



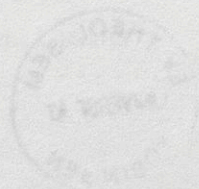
Rz 142 - N.F. 21

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2014 (21. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

RZ 142-N.F.21



Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (1. Vorsitzender: Dr. Christoph Michel,
2. Vorsitzender: Dr. Eugen Baldas)

Redaktion: Elisabeth Weidinger

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

Ehrenmitglied: 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; nur PDF: 20,- Euro

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

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 7. Nov. 2014 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

Bankverbindungen:

Deutschland: LIGA Bank

BIC: GENODEF1M05. IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45

SPARKASSE FREIBURG-NÖRDLICHER BREISGAU

BIC: FRSPDE66XXX. IBAN: DE44 6805 0101 0002 0702 03

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

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 Taubertbischofsheim

ISSN 0344-1385



INHALTSVERZEICHNIS

<i>Abren, Yizhak</i>	
„Ecclesia und Synagoga“. „Umwertung“ eines mittelalterlichen Kunstwerkes . . .	117
<i>Braun, Sophia (Zosia)</i>	
Klage des Herzens. Gedanken nach einem Besuch in Warschau	19
<i>Dohmen, Christoph</i>	
Biblische Auslegungstraditionen. „Jüdische Studien und christliche Theologie“ .	84
<i>Domhardt, Yvonne</i>	
Die weibliche Seite des Judentums (Teil 1). Jüdischer Feminismus und jüdisch-feministische Theologie	171
<i>Frankenstein, Ruben</i>	
Der „halbe“ Stern. Das Schicksal jüdischer „Mischlinge“ nach 1933	23
<i>Frankenstein, Ruben</i>	
„Du sollst deinem Sohn erzählen“. Massoret – die identitätsstiftende Überlieferung	181
<i>Franziskus, Papst</i>	
Unser Weg der Freundschaft – ein Geschenk Gottes. Ansprache im Hechal Shlomo am 26. Mai 2014	248
<i>Franziskus, Papst</i>	
„Adam, wo bist du?“ Meditation in Yad Vashem am 26. Mai 2014	250
<i>Fuchshuber-Weiß, Elisabeth</i>	
Vom Ornament zum Staatssymbol. Die Geschichte des Davidsterns (Teil 1) . . .	162
<i>Fuchshuber-Weiß, Elisabeth</i>	
Repräsentant der jüdischen Gemeinschaft. Die Geschichte des Davidsterns (Teil 2) .	272
<i>Hälbig, Klaus W.</i>	
Der Name Gottes. Das triadische Gottesbild in der jüdischen Mystik (Teil 1) . .	31
<i>Hälbig, Klaus W.</i>	
Der Name Gottes. Sefirot-Baum und Kreuz-Baum (Teil 2)	108
<i>Hälbig, Klaus W.</i>	
Der Name Gottes. Die Einheit der biblischen Offenbarung (Teil 3)	189
<i>Hofmann, P. Norbert SDB</i>	
Der Aufwind im jüdisch-katholischen Dialog durch Papst Franziskus	123
<i>Juana, Alvaro de / Rosen, Rabbiner David</i>	
Warum wir keine Feinde sein können (Interview)	120
<i>Koslowski, Jutta</i>	
„Was bringt uns die Begegnung?“ Über die Motivation jüdischer Gesprächspartner im christlich-jüdischen Dialog	262
<i>Langenhorst, Georg</i>	
Lena Gorelik: „... nicht besonders religiös“. Deutsch-jüdische Literatur der „dritten“ Generation	42

<i>Lapide, Yuval</i>	
Glaube, Gesetz und Gerechtigkeit beim Apostel Paulus	95
<i>Mußner, Franz</i>	
Der Jude Jesus	55
<i>Reich-Ranicki, Marcel, s. A. (1920–2013)</i>	
„Umsiedlung“: Vom Warschauer Getto in den Tod	11
<i>Röhrbein-Viehoff, Helmut</i>	
„Höre, Israel!“ Eine Auslegung zu Baruch 3,9–15.32–4,4	252
<i>Treitler, Wolfgang</i>	
„Juden, schwört euch gegen den Tod!“ Zum 100. Geburtstag von Abraham Sutzkever	2
<i>Wette, Wolfram</i>	
Woher kommt die Kraft zum Widerstand?	204
<i>Yaoz, Israel</i>	
Die Identität des Judentums und der Staat Israel. Israel als Teil jüdischer Identität	280

Dokument

Abraham und Israel – Vorbilder im Glauben. Auszug aus der Enzyklika LUMEN FIDEI von Papst Franziskus (29. Juni 2013)	243
---	-----

Rezensionen

<i>Aly, Götz, Die Belasteten, >Euthanasie< 1939–1945 (Soraya Levin)</i>	59
<i>American Jewish Committee / Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.), Turning the Tide of Christian-Jewish Relations (Yizhak Abren)</i>	288
<i>Appelfeld, Aharon, Auf der Lichtung. Roman (Wolfgang Treitler)</i>	216
<i>Arntz, Hans-Dieter, Der letzte Judenälteste von Bergen-Belsen. Joseph Weiss – würdig in einer unwürdigen Umgebung (Bettina Klix)</i>	128
<i>Bedenbender, Andreas (Hg.), Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche (Jutta Koslowski)</i>	63
<i>Ben-Chorin, Schalom, Dass der Mandelzweig wieder blüht. Eine Hommage zum 100. Geburtstag (Monika Beck)</i>	65
<i>Bergoglio, Jorge / Abraham Skorka, Papst Franziskus – Über Himmel und Erde. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka (Werner Trutwin)</i>	289
<i>Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.), Im Angesicht der Anderen (Stefan Hartmann)</i>	291
<i>Deusel, Antje Yael, Mein Bund, den ihr bewahren sollt. Religionsgesetzliche und medizinische Aspekte der Beschneidung (Jutta Koslowski)</i>	218
<i>Frankemölle, Hubert, Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden (Werner Trutwin)</i>	131

<i>Greminger, Ueli</i> , Johann Caspar Lavater. Berühmt, berüchtigt – neu entdeckt (<i>Simon Lauer</i>)	220
<i>Hank, Sabine / Hank, Uwe / Simon, Hermann</i> , Feldrabbiner in den deutschen Streitkräften des Ersten Weltkrieges (<i>Evelyn Adunka</i>)	133
<i>Hollander-Lafon, Magda</i> , Vier Stückchen Brot. Eine Hymne an das Leben (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	223
<i>Kirchner, Jona</i> , Die Summe der Eins ist Dreizehn (<i>Miriam Magall</i>)	296
<i>Klemp, Stefan</i> , Vernichtung. Die deutsche Ordnungspolizei und der Judenmord im Warschauer Ghetto 1940–43 (<i>Miriam Magall</i>)	68
<i>Lewin, Waltraud</i> , Leo Baeck. Geschichte eines deutschen Juden (<i>Hans-Walter Nörtersheuser</i>)	134
<i>Maier, Christl / Caldusch-Benages, Nuria</i> (Hg.), Schriften und spätere Weisheitsbücher. Die Bibel und die Frauen (<i>Werner Trutwin</i>)	285
<i>Mayer, Reinhold</i> , Versuch über Paulus. Von einem, der auszog, um allen alles zu werden, und dabei fast alles verlor (<i>Stefan Hartmann</i>)	298
<i>Oberhänsli-Widmer, Gabrielle</i> , Bilder vom Bösen im Judentum. Von der hebräischen Bibel inspiriert, in jüdischer Literatur weitergedacht (<i>Wolfgang Treitler</i>)	136
<i>Palmer, Gesine / Brose, Thomas</i> (Hg.), Religion und Politik. Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des zwanzigsten Jahrhunderts (<i>Stefan Hartmann</i>)	70
<i>Renz, Andreas</i> , Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption (<i>Werner Trutwin</i>)	213
<i>Riemer, Nathanael</i> (ed.), Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday (<i>Yizhak Ahren</i>)	225
<i>Rülf, Schlomo</i> , Ströme im dünnen Land. Von Saarbrücken nach Nahariya (<i>Willi Körtels</i>)	301
<i>Safier, David</i> , 28 Tage lang (<i>Miriam Magall</i>)	227
<i>Schleicher, Johannes / Hoeg, Tanja</i> (Hg.), Mystik im Aufwind. Begegnung zwischen jüdischer und christlicher Mystik (<i>Klaus W. Hälbig</i>)	304
<i>Simon, Marie Jalowicz</i> , Untergetaucht. Eine junge Frau überlebt in Berlin 1940–1945 (<i>Werner Trutwin</i>)	308
<i>Thesing, Christina</i> , Feminismus kosher. Frauen erobern das amerikanische Judentum (<i>Yvonne Domhardt</i>)	139
<i>Weibel, Walter</i> , In Begegnung lernen. Der jüdisch-christliche Dialog in der Erziehung (<i>Werner Trutwin</i>)	143
<i>Weissberg-Bob, Nea / Rebling, Jaldä</i> , Schabbat ha-Malka. Königin der Jontefftage. Eine Erzählung über den Schabbat (<i>Miriam Magall</i>)	145

Berichte

„Spotkania“ – „Begegnungen“ (<i>Theo Mechtenberg</i>)	147
Paul Eppstein – Eine tödliche Gratwanderung (<i>Günther Saltin</i>) . .	151
Awinu – Vater unser. 8. jüdisch-christliches Gespräch im Benediktinerinnenkloster Alexanderdorf (<i>Sr. Johanna Schwalbe OSB</i>)	74
Der Eichmannprozess – ein Augenzeugenbericht (<i>Monika Beck</i>) „Begegnung gehört wesentlich zum Dialog“.	229
„Begegnung gehört wesentlich zum Dialog“. Ein Exkursionsbericht (<i>Florian Kluger</i>)	233
Glückliches Ende eines jahrzehntelangen Bilderstreits (<i>Theo Mechtenberg</i>)	311
Gedenken an das November-Pogrom in Mosbach (<i>Werner Baier</i>)	314

In memoriam

Alwin Renker 1931–2013 (<i>Christoph Michel</i>)	82
Monique Ebstein 1936–2013 (<i>Alain Kahn</i>)	152
Rolf Rendtorff 1925–2014 (<i>Elisabeth Weidinger</i>)	317

Notizen	76, 156, 236, 319
--------------------------	-------------------

Leser-Echo	77, 158, 239
-----------------------------	--------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

A

Adam, Anna 146
Adenauer, Konrad 288
Adler, Hermann 209, 211
Adler, Rachel 177
Adorno, Theodor W. 4
Adunka, Evelyn 134
Aebert, Ingrid 150
Agamben, Giorgio 293, 298
Ahren, Yizhak 81, 117, 227, 265, 289
Aiken, Lisa 178
Albo, Josef 263
Alejchem, Scholem 188
Allerhand, Jacob 7 f.
Altmann, Aldolf 239
Altmann, Alexander 223
Altmann, Manfred 239
Aly, Götz 59, 62
Ambrosius von Mailand 195
Améry, Jean 294
Anwari, Hortense R. 308
Appelfeld, Aharon 7, 216 f.
Aranoff Tuchman, Shera 178
Arendt, Hannah 208
Armsheim, Johann von 263
Arnhold, Oliver 239
Arntz, Hans-Dieter 128–130
Aschoff, Diethard 272
Assmann, Jan 70, 91
Augustinus von Hippo 197

B

Bach, Gabriel 229–232
Bacht, Heinrich 195
Badiou, Alain 298
Baeck, Leo 96, 105, 133–136, 154, 263 f.,
293, 300 f.
Baerwald, Leo 133
Baier, Werner 314–316
Baldas, Eugen 81
Baldung, Hans 199

Ballhorn, Egbert 93
Balthasar, Hans Urs von 294
Bandt, Cordula 195
Barth, Karl 271
Bartoszewski, Wladyslaw 69
Bauman, Janina 69
Baumann, Zygmunt 72
Bäumer, Bettina S. 308
Baumgart, Ines 89
Bayer, Gerd 42
Beaumont, Christophe de 247
Beck, Hans-Jürgen 277
Beck, Monika 59, 68, 230, 232
Bedenbender, Andreas 63
Beethoven, Ludwig van 79
Behnisch, Martin 75
Beitz, Berthold 76
Belkin, Dimitrij 44
Ben Gurion, David 168
Ben-Chorin, Avital 67
Ben-Chorin, Schalom 59, 65–67, 74,
96, 100, 105, 270 f.
Ben-Chorin, Tovia (Tuvia) 66, 68, 74 f.
Benedikt XVI., Papst 39 f., 110, 113, 120,
125, 157, 221, 260, 293
Bengs, Walle 25
Benjamin, Walter 73, 292, 294
Benyoëtz, Elazar 292
Berger, Joel 266
Berger-Dittscheid, Cornelia 277
Bergoglio, Jorge Mario (Papst Franziskus)
123–125, 289–291
Berkholz, Stefan 2, 296
Berman, Saul 180
Bernhard von Siena 110
Berr, Cerf (Hirtz de Mendelsheim) 153
Berthold, Wolfgang 316
Bieber, Hugo 276
Bier, Brigitte 28
Bier, Georg 30
Bier, Gerhard 23, 28, 30

Bier, Martin 28, 30
 Biller, Maxim 43
 Birnbaum, Nathan 278
 Bloch, Ernst 22, 71
 Bloch, Marc 153
 Blösche, Josef 228
 Blum, Betty (geb. Schütz) 236 f.
 Blum, Erhard 143
 Blum, Jost G. 9
 Bock, Jerry 188
 Bodenheimer, Henriette Hannah 279
 Bodenheimer, Max Isidor 279
 Bodmer, Johann Jacob 221
 Boermans, Theu 319
 Böhmisch, Franz 118
 Bollag, David 180
 Bollag, Michael 308
 Bonaventura (Giovanni Fidanza) 116
 Bonnet, Charles 222 f.
 Bos, Geert van de 38
 Boschki, Reinhold 143
 Böttigheimer, Christoph 233
 Boyarin, Daniel 63 f. 72, 291, 299
 Brahms, Johannes 225
 Brand, Ernst 60
 Brandt, Henry G. 234 f.
 Braun, Sophia (Zosia) 1, 19, 122
 Brecht, Berthold 73
 Breidecker, Volker 44
 Breitingner, Johann Jacob 221
 Brenner, Michael 278
 Brentzel, Marianne 173
 Breuning, Wilhelm 292
 Brocke, Michael 58
 Brooten, Bernadette 178
 Brose, Thomas 70, 72 f.
 Brosig, Angelika 277
 Browning, Christopher R. 69, 207
 Brückels, Manfred 27
 Bruckmann, Florian 291, 293
 Brumlik, Micha 71
 Brunner, Emil 264
 Buber, Martin 1, 31, 58, 92 f., 95,
 106, 153, 181, 253, 263 f., 308
 Bubis, Ignatz 24
 Buchmann, Anja 46–49
 Bulan (Chasarenkönig) 319

Buttaroni, Sandara 311
 Büttner, Ursula 27 f.

C

Caflisch-Schnetzer, Ursula 221
 Calduch-Benages, Nuria 285
 Canetti, Elias 43
 Cantor, Aviva 177
 Carlebach, Julius 174
 Casper, Bernhard 264, 292
 Celan, Paul 43
 Chagall, Marc 149
 Champeaux, Gérard de 114, 116, 194
 Chardin, Teilhard de 40
 Chesler, Phyllis 139, 178
 Christiani, Fra Pablo 263
 Cislo, Mieczyslaw 311
 Clemens V., Papst 110
 Cohen, Hermann 73, 263, 293
 Comans, Peter 2
 Cook, Abraham Isaak 284
 Cunz, Peter Hüseyin 308
 Czelinski, Michael 186
 Czerniaków, Adam 12 f., 16–18
 Czerniaków, Niunia 18

D

Dahan, Abraham 153
 Dan, Joseph 114
 Daniélou, Jean 113
 Dausner, René 85, 233, 291, 293
 David, Else 304
 De Vries, Theun (Theunis Uilke) 186.
 Deissler, Alfons 83
 Derrida, Jacques 292, 294
 Deuerling, Gertrud 60
 Deusel, Antje Yael 218, 220
 Di Segni, Riccardo 125 f.
 Dienemann, Max 174, 263
 Dirscherl, Erwin 85, 293
 Dischereit, Esther 43
 Döblin, Alfred 73
 Dohmen, Christoph 81, 84, 87–89, 93
 Domhardt, Yvonne 142, 161, 171
 Donin, Nikolaus 263
 Du Bellay, Joachim 152
 Dzięga, Andrzej 313

E

Eberhardt, Barbara 166, 277
 Ebstein, Monique 148, 152–155
 Eco, Umberto 94
 Edelman, Marek 228
 Egeria (Aetheria), Pilgerin 88
 Ego, Beate 195
 Ehrlich, Ernst L. 173
 Eichmann, Adolf 208, 229–232
 Eichmann, Johanna 163–165, 169 f., 272, 274
 Eilberg, Amy 141
 Eisenberg, Paul Chaim 5
 Eke, Norbert Otto 42
 Elata-Alster, Gerda 72
 Emaitisaite, Luisa 208
 Endres, Franz Carl 109
 Ephräm der Syrer 115
 Eppstein, Hedwig 151
 Eppstein, Paul 151
 Essen, Georg 293
 Essner, Cornelia 27

F

Falska, Marina 148
 Fassmann, Maja Irmgard 174
 Feingold, Marko 239
 Ferdinand II., König 157
 Ferdinand III., Kaiser 272
 Fischer, Eugen 24
 Fischer, Irmtraud 285
 Fisher, Eugene 265
 Florenskij, Pavel A. 116
 Flusser, David 58, 96
 Fogelman, Eva 204
 Fornet-Ponse, Thomas 294
 Frank, Anne 319
 Frankel, Ellen 165, 169 f.
 Frankemölle, Hubert 85, 131 f., 292
 Frankenstein, Ruben 1, 23, 161, 181, 278
 Frankiel, Tamar 178
 Franz Ferdinand, Erzherzog 133
 Franz-Klauser, Olivia 171
 Franziskus, Papst 125
 Franziskus, Papst (Bergoglio, Jorge Mario)
 76, 81, 120 f., 123, 126 f., 157, 198,
 214, 235, 241, 243, 248, 250, 288, 291

Freiburg, Rudolf 42
 Freimark, Peter 165
 Freudenthal, Jacob 186
 Friedlander, Albert 270 f.
 Friedländer, David 187
 Friedlander, Henry 24, 60
 Friedlander, Michal S. 41
 Frisch, Max 295
 Fuchs, Ottmar 294
 Fuchshuber-Weiß, Elisabeth 161 f., 242, 272
 Fukuyama, Francis 70
 Füllnbach, Elias H. 195
 Füssli, Heinrich 221

G

Galazka, Waldemar 313
 Galen, Clemens August von 61
 Gamber, Klaus 109, 193
 Geis, Robert Raphael 263
 Gellner, Christoph 42
 Gemmingen, Hubertus v. 164
 Genet, Jean 109
 Gerhards, Albert 293
 Geronimo de Santa Fé 263
 Gikatilla, Joseph (Josef ben Abraham)
 108, 111
 Gilad, Elon 319
 Gilbert, Arthur 271
 Gilman, Sander L. 42, 43
 Giordano, Ralph 23
 Gladigow, Burkhard 91
 Goebbels, Joseph 13
 Goethe, Johann Wolfgang von 167, 221, 283
 Goldberg, Denis 150
 Goldhagen, Daniel 69
 Goldschmidt, Lazarus 180
 Gollaher, David 218
 Gorelik, Lena 1, 42, 44–48, 50 f., 54, 266, 280
 Göring, Hermann 28
 Gottlieb, Lynn 171
 Grandner, Margarete 175
 Grass, Günter 296
 Greenberg, Blu 178
 Gregor (Gregorius) von Nyssa 115
 Greif, Gideon 319
 Greilsheimer, Edith 316
 Greilsheimer, Elfriede 316

- Greilsheimer, Julius 316
 Greilsheimer, Lore 316
 Greminger, Ueli 220–223
 Grenville, John A. S. 28
 Greschat, Martin 262
 Grinblum, Schlomo Adolf 50
 Gross, Raphael 44
 Großkinsky, Frieda (geb. Knopf) 316
 Grözingen Karl E. 225 f.
 Gruber, Eberhard 65
 Grünewald, Max 302
 Güns, Josef 185
 Günther, Hans F. K. 24
 Guski, Chajm 263
 Gut, Irena (verh. Opdyke) 236
 Gutman, Israel 69
- H**
 Habermas, Jürgen 73
 Hager, Angela 166
 Hahn, Berthold 315
 Hahn, Hedwig 315
 Hahn, Joachim 276
 Hälbig, Klaus W. 1, 31, 33, 41, 81, 108, 115 f., 161, 189, 195, 203, 308
 Halevi, Jehuda 319
 Haller, Ida 236
 Haller, Lazar 236
 Haller, Roman 236
 Hamm, Bernd 166, 277
 Hani, Jean 113
 Hank, Sabine 133, 239
 Hank, Uwe 133
 Harnick, Sheldon 188
 Harniq, Raja 138
 Hartman, David 265
 Hartmann, Stefan 73, 187, 294, 301
 Häusler, Esther 280
 Häusler, Israel (Yaoz, Israel) 280
 Häusler, Mali 280
 Häusler, Meir 280
 Häusler, Recha 280
 Häusler, Sima Chana (geb. Kreindler) 280
 Haut, Rivka 178
 Hawkes, Margit 78
 Hebel, Heinrich 239
 Hecht, Ingeborg 23, 30
- Heer, Friedrich 99
 Heidecker, Friedrich 275
 Heidegger, Martin 73
 Heine, Heinrich 276
 Heinemann, Gustav 232
 Heinz, Hanspeter 143, 234 f., 271
 Heizmann, Bernhard 152
 Hendrix, Pjotr 197 f.
 Henrix, Hans Hermann 84 f.
 158, 262, 269, 293, 270, 318
 Herlich, Rafael 175
 Hermann, Monika 236
 Hermann von Reichenau (Hermann der Lahme) 202
 Herodes der Große 164
 Herweg, Rachel 145
 Herzberg, Rolf Dietrich 218
 Herzl, Theodor 157, 229, 278 f.
 Heschel, Abraham J. 10
 Heschel, Susannah 177
 Hess, Felix 221
 Heubach, Helga 173
 Heuser, Andrea 44
 Heydrich, Reinhard 27
 Heym, Stefan 43
 Hezser, Catherine 72
 Hieber, Jochen 46
 Hilberg, Raoul 25
 Hildesheimer, Wolfgang 294
 Hillel (der Ältere) 102
 Hilton, Michael 269
 Himmler, Heinrich 27
 Hirschfeld, Kerstin Anna-Marie 179
 Hitler, Adolf 24, 27, 29, 229 f., 264, 301
 Hoeg, Tanja 304
 Höfle, Hermann 13–15
 Hofmann, Norbert 81, 123
 Hofrichter, Ernst 46
 Hölderlin, Friedrich 46
 Hollander, Dana 72
 Hollander-Lafon, Magda 223–225
 Homolka, Walter 195, 293
 Honigsmann, Barbara 43
 Hoppe, Christoph 199
 Horkheimer, Max 4
 Horthy, Miklos 230
 Horwitz, Rivka 70 f.

Hosenfeld, Wilm 207
 Höß, Rudolf 231
 Hu, Hsiang-fan 109
 Hung Umbach, Yo Mu 201
 Huntington, Samuel 70
 Hunzinger, Ingeborg 27
 Hurwitz, Sara 142
 Hussain, Rabea 236
 Hüssler, Georg 159

I

Ibn Esra, Abraham ben Meir 93
 Idel, Moshe 71
 Ignatius von Antiochien 190
 Irenäus von Lyon (Kirchenvater) 109, 111,
 203
 Isaac, Jules 157
 Isabella I., Königin 157
 Italiener, Bruno 133
 Ivanji, Ivan 294–296

J

Jacob, Benno 263
 Jacobson, Israel 187
 Jolics, Franz (Ferenc) 291
 Jalowicz Simon, Marie (Simon, Marie
 Jalowicz) 308–310
 Janowitz, Naomi 141
 Janowski, Bernd 91
 Jans-Scheidegger, Franz-Xaver 304, 307
 Jarecka, Gustawa 16
 Jerouschek, Günter 218
 Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm 222
 Joas, Hans 73
 Jochum, Herbert 117, 301
 Johanna Koch (Pseudonym) s. Marie Jalo-
 wicz Simon 309
 Johannes Paul II., Papst 77, 84, 121, 157,
 237 f., 249, 288
 Johannes XXIII., Papst 121, 157, 237, 288
 Jonas, Hans 71
 Jonas, Regina 139, 174 f.
 Josef II., Kaiser 186
 Josel von Rosheim 154
 Juana, Alvaro de 81, 120
 Jungmann, Max 279
 Justin der Märtyrer 111

K

Kaffka, Holger 115
 Kahn, Alain 152
 Kaiser, Odilo 59
 Kamen, Henry 157
 Kampling, Rainer 271
 Kant, Immanuel 186, 283 f.
 Kaplan, Marion A. 174
 Kaplan, Mordecai Menachem 141
 Käppner, Joachim 76
 Karl IV., Kaiser 272
 Karpeles, Gustav 7
 Karski, Jan 19
 Kästner, Erich 29
 Kaufmann, Uri 143
 Kellermann, Klaus 158
 Killisch-Horn, Michael von 9
 Kimmel, Franz 233
 Kircher, Athanasius 167
 Kirchner, (Katrin) Jona 296 f.
 Kirchner, Michael 148
 Kittel, Bruno 4
 Klaghofer, Wolfgang (s. Treitler, Wolfgang)
 Klapheck, Elisa 174 f.
 Klausner, Joseph 58, 72
 Kleemann, Silke 289
 Klemens von Alexandrien (Kirchenvater)
 192
 Klemp, Stefan 68 f.
 Klemperer, Viktor 23
 Klix, Bettina 130
 Kluger, Florian 233, 235
 Knepper, Bettina 308
 Knopf, Friedel (Frieda) 316
 Knopf, Martin 316
 Knufinke, Ulrich 166, 277
 Kochawi, Rachel 227
 Koelle, Lydia 294
 Kogon, Michael 223
 Kōichi, Tsujimura 200
 Kolbe, Maximilian 77, 147
 Koltun, Elizabeth 177
 Konersmann, Ralf 170
 Kopelew, Lew 72
 Kopitzsch, Wolfgang 207
 Korczak, Janusz 21, 148, 228
 Körtels, Willi 239, 304

Koslowski, Jutta 65, 220, 242, 262
 Kötschau, Karl 60
 Kotztk, Rebbe von (Menachem Mendel Morgensztern) 22, 246
 Kramer, Anton 59
 Krampf, Carl 277
 Krass, Elina 44
 Kraus, Hans-Joachim 263
 Kraus, Wolfgang 85, 166, 269, 277
 Krause, Gerhard 168
 Krochmalnik, Daniel 93, 292
 Kropp, Fritz 209, 210
 Krüger, Camilla 28
 Krüger, Helmut 23 f., 28
 Krupp, Michael 318
 Kues, Nikolaus von 75, 110
 Kurzman, Dan 69
 Kushner, Lawrence 114

L

Lagodzki, Henryk 78
 Langenhorst, Georg 1, 42, 266, 280
 Langnas, Teofila (Tosia) 11, 15 f.
 Lanzmann, Claude 128
 Lapide, Pinchas 96, 103
 Lapide, Yuval 81, 95, 187
 Lau, Jörg 44
 Lauer, Simon 222 f.
 Lauinger, Nils 236
 Lauritzen, Sven 79
 Lavater, Johann Caspar 220–223, 263
 Lehmann, Karl Kardinal 113
 Lehnert, Christian 299
 Lenzen, Verena 143
 Lessing, Gotthold Ephraim 276, 283
 Levin, Soraya 62
 Lévinas, Emmanuel 72, 153, 292–294
 Levitan, Frejcke 3
 Lewin, Waltraud 134–136
 Lewy, Mordechai 226 f.
 Lieben, Salomon Hugo 274
 Lindeskog, Gösta 58
 Lohfink, Norbert 88
 Lösener, Bernhard 25, 27
 Lossin, Yigal 276
 Lotz, Carsten 294
 Louis, Lydia Johanna 307

Löwenthal, Ruth (Weiss, Ruth) 150
 Löwith, Karl 72
 Lübke (Lübben), Elimar (Helmer) 130
 Lücke, Detlev 310
 Luckner, Gertrud 83, 147
 Lueger, Karl 29
 Luginbühl-Weber, Gisela 222 f.
 Lustiger, Arno 205
 Lustiger, Jean-Marie (Aaron) 157
 Luther, Martin 32, 95, 103, 132, 169
 Lyotard, Jean-François 65

M

Magall, Miriam 69, 146, 228, 298
 Maier, Christl 285
 Maier, Johann 64
 Maimonides, Moses (RaMbaM) 31, 153
 Maksymiuk, Jerzy 22
 Malek, Roman 109
 Malowany, Joseph 20
 Mandela, Nelson 150
 Mann, Klaus 30
 Mannheimer, Max 76
 Maor, Harry 25
 Marion, Jean-Luc 292, 294
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 71
 Marschall, Egon 60
 Marszalek, Janusz 77
 Martinus, Raymundus 110
 Marx, Karl 72
 Mayer, Reinhold 298–301
 Mayr, Florian 109
 Mechtenberg, Theo 19, 77, 148, 150, 228, 313
 Mehta, Zubin 22
 Meisel, Mordechai 273
 Melde, Achim 11
 Melnicky, Thorsten 118
 Meltzer, Zvi 238
 Menasse, Robert 43
 Mendelssohn, Moses 110, 153 f., 187, 220–223, 263
 Mengele, Josef 224
 Menuhin, Yehudi 149
 Mer, Benny 10
 Merkel, Angela 76
 Mertes, Michael 288
 Messerschmidt, Manfred 206

Meth, Fred 59
 Meybohm, Ivonne 278 f.
 Meyer, Beate 151
 Meyer, Isaak 166
 Michel, Christoph 81 f., 264
 Mieszkowska, Anna 148
 Milch, Erhard 28
 Mirandola, Giovanni Pico della 81
 Mlynarski, Janusz 77 f.
 Mommsen, Hans 27
 Morell, Theo 60
 Morgensztern, Menachem Mendel
 (Kotzk, Rebbe von) 22, 246
 Moses ben Nachman, Rabbi 263
 Mozart, Amadeus 79
 Müller, Detlev 164
 Müller, Gerhard 168
 Müller, Marianus 222
 Murer, Franz 4
 Marmelstein, Benjamin 128
 Musial, Stanislaw 311
 Mussinghoff, Heinrich 156
 Mußner, Franz 1, 55, 57 f., 85, 119,
 121, 239, 317

N

Nahshon, Emmanuel 236
 Naredi-Rainer, Paul von 165–167
 Navon, Moshe 59
 Necker, Gerold 163
 Neef, Tatjana 233
 Neher, André 153
 Netanjahu, Benjamin 238
 Neufeld, Siegbert 133
 Neusner, Jacob 293
 Nikolaus von Flüe (Bruder Klaus) 308
 Nitkiewicz, Krzysztof 313
 Noakes, Jeremy 27
 Nolden, Thomas 42 f., 54
 Noll, Chaim 159
 Nörtersheuser, Hans-Walter 136

O

Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 90, 136–138,
 182, 236
 Oegema, Gerbern S. 164, 169 f., 274
 Ôhashi, Ryôsuke 200

Oliner, Pearl M. 204
 Oliner, Samuel 204
 Olmesdahl, Ruth 10
 Orenstein, Debra 178
 Origenes (Kirchenvater) 191 f.
 Ortkemper, Franz-Josef 93
 Orwid, Maria 150

P

Palmer, Gesine 63, 65, 70, 73, 300
 Pangritz, Andreas 71
 Pannenberg, Wolfhart 294
 Pappenheim, Bertha (Pseudonym Anna O.)
 173 f.
 Paul VI., Papst 121, 157
 Pedayah, Haviva 71
 Peres, Shimon 238
 Peretz, Jitzchak Lejb 7
 Petzel, Paul 293
 Petzold, Günther 164
 Petzold, Leslie 164
 Pfnür, Vinzenz 111
 Philo von Alexandrien 32, 131
 Pico della Mirandola, Giovanni 81
 Pius X., Papst 157
 Plagge, Karl 207
 Plaskow, Judith 177
 Platkin Deutsch, Betsy 165, 169 f.
 Platon 116, 200
 Plaut, Gunther 90
 Pohl, Rolf 69
 Polish, Daniel 122
 Polish, Daniel F. 280
 Porter, Jack Nusan (Nusia Jakub Puchtik)
 179
 Pressler, Mirjam 7, 9, 43, 216
 Prevot, Karol de 311–313
 Priesand, Sally 139, 176
 Pulz, Waltraud 191

R

Radzik, Zuzanna 313
 Rahner, Karl 292–294
 Rakoszy, Tadeusz 77
 Raphael, Freddy 152 f., 155
 Rapoport, Sandra E. 178
 Raschi (Rabbi Schlomo ben Jizchak) 93

Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.)
 39, 71, 116, 120, 292–294
 Rau, Johannes 205
 Rav Ula 70
 Rawidowicz, Simon 223
 Rebling, Jaldá 145
 Rech, Photina 115
 Reich, David und Helene 11
 Reich-Ranicki, Teofila (Tosia) 11, 15 f.
 Reich-Ranicki, Marcel 1, 11
 Reinhard, Wolfgang 90
 Rendtorff, Rolf 84, 87, 262, 317 f.
 Renker, Alwin 58, 81–83, 158 f.
 Renz, Andreas 213–215
 Reuchlin, Johannes 109 f.
 Reznikov, Gennadiy 229
 Riemer, Nathanael 225 f.
 Ries, Markus 308
 Rigg, Bryan Mark 28
 Riskin, Shlomo 227
 Ritter, Joachim 168
 Röhrbein-Viehoff, Helmut 241, 252
 Rombach, Heinrich 200 f.
 Römer, Claudia 72
 Ronsard, Pierre de 152
 Rosen, David 81, 120, 157, 288
 Rosenbaum, Jay 237
 Rosenberg, Diego F. 289
 Rosenthal, Fritz 66
 Rosenthal, Hans 309
 Rosenzweig, Franz 71 f., 95, 106, 181,
 253, 263, 292 f., 308
 Roser, Franz 316
 Roth, Joseph 70
 Röther, Ulrike 23
 Rothschild (Familie) 276
 Rousseau, Jean Jacques 247
 Röwekamp, Georg 88
 Rubenstein, Richard L. 71
 Rügemer, Eduard 236
 Rügemer, Erich 236
 Rülff, Jochanan 304
 Rülff, Schlomo 301–304
 Ruppert, Fidelis 308
 Rutishauser, Christian M. 32, 265, 306

S

Sachs, Nelly 43
 Sacks, Jonathan 226
 Safier, David 227 f.
 Saltin, Günther 151
 Salzberger, Georg 133
 Santing, Catrien 191
 Saurer, Edith 175
 Schäfer, Peter 64, 91
 Schammai 102
 Schavan, Annette 77
 Schear-Yashuf, Aharon 265
 Schelhas, Johannes 116
 Scherer, Carol 25
 Schick, Ludwig 81, 117 f.
 Schikorski, Felix 159
 Schilling, Konrad 117
 Schimmel, Annemarie 109
 Schindel, Robert 43
 Schleicher, Johannes 304, 308
 Schlesinger, Philipp 185
 Schleunes, Karl A. 25
 Schmid, Anton (Toni) 161, 208–212
 Schmid, Stefanie (Steffi) 209 f.
 Schmidt, Albert 277
 Schmidt, Helmut 28
 Schmidt, Karl Ludwig 264
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 109 f., 112,
 192
 Schmitt, Carl 25
 Schmitz, Bertram 112
 Schneerson, Menachem Mendel 71
 Schneider, Reinhold 129
 Scholem, Gershom 40, 72, 114, 154,
 163–165, 167, 169, 273, 276 f.
 Schönberg, Arnold 133
 Schönhagen, Benigna 233
 Schöttler, Heinz-Günther 195, 292
 Schubert, Franz 79
 Schuller, Florian 93
 Schulz, Michael 293
 Schuster, Klara 59
 Schwalbe, Sr. Johanna 75
 Schwarz, Hermann 314 f.
 Schwarz, Lothar 314, 316
 Schwarz, Meier 166, 277
 Schweinenberg, Horst 4
 Schwienhorst-Schönberger, Ludger 203

Seeger, Christian 25
 Seip, Jörg 293
 Selig, Edouard 5
 Seligmann, Ella 173
 Seligmann, Rafael 43
 Semmelroth, Otto 195
 Semprún, Jorge 296
 Sandler, Irena 148
 Shakespeare, William 16
 Sher, Yoel 67
 Siegert, Folker 63
 Siena, Bernhard von 110
 Simon, Hermann 133, 308–310
 Singer, Isaac B. 153
 Sintzheim, David 153
 Skorka, Abraham 120, 124, 237, 289 f.
 Soloveitchik, Joseph Dov 265, 280
 Sommer, Andreas Urs 170
 Sommer, Pia 233
 Sonderling, Jacob 133
 Souzenelle, Annick de 191, 196, 308
 Spalding, Johann Joachim 221 f.
 Speer, Albert 30
 Speiser, Jakob 59
 Spiegel, Käthe 273 f.
 Spinoza, Baruch de 186
 Stadler, Ernst 119
 Stegemann, Wolf 163–165, 169 f., 272, 274
 Stein, Edith 149, 195
 Stein, Joseph 188
 Steinecke, Hartmut 42 f.
 Steinherz, Samuel 273 f.
 Steins, Georg 93
 Stemberger, Günter 88
 Stempin, Arkadiusz 147
 Sterckx, Dom Sébastien 114, 116, 194
 Stern, Fritz 205 f.
 Stiefl-Cermak, Maria 225
 Stimpfle, Alois 308
 Stock, Alex 293
 Storm, Theodor 168
 Stratenwerth, Irene 308
 Strauss, Eduard 263
 Strauß, Johann 13
 Strauss, Johann Michael 13
 Strenger, Gabriel 33, 306
 Stritzky, Maria-Barbara von 111

Strobel, Matthias 289
 Stuckart, Wilhelm 27
 Sultan, Abir 250
 Sutzkever, Abraham 1–10
 Swierzawski, Waclaw 312
 Szajna, Josef 77
 Szepan, Wilfried 25

T

Tänzer, Aron (Arnold) 133, 239
 Taschner, Rudolf 36
 Taubes, Jacob 72
 Taylor, Charles 73
 Teschler, Diana 43
 Theodoret 113
 Thesing, Christina 139–142, 176, 178 f.
 Thoma, Clemens 58 f., 83, 260, 266, 269
 Thönnies, Dietmar 88
 Thourneyser, Etienne 221, 223
 Tito (Josip Broz) 296
 Toaff, Elio 237
 Toch, Ernst 133
 Todt, Fritz 29
 Toland, John 300
 Treiber, Anna 59
 Treitler, Wolfgang 1 f., 7, 139, 187, 218
 Trutwin, Werner 76, 82, 132, 144, 158, 215, 287, 291, 293, 310, 318
 Tryphon 111
 Tucholsky, Kurt 296
 Tuwim, Julian 22
 Twal, Fouad 157
 Tyradellis, Daniel 41

U

Uhrig, Christian 111
 Ulrich, Johann Rudolf 222
 Umbach, Josef 201
 Umbach, Rolf 201
 Underwood, J. A. 164
 Uphus, Johannes B. 292
 Urban, Veronika 146
 Utz, Richard 59

V

Valencia, Heather 2 f., 6–8, 10
 Veneto, (Francesco) Giorgio (Zorzi)

112, 191
 Verlaine, Paul 152
 Vingt Trois, André Armand 157
 Vogl, Friedrich 210
 Voigts, Manfred 226
 Voragine, Jacobus de 190
 Voss, Gerhard 116

 W
 Wagner, Richard 279
 Waldenfels, Hans 293
 Wallach-Faller, Marianne 171 f.
 Walser, Martin 73
 Walther, Manfred 186
 Weber, Max 168
 Wechsberg, Joseph 209
 Wechsler, Hile 71
 Weibel, Walter 143 f.
 Weichselbaum, Sieghart 301, 303
 Weidinger, Elisabeth E. 83, 318
 Weil, Grete 43
 Weil, Simone 254
 Weiland, Gerhard 315
 Weinberg, Werner 129 f.
 Weingarten-Guggenheim, Elisabeth 175
 Weinreb, Friedrich 35, 38–40, 110, 190,
 193, 196, 202, 306, 308
 Weinrich, Michael 271
 Weiss, Erna (geb. Falk) 130
 Weiss, Josef (Jupp) 128–130
 Weiss, Klaus Albert (Aharon Zachor) 130
 Weiß, Martin 4
 Weiss, Ruth (Löwenthal, Ruth) 150
 Weiss, Wolfgang (Shalom) 130
 Weissberg-Bob, Nea 145
 Weizmann, Chaim 301–304
 Wenig, Maggie 141

Werbick, Jürgen 293
 Werblowsky, R. J. Zwi 242, 266 f.
 Werner, Sidonie 173
 Wette, Wolfram 161, 204–208, 236
 Wiehn, Erhard Roy 65
 Wiener, Max 133, 263
 Wiesel, Elie 182
 Wiesemann, Falk 274 f.
 Wiesenenthal, Simon 209 f., 237
 Wigoder, Geoffrey 279
 Wilcynska, Stefa 148
 Wilner, Francisca 236
 Witt, Hubert 3 f.
 Wohlmuth, Josef 85, 291–294
 Wolf, Lejzer 3
 Wolff, Erich 309
 Wolffsohn, David 279
 Wulf, Josef 69
 Wyschogrod, Michael 227, 271

Y

Yaoz, Israel 239, 242, 280
 Yaron, Kalman 148
 Yishar, S. (Yizhar Smilansky) 138
 Yoria, Orlando 291
 Yosef, Yitzhak 248

Z

Zach, Natan 137
 Zademach, Wieland 166
 Zeisl, Erich 133
 Zenger, Erich 31, 87, 91
 Zizek, Slavoj 299
 Zmijewski, Josef 56 f.
 Zweig, Arnold 30, 66

Zu diesem Heft

„Der Gerechte ist imstande, eine neue Welt zu erschaffen“ (Sanh 65b). Im Wilnaer Getto erkannte Abraham Sutzkever darin den Auftrag: „**Juden, verschwört euch gegen den Tod!**“ Sein literarisches Werk, wie **Wolfgang Treitler** ausführt, war getragen von der Überzeugung: „Wer wird bleiben? Gott wird bleiben. Ist dir’s nicht genug?“

Im Getto von Warschau hatte sich **Marcel Reich-Ranicki** s. A. (1920–2013) gegen den Tod „verschworen“. Im Gedenken an ihn und an die Millionen ermordeter Juden soll hier noch einmal seine unvergessliche Stimme erklingen in seinen Erinnerungen an die „*Umsiedlung [der Juden] vom Warschauer Getto in den Tod*“.

Als im April 2013 in Warschau des Gettoaufstands gedacht wurde, war auch **Sofia Braun** aus Tel Aviv eingeladen. Tief bewegt hat sie dieses Erlebnis in einer „*Klage des Herzens*“ zusammengefasst.

In den ausgeklügelten NS-Rassengesetzen ging es nicht um die Vernichtung „der Juden“ allgemein, sondern – sauber mathematisch und systematisch erarbeitet – auch um „Halb-, Viertel- und Achteljuden“ sowie um den Grad ihrer „Vermischung mit der reinen Rasse“, wie **Ruben Frankenstein** in „*Der ,halbe’ Stern*“ detailliert ausführt.

Martin Buber nannte die christliche Trinitätslehre ein Sakrileg. Christliche Kabbalisten dagegen sahen in der jüdischen Mystik Anklänge an ein triadisches Gottesbild. Wie sich ein solches Gottesbild in der jüdischen und christlichen Mystik aufeinander beziehen lässt, untersucht **Klaus W. Hälbig** in „*Ein Gott – drei Personen – drei obere Sefirot*“ (Teil 1).

Auf dem Gebiet der jüdischen Literatur, so **Georg Langenhorst**, spricht man von der „dritten Generation“ (nach der Schoa). Sie zentriert sich nicht mehr ausschließlich auf die Schoa und ist, in den Worten von **Lena Gorelik**, „... *ehrlich gesagt, nicht besonders religiös*“. Sie betont, was das Judentum *nicht* ausmacht, und auch die *Grenzen* des Dialogs.

Die Rede vom „Juden Jesus“ geht manchen Christen noch immer schwer über die Lippen. **Franz Mußner**, dem die Lehre von den jüdischen Wurzeln des Christentums (Röm 9–12) zur Lebensaufgabe wurde, wiederholt darum in „*Der Jude Jesus*“ kurz und prägnant, warum Christen auch heute vom Juden Jesus sprechen dürfen und müssen.

„Juden, verschwört euch gegen den Tod!“ Zum 100. Geburtstag von Abraham Sutzkever

Wolfgang Treitler*

Stationen eines Lebens: Sibirien – Wilna – Tel Aviv

Vor einhundert Jahren wurde in Smorgon, etwa auf halbem Weg zwischen Vilnius und Minsk im heutigen Weißrussland gelegen, Abraham Sutzkever geboren. Es war der 15. Juli 1913. Unter seinen Vorfahren fanden sich einige jüdische Gelehrte. Doch ihm war ein anderer Weg durchs Leben gewiesen, ein Weg, dessen erste Hälfte vor allem von Flucht, Verlust und Widerstand bestimmt war. Mit seiner Familie traf schon den Zweijährigen die Ausweisung aus der Stadt, die damals zum Russischen Reich gehört hatte, in den Osten nach Sibirien, weil die Juden allesamt der Kollaboration mit den Deutschen im Ersten Weltkrieg verdächtigt worden waren.¹

Sibirien mit seinen eisigen Sonnenuntergängen² und dem morgendlichen „Flammenschnee“³ prägte Abraham Sutzkevers Kindheit, die er in einer Gedichtsammlung von 1936 unter dem Titel „*Sibir*“ wieder erweckte. Dort, in Sibirien, verlor er im Jahr 1920 auch seinen erst 30-jährigen Vater.⁴ Im Gedicht „*Tsum tatn / Zum Vater*“ sieht man den 7-jährigen Buben seinem toten Vater nachlaufen:

* Dr. Wolfgang Treitler, geb. 13.4.1961, a. o. Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Mitglied der Österreichischen Freunde von Yad Vashem und des P.E.N.-Clubs, freier Mitarbeiter der Abteilung Religion des ORF-Fernsehens.

1) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik*, in: Abraham Sutzkever, *Geh über Wörter wie über ein Minenfeld*. Lyrik und Prosa. Einleitung von Heather Valencia. Auswahl, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Comans, Campus Judaica Bd. 25, Frankfurt / New York 2009, 26.

2) Abraham Sutzkever, *Geh über Wörter* (Anm. 1), 72 f. und 76 f. Vgl. die Rezension von Stefan Berkholz in: FrRu 17 (2010) 147 f.

3) Ebd., 81.

4) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 27.

„Vater, als der Schlitten fuhr mit deinem Sarg darauf, / bin ich dir noch nachgerannt, um irgendwie / zu erjagen die Erinnerung an dich im Lauf, / eine Taube an der Brust, weiß wie der Schnee. /

Als dir eine Hütte, eine neue, / ausgemeißelt, pochend wie ein Herz, ein Eisenstab, / und die Tiefe schlang dich bald danach hinab, / wo du funkelst unter Eis bis heute, / hab ich dort hineinfallen gewollt. / Da jedoch ist meine Taube aufgefliegen, / Abendsonne wie gekrönt mit weißem Gold, / und sie hat hinauf zum Leben mich gezogen [...].⁵

Mehr als 20 Jahre später, Dezember 1941 im Wilnaer Getto: Abraham Sutzkevers Mutter wurde erschossen, und seine Frau Frejdlke Levitan, die er 1928 kennen gelernt und 1939 geheiratet hatte, brachte „einen Sohn zur Welt, der sofort im Krankenhaus vergiftet wurde, einer Bestimmung zufolge, dass im Wilnaer Getto keine Kinder geboren werden durften“.⁶

Da schrieb er als Vater seinem Kind ein Gedicht nach, nannte das Kind *Liebe* und fragte es:

„warum hast du die Schöpfung verdunkelt, / die Augen schließend, / und ließest mich wie einen Bettler draußen / zusammen mit einer Welt, hinweggeschnitten / und abgeschüttelt von dir?“⁷

Dazwischen bildete sich Sutzkever zu einem jiddischen Lyriker heran; vor allem seine Freundschaft mit Lejzer Wolf⁸, der 1942 in Auschwitz ermordet worden war, brachte ihm Jiddisch, seine Muttersprache, auch als Literatur- und Lyriksprache nahe.⁹ Selbst die Zäsur des Wilnaer Gettos, das er mit seiner Frau in den Jahren 1941–1944 durchleben musste, brachte ihn nicht mehr vom lyrischen Jiddisch ab. Im Getto dichtete er weiter. Zuvor hatte er noch versucht, ein Visum für die Ausreise nach Eretz Israel zu erhalten, doch der Einmarsch der deutschen Truppen in Wilna am 24. Juni 1941 zerstörte diese Hoffnung.¹⁰

5) Abraham Sutzkever, *Geh über Wörter* (Anm. 1), 85.

6) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 35.

7) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes*. Ausgewählt und aus dem Jiddischen übertragen von Hubert Witt, Zürich 2009, 33. Vgl. die Rezension von Stefan Berkholtz in: FrRu NF 17 (2010) 147 f.

8) Ebd., 113.

9) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 28.

10) Ebd., 34.

Im Getto, dessen Eingangstor in der Straszunstraße lag, die in Sutzkevers Berichten und Lyrik immer wieder vorkommt¹¹, hielt er das Jiddisch hoch als Gegenwirklichkeit zum Terror der deutschen Kommandos: „Ich höre diese Sprache, von der Europa geschändet wird“¹², schrieb er 1946 in seinem Bericht über die Gettojahre. Das forderte Widerstand. Sutzkever half deshalb auch mit, kulturelles Leben innerhalb des Gettos zu ermöglichen. Es wurde gemalt, Theater gespielt; künstlerische und religiöse Zeugnisse wurden versteckt und für irgendwann später aufbewahrt.

Verbunden damit war aber auch massiver Widerstand gegen die Okkupatoren, in dem Waffengewalt eingesetzt wurde. Man hatte von Ponar gehört, zuerst sehr Undeutliches und Unklares, auch Verlogenes. Auf den offiziellen Landkarten, die die Deutschen ausgaben, fand sich der Ort nicht eingetragen. An ihm hatten sie eine „Todesfabrik“¹³ erbaut für den Massenmord in dieser Gegend.

Sie – das waren Männer mit Namen, die Sutzkever in seinem Bericht auch nannte: *Horst Schweinenberg*, der eine Frau malträtierte, bis sie sich an den Windeln ihres Kindes erhängte¹⁴; *Martin Weiß*, Nachfolger Schweinenbergs und „Herr von Ponar“, der es liebte, „mit eigenen Händen ein Kind zu erstickern“¹⁵; *Bruno Kittel*, ein parfümierter, eleganter Theatermann, der mordete, als wäre es ein Spiel¹⁶; der Österreicher *Franz Murer*, der in einem Prozess in Graz als schuldlos befunden wurde, obwohl Sutzkever sah und schrieb, dass Murer es liebte, „mit ‚seinen‘ Juden zu spielen [...]“. Besonders gern sah Murer zu, wenn man junge Mädchen schlug. Er stellte sich an die Seite und schrie: „Stärker! Stärker!“¹⁷ Den Zusammenhang von individuellem Terror und planvoll durchgeführter Ausrottung, von der Theodor W. Adorno und Max Horkheimer¹⁸ 1939–1944 im amerikanischen Exil geschrieben haben, sah Sutzkever unmittelbar vor sich in einer durchlebten

11) Abraham Sutzkever, *Wilner Getto 1941–1944*. Aus dem Jiddischen übertragen von Hubert Witt, Zürich 2009, 17, 27, 33, 53, 77, 83, 97 f., 100, 105 u. ö.; Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 11–14, 92–94.

12) Ebd., 11.

13) Ebd., 32.

14) Ebd., 36.

15) Ebd., 91.

16) Ebd., 153 f.

17) Ebd., 82.

18) Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main 1998, 200.

Schrecklichkeit, die sich nicht reflexiv-dialektisch heben ließ, sondern als „Höllengasse meines Erinnerns“¹⁹ in ihm fort dauerte.

Sein Judentum forderte Rebellion. Denn das Morden hat über Sutzkevers Volk unaussprechlichen Schrecken gebracht und die Welt verfinstert; im Gedicht *Ich kann ihn nicht vergessen* schreibt er:

*„Ein Volk, zusammengesteckt in weißhaariger Wirrnis / mit göttlichen Sicherheitsnadeln des Schreckens! Und die Schöpfung / versteckt sich in den pechfinsteren Schmutzkanälen.“*²⁰

Sutzkever, ein religiös gebildeter Mann, nahm die Botschaft seiner Überlieferung ernst: Wie im Morgengebet unmittelbar nach dem *Schma‘ Israel* die Betenden an ihre Verpflichtung erinnert werden, Gott, der Hilfe der Väter (*esrat avoteinu*) und dem Erlöser Israels (*ga‘al Jirsa‘el*)²¹, treu zu bleiben, und diese Treue (*emeth*) vom glaubenden jüdischen Menschen den Widerstand gegen alles Unrecht verlangt, so fand auch Sutzkever zum Widerstand gegen das Morden, das die jüdische Welt zerstörte. Widerstand gegen das Morden wird zum Gebot – aus dem Bewusstsein, dass der Gerechte imstande ist, eine neue Welt zu erschaffen.²² Am 1. Januar 1942 ergeht ein erster Aufruf zum Widerstand, den Sutzkever mitinitiiert hat:

„Laßt uns nicht wie Schafe zur Schlachtbank gehen! [...] Löst euch von der Illusion der Verzweifelten: Eure Kinder, Frauen und Männer sind nicht mehr! Ponar ist kein Lager! Man hat sie alle erschossen. Hitler hat sich ein System ausgedacht, alle Juden in Europa umzubringen. An uns kam die Reihe zuerst.“

Laßt uns nicht wie Schafe zur Schlachtbank gehen!

*Es ist wahr, wir sind schwach und haben keine Hilfe. Aber die einzige würdige Antwort an unsere Feinde ist – Widerstand! – Brüder! Besser als freie Kämpfer fallen, statt in der Gnade der Mörder zu leben. Sich wehren bis zum letzten Atemzug!“*²³

19) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 156 f.

20) Ebd., 158.

21) *Siddur Schma Kolenu*. Wiener Ausgabe. Konzept: Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg. Redaktion: Edouard Selig, Basel 2010, 56 f.

22) Sanh 65b.

23) Abraham Sutzkever, *Wilner Getto* (Anm. 11), 159. Anm. d. Red.: ursprüngliche Rechtschreibung beibehalten.

Bevor er mit seiner Frau und anderen Widerstandskämpfern aus dem Getto fliehen konnte – es wurde am 23. September 1943 von den Deutschen liquidiert²⁴ – und sich der jüdischen Partisaneneinheit *Nekome*²⁵ (Rache) anschloss, verfasste er im Spätwinter des Jahres 1943²⁶ das Gedicht „*Kol Nidre*“, das wiederum den Widerstand der versammelten Gemeinde beschwört:

*„Es versammelten sich pergamentene Juden / von den Spinnweb-Böden,
/ aus Kellern, wie Brunnen tief, / im leuchtenden Bethaus des Wilner Ga-
ons, / versammelten sich zum Kol Nidre / wie zu einem Aufstand.“*²⁷

Und dem Bild von „Ezechiel im Tal der Gebeine“²⁸, das an Ez 37 erinnert, folgt der Aufruf, der die „Eisenwände“ durchbrechen will: „*Juden, verschwört euch gegen den Tod!*“²⁹ Biblische Erinnerung und Zeugenschaft im Abgrund verbanden sich bei Abraham Sutzkever zu einem praktischen Judentum, zu einem Judentum der Tat gegen den Tod und für das Leben, gegen die Hölle und für die Erlösung durch Gerechtigkeit.

Zwischen den Kampflinien der Deutschen und der Roten Armee gelang ihm schließlich die Flucht nach Moskau, wo er an der Niederschrift des „*Wilner geto*“³⁰ arbeitete – einer der allerersten Berichte aus der Welt der Massenvernichtung überhaupt.

So wurde Abraham Sutzkever auch als Zeuge zu den Nürnberger Prozessen geladen.³¹ Doch was kann er dort sagen? Er kennt die Namen, hat gesehen, was diese Männer verbrochen haben – und erfährt, wie sehr er als Zeuge in einer Zwischenwelt leben muss und nicht ganz zu denen gehört, für die er Zeuge ist. 1979 schreibt er im Gedicht „*Der Zeuge*“:

*„Seit ich Zeuge war, wie ein Zündholz / ein Bethaus mit Greisen und Kin-
dern auslöschte, / schneller / als im Sonnenuntergang eine Schwalbe er-*

24) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 37.

25) Diese Bezeichnung spielt auf Ps 94,1 an, dessen erste Worte zweimal den „Gott der Rache“ (*el nekamot*) anrufen.

26) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 38.

27) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 46 f.

28) Ebd., 52.

29) Ebd., 53.

30) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 41.

31) Eine Aufnahme davon ist verfügbar: <http://www.youtube.com/watch?v=rY4GnquFCmE> (Abfrage 18.4.2013).

löscht [...] / seit damals kann ich kein Gebetshaus mehr betreten. / Es schien mir: Mich, den Zeugen, wird die Asche / erkennen. / Es schien mir: Ich geh hinein und werde, gottbehüte, / nicht verbrennen.“³²

Im Herbst 1947 gelingt es ihm, mit seiner Frau und der kleinen Tochter mit falschen Papieren nach Eretz Israel zu kommen; ab 1948 wohnte er mit seiner Familie in Tel Aviv. In Israel blieb Jiddisch seine Sprache des Alltags und der Dichtung. In Jiddisch hatten große Dichter wie Jitzchak Lejb Peretz, Scholem Alejchem und Chaim Nachman Bialik³³ geschrieben. Abraham Sutzkever tat es ebenso und veröffentlichte in Zeitschriften, die er zum Teil begründet hatte, und in Buchbänden wie „*Ode an die Taube*“, „*Grünes Aquarium*“, „*Die Fiedelrose*“, „*Zwillingsbruder*“ und „*Erschütterte Wände*“³⁴ bis gegen Ende der 1990er Jahre Lyrik und Prosa.

In Israel aber galt Jiddisch weithin als Sprache des Exils³⁵, die hebräische Sprache hingegen als die Sprache des Landes. Sie zu erlernen wurde von Anfang an Pflicht; von der Mühsal dieses Lernens hat Aharon Appelfeld, der Deutsch zur Muttersprache hatte, in seinem Roman „*Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen*“³⁶ erzählt. In den über viele Jahre sich hinziehenden Debatten um die Geltung der beiden Sprachen in Israel war Abraham Sutzkevers Position klar beim Jiddischen. Und er verteidigte seine Muttersprache gegen den gekündeten Untergang mit der ihm eigenen Kraft des Widerstands in einem Gedicht von 1948, als die Debatten über Jiddisch und Hebräisch heftig ausgetragen wurden:

32) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 169.

33) Bialik selbst schrieb sowohl jiddisch wie hebräisch, beides war ihm geläufig. Von Gustav Karpeles ausgehend schreibt Jacob Allerhand über diese Koexistenz: „Das Hebräische entspricht mit seinen strengen Regeln der strengen *Halacha*, das Jiddische mit seinem gefühlsbetonten Manierismus hingegen der lieblichen *Haggada*. Beide bilden den Talmud, ein Werk[,] das Einheit und Kohärenz demonstriert.“ (Jacob Allerhand, *Jiddisch. Ein Lehr- und Lesebuch*, Wien 2001, 100). Dass der Talmud hauptsächlich in Aramäisch verfasst ist, zeigt zudem, dass die jahrhundertelange Dominanz des Aramäischen im Judentum das Hebräische so wenig bedroht hat, wie es die Entfaltung des Jiddischen bedrohen konnte.

34) Einiges davon findet sich in der hier mehrfach herangezogenen Anthologie Abraham Sutzkever, *Geh über Wörter* (Anm. 1), die in seinem Todesjahr 2009 ediert wurde.

35) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 45.

36) Aharon Appelfeld, *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen*. Roman. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, Berlin 2012, 25–37. Anm. d. Red.: Vgl. die Rezension von Wolfgang Treitler in: FrRu NF 19 (2012) 301 f.

„Laß ich mich, einen Lebendigen, übersetzen? / Sollen wir einpflanzen unsere Zungen / und warten, bis sie sich verwandeln / nach Urväterart / in Rosinen und Mandeln? / In was für mißlungenen / Witzen / predigt mein Dichterbruder mit dem Backenbart, / daß meine Muttersprache bald untergeh? / Wir werden ersichtlich in hundert Jahren noch sitzen / und am Jordan darüber verhandeln.“³⁷

So wurde er nochmals Zeuge einer ausgelöschten jüdischen Wirklichkeit, diesmal in Israel, denn es war, so schreibt Jacob Allerhand, im Land bald klar, „dass das Schicksal des Jiddischen allein durch die Nachkriegskonstellation entschieden wurde – die meisten der sechs Millionen Opfer des Holocaust waren Angehörige der jiddischsprachigen Gruppe“.³⁸ – Nach dem Tod seiner Frau im Jahr 2002 zog Abraham Sutzkever in ein „Elternheim“ (Seniorenheim)³⁹, wo er am 19. Januar 2010 starb.

„Wer wird bleiben?“

In seinem Werk hat Abraham Sutzkever die vernichtete Welt erinnert in ihrer eigenen Sprache, dem Jiddischen, und mit ihren markanten Merkmalen, in denen sich Religiöses und Alltägliches verbanden. In seiner Lyrik finden sie sich wieder, die Geige⁴⁰ und der Spaten⁴¹, der Schnee⁴² und das Gras⁴³, die Tora⁴⁴, das Gebet⁴⁵ und der Wein⁴⁶, Untergang⁴⁷ und Revolte⁴⁸, auch Gottes erhabenes und fern gewordenes „Ich bin“⁴⁹ und die fast erblindete Hoffnung auf rettendes Licht im Angesicht der Finsternis des Todes; in ihr leuchtet einstweilen nur noch ein verwehender Glutstock jenseits der üblichen Jahreszeiten.

37) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 117.

38) Jacob Allerhand, *Jiddisch* (Anm. 33), 107.

39) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 49.

40) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 77–82, 87, 90, 126, 128, 173, 177 f.

41) Ebd., 17, 87.

42) Ebd., 96 f., 126, 137 f., 140, 142, 149, 161, 164.

43) Ebd., 161, 171, 173.

44) Ebd., 24 f., 51, 110.

45) Ebd., 29, 49, 61, 66, 88, 104, 129, 160, 169.

46) Ebd., 177 f.

47) Ebd., 38, 54, 71, 81, 89, 136 f. u. ö.

48) Ebd., 46 f., 52 f., 89, 99–103, 112, 120, 141 f., 158 f., 178.

49) Ebd., 21, 25, 108.

„Nicht Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Nein, / in der Welt ist eine fünfte Jahreszeit, sehr unbekannt, / eine Art Todes-Schöpfung: Kind und Frau und Mann, / in den Scheiterhaufen zu Funken zerglüht.“⁵⁰

Das bringt die große Konfrontation des Gottesvolkes, das unter den gegengöttlichen Terror geraten war, mit seinem Gott, weil „kein Erlöser kam“⁵¹, auch nicht, als seine Mutter erschossen worden war. „Fragen werd ich in halber Weile: Sag mir, Mame, / kann der Schöpfer dir in die Augen sehn?“⁵² Das wurde für Abraham Sutzkever zur großen Frage. Kann der Schöpfer seiner Mutter und all den Ermordeten in die Augen sehen? Kann er überhaupt noch sehen? Oder ist er blind geworden?

In einer kleinen Erzählung „Die letzte aller Blinden“ hat Sutzkever diese Frage zur Revolte angesichts Gottes verdichtet. Vielleicht sieht Gott nicht, weil ihm das Licht fehlt, ist er blind geworden aus Mangel des Lichts in seiner Schöpfung. Da lässt die Blinde, deren blinder Geliebter ermordet worden war, sich von ihrer Schwester ein Kerzenlicht geben – Sutzkever nennt es „eine einäugige Eule“ –, ihre

„summenden Finger drehen den Docht herunter, benetzen mit Kerosin die Zöpfe, und aus dem Eulenaugen bricht Feuer [...] – Über Gassen, Höhlen von Geistern – Sonne, Sonne, Sonne. – Sonne auf überklebten Scheiben. Sonne auf Gesichtern. Sonne auf Toten, die ihren Tod nicht finden [...] – Menschen gespalten in zwei getrennte Umrisse, werden wieder eins im rötlichen Glanz ihres Tanzes. – Und sie selbst, die Blinde, inmitten flammender Augen, entzündet mit ihrem Tanz die Gassen, die Stadt, entzündet die Wolken: – Bist du blind, mein Gott, dann nimm mein Feuer! [...]“⁵³

In diesem Flammentanz wird alles Licht; auch der blinde Gott wird angesteckt durch das verzehrende Feuer dieser letzten Revolte im Zeichen der Liebe, die „stark wie der Tod“⁵⁴ ist, und darf sich nicht mehr fern halten von den Seinen, er muss sehen, was ihnen geschieht, er muss sehen so wie einst,

50) Ebd., 126.

51) Ebd., 65.

52) Ebd., 163.

53) Abraham Sutzkever, *Grünes Aquarium / Griner Akvarium. Kurze Beschreibungen / Kurtse Baschrajungen*. Jiddisch und deutsch. Übersetzt von Jost G. Blum / Michael von Killisch-Horn / Mirjam Pressler. Umschrift und Nachwort Jost G. Blum, Frankfurt am Main 1996, 49–51.

54) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 32.

als er noch die Schmach Israels in Ägypten gesehen hat (Ex 3,9). Es ist die Blinde, die den Psalmvers wahr macht, der von Gott sagt: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht“ (Ps 36,10).

So hilft der Mensch der Revolte Gott bei der Erlösung, weil er Ebenbild Gottes ist⁵⁵ – ein Gedanke, der tief in die jüdische Tradition weist. Erlösung fällt nicht vom Himmel, sondern verlangt vom Menschen *in extremis* auch einen letzten Einsatz. „Mein Volk, du mußt dich für dein Schwert entscheiden, / wenn Gott zu schwach ist für Gerechtigkeit.“⁵⁶ Das war Abraham Sutzkevers Überzeugung, die sein gesamtes Schaffen durchzieht.

Und was wird nach all dem bleiben? Wer wird bleiben? Sutzkever erkannte im Imperativ: „Juden, verschwört euch gegen den Tod!“ etwas absolut Verbindliches, das auf die große Aufgabe des Judentums und Israels weist: gegen die Finsternis des Terrors das Licht der Schöpfung zu hüten, den Wind, die Wolken, die Worte, die etwas schaffen, die schöne „Fiedelrose“ (1974) und ein Stern,

„der in eine Träne fällt. / Auch ein Tropfen Wein wird bleiben, hier in seinem Krug. / Wer wird bleiben? Gott wird bleiben. Ist dir's nicht genug?“⁵⁷

Daran bleibt alles Hoffen geknüpft, aus dem Sutzkever sein Leben und seine Literatur geschöpft hat. Als Zeuge einer ausgelöschten Welt schrieb er in der Sprache dieser Welt und blieb dessen gewiss, dass nichts davon verloren sein wird. In dieser Haltung zeigte sich „das tief verwurzelte Judentum bei Sutzkever“.⁵⁸ Mag er auch den Schlussstein der großen jiddischen Literatur bilden⁵⁹, so trägt sein Werk doch Botschaften in die Gegenwart und Zukunft: Gott wird bleiben, und auch die Erlösung wird bleiben – als große Aufgabe, sich gegen den Tod zu verschwören und dem Leben zu dienen.

55) Avot 3:18; vgl. dazu auch: Abraham J. Heschel, *Der Mensch – heiliges Bild*, in: Ders., *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, 124–136, bes. 132.

56) Abraham Sutzkever, *Gesänge vom Meer des Todes* (Anm. 7), 112; diese beiden Zeilen sind das Ende eines achtzeiligen Gedichts, das er nach seiner Zeugenaussage in Nürnberg am 27.2.1946 geschrieben hat.

57) Ebd., 173.

58) Heather Valencia, *Sutzkevers Leben und Lyrik* (Anm. 1), 68.

59) Benny Mer, *Abraham Sutzkever, 1913–2010. „A divine providence has been removed“*, in: *Haaretz*, January 22, 2010, A 4.

„Umsiedlung“: vom Warschauer Getto in den Tod In Erinnerung an Marcel Reich-Ranicki s. A. (1920–2013)

Marcel Reich-Ranicki, Publizist und Literaturkritiker, geboren am 2. Juni 1920 in Wloclawek in Polen, ist am 18. September 2013 in Frankfurt am Main gestorben. Als Sohn der assimilierten deutsch-polnischen Fabrikantenfamilie David und Helene Reich wurde er bereits mit neun Jahren nach Berlin aufs Gymnasium geschickt. Ab 1935 besuchte er das Fichte-Gymnasium, wo jüdische Schüler noch akzeptiert wurden, und wo er 1938 auch noch das Abitur machen durfte. Ein Universitätsstudium war aufgrund der Rassengesetze bereits verboten. Im Oktober desselben Jahres wurde er ausgewiesen und kam nach Warschau und im November 1940 in das Warschauer Getto. Zusammen mit seiner Frau Teofila, geb. Langnas, gelang ihm die Flucht noch auf dem Weg zum Deportations-Sammelplatz. Seine Eltern wurden in den Gaskammern von Treblinka ermordet.



© Deutscher Bundestag / Lichtblick/Achim Melde

Marcel Reich-Ranicki.

Rede im Bundestag
am 27. Januar 2012.

© Deutscher Bundestag / Licht-
blick / Achim Melde.

Als Marcel Reich-Ranicki gebeten wurde, am 27. Januar 2012 zum 67. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz im Deutschen Bundestag eine Rede zu halten, sprach er über jenen verhängnisvollen Tag, an dem die deutschen Besatzer im Warschauer Getto die „Umsiedlung in den Tod“ anordneten. (Nachfolgend der Wortlaut seiner Rede. Quelle und Abdruckerlaubnis: Deutscher Bundestag).

Ich soll heute hier die Rede halten zum jährlichen Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus. Doch nicht als Historiker spreche ich, sondern als ein Zeitzeuge, genauer: als Überlebender des Warschauer Gettos. 1938 war ich aus Berlin nach Polen deportiert worden. Bis 1940 machten die Nationalsozialisten aus einem Warschauer Stadtteil den von ihnen später sogenannten „jüdischen Wohnbezirk“. Dort lebten meine Eltern, mein Bruder und schließlich ich selber. Dort habe ich meine Frau kennen gelernt.

Seit dem Frühjahr 1942 hatten sich Vorfälle, Maßnahmen und Gerüchte gehäuft, die von einer geplanten generellen Veränderung der Verhältnisse im Getto zeugten. Am 20. und 21. Juli war dann für jedermann klar, dass dem Getto Schlimmstes bevorstand: Zahlreiche Menschen wurden auf der Straße erschossen, viele als Geiseln verhaftet, darunter mehrere Mitglieder und Abteilungsleiter des „Judenrates“. Beliebte waren die Mitglieder des „Judenrates“, also die höchsten Amtspersonen im Getto, keineswegs. Gleichwohl war die Bevölkerung erschüttert: Die brutale Verhaftung hat man als ein düsteres Zeichen verstanden, das für alle galt, die hinter den Mauern lebten.

Am 22. Juli fuhren vor das Hauptgebäude des „Judenrates“ einige Personautos vor und zwei Lastwagen mit Soldaten. Das Haus wurde umstellt. Den Personenwagen entstiegen etwa fünfzehn SS-Männer, darunter einige höhere Offiziere. Einige blieben unten, die anderen begaben sich forsch und zügig ins erste Stockwerk zum Amtszimmer des Obmanns, Adam Czerniaków¹.

Im ganzen Gebäude wurde es schlagartig still, beklemmend still. Es sollten wohl, vermuteten wir, weitere Geiseln verhaftet werden. In der Tat erschien auch gleich Czerniakóws Adjutant, der von Zimmer zu Zimmer lief und dessen Anordnung mitteilte: Alle anwesenden Mitglieder des „Judenrates“ hätten sofort zum Obmann zu kommen.

Wenig später kehrte der Adjutant wieder: Auch alle Abteilungsleiter sollten sich im Amtszimmer des Obmanns melden. Wir nahmen an, dass für die offenbar geforderte Zahl von Geiseln nicht mehr genug Mitglieder des „Judenrates“ (die meisten waren ja schon am Vortag verhaftet worden) im Haus waren. Kurz darauf kam der Adjutant zum dritten Mal: Jetzt wurde ich zum Obmann gerufen, jetzt bin wohl ich an der Reihe, dachte ich mir, die Zahl

1) Anm. d. Red.: Adam Czerniaków, geb. 1880, Ingenieur und Mitglied des Polnischen Senats, war von den Besatzern zwangsweise zum Vorsitzenden des Judenrates bestimmt worden. Die Anordnung der massenhaften Deportationen trieb ihn 1942 in den Selbstmord.

der Geiseln zu vervollständigen. Aber ich hatte mich geirrt. Auf jeden Fall nahm ich, wie üblich, wenn ich zu Czerniaków ging, einen Schreibblock mit und zwei Bleistifte. In den Korridoren sah ich stark bewaffnete Posten. Die Tür zum Amtszimmer Czerniakóws war, anders als sonst, offen.

Er stand, umgeben von einigen höheren SS-Offizieren, hinter seinem Schreibtisch. War er etwa verhaftet? Als er mich sah, wandte er sich an einen der SS-Offiziere, einen wohlbeleibten, glatzköpfigen Mann – es war der Leiter der allgemein „Ausrottungskommando“ genannten Hauptabteilung Reinhard beim SS- und Polizeiführer, der SS-Sturmbannführer Höfle. Ihm wurde ich von Czerniaków vorgestellt, und zwar mit den Worten: „Das ist mein bester Korrespondent, mein bester Übersetzer.“ Also war ich nicht als Geisel gerufen.

Höfle wollte wissen, ob ich stenografieren könne. Da ich verneinte, fragte er mich, ob ich imstande sei, schnell genug zu schreiben, um die Sitzung, die gleich stattfinden werde, zu protokollieren. Ich bejahte knapp. Daraufhin befahl er, das benachbarte Konferenzzimmer vorzubereiten. Auf der einen Seite des langen, rechteckigen Tisches nahmen acht SS-Offiziere Platz, unter ihnen Höfle, der den Vorsitz hatte. Auf der anderen saßen die Juden: neben Czerniaków die noch nicht verhafteten fünf oder sechs Mitglieder des „Judenrates“, ferner der Kommandant des Jüdischen Ordnungsdienstes, der Generalsekretär des „Judenrates“ und ich als Protokollant.

An den beiden zum Konferenzraum führenden Türen waren Wachtposten aufgestellt. Sie hatten, glaube ich, nur eine einzige Aufgabe: Furcht und Schrecken zu verbreiten. Die auf die Straße hinausgehenden Fenster standen an diesem warmen und besonders schönen Tag weit offen. So konnte ich genau hören, womit sich die vor dem Haus in ihren Autos wartenden SS-Männer die Zeit vertrieben: Sie hatten wohl ein Grammophon im Wagen, einen Kofferapparat wahrscheinlich, und hörten Musik und nicht einmal schlechte. Es waren Walzer von Johann Strauß, der freilich auch kein richtiger Arier war. Das konnten die SS-Leute nicht wissen, weil Goebbels die nicht ganz rassenreine Herkunft² des von ihm geschätzten Komponisten verheimlichen ließ.

2) Anm. d. Red.: Der Urgroßvater Johann Michael Strauss war jüdischer Herkunft [http://de.wikipedia.org/wiki/Johann_Strauss_\(Sohn\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Johann_Strauss_(Sohn)) und Johann Strauß somit „Achtel-jude“ (vgl. „Der halbe Stern“, S. 23–30 i. d. H.).

Höfle eröffnete die Sitzung mit den Worten: „Am heutigen Tag beginnt die Umsiedlung der Juden aus Warschau. Es ist euch ja bekannt, dass es hier zuviel Juden gibt. Euch, den ‚Judenrat‘, beauftrage ich mit dieser Aktion. Wird sie genau durchgeführt, dann werden auch die Geiseln wieder freigelassen, andernfalls werdet ihr alle aufgeknüpft, dort drüben.“ Er zeigte mit der Hand auf den Kinderspielplatz auf der gegenüberliegenden Seite der Straße. Es war eine für die Verhältnisse im Getto recht hübsche Anlage, die erst vor wenigen Wochen feierlich eingeweiht worden war: Eine Kapelle hatte aufgespielt, Kinder hatten getanzt und geturnt, es waren, wie üblich, Reden gehalten worden.

Jetzt also drohte Höfle, den ganzen „Judenrat“ und die im Konferenzraum anwesenden Juden auf diesem Kinderspielplatz aufzuhängen. Wir spürten, dass der vierschrötige Mann, dessen Alter ich auf mindestens vierzig schätzte – in Wirklichkeit war er erst 31 Jahre alt –, nicht die geringsten Bedenken hätte, uns sofort erschießen oder eben „aufknüpfen“ zu lassen. Schon das (übrigens unverkennbar österreichisch gefärbte) Deutsch zeugte von der Primitivität und Vulgarität dieses SS-Offiziers.

So schnoddrig und sadistisch Höfle die Sitzung eingeleitet hatte, so sachlich diktierte er einen mitgebrachten Text, betitelt „Eröffnungen und Auflagen für den ‚Judenrat‘“. Freilich verlas er ihn etwas mühselig und schwerfällig, mitunter stockend: Er hatte dieses Dokument weder geschrieben noch redigiert, er kannte es nur flüchtig. Die Stille im Raum war unheimlich, und sie wurde noch intensiver durch die fortwährenden Geräusche: das Klappern meiner alten Schreibmaschine, das Klicken der Kameras einiger SS-Führer, die immer wieder fotografierten, und die aus der Ferne kommende, die leise und sanfte Weise von der schönen, blauen Donau. Haben diese eifrig fotografierenden SS-Führer gewusst, dass sie an einem historischen Vorgang teilnahmen?

Von Zeit zu Zeit warf mir Höfle einen Blick zu, um sich zu vergewissern, dass ich auch mitkäme. Ja, ich kam schon mit, ich schrieb, dass „alle jüdischen Personen“, die in Warschau wohnten, „gleichgültig welchen Alters und Geschlechts“, nach Osten umgesiedelt würden.

Was bedeutete hier das Wort „Umsiedlung“? Was war mit dem Wort „Osten“ gemeint, zu welchem Zweck sollten die Warschauer Juden dorthin gebracht werden? Darüber war in Höfles „Eröffnungen und Auflagen für den ‚Judenrat‘“ nichts gesagt.

Wohl aber wurden sechs Personenkreise aufgezählt, die von der Umsiedlung ausgenommen seien – darunter alle arbeitsfähigen Juden, die kaserniert werden sollten, alle Personen, die bei deutschen Behörden oder Betriebsstellen beschäftigt waren oder die zum Personal des „Judenrats“ und der jüdischen Krankenhäuser gehörten. Ein Satz ließ mich plötzlich aufhorchen: Die Ehefrauen und Kinder dieser Personen würden ebenfalls nicht „umgesiedelt“.

Unten hatte man inzwischen eine andere Platte aufgelegt: Nicht laut zwar, doch ganz deutlich konnte man den frohen Walzer hören, der von „Wein, Weib und Gesang“ erzählte. Ich dachte mir: Das Leben geht weiter, das Leben der Nichtjuden. Und ich dachte an sie, die jetzt in der kleinen Wohnung mit einer grafischen Arbeit beschäftigt war, ich dachte an Tosia, die nirgends angestellt und also von der „Umsiedlung“ nicht ausgenommen war.

Höfle diktierte weiter. Jetzt war davon die Rede, dass die „Umsiedler“ fünfzehn Kilogramm als Reisegepäck mitnehmen dürften sowie „sämtliche Wertsachen, Geld, Schmuck, Gold usw.“. Mitnehmen durften oder mitnehmen sollten? – fiel mir ein.

Die „Umsiedlung“

Noch am selben Tag, am 22. Juli 1942, sollte der Jüdische Ordnungsdienst, der die Umsiedlungsaktion unter Aufsicht des „Judenrates“ durchführen musste, 6000 Juden zu einem an einer Bahnlinie gelegenen Platz bringen, dem Umschlagplatz. Von dort fuhren die Züge in Richtung Osten ab. Aber noch wusste niemand, wohin die Transporte gingen, was den „Umsiedlern“ bevorstand.

Im letzten Abschnitt der „Eröffnungen und Auflagen“ wurde mitgeteilt, was jenen drohte, die etwa versuchen sollten, „die Umsiedlungsmaßnahmen zu umgehen oder zu stören“. Nur eine einzige Strafe gab es, sie wurde am Ende eines jeden Satzes refrainartig wiederholt: „... wird erschossen.“

Wenige Augenblicke später verließen die SS-Führer mit ihren Begleitern das Haus. Kaum waren sie verschwunden, da verwandelte sich die tödliche Stille nahezu blitzartig in Lärm und Tumult: Noch kannten die vielen Angestellten des „Judenrates“ und die zahlreichen wartenden Bittsteller die neuen Anordnungen nicht. Doch schien es, als wüssten oder spürten sie schon, was

sich eben ereignet hatte, – dass über die größte jüdische Stadt Europas das Urteil gefällt worden war, das Todesurteil.

Ich begab mich schleunigst in mein Büro, denn ein Teil der von Höfle diktierten „Eröffnungen und Auflagen“ sollte innerhalb von wenigen Stunden im ganzen Getto plakatiert werden. Ich musste mich sofort um die polnische Übersetzung kümmern. Langsam diktierte ich den deutschen Text, den meine Mitarbeiterin Gustawa Jarecka³ sofort polnisch in die Maschine schrieb. Ihr also, Gustawa Jarecka, diktierte ich am 22. Juli 1942 das Todesurteil, das die SS über die Juden von Warschau gefällt hatte.

Als ich bei der Aufzählung der Personengruppen angelangt war, die von der „Umsiedlung“ ausgenommen sein sollten, und dann der Satz folgte, dass sich diese Regelung auch auf die Ehefrauen beziehe, unterbrach Gustawa das Tippen des polnischen Textes und sagte, ohne von der Maschine aufzusehen, schnell und leise: „Du solltest Tosia noch heute heiraten.“

Sofort nach diesem Diktat schickte ich einen Boten zu Tosia: Ich bat sie, gleich zu mir zu kommen und ihr Geburtszeugnis mitzubringen. Sie kam auch sofort und war ziemlich aufgeregt, denn die Panik in den Straßen wirkte ansteckend. Ich ging mit ihr schnell ins Erdgeschoss, wo in der Historischen Abteilung des „Judenrates“ ein Theologe arbeitete, mit dem ich die Sache schon besprochen hatte. Als ich Tosia sagte, wir würden jetzt heiraten, war sie nur mäßig überrascht und nickte zustimmend.

Der Theologe, der berechtigt war, die Pflichten eines Rabbiners auszuüben, machte keine Schwierigkeiten, zwei Beamte, die im benachbarten Zimmer tätig waren, fungierten als Zeugen, die Zeremonie dauerte nur kurz, und bald hatten wir eine Bescheinigung in Händen, derzufolge wir bereits am 7. März getraut worden waren. Ob ich in der Eile und Aufregung Tosia geküsst habe, – ich weiß es nicht mehr. Aber ich weiß sehr wohl, welches Gefühl uns überkam: Angst, – Angst vor dem, was sich in den nächsten Tagen ereignen werde. Und ich kann mich noch an das Shakespeare-Wort erinnern, das mir damals einfiel: „Ward je in dieser Laun' ein Weib gefreit?“

Am gleichen Tag, am 22. Juli, habe ich Adam Czerniaków zum letzten Mal gesehen: Ich war in sein Arbeitszimmer gekommen, um ihm den polnischen Text der Bekanntmachung vorzulegen, die im Sinne der deutschen

3) Gustawa Jarecka, geb. 1908, umgekommen 1943 in Treblinka.

Anordnung die Bevölkerung des Gettos über die vor wenigen Stunden begonnene „Umsiedlung“ informieren sollte. Auch jetzt war er ernst und beherrscht wie immer.

Nachdem er den Text überflogen hatte, tat er etwas ganz Ungewöhnliches: Er korrigierte die Unterschrift. Wie üblich hatte sie gelautet: „Der Obmann des Judenrates in Warschau – Dipl. Ing. A. Czerniaków“. Er strich sie durch und schrieb statt dessen: „Der Judenrat in Warschau“. Er wollte nicht allein die Verantwortung für das auf dem Plakat übermittelte Todesurteil tragen.

Schon am ersten Tag der „Umsiedlung“ war es für Czerniaków klar, dass er buchstäblich nichts mehr zu sagen hatte.

In den frühen Nachmittagsstunden sah man, dass die Miliz, so eifrig sie sich darum bemühte, nicht imstande war, die von der SS für diesen Tag geforderte Zahl von Juden zum „Umschlagplatz“ zu bringen. Daher drangen ins Getto schwerbewaffnete Kampfgruppen in SS-Uniformen – keine Deutschen, vielmehr Letten, Litauer und Ukrainer. Sie eröffneten sogleich das Feuer aus Maschinengewehren und trieben ausnahmslos alle Bewohner der in der Nähe des „Umschlagplatzes“ gelegenen Mietskasernen zusammen.

In den späteren Nachmittagsstunden des 23. Juli war die Zahl der für diesen Tag vom Stab „Einsatz Reinhard“ für den „Umschlagplatz“ angeforderten 6000 Juden erreicht. Gleichwohl erschienen kurz nach achtzehn Uhr im Haus des „Judenrates“ zwei Offiziere von diesem „Einsatz Reinhard“. Sie wollten Czerniaków sprechen. Er war nicht anwesend, er war schon in seiner Wohnung. Enttäuscht schlugen sie den diensttuenden Angestellten des „Judenrates“ mit einer Reitpeitsche, die sie stets zur Hand hatten. Sie brüllten, der Obmann habe sofort zu kommen. Czerniaków war bald zur Stelle.

Das Gespräch mit den beiden SS-Offizieren war kurz, es dauerte nur einige Minuten. Sein Inhalt ist einer Notiz zu entnehmen, die auf Czerniakóws Schreibtisch gefunden wurde: Die SS verlangte von ihm, dass die Zahl der zum „Umschlagplatz“ zu bringenden Juden für den nächsten Tag auf 10 000 erhöht werde – und dann auf 7000 täglich. Es handelte sich hierbei keineswegs um willkürlich genannte Ziffern. Vielmehr hingen sie allem Anschein nach von der Anzahl der jeweils zur Verfügung stehenden Viehwaggons ab; sie sollten unbedingt ganz gefüllt werden.

Kurz nachdem die beiden SS-Offiziere sein Zimmer verlassen hatten, rief Czerniaków eine Bürodienlerin: Er bat sie, ihm ein Glas Wasser zu bringen. Wenig später hörte der Kassierer des „Judenrates“, der sich zufällig in der Nähe von Czerniakóws Amtszimmer aufhielt, dass dort wiederholt das Telefon läutete und niemand den Hörer abnahm. Er öffnete die Tür und sah die Leiche des Obmanns des „Judenrates“ in Warschau. Auf seinem Schreibtisch standen: ein leeres Zyankali-Fläschchen und ein halbvolles Glas Wasser.

Auf dem Tisch fanden sich auch zwei kurze Briefe. Der eine, für Czerniakóws Frau bestimmt, lautet: „Sie verlangen von mir, mit eigenen Händen die Kinder meines Volkes umzubringen. Es bleibt mir nichts anderes übrig, als zu sterben.“

Der andere Brief ist an den Judenrat in Warschau gerichtet. In ihm heißt es: „Ich habe beschlossen abzutreten. Betrachtet dies nicht als einen Akt der Feigheit oder eine Flucht. Ich bin machtlos, mir bricht das Herz vor Trauer und Mitleid, länger kann ich das nicht ertragen. Meine Tat wird alle die Wahrheit erkennen lassen und vielleicht auf den rechten Weg des Handelns bringen [...]“

Von Czerniakóws Selbstmord erfuhr das Getto am nächsten Tag – schon am frühen Morgen. Alle waren erschüttert, auch seine Kritiker, seine Gegner und Feinde. Man verstand seine Tat, wie sie von ihm gemeint war: als Zeichen, als Signal, dass die Lage der Juden Warschaus hoffnungslos sei.

Still und schlicht war er abgetreten. Nicht imstande, gegen die Deutschen zu kämpfen, weigerte er sich, ihr Werkzeug zu sein. Er war ein Mann mit Grundsätzen, ein Intellektueller, der an hohe Ideale glaubte. Diesen Grundsätzen und Idealen wollte er auch noch in unmenschlicher Zeit und unter kaum vorstellbaren Umständen treu bleiben.

Die in den Vormittagsstunden des 22. Juli 1942 begonnene Deportation der Juden aus Warschau nach Treblinka dauerte bis Mitte September. Was die „Umsiedlung“ der Juden genannt wurde, war bloß eine Aussiedlung – die Aussiedlung aus Warschau. Sie hatte nur ein Ziel, sie hatte nur einen Zweck: den Tod.

Klage des Herzens Gedanken nach einem Besuch in Warschau

Sophia (Zosia) Braun*

Die orthodoxe Jüdin Sophia Braun war vom 18.–22. April 2013 seit 1968 zum ersten Mal wieder in Polen – als offizieller Gast bei den Gedenkfeiern in Warschau anlässlich des 70. Jahrestages des Beginns des Warschauer Ghettoaufstands. Im Rahmen der Veranstaltungen wurde das Museum der Geschichte der polnischen Juden teileröffnet. Im Folgenden berichtet Sophia Braun über ihre persönlichen Eindrücke¹. Der folgende Text wurde von ihr persönlich zur Übersetzung aus dem Polnischen (Theo Mechtenberg) und zur Veröffentlichung freigegeben.

Während des Sabbatgebets in der Warschauer Nożyków-Synagoge fragte mich eine Dame (vermutlich eine Konvertitin): „Sie kommen wohl oft nach Polen?“ Völlig unvorbereitet antwortete ich: „Ich komme aus Israel nach Polen, um zu weinen. Aber machen Sie sich bitte keine Gedanken: Mitunter sind es Tränen des Schmerzes, des Leidens, manchmal aber auch der Freude. Diesmal überwiegen aber wohl Tränen der Freude.“ Ich komme aus Tel Aviv, und keiner schießt auf mich, niemand beleidigt mich.² Im Verlauf dieser unvergesslichen vier Warschauer Gedenktage lernte ich ein neues Polen

* Sophia (Zosia) Braun, Tel Aviv, ist eine Nachgeborene (1946 geb.) des Holocaust. 1968 verließ sie Polen aufgrund des antisemitischen gesellschaftlichen Drucks.

1) In ihren Überlegungen geht Sophia Braun mit keinem Wort auf den Zusammenhang zwischen dem Warschauer Ghettoaufstand und der vom deutschen Volk zu verantwortenden nationalsozialistischen Judenverfolgung ein. Diese Kenntnis wird von ihr vorausgesetzt. Aber gilt dies auch für jeden Leser? Nimmt nicht mit dem Abstand der Zeit eine Geschichtsvergessenheit zu, die sich in der Sprache verrät, wenn z. B. von *polnischen* Konzentrationslagern und nicht von *deutschen* Konzentrationslagern auf polnischem Boden öffentlich die Rede ist? (Anm. d. Red.: Vgl. Theo Mechtenberg, *Späte Ehrung für Jan Karski – und ein Fauxpas*, in FrRu NF 20 [2013] 48 ff.).

2) Mit dieser Aussage bezieht sich Sophia Braun offenbar auf die Bemerkung eines Beamten der polnischen Botschaft in Tel Aviv. Der hatte die Ablehnung ihres Antrags auf Wiedererlangung der ihr 1968 abgesprochenen polnischen Staatsbürgerschaft mit dem Satz begründet: „Schließlich wurde nicht auf Sie geschossen, um aus Polen auszureisen“ (vgl. <http://www.aapjstudies.org/index.php?id=127>).

und neue Polen kennen – für mich eine große Ehre und eine tiefe innere Bewegung. Diese Veränderungen, angefangen mit den offiziellen Ansprachen vor dem Gethotodenkmal, und die zufälligen Gespräche mit Kindern und Erwachsenen auf den Straßen Warschaws erfüllten mich mit Optimismus und mit dem Glauben, dass *Tikkun ha-Olam* (die Verbesserung/Wiederherstellung der Welt) mit *Tikkun Olamot* beginnt, mit der Verbesserung der einzelnen kleinen Welten.

Die Mentalität der Gesellschaft wandelt sich! Das ist überwältigend und bewirkt Veränderungen eines jeden von uns zum Besseren, zu mehr Menschlichkeit und Freundschaft. Sinne und Herzen taten sich auf – wohl bei uns allen! Die polnische Regierung und die zuständigen Behörden boten Programme auf höchstem Weltniveau. Durch die Präsenz der Diplomaten und Vertreter von Kultur und Bildung aus aller Welt war dies eine Botschaft an die ganze Welt.

Unvergesslich bleibt das Gebet von Kantor Malowany vor dem Denkmal. Für mich verband es sich mit *El Male Rachamim*³ – wie konnte es an diesem Ort zu einer solchen Tragödie kommen? Und unvergesslich die Worte, tief aus dem Herzen des Kantors gesungen: „*Imcha sman wesichram schel hamerazechim wehaposchim hanazim*“ („In deiner Hand ist [die] Zeit [wo es geschah] und [die] Erinnerung an die Mörder und die Nazi-Verbrecher“). Die damit verbundenen Ereignisse währten einen Monat, vom Ausbruch des [Warschauer Getto-]Aufstandes am 19. April 1943 bis zu seiner Niederschlagung am 16. Mai (die Zerstörung der Großen Synagoge am Tlomackie-Platz), nach jüdischem Verständnis der offizielle Jahrestag (*schloschim* / dreißig Tage). Viele meiner Freunde erlebten ebenso wie ich die äußerst emotionalen und außergewöhnlichen Ereignisse als tiefe Erschütterung.

Und wieder lebte die Erinnerung an Eltern und Verwandte auf. Schrecklich, was hier geschah, wie sie dieser Hölle entronnen sind! Doch die meisten fanden hier ihr Ende. Unsere Generation erlebt dies immer wieder aufs Neue. Nach unserem jüdischen Glauben sind Trauer und Gedächtnis der Toten durch das Gesetz geregelt. Trauer ist nicht Traurigkeit, nicht Depression, – sondern Schmerz, Schrei des Herzens! Das Leben muss weitergehen. *U bacharta bachaim!* Und du wähltest das Leben, damit du lebst (Dtn 30,19).

3) *El Male Rachamim* sind die ersten Worte eines Gebetes für die Verstorbenen. Ursprünglich wurde es für die während der mittelalterlichen Pogrome ermordeten Juden gesprochen.

Ich reiste nach Warschau mit meinem Bekannten Herzel S. aus Tel Aviv. Ein typischer Israeli. Seine Eltern kommen aus dem Irak. Für ihn war es sehr interessant, „polanim“ kennen zu lernen, und warum Polen (Polin) in Israel so wichtig ist.⁴ In aller Kürze hier seine Eindrücke:

„Es waren die vier eindrucksvollsten Tage meines Lebens. Erst jetzt wurde mir hier die ganze Tragödie des jüdischen Volkes bewusst – und was die Schoa bedeutet. Doch ich erlebte zwei Nationen, Polen und Juden, die den schrecklichen Krieg erlitten und gemeinsame Erinnerungen haben. Dieses ‚doppelte Gedächtnis‘ – das war für mich das innerlich Bewegendste und Außergewöhnlichste. In Israel spricht man darüber nicht; die Darstellung ist dort eine andere. Diese gemeinsamen Erinnerungen an diesem Ort schaffen eine neue Geschichte und neue mitmenschliche Beziehungen. Ich lernte nichtjüdische ‚polanim‘ kennen; ich achte und schätze sie sehr. Es gibt nirgendwo einen Staat, der das Gedächtnis jener Gemeinschaft, die es nicht mehr gibt, so hoch in Ehren hält. Ich kehre nach Israel zurück, um noch mehr das gute Los zu schätzen, dass ich im eigenen Land lebe. Niemals werde ich die Warschauer Erlebnisse vergessen, die mein Denken über die Gerechten der Völker der Welt, über Polen und die Polen veränderte – ich werde ihr Repräsentant sein.“

Bewegend war auch die Begegnung mit einer großen Gruppe polnischer Kinder im „Beit Hamidrasz“ auf dem Kalvarienberg, wo vor dem Krieg der Rebbe Megur zu Hause war und die chassidischen Schüler studierten. Heute kommen die Kinder, um sich z. B. einen Film über Janusz Korczak anzuschauen, denn er ist ihr Held und das Symbol jüdischer Lehrer. An den Wänden hängen Porträts chassidischer Rabbiner, und die Kinder lernen verstehen, dass es keine polnische Geschichte ohne Geschichte der Juden gibt.

Das Museum der Geschichte der polnischen Juden

ASKING, EXPLORING, DISCOVERING (fragen, erforschen, entdecken) ist das Motto des Museums. Zwar sahen wir nur das schöne und ein-

4) „polin“ (po – hier / lin – solltest du wohnen): Einer Legende zufolge verstanden die im Mittelalter verfolgten Juden „polin“ als Aufforderung, sich in „Polen“ unter „polanim“ (Polen) niederzulassen, wo sie sichere Aufnahme fanden. Und eben diese Erinnerung kennzeichnet auch das Museum der Geschichte polnischer Juden, an dem in hebräischer und polnischer Schrift „Polin“ zu lesen ist.

zigartige Bauwerk, das bereits mit seiner Architektur viel aussagt. Erst in einem Jahr werden sich die Säle mit visuellen und pädagogischen Materialien füllen. Und eben hier möchte ich meine Hoffnung und meinen Glauben zum Ausdruck bringen, dass unsere Geschichte angemessen dargestellt wird, insbesondere jenes eigene Kapitel zur chassidischen Bewegung, die auf polnischem Boden entstand, welche die Schoa überdauerte und heute in Israel sowie in anderen jüdischen Zentren auf der ganzen Welt eine große Blüte erlebt. Wie werden die Antworten der chassidischen Autoritäten auf die drängenden Fragen nach einer Lebensphilosophie, nach dem Überleben und nach der Freude lauten?

Vielleicht können wir durch ehrliche und persönliche Beschäftigung mit diesen Begriffen die Welt der chassidischen Mystik wiederentdecken, die gerade der heutigen Generation viel zu sagen hat, die sich nach Werten und Zielen eines guten Lebens und des Überlebens sehnt – nach einem *davar shalem mi lev schavur* (ein vollkommenes Wort aus einem gebrochenen Herzen), wie es der Rebbe von Kotzk⁵ ausdrückte.

Eine letzte Bemerkung:

Es gab sehr viele Konzerte und Musikveranstaltungen unterschiedlicher Art. Zur Eröffnung ein Konzert im Großen Theater unter Beteiligung des Symphonieorchesters aus Tel Aviv unter Leitung des Dirigenten Zubin Mehta. Dazu gab das Orchester des polnischen Rundfunks ein Konzert mit dem Werk *Kol Nidre*⁶ für Violoncello und Orchester sowie mit Werken des Komponisten Ernst Bloch. Für mich war auch das symbolisch. Wenn Worte Gedanken ausdrücken, dann ist die Musik eine Spiegelung unserer Seele – und die braucht keine Übersetzung. Den Schlussakkord der Feierlichkeiten am 16. Mai bildete das Konzert „Klage des Herzens“ von Jerzy Maksymiuk. Doch daran nahm ich schon nicht mehr teil. In einer Rezension lese ich: „Dieses Konzert war eine Huldigung an alle ermordeten Juden sowie ein Gedenken an die Zerstörung der Großen Synagoge in Warschau.“ Und ich höre die Worte von Tuwim⁷: „*Wir polnischen Juden ...*“

5) Anm. d. Red.: Das Originalzitat des Rebbe von Kotzk (Menachem Mendel Morgensztern, 1787–1859) lautet: „En davar shalem joter mi-lev schavur“ (Nichts ist vollständiger als ein gebrochenes Herz).

6) Anm. d. Red.: Das *Kol Nidre* (Alle Gelübde) ist das erste Gebet an Jom Kippur und damit auch der Name der ersten Gebetszeit am Abend.

7) Anm. d. Red.: Gemeint ist der polnisch-jüdische Lyriker Julian Tuwim (1894–1953).

Der „halbe“ Stern Das Schicksal jüdischer „Mischlinge“ nach 1933

Ruben Frankenstein*

Bei der immens reichen Forschungs- und Erinnerungsliteratur über die Verreibung und Ermordung der europäischen Juden ist ein Kapitel unterbeleuchtet geblieben: das Schicksal der sogenannten deutsch-jüdischen „Mischlinge“. ¹ Darauf aufmerksam geworden zu sein, verdanken wir einer sehr kleinen Anzahl von persönlichen Berichten und historischen Studien. Ralph Giordanos autobiografischer Roman *„Die Bertinis“* (1982); Ingeborg Hechts *„Als unsichtbare Mauern wuchsen. Eine deutsche Familie unter den Nürnberger Rassengesetzen“* (1984) und (dies.) *„Von der Heilsamkeit des Erinnerns. Opfer der Nürnberger Gesetze begegnen sich“* (1991) sowie Helmut Krügers *„Der halbe Stern“* (1993) gehören zu den wenigen gedruckten Berichten vom Schicksal dieses Personenkreises. Sehr dankbar bin ich auch Frau Ulrike Röther, die mir Einsicht gewährte in die unveröffentlichten Erinnerungen ihres Vaters Gerhard Bier. Der Hauptgrund für die Vernachlässigung der „Mischlinge“ bei der historischen Betrachtung ist offensichtlich, dass ihr Schicksal bei Weitem nicht mit dem der sog. „Volljuden“ vergleichbar war, denn sie blieben lange von den extremen Verfolgungsmaßnahmen verschont.

* Ruben Frankenstein, geb. 1938 in Tel Aviv, Studium der Rechtswissenschaft, Germanistik, Judaistik und Geschichte in Tel Aviv, Jerusalem, Wien und Freiburg, 1965–1974 Staatsanwalt in Tel Aviv. Seit 1975 Lehraufträge für Judaistik, Hebräisch, Jiddisch und Literatur an der Universität Freiburg und in der Erwachsenenbildung. Der Beitrag basiert auf dem autobiografischen Buch von Helmut Krüger, *Der halbe Stern. Leben als deutsch-jüdischer „Mischling“ im Dritten Reich*. Mit einem Nachwort von Götz Aly. Metropolis Verlag, 1993, 140 Seiten.

1) Vorbemerkung des Autors: Es wird hier die Rede sein von „Ariern“ und „Mischlingen“, von „Voll-, Halb- und Vierteljuden“ und von weiteren Unworten, die Viktor Klemperer in seiner Analyse der „Lingua Tertii Imperii“ (*LTI – Notizbuch eines Philologen*, Berlin, 1947), der Sprache des Dritten Reiches, aufzählte: menschenverachtende Worte, die unsere Sprache veränderten und verseuchten. So sehr es uns widerstrebt, wir können nicht umhin, diese Terminologie – mit Anführungszeichen versehen – zu verwenden.

„Mischlinge“ und „Halbjuden“

Der Begriff „Mischling“ kann im besten Fall für die Hunde- oder Pferdezüchtung toleriert werden, ebenso ist das Wort „Halb Jude“ ein grässliches Unwort. Kurz vor seinem Tod sagte der damalige Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis: „Ich bin immer wieder erstaunt, wenn Leute [...] sich vorstellen mit den Worten, dass sie Halbjuden seien. Ich stelle dann die bescheidene Frage, welcher Teil von ihnen Jude sei, die untere oder die obere Hälfte, oder ob es bei ihnen senkrecht gehe. Keiner kommt auf die Idee, von sich zu behaupten, er sei halbkatholisch, wenn er aus einer katholisch-protestantischen Familie stammt.“²

Gewiss, auch das Religionsgesetz der Juden fragt nach der Abstammung. Aber die Teilung eines Menschen in Hälften und Viertel ist ihm gänzlich fremd. Es gibt nur Juden oder Nichtjuden. In der Halacha gilt als Jude, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde, bei den Reformjuden kann auch der Vater bestimmend sein. Es besteht aber immer die Möglichkeit, dem Judentum durch einen sogenannten „Gijur“ beizutreten.

1929 erzählt der 16-jährige Helmut Krüger (* 20.01.1913), Sohn des Intendanten des Freiburger Stadttheaters, in einem Schulaufsatz zum Thema „Was ich über meine Vorfahren weiß“ von seiner in Wien aufgewachsenen jüdischen Mutter, seiner ungarisch-jüdischen Großmutter, seinem holländisch-jüdischen Großvater, und schließt mit dem selbstbewussten wie ahnungslosen Satz: „So bin ich ein Mischling vieler Nationen und Rassen.“

Nicht nur in Hitlers Augen waren „Mischlinge“ „Bastarde, Missgeburten zwischen Mensch und Affe“. Die Rassenpolitik war ihm sogar wichtiger als den Krieg zu gewinnen. Die Nürnberger Rassengesetze waren nur der Kulminationspunkt einer sich in den Jahren 1871 bis 1935 explosiv entwickelnden Rassenideologie, ein Sammelsurium von pseudo-wissenschaftlichen Theorien und einer bis zum Mythos erhobenen Wahnidee der Überlegenheit arischen Blutes und germanischer Erbanlagen. Freiburger Wissenschaftler wie Eugen Fischer und Hans F. K. Günther haben der tödlichen Rassenideologie der Nationalsozialisten den Weg bereitet.³

2) Ignatz Bubis am 21. Januar 1999 bei der Tagung „Juden und Muslime in Deutschland“ des Deutschen Orient-Instituts in Hamburg (KA99/760).

3) Vgl. Henry Friedlander, *Der Völkermord an Sinti und Roma*, FrRu NF 20 (2013) 173–179.

Rassengesetze und Kategorien

Mit der Machtergreifung begannen die Nationalsozialisten, den Antisemitismus von einer Demagogie in eine konkrete Politik umzusetzen. Maßgebend waren besonders das „Reichsbürgergesetz“ und das „Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“, beide vom 15. September 1935, besser bekannt als die „Nürnberger Gesetze“. Vom Staatsrechtler Carl Schmitt wurden sie als „die Verfassung der Freiheit“ bejubelt. Nach Raoul Hilberg und Bernhard Lösener kann man diese Gesetze als die „Grundgesetze des Antisemitismus bzw. des Holocaust“ bezeichnen.⁴

Zu diesen zwei Gesetzen kam im Verlauf der zwölf Jahre der Nazi-Diktatur eine große Zahl von Gesetzen, Verordnungen, Erlassen und sonstigen teils geheimen Verfügungen hinzu, die nicht eine durchgehend konsequente Linie verfolgten. Ein undurchsichtiges Dickicht von Einschränkungen und Verboten, verbunden mit Ausnahmeregelungen, die nur falsche Hoffnungen wecken konnten.

Die „Nürnberger Gesetze“ vom September 1935 erwähnten lediglich Juden und Deutsche. In der ersten Verordnung zum „Reichsbürgergesetz“ vom November 1935, in der der Begriff „Jude“ definiert wurde, tauchten erstmals als dritte Kategorie die „Mischlinge“ auf. Als „Mischlinge 1. Grades“ oder „Halbjuden“ galten Personen, die zwei jüdische Großeltern hatten, und die – laut Verordnung vom 15. September 1935 – weder der jüdischen Religion angehörten noch mit einem jüdischen Partner verheiratet waren. Sie besaßen dieselben Rechte wie „arische“ Bürger, waren aber einer Reihe von Ausnahmeregelungen unterworfen, z. B. durften sie nur „Mischlinge 1. Grades“ heiraten. Zur Eheschließung mit einem Deutschen oder einem „Mischling 2. Grades“ brauchten sie eine Sondergenehmigung vom Innenministerium und von der Parteikanzlei, die so gut wie nie erteilt wurde. Die „Mischlinge“ mit zwei Großelternteilen, die entweder selbst der jüdischen Religion angehörten oder mit einem jüdischen Partner verheiratet waren, wurden als „Geltungsjuden“ klassifiziert und – wie die „Mischlinge“ mit drei Großelternteilen – wie „Volljuden“ behandelt.

4) Vgl. Raoul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 Bde. (*The Destruction of the European Jews*, 1961), deutsch von Christian Seeger, Harry Maor, Walle Bengs und Wilfried Szepan. Fischer Verlag, 1982; Karl A. Schleunes (ed.), *Legislating the Holocaust. The Bernhard Loesener Memoirs and Supporting Documents*, translated by Carol Scherer, Westview Press, 2001.

Als „Mischlinge 2. Grades“ oder „Vierteljuden“ galten Personen mit einem jüdischen Großelternteil. Sie unterlagen gewissen Einschränkungen in der Berufswahl, wurden aber zur Wehrmacht eingezogen und durften Deutsche heiraten (nicht jedoch „Viertel-, Halb- oder Volljuden“). Ansonsten wurden sie wie „Arier“ behandelt. Diese Gruppe schloss auch die „jüdisch Versippten“ (mit Juden oder „Mischlingen“ Verheiratete) mit ein. Hinzu kam noch die Kategorie der „privilegierten Mischehe“. Diese betraf den jüdischen Ehegatten einer deutschen Frau, sofern aus der Ehe Kinder hervorgegangen sind, sowie jüdische Ehefrauen, egal ob sie Kinder hatten oder nicht.

So detailliert diese rassistische Klassifizierung auch war, beruhte sie doch auf einer paradoxen Grundlage, denn die nationalsozialistische Wissenschaft konnte keinen spezifisch jüdischen Bluttyp identifizieren. So sehr Rassentheoretiker, Rassenhygieniker und Eugeniker sich auch mühten, mit angeblich wissenschaftlichen Mitteln die Minderwertigkeit der Juden als Rasse zu belegen, erwiesen sich jegliche Messungen von Blut und Körperteilen als untauglich. Die Identität jüdischer Großeltern wurde nicht durch das „Blut“, sondern durch deren Zugehörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinschaft bestimmt.

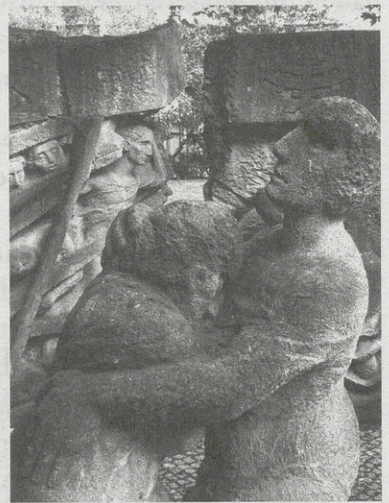
„Mischlinge“ in der Statistik

Was die Zahl der „Mischlinge“ angeht, so hat das Innenministerium 1935 eine maßlos übertriebene Schätzung von 750 000 aufgestellt. Die Volkszählung 1939 ergab nur 11 % dieser Zahl (knapp 85 000), davon 52 000 „Mischlinge 1. Grades“, der Rest „Mischlinge“ 2. Grades. Gewiss, viele „Mischlinge“ sind in den Jahren 1935 bis 1939 ausgewandert, einige wenige konnten sich auch erfolgreich tarnen. Aber die große Differenz wird dadurch nicht erklärt. Nur zum Vergleich: 1939 lebten in Deutschland noch 233 000 „Volljuden“. Von den „Mischlingen 1. Grades“ waren über 60 % evangelisch, 17 % katholisch, 10 % jüdisch. Von den „Mischlingen 2. Grades“ waren sogar knapp 72 % evangelisch, fast 20 % katholisch und nur 1,2 % jüdisch.

Grundsätzlich war beabsichtigt, „Mischlinge 2. Grades“ in die deutsche Nation zu integrieren, während „Mischlinge 1. Grades“ mehr und mehr mit Juden gleichgesetzt wurden. Doch die Entwicklung der Politik gegenüber den Mischlingen folgte eher einem Zickzackkurs und blieb bis zuletzt Zankapfel zwischen Bürokratie und Partei. Die Parteiorgane setzten auf einen ri-

gorosen Kurs zur Eliminierung aller Nichtarier. So schlug Reinhard Heydrich auf der Wannseekonferenz vor, den größten Teil der „Mischlinge 1. Grades“ zu deportieren und die davon verschonten Ausnahmefälle sterilisieren zu lassen. Indessen war die Ministerialbürokratie bemüht, den Zugriff auf die „Halbjuden“ zu verzögern, um zugleich die Vernichtung der „Volljuden“ zu beschleunigen. Hohe Beamte des Innenministeriums wie Bernhard Lösener sowie Staatssekretär Wilhelm Stuckart machten sich dabei zur Lobby der „Halbjuden“. Im September 1942 warnten sie Heinrich Himmler, dass bei einer genealogischen „Reinigung“ ad infinitum sich keine Person ihrer Klassifikation mehr sicher sein kann, und „keine natürliche oder logische Grenze für das Weitergreifen auf immer fernere Mischlingsgrade erkennbar ist“, was suizidäre Dimensionen annehmen könnte. „Eben deshalb aber sollte diese Grenze möglichst deutlich, bald und endgültig gezogen werden.“⁵

Lösener und Stuckart waren keineswegs Gerechte, setzten aber auf Rechtssicherheit. Jeremy Noakes behauptet, die „Mischlinge“ hätten der Bürokratie ihr Überleben zu verdanken.⁶ Hitlers widersprüchliche und zögernde Haltung (im Konflikt zwischen Bürokratie und Partei) war vermutlich in seiner Angst vor Unruhen oder Protesten begründet, wie etwa der Widerspruch, den die Euthanasie-Aktion in der Bevölkerung hervorgerufen hatte, und die Proteste der Ehefrauen, als in Berlin Juden aus „privilegierten Mischchen“ verhaftet wurden (bekannt als die Aktion „Rosenstraße“). Obschon Parteiorgane auf Verschärfung des Kurses gegen die „Mischlinge“ drängten, verweigerte Hitler eine Entscheidung.



Protest der Ehefrauen.

Skulptur von Ingeborg Hunzinger
in Berlin, Rosenstraße.
Foto: Manfred Brückels.

- 5) Zit. nach Hans Mommsen, *Die Realisierung des Utopischen: Die „Endlösung der Judenfrage“*, in: ders., *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft*, 1991, 501, hier nach Cornelia Essner, *Die ‚Nürnberger Gesetze‘ oder die Verwaltung des Rassenwahns 1933–1945*, 450.
- 6) Jeremy Noakes, „Wohin gehören die ‚Judenmischlinge‘?“ *Die Entstehung der ersten Durchführungsverordnung zu den Nürnberger Gesetzen*, in: Ursula Büttner u. a. (Hg.), *Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus*, Bd. 2: *Verfolgung, Exil, Belasteter Neubeginn*. Hamburg 1986.

„Mischlinge“ im Militärdienst

Zunächst durften die „Mischlinge“ in die „Hitlerjugend“ eintreten, was für die meisten nicht besonders reizvoll war. Wichtiger – zumindest für die Männer – war die Möglichkeit, Militärdienst zu leisten. Während „Rassejuden“ vom aktiven Wehrdienst ausgeschlossen waren, konnten für „Mischlinge 1. und 2. Grades“, die sich schriftlich beim „Prüfungsausschuss für die Zulassung zum aktiven Wehrdienst“ bewarben, Ausnahmen gemacht werden. Freudig meldeten sich viele „Mischlinge“ im wehrfähigen Alter zwischen 18 und 25 Jahren freiwillig zum Reichsarbeitsdienst (RAD) bzw. zum Dienst in der Wehrmacht, in der Überzeugung, nach der Ableistung ihres „Ehrendienstes am deutschen Volk“ weitere Erleichterungen für sich erwarten zu dürfen, vor allem besseren Schutz für ihren jüdischen Elternteil. So haben mit weiteren Zehntausenden „Mischlingen“ auch die Brüder Martin und Gerhard Bier aus Freiburg in der Wehrmacht gedient und auch am Polen- und am Frankreichfeldzug teilgenommen.

Nach und nach wurden aber die „Mischlinge 1. Grades“ aufgrund einer geheimen Anordnung des Oberkommandos der Wehrmacht (OKW) vom 8. April 1940 ausgesondert und als wehrunwürdig entlassen. Helmut Krüger und sein Bruder Answald, beide mit dem Eisernen Kreuz II. Klasse für ihre Tapferkeit an der Ostfront dekoriert, wurden erst im April 1941 bzw. Sommer 1942 entlassen und glaubten, damit ihre Schwester Brigitte und ihre jüdische Mutter gerettet zu haben⁷. „Mischlinge 2. Grades“ wie Altkanzler Helmut Schmidt durften sogar während des gesamten Krieges dienen und sogar „den Heldentod sterben“.⁸ Sensationelle Ausnahmefälle wie Erhard Milch (1892–1972), der es trotz jüdischem Vater bis zum Generalfeldmarschall der Luftwaffe gebracht hat, dürfen nicht über die allgemeine Praxis hinwegtäuschen. Hermann Göring löste Milchs Problem, indem er die „arische“ Mutter eine Erklärung unterschreiben ließ, dass sie den Sohn aus einem außerehelichen „arischen“ Verkehr empfangen habe, und machte ihn zum „Ehrenarier“ nach dem Motto: „Wer Jude ist, bestimme ich!“⁹

7) Die Theaterschauspielerin Camilla Krüger, geb. Davidson, hatte sich zum Schutz der Familie im Oktober 1933 evangelisch taufen lassen. Am 23. Februar 1944 wurde sie nach Theresienstadt deportiert und hat überlebt; vgl. Helmut Krüger, *Der halbe Stern*, 69.

8) John A. S. Grenville, *Die „Endlösung“ und die „Judenmischlinge“ im Dritten Reich*, in: Ursula Büttner (Hg.), *Das Unrechtsregime* (Anm. 6), 91–121.

9) Bryan Mark Rigg, *Hitlers jüdische Soldaten*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, 34 (wobei Göring einen Satz des ehemaligen Wiener Bürgermeisters Karl Lueger zitierte).

Die Allgemeine Verfügung des Reichsministers der Justiz IV Nr. 199 vom 24. Mai 1941 verhinderte allerdings das Überhandnehmen solcher Fälle: „Bei der Feststellung der Abstammung von jüdischen Mischlingen ist streng zu verfahren. In Fällen, in denen der Mischling sich an ein Gericht wendet mit der Behauptung, sein (rechtlicher) Vater sei nicht sein Erzeuger, haben die Gerichte das Zeugnis der Mutter zurückzuweisen, da ihr einziges Interesse darin besteht, ihr Kind vor den Nachteilen seiner jüdischen Abstammung zu schützen.“

Zunächst konnten die aus dem aktiven Wehrdienst Entlassenen ein Universitätsstudium belegen, doch im Laufe des Jahres 1942 wurden sämtliche „Mischlinge 1. Grades“ vom Hochschulbesuch ausgeschlossen. Auch die Möglichkeiten, eine Lohnarbeit zu finden, waren gleich null. Wir wissen nicht, was geschehen wäre, wenn der Krieg noch länger gedauert hätte, oder wie Erich Kästner in dem Gedicht „*Die andere Möglichkeit*“ schrieb: „Wenn wir den Krieg gewonnen hätten [...]“. Die meisten Historiker sind sich darin einig, dass Hitler das „Mischlingsproblem“ nach einem Sieg im Sinne der „Endlösung“ aus der Welt geschafft hätte. Es war nur eine Frage der Zeit, wann sie ebenfalls in die Todeslager deportiert werden sollten.

Die Organisation Todt

Schon 1943 wurde ein erster Schritt zur Endlösung des „Mischlingsproblems“ unternommen. Hitler gab den Befehl, dass „Halbjuden“, die nicht „wehrdienstwürdig“ waren, sowohl wie Arier, die mit „volljüdischen“ Frauen verheiratet waren, zum Arbeitseinsatz der Organisation Todt (OT) verpflichtet werden sollten.¹⁰ Sie sollten unter schwersten Arbeitsbedingungen für Projekte wie Straßenbau und Wehranlagen (Atlantikwall) eingesetzt werden. Die OT kooperierte eng mit der Gestapo und der SS. Für die Zwangsarbeiter erwies sich der Arbeitseinsatz als besonders hart und unmenschlich. Viele sind infolge der brutalen Behandlung, der schlechten Lagerbedingungen und der minimalen Ernährung umgekommen („Vernich-

10) Die Organisation Todt wurde 1938 von dem Generalinspektor für das Straßenwesen Fritz Todt (1891–1942) gegründet. Zunächst nur auf Freiwillige gestützt für den Bau der Reichsautobahn, entwickelte sich die OT mehr und mehr zu einem „Staat im Staate“. Ab 1940 wurden die Zwangsarbeiter vermehrt für Baumaßnahmen in den besetzten Gebieten im Rüstungssektor eingesetzt. Nach dem Tod (Flugzeugabsturz) von Fritz Todt (1942) wurde die OT von Albert Speer geleitet.

tung durch Arbeit“). Ab Februar 1945 wurden auch Personen in „privilegierten Mischehen“ nach Theresienstadt deportiert. Nur der schnelle Zusammenbruch des Hitlerregimes rettete ihnen das Leben.

Die immer schärferen und bedrohlicheren Maßnahmen, gepaart mit der Willkür übereifriger lokaler Gestaposchergen und den Denunziationen „aufmerksamer Bürger“, vor allem aber die Furcht vor einer drohenden Deportation oder Zwangsarbeit, veranlasste viele „Mischlinge“ spätestens im letzten Jahr der Nazidiktatur unterzutauchen oder, wenn sich ein Fluchtweg bot, diesen zu wagen. So nutzten im März 1944 die drei Brüder Gerhard, Martin und Georg Bier aus Freiburg die Bahnverbindung zwischen Weil am Rhein und Grenzach. Dort, wo der Zug kurz über Schweizer Gebiet fuhr, sprangen sie aus dem fahrenden Zug und gelangten so in die Schweiz.

Die deutsch-jüdischen „Mischlinge“ waren alles andere als eine homogene Gruppe, sondern individuelle Schicksale mit einer persönlichen Lebensgeschichte. Was ihnen allen gemeinsam war, hat Ingeborg Hecht beschrieben: „Wir haben die Angst mit denen geteilt, die die Verfolgung nicht überlebten, – und wir haben die Scham erleiden müssen, es besser gehabt zu haben als der Vater, die Verwandten, die Freunde, die Kameraden. Wir haben das nicht unversehrt überstanden.“¹¹

Arnold Zweig schrieb schon 1934: „Mag ihre Zahl nicht so groß sein – die Tragik ihrer Lage ist es umso mehr. Bis zum Einbruch der Barbaren galt ihnen die Ehe ihrer Eltern, die Beziehung zu Vater oder Mutter als behütetes Stück Privatleben, mit Achtung und Zärtlichkeit oder auch persönlichen Widersprüchen besetzt, ganz wie sich in Zeiten wirtschaftlicher Schwierigkeiten das Leben zwischen Kindern und Eltern eben zu enthüllen pflegt. Und nun reckt sich plötzlich eine Nazihand aus, blättert im Standesregister und drückt den Kindern aus einer solchen Ehe den Stempel auf, der sie von der Mehrheit ihrer Volksgenossen scheiden und zu einer Minderheit verstoßen soll, mit der sie bewusst und der Erziehung nach nur in den seltensten Fällen etwas zu tun hatten.“¹²

Mögen solche Wahnideen nie wieder und nirgendwo auf dieser Erde Raum finden!

11) Ingeborg Hecht, *Als unsichtbare Mauern wuchsen*, 156.

12) Arnold Zweig, *Halbjuden*, in: *Die Sammlung*. Literarische Monatsschrift, hg. von Klaus Mann, 1934, I. Jahrgang, Heft 6, 287–290, hier: 287.

Der Name Gottes

Das triadische Gottesbild in der jüdischen Mystik

Klaus W. Hälbig*

Die Feier des christlichen Gottesdienstes geschieht „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Katholische und orthodoxe Christen bekreuzigen sich bei dieser Anrufung Gottes mit dem Zeichen ihrer Erlösung. Auch die christliche Taufe (mit Namensgebung) ist ein Bekenntnis zum drei-einen Gott (vgl. Mt 28,19). Dieses christliche Bekenntnis verletzt aus jüdischer Sicht den biblischen Glauben an den einen Gott.¹ Allerdings gibt es in der jüdischen Mystik, der Kabbala, im Symbolsystem des Sefirot-Baums eine Vorstellung von der Offenbarungsgestalt Gottes, die ausgesprochen triadisch ist. Die Frage, wie sich ein trinitarisches und ein triadisches Gottesbild in der jüdischen und christlichen Mystik aufeinander beziehen lassen, war Thema der Tagung „Ein Gott – drei Personen – drei obere Sefirot“ Mitte Juni 2013 in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.²

* Dr. theol. Klaus W. Hälbig, geb. 1951, ist Studienleiter des Referats „Religion und Öffentlichkeit“ an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Veröffentlichungen zu theologisch-spirituellen Themen und zur Symbolik des Kreuzes („*Der Baum des Lebens*“). Der vorliegende Beitrag ist der 1. Teil einer dreiteiligen Reihe zu diesem Thema (Heft 2/2014 „Sefirot-Baum und Kreuz-Baum“; 3/2014 „Die Einheit der biblischen Offenbarung“).

1) Die im trinitarischen Bekenntnis unterstellte Preisgabe des Monotheismus „ist wesentlich grundsätzlicher als die üblichen Fragen, ob Jesus der Messias sei oder ob die Tora noch gültig oder durch das Evangelium ersetzt worden sei; es ist die Frage nach der Identität Gottes selbst“. – Erich Zenger, *Gott hat niemand je geschaut* (Joh 1,18). *Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums*, in: Bibel und Kirche 2/2010, 87–93, hier 88 mit Verweis auf Maimonides (12. Jh.), der das Christentum ausdrücklich zur *Idolatrie* erklärte und deshalb den Kontakt von Juden mit Christen verbot – im Unterschied zu anderen, nicht „götzendiennerischen“ Religionen. Für Martin Buber ist die christliche Trinitätslehre „eine Vorstellung, die das hebräische Glaubensdenken nicht vollziehen kann und nicht vollziehen will, denn die wahre Einzigkeit und Einheit Gottes, das Unantastbare, *ächad* [einer] würde dadurch in einem für uns unvorstellbaren Sakrileg verletzt“ (ebd. 88).

2) Siehe den Tagungsbericht vom 21. Juni 2013 auf www.akademie-rs.de/pressearchiv

1. Denkstruktur für Trinität

Die trinitarische Anrufung Gottes im Christentum geht auf den Gedanken zurück, dass in Jesus Christus Gott sich endgültig und in letzter Fülle geoffenbart hat, was bei aller Gültigkeit der alttestamentlichen Prophetie vorher so nicht der Fall war (vgl. Hebr 1,1–3). Bereits in der Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus hat sich eine „Denkstruktur für Trinität“ als hellenistische Form des Judentums herausgebildet (*Christian Rutishauser SJ*). In den Weisheitsbüchern, aber auch schon bei den Propheten Daniel und Ezechiel, sind Gestalten der Schöpfungsmittlerschaft (Tora als Schöpfungsweisheit, Menschensohn, Herrlichkeitsgestalt auf dem kosmischen Thronwagen) ausgebildet worden, die dann bei *Philo von Alexandrien* (um 15/10 v. Chr. – 40 n. Chr.) zu einer Logos-Schöpfungsmittlerschaft geführt hat. Besonders das Johannesevangelium hat dann diese Logosgestalt mit dem Christusereignis identifiziert.

Der Besuch der
drei Engel bei
Abraham.

Mosaik, 6. Jh.,
San Vitale,
Ravenna.



Den Sprachduktus des vierten Evangeliums bezeichnete Rutishauser als „typisch mystisch“. In einer mystischen Sprache geht es nicht zuerst um Beschreibung, sondern um Reinigung des Herzens und um Erlösung in der erfahrbaren Teilhabe am Heiligen. Die in den ersten Jahrhunderten ausgebildete Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur in Christus wahrte die Transzendenz des Schöpfers und überbrückte zugleich die Distanz von Gott und Welt durch die Liebe in Form der *Perichorese*, der gegenseitigen Durchdringung, ohne sich aufzugeben. Die christliche Ikonografie hat zur Darstellung von diesem kaum aussprechbaren Paradox auf die biblische Erzählung vom Besuch der „drei Männer“ bei Abraham (Gen 18) zurückgegriffen, aber auch auf das biblische Motiv des „Gnadenstuhls“ (Luthers Übersetzung für das griech. *Hilasterion* = Sühneort bzw. Deckel auf der Bundeslade) und der

„Krönung“ Mariens, die in die Trinität hinein aufgenommen wird, ohne damit selbst zur ‚vierten‘ göttlichen Person zu werden. Demgegenüber sei das kabbalistische Modell des Sefirot-Baumes eine Synthese von biblischer Schöpfungslehre und neuplatonischer Emanationslehre.

Der Baseler *Gabriel Strenger*, als Psychologe und Psychotherapeut in Jerusalem tätig, stellte Sinn und Struktur des Sefirot-Baums in den Kontext eines jüdischen Denkens der Schöpfung. Es berücksichtigt einerseits das begrenzte Fassungsvermögen des endlichen Menschen (sein ‚Gefäß‘-sein), wisse andererseits aber auch um das Erfülltsein der ‚vier Welten‘ mit göttlicher Licht-Energie. Die ersten drei höheren Welten sind rein geistiger Natur, erst in der ‚vierten‘, untersten materiellen Welt des Handelns kommt auch die das Urlicht abschattende Materie ins Spiel: „Die Welt verbirgt die Gottheit wie eine Wand.“ Gott als grenzenloser (*En Sof*) Urgrund ist unfassbar; doch leuchtet der sich offenbarende Gott durch die Ritzen und Fenster (vgl. Hld 2,9), die zehn Sefirot, und zwar in von oben nach unten zunehmender Verbergung. Dabei wird der Sefirot-Baum auf dem Kopf bzw. der Krone stehend gedacht, mit den Wurzeln im Himmel und den Früchten (= menschlichen Taten) auf der Erde (= ‚vierte Welt‘). Gottes Fürsorge bedient sich der Dynamik der zehn Sefirot, um Einfluss auf die Welt und den Menschen zu nehmen, der seinerseits durch sein Tun diese Dynamik positiv oder negativ beeinflusst (Theurgik).³

Diese Sefirot-Gestalt des sich offenbarenden (ausströmenden) Gottes ist ausgesprochen triadisch strukturiert. Je drei Sefirot bilden in einer absteigenden Linie unter sich noch einmal eine Einheit, die sowohl horizontal wie vertikal zu lesen ist. Die unterste, als weiblich vorgestellte zehnte Sefira, *Malchuth* (Königreich, Gottesreich), ist von den drei oberen Triaden deutlich unterschieden und bildet als Übergang zur materiellen Schöpfung eine ‚vierte‘ Dimension für sich. Diese zehnte Sefira (*Malchuth*) wird auch als *Schechina*, als Einwohnung Gottes in seinem Volk Israel verstanden. Auf die vielfältigen Bezüge zwischen der Schechina und Maria im christlichen Glauben wurde bei der Tagung nicht eingegangen.⁴ Im Zentrum der Tagung stand ein Vergleich der drei oberen Sefirot, *Keter* (Krone, Urwille), *Chochmah* (göttliche Weisheit) und *Binah* (göttliche Vernunft), mit Vater, Sohn und Geist.

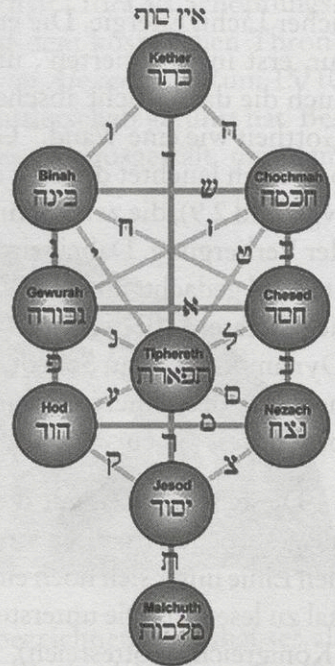
3) Vgl. ebd.: *Der Baum der Sefirot* (vgl. www.akademie-rs.de/vrueck_18311).

4) Vgl. K. W. Hälbig, *Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte*, München 2007, 146 f. und 583–585.

Weil der Sefirot-Baum nicht nur ein Bild für das schöpferische und richterliche Wirken des transzendenten Gottes in der Welt ist, sondern auch für seine Selbstoffenbarung, spielen die biblischen Namen Gottes eine zentrale Rolle, insbesondere der wichtigste Name, JHWH, das Tetragramm. Die erste Sefira, *Keter*, wird mit dem „Ich“ (Ani) und dem „Nichts“ (Ajin) assoziiert, die zweite, *Chochmah*, und die dritte, *Binah*, mit den Buchstaben des Namens J-H (jah) als Kurzform des Tetragramms, wobei das J (Jod) eigentlich nur ein Punkt ist, in dem aber der ganze Bauplan der Schöpfung zusammengefasst ist (die Weisheit als Quintessenz oder Hauptsache).

Diesen Bauplan in Form des göttlichen Samens oder Wortes (Logos!) nimmt die Vernunft als „erstes Gefäß“ gleichsam wie eine Mutter auf (*Binah* gilt daher auch als die ‚obere Mutter‘): „Die Mutter allein ist leer, der Vater allein ist unfruchtbar“, kommentierte Strenger diese erste Gestalt der ‚hochzeitlichen‘ Vereinigung der Gegensätze.

Das Tetragramm JHWH (in der ersten Person „Ich Bin“, vgl. Ex 3,14) wird dann mit der zentralen Sefira, *Tipheret* (Pracht, Schönheit, Harmonie), als Herzmitte des Symbolsystems identifiziert. Diese 6. Sefira befindet sich auf der Mittelachse unter der 1. Sefira, *Keter*. Die Mittelachse vermittelt zwischen der rechten und der linken Seite des Systems, die als antagonistisch verstanden werden.



So stehen sich die 4. Sefira, *Chessed* (Liebe, Gnade, Huld), rechts, und die 5. Sefira, *Geburah* bzw. *Din* (Recht, Gerechtigkeit, Gericht), links, als Gegensätze gegenüber, gleichsam der Rechte und der Linke Arm der göttlichen (Menschen-)Gestalt. Die 9. Sefira, *Jesod* (Fundament), unterhalb von *Tipheret* in der Mitte, vereinigt ihrerseits die 7. Sefira, *Netzach* (Ewigkeit, siegreiche Kraft), rechts, und die 8. Sefira, *Hod* (Hoheit), links, gleichsam die beiden Schenkel der Gestalt, und gibt deren fruchtbare Energie an die vierte Ebene, an *Malchuth*, weiter, die dadurch fruchtbar wird, was sich im Diesseits in den „Früchten“ des menschlichen Tuns für das Reich Gottes niederschlägt (*Jesod* hat daher eine ausgesprochene Phallus-Symbolik).

Das Tetragramm (JHWH) kann aber auch auf die Gestalt als Ganze bezogen werden: JH entspricht dann den oberen drei Sefirot, WH den unteren sieben, die mit den sieben Schöpfungstagen und sieben biblischen Gestalten korrespondieren: 1. Tag/Urlicht = *Abraham*, 2. Tag/Scheidung in obere und untere Wasser = *Isaak*, 3. Tag/Erde und Bäume = *Jakob/Israel*, 4. Tag/Lichter = *Mose*, 5. Tag/Vögel oben und Fische unten = *Aaron*, 6. Tag/Erdtiere und Menschen = *Josef von Ägypten*, 7. Tag/Sabbat = *David*. JH ist dabei nicht nur die Kurzform des Namens (vgl. Hallelu-jah), sondern drückt auch den Weg der Schöpfung bis zum Punkt des Umschlags oder der Umkehr aus. Dies hat der Tora-Gelehrte *Friedrich Weinreb* in seinem Hauptwerk „*Schöpfung im Wort*“ nachdrücklich herausgearbeitet.⁵

2. Das Prinzip der Hälfte

Schöpfung wird biblisch verstanden nach dem Prinzip der Halbierung oder der Hälfte: Aus der Ureinheit Gottes tritt ein Zweites hervor, das die Einheit zweiteilt (= 1/2 [vgl. Zellteilung]). Die Zweiteilung der Welt in Himmel und Erde oder Geist und Materie (Seele und Leib) geschieht um des Glücks der Einswerdung willen. Deshalb beginnt die Tora nicht mit einem *Aleph* = Eins, sondern einem *Beth* = Zwei (*Bereschith*). Die Eins als Grundbedeutung von 10 (= *Jod* als kleinster Buchstabe und Ursprung aller Buchstaben) und 100 (= 19. Buchstabe *Koph* mit der Bedeutung ‚Nadelöhr‘) hat im Schriftbild  einen kleinen Haken oben, eine Diagonale und einen um 90° gedrehten Haken unten. Das wird gedeutet als Jod, Waw und ein in die zwei Hälften, die zwei Fünfen oder He, gespaltenes Jod, so dass auch Aleph  verborgen das Tetragramm JHWH enthält.

A-l-ph ausgeschrieben ist in Zahlen 1-30-80, in der Summe 111, also die 1 auf allen drei Zeitebenen (was man auch als trinitarisches Symbol lesen kann). Der Segen Isaaks (Gen 27,27–29) besteht aus 26 Wörtern und 111 Buchstaben, 26 ist die Summe von 10-5-6-5, also des Gottesnamens (die Bergpredigt Jesu in Mt 5–7 hat 111 Verse).

5) Zum Folgenden vgl. F. Weinreb, *Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, Zürich 2012, bes. 717–736: *Das Prinzip der Hälfte*. Seitenangaben im Text. Zu Weinreb vgl. K. W. Hälbig, *Das Wunder des Wortes. Friedrich Weinreb (1910–1988). Mystiker und Thora-Gelehrter*, in: *Geist und Leben* 2 (2011) 148–170.

Auch im ‚Dornbusch-Gespräch‘ zwischen Gott und Mose (Ex 3,13–15) mit vier direkten Reden (eine Frage des Mose, drei Antworten Gottes) kommt der Gottesname als Zahl 26 auf verborgene Weise zweimal vor: „Zählt man die Wörter der Frage des Mose und die der zweiten göttlichen Antwort im hebräischen Text, erhält man 26 Wörter; zählt man ferner die Wörter der ersten und der dritten göttlichen Antwort, erhält man wieder 26 Wörter. Die Offenbarung des göttlichen Namens ist so zweifach mit der JHWH zugeordneten Zahl versiegelt. Der jüdische Gott offenbart sich durch das Wort, durch ein Gefüge der 22 hebräischen Buchstaben. Darum setzen sich die beiden letzten Halbsätze, ‚Das ist mein Name in Weltzeit, das mein Gedenken, Geschlecht für Geschlecht‘, aus $10 + 12 = 22$ hebräischen Buchstaben zusammen.“⁶

Durch das Prinzip der Halbierung ist der Kreis des Jahres ebenfalls in zwei Hälften geteilt. Mit dem 7. Monat Tischri beginnt die Jahreszählung, mit dem 1. Monat Nissan die Monatszählung (vgl. die sechs Monate zwischen der Geburt des Täufers und der Geburt Jesu). Am 10. des 7. Monats ist das große Versöhnungsfest *Jom Kippur*, am 15. beginnt das achttägige Laubhüttenfest, bei dem der Ritus des „Ausgießens des Wassers“ (= Zeit) vollzogen wird: „Jetzt nimmt die Zeit ein Ende, und das wird an *diesem* Ort [dem Altar im Tempel] mit großer Freude erlebt. Bei diesem Geschehen stehen die Leviten auf den 15 Stufen, die vom Vorhof von Israel in den Vorhof der Frauen führen. Sie steigen diese fünfzehn Stufen unter Musik und Gesang hinab. Diese fünfzehn Stufen stehen mit den fünfzehn Psalmen vom 120. bis 134. in Zusammenhang. [Der Psalter hat 150 Psalmen, also 10×15 .] Sie sind auch als die 10-5 des Namens ‚Herr‘ bekannt, die mit der 6-5 verbunden werden muss. Und die Leviten steigen dann auch diese 15 Stufen nicht auf einmal hinab, sondern zuerst 5 Stufen und dann 10 Stufen, bevor sie zum Eingangstor gehen, wo sie verkünden – sie stehen dabei nach Osten gewendet, in der Richtung des Ursprungs der Zeit –, dass für die Väter die Zeit noch golten hatte, doch dass man *jetzt* nur Gott sah“ (900).

Hier zeigt sich, dass das Prinzip der Halbierung der Zehn in der Bibel und in der liturgischen Praxis Israels in vielfacher Weise angewendet wird. Wir finden es auch in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten (Ex 12,1 ff.), der

6) Rudolf Taschner, *Der Zahlen gigantische Schatten. Die fantastische Welt der Mathematik*, München 2009, 22.

am 1. Monat Nissan stattfindet: In der Nacht des 15. Nissan (= Frühlings-Vollmond) werden die Osterlämmer geschlachtet und in den Häusern gegessen, wobei das Blut des Lammes an die Haustür zu streichen ist. Das Lamm wurde seinerseits „am Zehnten dieses Monats“ (Ex 12,2) für jedes Haus geholt, also auch hier die Aufteilung in 10 und 5. „Dieses ‚ganze‘ Lamm gehört nach der Systematik der Tiere entweder zum Tier an der ersten Stelle, wo der Widder steht [= 1. Tierkreiszeichen am Frühlingspunkt], oder zu dem an der zehnten Stelle, wo sich der Ziegenbock [= 10. Tierkreiszeichen Steinbock] befindet“ (723).

Das ‚Haus‘ ist hebr. *Beth*, die Zwei, die durch das Lammopfer als Rückkehr zum Ursprung zu Eins ‚gebunden‘ wird. Das heißt, das sich im Lamm ausdrückende „Tun mit dem Körper“ (ebd.) wird mit dem Wesen oder dem Himmel verbunden, und allein dadurch ist der Auszug aus ‚Ägypten‘, das heißt aus der unerlösten Körperwelt oder dem Exil, möglich. Der Auszug vollzieht also die ‚Umkehr‘ aus der Zweiheit zurück zur Einheit in Gott: ‚Ägypten‘ ist (hebr. *mizrajim*) $40-90-200-10-40 = 380$, Kanaan, $20-50-70-50 = 190$, das Verhältnis von 380 zu 190 ist 2 zu 1, was auch das Verhältnis von 10 zu 5 ist (225 f.). Der aus Ägypten erlöste Körper entspricht dem „Essen des Brotes *ohne* Sauerteig“ (726), wie es in Ex 12,8 gefordert wird. Die aufblähende Hefe symbolisiert die *Kraft der Entwicklung*, die sich (durch den Sündenfall) „zum Herrn über den Körper aufgeworfen hat. Sie hat die Neigung, sich zu spalten, immer Vielheit zu machen, also gerade das zu tun, was die Kraft der Welt der Zweiheit, Ägyptens, ist“ (725).

Das Entfernen dieser Kraft (= Auszug) ist auch mit dem Entfernen der männlichen Vorhaut bei der Beschneidung als Zeichen des Bundes gemeint. Es geht nicht um das Wegnehmen des Körpers überhaupt, sondern um das Wegnehmen der *Herrschaft* der Entwicklungskraft über den Körper, die die Rückkehr zum Ursprung verhindert und die in Pharaon symbolisiert ist, der sich seinerseits von Josef ‚abgeschnitten‘ hat, also keine Beziehung mehr zur ‚Eins‘ hat. Pharaon hat deshalb „große Angst vor dem Auszug der Kinder Israels“ oder vor dem Tod: „Was in der Schöpfung ‚gut‘ ist, bedeutet für die Welt der Zweiheit ‚Tod‘“ (730 f.).

Der Auszug ist so verstanden eine Art Geburt, eine Wiedergeburt im Geist, denn er kann nicht aus eigener Kraft bewerkstelligt werden, sondern erfolgt buchstäblich ‚im Namen des Herrn‘, im Tetragramm. Denn die Verbindung von 10-5 mit 6-5 zur Harmonie der Einheit ist der Schöpfung als

„Bund“ eingestiftet. Israel muss sich im „Haus“ bereithalten, die „Hüften gegürtet, Schuhe an den Füßen, den Stab in der Hand“ (Ex 12,11), um in die kommende Welt fortzuziehen, aber der Handelnde ‚draußen‘ ist Gott.

Die Ägypter jagen mit ihren „600“ Streitwagen (Ex 14,7) und den Pferden (Pferd ist [hebr. *sus*] 60-6-60) in das ‚Schilfmeer‘ (hebr. *jam suf*: das ‚Meer des Endes‘ der Zeit) hinter den „600 000 Mann“ (Ex 12,37) her, doch vergebens: „Denn es ist gerade die Grenze, die jetzt überschritten wird, die Grenze zwischen der Sechs und der Sieben. Dann gilt nicht mehr das feste Maß der Sechs. Und die erste Zählung der Ausgezogenen ergibt denn auch eine Anzahl von 603 550 (Num 2,32). Die Grenze ist passiert, sie sind dem sechsten Tag entwachsen, in eine neue Welt ausgebrochen. Der siebte Tag hat begonnen“ (738).

Jüdische Überlieferung weist zudem darauf hin, dass der Name des Herrn auch verborgen anwesend ist in der biblischen Schöpfungserzählung, nämlich in den Anfangsbuchstaben der letzten zwei Worte von Gen 1,31 und der ersten zwei Worte von Gen 2,1, also am Übergang vom sechsten zum siebten Tag (*jom hashchischi wajchulu haschamajim*). Ohne den Artikel *he* vor dem ‚sechsten Tag‘ hieße es *jom schischi*, in Zahlen $10+6+40\ 300+300+10 = 666$ (vgl. Offb 13,18). Deshalb ist das He (= Fünf) für die Schöpfung und die Offenbarung (*Fünf* Bücher Mose) so wichtig, und zwar in der Struktur 1-4.⁷

Im Sefirotssystem entspricht der Auszug aus Ägypten dem Übergang von *Jesod* zu *Malchuth*, während die 40-jährige Wüstenwanderung selbst im 7. Tag/Sabbat symbolisiert ist, der in den 8. Tag/Sonntag oder zur Auferstehung (‚Gelobtes Land‘) als vollendeter Freiheit führt. Was aber ist der 8. Tag (der Beschneidung) im Sefirotssystem? Weinreb weist in seinem letzten Buch „Innenwelt des Wortes im Neuen Testament“ (1988) darauf hin, dass das Tetragramm auch im Namen *Johannes*, hebr. Jeho-chanan, enthalten ist. Denn das *Jeho* besteht aus den ersten drei Zeichen JHW oder aus dem oberen JH und dem Waw (= 6) als Symbol des Oben und Unten oder Himmel und Erde

7) Den Hinweis auf den verborgenen Gottesnamen verdanke ich Geert van de Bos (Holland). Zur Schlüsselstruktur 1-4 für Himmel und Erde bzw. Geist und Fleisch, das ‚Männliche‘ und das ‚Weibliche‘ vgl. Weinreb, *Schöpfung im Wort* (s. Anm. 5), 74–78, 80–86, 96 f., 110 ff. Die Struktur findet sich in der Hand (1 Daumen – 4 Finger) als Symbol des Vaters, im Kreuz (1 Mitte – 4 Enden) als Symbol des Sohnes und im Atem bzw. der Luft (1 Teil Sauerstoff – 4 Teile Stickstoff) als Symbol des Geistes. Auch das Verhältnis von Atemfrequenz zu Pulsschlägen des Herzens (Blut) ist optimal 1-4. Zu den fünf Büchern der Tora (Genesis = 1) vgl. Weinreb (Anm. 5), 667; 674.

verbindenden Menschen, der am 6. Tag/Freitag erschaffen ist. Das zweite He oder der vierte Buchstabe von JHWH wird mit der Welt in der Vielfalt ihrer Aspekte gleichgesetzt. Anstelle dieses zweiten He tritt im Namen Johannes das ‚chanan‘ (= begnadigen).⁸ Die aus Liebe begnadete Welt ist dann eben das Reich Gottes (= 8. Tag), das der Täufer Johannes durch seine Taufe, deren Typus die Beschneidung ist, ankündigt.

Dieses Reich Gottes (oder der 8. Tag) kommt mit Jesus (= JHWH rettet). Der Name wird wie der des Johannes von einem Engel mitgeteilt (Lk 1,31). „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“, wie Petrus und Johannes gegenüber dem Volk Israel freimütig bekennen (Apg 4,12). Schon in einem urchristlichen Hymnus heißt es, dass Gott seinem ihm gleichen, bis zum Tod am Kreuz ‚gehorsamen‘ Sohn „den Namen verliehen (hat), der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ – zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,8–11). Der ‚Herr‘ (Kyrios) ist in der Septuaginta die Übersetzung des Tetragramms. Sind der Name Jesus und der unaussprechliche vierbuchstabige Gottesname identisch?

3. Das Tetragramm und der Name Jesus

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. sieht im dritten Band seiner Trilogie *Jesus von Nazareth* das Tetragramm und Jesu Namen als eine Einheit: „Im Namen Jesu ist das Tetragramm, der geheimnisvolle Name vom Horeb, verborgen enthalten und ausgeweitet zu der Aussage: Gott rettet. Der gleichsam unvollständig gebliebene Name vom Sinai wird zu Ende gesprochen. Der Gott, der ist, ist der gegenwärtige und rettende Gott. Die im brennenden Dornbusch begonnene Namensoffenbarung Gottes wird in Jesus vollendet (vgl. Joh 17,26).“⁹ Das dem Tetragramm zugrunde liegende Wort ‚howe‘ (Gegenwart) ist die Wurzel zum Begriff des Seins. Das ‚Ich bin, der ich bin‘ (Ex 3,14) ist die Ich-Form vom Sein, das Tetragramm die Er-Form, also: ‚Er ist (immer Gegenwart)‘ oder einfach ‚der Ewige‘. Jesus ist diese im Namen gegebene

8) Vgl. F. Weinreb, *Innenwelt des Wortes im Neuen Testament. Eine Deutung aus den Quellen des Judentums*, Weiler im Allgäu 1988, 39.

9) Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg 2012, 41.

ewige Gegenwart Gottes, insbesondere in seiner eucharistischen Gabe, dem „brennenden Brot“ (*Teilhard de Chardin*), vom Kreuz her: „Der brennende Dornbusch ist das Kreuz. Der höchste Offenbarungsanspruch, das ‚Ich bin es‘ und das Kreuz Jesu sind untrennbar.“¹⁰

Der jüdische Historiker *Gershom Scholem* schreibt zum Tetragramm: „Die Tora ist der Name Gottes, weil sie ein lebendiges Gewebe, einen ‚Textus‘ im präzisen Verstande darstellt, worin der eine wahre Name, das Tetragrammaton, in verborgener und indirekter Weise eingewebt ist und in dem er auch direkt gleichsam als Leitmotiv des Gewebemusters immer wiederkehrt.“¹¹

Dieses Gewebemuster zeigt sich unter anderem in den Zahlenwerten der vier Buchstaben JHWH, also 10-5-6-5, so in vier der zehn Stammbäume der Genesis. Sechs ‚Geschlechterreihen‘ sind durch ein *Warw* am Anfang (*we-ele toldoth*) unterschieden von vier anderen Stammbäumen, die in den Zahlen der Generationen und ihrer ‚Geschichte‘ den Namen JHWH ausbilden. Der Stammbaum Gen 5,1–32 zählt von Adam bis Noah zehn Geschlechter, Gen 11,10–18 zählt fünf; der fünfte Name Peleg (Gen 10,25) bedeutet ‚teilen‘, ‚spalten‘: „Es ist hier auch der Name Herr, der sich spaltet: in den ersten Teil ‚Jah‘ und den folgenden Teil, der die Neigung zeigen wird, sich dem ersten Teil zu verbinden.“¹²

Entsprechend folgen zwei weitere Stammbäume: Von Regu bis Isaak sind es sechs und von Jakob bis Mose wieder fünf Geschlechter. Mose, dem 26. Geschlecht nach Adam, wird das Tetragramm (= 26) auf dem Sinai offenbart. In der Mitteilung der Tora auf dem Sinai am 50. Tag (nach $7 \times 7 = 49$) geschieht die Aufhebung der leidvollen Trennung in die zwei Hälften, also in JH und WH oder in den Gegensatz Seele – Körper, Leben – Tod. Die erste Hälfte der 26 Geschlechter umfasst „die 10-5, und die andere 5 muss doch damit verbunden werden, um die [in die zwei Fünfen gespaltene] zweite Zehn wieder vollständig zu machen. Diese andere 5 sucht gerade die Verbindung, so wie die Frau den Mann sucht. [...] Abraham ist es, der mit Isaak die Verbindung mit der anderen Fünf in der Struktur der 26 Geschlechter herstellt [...]. Was die ‚Verdienste der Väter‘ genannt wird, verbindet also diese beiden Teile,

10) Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Erster Teil: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg u. a. 2007, 401.

11) Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt 1973, 62.

12) Weinreb, *Schöpfung im Wort* (s. Anm. 5), 312.

diese beiden Fünfen.¹³ Diese Verbindung geschieht, wie schon angedeutet, durch den Bund der Beschneidung (= Zurückdrängung des Fleisches): Abram erhält ein He in die Mitte seines Namens eingefügt, ebenso Sarai am Ende, so dass sie verwandelt werden zu Abraham und Sarah (Gen 17,5.15). Die beiden He sind die des Tetragramms, sodass beide als göttliches Gnadengeschenk der Einheit den Jizchak (Isaak) erhalten mit dem Jod (= 10) als Anfang des Namens. Die Verbindung geschieht auch durch die Opferung Isaaks auf dem Berg ‚Mori-jah‘ (= JHWH ist mein Lehrer).¹⁴ Das Isaakopfer mit dem Widder/Lamm ist dabei von christlicher Seite immer schon als Typus des Kreuzesopfers Jesu verstanden worden.¹⁵ Nach dem lukanischen Stammbaum ist Jesus der 77. nach Adam, der „von Gott“ ist (Lk 3,38). Von Gott bis Jesus sind es also 78 Geschlechter, das heißt dreimal 26 oder dreimal der Gottesname JHWH.

Halten wir fest: Der kleinste Buchstabe Jod oder die Zehn symbolisiert das in der Welt verborgene Sein Gottes, seine Einheit und Ganzheit jenseits der geschöpflichen Polarität, also die ‚obere Welt‘ (Übernatur) gegenüber der ‚unteren Welt‘ (Natur), die halbiert oder gespalten ist in die zwei He oder Fünfen. Dem Verbindungszeichen Waw (= 6), das ‚Haken‘ bzw. ‚und‘ (oder +) bedeutet und den Menschen symbolisiert, kommt in diesem System eine entscheidende Rolle zu. Denn das Tetragramm ist von daher zu lesen als $10 = 5 + 5$. Dass die innere und die äußere Fünf nicht gleichwertig sind, haben wir schon gesehen: Die erste Fünf hat noch die Nähe zur Ur-Einheit 10, während die zweite Fünf (der vierte Buchstabe) gefährdet ist, aus der Einheit herauszufallen (vgl. das Gleichnis von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen in Mt 25,1–13).¹⁶

13) Ebd.

14) Dazu K. W. Hälbig, *Das Alphabet der Offenbarung. Neubuchstabierung des Glaubens im Licht jüdischer Mystik*, St. Ottilien 2013, 461–508: Beschneidung und Opfer als Aufstieg zur Gottesschau.

15) Die Verbindung zwischen dem „Sefirot-Baum“ und dem „Kreuzes-Baum“ wird in einem nachfolgenden Beitrag (Teil 2) untersucht.

16) Anm. d. Red.: Zur mystischen Bedeutung von Zahlen vgl. auch den Katalog zur Sonderausstellung „ $10 + 5 = \text{Gott}$. Die Macht der Zeichen“ im Jüdischen Museum Berlin (2004), hg. von Daniel Tyradellis und Michal S. Friedlander im Auftrag des Jüdischen Museums Berlin.

Lena Gorelik: „... nicht besonders religiös“ Deutsch-jüdische Literatur der „dritten“ Generation

Georg Langenhorst*

Wenn von ‚deutsch-jüdischer Literatur‘ die Rede ist¹, muss man sich zunächst bewusst sein, dass schon die aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts stammende Bezeichnung als solche umstritten ist. Neben der polemisch-ideologischen Verwendung des Begriffs seitens der völkischen Germanistik war und ist die deutschsprachige Literatur jüdischer Autorinnen und Autoren auch Gegenstand einer breiten und äußerst kontrovers geführten binnenjüdischen Debatte. Der lebendige aktuelle Diskurs über die ‚deutsch-jüdische Literatur‘² ist in jedem Fall Ausdruck eines Interesses nicht nur für die vergangene Geschichte, sondern mehr noch für die Gegenwart und darin für die überraschende Lebendigkeit deutschsprachiger jüdischer Kultur und Religion.

Die ‚erste‘ und ‚zweite‘ Generation‘

Nach der Katastrophe der Schoa³ schien die Stimme der deutsch-jüdischen Literatur verstummt, dem Massenmord der Nazis zum Opfer gefallen. Erst seit Beginn der 1960er Jahre wuchs allmählich das Bewusstsein, dass es eben doch noch eine Generation jüdischer Schriftstellerinnen und Schriftsteller *nach* der Schoa gab, die weiterhin auf Deutsch schrieb. Im Nachhinein wird

* Prof. Dr. Georg Langenhorst ist seit 2006 Ordinarius am Lehrstuhl für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg.

1) Vgl. ausführlich Christoph Gellner / Georg Langenhorst, *Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten*, Ostfildern 2013.

2) Vgl. dazu Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*, Würzburg 1995; Sander L. Gilman / Hartmut Steinecke (Hg.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Schoa*, Berlin 2002.

3) Vgl. Norbert Otto Eke / Hartmut Steinecke (Hg.), *Schoa in der deutschsprachigen Literatur*, Berlin 2006; Gerd Bayer / Rudolf Freiburg (Hg.), *Literatur und Holocaust*, Würzburg 2009.

man sie als die ‚*erste Generation*‘ deutsch-jüdischer Literaten nach der Schoa bezeichnen (z. B. *Nelly Sachs*, *Paul Celan*, *Elias Canetti*, *Grete Weil*, *Stefan Heym*). Die meisten dieser Werke waren ganz darauf konzentriert, die Schoa zu versprachlichen, „dem Erlebten einen Ausdruck zu geben“⁴, den unfassbaren Genozid einerseits zu bezeugen, um ein Vergessen zu verhindern, andererseits mit der Erinnerung so umzugehen, dass ein Weiterleben möglich wurde. Mit Beginn der 1990er Jahre etablierte sich dann eine neue – die ‚*zweite Generation*‘ – deutsch-jüdischer Literatur⁵, die sich von der ‚ersten‘ Generation deutlich abhebt. Viele dieser Schriftsteller, geboren entweder noch im Zweiten Weltkrieg, die meisten jedoch danach, waren Re-Migranten. Andere wuchsen hier auf, meist in nur schwach jüdischer Prägung, um sich dann später ihrer Herkunft bewusst zu werden und diesen Prozess literarisch zu schildern. Nicht so sehr der Blick zurück charakterisiert ihr Schreiben, sondern der Blick auf die Möglichkeiten und Schwierigkeiten eines Lebens als Juden in Deutschland, Österreich oder der Schweiz. Um nur einige zu nennen: *Mirjam Pressler* (*1940), *Robert Schindel* (*1944), *Esther Dischereit* (*1952) oder *Robert Menasse* (*1954). In ihrem Werk wird die literarische Auseinandersetzung mit dem in der Gegenwart gelebten Judentum zu einem zentralen Themenstrang ihres Schreibens.

Die ‚dritte Generation‘

Ging es dieser ‚*zweiten Generation*‘ zunächst um so etwas wie die „Wiedereroberung“ des „Judentums aus dem Nichts“⁶, so geht es seit der Jahrhundertwende um die Behauptung eines eigenen, auf Gegenwart und Zukunft bezogenen Profils. Wo die ‚*zweite Generation*‘ erst einmal die weithin verdrängte Schoa und die Weiterexistenz von Juden im deutschsprachigen Raum thematisiert, verschieben sich für eine ‚*dritte Generation*‘ zwangsläufig die Schwerpunkte. Von der Schoa weiß man auch nur aus Dokumenten, Archiven und Museen sowie aus Filmen und dem Fernsehen. Nur noch selten erinnert man sich an Erzählungen überlebender Familienmitglieder, die weit häufiger schweigen als über ihre grauenvollen Erfahrungen reden wollen.

4) Diana Teschler, *Schreiben im Land der Täter. Jüngste deutsch-jüdische Literatur bei Maxim Biller und Rafael Seligmann*, Saarbrücken 2007, S. 28.

5) Vgl. dazu Thomas Nolden (Anm. 2), Sander L. Gilman / Hartmut Steinecke (Anm. 2).

6) Barbara Honigmann, *Damals, dann und danach*, München / Wien 1999, S. 29.

Oft findet sich aber auch der Gegenzug: sie wollen selbst nicht auf diese Erinnerungspflicht festgelegt werden. So hat sich spätestens seit der Jahrhundertwende eine Generation etabliert, die in großer Selbstverständlichkeit gegenwartsbezogene jüdische Lebens- und Glaubenswelten in ihr literarisches Schreiben integriert, Zeichen einer neuen Präsenz von „Jüdischkeit“⁷ in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Charakteristisch für diese Generation ist ein radikaler Wandel, der die hiesigen jüdischen Gemeinschaften von Grund auf verändert hat: Seit Anfang der 1990er Jahre wanderten zahllose russische und osteuropäische Juden in den deutschen Sprachraum ein: die so genannten „Kontingentflüchtlinge“⁸. Mehr als 220 000 jüdische Auswanderer aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion zählt man allein zwischen 1989 und 2005. Die Zahl der Einwanderer, die sich in jüdischen Gemeinden registrieren ließen, liegt bei knapp der Hälfte.⁹

In der Sowjetunion war das Judentum offiziell keine Religion, sondern eine Volkszugehörigkeit, die im Pass eingetragen wurde.¹⁰ Diesem Kriterium zufolge wurde die Einreisegenehmigung erteilt. Die kleinen, völlig überalterten jüdischen Gemeinden in Deutschland sahen sich plötzlich mit einer vier- bis fünfmal so großen Zahl von Einwanderern konfrontiert, die als Juden galten, aber ganz anders waren als sie selbst: auf der Suche nach Integration und materieller Sicherheit, im Blick auf ‚ihre‘ Religion fast völlig unwissend und kaum praktizierend. Die sich aus dieser Konstellation ergebenden Herausforderungen, Konflikte und Spannungen zwischen Alteingesessenen und Neuzugewanderten bestehen bis heute. Einige der Schriftsteller der ‚dritten Generation‘ stammen direkt aus dieser Gruppe der Immigranten. Für diese Generation steht *Lena Gorelik* (*1981), deren Werk hier näher vorgestellt werden soll. In Goreliks Werk spiegelt sich sowohl ein zeitgenössisches Migrantenschicksal wie auch ein Weg zur Auseinandersetzung mit dem ererbten, aber kaum gelebten Judentum. Hier gelangt ein Judentum in den Blick, das zum einen „ohne Zentrierung auf den Holocaust“ auskommt, in dem zum anderen „Israel [...] weiter an den Rand“¹¹ rückt.

7) Vgl. Andrea Heuser, *Vom Anderen zum Gegenüber. ‚Jüdischkeit‘ in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Köln 2011.

8) Vgl. dazu Dimitrij Belkin / Raphael Gross (Hg.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik*, Berlin 2010.

9) Vgl. Volker Breidecker, *Hallo Deutschland, da sind wir*, in: SZ, 12.03.2010.

10) Anm. d. Red.: Vgl. Elina Krass, *Russische Juden in Deutschland*, FrRu NF 20 (2013) 42–47.

11) Jörg Lau, *Leben statt mahnen*, in: DIE ZEIT, 04.02.2010, S. 8 f.

... russisch, deutsch, jüdisch ...

Aufgewachsen ist Lena Gorelik in Sankt Petersburg.¹² Mit elf Jahren zog sie mit ihrer Familie nach Deutschland. Ihr Schicksal als jüdisch-russisches Mädchen, als junge Frau, als Ehefrau eines jüdischen Mannes und als Mutter jüdischer Kinder wird zum Themenfeld ihrer stark autobiografisch grundierten fiktional-literarisch gestalteten Romane. Gewitzt, frech, humorvoll, heiter und unbeschwert kommen ihre Bücher daher. Sie setzen damit einen eigenen Ton hinein in jene deutsch-jüdische Literatur, der sich die Autorin gar nicht oder nur zum Teil zugehörig fühlt.

Dass sie in Deutschland vor allem als Jüdin wahrgenommen wird, immer wieder eingeladen wird als vorgebliche Spezialistin für Judentum, Weltpolitik und den Staat Israel, verblüfft sie. Gewiss, das Judentum ist Teil ihres Lebens und ihres Werkes. Es macht aber eben nur einen Teil ihrer Identität aus, wie sie immer wieder betont. Russisch, jüdisch, deutsch? – „Diese Identitätsaufspaltung stellt sich für mich als viel zu simpel dar. Diese Trennung ist auch überhaupt nicht notwendig – was für ein Schwachsinn!“¹³ Deutlich wird, wie sehr eine gut gemeinte interreligiöse Begegnungsideologie den vermeintlichen jüdischen Dialogpartner einengen, festlegen, auf eine bestimmte Rolle und Rollenerwartung reduzieren kann. Dass konkrete Begegnung glücken kann, verschweigt Lena Gorelik keineswegs. Ihr bis dato letztes Buch *„Sie können aber gut Deutsch“* (2012) verlässt den Bereich der fiktionalen Literatur. Es handelt sich um eine bissig-harsche Streitschrift zum Thema Integration in Deutschland, in der sie – „ein Tier im Migrantenzoo“¹⁴ – hart und kompromisslos einerseits mit der deutschen Integrationspolitik, andererseits mit der (ihrer Meinung nach) in der Gesellschaft vorherrschenden Mentalität gegenüber Menschen mit Migrationshintergrund abrechnet. Vom Judentum ist hier kaum die Rede.

Überhaupt: Religion? Lena Gorelik sagt sehr deutlich, dass „ich und meine Familie absolut unreligiös sind“¹⁵. In der Sowjetunion wurde das im Pass vermerkte Judentum religiös oder rituell nicht gelebt. Man galt als Angehöriger einer nationalen Minderheit, nicht einer Religionsgemeinschaft,

12) Lena Gorelik, *Verliebt in Sankt Petersburg. Meine russische Reise*, München 2008.

13) Ebd.

14) Lena Gorelik, *„Sie können aber gut Deutsch“*, München 2012, S. 97.

15) Lena Gorelik im Interview, in: www.hagalil.com/archiv 11.06.2009.

und war eher daran interessiert, möglichst nicht aufzufallen. Jüdisch war man „per Zufall, weil so geboren“¹⁶. In Deutschland wurden sie zwar „von der jüdischen Gemeinde [...] überhaupt nicht warm und offen empfangen“¹⁷. Trotzdem folgte eine Phase intensiver Beschäftigung mit dem Judentum in Geschichte und Gegenwart, insbesondere mit dem Judentum als Religion. „In Deutschland erst, im Religionsunterricht, den ich einen Nachmittag in der Woche in der Jüdischen Gemeinde besuchte, lernte ich, dass Judentum eine Religion ist“, wird sie später schreiben. „Ich lernte die Traditionen, an die sich meine Großmutter kaum erinnerte, und die Gebete.“¹⁸

Als Jugendliche lebte Lena Gorelik ihre ganz spezielle Art des Aufbegehrens: „Mein Judentum war meine Rebellion“¹⁹. Sie wurde radikal jüdisch, auch im religiösen Sinne: „Ich habe kosher gegessen, eine riesige Israelflagge über mein Bett gehängt und wollte in die Armee eintreten.“²⁰ Diese Phase, zu der auch der regelmäßige Besuch von Synagogengottesdiensten gehörte, dauerte freilich nur kurze Zeit. Heute bezeichnet man Lena Gorelik als „auch ein bisschen gläubige Kulturjüdin“²¹. Jüdischsein ist für sie „weniger etwas Religiöses“ als vielmehr „ein Gefühl“, eine „bestimmte Art von Humor und der Lebenswahrnehmung“²². Genau davon ist in ihren bereits mit ersten Literaturpreisen ausgezeichneten²³ Büchern viel zu lesen.

„Anjas“ Weg nach Deutschland

Im Jahr 2004 – die Autorin ist erst 23 Jahre alt – erscheint Lena Goreliks erster Roman: „*Meine weißen Nächte*“, gefolgt von „*Hochzeit in Jerusalem*“ (2007). In diesen Büchern erlebt und schildert ihr alter ego „Anja Buchmann“ in der ersten Person Singular die von ihr selbst erfahrenen Stationen:

16) Lena Gorelik, *Der Kaftan meines Vaters und ich*, 16.10.2006, in: <http://jetzt.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/342465>

17) Lena Gorelik im Interview (Anm. 15).

18) Lena Gorelik, *Der Kaftan meines Vaters und ich* (Anm. 16).

19) Ebd.

20) Lena Gorelik im Interview (Anm. 15).

21) Jochen Hieber, *Mutterwitz mit Telefon*, in: www.faz.net.

22) Lena Gorelik, *Deutsch mit Pippi Langstrumpf gelernt*, www.welt.de/kultur/literarische-welt/article796711, 07.04.2007.

23) U. a. Ernst-Hofrichter-Preis (2009); Förderpreis zum Friedrich-Hölderlin-Preis der Stadt Homburg (2009).

Rückblicke auf die Kindheit in Russland, Aufbruch nach und Ankunft in Deutschland, Aufenthalt im Auffanglager in Ludwigsburg, Schulzeit, Studium in München, erste Liebe. Das alles wird nicht kunstvoll phantastisch und hochgradig kompliziert erzählt, sondern in einer einfachen, lakonischen, trockenen, gleichwohl witzigen Sprache und in traditionellem Parlando-Duktus. Gerade so wird einerseits Deutschland ein überaus reizvoller transkultureller Spiegel vorgehalten, entfaltet sich andererseits eine jüdische Diasporaexistenz unserer Zeit.

In „*Meine weißen Nächte*“ bleiben die Erwähnungen des Judentums ein Randthema. Eher zufällig entdeckt Anja, dass sie Jüdin ist, denn die religiös nicht praktizierende Familie tut alles, um nicht als jüdisch aufzufallen. Der „fünfte Punkt im Pass“ in Russland ist der heikle Punkt. „In den Pässen meiner Familie steht ‚jüdisch‘ darunter. Der fünfte Punkt ist meistens dafür verantwortlich, wenn man nicht den Job bekommt, für den man sich bewirbt, oder nicht studieren darf, was man will.“²⁴ Nur angedeutet wird hier, dass vor allem der neu aufflackernde Antisemitismus in Russland die Familie zur Ausreise drängt. Dass „Jude ein oft gebrauchtes Schimpfwort ist“²⁵, dass es Anfeindungen gab, wird dem Mädchen erst im Nachhinein bewusst. Auch dass die Mutter eine typisch „russisch-jüdische Mutter“ ist – „besonders schlimm“²⁶ –, wird erst durch die nachträgliche Erzählstimme als Reflexionsebene eingebracht. Erlebte Welt und reflektierte Erzählwelt fallen vor allem im Blick auf die Rolle des Judentums auseinander.

„Anjas“ Weg zum Judentum

In „*Hochzeit in Jerusalem*“ (2007) wird die Auseinandersetzung mit dem Judentum zum zentralen Thema. Anja, unglücklich verliebt, lernt Julian kennen, einen Studenten, der erst an seinem sechszwanzigsten Geburtstag von seinem Vater die Auskunft erhält, dass er – der Vater – jüdisch sei, seine Eltern – sie wurden im Konzentrationslager umgebracht – aber nie kennen gelernt hat. Weder Vater noch Sohn haben sich je mit dem Judentum auseinandergesetzt, der Vater lehnt auch jeglichen Zugang dazu ab. So sucht Julian nach eigenen Wegen, sich dem Judentum anzunähern.

24) Lena Gorelik, *Meine weißen Nächte*. Roman, 2004, München 2006, S. 88.

25) Ebd., S. 89.

26) Ebd., S. 30.

„Fühlst du dich zum Beispiel jüdisch?“²⁷, fragt er Anja, die sich mit ihm auf die Suche nach Antworten macht auf die Frage, was es heute heißt, Jude oder Jüdin zu sein. „Ich bin“ – schreibt sie ihm in einer Mail, in einem Stil-mittel, das den Gegenwartsbezug betont – „ehrlich gesagt, nicht besonders religiös“ (22), keine Synagogengängerin, auch wenn sie sich fast ein wenig widerwillig eingesteht, „doch im Grunde meines Herzens Jüdin“ (89) zu sein. Als sie Julian das erste Mal trifft, fällt ihr zunächst auf, dass er „nicht jüdisch“ aussieht. Dennoch kommen sie sich im Laufe ihrer gemeinsamen Annäherung an das Judentum, an die Synagogenlandschaft in München näher. Er will wissen, wie sie ihr Judentum gestaltet, erlebt und empfindet.

Anja gibt ihm willig Auskunft: Zwar habe sie ihre „Bat Mitzwah, das jüdische Fest der Religionsmündigkeit“ durchaus gefeiert, sei „pflichtbewusst“ in „die Gemeinde“ gegangen, „aß kein Schweinefleisch mehr, verlangte von meinen Eltern, Milchiges und Fleischiges zu trennen, und betete vor dem Schlafengehen das Schma-Israel-Gebet“. Letztlich aber sei sie nur für kurze Zeit „richtig religiös“ (88) geworden, bis „das alles“ (89) jäh wieder aufgehört habe. Irgendwann in Deutschland, so erinnert sich die Ich-Erzählerin Anja im Präsens, „entdecken meine Eltern ihre jüdische Seite, die in Russland ebenso unterdrückt wurde wie das christliche Weihnachten“ (74). Man schließt sich nicht den orthodoxen Traditionen an, man geht nicht zur Synagoge, aber man pflegt doch mehr und mehr jüdische Rituale, durchaus in neuen postmodernen Mischungen. Weihnachten? Das christliche Fest wird zwar nicht gefeiert, sondern eher Chanukka, aber eingebunden in die Feste der Jahreszeit inklusive Silvester. „Weihnukkivester“ (76) nennt Anja diese Jahreszeit.

Julian zuliebe begleitet sie ihn nun auf seinen Suchwegen, etwa in die Synagoge. Zunächst einmal möchte er „in eine normale Synagoge gehen“, erklärt er Anja, die ihm zuvor die Alternativen in München aufgezählt hat, „also in eine orthodoxe“ (27). Er weiß, dass er nach jüdisch-orthodoxen Kriterien nicht als Jude gilt, „da er keine jüdische Mutter hat“ (48). Grundsätzlich will er schlicht mehr über das Judentum wissen, die Frage, ob er offiziell konvertieren will, schiebt er zunächst auf. Verblüfft stellt Julian fest, dass gleich mehrere seiner Erwartungen unterlaufen werden. Die Synagoge etwa „sieht nicht aus, wie man sich eine Synagoge vorstellt“ (46), eher wie ein nor-

27) Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*. Roman, 2007, München 2008, S. 7. Alle folgenden Zitate mit Seitenangaben im Text folgen dieser Ausgabe.

males Bürohaus. Zudem trifft er in der Synagogengemeinde fast nur auf Menschen mit Migrationshintergrund, fast alle aus Russland. „Jaja, keine deutsche Juden in Deutschland“, radebrecht eine alte Frau. „Keine. Keine deutschen Juden. Alle Ausländer. [...] Russische Juden in Deutschland. Ohne russische Juden keine Juden in Deutschland“ (49).

Die dritte Überraschung für Julian wird die Begegnung mit dem Rabbiner (50–52): Nicht der alte weise Mann im Kaftan, sondern ein junger Angestellter im Unauffälligkeitslook. Nicht das erwartete, im christlichen Religionsunterricht erlernte und ehrfürchtig gehauchte „Schalom“, sondern ein profanes „Tschüs“. Nicht die emphatische Einladung zur Teilnahme, sondern der Verweis auf den zunächst zu absolvierenden „Konvertierungskurs“. Der literarisch gespiegelte Weg hinein in das Judentum zeigt vor allem die Sperrigkeiten, die hier durch den ironischen Ton aufgefangen und umgewertet werden: „Es war eben kurz und schmerzlos“ (52), resümiert Julian.

Aber was macht eigentlich einen Juden zum Juden? Mit Witz, Selbstironie und Scharfzüngigkeit baut Lena Gorelik in der Charakterisierung von Anjas Vater eine jüdische Profilierung ein, die den Verweis auf Religion nicht benötigt. „Das Jüdische an meinem Vater äußert sich auf zweierlei Weisen“, lässt sie Anja erzählen. „Einerseits sind aus seiner Sicht all die klugen Köpfe im Fernsehen jüdischer Herkunft, andererseits richtet sich der Rest der Welt gegen diese klugen Köpfe“ (123). Das liebevoll-augenzwinkernde Porträt – die „Jüdischkeit meines Vaters“ liege darin, dass er „vielleicht klug“ sei, in jedem Fall aber „nervig und arrogant“ (128) – findet seinen Platz in dem zentralen Erzählfaden um eine Reise der gesamten Großfamilie nach Israel zur Hochzeit einer entfernten Cousine. Im Hintergrund schwebt jene Anfrage, der sich alle in Deutschland lebenden Juden von anderen Juden stellen müssen: „Wie kann man als Jude in Deutschland leben“ (62)?

Dass die Reise nach Israel ein weiterer Baustein auf der Suche nach Identität ist – für Anja und Julian, aber auch für die ganze Familie –, wird nur unterschwellig miterzählt. In Gesprächen mit – warmherzig und humorvoll geschilderten – entfernten Verwandten werden Erinnerungsfetzen der sonst eher verschwiegenen Familiengeschichte deutlich: „Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit gibt es in meiner Familie nicht“ (168). Nun, in Israel erzählt die Tante von der Urgroßmutter aus einem „kleinen jüdischen Shtetl in Weißrussland“. Der Vater „mit Bart und im schwarzen Kaftan“ sah nun tatsächlich so aus „wie einer der orthodoxen Juden in Jerusalem“.

Die in Erzählung verlebendigten Erinnerungen rufen ein traditionelles Judentum auf, fest eingebunden in Ritual und Religion, ja, der „Urgroßvater habe eine Talmudschule, eine Jeschiwa, geleitet“. Im Laufe der Kriege wurde die Großfamilie freilich nach Leningrad vertrieben und „irgendwo auf dem Weg dahin war die Religion verlorengegangen“ (174). Eine Familiengeneration scheint auf, die von traditioneller Religiosität geprägt war, dann von Religionsverlust, Identitätsbedrohung und Verheimlichung der Zugehörigkeit zum Judentum, von erneuter Migration, die nun zu einer Annäherung und neuen Suche nach Identität unter veränderten Vorzeichen führt.

Die Israelreise bringt keine großen Veränderungen – abgesehen davon, dass sich Anja gegen ihren Willen doch in Julian verliebt, der eigentlich ja so gar nicht ihr Typ ist. Immerhin öffnet sie jedoch den Zugang zur jüdischen Vergangenheit der Familie.

Jüdischkeit heute – ironisch-satirische Orientierung

Das nächste Buch Goreliks (2011) wird von einem biografischen Einschnitt bestimmt: Sie bringt einen Sohn zur Welt, muss sich in die Rolle als Mutter einfühlen und bringt ihre Erfahrungen in einem Buch zu Papier, das bewusst nicht den Untertitel „Roman“ trägt. Ein verrücktes Buch, das macht schon der alle Kategorien sprengende Langtitel deutlich: „*Lieber Mischa ... der du fast Schlomo Adolf Grinblum Glück geheißsen hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude ...*“²⁸

Einerseits ist dieses Buch eine Art Briefroman, welchen die Mutter dem Kleinstkind für später schreibt, gehalten in einer nur wenig dichterisch formalisierten Sprache. Andererseits finden sich Notizen, Notate, Anekdoten, Arabesken, Listen – und all das wird am Rand des Haupttextes noch kräftig durch eigene Anmerkungen, Zwischenbemerkungen und Übersreibungen begleitet, ganz im Stil talmudischer Kommentartradition. Das Textganze wird eher thematisch-anekdotisch zusammengehalten, als dass es einem linearen Erzählfaden folgt. Lesende müssen also von vornherein Abschied nehmen von der Erwartung einer Weiterschreibung der beiden Erstlingsromane, wir betreten eine neue, eigene Textwelt. Das beginnt gleich unter der ersten Überschrift „Die Top Ten der antisemitischen Vorurteile: Warum sie wahr sind“ mit einer

28) Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, München 2011. Folgende Textzitate aus dieser Ausgabe.

satirischen Auseinandersetzung mit antisemitischen Klischees und Vorurteilen, die zum Teil provokativ bestätigt, zum Teil ironisch unterlaufen werden – diese Doppelstrategie prägt den Tonfall des gesamten Buchs. Viele Erzählmomente und Passagen sind dabei bereits aus den vorherigen Romanen bekannt. Autobiografie, Fiktion und Stilisierung mischen sich hier zu einem ganz eigenen Genre. Einige Kapitel blicken auf die ganz spezielle Lebenssituation der Autorin, andere widmen sich explizit dem Judentum. Es wird dabei aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet: im Blick auf die eigene Geschichte und die der Familie; auf die Rolle der typischen jüdischen Mutter; auf die unterschwellige oder deutlich geäußerte Erwartung an die Tochter, dereinst einen jüdischen Ehepartner zu finden; auf Feste und Rituale; auf das jüdische Bildungsideal; auf die sich spiegelnden Phänomene des Antisemitismus wie des Philosemitismus; auf die Möglichkeiten und Bedingungen einer Konversion zum Judentum; auf den jüdischen Selbsthass; auf das ‚Gelobte Land‘ Israel. – So wie Mischa, so werden auch die Lesenden behutsam und humorvoll zugleich eingeführt in das, was Lena Gorelik zufolge *Jüdischkeit heute* ausmacht. Gewiss ist „*Lieber Mischa*“ deshalb so etwas wie eine literarisch stilisierte Einführung in das Judentum, freilich sehr subjektiv, pointiert, doppelbödig, eben aus der Sicht einer „nachgelernten Jüdin wie ich“ (32), so die Autorin augenzwinkernd.

Zu diesen jüdischen Perspektiven zählt auch der Blick auf Religion. Gorelik schreibt: „Lieber Mischa, ich bin keine echte Jüdin, zumindest nicht, wenn man nur betende als solche bezeichnet. Ich kann Dir keine jüdische religiöse Erziehung mitgeben, so gerne ich es wollte“ (24 f.). Zwar sei sie „mit einem echten, hundertprozentigen Juden verheiratet, wie Deine Großmutter stolz ihren Freundinnen in der jüdischen Gemeinde erzählen kann“ (67), gleichwohl spiele Religion in ihrem Leben eben keine große Rolle. Gegen alle Erwartungen (gerade auch von nichtjüdischen Dialoginteressierten) und Stilisierungen (etwa in Religionsbüchern oder Einführungen in ‚das Judentum‘) betont sie: „Religion, welche Religion? Ich habe außer gefüllte Fisch, Tum-Balalaika²⁹ und Erzählungen meiner Großeltern keine Religion mitbekommen, und das ist – vielleicht leider, vielleicht auch nicht – ein Phänomen, das sich sowohl in der Diaspora als auch in Israel weit über die russisch-jüdische Bevölkerung hinaus erstreckt. [...] Unsere Religionsausübung ist einer Erwähnung nicht wert und besteht hauptsächlich aus ein paar hübschen

29) Anm. d. Red.: ein russisch-jiddisches Volkslied.

Chanukkah- und Schabbatleuchtern, die wir im Wohnzimmer verteilt haben“ (67).

Und Synagogenbesuche? Wenn sie der Sohn dereinst fragen werde, warum sie so selten in eine Synagoge gehe, werde sie „mit den Schultern zucken – und mir wünschen, wir gingen häufiger“. Sie habe ja eine Synagoge, aber diese „befindet sich in meinem Kopf“ (139). Die ideale Synagoge, die sie sich vorstellt, in die sie „sehr gerne und auch regelmäßig“ geht – „G“tt übrigens auch“ (141) –, hat freilich wenig gemeinsam mit den realen Münchner Synagogen „für unterschiedliche religiöse Richtungen“ (ebd.). In der Synagoge der orthodoxen Gemeinde mitten in der Innenstadt, die „mehr einem geschlossenen Bunker denn einer Synagoge ähnelt“ (142), trifft sie zwar viele Juden, versteht aber kaum etwas vom Gottesdienst, der auf Hebräisch gefeiert wird. In der liberalen Synagoge hingegen könne sie sich zwar „eine kluge Predigt anhören“ (auf Deutsch), die meisten Juden dort aber „sind Konvertiten“ (143) mit den Nachteilen einer penetrant aufdringlichen Selbstbezogenheit. So bleibt meistens eben nur die eigene Synagoge im Kopf.

In den Schilderungen von Religion wird auch immer wieder auf Gott verwiesen, jüdischer Gepflogenheit und hebräischer Schriftweise im Verzicht auf Vokalisierung zufolge stets als G”tt geschrieben. Auch hier freilich im Modus von Ironie und Doppelbödigkeit. „G”tt und ich, wir regeln die Sache unter uns“ (144), schreibt sie im Blick auf ihre (Nicht-)Praxis im Umgang mit der Synagoge. Im Kapitel unter der Überschrift „Die zehn coolsten Juden der Welt“ wird als erster G”tt genannt: „Ich meine nicht Jesus. Ich meine unseren G”tt. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob er jüdisch ist, aber ich nehme es an, da er so klug war, all das – die ganze schöne Welt – hier zu erfinden. Und da er sich uns als Lieblingsvolk ausgesucht hat. Wer sonst hätte das gemacht? Ein Konvertit vielleicht. Ein Moslem wohl eher nicht“ (79).

Eher ernsthaft sind abschließende Ausführungen über das „Schma Israel“: „Vergiss nicht *Schma Israel. Schma Israel, höre, Israel, unser G”tt ist der einzige G”tt*, ist das zentrale Glaubensbekenntnis der Juden und soll so häufig wie möglich gesagt werden, damit bei G”tt nur ja kein Zweifel aufkommt, dass wir ihn und nur ihn lieben. Er ist da ein bisschen eigen und hat möglicherweise einen Mangel an Selbstbewusstsein, wenn er das so oft hören muss. [...] Jedenfalls sollen wir nie vergessen, wer unser G”tt ist. Als könnte uns das passieren! [...] Ich stehe jeden Abend brav an Deinem Bett und sage *Schma Israel*, weil Du es noch nicht kannst, weil wir es unsern Kindern sagen

sollen. Jeden Abend tue ich es, obwohl ich außer dem ersten Satz keinen weiteren verstehe, nur Worte vor mich hin brabbele, so wie man als Kind englischsprachige Lieder mitgesungen hat, ohne den Sinn zu verstehen. Jeden Abend sage ich *Schma Israel* und weiß nicht, warum ich es tue, weiß nur, dass ich ruhiger bin, wenn ich es tue. Vergiss nicht *Schma Israel*“ (185).

Die durchgängige Schweberei; der zwischen Ernst und Satire gehaltene Ton; die Ironie, die das Gesagte unterläuft und gleichzeitig ermöglicht, werden hier noch einmal geerdet. Wirklich bissige, berechnend böartige Töne enthalten vor allem die Kapitel über Philosemitismus und Konversion, Pflichtlektüre für alle gutmeinend im christlich-jüdischen Dialog Engagierten. „Philos“ etwa treffe man dort, wo Juden eigentlich nicht oder nur ungern hingehen: bei „Klezmerkonzerten, Vorträgen zu jüdischer Religion, Diashows über Israel, das Gelobte Land, beim öffentlichen Chanukka-Lichterzünden einer größeren deutschen Stadt“ (96).

Ihrer Erwartung von authentischer Begegnung wird sarkastisch entgegengehalten: „Es stellt sich [...] die mathematische Frage, wie oft ein orthodoxer Jude Philosemiten zu sich nach Hause zu einem Chanukka-Fest einladen muss, damit die sich alle freuen können“ (99). Immer die gleichen Fragen, die gleiche Scheu, die gleiche Tabuisierung, immer wieder die gleichen Erwartungshaltungen. Lena Gorelik bremst satirisch alle unbedachten christlichen oder bildungsbürgerlichen Umarmungsversuche hinsichtlich Judentum und jüdischer Menschen aus; ein Warnschild auch für alle Versuche, sich unbedarft ihrem Werk aus interreligiöser Perspektive anzunähern.

Noch schärfer fallen die Ausführungen über Konvertiten – „Überjuden“ (116) – oder Konversionswillige zum Judentum aus: „Nur die Konvertiten, die kann ich leider wirklich nicht leiden“ (109). Warum? „Es ist doch so: Die meisten Juden sind nicht gerne Juden, die meisten Juden können andere Juden nicht leiden, die meisten Juden mögen auch sich selbst nicht, und am wenigsten die Menschen, die Juden werden möchten“ (112). „Nie würde ein Jude auf die Idee kommen, selbst den aufwändigen Aufnahmeprozess mitzumachen, den Unterricht zu besuchen, Regeln auswendig zu lernen, Prüfungen auf sich zu nehmen“ (114). Und spitzzüngig formuliert: „Das Judentum ist eine menschenfreundliche, weil keine missionierende Religion“ (113). Was also ist „das Schöne am Jüdischsein“? – „Dass man es nicht lernen kann. Weshalb man zwar zum Judentum übertreten, aber nicht Jude werden kann“ (119).

Fremdheit aushalten – Lernweg Judentum à la Gorelik

Mit Lena Gorelik wird eine Tradition literarisch fruchtbar, in der sich das Migrationsschicksal mit einer deutsch-jüdisch-russischen Mischexistenz verbindet. Wie für viele andere Migranten gilt: „Israel und das Judentum [...] wurden in der Familie erst nach der Übersiedlung nach Deutschland Gesprächsthemen; zuvor hatten in der Familie weder das Jiddische, die Synagoge, noch profane jüdische Traditionen einen Bezugspunkt dargestellt“.³⁰

Das Diasporajudentum wird hier eher aus einer *Beobachterposition* zum literarischen Thema. Die religiöse Substanz des Judentums wird deshalb nicht – wie bei der ersten und zweiten Generation – von innen heraus beschrieben, sondern tastend von außen. Jüdische Begriffe werden sparsam verwendet und wenn, dann stimmig erklärt. Religion ist hier nicht eine Dimension auf der Ebene einer skeptischen, nach vorn offenen Suche.

Gewiss, die Bücher Lena Goreliks führen Lesende ein in die Welt des Judentums, zumindest in eine bestimmte Abteilung dieser Welt. Viel erfährt man über Alltag, Feste und Bräuche, über Zugehörigkeit oder die Möglichkeit zum Übertritt, über die Dynamik der Familie und Großfamilie, die innere Pluralität der Gemeinden, über die ganz neue Sicht auf die jüdischen Gemeinden in Deutschland durch die zahlenmäßig dominierenden russischen Zuwanderer. Grundsätzlich arbeitet Lena Gorelik jedoch mit einem Prinzip, das auch für interreligiöse Lernprozesse entscheidend ist: mit dem *Prinzip der Erwartungsdurchbrechung*.

In all den Beschreibungen dessen, was das Judentum ausmacht, wird vor allem betont, was das Judentum *nicht* ausmacht. In der geschickt gestreuten Polemik betont Lena Gorelik die Grenzen der Verständigung, die bleibende Fremdheit, den nicht gelingenden Austausch und den nur bedingt gelingenden Dialog. Ihr Werk markiert so beides zugleich: einen literarisch erschlossenen Zugang zu einer bestimmten Form heutiger Jüdischkeit, gleichzeitig aber auch die Grenzen des Verstehen-Könnens und Verstandenwerden-Wollens.

30) Thomas Nolden (Anm. 2), S. 54.

Der Jude Jesus

Franz Mußner*

Wenn etwas historisch gesichert ist, dann dies, dass Jesus von Nazareth ein Jude war, denn seine Mutter war eine Jüdin. Auch die Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,9) bezeichnet Jesus als Juden: „Wie kannst du als Jude mich, eine Samariterin, um Wasser bitten?“ Als ich auf diese Weise auf einer Tagung vom „*Juden Jesus*“ sprach, kam ein katholischer Bischof mit dem Einwand: Vom „*Juden Jesus*“ dürfe man nicht sprechen. Ich will deshalb im Folgenden den Erweis bringen, dass man mit Recht vom „*Juden Jesus*“ sprechen dürfe und müsse.

I. Der Gott Israels, Jesus und die Tora

Jesus bekannte sich zu Jahwe, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. „Viele werden von Osten und Westen kommen und sich (zu Tisch) legen mit Abraham und Isaak und Jakob“ (Mt 8,11); „[...] wann ihr seht Abraham und Isaak und Jakob“ (Lk 13,28); „[...] nicht last ihr das euch Gesagte von Gott, (dem) sagenden: *Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?*“ (Mt 22,32); „Daß aber erweckt werden die Toten, zeigte auch Moyses beim Dornbusch, wie er nennt (*den*) *Herrn den Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs*“ (Lk 20,37).¹ Jesu Treue zur Tora ist in ganz besonderer Weise ausgesprochen in Mt 5,17: „Meint nicht, daß ich kam, aufzulösen das Gesetz oder die Propheten; nicht kam ich aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Dieses sehr jüdische Wort des Juden Jesus kann zusammen mit Mt 5,18 als „Eröffnungstext“ bezeichnet werden: Es eröffnet das Corpus der Bergpredigt und zugleich das Gesetz des Messias, seine Tora. Nach dem

* Prälat Franz Mußner, Passau, Prof. em. für biblische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. wurde 1985 mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet. Sein „*Traktat über die Juden*“ (1. Aufl. 1979) wurde in sechs Sprachen übersetzt.

1) Alle nachfolgenden ntl. Zitate sind der Studienübersetzung „Münchener Neues Testament“ entnommen (Patmos Verlag, Düsseldorf 8. Aufl. 2007).

Neutestamentler Josef Zmijewski beinhaltet das Gesetz des Messias Jesus „ein Dreifaches“:

1. In heilsgeschichtlicher Hinsicht ist das Ende des Gesetzes und der Propheten gekommen (Mt 11,12 f., Lk 16,16).
2. In „soteriologischer Hinsicht gilt: Entscheidend für das Verhältnis des Menschen zu Gott und damit für sein Heil sind das ‚Begreifen‘ der Basileia (Mt 11,12; Lk 16,16) und das glaubende Jasagen zu Jesus als ihrem Bringer (Mt 10,32, Mk 1,14 f. u. a.)“.
3. „In ethischer Hinsicht folgt daraus: Die Basileia wird zum entscheidenden Handlungsprinzip, wie für Jesus selbst [...] so auch für seine Jünger.“² Die Tora des Messias lässt Jesus als Juden erkennen.

II. Jesus im Tempel und in Nazareth

Jesus von Nazareth kam in den Tempel in Jerusalem und lehrte dort. Das tat nicht bloß der zwölfjährige Jesus. „Und hineingehend ins Heiligtum, begann er hinauszuerwerfen die Verkaufenden, sagend ihnen: Geschrieben ist: *Und (es) wird sein mein Haus ein Haus (des) Gebets*, ihr aber machtet es zu einer Höhle von Räubern. Und er war lehrend täglich im Heiligtum. Die Hochpriester aber und die Schriftkundigen suchten ihn zu vernichten, und die Ersten des Volks, und nicht fanden sie, was sie tun (könnten), denn das ganze Volk klammerte sich (an ihn), ihn hörend“ (Lk 19,45–48). Nur ein Jude durfte im „Heiligtum“, im Tempel lehren. Die Volksgruppen, mit denen es Jesus zu tun hatte, waren Juden; speziell die Pharisäer.³

Nazareth, eine Stadt in Galiläa, war der Heimatort Jesu. „Und zurückkehrte Jesus in der Kraft des Geistes in die Galilaia. Und Kunde ging aus über ihn in der ganzen Umgegend. Und er lehrte in ihren Synagogen, verherrlicht von allen. Und er kam nach Nazara, wo er aufgezogen worden war, und hineinging er nach seiner Gewohnheit am Tag des Sabbats in die Synagoge, und aufstand er zu lesen“ (Lk 4,14–16). Die Erzählung findet sich bei allen drei Synoptikern, am ausführlichsten bei Lukas (4,14–30). Jesu Auftreten erregte seine Landsleute. „Und (es) wurde ihm übergeben (das) Buch des

2) Vgl. Josef Zmijewski s. v. „Gesetz“, in: NBL I (1991) 827.

3) Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, Neuauflage Göttingen 2009, 275–281 (Jesus und die Pharisäer).

Propheten Isaías, und öffnend das Buch, fand er die Stelle, wo geschrieben war: *(Der) Geist (des) Herrn (ist) auf mir, deswegen, weil er mich salbte, (ein Evangelium) zu verkünden Armen [...]*. Und als er zusammengerollt hatte das Buch, zurückgebend (es) dem Diener, setzte er sich; und aller Augen [...] waren starrend auf ihn. Er aber begann zu sagen zu ihnen: Heute ist erfüllt worden diese Schrift in euren Ohren. Und alle zeugten für ihn und staunten über die Worte der Gnade [...] und sagten: Ist nicht ein Sohn Josephs dieser? [...] Und erfüllt wurden alle mit Wut in der Synagoge [...] und aufstehend warfen sie ihn hinaus aus der Stadt und führten ihn bis zum Abhang des Berges, auf dem ihre Stadt gebaut war, um ihn hinabzustößen; er aber, hindurchgehend durch ihre Mitte, ging“ (Lk 4,17–23; 28–30).

III. Der Messias Jesus

Hier bewegt uns die Frage: Muss der Messias unbedingt ein Jude sein!⁴ Welche Antwort gibt die Heilige Schrift auf diese Frage?

Röm 15,8: „Denn ich sage, daß Christos Diener geworden ist (der) Beschneidung“, er ist aufgrund der Beschneidung Jude geworden, Angehöriger des Volkes Israel, „gleichwie geschrieben ist: *Deshalb werde ich mich bekennen zu dir unter Heiden und deinen Namen preisen. [...] Freut euch, Heiden, mit seinem Volk*“ (Röm 15,9 f.), dem Volk Israel.

Gal 3,16: „Dem Abraham aber wurden zugesprochen die Zusagen und seinem Nachkommen. Nicht sagt er: Und den Nachkommen, wie bei vielen, sondern wie bei einem: *Und deinem Nachkommen*, der ist Christos“, der Messias, als dem eschatologischen Verheißungsträger für Juden und Heiden.

Gal 4,4,5: „[...] als aber kam die Fülle der Zeit, ausschickte Gott seinen Sohn, geworden aus einer Frau [der Jüdin Maria], geworden unter (dem) Gesetz [...]“. Gott hat das Heil ursprünglich an die Tora gebunden, die Gott dem Volk Israel und keinem anderen Volk gegeben hat. Aus diesem Volke stammt der Messias und Jude Jesus. Bei seinem Prozess hat sich Jesus vor dem Hohen Rat ausdrücklich als Messias bekannt. Pilatus fragt Jesus: „Du bist der König der Judaier“ (Mt 27,11)? Am Kreuz hängt Jesus, der „König der Judaier“ (Mt 27,29). „Dieser ist Jesus, der König der Judaier“ (Mt 27,37).

4) Vgl. auch Franz Mußner, *Warum musste der Messias Jesus ein Jude sein?* In: ders., *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 21989, 89–92.

IV. Jüdische Jesusbücher

Die immer intensiver werdende jüdische Leben-Jesu-Forschung⁵ spricht offen vom Juden Jesus. Das Judentum erkennt Jesus von Nazareth als seinen „Großen Bruder“ (Martin Buber), der nicht bloß aus dem Judentum hervorgegangen ist, sondern bleibend zu den Großen des jüdischen Volkes gehört. Im Folgenden seien einige jüdische Stimmen zu Jesus angeführt.

Josef Klausner, Professor an der Hebräischen Universität Jerusalem, stellte bereits 1930 fest, dass kein Jude die welthistorische Bedeutung Jesu und seiner Lehre leugnen kann. Jesus ist, so Klausner, für das jüdische Volk „ein Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges. [...] Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein.“⁶ Dem Gesetz gegenüber blieb Jesus aber immer ein Jude; so Klausner.

Richtungweisend ist auch das Jesus-Büchlein von David Flusser.⁷ „Um Jesus zu verstehen, ist die Kenntnis des zeitgenössischen Judentums unentbehrlich.“ Jesus von Nazareth war nach Flusser „ein gesetzestreuer Jude [...]“, der nie vor der Notwendigkeit gestanden ist, sein Judentum der europäischen Lebensweise anzupassen“. Von drei Punkten, so Flusser, kommt der Durchbruch: von dem radikalisierten Liebesgebot, von dem Ruf nach einer neuen Moral und von der Idee des Königreiches der Himmel. Jesus „ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, dass man am Rande der Endzeit steht, sondern, dass die neue Zeit des Heils schon begonnen hat, nämlich mit Johannes dem Täufer“.⁹ Zweifellos ist Flussers Buch eine der beachtlichsten Leben-Jesu-Darstellungen aus jüdischer Hand.

5) Vgl. Franz Mußner, *Traktat über die Juden* (Anm. 3), 176–183; Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala 1938, Darmstadt 1973; Michael Brocke, *Das Judentumbild neuer Jesusbücher*. Kritische Beobachtung christlicher Literatur, in: FrRu XXIII (1971) 30–39.

6) Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jüdischer Verlag, Berlin 1930, S. 573 f.

7) David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Verlag, 1. Aufl. 1968.

8) Vgl. Clemens Thoma, *David Flusser: Aussagen in Briefen und Vorträgen*, FrRu NF 8 (2001) 86–93; Alwin Renker, „Jesus ist kristallklares Judentum“. In Erinnerung an den Judaisten und christlich-jüdischen Theologen Professor Dr. Clemens Thoma (1932–2011), FrRu NF 19 (2012) 82–85.

9) Vgl. Rabbiner Moshe Navon, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth im Licht der jüdischen Quellen*: in FrRu NF 19 (2012) 13–23 (Teil 1) und FrRu NF 20 (2013) 2–10 (Teil 2).

Schalom Ben-Chorins kleines Jesusbuch¹⁰ wurde geschrieben „aus dem Gefühl einer tiefen Verwandtschaft mit der Gestalt Jesu und der jüdischen Welt, in der er lebte, lehrte und litt“. Jesus bleibt, so Schalom Ben-Chorin, „ganz auf der Linie der Schriftgelehrten seiner Zeit“, spricht aber „aus eigener Vollmacht [...]“. „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur ein Menschenbruder, sondern *mein jüdischer Bruder*. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge [...]. Es ist bestimmt keine göttliche, sondern eine menschliche Hand, in deren Linien das tiefste Leid eingegraben ist [...]. Es ist die Hand eines großen Glaubenszeugen in Israel [...]. Der Glaube Jesu einigt uns [...], aber der Glaube an Jesus trennt uns.“

Uns Christen einigt der Glaube *an* den Juden Jesus. Deshalb muss es für uns Christen auch selbstverständlich sein, vom *Juden* Jesus zu sprechen.

- 10) Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener aus jüdischer Sicht*, Erstauflage 1967; Rezension von Odilo Kaiser OP in: FrRu XXIV (1972) 99–101; Neuauflage (SBW Bd. 4), Gütersloh 2005; Rezension von Monika Beck in: FrRu NF 15 (2008) 52–54.

Das besondere Buch

Götz Aly, **Die Belasteten, >Euthanasie< 1939–1945**. Eine Gesellschaftsgeschichte. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2013. 352 Seiten.

Ihre Namen waren Anna Treiber, Richard Utz, Jakob Speiser, Anton Kramer, Fred Meth, Klara Schuster und viele mehr, die es verdient hätten, genannt zu werden. In Heil- und Pflegeanstalten des Dritten Reiches ermordet, im Nachkriegsdeutschland weitgehend vergessen. Götz Aly holt mit „Die Belasteten“ diese Opfer aus der Versenkung. Der Buchtitel verdeutlicht bereits die Schwere dieser ethischen Hypothek. Hier klafft kein Loch zwischen den als unbrauchbar für die Gesellschaft „Belasteten“ und denjenigen, die durch ihre Handlung und Nichthandlung in Schuld verstrickt sind, die mit für die ca. 200 000 Toten zwischen 1940 und 1945 verantwortlich sind.

Diese geplante Vernichtung schminkt sich mit dem Namen „*Euthanasie*“. Ein *leichter* Tod? Nein, ein eiskalter Mord, dessen ethische Basis die völkische Auslese zur Aufrechterhaltung eines gesunden Volkes ist. Die Rassenhygiene verschlingt mit den Zwangssterilisierten ihre ersten Opfer, juristisch abgesegnet mit dem „*Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses*“ vom Juli 1933 (Anm. d. Red.: Vgl. Henry Friedlander, *Der Völkermord an Sinti und Roma. Eugenik – Euthanasie – Genozid*, in FrRu NF 20 [2013] 137).

Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“ nimmt, gestärkt durch Schriften wie die von Theo Morell, an Fahrt auf. Normativ wird nun gesetzt, was *lebenswert* ist und was nicht. Der Mensch wird reduziert auf seine Wirtschaftlichkeit und aufgewogen in *brauchbar* und *nicht brauchbar* für die völkische Gesellschaft. Wertlos und eine gesellschaftliche Last zu sein bedeutet den Tod. Hierunter fallen die geistig behinderten Menschen, die psychisch Erkrankten, die sozial Auffälligen, die als asozial Stigmatisierten, die TBC-Kranken. Letztlich sogar die Alten und die durch die Kriegserlebnisse Traumatisierten. Die Auslese frisst sie, diese „nutzlosen Esser“.

Mit der Aktion T4, benannt nach dem Sitz der bürokratischen Institution, dem „Reichsausschuss zur Erfassung erb- und anlagebedingter schwerer Leiden“ in der Tiergartenstr. 4 in Berlin, beginnt im Jahr 1939 die erste strukturiert geplante Mordphase. Von hier aus zieht sich die Todesschneise durch das Reichsgebiet und konzentriert sich auf sechs Kliniken: Grafeneck, Hadamar, Bernburg, Brandenburg, Sonnenstein/Pirna und Hartheim. Hier werden die „Lebensunwerten“, vom Kind bis zum Alten, nur noch als Nummer geführt. Hier wird den „Lebensunwerten“ unter ärztlicher und pflegerischer Anleitung in den Gaskammern der „Gnadentod“ gewährt. Hier präsentiert sich „Der neue deutsche Arzt“, zu dessen Pflichten die Auslese im Innern gehört, den Karl Kötschau im Ärzteblatt von 1942 beschreibt.

„Aber gelt Schwester, umgebracht werden’s bei Euch nicht?“ Doch, denn „Was wir hier tun, ist Mord“, der vor Kindern nicht Halt macht. In den sogenannten Kinderfachabteilungen haben Kinder „... immer so Angst gehabt“, werden Kinder zu „Reichsausschusskindern“, werden Kinder wie der 8-jährige Ernst Brand, wie der gern lachende 3-jährige Egon Marschall und wie die anhängliche und lachende 2-jährige Gertrud Deuerling und Tausende anderer Kinder gequält und ermordet.

Von Ärzten beschönigte Todesdiagnosen und sogenannte „Trostbriefe“ legen einen Nebelschleier über diesen Mord, der in den ersten Jahren mehr als 70 000 Tote fordert.

Hier kämpft kein Arzt gegen eine unbekannte Seuche um das Leben von Kranken. Hier ist der Arzt selbst die Seuche. Diese Seuche ist äußerst ansteckend. Gefährdet sind Personen, die mit völkischem Gedankengut infiziert sind, Personen, die ihre Chance sehen, Karriere zu machen, die endlich an Lebenden und Toten ungehemmt forschen wollen, Personen, die die Last der Verantwortung für ihre kranken Angehörigen weg haben wollen, die von nichts wissen wollen.

Ärzte, Pflegepersonal, Hebammen, Mitarbeiter der Gesundheitsämter, Standesbeamte, Verwaltungsangestellte, Mitarbeiter der Fürsorgestellen, Verwandte: Sie alle haben sich mit dem Erreger nicht nur infiziert. Sie haben sich freiwillig zum Handlanger der Mörderclique gemacht.

Wo sind sie gewesen, die Widerständler? Es hat sie gegeben, wenn auch wenige.

Es sind Angehörige, die mit ihrer Hartnäckigkeit das Leben der Todgeweihten gerettet haben. Oft haben regelmäßige Besuche als lebensrettende Maßnahme schon ausgereicht. Es sind kirchliche Würdenträger wie der Bischof Clemens August von Galen, der in seiner „Euthanasiepredigt“ vom 2. August 1941 die Morde öffentlich anprangert. Ein Aufruhr der katholischen Volksgenossen ist nicht gewünscht. Formell wird die institutionelle Mordphase daher gestoppt. Informell geht sie ungehindert in dezentraler Form bis Kriegsende weiter. Als Mordinstrumente sind jetzt Medikamente und Aus Hungern unter den Ärzten salonfähig.

Der Arzt als Helfer ist nicht mehr zu erkennen. Den Machern des Todes fehlt es nicht nur an Mitgefühl. Ihre moralische Haltung entbehrt jeder ethischen Grundlage, ist bis ins Infame gesteigert und interpretiert die Ethik für sich neu im völkischen Sinne. Der Preis für ihre Täterschaft? Der Preis für ihre schweren Verbrechen? Der Preis im Nachkriegsdeutschland West und Ost heißt Anerkennung und Karriere.

Im Ärzteprozess von 1947, wo es insbesondere um die Verbrechen gegen die Menschheit gegangen ist, gibt es tatsächlich zum Tode Verurteilte. Insgesamt betrachtet gehen die Täter hingegen fast ohne Strafmaß aus. Die wenigen verhängten Freiheitsstrafen werden im Rahmen des Amnestiegesetzes

von 1954 eh wieder aufgehoben. Die Ärzteschaft kann stattdessen ungehindert an den „Überbleibseln“ wie den Gehirnen der Ermordeten herumexperimentieren und ihre Promotionsschriften darauf aufbauen.

Und die Ermordeten? Von ihnen ist nur noch die namenlose Asche übrig geblieben.

Im Deutschen Bundestag haben in der 17. Wahlperiode, sieben Jahrzehnte nach den Morden, die Fraktionen der Regierungskoalition, der SPD, der Bündnis 90 Die Grünen für die Ermordeten der Euthanasie einen Ort der Erinnerung gefordert. „Für die gesamtgesellschaftliche Wahrnehmung der ‚Euthanasie‘-Morde und ihrer Opfer ist deshalb die Dokumentation des Verbrechens und die Würdigung der Opfer in Berlin, am Ort der Täter in der Tiergartenstraße 4, dem historischen Ort der Planung der Verbrechen, von übergreifender nationaler Bedeutung.“

Die Forderung nach einer gesamtgesellschaftlichen Wahrnehmung ist vor dem Hintergrund der Verantwortung, die jeder einzelne von uns trägt, überaus wichtig. Denn die gesellschaftlichen Gruppen als Mittäter haben über die sechs Vergasungsanstalten den Weg in den Holocaust mit geebnet. Von der Ermordung der „lebensunwerten“ Volksgenossen bis zur Ermordung der „lebensunwerten“ europäischen Juden ist es ein schmaler Grat.

Da wo wir unserer gesellschaftlichen Verpflichtung der ethischen Wahrnehmung nicht nachkommen wollen, tragen wir diese höllische Entwicklung mit, kann jeder zum Feind der Gesellschaft werden. Diskussionen über den nicht leistungsfähigen Kostenfaktor „Mensch“ können daher ungehindert geführt werden.

Die Erinnerungstafel in Berlin in der Tiergartenstraße 4 ist nach Jahrzehnten des Totschweigens, des „Sich-nicht-erinnern-Wollens“, sicherlich ein erster, wenn auch sehr kleiner Schritt. Doch den Opfern ihre Namen wieder zu geben, die Toten nicht weiter tot zu schweigen, sie für alle öffentlich einsehbar machen, das sollte der nächste große Schritt sein.

Götz Aly setzt mit seinem Buch „Die Belasteten“ ein gesellschaftswissenschaftliches Zeichen für die Notwendigkeit der Erinnerung.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Andreas Bedenbender (Hg.), **Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche.** Bonifatius Verlag / Evangelische Verlagsanstalt, Paderborn/Leipzig 2012. 196 Seiten.

Dies ist die Dokumentation einer wissenschaftlichen Tagung im August 2009 in Greifswald, deren Ziel es war, auszuloten, welche Impulse das von *Daniel Boyarin* entwickelte *Modell eines Judäo-Christentums* bietet, wonach das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum in den ersten Jahrhunderten n. Chr. nicht nach dem traditionellen *Separierungsmodell* („the parting of the ways“), sondern nach dem Paradigma des *Kontinuumsmodells* („the ways that never parted“) zu verstehen ist. Boyarin, der 2004 mit seinem Buch „*Border Lines*“ den christlich-jüdischen Dialog herausgefordert hat, war selbst anwesend; ebenso *Gesine Palmer*, die sein Werk unter dem Titel „Abgrenzungen“ ins Deutsche übersetzte (vgl. FrRu NF 18 [2011] 297 f.).

In den ersten beiden Beiträgen von *Andreas Bedenbender* geht es um das Verständnis der *pharisaioi* in den synoptischen Evangelien bzw. der *perushim* in der rabbinischen Literatur. Der Verfasser beschäftigt sich mit dem Vorwurf in Mt 23,29–31 („Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr den Propheten Grabmäler baut ...“), indem er ihn vor dem Hintergrund zeitgenössischer Quellen analysiert. Dabei ist sein Hauptargument, „dass die relativ altmodische *Altertumswissenschaft* – die eingehende Erforschung der Vergangenheit als Ganzer – mit ein wenig Hilfe von den Sozialwissenschaften bei der Restauration der verlorenen Stimme der Pharisäer helfen kann, indem sie diese vor apologetischen und feindseligen Kritikern gleichermaßen rettet“ (14).

Auch *Folker Siegert* beschäftigt sich mit den Pharisäern. Entgegen der häufig geäußerten Auffassung, das Johannesevangelium sei eine der am stärksten von Antisemitismen geprägten Schriften des Neuen Testaments (aufgrund von Stellen wie z. B. Joh 8,44), vertritt Siegert die These: „Zu den authentischen Zügen des Johannesevangeliums – befreit man es nur erst von zahlreichen redaktionellen Übermalungen – gehört ein freundliches Bild des Pharisäismus zur Zeit Jesu. Insbesondere Nikodemus, eine vom Evangelis-

ten eingeführte Symbolfigur, steht in seinen drei Auftritten [...] für ein für Jesus aufgeschlossenes, seine Bedeutung dann aber doch verkennendes Judentum“ (70).

Anhand einer Exegese der entsprechenden Verse in Joh Kapitel 3,7 und 19 zeigt Siegert dies im Einzelnen auf. In seinem zweiten Beitrag beschäftigt er sich mit der spezifischen Pessach-Tradition der Johanneschristen und regt auch hier zu einer *Relecture* des vierten Evangeliums an: Nicht Judaismus oder Legalismus, sondern Traditionalismus (d. h. die Verpflichtung auf eine alte, authentisch bewahrte Tradition) war es, was die Johanneschristen zu ihrer von der Großkirche abweichenden Praxis bewog; um des Friedens willen haben sie sich im Lauf der Zeit der Mehrheit angepasst und sind von einem jährlichen Gedenken an das Abschiedsmahl Jesu (vom Wochentag unabhängig) zu einer wöchentlichen Feier übergegangen (die am Sonntag stattfand und somit auch den Ostertermin an den Ostersonntag band).

Daniel Boyarin setzt sich in dem ersten seiner Artikel intensiv mit Peter Schäfers Buch „*Jesus im Talmud*“ (Tübingen 2010, vgl. FrRu NF 20 [2013] 224 ff.) auseinander. Er hält es in seiner Materialfülle zwar für einen Fortschritt gegenüber dem älteren Werk von Johann Maier (Darmstadt 1978), kritisiert jedoch die Tendenz Schäfers, der bei fast allen Bezugnahmen auf das Christentum im Talmud den Vorwurf sexueller Ausschweifungen zu finden meint. Boyarin bemüht sich um eine Widerlegung und macht an zahlreichen Beispielen deutlich, dass die rabbinischen Schriftsteller das Christentum nicht wegen moralischer Verfehlungen, sondern wegen lehrmäßiger Differenzen kritisiert haben.

Besonders bemerkenswert ist dabei, dass Boyarin seine Überzeugung nicht nur vertritt, sondern zugleich auch selbstkritisch reflektiert: „Warum ist das für mich so eine brennende Frage? Während ich mich durch die Details der Philologie arbeite [...], werde ich auch darüber nachdenken, was hier für mich auf dem Spiele steht, denn das ist, wie es scheint, eine ganze Menge (der Talmud wurde schließlich in Paris und Rom auf der Grundlage von Verdächtigungen auf dem Scheiterhaufen verbrannt, die denen Schäfers sehr ähnlich sehen)“ (123 f.). Wenn Wissenschaft persönlich wird, wird sie auch authentisch – und es ist nicht zuletzt dieser besondere Stil Boyarins, der das Gespräch mit ihm so herausfordernd und bereichernd macht.

In seinem zweiten Beitrag „Über den theologischen Verkehr der Kirchenväter und der babylonischen Rabbinen in der Spätantike“ bringt Boya-

rin die Grundauffassung der Tagung und der daraus entstandenen Publikation auf den Punkt: Es gab eine solche Fülle an Bezügen zwischen diesen beiden Personengruppen, dass die Rede vom „Judäo-Christentum“ gerechtfertigt ist. *Gesine Palmer* unterstreicht dies in ihren Ausführungen „*Von einem Bindestrich*“ (anknüpfend an Gedanken von Jean-François Lyotard in: ders. / Eberhard Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘*, Düsseldorf 1995, 27–51).

Insgesamt ist dies ein lesenswertes und anregendes Buch, das die Diskussion über den Paradigmenwechsel in der Betrachtung des christlich-jüdischen Verhältnisses in der Spätantike weiter vertiefen wird.

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Schalom Ben-Chorin, **Dass der Mandelzweig wieder blüht.** Germania Hebraica. Eine Hommage zum 100. Geburtstag. Hg. von Erhard Roy Wiehn. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2013. 154 Seiten.

*„Freunde, dass der Mandelzweig wieder blüht und treibt,
ist das nicht ein Fingerzeig, dass die Liebe bleibt?
Dass das Leben nicht verging, soviel Blut auch schreit,
achtet dieses nicht gering in der trübsten Zeit.
Tausende zerstampft der Krieg, eine Welt vergeht,
Doch des Lebens Blütensieg leicht im Winde weht.
Freunde, dass der Mandelzweig sich in Blüten wiegt,
bleibe uns ein Fingerzeig, wie das Leben siegt.
(Ben-Chorin, *Das Zeichen*, 1942)*

In der dunkelsten Zeit der Geschichte sah Schalom Ben-Chorin ein Zeichen der Hoffnung, veranschaulicht durch einen Mandelzweig, der zart aus den Ritzen seines Hauses in Jerusalem spross und zu blühen begann. Heute, fast siebzig Jahre danach, wird das vertonte Gedicht „Das Zeichen“ im ehemaligen Land der Schoa in den Kirchen beider Konfessionen gesungen. Ist das ein Zeichen für ein neues Deutschland? Schalom Ben-Chorin, den Mann des Buches, kann man in diesem Land nur mit einem Buch ehren, und am besten mit seinem eigenen Buch, denn er war einer der ersten der dem Holocaust Entronnenen, die den Dialog mit der deutschen Jugend gesucht hat, schreibt Erhard Roy Wiehn in der Einleitung dieser Jubiläumsausgabe.

Ben-Chorin nannte sich selber „eine scheidende Generation zwischen Exodus und Exil“, der die Galut (Zerstreuung) heimisch sei und die Heimat fremd. Abraham war das von Gott verheißene Land fremd. Auch der Wanderschar des Mose erschien das Gelobte Land fremd, und sie sehnte sich nach den „Fleischtopfen Ägyptens“. „Ein Jude, der aus dem deutschen Kulturkreis stammt und in Israel [...] eine neue Heimat gefunden hat, ohne die Bande der Herkunft zu lösen, will hier Zeugnis geben vom Schicksal und von der Existenz einer Generation des Übergangs, die den Untergang des deutschen Judentums erlebte und den Anbruch einer Zukunft in der alten Volksheimat des Judentums.“ Für deutsche Juden war Eretz Israel nicht Exil, sondern alt-neue Heimat.

Deutsch blieb Ben-Chorins literarische Sprache, denn „aus dem Land kann man auswandern, nicht aber aus der Muttersprache“. Doch er maß stets auch dem Hebräischen, der uralten Sprache des Judentums, der Sprache seines Glaubens, die im modernen Staate Israel wieder zur Umgangssprache erweckt worden war, besondere Bedeutung zu. Kurz vor seinem Tod hat er seinem Sohn die Hände auf den Kopf gelegt und ihn gesegnet. „Diese Berührung seiner Hand“, schreibt Rabbiner Tovia Ben-Chorin in seinem Geleitwort, „begleitet mich bis auf diesen Tag.“

Der zehnjährige Fritz Rosenthal, der sich in Eretz Israel Schalom Ben-Chorin nannte, hatte sich bei dem versuchten Hitlerputsch in München 1923 zum ersten Mal gefragt, warum Juden anders sind und warum man sie verfolgt. Eines Tages, als die assimilierte deutsch-jüdische Münchner Familie Rosenthal Weihnachten feierte, verließ Fritz das Elternhaus und begegnete erstmals bei einer orthodoxen Familie der Religion und Tradition des Judentums. Später schloss er sich der zionistischen Jugendbewegung an. Als 22-Jähriger wurde er in München auf offener Straße von Nazischergen zusammengeschlagen, worauf er sich zur Emigration entschloss. Doch die ihm von seiner Schwester aus Argentinien zugesandte Schifffahrtskarte schickte er zurück. Der „Kompass seines Herzens“ zog ihn nach Palästina, dem späteren Staate Israel. Im britischen Mandatsgebiet Palästina trafen die deutschen Juden auf das ihnen fremde osteuropäische Judentum und auf die jüdischen Einwanderer aus den arabischen Ländern. Wie Ben-Chorin blieben die meisten deutschsprachigen Schriftsteller in ihrer Muttersprache haften. Wenige schrieben doppelsprachig. Einige, wie Arnold Zweig, der später in die DDR ging, konnten sich der neuen Umgebung nicht anpassen.

Im von der Orthodoxie beherrschten Staat Israel gründete Ben-Chorin die jüdische Reformbewegung und die erste Reformsynagoge. Das Leben in Jerusalem beschreibt Avital Ben-Chorin in ihrem Geleitwort. Über sechs Jahrzehnte durfte sie mit Schalom Ben-Chorin, „diesem faszinierenden Mann“, der am Abend am Bett seiner Tochter Ariela „lustige deutsch-hebräische Verse dichtete“, verbringen. In erster Linie habe sie ihn „bekocht“. Doch in dieser Hinsicht gibt sie sich zu bescheiden. Sie war seine engste Mitarbeiterin und verwaltet in der Gegenwart dessen Nachlass.

Schalom Ben-Chorin berichtet auch über den schweren Schritt, 1956 wieder deutschen Boden zu betreten, über die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs, über seine Gastprofessuren und Vorträge, bei denen er mit Freude wahrnahm, mit welcher Begeisterung junge Deutsche sich für das Judentum interessierten. Die meisten Zuhörer waren Christen. Einige Beiträge behandeln die Anfänge des Zionismus, den arabisch-israelischen Konflikt und die Innenpolitik des jüdischen Staates. Auch der Antisemitismus wird erörtert: die verheerende Wirkung des christlichen Antijudaismus, die rassistische Judenfeindschaft bis zu dem heutigen Judenhass. Man hatte gehofft, dass mit der Gründung des Staates Israel der Antisemitismus aufhöre. Man hatte sich geirrt. Es gab (und gibt) noch immer gewaltige antisemitische Wellen in der Form des Anti-Israelismus, der sogar so weit ging, dass eine UNO-Resolution den Zionismus als „Rassismus“ bezeichnete. Dabei war dem Judentum der Rassismus von jeher fremd gewesen. Mit den Israeliten hatten in der Wüste auch nichthebräische Sklaven den Einen Gott angebetet, und immer war eine Konversion von Menschen aus anderen Völkern zum Judentum möglich. Auf den Straßen Israels begegnet man sowohl hellhäutigen Europäern wie auch dunkelhäutigen Äthiopiern.

Die Vorderseite des Buches „Dass der Mandelzweig wieder blüht“ zeigt ein Bild des gealterten Schalom Ben-Chorin, die Rückseite schmückt ein Foto des blühenden Mandelbaums vor dem Haus des Ehepaars Ben-Chorin in Jerusalem, aufgenommen von Yoel Sher, Botschafter i. R. Im Schlusswort erzählt Sher, dass er 1941 mit seinen Eltern über Frankreich nach Jerusalem gekommen war und dass seine Familie mit den Ben-Chorins, ihren Nachbarn, eine enge Freundschaft verband. Unvergessen bleiben ihm die gemeinsamen Feiern an Schabbat und den jüdischen Festen.

Im Jahre 1993, sechs Jahre vor seinem Tod (1999), kam Schalom Ben-Chorin zum letzten Mal nach Deutschland anlässlich des 25. Evangelischen

Kirchentags in München. Rabbiner Tovia Ben-Chorin beschreibt im Geleitwort ergreifend einen der letzten Auftritte seines Vaters: „Als er zum Mikrofon schritt, strahlte seine stärker werdende Stimme eine geistige Präsenz und Stärke aus, mit der er das Herz der Menge eroberte. Es herrschte totale Stille. [...] Anhänger aller Altersgruppen [...] hörten dem Mann des Geistes zu, der mit seinen Gedanken, seinem Lebensstil und seinen politischen und ethischen Anschauungen sein Judentum repräsentierte. Tränen rollten über meine Wangen. Ich war sehr gerührt.“

Monika Beck, Aachen

Stefan Klemp, Vernichtung. Die deutsche Ordnungspolizei und der Judenmord im Warschauer Ghetto 1940–43. Prospero Verlag, Münster/Berlin 2013. 288 Seiten.

Man „weiß schon alles“ über die Ermordung der Juden in der Zeit von 1933 bis 1945; man meint, alle Aspekte hinsichtlich der Täter wurden eingehendst recherchiert. Man weiß, man meint! Wenn man dieses Buch in die Hand nimmt, wird man eines Besseren belehrt: „Die Polizei, dein Freund und Helfer“, eine Legende, gestrickt von ehemaligen Offizieren, war genauso tief im Sumpf der Grausamkeiten und Morde an Juden verwickelt wie die Waffen-SS und die Wehrmacht. Nur ist es ihr bisher, nicht zuletzt dank dieses Slogans, gelungen, sich eine vorgeblich weiße Weste zu erhalten.

Stefan Klemp ist es zu verdanken, dass er die riesigen braunen Flecken sichtbar macht, die diese Weste beschmutzen. Vor allem, aber nicht nur, anhand des Aufstands im Warschauer Getto im April/Mai 1943 führt Klemp beispielhaft vor, wie einzelne Polizeibataillone an der Zerschlagung des Aufstands beteiligt waren. Akribisch beschreibt er, wann und wo Polizeibataillone in Warschau bis 1942 und danach bei der Vernichtung des Gettos 1943 aktiv waren und wie sie sich „auszeichneten“. Wie mörderisch ganze Bataillone oder auch einzelne Angehörige agierten, das beweisen allein schon die Spitznamen, unter denen sie in Warschau berühmt-berüchtigt waren: *Duschked Judenschreck*, *Der Töter* oder *Totenkopffäger*. Schutzpolizisten wetteifern, wer wohl die meisten Juden erschießt; die Spitzenreiter werden als *Schützenkönig* ausgezeichnet. Ein Großteil der Polizeibataillone stammt aus Dortmund, aus Bochum und aus Duisburg.

Ebenfalls sorgfältig geht Klemp der Frage nach, wer nach dem Krieg was recherchiert hat, wer bestraft wurde für seine Morde und was mit den Mördern geschah. So diskutieren *Christopher Browning* und *Rolf Pohl*, ob man die Mörder als normale Menschen bezeichnen könne oder ob die Grenzen zwischen Normalität und Pathologie fließend sind. Klemp selbst kommt nach einer längeren Diskussion der Frage zu dem Schluss, dass es sich bei den brutalsten Mördern um Psychopathen handelt.

Für die Zeit danach unterscheidet Klemp zwischen Prozessen in Dortmund und in Hamburg (vgl. FrRu NF 20 [2013] 280–286) und vergleicht den Umgang mit den Mördern nach dem Krieg in der BRD mit dem der Sowjets und der DDR. Während die Sowjets sie, so Klemp, zu pauschal verurteilen – und hinrichten, tut sich dagegen in Deutschland nichts oder kaum etwas. In Dortmund wird ohne jüdische Zeugen verhandelt, wenngleich aussagekräftige Zeitzeugenberichte, z. B. von Wladyslaw Bartoszewski und Janina Bauman vorliegen, und Dan Kurzman, Josef Wulf und auch Israel Gutman über das Getto, den Aufstand und die Täter aus der Sicht der Getto-Bewohner detailliert und kenntnisreich geschrieben haben. Die Schutzpolizei wird damals übrigens gar nicht mit den Verbrechen im Warschauer Getto in Verbindung gebracht; diese werden allein SS und Gestapo angekreidet. Erst in den 1990er Jahren finden die Verbrechen der Schutzpolizei dank der Veröffentlichungen von Browning und von Daniel Goldhagen Beachtung.

„Für die Ermittlungen“, so Klemp, „gegen Ordnungspolizisten ist kennzeichnend, dass bundesdeutsche Staatsanwaltschaften in der Regel zu spät, häufig ohne das erforderliche Engagement und oft erfolglos ermittelt haben [...]. DDR-Verfahren sind [...] systematischer geführt worden“ (229 f.).

Abgesehen von der Tatsache, dass Klemp einen Großteil der besonders sadistisch agierenden Mörder als Psychopathen definiert, dem ich nicht zustimmen mag, ist seine Untersuchung der deutschen Ordnungspolizei im Zusammenhang mit dem Mord an Juden in Warschau wichtig und längst überfällig. Die meisten Täter werden nie gerichtlich belangt, sondern dürfen unbehelligt in den Ruhestand treten und in ihrem Bett sterben – etwas, was sie ihren Opfern nicht zugebilligt haben. – Die Lektüre dieses Buches ist jedem zu empfehlen, der sich für die Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert interessiert.

Miriam Magall, Berlin

Gesine Palmer / Thomas Brose (Hg.), **Religion und Politik. Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des zwanzigsten Jahrhunderts.** Religion und Aufklärung Band 13. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2013. VIII u. 283 Seiten.

Im jüdisch-christlichen Gespräch ist das Messianische immer schon ein eigenes Thema gewesen. Im Jahr 1992 machte das Buch *Ende der Geschichte* des amerikanischen Politologen *Francis Fukuyama* Furore. Nach dem Fall der Berliner Mauer und der „Wende“ auch in Prag sei es mit dem Sieg der liberalen Demokratie zu einem Ende der politischen Systementwicklungen gekommen. Dagegen wandte sich bereits 1996 *Samuel Huntington* mit dem ebenfalls Aufsehen erregenden Werk *The Clash of Civilizations*, das bereits den Einschnitt des 11. September 2001 vorwegnahm. Geschichte ist also nicht am Ende, aber wohin entwickelt sie sich? Kommt es zu einer neuen politischen Theologie im Westen und (trotz Widerständen) zugleich im fundamentalistischen Islam? Viele „utopische“ Erwartungen der Politik waren mit dem Messianischen verbunden, oft auf einen US-Präsidenten konzentriert. Gibt es noch Orte und Bewegungen, in denen das Messianische ausgetragen wird und präsent ist? Seiner Gegenwart in Religionswissenschaft, Theologien und Philosophien des 20. Jh. widmet sich dieser Band, der auf eine Messianismustagung (mit vielen jüdischen Teilnehmern) an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg zurückgeht.

In ihrer Einleitung bietet die Hauptherausgeberin (und Übersetzerin einiger Beiträge aus dem Englischen), die Berliner Religionsphilosophin, Rosenzweig-Forscherin und Romanautorin *Gesine Palmer* einen Überblick über Konzeption und Inhalt des Bandes, der dem Andenken der Mitautorin *Rivka Horwitz* (1926–2007) gewidmet ist. Palmer hat auch einen Band zur von *Jan Assmann* angestoßenen Monotheismus-Debatte herausgegeben (Tübingen 2007). Eingerahmt hat sie ihre Einführungen mit Zitaten von Joseph Roth (aus: „*Die Geschichte von der 1002. Nacht*“) und dem lapidaren Satz von Rav Ula: „Mag der Messias kommen, ich will ihn nicht sehen“ (17).

Die Beiträge teilen sich in zwei Gruppen auf: „I. Übertragungen ins Konkrete: Moderne Gestalten des Messianischen“; „II. Abstraktionen. Die Idee des Messianischen in der theoretischen Diskussion“. Sie bilden nicht, wie oft in Tagungsbänden, eine kompulatorische Aneinanderreihung verschiedenster Arbeiten, sondern stellen zusammen ein systematisches und fast schon repräsentatives Ganzes dar.

Den Anfang der Konkretionen macht *Rivka Horwitz*’ bewegende Fallstudie des Leidens, der Verkennung und des messianischen Glaubens des „Träumers“ *Hile (Mosche Pinchas) Wechsler*, der im 19. Jh. in Bayern lebte und als ein Vorläufer des Zionismus angesehen werden kann. Weitere jüdische Selbstinterpretationen des Messianischen kommen von *Moshe Idel* (Jerusalem) und *Haviva Pedayah* (Beer Sheva), die – darin sind sie Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. verwandt – den Komplex der Messiasvorstellungen mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels verbinden: „Ein heiliges Zentrum ist zerstört: der Ort. Aber eine andere Möglichkeit für ein heiliges Zentrum ist entstanden: der Mensch“ (8).

Andreas Pangritz (Bonn) behandelt in seiner dichten Studie „Verlegenheiten bei der Suche nach dem ‚Messianischen‘“ in Friedrich-Wilhelm Marquardts epochaler post-Schoa-Dogmatik. Er sieht in der Absage an jede Eschatologie und im Blick auf Auschwitz mit Richard L. Rubenstein „im Tod den Messias“ und vergleicht damit die zwar gut gemeinten Ansätze bei Jürgen Moltmann („Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen“), die aber durch die jesuanische Überbietung jüdischer Messiaserwartung immer noch „zur Weitertradierung von Klischees des traditionellen theologischen Antijudaismus“ (118) beitragen.

Marquardt macht zwei jüdische Traditionsströme aus: eine *messianische Skepsis* bei Hans Jonas und einen *messianischen Utopismus* bei Ernst Bloch: „Beide wollen, bedenken und sorgen sich um *Zukunft*. Jonas will uns auf Zukunft ‚bewahren‘ – Bloch uns in sie treiben“ (109). Selbst sieht er den Messianismus eher säkularisiert (ähnlich wie Martin Buber und die Kibbuzbewegung) im Sozialismus und Zionismus eine – allerdings immer durch Fundamentalismus bedrohte – politische Rolle spielen.

Der Erziehungswissenschaftler und Publizist *Micha Brumlik* (Frankfurt/M.) widmet sich der messianischen Konkretion einer möglichen Inkarnation im Judentum unter dem Titel „Ein König aus Fleisch und Blut?“. Dabei geht er von Positionszuweisungen Franz Rosenzweigs aus und widmet sich religionswissenschaftlich dem Messiasverständnis der Lubawitscher Chassidim und des Zaddikismus, sowie speziell deren (1994 verstorbenem) für eine Inkarnation des Messias gehaltenen Rabbi Schneerson. So existiert also auch jüdischerseits (analog der buddhistischen Dalai-Lama-Vorstellung) der Gedanke, dass das Wort und der Wille Gottes sich in einem herausgehobenen Menschen inkarniert und damit konkretisiert – mit all seinen teil-

weise problematischen Folgen. *Claudia Römer* (Kassel) informiert knapp und präzise über Karl Marx' „Heilslehre“ und ihre Verbindung zum jüdischen Messianismus in der Sicht des Proletariates als neuem Volk Israel.

Die zweite Gruppe der „Abstraktionen“ und theoretischen Diskussionen eröffnet noch recht praktisch der Mitherausgeber *Thomas Brose* (Berlin/Potsdam), ausgehend von Anfragen Lew Kopelews, mit Reflexionen zu messianischen Erwartungen politischer Religionen angesichts von bedrohten Menschenrechten. Dabei fließen auch eigene Erfahrungen aus dem Leben im Zwangssozialismus der DDR mit ein.

Philosophisch werden die Überlegungen von *Dana Hollander* (Hamilton, Ontario) über das Messianische bei Emmanuel Lévinas und seiner Rezeption von Franz Rosenzweig. Dabei war Lévinas in erster Linie kein Geschichtsdenker (wie etwa Karl Löwith oder Jacob Taubes), sondern einer, der schlicht jüdisch-rabbinische Texte interpretierte und gegen Heidegger den Weg vom „Sein zum Seienden“, zur Ethik und zum konkreten „Anderen“ mit den aus seinem Antlitz leuchtenden Ansprüchen ging. Solchermaßen die Verwiesenheit der einen auf die anderen „immanentisierend“, vermag messianisches Denken gegen die Suspension des Ethischen in der Politik (zumal im Kriegsfall) unterbrechend einzugreifen. Hollander geht all diesen Konsequenzen tieferschürfend nach und bezieht sich dabei explizit auf Maimonides und Gershom Scholems Frage nach dem „Preis des Messianismus“. Ohne Forcierungen wird dem hegelianischen Konzept vom „Ende der Geschichte“ widersprochen und für eine Offenheit der Geschichte für die Idee der Gerechtigkeit plädiert. Fortgeführt und mit Zygmunt Baumann verglichen wird die Lévinas-Analyse im Beitrag von *Catherine Hezser* (London).

Daniel Boyarin (Berkeley), der Verfasser des Standardwerkes „*Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*“ (vgl. S. 63 i. d. H.), greift die alte Frage nach den „Alleinstellungsmerkmalen“ des christlichen Messianismus auf und referiert, ausgehend von Josef Klausner, über „The suffering Christ as a Jewish Midrash“.

Den für die Messias/Messianismus-Thematik unverzichtbaren feministischen Aspekt steuert *Gerda Elata-Alster* (Beer-Sheva/Kassel) bei mit der Beobachtung einer Linie weiblichen „Trickstertums“ in der Geschichte der Entstehung messianischer Kinder des Alten Testaments.

Eine kritische Bilanz zieht *Gesine Palmer* in ihrem spekulativ weiterführenden zweiten Aufsatz „Müssen wir den Messias opfern?“. Damit ist sowohl die missverständliche christliche Soteriologie und Kreuzfixierung angesprochen als auch eine mögliche „Verschiebung“ des Messias-Begriffes. Ausgehend von Martin Heideggers Satz aus seinem „Spiegel“-Interview („Nur noch ein Gott kann uns retten“), sieht Palmer mit Rosenzweig neue Öffnungen für Philosophie, Theologie und Offenbarung. Nach Hermann Cohen ist „der Messianismus der Gipfel des Monotheismus“ (255), ohne deshalb automatisch zu einer theokratischen politischen Theologie zu werden. Weitere apokalyptisch-eschatologische Texte (Hiob, Esra, Kohelet) werden aufgeführt, um sie mit der Klage der Ermordeten der Weltgeschichte zu konfrontieren. So wie bei Walter Benjamin erst der Messias die Beziehung alles historischen Geschehens „auf das Messianische selbst erlöst, vollendet, schafft“ (Theologisch-politisches Fragment), so wird bei Palmer das Bild des Messias erweitert durch eine universalmenschliche Definition des messianischen Erwählungsgedankens im Impuls des Widerstandes gegen jede mörderische Gewalt und Ungerechtigkeit. Heideggers zitierte Geste eines „Rückzugs von philosophischen Allmachtsvorstellungen“ angesichts des „Fehls Gottes“ (den jüngst Martin Walsers Roman „Muttersohn“ wieder thematisierte) hat dazu den Anlass gegeben.

In einem Nachwort „Über Religion und Politik“ geht *Thomas Brose* noch auf die durch Religiöses mögliche Irritation ein und weist auf die bekannte (von Bertolt Brecht in dem Gedicht „*Peinlicher Vorfall*“ parodierte) *Döblin-Konversion* hin. Er stellt mit Jürgen Habermas in postsäkularer Gesellschaft „ein Bewusstsein, von dem was fehlt“ fest. Mit dem Soziologen Hans Joas wird beobachtet, dass in der ersten Dekade des 21. Jh. das Säkularisierungstheorem die gesellschaftliche Realität nicht adäquat beschreibt. Fraglich geworden ist damit auch die Existenz eines „säkularen Zeitalters“ (Charles Taylor). Das *jüdisch-christlich Messianische* wird allerdings nur in der von Palmer anvisierten kantianisch-menschenrechtlichen Form Glaubwürdigkeit beanspruchen können: „Opferbereitschaft wie Einspruch gegen das Opfer gleichermaßen [...], um den Boden für eine bessere, dem Besten der alten Ordnungen angemessenes und auf Neues hoffendes Zusammenleben der Menschen zu bereiten“ (264). Juden und Christen sind durch den niveauvollen Tagungsband gleichermaßen in ihren gewohnten Messiasvorstellungen herausgefordert.

Stefan Hartmann, Oberhaid bei Bamberg

Awinu – Vater unser

Beim 8. jüdisch–christlichen Gespräch im Benediktinerinnenkloster in Alexanderdorf am 23. Juni 2013 zeigte *Rabbiner Tovia Ben-Chorin* die Ähnlichkeit der Bitten des christlichen Vaterunser-Gebetes zum jüdischen *Kaddisch-Gebet*. Auch im Neujahrsgebet *Awinu Malkenu* (Unser Vater, unser König) beginnt jede Bitte mit den Worten „Unser Vater, unser König“. In der Anrede *Awinu Malkenu* kommt zum Ausdruck: Gott ist uns so nah wie ein Vater, und er ist so weit entfernt wie ein König in seiner Erhabenheit. Auch das Gebet, das vom Oberrabbinat in Jerusalem zur Gründung des Staates Israel verfasst wurde, beginnt mit der Anrufung: *Awinu – Vater unser*.

Die Vaterunser-Bitte um das tägliche Brot wird in der Synagoge jedoch viel ausführlicher entfaltet. Und bei der feierlichen Aushebung der Torarollen erklingt der Ruf: *Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen*. Die ausdrückliche Formulierung der *Vergebung von Schuld* (Sünde), die im Vaterunser in Beziehung zu Gott und zum Nächsten steht, gibt es im Judentum in dieser Weise nicht. Sünde heißt aus jüdischer Sicht, das Ziel des Lebens (Gott) zu verfehlen. Teschuwa (Umkehr) bedeutet demnach, zurückzugehen und einen neuen Versuch auf Gott hin zu unternehmen.

Rabbiner Tovia Ben-Chorin, 1936 in Jerusalem geboren, ist der Sohn des Journalisten, Religionswissenschaftlers und Schriftstellers Schalom Ben-Chorin (vgl. S. 65–68 i. d. H.). Das Vaterunser (nach Mt 6,9–13) bezeichnet er als eines der schönsten Gebete. Auslegungen dazu klingen in seinen Ohren oft wie ein Midrasch, d. h. wie eine Auslegung der Schrift nach jüdischer Tradition. Das Vaterunser entspricht auch dem jüdischen Gebets-Verständnis, nach dem *Glauben* auch *Vertrauen* bedeutet.

Bei Matthäus steht das Vaterunser genau an jener Stelle, wo in jüdischer Weise nach Lehrstücken jeweils ein Gebet folgt. Dieses Gebet bringt dann zum Ausdruck, dass letztlich nicht Attribute und Wendungen Gott beschreiben können, sondern dass vielmehr das persönliche Verhältnis des

Menschen zu dem lebendigen Gott wichtig ist. So ist auch die Mahnung Jesu zu verstehen, nicht so viel zu „plappern“ (Mt 6,7). Zur Zeit des Zweiten Tempels wurde im Judentum diskutiert, ob die Synagogengebete verändert werden dürfen. Deshalb ist der Hinweis Jesu, bei verschlossenen Türen zu beten, auch so zu verstehen, dass niemand außer Gott das frei veränderte Gebet hören sollte.

Im DU der Anrede schwingt die gefühlte Beziehung zu Gott mit. Er ist kein ferner Richter. Wir heiligen Seinen Namen; Himmel und Erde ergänzen dabei einander. Der Himmel wird im Judentum als Dialektik der Gegensätze gesehen: Feuer und Schnee können dort beieinander sein. Nikolaus von Kues (1401–1464) bezeichnete ebenfalls Gott als die *Einheit (Zusammenfall) der Gegensätze* (Coincidentia oppositorum). Rabbiner Ben-Chorin zieht daraus die Schlussfolgerung: Also kann jedes Volk auf der Erde leben trotz der Gegensätze. Und er fügte hinzu: Echte Religion braucht andere nicht zu vernichten.

Dr. Martin Behnisch, Prof. em. für Religionspädagogik an der Evangelischen Hochschule Berlin, trug eine in unsere Zeit projizierte eigene Formulierung der Vaterunser-Bitten vor:

„*Dein Name*, der heilig ist von Ewigkeit her zu Ewigkeit hin, werde geheiligt: jetzt und von den Kindern und Enkeln und von der Menschheit des 21. Jahrhunderts (die in der Verunehrung umzukommen droht).

Deine Herrschaft erweise sich über der globalisierten Menschheit, die die Schöpfung immer schneller zerstört, ihre wissenschaftlich-technischen Potenzen immer schneller vermehrt, den Reichtum immer mehr den Bedürftigen entzieht und bei den Überflüssigen aufhäuft.

Dein Wille geschehe auf dieser Erde in dieser Menschheit, in unseren gesellschaftlichen Räumen, in unseren sozialen Gemeinschaften, in unseren einmaligen Seelen und Persönlichkeiten – so wie in den unendlichen Räumen des Kosmos und der Evolutionen.

Unser Brot gib uns, es zu teilen.

Unsere Schuld löse uns, die wir die Schulden unserer Schuldner lösen.

Führe uns nicht in die Verzweiflung, sondern errette uns aus den Schrecken des Bösen.“

Sr. Johanna Schwalbe OSB

Notizen

In einer Ansprache vor einer Delegation der jüdischen Gemeinde Roms am 11. Oktober 2013 sagte **Papst Franziskus**: „[...] Paradoxerweise hat uns die gemeinsam erfahrene Tragödie des Krieges gelehrt, Seite an Seite zu gehen. In wenigen Tagen werden wir des 70. Jahrestags der Deportation der römischen Juden gedenken. Das wird auch Anlass dazu sein, unsere Aufmerksamkeit stets wach zu halten, damit keinerlei Form der Intoleranz und des Antisemitismus in Rom und in der übrigen Welt erneut aufflackern kann, unter welchem Deckmantel das auch immer geschehen mag. Ich habe es bei anderer Gelegenheit gesagt, und ich möchte es auch jetzt wiederholen: **Es ist ein Widerspruch, dass ein Christ Antisemit ist!** Seine Wurzeln sind auch ein wenig jüdisch. Ein Christ kann kein Antisemit sein! Der Antisemitismus muss aus dem Herzen und dem Leben eines jeden Mannes und einer jeden Frau verbannt werden!“

Am 1. August 2013 ist **Berthold Beitz, einer der großen deutschen Judenretter, gestorben**. Sein Leben und seine Verdienste für das Überleben von Hunderten von Juden (Polen 1942) sind ausführlich dargestellt in dem Buch von Joachim Käppner, *Berthold Beitz. Die Biographie*. Berlin 2010. Vgl. die Rezension von Werner Trutwin in FrRu NF 19 (2012) 135–138.

Die „**Operation Moses**“, die seit 1984 ungefähr 330 000 Äthiopiern die Einwanderung nach Israel ermöglichte, ist mit der **Ankunft von 450 äthiopischen Juden in Tel Aviv Ende August 2013 beendet**. Im ersten

Teil der Operation, zwischen dem 21. November 1984 und dem 5. Januar 1985, kamen etwa 8000 äthiopische Juden (Beta Israel) und Falash Mura (christliche Äthiopier jüdischer Abstammung) aus Äthiopien bzw. aus Uganda, wohin sie geflüchtet waren, nach Israel. 1991 brachte die „Operation Salomon“ innerhalb von nur 36 Stunden 14 325 Beta Israel in 34 Flügen nach Israel (vgl. FrRu NF 16 [2009] 78).

Am 20. August 2013 hat **Bundeskanzlerin Angela Merkel das KZ Dachau besucht**. Eingeladen hatte sie der Präsident der Lagergemeinschaft, Max Mannheimer (93), ein Überlebender des Holocaust, für den „Entrechtung und Verfolgung, Hunger und Krankheit, Terror und Gewalt bis hin zu willkürlichen Ermordungen einst bitterer Alltag“ war, so die Kanzlerin in ihrer Rede. „Ein solch tiefer Schmerz hallt ein Leben lang nach. [...] Orte wie dieser mahnen jeden Einzelnen mitzuhelfen, dass so etwas nie wieder geschieht, dass nie wieder gleichgültig, achselzuckend oder sogar Beifall klatschend zugelassen wird, wenn Menschen benachteiligt, bedrängt, verfolgt werden und sie am Ende schutzlos um Leib und Leben fürchten müssen. Das ist die bleibende Verantwortung, die uns Deutschen aus dem, was geschehen ist, erwächst.“ Im KZ Dachau und in seinen Außenlagern wurden 1933–1945 über 200 000 Menschen aus ganz Europa inhaftiert, 41 500 wurden ermordet. (Die vollständige Rede ist einsehbar unter: <http://www.bundeskanzlerin.de/Content/DE/Rede/2013/08/2013-08-20-merkel-kz-dachau.html?nn=614982#Start>)

Mit der Eröffnung einer „School of Jewish Theology“ an der Universität Potsdam am 19. November 2013 erfüllt sich – zum ersten Mal in Europa – die Forderung von Rabbiner Abraham Geiger (1810–1874) nach der Gleichberechtigung der jüdischen Theologie mit der christlichen

Theologie. Die Errichtung des Lehrstuhls verdankt sich zu einem großen Teil der Initiative der ehemaligen Bildungsministerin Annette Schavan. In Anerkennung ihrer Bemühungen war sie am 19. März 2013 mit dem Abraham-Geiger-Preis ausgezeichnet worden.

Leser-Echo

Janusz Marszałek, Oświęcim /Auschwitz, hat in Antwort auf den Beitrag von Theo Mechtenberg, *Neuer Streit um Auschwitz?*, in FrRu NF 20 [2013] 287–291, am 22. Okt. 2013 den Freiburger Rundbrief besucht. Als **Gegendarstellung** bringen wir das Hirtenwort von *Bischof Tadeusz Rakoszy* zum Friedenszentrum in Oświęcim/Auschwitz, das am 27.01.2013 in allen Kirchen der Diözese Bielsko-Zywiec verlesen wurde:

[...] Genau vor 68 Jahren, am 27.01.1945, ist das ehemalige nationalsozialistische KZ Auschwitz-Birkenau befreit worden. Mit der Gründung unserer Diözese Bielsko-Zywiec im Jahre 1992 wurde der ehemalige Häftling des KZ, der heilige Maximilian Maria Kolbe, zu deren Patron. Durch Gottes Willen und auf Entscheidung des geliebten Heiligen Vaters Johannes Paul II. wurde ich zum 1. Ordinarius dieser Diözese berufen.

Seit Anfang meines Bischofsamtes bete ich oft auf dem Gelände des ehemaligen Lagers – zusammen mit Gläubigen und Gästen der Diözese wie auch mit den wenigen verbliebenen Zeitzeugen der tragischen Ereignisse während des II. Weltkrieges. Wir gedenken dabei der Opfer der Schreckenszeit und bitten den Herrn für Frieden in unserer Heimat, in Europa und auf der ganzen Welt.

Seit mehr als 14 Jahren ist mir die Idee zur Errichtung eines Hügels zur Erinnerung und Aussöhnung bekannt, die der ehemalige KZ-Häftling Prof. Josef Szajna in den 90er Jahren vorgestellt hat. Persönlich und in der Gemeinschaft mit ehemaligen Gefangenen des KZ Auschwitz-Birkenau wie auch mit Besuchern der Todeswand, der Todeszelle des gepeinigten hl. Maximilian, und seit 2007 nach der Grundsteinlegung – auch auf dem Gelände des künftigen Gedenkhügels – bete ich zu Gott um die Verwirklichung dieses „Projektes Hügel“. Mit der Realisierung der Idee wird dem Wunsch vieler ehemaliger Gefangener der Konzentrationslager und Gulags entsprochen und eine dem besonderen Ort gemäße Stätte entstehen.

Besonders verpflichtet sind wir dabei Herrn Dr. *Janusz Młynarski*. Er wurde mit dem ersten Transport am 14. Juni 1940 nach Auschwitz gebracht. Er sah mit an, dass der Mithäftling und Franziskanerpater Maximilian Kolbe beim Appell aus der Reihe nach vorne trat, Franciszek Gajowniczek ersetzte und für ihn in eine Zelle vom Block Nr. 11 zum Hungertod ging.

Trotz seines Alters von über 90 Jahren ist Dr. Młynarski noch immer ein glühender Verfechter des Vorhabens „Erinnerungs- und Friedenshügels“ als Zentrum des Friedens in Oświęcim. Er ist sich dabei einig mit vielen Personen, die das Naziregime erdulden mussten, und setzt sich für die baldige Verwirklichung ein. Dank unablässiger Informationskampagnen in Polen und im Ausland ist diese Idee inzwischen in vieler Leute Bewusstsein gelangt. In technischer und rechtlicher Hinsicht sind wichtige Vorbereitungen getroffen worden, sodass die Bauphase nun beginnen kann.

Henryk Łagodzki – einst Soldat der Gruppe Witold Pilecki im Warschauer Aufstand 1944 und Häftling mehrerer Lager, u. a. im KZ Warschau – hinterließ 2012 ein Testament. Darin bittet er alle um Mithilfe, [...] damit im Juni 2013 die Realisierung der edlen Friedensidee beginnen kann. Und weiter schrieb der Präsident der Polnischen Senioren Union (PUS):

Für den 16. Juni 2013 ist in Oświęcim der erste Spatenstich und der Beginn des Baus des Friedenszentrums geplant, eines Hügels, eines Zeichens zur Bewahrung des Friedens. Dieses ist für mich ein besonderes Datum: 80 Jahre nach der Machtergreifung durch die Nazis wird ein Friedensplatz ganz bewusst in Oświęcim für alle symbolische Bedeutung haben, zumal hier zwischen 1940 und 1945 die Hölle Auschwitz-Birkenau existierte. Es wird aller gedacht werden, die die verheerenden Auswirkungen der Politik des besessenen Hitler mit den 60 Millionen Toten des II. Weltkrieges in Polen, Europa und der Welt zu spüren bekamen.

Henryk Łagodzki schrieb in seinem Testament: „Täglich [...] beten die Pauliner-Brüder und Pilger vor dem Wunderbild der Schwarzen Madonna um die Entstehung des Friedenszentrums, eines Hügels des Gedenkens und des Friedens in Oświęcim. Ich glaube daher fest daran, dass trotz meiner Abberufung zum Haus des Herrn die Schwarze Madonna von Tschenstochau dafür sorgen wird, dass alle, die mitarbeiten, die Bewohner von Oświęcim – Stadt des Friedens –, die Menschen verschiedener Kirchen und Religionen und verschiedener Organisationen, Ämter und Institutionen, Repräsentanten der Medien und Privatleute, den Weg öffnen werden, damit Oświęcim – vom Symbol für die menschliche Katastrophe des KZ Auschwitz-Birkenau im II. Weltkrieg und den Untergang der Humanität – zum Oświęcim wird, das für Polen, Europa und die ganze Welt ein Ort der wirksamen Aktivitäten für Frieden sein wird. Möge Oświęcim als Beispiel für Versöhnung dienen, das sich in Polen und allen Ländern der Erde verbreiten mag, damit es den Menschen möglich sein wird, in Frieden zu leben, zu lernen, zu arbeiten und die aufkommenden Probleme im Dialog zu lösen. Ich werde Euch aus der ewigen Sphäre unterstützen. Ich glaube zutiefst, dass Gott Euer Wirken segnen wird.“

[...] Ich bin überzeugt, dass die Bitte des verstorbenen Herrn Witold Pilecki Respekt verdient und ein Engagement von uns allen verlangt zum eigenen Wohl und dem Wohl der kommenden Generationen in unserer Gemeinde, in Polen, Europa und in der Welt. Ich rechne mit Eurer Unterstützung im Gebet und in materieller Hinsicht. Beträge, die heute in den Büchsen vor der Kirche gesammelt werden, werden der Realisierung des Friedenszentrums gewidmet. Alle Menschen, die sich für die Idee der Entstehung dieses Erinnerungs- und Friedenshügels in Oświęcim engagieren, alle, die das Vorhaben unterstützen, und Euch alle – Brüder und Schwestern – segne ich von ganzem Herzen an der Schwelle des Neuen Jahres.

Übers. aus dem Polnischen von Margit Hawkes, ESU.

Weitere Informationen unter: www.uniaseniorow.pl und www.peacemound.org

[...] Ich bin sehr angetan von dem, was das kulturell christengemeinschaftliche Anliegen des Freiburger Rundbriefs ist, nämlich nicht zu vergessen, was das unselige Geschehen betrifft, das Deutschland in der Nazizeit in verbrecherischer Weise sich erlaubt hatte, unschuldige deutsche Mitmenschen zu ermorden, und was damit Deutschland für eine Schuld nachhaltig auf sich geladen hat, die langfristig irgendwie zu sühnen ist.

Als geborener Hamburger (Jahrgang 1934), habe ich sehr bewusst die Kriegs-, aber auch die Nachkriegszeit mit all ihrem seelischen Leiden erlebt [...]. Als Exportkaufmann bin ich viel in der Welt herum gekommen, so auch in New York, wo heute viele (ehemalige deutsche) jüdische Mitbürger leben, und denen ich anlässlich eines Benefizkonzerts in der Metropolitan Opera (MET) begegnet bin (eingeladen von unserer deutschen Firmenvertretung in N. Y., deren Inhaber und Mitarbeiter ebenfalls jüdisch sind). Nach dem Benefizkonzert in der MET, wo sich ca. 5000 jüdische Zuhörer befanden (ich saß als einziger „Arier“ unter ihnen; als ich mir das bewusst machte, lief es mir eiskalt über den Rücken). Es wurden Stücke von Beethoven, Schubert und Mozart gegeben, Musik von deutschen Komponisten, die sie früher in deutschen Musikhäusern gehört hatten. Als das Konzert beendet war, strömten alte Menschen, von der Musik hoch begeistert, aus der MET an mir vorbei. Draußen wurde ich dann von unseren jüdischen Vertretern vielen ihrer jüdischen Freunde vorgestellt, die mich alle sehr freundlich begrüßten, ohne jegliche Ressentiments [...]. Ich fühlte mich in dem Moment wie unter alten Freunden, niemand war mir fremd [...]. Diese Begegnung werde ich nie vergessen.

In unserer Straße in Hamburg-Nienstedten lebte eine jüdische Nachbarin, die täglich einkaufen ging (das war 1941), auf ihrem Mantel musste sie einen Judenstern tragen; eines Tages war sie nicht erschienen. Wie ich später vom Hamburger Stadtarchiv erfuhr, hatte sie eine briefliche Aufforderung erhalten, sich auf der Moorweide am Hamburger Bahnhof Dammtor einzufinden zwecks Abtransports nach dem Osten. Offensichtlich war ihr in dem Moment klar, was man mit ihr vorhatte, und sie nahm sich das Leben. Zu ihrem Gedächtnis ließ ich ihr vor einigen Jahren einen Stolperstein vor ihrem Anwesen legen, was den damaligen Bewohnern nach dem Kriege nicht passte. Sie stellten bei der Polizei den Antrag, den Stein zu entfernen, dem man aber nicht entsprach.

In unserer Mannheimer Gemeinde gab es ebenfalls ein jüdisches Mitglied. Aus gegebenem Anlass habe ich mich vor einigen Jahren bereit erklärt, als Pate ebenfalls einen Stolperstein vor ihrem Elternhaus legen zu lassen, die heutige Hauseigentümerin machte keinen Einspruch. In Mannheim gibt es seit einigen Jahren ein jüdisches Mahnmal für ca. 3000 ermordete jüdische Einwohner – ein gläserner Kubus, wo alle Namen der ermordeten Juden namentlich aufgeführt sind. Entworfen hat das Mahnmal ein Waldorfschüler der FWS MA e. V. im Auftrag der Stadt Mannheim. Bei der Einweihung fing es plötzlich aus heiterem Himmel zu regnen an, und unser fünfjähriger Enkel, der Sohn des Künstlers bzw. des Erbauers des Mahnmals, kam zu mir und fragte mich: „Opa, merkst du was? Die Engel segnen das Mahnmal!“

Wie gesagt, ich finde es gut, dass es den Freiburger Rundbrief für christlich-jüdische Begegnung gibt [...].

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V.

Redaktion und kommissarische Leitung: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; 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; nur PDF: 20,- Euro

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

BIC: GENODEF1M05 . IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45

Postbank Karlsruhe

BIC: PBNKDEFF . IBAN: DE74 6601 0075 0140 6007 56

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

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

Seit seiner Neugründung (1993/94) sind in der Reihe *Freiburger Rundbrief Neue Folge* zwanzig Jahrgänge – insgesamt 80 Ausgaben – unter der Herausgeberschaft von Dr. Alwin Renker erschienen. Am 6. Dezember 2013 ist Alwin Renker aus diesem Leben in ein neues Leben gerufen worden. Seine Nachfolger im Verein Freiburger Rundbrief e. V. sind der Altphilologe Dr. *Christoph Michel* und Dr. *Eugen Baldas*, Caritas Freiburg.

In einem Nachruf lässt **Christoph Michel** wichtige *Stationen des Lebens* von Dr. Renker Revue passieren, vor allem seinen einzigartigen, selbstlosen und hingebungsvollen Einsatz für die Weiterführung und Entwicklung des Freiburger Rundbriefs. Dr. Renkers Lebenswerk war insgesamt auf die Bibel, deren Verständnis und Auslegung ausgerichtet.

„*Biblische Auslegungstraditionen*“ sind auch das Thema des Beitrags von **Christoph Dohmen**. Er berichtet über die Jahrestagung (2012) der Schweizer Theologischen Gesellschaft, die eindringlich „auf das besondere, ja einzigartige Verhältnis zwischen Judentum und Christentum“ hinweist.

Mit dem Juden und Exegeten Scha’ul/Paulus, dem „Pharisäer und Sohn von Pharisäern“, befasst sich **Yuval Lapide**. Aus einer ganz persönlichen Beziehung zu seinem großen Lehrer vermittelt er, der „pharisäisch geschulte Erstbündler“, den „Zweitbündlern“ Einsichten zu seinem persönlichen Verständnis von *Glaube, Gesetz und Gerechtigkeit beim Apostel Paulus*.

Nicht jedermanns Sache und doch für viele Juden wie Nichtjuden von Interesse ist eine mystische Interpretation biblischer Zusammenhänge. Seit sich Giovanni Pico della Mirandola im 15. Jh. mit jüdischer Mystik befasste, sind gerade Christen davon fasziniert – wie die Ausführungen „*Der Name Gottes – Sefirot-Baum und Kreuz-Baum*“ von **Klaus W. Hälbig** zeigen.

Ein Resultat katastrophaler theologischer Fehlinterpretation sind die mittelalterlichen Darstellungen von *Ecclesia und Synagoga*. **Yizhak Ahren** begrüßt deshalb die Äußerungen von Erzbischof Ludwig Schick zu dem entsprechenden Figurenpaar im Bamberger Dom als eine *positive Umwertung*.

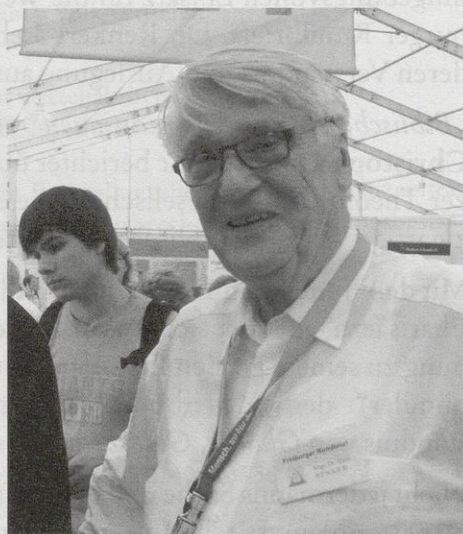
Ein Interview von **Alvaro de Juana** mit **Rabbiner David Rosen** und ein Rückblick von **P. Norbert Hofmann** auf das erste Jahr des Pontifikats von *Papst Franziskus* geben abschließend einen Einblick in den derzeitigen *Stand der katholisch-jüdischen Beziehungen*.

Alwin Renker zum Gedenken (1931–2013)

*„Haben wir nicht alle denselben Vater?
Hat nicht der eine Gott uns alle erschaffen?
Warum handeln wir dann treulos, einer gegen den andern,
und entweihen den Bund unserer Väter?“*
(Maleachi 2,10)

Christoph Michel

Am Morgen des 6. Dezember 2013 verstarb zweiundachtzigjährig der um den Verein und die Zeitschrift „Freiburger Rundbrief“ als langjähriger Erster Vorsitzender und Herausgeber hochverdiente Msgr. GProf. Dr. Alwin Renker. Sein pastorales und religionspädagogisches Lebenswerk ist an anderer Stelle gewürdigt worden¹, am unmittelbarsten innerhalb der bewegenden Trauergottesdienste an den Orten seines Wirkens als Seelsorger der Adelhauser Kirche in Freiburg und in seiner Wohngemeinde Ofnadingen sowie bei der Beerdigung in seinem Geburtsort Hemsbach a. d. Bergstraße. Was der „Freiburger Rundbrief“ ihm verdankt, haben zu Alwin Renkers 70. und 80. Geburtstag in dieser Zeitschrift erschienene Beiträge berichtet.² Im Rückblick erscheint sein Weg zum „Rundbrief“ bereits in frühen Jahren vorgezeichnet. Seit 1958 katholischer Priester, seit 1962 Religionslehrer an Gymnasien, erwarb er 1964 zusätzlich die Lehrbefugnis für biblisches Hebräisch, das er in den folgenden Jahren auch als Dozent an der Universität Freiburg/Br. unterrichtete. Schon am Beginn seines Studiums (Freiburg 1952) begegnete er dem ihn



1) Siehe „Badische Zeitung“, 9. Dezember 2013, S. 35.; siehe auch die Zuschrift von Dr. Werner Trutwin in diesem Heft, S. 158.

2) FrRu NF 8 (2001) 290 f.; 19 (2012) 75 f.

prägenden, nach seinen eigenen Worten „den entscheidenden Anstoß zum Forschen“ gebenden Lehrer, dem Alttestamentler Alfons Deissler, Betreuer seiner 1974 abgeschlossenen (1977 eingereichten, im Jahr darauf publizierten) Dissertation, der Studie *„Die Tora bei Maleachi – Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von Tora im Alten Testament“*. Seither ließ ihn das Thema der „Propheten“ nicht mehr los. Wie Deissler in seinem weitverbreiteten Buch *„Die Grundbotschaft des Alten Testaments“* (1972) suchte auch Renker die „zentralen alttestamentlichen Gedanken verkündigungsnah [...], auf den geschichtsmächtigen Gott bezogen“, zu vermitteln (so in der 1990 erschienenen Handreichung *„Propheten – das Gewissen Israels. Anregungen für Unterricht und Verkündigung“*), zugleich aber auch den Blick auf die *„Zentralen Themen des Neuen Testaments“* (Studienhefte 1990, ²1994), insbesondere auf Gestalt und Wirken des Apostels Paulus (in: *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges*. FS Clemens Thoma 2002) zu richten.

Seine innere Nähe zum Konzept des „Freiburger Rundbriefs“ (die ‚Verständigung zwischen den Angehörigen des Alten und des Neuen Gottesvolkes‘) wird Alwin Renker zu ersten Beiträgen (1979) veranlasst haben. Daraus wurde eine immer umfassendere Aufgabe, seit er 1983 das Amt des stellvertretenden Vorsitzenden des Vereins Freiburger Rundbrief e. V. übernahm, wobei – so seine eigene Erinnerung – Gertrud Luckner ihn „in einem eindrucksvollen Privatissimum, das auch nicht den geringsten Widerspruch duldete, in die Mitarbeit hineingepredigt“ habe.³ Als 1993, zwei Jahre vor dem Tod Gertrud Luckners (1995), die Neugründung des Vereins und (nach einem Vakuum seit 1986/87, dem letzten von Gertrud Luckner betreuten Jahrgang) die Fortführung der Zeitschrift (als „Freiburger Rundbrief. Neue Folge“) beschlossen wurde, übernahm Alwin Renker das Amt des Ersten Vorsitzenden und die Funktion des Herausgebers der Zeitschrift (Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma). Seit 1998 (dem Jahr seiner Pensionierung als Direktor des Instituts für Religionspädagogik) widmete er den Großteil seiner Arbeitskraft dem „Rundbrief“ als Autor, Mit-Redaktor, Organisator, Repräsentant (regelmäßig auf Katholiken- und Evangelischen Kirchentagen) und als Mäzen. Sein Wissen und seine Begeisterung für die Anliegen des „Rundbriefs“, sein kommunikatives Wesen und seine Großzügigkeit sind legendär. Immer ging es ihm um ein auf Versöhnung und Begegnung gegründetes Verhältnis zwischen Christen und Juden. Das Weiterbestehen des „Freiburger Rundbriefs“ ist uns Vermächtnis und Auftrag.

3) Mitteilung von Elisabeth E. Weidinger.

Biblische Auslegungstraditionen „Jüdische Studien und christliche Theologie“

Christoph Dohmen*

Das Thema der Jahrestagung der Schweizer Theologischen Gesellschaft 2012 „*Jüdische Studien als Anspruch und Herausforderung christlicher Theologie*“¹ verweist auf das besondere, ja einzigartige Verhältnis zwischen Judentum und Christentum, das Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986 treffend beschrieben hat:

„Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion, zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“²

In seiner Rede und der zitierten Formulierung greift der Papst die zentrale Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Nostra aetate* (NA) 4 auf.

„Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. [...] Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfang und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepropft sind.“

* Dr. Christoph Dohmen, geb. 1957, ist Professor für Biblische Theologie, Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Universität Regensburg und Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission.

- 1) Dem vorliegenden Beitrag liegt ein Vortrag bei der genannten Jahrestagung am 26.10.2012 in Luzern zugrunde.
- 2) Johannes Paul II., zitiert nach Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 109; vgl. FrRu XXXVII/XXXVIII 1985/86, 3–5, hier 4.

Das „geistliche Band“, das Kirche und Synagoge verbindet, besteht nicht nur darin, dass Jesus und die Apostel Juden waren, sondern dass die Christusverkündigung der frühen Christen ganz und gar von der Bibel Israels, der später von Christen „Altes Testament“ genannten Heiligen Schrift, ausging und ohne sie gar nicht möglich gewesen wäre.³ Fast zeitgleich wird von katholischer und jüdischer Seite die verbindende Rolle der Heiligen Schrift für den Dialog zwischen Juden und Christen betont. Im Jahre 2000 veröffentlichten jüdische Gelehrte in den USA eine Erklärung, die unter dem Titel „DABRU EMET – REDET WAHRHEIT“⁴ zu einem Nachdenken unter Juden im Bezug auf das Verhältnis zum Christentum aufgefordert hatte. Nach der ersten These, *Juden und Christen beten zum selben Gott*, ist die zweite These dieser Erklärung der Bibel gewidmet:

„Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden ‚Tenach‘ und Christen das ‚Alte Testament‘ nennen). In ihm suchen wir nach religiöser Orientierung, spiritueller Bereicherung und Gemeinschaftssinn und ziehen aus ihm ähnliche Lehren: Gott schuf und erhält das Universum; Gott ging mit dem Volk Israel einen Bund ein; und es ist Gottes Wort, das Israel zu einem Leben in Gerechtigkeit leitet; schließlich wird Gott Israel und die gesamte Welt erlösen. Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen respektiert werden.“⁵

3) In seinem Kurzkommentar zu NA 4 schreibt Franz Mußner: „Die Heilige Schrift Israels ist ein wesentlicher Bestandteil der Heiligen Schriften der Kirche. Das Alte Testament ist aber nicht alleiniges Eigentum der Kirche, es ist vielmehr die ‚Leihgabe‘ Israels an die Kirche, die für die Kirche wichtig ist, weil sie ohne das Alte Testament ihre Identität und ihr Selbstverständnis verliert, wie die Erfahrung der Geschichte zeigt.“ Vgl. Erwin Dirscherl, *Gottes Wort als Fülle der Zeit – Die Heilsbedeutung des jüdischen Glaubens in der Zeit post Christum natum*, in: Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“*, QD 238, Freiburg 2010, 395–419; vgl. die Rez. von René Dausner in: FrRu NF 20 (2013) 304–307.

4) Vgl. FrRu NF 8 (2001) 114–117.

5) Dt. Übers. zitiert aus: Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986–2000*, Paderborn/München 2001, 974 f. Der Originaltext (am 11.9.2000 in der *New York Times* veröffentlicht) lautet: „*Jews and Christians seek authority from the same book – the Bible (what Jews call ‚Tanakh‘ and Christians call the ‚Old Testament‘)*. Turning to it for religious orientation, spiritual enrichment, and communal education, we each take away similar lessons: God created and sustains the universe; God established a covenant with the people Israel, God’s revealed word guides Israel to a life of righteousness; and God will ultimately redeem Israel and the whole world. Yet, Jews and Christians interpret the Bible differently on many points. Such differences must always be respected.“

Auf christlicher bzw. katholischer Seite finden sich ähnliche Gedanken zur Bedeutung der Schrift in dem von der Päpstlichen Bibelkommission 2001 publizierten Dokument „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“, wenngleich das Dokument vor allem darauf abzielt, die Grundlagen des jüdisch-christlichen Dialogs zu formulieren. In Bezug auf die Bibel heißt es gleich zu Beginn:

„Die Frage, die sich stellt, ist die folgende: Welche Beziehung begründet die christliche Bibel zwischen Christen und dem jüdischen Volk? Die generelle Antwort auf diese Frage liegt auf der Hand: Die christliche Bibel begründet zwischen den Christen und dem jüdischen Volk zahlreiche enge Bande und zwar aus dem doppelten Grunde, dass sie zum Großteil aus den ‚Heiligen Schriften‘ des jüdischen Volkes besteht, die die Christen das ‚Alte Testament‘ nennen, und dass sie auf der anderen Seite eine Sammlung von Schriften umfasst, die den Glauben an Jesus Christus bekunden und diesen in enge Beziehung zu den Heiligen Schriften des jüdischen Volkes bringen.“⁶

Und am Ende stellt dasselbe Dokument fest:

„In der Tat ist die Heilige Schrift des jüdischen Volkes ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Bibel, und sie ist auch im zweiten Teil dieser Bibel in vielfacher Weise gegenwärtig. Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzel, die zum Austrocknen verurteilt ist.“⁷

Wie DABRU EMET erkennt auch das Dokument der Bibelkommission nicht, dass dieselben Texte je unterschiedlich ausgelegt werden:

„Christliche Leser sind überzeugt, dass ihre Deutung des Alten Testaments, so sehr sie sich auch von derjenigen des Judentums unterscheiden mag, doch einer Sinnmöglichkeit der Texte entspricht. Wie bei der Entwicklung eines Films haben Jesus und die ihn betreffenden Ereignisse in der Schrift eine Sinnfülle freigelegt, die vorher nicht wahrzunehmen war.“⁸

6) VAS 152, Nr. 1. Hier und im Folgenden ist die offizielle deutsche Übersetzung des Dokuments, die als Nr. 152 in den vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ (VAS) erschienen ist, zitiert.

7) VAS 152, Nr. 84.

8) VAS 152, Nr. 64.

Während DABRU EMET aber ganz ausblendet, dass die christliche Bibel eine zweigeteilte Einheit aus Altem und Neuem Testament ist, sind dem gegenüber die Fragen der Hermeneutik der einen Bibel in ihren beiden Teilen für das vatikanische Dokument bestimmend, und so betont das Dokument, dass auch bei einer christlichen / christologischen Lektüre des Alten Testaments uneingeschränkt gilt, dass das Neue Testament nur im Lichte des Alten gänzlich verstanden werden kann.⁹

Damit wird letztlich der Tatsache Rechnung getragen, dass das Neue Testament nicht als selbständiges Buch entstanden ist und dem Alten Testament dann als solches hinzugefügt wurde. Das Neue Testament gehört in den Traditionsprozess hinein, dem auch die Bibel Israels / das Alte Testament entstammt. Diesen Traditionsprozess kann man am besten als Fortschreibung erfassen, deren Motor in immer neuen Auslegungen steht, die die jeweiligen Texte für neue Situationen und Fragestellungen aktualisieren. Untrennbar sind deshalb Entstehung und Auslegung der Bibel, der jüdischen wie der christlichen, miteinander verbunden. Mit Erich Zenger kann man sogar sagen, dass die Bibel „Auslegungsliteratur“ ist.

„So ist die Bibel fundamental ein durch Auslegung gewordener Text. Und von diesem Entstehungsprinzip her kommt dann der Auslegung der Bibel auch nach dem Akt der Kanonschließung eine große Bedeutung zu. Im Judentum erhält sie die Würde der mündlichen Offenbarung, zumindest wenn es sich um die Auslegung der Tora handelt.“¹⁰

Gleichwohl treten an diesem Punkt nicht nur unwesentliche Unterschiede in der Auslegung der Bibel zwischen Juden und Christen hervor. Vor allem im Kontext des auf Rolf Rendtorff zurückgehenden Gedankens vom doppelten Ausgang – bzw. der zweifachen / doppelten Wirkungsgeschichte / Nachgeschichte – der Hebräischen Bibel hat man das NT der sog. mündlichen Tora, also der überlieferten Auslegung des Judentums, gleichgestellt.

Die grafische Y-Struktur dieses doppelten Ausgangs insinuiert eine Symmetrie, die in dieser Weise nicht besteht; denn *Schrift* im engen Sinn des Wortes als *heiliger Text* bleibt für das Judentum ausschließlich der TaNaK [Tanach]

9) Vgl. VAS 152, Nr. 21.

10) Erich Zenger, *Was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann*, in: Christoph Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“*, Stuttgart 2003, 10.

(auch und gerade in der im Begriff angezeigten kanonischen Struktur). Die *schriftliche Tora* des Judentums entspricht den Größen *Gesetz / Mose, Propheten* und *Die Schrift(en)*, oder auch dem *wie geschrieben steht* u. ä. im Neuen Testament, das selbst aber nicht der jüdischen *mündlichen Tora* gleichgeordnet, sondern im Christentum in die *Einheit* eingegangen ist.

Auch wenn man das Neue Testament in gewisser Weise als Kommentar zum Alten Testament betrachten kann, wie es beispielsweise Norbert Lohfink anschaulich im Kontext seiner Überlegungen zur Liturgie der Osternacht getan hat¹¹, will doch beachtet sein, dass sich im Christentum nach einer ersten Phase, die durch eine zweifache Auslegung – literal-historisch und spirituell-geistlich¹² – für die Schriften der Bibel Israels bestimmt war, eine Bibelauslegung herausbildete, die die Texte des Alten und Neuen Testaments in vergleichbarer Weise auslegen konnte, weil diese und jene als Texte einer einzigen Heiligen Schrift betrachtet wurden.

Dem gegenüber lässt das Judentum trotz – oder gerade wegen – der Kanonisierung der Heiligen Schrift (TaNaK) [Tanach] die Auslegung der Texte nicht als separate (losgelöste) Texte zum Text der Heiligen Schrift erscheinen. Die sich darin ausdrückende hohe Bedeutung der Auslegung hat ihren Grund, den Günter Stemberger treffend beschreibt:

„Die Tatsache, dass auch im Bereich des Gesetzes Auslegung von Anfang an eine wichtige Rolle spielt, das ursprüngliche Gesetz erweitert, präzisiert, mit anderen Vorschriften harmonisiert oder verschärft, spiegelt das Bewusstsein, dass der Text der Offenbarung von Anfang an Missverständnissen ausgesetzt ist, erklärungsbedürftig, dem Leser oder Hörer der eigenen Zeit nicht mehr klar ist.“

11) Vgl. Norbert Lohfink, *Das Alte Testament christlich ausgelegt*. Eine Reflexion im Anschluss an die Osternacht, Freising 1988, 21–26.

12) Dass mit der Entstehung der zweigeteilten (AT/NT) christlichen Bibel auch eine zweifache Auslegung mit innerer Notwendigkeit entstehen musste, belegt der entsprechende Hinweis der berühmten Pilgerin Egeria (Aetheria) in ihrem Bericht über die Taufkatechese im Jerusalem des 4. Jh., der die „Auslegungsart“ des Bischofs betrifft. „Anfangen von der Genesis geht er in diesen vierzig Tagen alle Schriften durch; zuerst legt er sie wörtlich aus, dann deutet er sie geistlich“, vgl. Egeria (auch Aetheria oder Etheria), *Itinerarium = Reisebericht*, übers. und eingel. von Georg Röwekamp unter Mitarb. von Dietmar Thönnies, Freiburg u. a. 1995, 297 (46.2). Zur Bedeutung der beiden Auslegungsarten „wörtlich“ (carnaliter) und „geistlich“ (spiritualiter) vgl. Christoph Dohmen / Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2, Stuttgart 1996, 156 f.

Zwar gilt, dass ‚die Tora des Herrn vollkommen ist‘ (Ps 19,8), doch schließt das offenbar nicht aus, dass der Text nicht vollkommen ist (vorausgesetzt, dass Auslegungsbedürftigkeit tatsächlich ein Zeichen der Unvollkommenheit sein sollte!), genauer gesagt, dass sich die geistigen Voraussetzungen der Adressaten stets wandeln. Der Text enthält eine Information von dauernder Bedeutung, aber nicht in einer für alle Zeiten eindeutigen verständlichen Ausdrucksweise.“¹³

Die Nähe zwischen Bibeltext und Auslegung, die sich in der Vorstellung von der schriftlichen und der mündlichen Tora, die Mose beide am Sinai bekommen habe, niedergeschlagen hat, muss genauer betrachtet werden, wenn Sinn und Stellung der Auslegung im Judentum erfasst werden sollen. Der *Regensburger Pentateuch*, eine der ältesten illustrierten hebräischen Handschriften des Mittelalters (Israel-Museum, Jerusalem) führt dies anschaulich vor Augen.

Diese Darstellung lässt sich gerade nicht mit dem Bibeltext zur Übergabe der Zehn Gebote an Mose (Ex 19–20) erklären. Die Miniatur zeigt, wie der auf dem Gipfel des Sinai stehende Mose die Tafeln, die Gott ihm aus dem Himmel reicht, an einen unter ihm am Berghang stehenden Mann, vermutlich Josua, weitergibt, der sie wiederum an weiter unten, am Fuß des Berges stehende Männer weiterreicht.



Regensburger Pentateuch (13. Jh.).

Nachzeichnung:

Ines Baumgart / Christoph Dohmen.

Auf diese Weise wird die Kontinuität der mit Mose beginnenden Überlieferung anschaulich dargestellt. Interessanterweise werden die Tafeln, auf denen deutlich der hebräische Text (Anfang) aller Zehn Gebote zu erkennen ist, in der oberen Bildhälfte als zwei getrennte Tafeln aufgefasst, von denen Mose diejenige Tafel mit den *ersten fünf Geboten* gerade aus der Hand Got-

13) Ebd., 29.

tes empfängt, während die andere Tafel mit den *Geboten sechs bis zehn* bereits von dem Mann unter ihm einem dritten Mann heruntergereicht wird, der nun beide Tafeln als eine einzige einem vierten Mann weitergibt. Hinter diesem stehen fünf Männer, von denen der erste die Hände bereits geöffnet hat, um die Tafeln entgegen zu nehmen. Der obere Teil des Berges ist durch einen Feuerstreif von dem Raum darunter abgetrennt, in dem sich die Männer befinden. Mit den vertikalen Stützen, die ein Dach aus Tuch tragen, erinnert dieser Raum an das Zelt der Begegnung.¹⁴ Wahrscheinlicher ist jedoch, dass dieser Illustration der Beginn der „Sprüche der Väter“ (Pirke [auch: Pirke] avot) zugrunde liegt:¹⁵

„Mose empfing die Tora vom Sinai und gab sie weiter an Josua, Josua gab sie weiter an die Ältesten, die Ältesten an die Propheten und die Propheten an die Männer der großen Versammlung [...]“

Die „Männer der großen Versammlung (Synagoge)“ haben sich in dem zeltartigen Raum, der auf die „Wohnstätte in der Mitte der Israeliten“ (vgl. Ex 25,8) verweist, zusammengefunden, um Gott in seinem Wort, das ihm von Mose her übermittelt worden ist, zu begegnen. Die dargestellte Weitergabe der Gesetzestafeln ist folglich nicht allein auf das Geschehen am Berg Sinai zu beziehen, sondern erstreckt sich vom Ursprungsort Sinai in die Zeit hinein. Dieser Gedanke der Weitergabe von einer Generation zur nächsten wird im Bild dadurch unterstrichen, dass Mose und der Mann unter ihm (wohl Josua) deutlich als weißbärtige Greise wiedergegeben sind, wohingegen die weiter unten stehenden Männer jung und bartlos sind.

Nach Gabrielle Oberhänsli-Widmer stellt die erwähnte Eröffnung der Sprüche der Väter eine klassische rabbinische Antwort auf die beiden Grundfragen: „Was ist die *Tora*, die ‚Lehre‘? Wie wurde sie überliefert?“¹⁶ dar. Insofern damit aber auf das Nebeneinander von schriftlicher und mündlicher Tora gezielt wird, ist im Blick auf das Bild die Frage nach der Verbindung zu den Zehn Geboten zu stellen.

14) Diese Bildelemente sind auch als Höhle gedeutet worden, wobei man sich auf einen Midrasch berief, der erzählt, dass Gott die Israeliten so lange am Sinai in einer Höhle eingesperrt hätte, bis sie sich bereit erklärten, die Tora anzunehmen; vgl. die Geschichte im Traktat Avoda Zara 2b des Babylonischen Talmud.

15) So Gunther Plaut, *Die Tora in jüdischer Auslegung*, Bd. 2, *Schemot – Exodus*, Gütersloh 2000, 273.

16) Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Eine Halacha des Mose vom Sinai. Auslegungskultur als Lebensweg im talmudischen Judentum*, in: Wolfgang Reinhard (Hg.), *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, München 2009, 33.

Zweifellos ist der *Dekalog* als Kernstück der Tora und einzigartiger Offenbarungstext dargestellt, da er der biblischen Überlieferung gemäß dadurch herausgehoben ist, dass nur er von Gott selbst – auf eben jene beiden Tafeln – aufgeschrieben worden ist. Doch die Symbolik des Bildes, dass die beiden Tafeln im Prozess der Weitergabe zu einer einzigen werden, verweist hintergründig auf die beiden *Torot* vom Sinai, die mündliche und die schriftliche Tora, die letztendlich eine untrennbare Einheit bilden.

Diese Einheit lässt auch verstehen, warum das Judentum – vor allem in der Frühzeit – keine *Bibelkommentare* hervorgebracht hat. Ein Kommentar als Metatext setzt Distanz voraus und eine Grenze bzw. mit Jan Assmann eine „Schließung“, weil der Kommentar ein Text ist, der über einen anderen Text handelt. Die rabbinischen Auslegungen scheinen demgegenüber von ihrem Selbstverständnis her *innerbiblisch* bleiben zu wollen, – vermutlich weil sie nur so am bleibenden Diskurs der biblischen Schriften partizipieren können. Die wachsende Diskursgemeinschaft, der jede Kleinigkeit – jedes Jota – im Text wichtig und bedeutsam ist, mag den Text in seinem Kern am besten zu bewahren. Dies widerspricht zwar nicht der für das Christentum so wichtigen Gattung des Bibelkommentars, der „Basisgattung“ der christlichen Theologie¹⁷, aber sie erklärt die Besonderheit der rabbinischen Literatur, die nach Peter Schäfer nicht als Kommentarliteratur anzusehen ist:

„Die rabbinische Literatur ist Literatur *in* Literatur, nicht *über* Literatur. Sie schreibt sich im wahrsten Sinn des Wortes *in* den Text der Bibel hinein, mit demselben Autoritätsanspruch wie die Bibel. Auch die der *Midrachim*, die in ihrer äußeren Form noch am ehesten der Gattung Kommentar nahe kommen, sind keine Kommentare in dem Sinn, dass sie eine Distanz zwischen sich und dem auszulegenden Text zulassen. Die Grenzen zwischen Auslegung im rabbinischen Verständnis und Kommentar bleibt noch zu bestimmen; sie ist untrennbar mit der Vorstellung von der mündlichen Tora und mit dem Begriff des Kanons im Judentum verbunden.“¹⁸

17) Erich Zenger, *Was sind Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament?*, in: Bernd Janowski (Hg.), *Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel*. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, Stuttgarter Bibel Studien 200, Stuttgart 2005, 213.

18) Peter Schäfer, *Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum*, in: Jan Assmann / Burkhard Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar*. Archäologie der literarischen Kommunikation IV. München 1995, 185.

Es sind zwei Problembereiche, die in der Diskussion um die Frage von Kommentaren in der rabbinischen Literatur tangiert werden: das Phänomen der *Fortschreibung*, das für die Entstehung der biblischen Literatur konstitutiv ist, und das Phänomen des *Kanons*. Im Blick auf die Texte der Bibel ist von der Tatsache auszugehen, dass die Bibel als Traditions- bzw. Fortschreibungsliteratur entstanden ist. In großen Teilen ist die Bibel durch Aktualisierungen, Ergänzungen und Zusammenfügungen etc. vorausgehender Texte, kurzum durch eine Form von Kommentierung entstanden. Diese Art der Kommentierung ist aber weit entfernt von der Gattung des Bibelkommentars. Dem gegenüber vollziehen sich Fortschreibungen unmittelbar *im* Text, der noch nicht als feste Größe angesehen wird, zu der eine Distanz gewahrt werden müsste. Gleichwohl finden sich im Gesamt der Hebräischen Bibel aber auch schon *Textbezüge*, die nur zu verstehen sind, wenn ein fixierter Text angenommen wird (vgl. Jona 4,3 in Bezug auf Ex 34,6). Handelt es sich hier um fortschreibende Aktualisierungen oder schon um Kommentare?

Fortschreibungen und Kanonisierung als Problemanzeige signalisieren für das christliche Verstehen der eigenen Bibel eine nicht aufzulösende Verbindung mit der jüdischen Auslegungstradition, der wir uns stellen müssen. Wenn wir als Christen nach einem Verständnis unseres Alten Testaments suchen, das der Tatsache gerecht wird, dass wir nicht die Erstadressaten dieser Texte (von Juden für Juden) sind, dann reicht es natürlich nicht, die jüdische Auslegung der Bibel zu kennen und zu respektieren. Da sich die jüdische Auslegung späterer Zeiten auf das rabbinische Verstehen der Texte bezieht, gilt es vor allem das *Wesen* dieser Auslegung für die eigene – christliche – Auslegung fruchtbar zu machen. Die spezifisch jüdische Auslegung führt Elemente der biblischen Fortschreibungen, die zum vorliegenden Bibeltext geführt haben, weiter, worauf Martin Buber schon hingewiesen hat:

„Manches von dem, was man ‚Midrasch‘ nennt, ist schon in der Bibel selbst, in diesen Zeugnissen einer zur biblischen Einheit strebenden Auslese- und Koordinationsarbeit zu finden, deren stärkstes Werkzeug eine diskret folgerichtige Verwendung von Wiederholungen, Motivworten, Assonanzen war. Wir stehen hier erst am Anfang einer methodischen Erkenntnis. Es gilt den Blick für diese Entsprechungen und Verknüpfungen und überhaupt für die Einheitsfunktion in der Bibel zu schärfen.“¹⁹

19) Martin Buber, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Werke Bd. 2, München/Heidelberg 1964, 1186.

Da die Schriften des NT unter vergleichbaren Bedingungen und in ähnlicher Weise entstanden sind, muss für christliche Bibelauslegung zuerst gelten, dass sie diese in den Texten angelegte Zusammenschau beachtet, was heute auch schon unter dem Stichwort einer „kanonischen Auslegung“²⁰ intensiv diskutiert und praktiziert wird, insofern nämlich solch eine das Ganze der Bibel beachtende Auslegung den überlieferten Text aus seinem eigenen Horizont heraus als Text der eigenen Gegenwart zur Sprache bringen will.

„Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln, d. h. eine Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen ganzen und fragmentarischen Elementen zusammen gewachsen, doch eine echte organische Einheit und nur als solche wahrhaft zu begreifen ist.“²¹

Schon in der Bibel ist diese Einheit aber niemals spannungsfrei. Die Spannungen, die zwischen verschiedenen Texten zu beobachten sind, gründen in den recht unterschiedlichen Fragestellungen verschiedener Zeiten. Von der jüdischen Auslegung, die diese Texte fortschreibt, lässt sich nicht nur lernen, dass „die Texte zur Auslegung gegeben sind“, wie ein berühmter jüdischer Grundsatz sagt, sondern auch, was noch wichtiger ist, dass die jeweilige Auslegung im Dialog mit anderen Auslegungen des Textes steht. So wird einerseits eine legitime, ja notwendige Pluralität der Auslegungen vor Augen geführt und andererseits die bisherige Auslegungstradition als unaufgebbare Grundlage der eigenen Auslegung wach gehalten.

Recht anschaulich machen die Seiten der *Mikraot Gedolot*²² dies deutlich, die auf je zwei nebeneinander stehenden Seiten Auslegungen großer jüdischer Gelehrter wie Raschi (1070–1105), Ibn Esra (1092–1167), Raschbam (1085–1174) u. a. versammeln und ihrem Leser so gut 700 Jahre jüdischer Exegese präsent sein lassen.²³

20) Martin Buber, (Anm. 19), 1186.

21) Vgl. Christoph Dohmen, *Kanonische Exegese*, in: Franz-Josef Ortkemper / Florian Schuller, *Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen*. Die Botschaft der Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche, Stuttgart 2008, 21–33; Egbert Ballhorn / Georg Steins, *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*, Stuttgart 2007.

22) Eine verständliche Einführung und Erklärung zu Aufbau und Inhalt der *Mikraot Gedolot* findet sich bei Daniel Krochmalnik, *Schriftauslegung*. Das Buch Exodus im Judentum, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/3, Stuttgart 2000, 11–32, und ders., *Schriftauslegung*. Das Buch Genesis im Judentum (NSK-AT 33/1), Stuttgart 2001, 9–20.

23) Martin Buber (Anm. 19), 1085 f.

Dass diese Art der präsenten und präsentierten Auslegungstradition auch heute noch Juden die biblischen Texte erschließt, zeigt die vor einigen Jahren erst von der Jewish Publication Society (JPS) in den USA in Angriff genommene englische Ausgabe der *Mikraot Gedolot*.

Weil Christen gelegentlich meinen, jüdische Auslegungen seien der Bedeutung des Bibeltextes per se näher, versuchen sie gerne auf die eine oder andere Art, jüdische Auslegungen zu übernehmen oder nachzuahmen. Damit wird man aber weder der jüdischen noch der christlichen Tradition gerecht, sondern man variiert und praktiziert noch das neuzeitliche Vor(oder Miss)verständnis, dass der Sinn, der richtige oder wahre, eines Textes mit der vermeintlichen Autorenintention oder einem vagen Ursprungssinn identisch sei.

Dagegen kann christliche Auslegung von der jüdischen – mit der sie immer verbunden ist und bleibt! – sehr viel aufnehmen, wenn sie lernen würde, dass die Heilige Schrift nur dann lebendig und aktuell bleiben kann, wenn sie diskursiv – in einem Auslegungsgespräch mit der Tradition (der jüdischen wie der christlichen) immer neu ausgelegt wird. Das Ende jeder Auslegungstradition, der Tod einer lebendigen Textrezeption, ist dem gegenüber die Verwechslung von Tradition und Autorität. Bibel wird durch postulierte Auslegungsmonopole, ob durch ein (kirchliches) Lehramt oder eine exegetische Schule o. ä. missbraucht und sinnentleert.

Die Offenheit und Sinnsuche durch Diskussion, eine Pluralität der Auslegungen, muss wie im Judentum Grundlage der Auslegung sein. Dass es Fehlinterpretationen oder ein fragwürdiges Benutzen auch und gerade von Bibeltexten gibt, kann man aus Umberto Ecos „Grenzen der Interpretation“ lernen. Hier und jetzt soll das nicht weiter thematisiert werden. Wichtiger ist, dass wir Konsequenzen aus der Einsicht ziehen: „Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln“ (Buber).

Wenn wir das tun, kommen wir zu einer eigenen christlichen Auslegungstradition (zurück), die, weil die christliche Bibel mit der jüdischen Bibel nicht identisch ist, Eigenes zu sagen hat, weil aber der größte Teil der christlichen Bibel mit der jüdischen Bibel identisch ist, auch mitten in der jüdischen Auslegungstradition steht und sich bewusst bleiben muss, dass es sie ohne diese nicht geben kann.

Glaube, Gesetz und Gerechtigkeit beim Apostel Paulus (Röm 9,1–5,31; 10,1–4)

Yuval Lapide*

„Ich sage die Wahrheit in Christus, ich lüge nicht, wobei mein Gewissen mir Zeugnis gibt im Heiligen Geist, dass ich große Traurigkeit habe und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen; denn ich selbst, ich habe gewünscht, verflucht zu sein von Christus weg für meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch; die Israeliten sind, deren die Sohnschaft ist und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen; deren die Väter sind und aus denen dem Fleisch nach der Christus ist, der über allem ist, Gott, gepriesen in Ewigkeit. Amen“ (Röm 9,1–5).

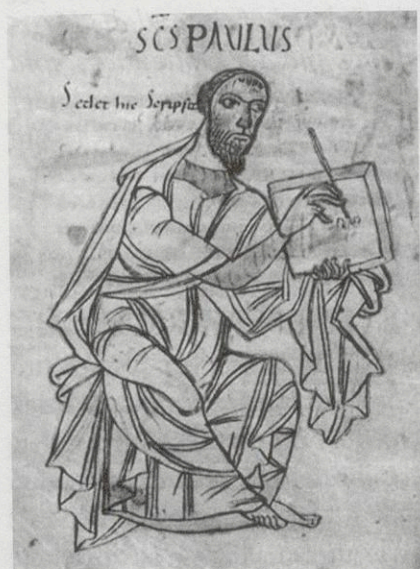
Man muss zum Juden Scha’ul/Paulus ein ganz persönliches menschliches Verhältnis entwickeln – von Jude zu Jude –, um diesen außergewöhnlichen Charismatiker, Paränetiker, Prediger, Pastor und Humanisten in seiner Tiefe wirklich zu verstehen. Wie kaum eine andere Gestalt der beiden Testamente wird uns die faszinierende, komplexe und komplizierte Persönlichkeit des Heidenapostels anhand seines größtenteils eigenhändig verfassten geistigen Erbes sehr deutlich vor Augen geführt. Dieses besteht in seiner emsig und akribisch geführten Korrespondenz mit seinen „jüdisch-messianischen“ Gründungs- und Förderungsgemeinden sowie in der ebenso akribischen Dokumentation seiner Reiseaktivitäten in der Apostelgeschichte aus der Sicht eines seiner Reisebegleiter, des Evangelisten Lukas.

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

Anm. d. Red.: Der Autor zitiert Texte aus dem Alten Testament vorwiegend nach der Einheitsübersetzung, der Übersetzung nach Buber / Rosenzweig oder der Lutherbibel; für Zitate aus dem Neuen Testament werden, je nach Aussagekraft, die Einheitsübersetzung, die Elberfelder Bibel oder die Übersetzung nach Martin Luther verwendet. Da der Beitrag auf einem Vortrag beruht, wurde die ursprüngliche sprachliche Ausdrucksweise größtenteils beibehalten.

Der „Pharisäer und Sohn von Pharisäern“ (Apg 23,6), der Benjaminiter und Hebräer von Hebräern, Scha'ul/Paulus „lebte als Pharisäer nach dem Gesetz, verfolgte voll Eifer die Kirche und war untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt“ (Phil 3,5), „ein Jude, geboren in Tarsus in Zilizien, hier in dieser Stadt [Jerusalem] erzogen, zu Füßen Gamaliels genau nach dem Gesetz der Väter ausgebildet, ein Eiferer für Gott“ (Apg 22,3).

Dieser Paulus steht einerseits als Person greifbar und identifizierbar mit seiner Herkunft und seiner religiösen Gesinnung vor uns. Andererseits wirft er aber Fragen und Geheimnisse auf in Bezug auf seine außergewöhnliche religiöse Leidenschaft und seinen absoluten Fanatismus für seine neuen Erkenntnisse.



Der Apostel Paulus.

Aus einer Handschrift des St. Galler Skriptoriums.

Inschrift: „S(AN)C(TU)S PAULUS“

„sedet hic scripsit“

(„Er sitzt hier und hat geschrieben“).

Frühes 9. Jh.

Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek,
HB II 54, Bl. 25v.

Trotz der Jahrtausende währenden christlichen Vereinnahmung des „Starapostels“ als „Wegbereiter und Begründer des Christentums“ lässt sich heute dank der Arbeiten jüdischer „Heimholer“

zu denen mein Vater Pinchas Lapide, Schalom Ben-Chorin, David Flusser und Leo Baeck vornehmlich zählen, ein neues jüdisches Porträt der umstrittensten Gestalt der beiden Bibeln zeichnen. Ich will im Folgenden mein ganz persönliches Paulusbild präsentieren, ein Porträt, das sich aus langjähriger „eifrig-eifernder“ Beschäftigung mit dieser großen Gestalt eines „Brückenbauers zwischen Judentum und Christentum“ entwickelt hat und immer noch weiter entwickelt. Die genannten jüdischen „Heimholer“ dienen mir als wertvolle Lehrer und werden mir auch in Zukunft ungebrochen als solche dienen.

Der Apostel Scha'ul/Paulus bekennt in Röm 9,1–5 voll innerer Bewegtheit, dass das jüdische bzw. israelitische Volk ungebrochen sowohl emotionale als auch heilsgeschichtliche Bedeutung hat.

„Ich sage in Christus die Wahrheit und lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt es mir im Heiligen Geist: Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz. Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind. Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen.“

Diese fünf Verse kann man als Präambel zu Paulus' tiefgründigen theologischen Ausführungen an die überwiegend heidenchristlich geprägte Gemeinde in der Hauptstadt des Weltreiches Rom bezeichnen. Er bekennt emphatisch die immerwährende religiöse „Vor-Leistung“ bzw. die Verdienste seines Volkes für die neue „christliche“ Gemeinschaft. Paulus zählt hierzu die großen Charakteristika seiner jüdischen Glaubensgemeinschaft auf, religiöse Determinanten, aus denen sich seine gesamte „messianische Theologie“ für die heidenchristliche Kommunität speist: (1) die Kindschaft (*Banim laHaschem*), (2) die Herrlichkeit (*Kawod*) und (3) die Bundesschlüsse (*Britot*), (4) das Gesetz (*Tora*), (5) der Gottesdienst (*Awoda*) und (6) die Verheißungen (*Chasonot*) und (7) die Väter (*Awot*), aus denen (8) der Christus (*Maschiach*) „dem Fleische nach“ stammt.

Die unumstößliche Wertschätzung und die Dankbarkeit den Juden gegenüber, durch die Gott, unser Vater, in seinem weisen Heilsplan beschloss, die einstigen Götzendiener zu sich zu holen, sind unüberhörbar. Diese Präambel stellt das geistige „Grundgesetz“ der neuen Gemeinde Roms dar und soll die religiöse und heilsgenerierende Historizität des Handelns Gottes auf Erden festhalten: Erst kam das Judentum mit seinen erst(alt)-testamentlichen Errungenschaften, die der Apostel gewissenhaft aufzählt. Dann kam aus ihm der jüdische Messias, der das göttliche Heil den hinzugekommenen Heiden überbrachte. Der heidenchristliche Leser bzw. Hörer der „Epistel an die Römer“ trifft somit eingangs auf eine Haltung dankbarer Demut. Sein Erlöstsein in und durch Gottes Gesalbten hat eine lange Vorgeschichte, eine gottgewollte religiöse Entwicklung mit unvergesslichen Wegmarken.

In keinem seiner apostolischen Sendschreiben zeigt sich der gebürtige Jude und „Messianist“ so emotional bewegt wie in den einleitenden Worten des 9. Kapitels. Es geht ihm um „Wahrheit“ und darum, „nicht zu lügen“, es geht ihm um sein „Gewissen“ und darum, „Zeugnis im heiligen Geist“ abzulegen. Der große Kämpfer steht vor uns mit „großer Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlass“. Er geht sogar so weit, sich bereit zu erklären, „verflucht und von Christus getrennt zu werden“ für seine jüdischen Brüder und Schwestern. Solch elegische Worte finden wir in keinem anderen seiner immer wieder von Emotionalität und Engagement geprägten Briefe.

Diese intensive Liebe eines Juden zu seinen jüdischen Brüdern und Schwestern mag dem christlichen Leser dieser Perikope einzigartig erscheinen. Sie hat jedoch, wie so viele zweit(neu)testamentliche Aussagen und Begebenheiten, ihren Vorläufer im Ersten/Alten Testament. Kein Geringerer als Mose, Israels erster Prophet, zeigt sich in einem Anflug äußerster Demut und Selbsthingabe vollständig bereit, auf persönliche Privilegien und auf göttliche Geborgenheit zugunsten seines Volkes zu verzichten. Zwei Mal hören wir in der Tora Moses persönliche Worte dazu:

Als nun Mose wieder zu dem HERRN kam, sprach er: „Ach, das Volk hat eine große Sünde getan, und sie haben sich einen Gott von Gold gemacht. Vergib ihnen doch ihre Sünde; wenn nicht, dann tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast“ (Ex 32,31–32 [Biblia Hebraica mit deutscher Übersetzung]).

„Ich vermag all das Volk nicht allein zu tragen, denn es ist mir zu schwer. Willst du aber doch so mit mir tun, so töte mich lieber, wenn anders ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, damit ich nicht mein Unglück sehen muss“ (Num 11,14–15 [ebd.]).

Warum stellt Paulus diese tiefbewegten und tiefbewegenden Worte seiner brillanten theologischen Ausarbeitung in den Kapiteln 9–11 voran?

Jenseits aller Polemik gegen die Uneinsichtigkeit vieler der von ihm besuchten jüdischen Gemeinden im Römischen Reich bricht aus ihm nun seine vermutlich über lange Zeit unterdrückte, tief sitzende Liebe zu seinem Ursprungsvolk hervor. Aus den einleitenden Sätzen ist ein tiefer Schmerz, verbunden mit einer tiefen Sehnsucht, unüberhörbar. Paulus geht es darum, dass seine Worte in seinem Sendschreiben als echtes Her-

zensbekenntnis verstanden werden. In Rom, der Hauptstadt des großen römischen Imperiums, initiiert er einen letzten großen Versuch, die Angehörigen der jüdischen Gemeinde in ihrem innersten Herzen zu berühren. Die von ihm bewusst eingesetzte dichte Emotionalität des leidenschaftlichen Visionärs und Kämpfers lässt erahnen, welch warme Gefühle der Treue und Verbundenheit den Juden Paulus mit seinem jüdischen Volk verbinden. Sein Herzensbekenntnis soll jüdische Herzen entwaffnen und sein ernst gemeintes Ringen um ihre Zustimmung zu seinen missionarischen Bemühungen erkennen lassen. Zugleich appelliert er an die Heidenchristen, die von ihm selbst empfundene dankbare Demut zu verinnerlichen und sich stets bewusst zu sein, dass Gottes Heilsplan mit ihnen sich nur über den Weg seines „ersterwählten Volkes“¹ vollzieht.

„Israel aber hat nach dem Gesetz der Gerechtigkeit getrachtet und hat es doch nicht erreicht“ (Röm 9,31).

Dieser für das Verhältnis von Juden und Christen im Laufe der Jahrhunderte äußerst belastende Satz wird in seiner Härte entschärft, wenn man dazu die Begriffe *Gesetz* und *Gerechtigkeit* im hebräisch-biblischen Kontext der Zeit Pauli klärt. Seit der Offenbarung der Zehn Gebote am Berge Sinai erfuhr der Begriff der von Gott geoffenbarten „Weisung“ bzw. „Lehre“ (Tora) eine vielfältige Erweiterung.

Anfänglich erstreckte sich der Begriff auf die im Pentateuch (5 Bücher Mose = Tora) festgelegten 613 Ge- und Verbote. Nach Moses Tod wurde er um die prophetische Literatur (*Newiim*) und die darin enthaltenen Belehrungen Gottes erweitert. Mit der Eingliederung der Weisheitsliteratur (*Ketuwm*) in den Kanon des Ersten Testaments erweiterte sich der Tora-Begriff um eine dritte Komponente.

In der pharisäisch-rabbinischen Diskussionsperiode vom 2. Jh. v. d. Z. bis zum Ende des 2. Jh. n. d. Z. kam die *Mischna*-Literatur (tannaitische Phase) hinzu, die von observanten Juden ebenfalls als göttliche Lehre (Tora) erachtet wurde. Zwischen dem 2. bis 6. Jh. n. d. Z. (amoräische Phase) entstand die *Gemara*, welche in orthodoxen jüdischen Kreisen als weitere Schicht der Tora bezeichnet wird. Eine letzte Erweiterung des zentralen Torabegriffs bewirkte die reichhaltige *Midrasch*-Literatur, die in der Zeit vom 2. bis 11. Jh. n. d. Z. verfasst wurde.

1) Vgl. Friedrich Heer, *Gottes Erste Liebe*, Bechtle Verlag, München und Esslingen 1967.

Schalom Ben-Chorin hebt zu Recht hervor, dass Paulus den griechischen Begriff *Nomos* (Gesetz) für die Tora mit unterschiedlichen Inhalten füllt.

„Die Zusammenfassung der Gesetze und Rechtsvorschriften in ihrer pharisäischen Interpretation erhielt einen neuen Sammelnamen: *Halacha*. [...]. Nun muss man bedenken, dass in der Polemik des Paulus gegen die Gesetzesgerechtigkeit der Pharisäer sehr oft der Begriff *Halacha* hinter dem griechischen Begriff *Nomos* steht [...]. Die Ritualien, beginnend mit der Beschneidung, übergehend zu den Speisegesetzen, Reinheitsvorschriften, den Geboten zur Heiligung des Sabbaths und der Feste bilden nun auch bei Paulus eine Gruppe für sich, gegen die seine Polemik sich besonders wendet. Wir können nun also feststellen, dass im Sprachgebrauch des Paulus das Wort *Nomos* = *Gesetz* sehr verschiedene Bedeutungen haben kann. Es kann *Thora* im weiteren oder engeren Sinne bedeuten, es kann für *Halacha* stehen, das pharisäische System der Gesetzes-Interpretation, und es kann für *Mizwoth maassioth* stehen, für das Ritualgesetz. Man muss also jeweils im Kontext hinter den Begriff *Nomos* = *Gesetz* zurückgehen, um je und je zu eruieren, was Paulus sagen wollte.“²

Paulus, der in der Tora versierte Apostel der Heiden, benutzt keinesfalls den Begriff *Gesetz* (Tora) in seinem ursprünglichen, eng gefassten Sinn, sondern als Sammelbegriff für die Fülle zusätzlicher gesetzlicher Vorschriften (*Halacha*), die die Pharisäer seiner Zeit im Rahmen ihrer Auslegungsdiskussionen neu kreierten. Sein Gerechtigkeitsbegriff bedarf ebenfalls einer Präzisierung, handelt es sich hierbei doch um ein zentrales Theologumenon der Tora und der rabbinischen Diskussion seiner Zeit.

Betrachten wir zunächst die Gerechtigkeitsdefinition des sog. *Gesetzes* (Tora, Propheten und Weisheitsliteratur): Dieses vertritt ein Modell von *Zedaka*, das auf einem grundlegenden menschlichen Empfinden von Fürsorglichkeit, Barmherzigkeit und Nächstenliebe basiert. Diese grundlegenden, von Gott geforderten menschlichen Qualitäten resultieren aus der engen Bindung des Juden an seinen Schöpfer, der in der Tora ebenfalls mit diesen Qualitäten porträtiert wird. Der seinem Schöpfer nahestehende und ihn in diesen seinen Qualitäten nachahmende Jude (*Imitatio Dei*) wird – analog zu seinem Schöpfer – *Zaddik* = *Gerechter* genannt, wie aus den nachfolgenden Zitaten ersichtlich ist.

2) Schalom Ben-Chorin, *Paulus, der Völkerapostel in jüdischer Sicht*. Gütersloh 2006, S. 43.

„Noah aber fand Gunst in den Augen des HERRN. Dies ist die Geschlechterfolge Noahs: Noah war *ein gerechter Mann* [Zaddik], untadelig war er unter seinen Zeitgenossen; *Noah lebte mit Gott*“ (Gen 6,8–9).

„Und der HERR sprach zu Noah: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus; *denn dich habe ich gerecht vor mir erfunden in dieser Generation*“ (Gen 7,1).

„Und er (Abram) *glaubte* dem HERRN; und Er rechnete es ihm *als Gerechtigkeit* an“ (Gen 15,6).

„Denn ich (Gott) habe ihn (Abraham) erkannt, damit er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm befehle, dass sie *den Weg des HERRN bewahren, Gerechtigkeit und Recht zu üben*, damit der HERR auf Abraham kommen lasse, was er über ihn geredet hat“ (Gen 18,19).

„Sie befragen mich Tag für Tag, und es gefällt ihnen, *meine Wege zu kennen*. Wie eine Nation, die *Gerechtigkeit übt und das Recht ihres Gottes nicht verlassen hat*, fordern sie von mir gerechte Entscheidungen, haben *Gefallen daran, Gott zu nahen*“ (Jes 58,2).

„*Der Gerechte* aber wird durch *seinen Glauben* leben“ (Hab 2,4).

„Man hat dir mitgeteilt, o Mensch, *was gut ist*. Und was fordert der HERR von dir, als *Recht zu üben und Güte zu lieben und demütig zu gehen mit deinem Gott*“ (Micha 6,8)?

„Nichts nützt Reichtum am Tag des Zornes, *Gerechtigkeit aber rettet vom Tod*. Die *Gerechtigkeit des Lauteren* ebnet ihm den Weg, doch der Gottlose kommt durch seine Gottlosigkeit zu Fall. *Die Gerechtigkeit der Aufrichtigen rettet sie* [...]“ (Spr 11,4–6).

„Wer der *Gerechtigkeit* und Gnade nachjagt, *findet Leben, Gerechtigkeit und Ehre*“ (Spr 21,21).³

Das ist das Ideal der biblischen *Zedaka*: Ein Mensch ist gerecht, wenn er in enger Verbindung mit Gott lebt, sich von ihm unablässig begleitet weiß und grundlegend menschlich handelt. Die *Zedaka* wird so zum Maßstab rechten Verhaltens. Sie umfasst eine nicht legalistisch zu fixierende Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und insbesondere Fürsorge für die Armen. Sie verkörpert den Gesamtcharakter eines „wahren Israeliten“ (Joh 1,47).

3) Siehe auch das Buch der Sprichwörter (Proverbien) 10,2; 11,18–19; 12,28; 13,6.

Im Gegensatz zu diesem ursprünglichen *Zedaka*-Verständnis der Tora verbanden viele pharisäische Gelehrtenkollegen des Rabbi Paulus von Tarsus mit diesem Ideal ein von ihnen kreiertes stringentes System von Zusatzvorschriften, die das religiöse jüdische Alltagsleben bis in die letzte Einzelheit regelten. Aufgrund seiner Vielfalt und Dichte drohte dieses Vorschriftensystem (*Halacha*) zu einem verselbstständigten Kult zu degenerieren. Durch die Fülle der neuen rabbinischen Anordnungen, die in deren Terminologie „*Zäune*“ um die biblischen Gebote genannt wurden, fand sowohl aus der Sicht des Paulus als auch aus der Sicht des Rabbi Jesus von Nazareth eine Distanzierung von der eigentlichen Intention der *Zedaka*-Forderung der Tora statt. Lassen wir hierzu den Rabbi Jesus selbst zu Wort kommen:

„Denn ich sage euch: *Wenn nicht eure Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit übertrifft*, so werdet ihr keinesfalls in das Reich der Himmel hineinkommen“ (Mt 5,20).

„Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! Denn ihr verzehtet die Minze und den Dill und den Kümmel und *habt die wichtigeren Dinge des Gesetzes beiseitegelassen: das Recht und die Barmherzigkeit und den Glauben*; diese hättet ihr tun und jene nicht lassen sollen“ (Mt 23,23).

Der toratreue Rabbi von Nazareth kontrastiert in deutlichen Worten die von ihm im Sinne der Tora geforderte „schlichte“, weil unkomplizierte und gut umsetzbare *Zedaka* mit der von seinen zeitgenössischen Pharisäerkollegen entwickelten komplizierten *Zedaka*. Diese Kompliziertheit und Pedanterie drückt sich exemplarisch anhand der von den Pharisäern geforderten *Verzehntung* (Abgabe des Zehnten) eines noch so kleinen Quantum an Ernteertrag aus, wie es bei Minze, Dill und Kümmel der Fall war. Die von Jesus sogenannten „wichtigeren Dinge des Gesetzes“, nämlich Recht, Barmherzigkeit und Glaube, blieben bei dieser Rigidität oft auf der Strecke. Auch der Apostel Paulus vertritt mit seiner oben zitierten Kritik diese Forderung zur „Rückkehr zu den Wurzeln“.

Wir müssen im Auge behalten, dass in der innerrabbinischen Diskussion der ersten sechs Jahrhunderte (*Mischna* und *Gemara*) ein anhaltendes Tauziehen zwischen erschwerenden und erleichternden Zusatzaufgaben erfolgte. Man denke an die jahrzehntelangen spannungsgeladenen Kontroversen zwischen den rabbinischen Schulen *Bet Schammai* und *Bet Hillel*. Die Schule des *Schammai* galt traditionell als Erschwerer, die dem Menschen Härten zumutete, wohingegen die Schule des *Hillel* die reine Menschlichkeit in den

Vordergrund stellte. Auf keinen Fall aber will Paulus das grundlegende *Zedaka*-Verständnis der Tora außer Kraft setzen, sondern lediglich die erschwerenden Hinzufügungen zur Tora. Hören wir auf seine eigenen weisen Worte:

„Denn das: ‚Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren‘, und wenn es ein anderes Gebot gibt, ist in diesem Wort zusammengefasst: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘ Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Die Erfüllung des Gesetzes ist also die Liebe“ (Röm 13,9–10). „Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, in dem: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘“ (Gal 5,14; vgl. Lev 19,18).

Zedaka-Büchse

im neuen jüdischen Friedhof
in Nürnberg.

Foto: „Alemannia Judaica“.



Mein Vater Pinchas Lapide verdeutlichte das Problem eines allzu „*buchstabilistischen*“ (Martin Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen*, 1530) Gerechtigkeitsverständnisses vieler Pharisäer im 1. Jh.:

„Doch nun zum Kern der fünffachen Toraverschärfung [gemeint sind die fünf ‚Ich aber sage euch‘-Worte in Mt 5,21–48], denn das ist ja die Quintessenz dieser feinfühligsten Supermoral, die im rabbinischen Lehrgut seit über zwei Jahrtausenden unter dem Hebraismus *lifnim mischurat hadin* bekannt ist. Inhaltlich übersetzt heißt das ‚Gnade vor Recht ergehen lassen‘ (bei Urteilssprüchen) oder ‚mehr tun, als das Gesetz vorschreibt‘ (bei der Toraerfüllung) [...]. Jerusalem ist nur zerstört worden, weil man darin geurteilt hat (nur) nach dem Recht der Tora [...], weil sie ihre Urteile auf das strikte Recht der Tora stellten und nicht handelten *lifnim mischurat hadin*‘ (bBM 30b) [...], aus der Erkenntnis, dass es eine höhere und vollkommeneren Erfüllung des Gesetzes gibt, als die ist, welche lediglich in der Befolgung seines Buchstabens besteht.“⁴

4) Pinchas Lapide, *Ökumene aus Christen und Juden*, Neukirchener Verlag 1972, S. 132 f.

Die „Rettung“ Israels liegt Paulus am Herzen. In psalmodisch anmutenden Worten erfleht er bei Gott Israels Rettung. Aufgrund seiner eigenen biografischen Erfahrung weiß er, dass blinder Eifer nicht zur wahren Erkenntnis Gottes führt. Hat er nicht lange Zeit – allzu lange Zeit – mit heißem Eifer die neue messianische Bewegung blindwütig bekämpft und doch nicht inneren Frieden in Gott erreicht? Musste er nicht auch vor den Toren von Damaskus schmerzhaft erfahren, dass eigenwilliger Fanatismus auf der Basis von selbstkreierten Deutungen zum Fall führen musste?

„Brüder! Das Wohlgefallen [der Wunsch] meines Herzens und mein Flehen für sie zu Gott ist, dass sie errettet werden. Denn ich gebe ihnen Zeugnis, dass sie Eifer für Gott haben, aber nicht mit rechter Erkenntnis. Denn da sie Gottes Gerechtigkeit nicht erkannten und ihre eigene aufzurichten trachteten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen“ (Röm 10,1–3).

Der Rabbi von Tarsus erscheint hier nicht als moralisierender Lehrmeister, sondern als mitfühlender Bruder seiner Stammesverwandten, der aus eigenen, bitteren Eifer-Erfahrungen gelernt hat und diese Einsicht leidenschaftlich an seine Brüder und Schwestern weitergeben möchte. Auch er hing einem allzu eng gefassten Gerechtigkeitsverständnis (*Zedaka*) an, das sich völlig losgelöst hatte von der „Gerechtigkeit (*Zedaka*) Gottes“.

„Denn das Ende [Endziel / Ziel und Ende] des Gesetzes ist Christus, jedem Glaubenden zur Gerechtigkeit“ (Röm 10,4).

Dieses Paulus-Wort wurde über Jahrhunderte hinweg als Grundlage des Schismas von *toraverbundenem Judentum* und *paulinischer Christologie* betrachtet. Neuere Deutungen jedoch belegen, dass diese Aussage bereits im rabbinisch-pharisäischen Judentum beheimatet war. Ihr liegt die Dreiteilung der Weltgeschichte seit der Erschaffung der Welt, die sog. Äonen-Theologie, zugrunde.

„Unter dieser Äonen-Theologie ist die Dreiteilung der Welt zu verstehen: zweitausend Jahre Tohuwabohu (Chaos), zweitausend Jahre Thora (Gesetz), zweitausend Jahre des messianischen Reiches. Das Damaskus-Erlebnis ist für Paulus der Garant dafür, dass die letzten zweitausend Jahre angebrochen sind, das messianische Reich, und damit ist das Ende des Gesetzes gekommen.“

Diese Vorstellung war damals [...] verbreitet. Es ging aber um die Frage, ob *jetzt* bereits der Äon der Thora zu Ende sei und das Reich des Messias

begonnen habe? Nichts in der äußeren Wirklichkeit sprach dafür, [...] aber die Einteilung der Heilsgeschichte in diese drei Kapitel kann als jüdisches Lehrgut bezeichnet werden.“⁵

Ben-Chorin beruft sich in dieser seiner fundamentalen Deutung des paulinischen Epochenverständnisses auf Rabbiner *Leo Baeck*, der in seinem Essay „*Der Glaube des Paulus*“ sagt:

„Es war kein hellenistisches, sondern ein jüdisches Problem, denn es folgte zwingend aus der Lehre der Epochen. Immer wieder hat dieses Problem im Lauf der Jahrhunderte jüdische Gemüter beschäftigt. Es gab mehrere Systeme, nach denen die Epochen gekennzeichnet wurden, aber der Grundgedanke blieb immer, dass die ‚Perioden‘ einander ablösen und dass die Epoche der Thora zu Ende gehen und ein über die Thora hinausgehendes Zeitalter folgen werde.“⁶

Der Rabbi von Tarsus meint folglich mit dem Terminus *Telos*, der sowohl *Ende* als auch *Ziel* bedeuten kann, dass das zweitausendjährige Zeitalter der Tora-Befolgung zu seinem Abschluss gekommen ist – was sowohl die rein biblischen Gebote als auch die hinzugefügte *Halacha* umfasst. Durch die von ihm als überwältigend erlebte Ankunft des in der Tora anvisierten Messias (Christus) in der Gestalt des Rabbis von Nazareth begann für ihn das dritte Zeitalter – das messianische Erlösungszeitalter.

Keinesfalls ist die Tora für Paulus ungültig oder wertlos geworden. Ganz im Gegenteil: Sie hat durch die Ankunft des Gottgesandten ihre Fülle und Vollkommenheit erreicht. Die akribische Einhaltung der detaillierten Vorschriften der Tora ist in seiner Sicht mit der Präsenz des Messias und des von ihm eingeleiteten Zeitalters der Erlösung nicht mehr erforderlich, da die überragende Persönlichkeit dieses Messias durch seine herausragend praktizierte Gerechtigkeit und seinen Gehorsam jedwede menschliche Gerechtigkeits- und Gehorsamsleistung unnötig macht. Die Ankunft des Gesalbten (Christus/Messias/Maschiach) ist aus der Sicht des Apostels ein so großer Liebesakt Gottes, dass der einzelne Mensch, ob Jude oder Heide, diesen nur mit dem Liebesgebot aus Lev 19,18 erwidern muss (Röm 13,9 und Gal 5,14). Dieses Liebesgebot ist die Quintessenz der ganzen Tora – ihre fundamentale Ethik.

5) Schalom Ben-Chorin (Anm. 2), S. 47.

6) Leo Baeck, *Der Glaube des Paulus*, in: *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt am Main 1961, S. 48.

Ein Wort sei zum *Glauben* im biblischen Verständnis gesagt. Der zugrundeliegende Hebraismus *Emuna*, im Deutschen vielfach wiedergegeben mit *Treue* bzw. *Verlässlichkeit*, bedeutet in seiner Etymologie ein „*Sich-festmachen*“, ein „*Festhalten*“ an Gott. Der bekannte Vers „Glaubt ihr nicht, dann bleibt ihr nicht!“ (Jes 7,9) heißt darum in der Übersetzung von Buber / Rosenzweig: „Vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut.“ Wörtlich: „Macht ihr euch nicht fest (in Gott), so bleibt ihr nicht gefestigt.“

Der Welt der hebräischen Bibel liegt das reziproke Bild eines Hirten und seiner Herde zugrunde, in welchem sich sowohl der Hirte fest an den Schafen zu ihrem Schutze orientiert als auch diese sich an ihm, ihrem Versorger, orientieren. So ist der einzelne Israelit gefordert, an seinem Gott festzuhalten, sich an ihm zu „orientieren“, in ihm seinen unerschütterlichen Halt zu finden.

„Der Fels: vollkommen ist sein Tun; denn alle seine Wege sind recht. Ein Gott der Treue und ohne Trug, gerecht und gerade ist er“ (Dtn 32,4).

„Vertraue auf den HERRN und tue Gutes; wohne im Land und hüte Treue“ (Ps 37,3).

„Er wird das Vertrauen [der *Halt*] deiner Notstunden sein, Hort der Freiheiten, der Weisheit, Erkenntnis, Ihn zu fürchten ist sein Schatzgeschmeid“ (Jes 33,6).

Der „Glaube an Christus“, wie ihn der Heidenapostel dezidiert fordert, ist per se keinesfalls ein Bruch zu jüdischem Denken. In der Diktion des Bibelhebräischen richtig verstanden, ist damit eine *feste Orientierung* an dem von Gott gesandten Erlöser gemeint, – eine Ausrichtung der eigenen Lebensgestaltung am exemplarischen Vorbild des Gottgesandten.

So wird von Mose, auf den Paulus immer wieder in seiner Christologie zurückgreift, im zweiten Buch Mose an zwei Stellen deutlich ausgesagt, dass die *Emuna* an diesen Mann von Gott ausdrücklich gewollt und dem Volk aufgetragen wird.

„Und das Volk fürchtete den HERRN und sie glaubten ihm und seinem Knecht Mose“ (Ex 14,31).

„Und der HERR sprach zu Mose: Siehe, ich will zu dir kommen in einer dichten Wolke, auf dass dies Volk es höre, wenn ich mit dir rede, *und dir für immer glaube*“ (Ex 19,9).

Diese beiden Kardinalstellen bezeugen, dass die *Emuna* an einen Menschen im Sinne von „in einem Menschen, der von Gott dazu auserkoren wurde, Gottes Wort und Kraft erkennen“, keinesfalls bedeuten muss, den Glauben an Gott Vater durch den Glauben an dessen Gesandten zu ersetzen bzw. den so geglaubten Gesandten Gottes zu Gott zu erklären. Paulus kann, in dieser jüdischen Tradition stehend und denkend, mit dem Glauben an Christus durchaus zum Ausdruck bringen, dass der gottgesandte Rabbi von Nazareth der „neue Moses“ und somit der zeitgenössische Erlöser ist, an welchem die Heidenchristen in Rom sich fest orientieren, ihm „Glauben schenken“ sollen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Paulus erscheint in den zitierten Worten aus dem Römerbrief als ein emphatischer Philanthrop und keinesfalls als der viel zu oft apostrophierte Polemiker. Aufgrund seiner übergroßen Sehnsucht nach einem Zusammenwachsen von Juden, Judenchristen und Heidenchristen zu einer großen Gemeinschaft der Berufenen setzt er sich vehement dafür ein, seine neue Botschaft der Vereinfachung des Schriftverständnisses im Lichte des neuen Äons zu verkünden. Er, der so massiv vom *Ruach HaKodesch*, vom *Heiligen Geist* (wörtlich: *Geist der Heiligkeit*), erfüllt war, möchte auch seine Zuhörer in Rom mit dieser Gotteskraft inspirieren.

In keiner seiner großen, leidenschaftlichen Reden wird der Völkerapostel seiner grundlegenden Lebensmaxime aus 2 Kor 3,6, „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“, so treu wie in den Worten seines Schreibens an die Gemeinde in Rom. Vor uns steht „ein wahrer Israelit, ein Mann ohne Fehl“ (Joh 1,47), ein für seine Zöglinge aufrichtig und hingebungsvoll engagierter Prediger und Pastor (Hirte).

Der Verfasser dieser Gedanken, seinerseits ebenfalls ein pharisäisch geschulter Jude, dem Ersten Bund Gottes mit seinen großen „Vorleistungen“ für den Zweiten Bund treu geblieben, verneigt sich tief vor seinem großen jüdischen Bruder und Mitstreiter *Scha'ul/Paulus*. Mit 1 Kor 15,8 kann auch ich mit Bezug auf den Rabbi Paulus sagen: „Zuletzt von allen ist er auch von mir, einer unzeitigen Geburt, gesehen worden.“ Wie gerne hätte der Verfasser eine leibhaftige Begegnung und einen Gedankenaustausch mit diesem „seinem Stammesverwandten“ erlebt. Ich, der „Erstbündler“, bin jedoch sehr dankbar, ihm nachträglich von Jude zu Jude begegnen zu dürfen und die daraus folgenden Einsichten den hinzugekommenen „Zweitbündlern“ zu verkünden.

Der Name Gottes Sefirot-Baum und Kreuz-Baum

Klaus W. Hälbig*

Im Sefirot-Baum, so haben wir im 1. Teil gesehen, wird nicht nur das Tetragramm, sondern auch der Buchstabe Waw, der 3. Buchstabe des hebräischen Alphabets (= 6), mit der zentralen 6. Sefira Tipheret identifiziert. Der bedeutende spanische Philosoph und Kabbalist Joseph Gikatilla (1248 bis nach 1305) schreibt:

„Der dritte Buchstabe des Namens [Gottes] ist das Waw (Zahlzeichen für 6). Er zeigt sechs Sphären, gemäß seiner numerischen Bedeutung: drei gehen aus der Mitte nach oben, drei aus der Mitte nach unten. Nach oben Größe (Magnificentia), Stärke (Fortitudo), Schönheit (Pulchritudo), nach unten Sieg (Victoria), Bekenntnis (Confessio), Grundlage (Fundamentum).“ Das zweite He des Tetragramms entspricht Malchuth (Königreich, Gottesreich): „So werden im Namen des Tetragramms die zehn Sphären vereint, und es hängen von ihm alle heiligen Namen ab.“¹

1. Das Tetragramm und das Monogramm JHS

Vier und *Zehn* werden als zusammengehörig verstanden, denn die Summe der ersten vier Zahlen $1 + 2 + 3 + 4$ ergibt die 10. Sie gilt als „die vollkommene Zahl“, weil sie alle anderen Zahlen in sich schließt; so ist $10 = 1 + 9, 2 + 8, 3 + 7, 4 + 6, 5 + 5$. Augustinus sagt von ihr: „Denarius (numerus) plenitudo sa-

* Dr. theol. Klaus W. Hälbig ist Studienleiter des Referats „Religion und Öffentlichkeit“ an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Veröffentlichungen zu theologisch-spirituellen Themen und zur Symbolik des Kreuzes („*Der Baum des Lebens*“). Der vorliegende Beitrag ist der zweite Teil einer dreiteiligen Reihe (Teil 1: vgl. FrRu NF 21 [2014] 31–41) „*Das triadische Gottesbild in der jüdischen Mystik*“).

1) Zit. nach Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala*, Bd. 1: 15. und 16. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, 240.

pientiae' und ‚perfectio beatitudinis nostrae‘.² *Zehn* ist also Symbol der göttlichen Weisheit und unserer ewigen Seligkeit. Als Zehn-Punkte-Dreieck bildet die Zehn die pythagoreische *Tetraktys*, die heilige Vierheit als umfassendes Symbol des Ganzen (1 = Punkt, 2 = Linie, 3 = Fläche, 4 = Raum).³

Auch im alten China galt die *Zehn* als „Zahl des Himmels“ – im Unterschied zur *Zwölf* – als „Zahl der Erde“ (vgl. die „120 Jahre“ des Fleisches: Gen 6,3). Die *Zehn* ergibt sich, weil in China alles von der *Fünf* her gelesen wird (fünf Elemente [Holz, Feuer, Metall, Wasser, Erde], Jahreszeiten [4 + die Übergangszeit „Doyo“], Organe im Menschen), die durch Yang und Yin zur *Zehn verdoppelt* wird.⁴ Interessant ist, dass das chinesische Schriftzeichen für *Zehn* ein Kreuz ist. Die Botschaft von der Erlösung am Kreuz „in der Form des Schriftzeichens für Zehn“ wurde von den ersten China-Missionaren allerdings ohne Kenntnis des biblischen Zahlenzusammenhangs verkündet und stieß entsprechend auf Ablehnung.⁵

Die frühen Kirchenväter haben das Kreuz vor allem von der Zahl *Fünf* her gelesen (vgl. die „fünf Wundmale“ des Gekreuzigten: Joh 20,24–29). *Irenäus von Lyon* (2. Jh.) beschuldigt in seinem Werk „Gegen die Häretiker“ die Gnostiker,

„die Zahl Fünf zu ignorieren, obgleich doch die Worte *soter*, ‚Retter‘, und *pater*, ‚Vater‘, jeweils fünf Buchstaben haben und der Herr mit fünf Laib Brot 5000 Menschen speiste, das Kreuz fünf Hauptpunkte hat und die fünf Finger und fünf Sinne des Menschen auf Gottes Wirken hinweisen.“⁶

Auch der Name Jesus hat im Deutschen fünf Buchstaben, was christlichen Kabbalisten wie *Johannes Reuchlin* zu weit reichenden Spekulationen Anlass gab. Dem großen Humanisten zufolge ist nämlich im Namen Jesus durch Einfügung des 5. (hebr.) Buchstabens *Schin* (= S) der unaussprechliche vierbuchstabe Gottesname *aussprechbar* geworden: „Die Aussprechbar-

2) Klaus Gamber, *Das Geheimnis der sieben Sterne. Zur Symbolik der Apokalypse*, Regensburg 1987, 66.

3) Dazu Florian Mayr, „*Heilige Tetraktys!*“ Herders metakritische Hermetik, Schaffhausen 2006.

4) Vgl. Hu Hsiang-fan, *China – Land zwischen Himmel und Erde*, Stuttgart 2008, 22.

5) Jean Genet, *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum*, neue, durchges. Ausgabe mit Nachträgen und Index, hg. von Roman Malek, Sankt Augustin 2012, bes. 279–281 und 288–297.

6) Franz Carl Endres / Annemarie Schimmel, *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, Köln 1984, 133.

keit des Namens selbst ist ein Symbol der Inkarnation des Göttlichen und damit ein christologisches Symbol.⁷ Reuchlin setzt das *Schin* als Symbol für das Geist-Feuer (*esch*) in die *Mitte* von JH-WH wie beim Namen JESUS; mit einer dem Hebräischen nahe kommenden Schreibweise wird aus JHWH dadurch das *Pentagramm* JHSUH, vokalisiert *Jehoschua* gelesen.⁸

Im Judentum gilt das Tetragramm als unaussprechbar, weil es alle fünf (bzw. acht) Vokale als Zeichen des Geistigen zugleich ausdrückt, also i-e-o-u-a. Deshalb wird es auch nicht als Jahwe vokalisiert, sondern eher als Jehova (j = i, v = u). Diese auf den Dominikaner *Raymundus Martinus* (13. Jh.) zurückgeführte Schreibung wurde unter anderem von Nikolaus von Kues, Moses Mendelssohn und deutschen Bibelübersetzungen bis in die Gegenwart verwendet. Entscheidend ist jedoch nicht die Vokalisierung, sondern der Sinn des Gottesnamens als Personkern.

Bereits im 15. Jahrhundert war das Monogramm JHS, das als Abkürzung des Namens Jesu von *Bernhard von Siena* eingeführt wurde, zum Zeichen Christi schlechthin geworden. Es fand Eingang in die Kirchen und wurde im 16. Jahrhundert besonders durch den Jesuitenorden (die ‚Gesellschaft Jesu‘) rasch verbreitet. Im Jahr 1530 hat Papst *Clemens V.* die Verehrung des Namens Jesu offiziell in den liturgischen Festkalender der Kirche aufgenommen.⁹ Der Name Jesus impliziert irgendwie das Tetragramm, aber die genaue Zuordnung blieb unklar. Wurde das Tetragramm, wie Benedikt XVI. sagt, im Gekreuzigten „vollendet“?

2. Der Baum des Lebens und das Kreuz

Nach kabbalistischer Vorstellung heißt Vollendung des Tetragramms, die beiden Hälften des Namens JH-WH zu vereinen, die durch den Sündenfall des Menschen (*Warw*) am Nachmittag des 6. Tages (= Freitag, Freytag oder Venustag, franz. *vendredi*) auseinander gerissen wurden.¹⁰

7) Schmidt-Biggemann, *Geschichte* (Anm. 1), 17. Hebr. *Schem* ist der Name, *Schema* ist das (intelligible) Muster.

8) Ebd.

9) Vgl. ebd. 42–55.

10) Vgl. Friedrich Weinreb, *Innenwelt des Wortes im Neuen Testament. Eine Deutung aus den Quellen des Judentums*, Weiler i. Allg. 1988, 38 (am Vormittag des 6. Tages werden die Erd-Tiere erschaffen).

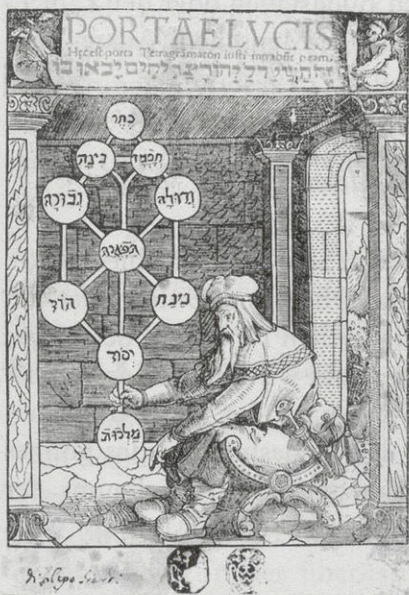
Entsprechend findet, wie Irenäus sagt, die Erlösung am Kreuz am Freitag-nachmittag statt:

„Er [Christus] kam zur Passion, einen Tag vor dem Sabbat, dem sechsten Schöpfungstag, an dem auch der Mensch gebildet wurde, indem er ihm die zweite Erschaffung, die ihn dem Tod entriss, durch seine Passion schenkte.“¹¹

Schon vor Irenäus hat Justin der Märtyrer den engen Zusammenhang zwischen dem Kreuz und dem paradiesischen Baum des (ewigen) Lebens herausgestellt. Im *Dialog mit dem Juden Tryphon* heißt es:

„Auf den, welcher gekreuzigt worden war, um, wie die Schrift zeigt, in Herrlichkeit wiederzukommen, verwies geheimnisvoll das Holz des Lebens, das, wie berichtet ist, im Paradies gepflanzt wurde, und die Geschichte aller Gerechten.“¹²

Nach Joseph Gikatilla kann das *Waw* als Mitte zwischen den beiden *He* auch als der Lebensbaum des Paradieses interpretiert werden:



„Der Buchstabe *Waw* hat die Gestalt eines Baumes, er steht mitten im Tetragramm. [...] Der Paradiesbaum ist der Baum des Wissens und damit des Gesetzes, dessen vollständige Kenntnis aber mit dem Wissen Adams [= dem Essen vom Erkenntnisbaum als Sündenfall] verloren ging. Jetzt ist die Weisheit des Gesetzes nur als Zeichen sichtbar. Das *Waw* heißt, *Holz des Le-*

Joseph (Josef ben Abraham) Gikatilla,
Portae Lucis (Scha'are Tora – die Pforten
des Lichts), Spanien 1293.

11) *Adversus haereses*, V 23,2.

12) Zit. nach Vinzenz Pfnür, *Das Kreuz: Lebensbaum in der Mitte des Paradiesgartens. Zur Bedeutung der christlichen Kreuzessymbolik* (www.uni-muenster/mnkg/pfnuer/kreuz-lebensbaum.de), 1–14, hier 7. Vgl. ders., *ebd.*, in: Maria-Barbara von Stritzky / Christian Uhrig (Hg.), *Garten des Lebens*, Altenberg 1999, 203–222.

bens’, weil es ein Holz ist, das mit der Prophezeiung der Klugheit, die ‚Leben’ heißt, verbunden ist. Deshalb sagt das Gesetz auch, dass es mitten im Garten gepflanzt wurde. Aus ihm wiederum ist das geschriebene Gesetz erwachsen, denn nur Mose erblickte das Tetragramm und den klaren Spiegel. Daher nannte der Schöpfer sein Haus *treu*, aber nicht einmal der erste, Adam, blieb standhaft. Du musst nämlich wissen, dass das allgemeine Gesetz im Bild des Tetragramms erscheint’.¹³

Die christliche Tradition erkennt im Kreuz den Baum des Lebens, weil seine Frucht, die Eucharistie, ewiges Leben schenkt. So sagt in der syro-antiochenischen Liturgie der Priester dem Täufling bei der mit der Taufe gespendeten Erstkommunion: „Die Frucht, die Adam niemals im Paradies gekostet hat [nämlich die Frucht vom Baum des Lebens], wird heute mit Freuden in deinen Mund gelegt.“¹⁴ Und schon in der Johannes-Apokalypse verheißt Jesus dem ‚Sieger’, der zur Gnade des Glaubens durchbricht, er werde ihm „zu essen geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht“ (Offb 2,7; vgl. Lk 23,43). Er erhält damit Anteil an der verlorenen paradiesischen Einheit und Ganzheit, symbolisiert im kleinsten Buchstaben oder der Zahl 10 als „Symbolzahl des primordialen ursprünglichen Menschen (Adam Kadmon)“.¹⁵

3. Die Hochzeit des Lammes und der Widder

Die Zehn als Einheit von $3 + 7$ (die drei oberen Sefirot unterschieden von den sieben unteren) oder von $5 + 5$ vereint Oben und Unten oder das ‚Männliche’ und das ‚Weibliche’ in der ‚himmlischen Hochzeit’ der Liebe. Sie macht eigentlich das biblische Paradies aus und wird im Bundesschluss im Blut des Lammes am Kreuz vollendet. Wie der Exodus in der Beschneidung präfiguriert ist, so geschieht auch in der Liebeshingabe des Sohnes Gottes für die Welt (vgl. Joh 3,16) die ‚Beschneidung’ des Baums der Menschheit bzw. ihre „Reinigung von den Sünden“ (Hebr 1,3) als Wegnahme der „Sünde der Welt“ (Joh 1,29).

13) Zit. nach Schmidt-Biggemann, *Geschichte* (Anm. 1), 241.

14) Zit. nach Bertram Schmitz, *Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht*, Berlin 2006, 187, Anm. 96.

15) Schmidt-Biggemann, *Geschichte* (Anm. 1), 432 f. (mit Bezug auf den christlichen Kabbalisten [Francesco] Giorgio Veneto, genannt Zorzi, 15./16. Jh.).

Die positive Kehrseite davon ist die Vermählung von Christus und der Kirche. Die Kirchenväter interpretieren entsprechend das ‚Passions‘-Geschehen auf dem Hintergrund des Hohenliedes Salomos. So bezieht Theodoret

„den Ausdruck ‚Hochzeitstag‘ (Hld 3,11) auf die Eucharistie und schreibt: ‚Wenn wir den Leib des Bräutigams essen und sein Blut trinken, gehen wir eine hochzeitliche Verbindung (κοινωνία = koinonia) mit ihm ein“.¹⁶

Von daher kann dann Benedikt XVI. in seinem Apostolischen Schreiben zur Eucharistie *Sacramentum caritatis*¹⁷ sagen:

„Tatsächlich ist in der paulinischen Theologie die eheliche Liebe ein sakramentales Zeichen der Liebe Christi zu seiner Kirche – einer Liebe, die ihren Höhepunkt im Kreuz erreicht, das der Ausdruck seiner ‚Hochzeit‘ mit der Menschheit und zugleich der Ursprung und das Zentrum der Eucharistie ist“ (27).

In der Feier der Eucharistie als „Sakrament des Bräutigams und der Braut“ (27) und „Lebensmitte“ der Kirche (12) wird „ein Vorgeschmack der eschatologischen Erfüllung gewährt [...], zu der jeder Mensch und die ganze Schöpfung unterwegs ist“ (30). Das ist nahe der kabbalistischen Vorstellung, dass mit der erlösenden Hochzeit zwischen *Tipheret* und *Malchuth* (Schechina, Israel) die verlorene Einheit des Gottesnamens wiederhergestellt wird.

Auch das für die jüdische Mystik so zentrale Symbol des kosmischen Thronwagens (*Merkabah*) aus der Ezechielvision (Ez 1) mit den vier Urwesen, die dann zu den vier Evangelistensymbolen werden, ist im Tetragramm, aber auch im Kreuz verkörpert:

„J entspricht dem Menschen, H dem Löwen, W dem Stier und das zweite H dem Adler. Dieser Wagen symbolisiert das Wirken Gottes in der Welt, er ist eine andere Möglichkeit der Offenbarung durch die Natur oder den Kosmos; denn der Wille des Wortes wirkt in der sichtbaren [= natürlichen] wie in der übernatürlichen Welt: Er errichtet und erhält alle Dinge‘ [Jean Hani]. In der jüdischen Symbolik finden wir also genau das

16) Zit. nach Jean Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963, 193–208: Das Hohelied.

17) Benedikt XVI., *Sakrament der Liebe. Sacramentum caritatis*, mit einer Einf. von Karl Kardinal Lehmann, Leipzig (2007).

wieder, was wir im Zusammenhang mit den bedeutenden natürlichen Symbolen [...] erklärt und beschrieben haben: den beständigen natürlichen Zusammenhang zwischen dem transzendenten *Einen* (JHWH, Himmelspol) und der *Vierzahl*, in der er sich offenbart und durch die er in der Welt, die er erschaffen hat, wirkt.“¹⁸

Nach *Joseph Dan* verstehen die Kabbalisten des 13. Jh. die Sefirot „auch als die heiligen Tiere des Thronwagens Ezechiels“.¹⁹ Diese Tiere finden sich auch als großformatige Mosaiken in den Ecken der ältesten oktogonalen Taufkapelle der Westkirche *S. Giovanni in Fonte* (Ende 4. Jh.), heute eine Seitenkapelle des Doms von Neapel. Im Zentrum des sternbedeckten Gewölbes steht das Kreuz-Monogramm Christi (*Chi-Rho*) mit Alpha und Omega und der (Schöpfer-)Hand Gottes. Erfährt doch der Täufling in diesem Heilszeichen seine Geistgeburt und Neuschöpfung am ‚8. Tag‘ (2 Kor 5,17).



Thronwagen.

E-Initiale im Buch Ezechiel,
Winchester-Bibel (1160 / 1175).
[http://freechristimages.org/
bibelbooks/Book_of_Ezechiel.htm](http://freechristimages.org/bibelbooks/Book_of_Ezechiel.htm)

Als Symbole der vier Evangelisten erscheinen die heiligen Tiere dann auch häufig an den vier Enden des Kreuzes. In St. Pudenziana in Rom (5./6. Jh.) flankieren sie das kosmische Parusie-Kreuz im Apsismosaik.

18) Gerard de Champeaux / D. Sebastien Sterckx, *Einführung in die Welt der Symbole*, Würzburg 1990, 464. Zur grundlegenden Bedeutung der Ezechiel-Vision (in der Mitte zwischen Frühlings- und Herbst-Äquinoktium: Ez 1,1) für die jüdische Mystik vgl. Lawrence Kushner (Hg.), *Jüdische Mystik. Basistexte aus drei Jahrtausenden*, Regensburg 2003, 113 f. Zur Merkabah-Mystik und dem Hohelied der Liebe vgl. Gershom Scholem, *Die mystische Gestalt der Gottheit in der Kabbala*, in: Eranos-Jahrbuch 1960, Bd. XXIX, Zürich 1961, 139–182, bes. 144–164.

19) Joseph Dan, *Die Kabbala. Eine kleine Einführung*, Stuttgart 2012, 34.

Im syrischen Rabula-Codex (6. Jh.) ist der Thronwagen das Gefährt der Himmelfahrt Christi.²⁰ Und schon bei *Ephräm dem Syrer* (4. Jh.) tritt an die Stelle des kosmischen Thronwagens der Kreuzes-Thron: „Den Wagen der vier Wesen verließ er [Christus] und stieg herab – und schuf sich das Kreuz als Gefährt nach den vier Weltrichtungen.“²¹

In der ostkirchlichen Ikonografie wird Christus auf dem Cherubimthron dargestellt; dieser „erinnert an Ezechiel 10,1–22 und damit auch an die Darstellung der vier Wesen im Zusammenhang mit dem Kreuz Christi“.²²

„So wie Jahwe sich in der Vision des Ezechiel in Kapitel 1 offenbart, so offenbart er sich auch am Kreuz und in der Kreuzesbotschaft der Evangelien.“²³

Häufig wird auch ein Zusammenhang zwischen dem Kreuz und der Aussage in Eph 3,18 hergestellt, wonach alle Christgläubigen fähig sein sollen, „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt“:

„Ein wichtiges Bild zur Beschreibung der kosmischen Dimension des Kreuzes ist dessen Funktion als Weltenbaum im Mittelpunkt der Erde. In Anlehnung an Epheser 3,18 interpretiert die Theologie der Alten Kirche die vier Enden des Kreuzes als einen Hinweis auf die vier Dimensionen des Universums, die damit umspannt werden.

Diese Vorstellung findet sich schon bei Justin und Irenäus. Nach Gregor von Nyssa liegt in dieser kosmisch-soteriologischen Symbolik der tiefere Grund dafür, dass es gerade das Kreuz war, an dem Jesus sterben musste. „Das Kreuz zeigt, dass Gott alles regiert und im Sein hält. Denn durch die vier Enden werden alle Bereiche der Schöpfung angedeutet.“²⁴

Zu ergänzen ist, dass das „Räderwerk“ (Ez 10,13) des ‚Wagens‘ die beiden Weltkreise sind, der Himmelsäquator und die schräg dazu geneigte Ekliptik, also der Jahreslauf der Sonne auf dem Band der zwölf Tierkreiszeichen. Die

20) Vgl. Klaus W. Hälbig, *Der Schlüssel zum Paradies. Die Symbolik des Kreuzes Christi – zwölf Bildmeditationen*, St. Ottilien 1996, 93–98.

21) Photina Rech, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, Bd. I, Salzburg 1966, 490.

22) Holger Kaffka, „Die Schädelstätte wurde zum Paradies“. *Das Kreuz im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition*, Erlangen 1995, 192.

23) Ebd. 71.

24) Ebd. 148.

vier Urwesen (Cherubim) stellen die vier mittleren Zeichen der Quadranten des Tierkreises dar, wobei der ‚*Mensch*‘ dem Winterzeichen *Wassermann*, der ‚*Adler*‘ dem Herbstzeichen *Skorpion* entspricht. Der majestätische Vogel ist gleichsam die Geistseite des chthonischen Zeichens Skorpion, das mit dem Drachen und der Ur Schlange zusammen gesehen wird (vgl. Lk 10,19), also mit der gefährdeten Welt der Materie oder des Fleisches (Herbst/Abend ist ja der Zeitpunkt des Untergangs des Lichts). Das Lamm bzw. das erste Tierkreiszeichen Widder, das mit der jungen Frühlingssonne als „Bräutigam“ (vgl. Ps 19,6) zusammengehört, bildet Anfang und Mitte dieses Himmelskreuzes der vier Wesen (vgl. Offb 5,6–14).²⁵

Der russisch-orthodoxe Universalgelehrte Pavel A. Florenskij (1882–1937) wiederum versteht das Kreuz als „Prägemal“, mit dem „die gesamte Schöpfung bezeichnet ist“.²⁶ Die Schlussfolgerung daraus lautet:

„Die christliche Betrachtung sieht tatsächlich das gesamte weltliche Leben vom Schema [Schem!] des Kreuzes her. Alles ist Kreuz, alles hat Kreuzesgestalt – das Kreuz liegt dem gesamten Sein als die wahre Form zugrunde, nicht nur als eine äußerliche, sondern als eine organisierende Form, ein platonisches Kreuz. Im Stoff verwirklicht ist das verehrungswürdige hohe Kreuz – nicht mehr ein Ding unter anderen Dingen, sondern die Entelechie der Wirklichkeit.“²⁷

Schon für Bonaventura ist das Kreuz von daher schlechterdings der „Schlüssel zu allem“ (*omnia in cruce manifestantur*). Und Joseph Ratzinger, der sich über Bonaventuras Offenbarungsverständnis habilitiert hat, schreibt:

„Der Kosmos spricht uns vom Kreuz, und das Kreuz enträtselt uns den Kosmos. Es ist der eigentliche Schlüssel aller Wirklichkeit.“²⁸

25) Vgl. Champeaux / Sterckx, *Einführung* (Anm. 18), 464–469; Gerhard Voss, *Astrologie christlich*, Regensburg 1980, 86–88: *Das „stabile Kreuz“ der Vier Wesen*.

26) Johannes Schelhas, *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937)*, Münster u. a. 2003, 304.

27) Ebd. 187, Anm. 55.

28) Josef Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, S. 156 mit Bezug auf das *Taw* von Ez 9,4,6 und das *Chi* bzw. *X* als Zeichen der Weltseele bei Platon. Dazu K. W. Hälbig, *Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte*, München 2007, 385–392: *Die Kreuz-Struktur des Kosmos und das Chi (X) Platons als „Seele der Welt“*.

„Ecclesia und Synagoga“ „Umwertung“ eines mittelalterlichen Kunstwerkes

Yizhak Ahren*

Im 13. Jahrhundert war es nicht ungewöhnlich, in christlichen Sakralbauten das Figurenpaar „Ecclesia und Synagoga“ aufzustellen. Die zwei weiblichen Figuren personifizieren die „siegreiche“ Kirche (Ecclesia) und die „unterlegene“ Synagoge. Einige schöne Beispiele kann man im Handbuch der Ausstellung „Monumenta Judaica“¹ betrachten. Nicht zu übersehen in all diesen Abbildungen ist die missliche Lage der Synagoge: Ihr Stab ist zerbrochen und ihre Augen sind mit einer Binde verdeckt, weil sie Jesus nicht als Messias erkennt. Das Christentum triumphiert – das Judentum hat seine Existenzberechtigung verloren.

Ecclesia und Synagoga.

Initiale T aus dem Codex Th 26, 14. Jh.,

Arsenal-Bibliothek, Paris,

Nachzeichnung von Cahier-Martin.



Im Bamberger Dom sind Ecclesia und Synagoga sogar zweimal vorhanden: Am sogenannten Fürstenportal sind heute Kopien zu sehen; die Originale hat man in den Dom gestellt, um sie vor Witterungsschäden zu schützen.

* Prof. Dr. Ahren, Jerusalem, lehrte bis zu seiner Pensionierung am Psychologischen Institut der Universität Köln; Autor etlicher Veröffentlichungen über Kultur- und Medienpsychologie.

Thema des Beitrags ist das Kapitel „Die Synagoge mahnt zur Achtung der Juden und aller Religionen“ in: Erzbischof Ludwig Schick, *Was der Bamberger Dom uns sagen kann*, Heinrichs-Verlag GmbH, Bamberg 2012, 31–35.

1) *Monumenta Judaica*, Handbuch, hg. von Konrad Schilling, Joseph Melzer Verlag, Köln 1963, Abbildungen Nr. 67–70. Vgl. auch Herbert Jochum (Hg.), *Ecclesia und Synagoga*. Ausstellungskatalog Alte Synagoge Essen. Regionalgeschichtliches Museum Saarbrücken 1993.

Was geht einem heutigen Betrachter dieses mittelalterlichen Kunstwerkes durch den Kopf? Ein tüchtiger Ikonograph könnte über dieses Thema eine Diplomarbeit schreiben. Hier soll jedoch auf die bemerkenswerten Ausführungen des Erzbischofs von Bamberg, Dr. Ludwig Schick, zu dem „anstößigsten“ (31) aller Kunstwerke im Bamberger Dom hingewiesen werden.

„Einige wohlmeinende Christen haben [uns] schon geraten, diese beiden Skulpturen zu entfernen, weil sie immer wieder Ärgernis geben. Dieses Ansinnen ist zwar verständlich, aber es kann ihm nicht entsprochen werden. Die Synagoge muss bleiben! Kunstwerke aus der Öffentlichkeit verbannen [...], hat noch nie etwas Gutes bewirkt. Aber man muss sich mit ihnen auseinandersetzen. Was kann uns die Synagoge heute sagen?“ (31)

Figur der Synagoga im Bamberger Dom.

Aus: Erzbischof Ludwig Schick, *„Was der Bamberger Dom uns sagen kann“*, S. 33.

Foto: Thorsten Melnicky.



Schick beschreibt die „anstößige“ Synagoge und fällt dann das Urteil:

„Sie werten die jüdische Religion, das jüdische Volk und den jüdischen Gottesdienst ab [...]. [...] die frühere Sicht auf das Judentum, die die Skulpturen und Bilder der verschleierte Synagoge verbreitet haben, [hat] den Antisemitismus gefördert und sowohl die schrecklichen Taten der Judenpogrome im Mittelalter als auch den Holocaust durch die Nazis mitbedingt.“²

Die Synagoge in unserem Bamberger Dom soll stehen bleiben, aber sie soll jedem sagen: ‚So nie wieder!‘ [...] Sie soll den Betrachtern sagen: So sind Christen mit ihren älteren Geschwistern, den Juden, umgegangen! ‚Das darf nie wieder geschehen‘, soll sie immerfort mahnen!“ (32)

2) Vgl. Franz Böhmisch, *Exegetische Wurzeln des Antijudaismus im Ecclesia-Synagoga-Motiv*, in FrRu NF 8 (2001) 258–268.

Diese neue Sichtweise, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil mit *Nostra aetate* 4 wieder in Erinnerung gebracht und bekräftigt wurde, ist für Christen von großer Bedeutung. Sie dürfen nie vergessen, dass das Judentum Wurzel und Fundament des Christentums ist.³

„Weder wir noch unsere Nachfahren sind von der Tendenz befreit, das jüdische Volk wieder für blind zu erklären. Wenn wir Christen das tun, entfernen wir uns von unseren eigenen Wurzeln, ohne die wir nicht leben können. Wenn wir das Judentum nicht anerkennen als den Baum, auf den wir ‚aufgegepfropft‘ sind (vgl. Röm 11,17–24), trennen wir uns von unseren Wurzeln“ (32).

„Wer als Christ und Kirche ‚die Synagoge‘ für blind erklärt, der beraubt sich selbst des Augenlichtes. Er wird kurzsichtig und blind“ (34).

„Christen dürfen also [...] keine andere Religion missachten [...] oder [...] für blind erklären“ (35).

Der Lyriker Ernst Stadler (1883–1914) hat die Figuren von „Ecclesia und Synagoga“ in einem Gedicht⁴ thematisiert. Er legt dem Baumeister des Straßburger Münsters (um 1230) das Bekenntnis in den Mund, er habe der Besiegten, der Verstoßenen, eine Seele gegeben, und wertet damit ein früheres antijudaistisches Kunstwerk in rührender Weise um!

*Die süßen Augen
mussten eine Binde tragen,
Dass rührender durch dünne Seide
wehe ihrer Wimpern Schlagen.
[...] Dass wunderbar
in Gottes Brudernähe
Von Niedrigkeit umglänzt
ihr reines Bildnis stehe.*

Synagoga, am Südportal des Straßburger Münsters.



3) Vgl. Franz Mußner, *Der Jude Jesus*, in: FrRu NF 21 (2014) 55–59.

4) „Gratia divinae pietatis adesto Savinae de petra dura per quam sum facta figura“ (1914).

„Die Gnade Gottes sei mit Sabina, von deren Hand aus hartem Stein gehauen ich als Figur hier stehe.“

Warum wir keine Feinde sein können

Interview mit Rabbiner David Rosen

Alvaro de Juana*

Papst Franziskus hat sich als Erzbischof von Buenos Aires durch seine Nähe, Freundschaft und Zuneigung dem jüdischen Volke gegenüber hervorgetan. Und nun, in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom, behält er diese Haltung bei. Haben wir es mit einem neuen Abschnitt der Beziehungen zwischen den beiden Völkern zu tun?

Unsere Beziehungen waren nie besser. Es gibt keinen nennenswerten Unterschied im Vergleich zu den vorhergehenden Jahren, aber Papst Franziskus hat einen anderen Stil, der von Vorteil ist. Papst Benedikt XVI. war den Juden sehr gewogen und war auch sehr für eine Verbesserung der Beziehungen zwischen den beiden Völkern,¹ aber Franziskus zeigt ein großes Engagement, das einzigartig ist.² Ich glaube, dass er selbst davon überrascht war. Es mag ein Werk des Heiligen Geistes sein, aber es ist eine Tatsache, dass er ein neues Bild von der Kirche vermittelt hat, vor allem im Hinblick auf die Freundschaft mit dem Judentum.



Papst Franziskus und Rabbiner Abraham Skorka.

(Originalquelle unbekannt)

* Alvaro de Juana ist der Internationale Direktor der Abteilung für Interreligiöse Angelegenheiten des *American Jewish Committee* sowie des *Heilbrunn Institute for International Interreligious Affairs*. Aus: *L'Osservatore Romano*, dt., Nr. 48, 29. Nov. 2013. Erstabdruck in der spanischen Tageszeitung „*La Razón*“.

1) Anm. d. Red.: Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Dank an unsere jüdischen Brüder*, in: FrRu NF 8 (2001) 241–247.

2) Anm. d. Red.: Vgl. *Jüdische Reaktionen zur Wahl von Papst Franziskus*, in: FrRu NF 20 (2013) 237 f.

Viele Katholiken kennen die Erklärung *Nostra aetate* [Nr. 4] immer noch nicht. Welche Rolle hat dieses Dokument gespielt, seitdem Papst Paul VI. es 1965 approbiert hat?

Es ist revolutionär, und ich übertreibe nicht, wenn ich es so nenne. Dank dieses Dokuments hat die heutige Jugend nicht mehr die Vorurteile den Juden gegenüber, die früher existierten. Fast zweitausend Jahre lang war man der Meinung, dass die Juden von Gott verflucht und verurteilt worden seien. Sie wurden als Feinde der Kirche betrachtet, ja gar als Verbündete des Teufels.

In der Geschichte hat sich ein ungeheurer Wandel vollzogen. Aus Verkörperungen des Bösen sind sie zu geliebten Brüdern geworden, vor allem seit Johannes Paul II. Es gibt in der Menschheitsgeschichte nichts Vergleichbares: sich aus einem schrecklichen Feind in einen geliebten Bruder zu verwandeln. Dieser Weg ist dank Johannes XXIII. und dank des II. Vatikanischen Konzils möglich geworden, und natürlich dank *Nostra aetate*. Johannes Paul II. hat dem dann noch den abschließenden Impuls gegeben.

Papst Franziskus hat bei verschiedenen Gelegenheiten bekräftigt, dass man nicht Christ und zugleich Antisemit³ sein kann. Was kann man tun, um diese Haltung auszurotten?

Das erste, was getan werden muss, ist dafür zu sorgen, dass *Nostra aetate* bekannt wird. Die Menschen müssen die Lehren des Lehramts kennen, angefangen bei dieser Erklärung. Ich bin einigen Priestern und Bischöfen begegnet, die sie nicht kannten, was heißt, dass sie nicht Teil ihrer Ausbildung war, obwohl es sich bei ihr um einen grundlegenden Schritt handelt.⁴ Die Bildung darf nicht nur den Priestern und Bischöfen überlassen werden, die Kirche ist sehr viel mehr. Die Bewegungen und die Charismen der Kirche, vor allem der Neokatechumenale Weg, tragen eine grundlegende Verantwortung für diese Ausbildung bzw. sind dabei, diese zu entwickeln. Wir müssen die Wunden der Geschichte überwinden, wir müssen sie aus einem Übel in Gutes „verwandeln“, denn Gott will, dass wir uns lieben, dass zwischen Christen und Juden eine ganz besondere Liebe herrscht.

3) Anm. d. Red.: Vgl. Zitat aus der Ansprache vor einer Delegation der jüdischen Gemeinde Roms am 11. Oktober 2013, in: FrRu NF 21 (2014) 76.

4) Anm. d. Red.: Vgl. Franz Mußner, *Der Jude Jesus*, in FrRu 21 (2014) 55–59.

Ende Juni fand in Auschwitz eine Gedächtnisfeier zur Erinnerung an die Opfer des Holocaust statt, an der bedeutende Rabbiner, Kardinäle und Bischöfe teilgenommen haben und bei der eine Symphonie über das Leiden aufgeführt wurde. Auch Sie haben an dieser Veranstaltung teilgenommen. Welche Bedeutung hatte diese Feier für die Juden?

Derartige Konzerte sind auch schon an anderen Orten organisiert worden, aber das von Auschwitz war das stärkste Zeugnis für die Liebe, die wir füreinander hegen. Aber ein Großteil der Juden, vor allem in Israel, weiß noch nichts von diesem Wandel. Viele haben noch keinen modernen Christen kennengelernt. Wenn sie auf Reisen Israel verlassen, begegnen sie Menschen, die sie als „Nicht-Juden“ erleben und nicht als moderne Christen.⁵

Es ist äußerst wichtig, dass die Juden die wahre Liebesbotschaft der Christen kennenlernen, aber das ist nicht gerade einfach, weil es in unserer Geschichte viele Vorurteile gibt. Man muss es auf eine intelligente Weise tun, um erfolgreich zu sein, aber auch deshalb, damit das Vorurteil nicht wie ein Bumerang zu uns zurückkehrt.

Das Leiden ist etwas, das beide Völker gemeinsam haben. Ist das einer der Punkte, der eine engere Annäherung begünstigen kann?

Um wissen zu können, dass du mein Leiden nachvollziehen kannst, muss ich mich dir gegenüber öffnen. Und wenn ich denke, dass du mein Leiden verursacht hast, dann kann ich mich anfangs nicht dir gegenüber öffnen. Um dazu imstande zu sein, muss ich zuvor die Solidarität des Anderen spüren. Gerade in Israel müssen die Menschen die Solidarität der Katholiken spüren, und das macht dann den Weg frei für tiefgründigere Fragen.⁶

5) Anm. d. Red.: Vgl. die Erinnerungen von Zosia Braun, *Klage des Herzens. Gedanken nach einem Besuch in Warschau*, in: FrRu NF 21 (2014) 19–22.

6) Anm. d. Red.: Vgl. Rabbiner Daniel Polish, *Ein geistliches Zuhause. Was Christen über jüdische Identität wissen sollten*, in: FrRu 19 (2012) 281–287.

Der Aufwind im jüdisch-katholischen Dialog durch Papst Franziskus

Norbert Hofmann SDB*

Am 17. Januar, dem Tag, an dem in den Ortskirchen von Italien, Polen, Österreich und in den Niederlanden der „Tag des Judentums“ begangen wird (in der Schweiz geschieht es jeweils am zweiten Fastensonntag), liegt es nahe, das Engagement von Papst Franziskus für den jüdisch-katholischen Dialog und dessen Entwicklungen in der letzten Zeit näher zu beleuchten. Letztendlich wird man feststellen können, dass der Einsatz von Kardinal Jorge Mario Bergoglio SJ für den Dialog mit den Juden in seiner Heimatstadt Buenos Aires sich geradlinig auf internationaler Ebene im Vatikan fortsetzt.

Als die *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* des Heiligen Stuhls in Zusammenarbeit mit dem *International Jewish Committee for Interreligious Consultations* (IJCIC) für Juli 2004 eine Konferenz in Buenos Aires plante, wurde sie vom damaligen Erzbischof Kardinal Jorge Mario Bergoglio tatkräftig unterstützt. Mit der Konferenz in Buenos Aires wollte man besonders armen Kindern helfen, die unter der damaligen wirtschaftlichen Rezession litten. So brachte man es gemeinsam fertig, auf internationaler Ebene einen hohen Betrag zu sammeln, den die katholische CARITAS in diesem Land dann investieren und verteilen sollte. So entstanden zum Beispiel Suppenküchen für die Armen, die gemeinsam von Rabbinern und katholischen Priestern geleitet wurden. In diesem Kontext setzte man sich auf der Tagung mit dem Thema „Justice and Charity“ auseinander, beleuchtete es auf dem Hintergrund jüdischer und katholischer Traditionen, besuchte aber auch die Stätten der gemeinsamen sozial-caritativen Zusammenarbeit. Damals schon ist den Teilnehmern aufgefallen, dass zwischen der jüdischen Gemeinschaft und der katholischen Kirche in Buenos Aires intensive und außergewöhnlich freundschaftliche Beziehungen bestehen.

* P. Norbert Hofmann SDB ist *Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*. Der Artikel wurde für die italienische Ausgabe des *Osservatore Romano* vom 17. Januar 2014 verfasst (dt. in: *L'Osservatore Romano*, 17. Januar 2014, S. 11).

Das war sicher auch ein Verdienst des damaligen Erzbischofs Kardinal Bergoglio, der über die institutionellen Beziehungen hinaus persönliche Freundschaften mit Rabbinern und Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft pflegte. Einer seiner jüdischen Freunde ist Rabbiner Abraham Skorka, Rektor des lateinamerikanischen Rabbinerseminars von Buenos Aires, mit dem er im Jahre 2010 das Buch „*Il cielo e la terra*“ herausgegeben hat, das auf gemeinsamen Gesprächen über verschiedene gesellschaftliche, theologische und pastorale Themen beruht. Mit ihm hat er auch mehrere gemeinsame Fernsehsendungen bestritten; auf Empfehlung von Kardinal Bergoglio wurde Rabbiner Skorka im Jahre 2012 die Ehrendoktorwürde der *Universidad Católica Argentina* (UCA) verliehen.

Auf institutioneller Ebene hatte Kardinal Bergoglio gute Kontakte zum *Latin American Jewish Congress*, mit dessen Generalsekretär Claudio Epelman er sich nach und nach angefreundet hat. Er scheute sich nicht, jüdischen Gemeinden und Repräsentanten zu begegnen; er besuchte unter anderem auch Synagogen, wo er öfter gepredigt und an Gedenkfeiern teilgenommen hat. So nahm er beispielsweise im September 2007 an der Feier des jüdischen Neujahrsfestes in der *B'nei Tikva Synagoge* teil, oder er organisierte zusammen mit Vertretern des B'nei B'rith in der Kathedrale von Buenos Aires im November 2012 eine Gedenkveranstaltung zur Reichskristallnacht. Er zeigte große Solidarität mit der jüdischen Gemeinde von Buenos Aires, als auf deren Gemeindezentrum im Jahr 1994 ein Bombenanschlag verübt worden war. Am elften Jahrestag dieses Anschlags gehörte Kardinal Bergoglio zu den ersten, die ein Dokument unterzeichneten, das den Opfern Gerechtigkeit widerfahren lassen sollte. Um der jüdischen Gemeinde Mut zu machen, besuchte er im Jahre 2010 zusammen mit jüdischen Führungspersonlichkeiten das neu errichtete Gemeindezentrum. Der von Papst Johannes Paul II. für die Juden geprägte Ausdruck der „*fratelli maggiori*“ gehörte unmittelbar zum Wortschatz von Kardinal Bergoglio. In ihnen sah und sieht er wirklich Brüder und Schwestern, mit denen er gemeinsam auf einer Pilgerschaft im Angesicht Gottes unterwegs ist.

Bereits einen Tag nachdem das Kardinalskollegium Kardinal Jorge Mario Bergoglio zum Papst gewählt hatte, erhielt die jüdische Gemeinde Roms ein Schreiben des neuen Papstes, in dem er zusicherte, den Dialog mit den Juden zu fördern: „Ich hoffe sehr, einen Beitrag zu dem Fortschritt leisten zu können, den die Beziehungen zwischen Juden und Christen seit dem II. Vatikanischen Konzil gemacht haben, im Geiste einer erneuten Zusammenarbeit

und im Dienste einer Welt, die in immer größerer Harmonie mit dem Willen des Schöpfers stehen kann.“

Damit war von Anfang an klar, dass dieser neue Papst sich für den Dialog mit den Juden vorbehaltlos einsetzen werde, ihn vertiefen und die Bande der Freundschaft intensivieren wolle. Manche jüdischen Dialogpartner meinten, dass Benedikt XVI. der letzte Papst sein werde, der aus biografischen Gründen die menschliche Katastrophe der Schoa ermessen könne und deshalb die Versöhnungsarbeit mit den Juden vorantreiben werde. Sie hatten aber wahrscheinlich kaum damit gerechnet, dass nach ihm ein Papst gewählt werden würde, der auf der Basis des Konzilsdokuments *Nostra aetate* (Nr. 4) schon längere Zeit den jüdisch-katholischen Dialog aktiv mitgestaltet und ihm entscheidende Impulse in Südamerika gegeben hatte. Umso erfreuter war die jüdische Gemeinschaft nach der Wahl von Kardinal Bergoglio; viele Glückwunschschriften dokumentierten das in eindrucksvoller Weise. An der Amtseinführung von Franziskus am 19. März 2013 nahm dann eine hochrangige jüdische Delegation teil, zu der jüdische Freunde aus den USA, Israel und Argentinien angereist waren. Natürlich nahmen, unter der Führung von Oberrabbiner Riccardo Di Segni, auch Repräsentanten der jüdischen Gemeinde Roms an dieser Feier teil.

Danach gingen viele Anfragen von jüdischen Organisationen, Gruppen und Einzelpersonen ein; jeder wollte als erster den neuen Papst besuchen, ihm seine Aufwartung machen. Da es aber seit 1970 einen offiziellen jüdischen Partner im Dialog gibt, nämlich das bereits erwähnte *International Jewish Committee for Interreligious Consultations* (IJCIC), lag es auf der Hand, dass einer Delegation dieser jüdischen Dachorganisation für den interreligiösen Dialog der Vorzug gegeben werden musste. Dem IJCIC gehören maßgebliche jüdische Organisationen an, die hauptsächlich ihren Sitz in den USA haben (von den ca. 14 Millionen Juden weltweit leben in den USA wahrscheinlich um die 5,5 Millionen).

Papst Franziskus begrüßte am 24. Juni 2013 in einer Privataudienz die Repräsentanten des IJCIC als „fratelli maggiori“ („ältere Brüder“) und drückte seine Freude aus, die erste offizielle jüdische Delegation seines Pontifikats im Vatikan empfangen zu können. Er ging auf die Bedeutung der Konzilerklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) und die Dialogbemühungen seiner Vorgänger im Papstamt ein, und erwähnte seine eigenen Erfahrungen, die er im Dialog in Buenos Aires sammeln konnte. Schließlich betonte er mit folgenden Worten die Wichtigkeit eines gemeinsamen Zeugnisses von Christen und Juden:

„Die Menschheit braucht unser gemeinsames Zeugnis der Achtung der Würde von Mann und Frau, die als Gottes Abbild, ihm ähnlich, erschaffen wurden, und für den Frieden, der vor allem Gottes Geschenk ist.“

In seiner Rede ging er auch auf eine Tagung ein, die vom IJCIC und der vatikanischen *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* vom 13.–16. Oktober 2013 in Madrid veranstaltet werden sollte. Diese Konferenz beschäftigte sich dann mit den Herausforderungen für die Religion in der modernen Gesellschaft („Challenges for Religion in Contemporary Society“), im besonderen mit dem gemeinsamen Erbe von Juden und Christen, mit der Bedeutung des Menschenrechts der Religionsfreiheit, mit der zunehmenden Verfolgung von Christen und einem wachsenden Antisemitismus.

Natürlich hält Papst Franziskus nach wie vor regelmäßig Kontakt mit seinen jüdischen Freunden in Argentinien, die ihn nach und nach einzeln im Vatikan besuchen und auf diese Weise ihre andauernde Verbundenheit zum Ausdruck bringen. So wurde z. B. am 16. Januar 2014 eine Delegation von argentinischen Rabbinern und Juden vom Papst empfangen, mit der er sich ohne großes Protokoll von Mensch zu Mensch unterhalten konnte.

Papst Franziskus lag es von Anfang an am Herzen, mit der lokalen jüdischen Gemeinschaft in Rom Verbindung aufzunehmen. Am 20. März 2013, einen Tag nach seiner Amtseinführung, sagte er persönlich dem Oberrabbiner Di Segni, dass er ihn bald schon zusammen mit Repräsentanten seiner Gemeinde treffen wolle. Diese Begegnung fand dann am 11. Oktober 2013 statt, fünf Tage vor dem 70-jährigen Gedenken der Deportation der Juden Roms nach Auschwitz-Birkenau. Dieses Faktum erwähnte der Papst und hob die historische Bedeutung der jüdischen Gemeinde Roms hervor sowie die wechselvolle Geschichte des gemeinsamen Zusammenlebens von Katholiken und Juden in dieser Stadt. Wiederum knüpfte er an seine Aktivitäten im jüdisch-katholischen Dialog seiner Heimatstadt Buenos Aires an und betonte auf dem Hintergrund der Zehn Gebote die gemeinsamen Herausforderungen: „Ich hoffe, dass ich in meiner Eigenschaft als Bischof hier in Rom zu dieser Nähe und Freundschaft beitragen kann, gerade so, wie ich die Gnade erlebt habe – denn um Gnade hat es sich gehandelt –, dies mit der jüdischen Gemeinde von Buenos Aires tun zu dürfen. Unter die vielen Dinge, die uns einander annähern können, fällt auch das Zeugnis der Wahrheit der Zehn Worte, des Dekalogs, als sicheres Fundament und Quelle des Lebens auch für unsere Gesellschaft, die durch einen extremen Pluralismus der möglichen Entscheidungen und Orientierungen desorientiert und durch einen

Relativismus gekennzeichnet ist, der dazu führt, keinerlei feste und sichere Bezugspunkte mehr zu haben.“

Anlässlich des Gedenkens am 16. Oktober 2013, dem Tag des Gedenkens an die Deportation der Juden Roms, sandte der Papst eine Botschaft, in der er der jüdischen Gemeinde seine spirituelle Nähe zum Ausdruck brachte.

Im selben Monat (am 24.10.) empfing Papst Franziskus eine Delegation des „Simon-Wiesenthal-Center“, das in Los Angeles, USA, seinen Hauptsitz hat. Dieses Institut hat in der jüdischen Welt eine große Bedeutung im Kampf gegen Antisemitismus, Rassismus, Intoleranz und die Benachteiligung von Minderheiten in allen Gesellschaften. In einer Rede an die Besucher nahm der Papst zum wiederholten Mal Stellung gegen den Antisemitismus, betonte aber in diesem Zusammenhang auch die Verfolgung von Christen, die als Minderheiten in verschiedenen Ländern leben: „Ich hatte [...] mehrfach die Gelegenheit zu betonen, dass die Kirche jede Form des Antisemitismus verurteilt. Heute möchte ich unterstreichen, dass das Problem der Intoleranz in seiner Gesamtheit in Angriff genommen werden muss: Dort, wo eine Minderheit, welcher Art auch immer, aufgrund ihrer religiösen oder ethnischen Überzeugungen ausgegrenzt wird, ist das Wohl der ganzen Gesellschaft in Gefahr und müssen wir uns alle angesprochen fühlen. Ich denke mit besonderem Schmerz an die Leiden, an die Ausgrenzung und die eindeutige Verfolgung, die nicht wenige Christen in verschiedenen Ländern der Welt durchmachen. Vereinen wir unsere Kräfte, um eine Kultur der Begegnung, des Respekts, des gegenseitigen Verständnisses und der gegenseitigen Vergebung zu fördern.“

Und das können Juden und Christen gemeinsam tun: eine Kultur des Dialogs, des gegenseitigen Verständnisses und der Verzeihung zu fördern. Auf diese Weise können beide in ihrer aufeinander zugeordneten Gemeinschaft zum Segen für die Menschheit werden. Insofern gilt es, den Dialog mit dem Judentum zu intensivieren, ihn mit Überzeugung, Elan, Freude und Phantasie voranzutreiben. Die jüdischen Partner dieses Dialogs beobachten mit großem Interesse und in gespannter Erwartung dieses Pontifikat, besonders aber richten sich ihre Blicke auf die nahe Zukunft, wenn Papst Franziskus vom 24. bis 26. Mai 2014 das Heilige Land besuchen wird, um dort neue Impulse für den Dialog mit unseren „fratelli maggiori“ zu setzen.

Das besondere Buch

Hans-Dieter Arntz, **Der letzte Judenälteste von Bergen-Belsen. Josef Weiss – würdig in einer unwürdigen Umgebung.** Helios Verlag, Aachen 2013. 710 Seiten. Zahlreiche Abbildungen.

Lange war über die sogenannten Judenältesten in den Konzentrationslagern wenig bekannt, doch nicht selten wurden sie der Kollaboration verdächtigt. Claude Lanzmanns Dokumentarfilm „*Der letzte der Ungerechten*“ über den Judenältesten von Theresienstadt, Benjamin Marmelstein, und der vorliegende Titel von Hans-Dieter Arntz über den Judenältesten von Bergen-Belsen, Josef Weiss, widmen sich dem Ziel, zwei Männer, die diese Funktion innehatten, zu rehabilitieren. Die Forschungslücke beklagend, die er schließen will, schreibt Arntz: „Claude Lanzmann drehte 1975/76 für seinen Dokumentarfilm ‚*Shoah*‘ auch in Rom und führte ein langes Gespräch mit Rabbiner Dr. Benjamin Marmelstein. Die wissenschaftliche Auswertung hätte schon damals das begründete Selbstverständnis eines Judenältesten konstatieren können. Aber das wurde leider unterlassen.“

Inzwischen hat Claude Lanzmann den Film „*Der letzte der Ungerechten*“ über Marmelstein beim Festival in Cannes (2013) vorgestellt. Gefragt, ob der Film eine Rehabilitation leisten könne, sagte er: „Das ist eine Frage der Gerechtigkeit [...]. Es geht um eine Wiedergutmachung, die ich leisten will. Der Film zeigt, dass es nicht die Juden waren, die ihre Brüder ermordet haben [...]“ (FAZ, 27. Mai 2013).

Der Untertitel, „*Würdig in einer unwürdigen Umgebung*“, hat eine Formel gefunden für das, was die große Zumutung des Buches sein muss, um die Hölle von Bergen-Belsen begreiflich zu machen. Denn, will man die Leistung von Josef Weiss in der ihm aufgezwungenen Aufgabe auch nur annähernd ermessen, muss die „Umgebung“ beschrieben werden, die die Würde jedes einzelnen dort in Frage stellte. Die Lektüre ist also eine Herausforderung, die unser Tribut ist an die größere Leistung des Autors: Würde und Verletzung der Würde darzustellen.

Zwei Schlaglichter sollen hier diese Lagerwelt aufzeigen. Arntz zitiert *Anita Lasker-Wallfisch*, die 1944 von Auschwitz nach Bergen-Belsen kam: „Es gab nichts mehr zu essen. Ich habe Erinnerungen an einen Mann, der auf den Knien lag – zur Strafe – mit einem menschlichen Ohr im Mund. Kannibalismus hatte begonnen.“ Und der Bergen-Belsen-Überlebende *Werner Weinberg* berichtet von der Reaktion eines gerade aus Auschwitz angekommenen Mannes: „Einen fürchterlichen Schweinestall habt ihr hier“, fluchte der Neuankömmling, „Kadaver und Muselmänner überall! In unserem Lager hätte es das nicht gegeben.“ Muselmann war in der Lagersprache die Bezeichnung für einen Menschen, dessen Gewicht unter das Mindestmaß gesunken war, der nicht mehr fühlen, denken, sprechen oder etwas empfinden konnte. „In Auschwitz gab es keine Muselmänner!“ brüstete sich der Mann vor mir. „Die waren die ersten, die in den Kamin hinaufgeblasen wurden!“ [...] „Auschwitz war hygienisch“, sagte der Mann voller Stolz. „Da wurde aufgeräumt!““

Der Dichter Reinhold Schneider schrieb in seiner 1946 erschienenen kleinen Schrift „*Von der Würde des Menschen*“ auch über die Verbrechen der Nationalsozialisten, die nicht nur dem einzelnen Menschen die Würde nehmen wollten, sondern gleichzeitig die Ebenbildlichkeit leugneten: „Wir können der Sprache solcher Greuel nicht ausweichen, ist es doch unser inständiger Wunsch, dass sie nicht allein Gerechtigkeit und Strafe herausfordern, sondern Einsicht und Wende, innerste Wandlung. Was hier am Menschenbild gesündigt wurde, das fordert einen neuen heiligen Entschluß, das Menschenbild zu wahren und zu erhöhen.“

Hans-Dieter Arntz schildert, wie Josef Weiss inmitten täglicher Angriffe auf die Würde der Insassen von Bergen-Belsen „das Menschenbild zu wahren“ versuchte, und wie es ihm in zahllosen Fällen gelang, Leben zu retten, Not zu lindern und die Menschen auch geistlich aufzurichten. Am Sederabend im März 1945 besuchte Josef Weiss alle Baracken und Abteilungen des jüdischen „Sternlagers“ und sprach den Menschen Mut zu. Zuerst habe er Scheu gehabt, den Satz aus der Haggada zu zitieren, „Jeder, der komme, esse mit uns!“ Denn: „Ich kann euch kein Brot geben, nur mit Worten kann ich euch Mut zusprechen [...]. Wir gehören zu den wenigen europäischen Juden, die dieses Völkermorden vielleicht überdauern werden.“

Josef Weiss überlebte und schrieb auch selbst über diesen letzten Sederabend im Lager, wo die Hoffnung auf Errettung aus der Gefangenschaft

noch einmal entfacht wurde. Er verfasste nach Kriegsende zwar Berichte für die Alliierten, doch schrieb er nie seine Erinnerungen auf. Im Epilog schreibt Arntz: „Josef Weiss war wahrscheinlich zu bescheiden oder aufgrund der Nachkriegs-Reaktionen enttäuscht. Ich glaube sogar erkannt zu haben, dass er schließlich die Ansicht vertrat, dass sich vieles – unter anderen Vorzeichen – jederzeit wiederholen könnte.“ In Deutschland war Weiss vergessen, doch in Holland und in Israel, wohin er 1948 ausgewandert war, genoss er großes Ansehen. 1976 verstarb er in Jerusalem.

Nur weil sich so viele Überlebende seiner dankbar erinnerten, konnte ein Bild des Menschen Josef Weiss und seiner außergewöhnlichen Bewährung entstehen. So erfuhr Arntz von Josef Weiss' Sohn Klaus-Albert: „Sogar die Nazis akzeptierten ihn, ja, sie respektierten ihn sogar! [...] Es gab einen Verbrecher mit Namen Lübbe, der früher einmal Lehrer war. Ich entsinne mich seiner Frage: Was ist der Unterschied zwischen ‚Jehovah‘ und ‚Jahveh‘? [...] Also da saßen der Jude Weiss, Repräsentant des alten Volkes, und der Nazi Lübbe, Judenausrotter im Namen des Herrenvolkes, und philosophierten über Gott. Jeder über seinen Gott. Zum Schluss sagte Lübbe: ‚Herr Weiss, ich habe schon lange nicht mehr eine so interessante Diskussion geführt.‘ – Ich wollte meinen Ohren nicht trauen.“

Arntz schildert Kindheit, Jugend und Karriere (als Textilkaufmann) des 1893 geborenen Weiss, der 1933 mit seiner Familie in die Niederlande auswanderte. 1942 wurde er mit seiner Frau und einem seiner beiden Söhne – einer konnte untertauchen – im Lager Westerbork interniert und von dort in das Austauschlager Bergen-Belsen deportiert, das damals noch für Geiseln gedacht war und sich erst später durch den Kriegsverlauf in die Hölle verwandelte, die die Alliierten bei der Befreiung vorfanden.

Ein Kapitel hat Arntz dem Thema *Überleben* und den „verdächtig“ scheinenden Überlebenden gewidmet. Er zitiert einen Häftling aus Bergen-Belsen, *Werner Weinberg*: „In seinem Buch ‚Wunden, die nicht heilen dürfen‘ vertritt er die Ansicht, dass das Holocaust-Überleben zeitlich unbegrenzt und negativ klassifiziert ist: ‚Ein Überlebender des Krieges ist ein Veteran [...]. Aber ein Überlebender des Holocaust ist geradezu ein Widerspruch in sich selbst, denn ein Ganzopfer lässt keine Überreste [...]‘.“

Hans-Dieter Arntz hat Josef Weiss seine Würde zurückgegeben, indem er ihn, der „würdig in einer unwürdigen Umgebung“ blieb, dem Vergessen entriss.

Bettina Klix, Berlin

Hubert Frankemölle, **Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden**. Forum Christen und Juden. LIT Verlag, Berlin 2013. 387 Seiten.

Mit diesem Buch macht der bekannte Neutestamentler Hubert Frankemölle, seit Jahrzehnten engagierter und kompetenter Teilnehmer am christlich-jüdischen Dialog, einen breiteren Leserkreis mit den Arbeiten bekannt, die er in den letzten Jahren schon an verschiedenen Stellen in Festschriften, Sammelbänden, Lexika, Fachzeitschriften usw. publiziert hat. So gewinnt man leicht einen Überblick über seine historischen, exegetischen, hermeneutischen und aktuellen Überlegungen, die sich alle als Beiträge zum christlich-jüdischen Verhältnis verstehen. Insgesamt finden sich folgende Themenbereiche in drei größeren Abschnitten: (1) Das Neue Testament im jüdischen Horizont lesen. Zu hermeneutischen Fragen; (2) Wie las Paulus die heiligen Schriften? (3) Verschiedene Leserperspektiven.

Eine Grundthese des Buches, von der er hier ebenso ausgeht wie auch schon in seinen früheren Schriften, besagt, dass die an den Messias Jesus glaubenden Juden des Anfangs zunächst nur *eine* Richtung in der Vielfalt des damaligen Judentums waren. Darüber hinaus ist es ihm wichtig, dass man beim Judentum zur Zeit Jesu nicht nur an das pharisäisch-aramäische Judentum oder an die Sadduzäer und Zeloten denkt, die in den Evangelien immer wieder erwähnt werden, sondern auch an das hellenistische Judentum, das schon seit dem 5./4. Jahrhundert vor allem in Ägypten existierte und in Alexandria mit Philosophen wie Philo (ca. 15 v. Chr. bis ca. 40 n. Chr.) seine Blütezeit hatte. Dort entstand auch in einem längeren Zeitraum die griechische Übersetzung der früheren jüdischen Schriften, die Christen später „Altes Testament“ genannt haben. Die griechische Übersetzung („Septuaginta“/LXX) wich nicht nur in mancher Hinsicht von dem hebräisch-aramäischen Text ab, sondern enthielt auch viele Bücher, die in der hebräischen Bibel nicht zu finden sind, z. B. Tobit, Judith, Baruch, Weisheit, Sirach, 1 und 2 Makkabäer usw. Diese Schriften, die zum katholischen Kanon gehören, wurden für das theologische Verständnis so fundamentaler Grundwahrheiten wie Gott, Schöpfung, Erlösung, Auferweckung zentral.

Sie lassen sich allein aus der hebräisch-aramäischen Bibel nicht begründen. Ebenso ist die Logos-Theologie des Johannesevangeliums ohne die Philosophie Philos kaum zu verstehen. Die Geschichte beider Sammlungen der Bibel in hebräischer und griechischer Sprache ist für das Verständnis aller Bücher des Neuen Testaments, die ja auch im Original in der griechischen Sprache entstanden sind, unverzichtbar. Jesus selbst und seine Jünger lasen die heiligen Schriften wohl nur in hebräischen Schriftrollen, während die Verfasser des Neuen Testaments sich häufig auf die LXX, aber insgesamt wohl auf beide Fassungen stützten. Dabei muss man immer bedenken, dass es zur Zeit Jesu und des Paulus weder den endgültigen Kanon des Alten Testaments und erst recht nicht den des Neuen Testaments gab.

Zum andern zeigt Frankemölle hier wieder ein differenziertes Methodenbewusstsein, das nicht nur der historisch-kritischen Methode ihr Recht belässt, sondern immer auch nach dem Adressatenbezug der Autoren („Leserlenkung“) und der Rezeption bei den Adressaten fragt. Diese noch nicht so etablierten Perspektiven erweisen sich auch hier als gute Verständnishilfen.

Diese beiden Konstanten führen in dem vorliegenden Werk zu interessanten Bestätigungen schon früher gewonnener Einsichten. So betont Frankemölle immer wieder, dass die neutestamentlichen Theologien – die der Evangelisten, aber auch die des Paulus – im Kontext des Judentums des 1. Jahrhunderts n. Chr. stehen und nicht schon christliche Theologien sind, die sich von ihrer jüdischen Tradition getrennt haben. Dieser Prozess der Trennung war endgültig erst Jahrhunderte später abgeschlossen.

Hier sollen nur noch einige wenige Themen genannt werden, die breit entfaltet werden und sich an einigermaßen Bibelkundige wenden: „Verheißung und Erfüllung“, „Methodik und Hermeneutik“, „Vielfalt von Anfang an“, „Bund und Bünde im Römerbrief“, „Was meint universale Heilsbedeutung Jesu Christi im Römerbrief?“, „Luther, Paulus, Abraham – Beispiele leserorientierter Bibellektüre“, „Jesus als Emmanuel für Juden und Nichtjuden“, „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog mit den Juden“. Insgesamt ist das Buch von Frankemölle wie auch sein Gesamtwerk ein wichtiger Beitrag im jüdisch-christlichen Gespräch.

Werner Trutwin, Bonn

Sabine Hank / Hermann Simon / Uwe Hank, **Feldrabbiner in den deutschen Streitkräften des Ersten Weltkrieges**. Hg. von der Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum und dem Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr. Hentrich & Hentrich, Berlin 2013. 622 Seiten.

Nach der Ermordung des österreichischen Thronfolgers Franz Ferdinand am 28. Juni 1914 in Sarajewo erklärte Österreich-Ungarn am 28. Juli 1914 Serbien den Krieg. Zwischen dem 1. und 4. August erklärte Deutschland nacheinander Russland, Luxemburg, Frankreich und Belgien den Krieg. Am 4. August 1914 erklärte England dem Deutschen Reich und am 12. August 1914 Österreich-Ungarn den Krieg. Der Sog der Generalmobilmachung erfasste auch die Juden.

In elfjähriger Arbeit haben die Autoren ein überaus beeindruckendes und im wahrsten Sinn des Wortes gewichtiges Standardwerk über die Feldrabbiner in der deutschen Armee im Ersten Weltkrieg vorgelegt. Im Sommer 1914 hatten sich bereits 81 Rabbiner beim Verband deutscher Juden gemeldet und sich als Feldrabbiner zur Verfügung gestellt, – weit mehr als benötigt.

Der erste Teil des Buches rekonstruiert die Lebensläufe von 30 Feldrabbinern sowie von 15 Feldhilfsrabbinern, illustriert mit zahlreichen Fotografien. Beschrieben werden ihre Familien, ihre Ausbildungs- und Berufswege, meist in den drei deutschen Rabbinerseminaren – dem orthodoxen Rabbinerseminar und der liberalen Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin und dem Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau – und ihre weiteren Lebenswege, die oft im Exil endeten.

Unter den beschriebenen Rabbinern befinden sich so bekannte Persönlichkeiten wie *Leo Baeck*, *Max Wiener* oder *Leo Baerwald*, der Rabbiner der Münchner Hauptsynagoge und der Synagoge Beth Hillel in Manhattan sowie die beiden später in Großbritannien tätigen liberalen Rabbiner *Bruno Italiener* und *Georg Salzberger*. *Siegbert Neufeld* ist der einzige Feldrabbiner, der nach Palästina flüchtete, aber nach 1945 wieder als Rabbiner in Deutschland arbeitete. Der Hamburger Rabbiner *Jacob Sonderling* wurde 1938 Rabbiner des Wilshire Boulevard Temple in Los Angeles und berühmt für seine Zusammenarbeit mit den Komponisten Arnold Schönberg, Erich Zeisl und Ernst Toch. *Aron (Arnold) Tänzer*, der Rabbiner von Hohenems, ist unter den 45 beschriebenen Rabbinern der einzige aus dem österreichischen Raum.

Ein zweiter Teil des Buches enthält ausgewählte Dokumente, Tätigkeitsberichte und Korrespondenzen von und zu den einzelnen Rabbinern. Im dritten Teil wurden die Protokolle der Feldrabbinerkonferenzen ediert. Immer wieder betonen und beschreiben die Berichte und Korrespondenzen die überkonfessionelle, allgemein humanitäre Arbeit der Feldrabbiner und die gute Kameradschaft, die im Feld herrschte. Die Rabbiner hegten deshalb die – wie wir heute wissen – so vergebliche Hoffnung, dass damit die Zeiten des Antisemitismus und der Diskriminierung der jüdischen Minderheit der Vergangenheit angehörten. Register, ein Glossar und Verzeichnisse von Angehörigen und Nachkommen und der quellenverwaltenden Institutionen komplettieren dieses umfang- und inhaltsreiche Nachschlagewerk.

Evelyn Adunka, Wien

Waltraud Lewin, **Leo Baeck. Geschichte eines deutschen Juden.** Eine Romanbiografie. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2012. 318 Seiten.

Ich lese gerne Dokumentationen und Biografien, aber mit Romanbiografien habe ich meine Schwierigkeiten, denn: Woher wollen Autorinnen/Autoren denn so genau wissen, was sie da schreiben?

Waltraud Lewin, geb. 1937, kommt von der Germanistik und Theaterwissenschaft in Berlin her, hat in DDR-Zeiten als Opernübersetzerin, Dramaturgin und Regisseurin am Landestheater Halle und später am Volkstheater Rostock gearbeitet. Seit 1978 lebt sie als freischaffende, vielfach preisgekrönte Autorin von Romanen, Hörspielen und Drehbüchern. In ihrer Romanbiografie erzählt Lewin die Lebensgeschichte von Rabbiner *Leo Baeck* auf dem Hintergrund der Geschichte des Judentums in Deutschland im 20. Jahrhundert. Sie erzählt, aus welchen familiären und religiösen Wurzeln Leo Baeck kam, wie er zur einflussreichsten Persönlichkeit des liberalen Judentums während der Weimarer Republik wurde, wie er nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten zur alles überragenden religiösen und religionspolitischen Autorität in Deutschland wurde und nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer der angesehensten jüdischen Persönlichkeiten.

Lewin erzählt von Baecks Ausbildung zum Rabbiner, von seinen beruflichen Stationen in Oppeln, Düsseldorf und Berlin, seinem Einsatz als Militärrabbiner im Ersten Weltkrieg, seiner Zeit im KZ Theresienstadt und sei-

ner Lehr- und Vortragstätigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA und in Israel. Sie erzählt, wie Baeck mit seinem Buch „*Das Wesen des Judentums*“ das jüdische Selbstbewusstsein in Deutschland gefördert hat, wie er sich mit dem damaligen Zionismus kritisch auseinandergesetzt und zu den verschiedenen christlichen Konfessionen Stellung bezogen hat. Dieser weitgehend dokumentarische Erzählstrang wird immer wieder unterbrochen durch literarisch ausgestaltete (erfundene) Spielszenen. Zum Beispiel: Das Buch beginnt im 1. Kapitel „Wie ein Gaul in den Sielen“ mit einer Schilderung von Baecks „Sklaven“tätigkeit im Februar 1943 im KZ Theresienstadt. Schnitt! 2. Kapitel: Rückblende! Baeck einen Monat vorher in Berlin bei den Vorbereitungen zum Abtransport des 69-Jährigen ins KZ Theresienstadt. Schnitt! 3. Kapitel: Das Lagerleben in Theresienstadt, usw.

Hier merkt man, dass Lewin eigentlich ein Drehbuch mit Spielszenen und Regieanweisungen für einen Film über Leo Baecks Leben geschrieben hat. Solche Spielszenen ziehen sich durch das ganze Buch hindurch. Immer wieder steht man sozusagen neben Baeck und schaut ihm in entscheidenden Situationen und bei für ihn charakteristischen Verhaltensweisen zu.

Oder gegen Schluss im Kapitel „Amerika“ (288–291): Leo Baeck am Hebrew Union College in Cincinnati – aber „gespiegelt“ im Gespräch von zwei jungen jüdischen Studenten, die sie „Samuel und Nahum“ (291) nennt. Den entsprechenden Abschnitt überschreibt Lewin mit „Verständigungsprobleme“ (291–296): zwischen dem von der europäischen Kulturtradition geprägten Rabbiner Leo Baeck und den jungen Juden in Amerika, deren Bildungsniveau und Wissen damals bedauernswert niedrig gewesen sein muss. Einen der Studenten lässt Lewin sagen: „Er begreift gar nicht, dass wir das alles nicht wissen“ (293). Und dann lässt sie ihn fortfahren: „Auch wenn wir ihn nicht verstehen. Wir werden die Vorlesung weiter besuchen. Schließlich ist er eine Legende. Einer, der das KZ überlebt hat“ (293).

In den letzten Abschnitten erzählt Lewin von Baecks Vortragsreise nach Israel und seinem Aufenthalt an der Hebräischen Universität in Jerusalem, wo er über Werte des jüdischen Geistes und der jüdischen Wissenschaft in Europa und auch in Deutschland, über Judentum und Humanismus gesprochen hat. „Gespiegelt“ wird es in einer literarisch gestalteten Szene: in einem Gespräch einer jüdischen Germanistikstudentin, von Lewin als Begleiterin und Fremdenführerin von Leo Baeck in Jerusalem eingeführt, mit ihrem Freund, einem Talmudschüler. Lewin lässt die Studentin berichten:

„Es war – ach, weißt du, selbst wenn ich kein einziges Wort von seiner Rede verstanden hätte –, es war überwältigend. Er kam mir vor wie ein Wesen, das es gar nicht geben kann. Ein Wesen aus einer vergangenen Welt. So voller Güte, voller Herzenshöflichkeit“ (314).

In ihrer Romanbiografie entwirft Waltraud Lewin ein Denkmal mit allem was in dieser Art Literatur dazugehört: Idealisierung, Erhöhung, Erhabenheit und Entrückung: Leo Baeck, der umfassend gebildete jüdische Lehrer, der torafromme Seelsorger, der solidarische Mitmensch, der überragende Humanist in einer inhumanen Zeit und Welt und der international hochgeachtete Repräsentant des deutschen und europäischen Judentums.

Hans-Walter Nörtersheuser, Löffingen

Gabrielle Oberhänsli-Widmer, **Bilder vom Bösen im Judentum. Von der Hebräischen Bibel inspiriert, in jüdischer Literatur weitergedacht.** Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2013. 220 Seiten.

Die Frage nach dem Bösen ist so alt wie der Glaube an das Göttliche. Für die biblischen Autoren und Redaktoren reichte diese Frage über den Bund Gottes mit Israel zurück an den Anfang der Menschheit und über diesen Anfang nochmals zurück an den Anfang der Schöpfung, aber auch in die Geschichte Israels und seines Bundes hinein. Damit wird ein universales Panorama geöffnet, das aus Israels Überlieferung kommt und der Geheimnishaftigkeit des Bösen ebenso entspricht wie den drückenden und manchmal lebensgefährlichen Erfahrungen mit ihm. Gabrielle Oberhänsli-Widmer hat in ihrem Buch diesen Rückgang der biblischen Tradition in der Frage des Bösen auch in textlicher Hinsicht kenntlich gemacht: Geschichten aus diesem Bereich werden alle den nichtpriesterlichen Schriften zugerechnet (199), liegen damit zeitlich vor dem Babylonischen Exil und textlich alle in Bereschit/Genesis (12).

Oberhänsli-Widmer hat ihr Buch in sieben Abschnitte gegliedert, in denen jeweils eine biblische Geschichte aufgenommen wird, die mit dem nennbaren, aber unergründlichen Bösen zu tun hat: Die Geschichten vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (17–37), von Leviathan und Behemoth (39–67; dieser Abschnitt wurde vorweg schon im *Jahrbuch für Biblische Theologie* publiziert; 39), von Kain (69–92), dem Fall der Engel (93–123),

dem bösen Trieb (125–148), der Bindung Isaaks (149–169) und schließlich von Esau (171–196). Die Erarbeitung der jeweiligen Abschnitte folgt einem klaren Konzept: Ausgehend von der Darlegung des biblischen Textes, befasst sich Oberhänsli-Widmer mit Aspekten der folgenden rabbinischen Diskussionen und beendet das jeweilige Bild mit Rezeptionen in der israelischen Kunst, v. a. in der Dichtung, die häufig eine erfahrungsgesättigte Gegenlektüre der biblischen und rabbinischen Leitlinien betreibt.

Nur im fünften Abschnitt, der sich mit dem bösen Trieb beschäftigt, bringt sie gegen Ende keine zeitgenössisch-israelische Kunst ein, sondern Sigmund Freud (145–147) und ein Statement eines Jeschiva-Studenten (148). Durch diese Bögen gelingt es der Autorin nicht nur, Spannung zu erzeugen und zu halten – auch ihr guter Schreibstil trägt das Seine dazu bei –, sondern vor allem die großen Variationen anzudeuten, die im Lauf der Zeit den Themen zugewachsen sind. Lösbar geworden ist damit die Grundfrage nach dem Bösen angesichts Gottes nicht. Das wird im Schlussabschnitt *Rückblick und Ausblick* (197–294) klar, in dem sich Oberhänsli-Widmer auf eine talmudische Diskussion in Berachot 7a bezieht und dessen „vernichtende Bilanz“ (202) in Bezug auf die Theodizee konstatiert.

Diese Bilanz ist sehr gut durch die einzelnen Themenfelder vermittelt. In den Überlegungen zum *Baum der Erkenntnis von Gut und Böse* wird zunächst einmal vermerkt, dass das hebräische *ra' / ra'h* Bedeutungen zwischen Übel und Bösem annehmen kann (17) und so durchaus offen ist in seiner Aneignung. Oft wird der Baum als dunkles Verhängnis gesehen. Dagegen hat sich etwa der Literat Natan Zach gewandt: „Ich bin Adam. Ich habe eine Alternative“ (37). Das Böse ist manchmal weniger Geschick als Aufgabe.

Im Abschnitt *Leviathan und Behemoth* verweist Oberhänsli-Widmer darauf, dass „Mythos und Monotheismus [...] sich [...] nicht widersprechen“ (43) müssen; die monotheistischen Traditionen haben mythische Elemente verarbeitet, und zwar nicht nur die biblische, sondern auch die rabbinische Tradition, die davon spricht, dass Gott den Leviathan geschaffen und domestiziert hat (46). Gerade in diesem Zusammenhang kam es aber auch zu einer Verschiebung der Frage nach dem Bösen: mehr und mehr von einer Frage der Schöpfung hin zu einer Frage der Erlösung (54). Gott tritt dann in diesem Kontext als der Schächter der beiden gewaltigen Tiere auf (61 f.); damit wird Leviathan in der rabbinischen Tradition ein „poetisches Gebilde, das dem *Tohu wa-bohu* der Welt Sinnhaftigkeit abringen will“ (67).

Kain gehört zu den düstersten Erzählgestalten mit fast ebenso einhellig düsterer Rezeption. Oberhänsli-Widmer erwähnt in diesem Zusammenhang ausdrücklich die christliche Rezeption dieser Figur des Bösen, die erst durch die historische Kritik unterbrochen wurde (71) – eine Notwendigkeit, weil diese Figur „dem Antijudaismus über die Jahrhunderte Vorschub geleistet“ (88) hat. Von der Bibel bis zu einem abbrechenden Sechszweiler von Dan Pagis, der als Rede Evas gehalten ist, zieht sich die Ablehnung Kains: „wenn ihr meinen älteren Sohn seht, / Kain, den Menschensohn, / so sagt ihm, dass ich“ (87).

Der Fall der Engel wird vor allem in der apokalyptischen Henoch-Tradition dargestellt, ein „durch und durch synkretistisches Gedankengebäude“ (106), das sich später zu „einem umfassenden Dualismus-Denken“ (109) gesteigert hat – beides Motive, die vielleicht die Konjunktur der Engel im 20. Jh. ein wenig besser verstehen lassen. Der paradoxen Gestalt des *bösen Triebes* als „eine[r] Kreatur Gottes und gleichzeitig ein[em] Gegengott“ (137) – eigentlich nicht von der biblischen, sondern von der rabbinischen Tradition hervorgebracht – hielt eben die rabbinische Tradition das Studium der Tora als Gegenmittel entgegen (142).

Die Bindung Isaaks, in der rabbinischen Tradition zum Thema eschatologischer Erlösung durch das Verdienst der Väter gemacht (152), kritisierten Autoren der israelischen Moderne wie Raja Harniq als gefährliches Verhaltensmuster, dem zu widerstehen ist: „Nicht wie die Schafe zur Schlachtbank“ (164). Aus S. Yishars *Die Tage von Ziklag*, die sich auf den Unabhängigkeitskrieg 1948 beziehen, zitiert Oberhänsli-Widmer: „Ich hasse es, die Söhne zu töten als Lebensexperiment. [...] Ich hasse es mehr als alles zu kämpfen. Es ist eine Missachtung jeden Wertes. Ich sitze hier und warte darauf zu morden, zu töten, zu vernichten“ (163). Und sie schließt diese rätselhafte Geschichte mit der Hoffnung, „dass selbst der Heilige, gepriesen sei er, in Genesis 22, der Bindung Isaaks, höchstens noch ein archaisches Relikt für die Überwindung des Menschenopfers lesen würde“ (169).

In der *Esau*-Tradition schließlich, die mit der Edom-Tradition identisch wurde, ging es um eine entscheidende Existenzfrage des Judentums: „Wer war die auserwählte Nachkommenschaft: Israel oder der triumphierende Feind in Gestalt Edoms?“ (176). Esau-Edom wurde in der rabbinischen Tradition jeweils der letzte politische Unterdrücker Israels im Zeichen der rabbinischen „Esau-Chiffre“ (189). Die israelische Literatur des 20. Jh.

wandte sich von dieser Vorgabe ab (193), und „so löst sich die Schwarz-Weiß-Malerei doch auch in feinere Zwischentöne auf“ (195). Die Frage nach dem Bösen und seiner Wirksamkeit blieb aber in all diesen Versuchen seiner Deutung erhalten. Oberhänsli-Widmer hat nichts gekittet oder beschönigt, „die ewige Aporie der Theodizee“ (196), die Israel härter getroffen hat als andere Religions- und Volksgemeinschaften, bleibt bestehen. Doch gegen die Verzweiflung hält Oberhänsli-Widmer am Schluss ihres Buches das große Friedensbild aus Jes 11,6–9, das auch zu Pessach rezitiert wird: Im Frieden, den nichts Böses, keine Angst und keine Gefahr mehr zerstören werden, „wird die Erde von der Erkenntnis des HERRN [voll sein] wie von Wasser, welches das Meer bedeckt“ (204).

Der Autorin ist es gelungen, ein wirklich beachtliches Buch zu schreiben. Die Frage des Bösen wird kenntnisreich aus den literarischen Quellen und in wichtigen Etappen ihrer Bearbeitungen aufgerollt, und das in historisch und philologisch sauberer Arbeit; zugleich ist ihr Buch ein gelungenes Beispiel dafür, dass historisch-kritisches Arbeiten den Blick für Konstellationen freigeben kann, in denen sich die menschheitliche Bedeutung solcher Texte fast von selbst entbirgt und dadurch gleichzeitig auch eine empathische Einweisung erfolgt.

Wolfgang Treitler, Wien

Christina Thesing, **Feminism kosher. Frauen erobern das amerikanische Judentum.** Ulrike Helmer Verlag, Sulzbach/Taunus 2011. 383 Seiten.

„*Es ist schwer, Jüdin zu sein, es ist schwer, Feministin zu sein. Noch schwerer aber ist es, eine jüdische Feministin zu sein*“ (nach Phyllis Chesler, amerikanisch-jüdische Frauenrechtlerin).

1972 hatte alles angefangen: Die Ordination der Amerikanerin *Sally Priesand* zur ersten Rabbinerin nach der Schoa (1935 wurde Regina Jonas in Deutschland zur ersten Rabbinerin weltweit ordiniert) markierte einen Meilenstein in der jüdischen (Frauen-)Geschichte und kann als Geburtsstunde des jüdischen Feminismus bzw. der jüdischen feministischen Theologie gesehen werden. Es ist kein Zufall, dass die 2009 an der Goethe-Universität Frankfurt eingereichte Dissertation der Judaistin Christina Thesing just rund um das vierzigjährige Bestehen des jüdischen Feminismus erschie-

nen ist und sich gleichsam als Hommage an die amerikanisch-jüdische feministische Tradition liest. In neun Kapiteln analysiert die Autorin die Rolle der Frauen im amerikanischen Judentum heute und geht der Frage nach, welche Veränderungen der jüdische Feminismus in Amerika hervorgerufen hat. In Amerika (wie v. a. auch in Israel und Europa) gibt es mittlerweile zahlreiche Rabbinerinnen oder Kantorinnen, und Frauen werden ganz selbstverständlich in gottesdienstliche Handlungen eingebunden, etwa zur Toralesung aufgerufen bzw. im Minjan (dem Quorum aus zehn Personen, ursprünglich nur Männer, die für einen Gottesdienst notwendig sind) mitgezählt. Heute, im 21. Jahrhundert, gilt dies alles als selbstverständlich. Doch bis dahin war es ein weiter, ein steiniger Weg. Und längst nicht alle religiösen Strömungen innerhalb des Judentums haben sich gegenüber den Forderungen der Frauen offen gezeigt. Innerhalb der (gemäßigten) modernen Orthodoxie gibt es beispielsweise seit gut zehn Jahren Bestrebungen, Frauen mehr Rechte in der religiösen Öffentlichkeit zuzugestehen.

In diesen Zusammenhang ist Christina Thesings Arbeit einzubetten: Der jüdische Feminismus hat sich in den vergangenen vierzig Jahren sehr weit entwickelt; vieles, was für junge Jüdinnen heute selbstverständlich ist, war bis vor einigen Jahrzehnten noch nicht einmal in Ansätzen denkbar gewesen. So stellt Thesing gleich zu Beginn jene Fragen, die sie im Laufe ihrer Studie erschöpfend beantworten wird: „Ist die ‚Sonderrolle‘ von Frauen im Rabbiner- und Kantorenamt oder in leitenden Funktionen innerhalb der jüdischen Gemeinden heute wirklich schon zur Normalität geworden? Haben Frauen, so die zentrale Frage, das amerikanische Judentum für sich erobert? Hat alleine die gestiegene Quantität an Rabbinerinnen die Qualität des amerikanischen Judentums verändert?“ Und weiter: „Ist es [das Judentum] ‚femininer‘ geworden? Ist die Rolle von Frauen wirklich besser geworden?“ Und noch kritischer: „Hat sich nicht stattdessen eine Parallelwelt entwickelt? Tragen die neuen Rituale und die Forderungen der Feministinnen nicht eher zu einer Schwächung des Judentums bei“ (12)?

Diese ‚Feminisierungsthese‘ macht Thesing im Kernstück ihrer Arbeit an drei Hauptzielen des amerikanisch-jüdischen Feminismus fest: Ein Ziel ist der gleichberechtigte Zugang zu Rechten, Pflichten und Positionen innerhalb der Gemeinde (‚equal access‘), ein zweites ist der Anspruch, Frauen sprachlich in den Siddur, das Gebetbuch, als Betende zu integrieren, sie explizit zu nennen (z. B. ‚Gott unserer Väter *und Mütter*‘ bzw. geschlechtsneutrale Formulierungen), das dritte Ziel ist die Veränderung resp. Einfüh-

rung von weiblichen Ritualen wie etwa Feiern für die Menstruation, so geschehen mit dem 1976 erschienenen *Siddur Nashim* von Maggie Wenig und Naomi Janowitz (287).

Zum besseren Verständnis ist diesen drei Hauptthemen ein Kapitel über die vier großen Strömungen im amerikanischen Judentum vorgeordnet: The Sing beschreibt dort die moderne (nicht die charedische) Orthodoxie, das konservative Judentum, das Reformjudentum sowie den Rekonstruktionismus: In der Orthodoxie, auch der modernen, werden die religionsgesetzlichen Regeln am genauesten und am strengsten befolgt, was selbstverständlich auch Auswirkungen auf die Rolle der Frau hat. Das Reformjudentum, gewissermaßen die liberale Antwort auf die Orthodoxie, entstand im 19. Jahrhundert in Deutschland und versucht bis heute, die jüdischen Gesetze mit den Entwicklungen in der modernen Gesellschaft zu vereinbaren. Zwischen den beiden ‚Polen‘ ist die konservative Richtung anzusiedeln, die aus der reformierten entstand und in Amerika eine bedeutendere Rolle spielt als etwa in Europa; sie hat ihren Platz zwischen der Orthodoxie und dem liberalen Judentum. Der Rekonstruktionismus, aus dem konservativen Judentum hervorgegangen und erst in den 1930er Jahren unter der maßgeblichen Leitung von Mordecai Menachem Kaplan (1881–1983) entstanden, ist eine exklusiv amerikanische Erscheinung.

Allein die Bandbreite der verschiedenen Strömungen, die ihrerseits wiederum aus unterschiedlichen Richtungen bestehen, zeigt den Variantenreichtum des Judentums. Daher wundert es auch nicht, dass die ‚Frauenfrage‘ in jeder dieser Strömungen anders angegangen wurde und wird. Dass sich im Laufe des 20. Jahrhunderts am ehesten die liberalen Strömungen ‚feminisieren‘ ließen, wundert nicht weiter. Wie bereits erwähnt, ist der Beruf der Rabbinerin, der Kantorin, das geschlechterangeglichene Gebetbuch sowie die Frauenlesung aus der Tora im liberalen Judentum, aber auch im konservativen bzw. rekonstruktionistischen Judentum, heute längst eine Selbstverständlichkeit. 1985 wurde mit *Amy Eilberg* erstmals eine konservative (‚conservative‘) Rabbinerin am Jewish Theological Seminary in New York ordiniert. In der sog. Ultraorthodoxie hingegen ist an die Ausübung des Rabbinate durch eine Frau oder ein gemeinsames Beten in der Synagoge nicht zu denken; auch Kantorinnen gibt es in der charedischen Welt nicht, genauso wenig wie es Frauen dort gestattet wäre, zur Tora aufgerufen oder im Minjan mitgezählt zu werden. Anders hingegen die moderne Orthodoxie, in der seit wenigen Jahren Rabbinerinnen ordiniert werden, – eine von

ihnen ist Sara Hurwitz (New York), die den von ihr selbst gewählten Titel ‚*Rabba*‘ trägt. Auch gemeinsames Beten ist in dieser Strömung teilweise möglich.

Christina Thesings eingehende sprachliche Analyse der einzelnen Siddurim, die sorgfältige Beschreibung des Ritualwandels sowie der Liturgie in der amerikanisch-jüdischen Welt, ihre kenntnisreichen Ausführungen zum ‚equal access‘ münden trotz des hoffnungsvollen Untertitels der Studie in ein eher verhaltenes Fazit: Die amerikanisch-jüdischen Frauen haben zwar teilweise – vor allem in den liberalen Gemeinschaften – bedeutende Veränderungen erreicht, aber eine ‚Feminisierung‘ der jüdischen Gemeinschaft(en) müsse verneint werden (vgl. S. 309). Im Bereich des ‚equal access‘ seien Frauen durch die erfreulich hohe Zuwachsrates an Rabbinerinnen und Kantorinnen sichtbarer geworden, doch von „abgeschlossene[r] Feminisierung“ (310) könne keineswegs gesprochen werden. Zudem habe sich die Textanalyse der einzelnen Siddurim als „ernüchternd“ erwiesen, da die Übersetzungen aus dem Hebräischen ins Amerikanische „neutral gehalten, somit des femininen Aspekts wieder beraubt“ (311) worden seien. Der neue Reformsiddur sei sogar zur Wiedereinführung des Tetragramms mit ‚Adonai‘ zurückgekehrt. Im Bereich der Lebenskreisrituale seien gute Erfolge erzielt worden, aber letztlich gebe es „keine Sinneserweiterung [...], sondern lediglich ein[en] Genus-Wechsel“ (312).

Thesings ernüchterte Sicht auf die vermeintlich mangelnde ‚Feminisierung‘ des amerikanischen Judentums wird am Ende der Studie behutsam nivelliert, indem sie betont, dass die Eroberung des amerikanischen Judentums durch die Frauen keineswegs abgeschlossen sei. Damit räumt die Autorin ein, dass sich die Entwicklungen noch immer im Fluss befinden; ob eine wirkliche ‚Feminisierung‘ des Judentums überhaupt anzustreben ist, sei dahingestellt (vgl. das Zitat der Autorin zur vermeintlichen Schwächung des Judentums durch Feminisierung weiter oben). Vielmehr scheint ein gendergerechtes Judentum, das Frauen und Männern eine gleichwertige Plattform anbietet, angesichts der immer präsenter werdenden ‚neuen Männerrolle‘ langfristig das vorrangige Ziel zu sein. Etwas versöhnlicher attestiert Thesing den amerikanisch-jüdischen Frauen denn auch eine „gewisse Zufriedenheit“ mit dem bereits Erreichten, doch die „kämpferischen Zeiten der 1960er und 1970er Jahre sind vorüber, die Suche nach neuen Zielen hält an“ (313).

Yvonne Domhardt, Zürich/Freiburg

Walter Weibel, **In Begegnung lernen. Der jüdisch-christliche Dialog in der Erziehung.** Forum Christen und Juden. Hg. von Erhard Blum / Reinhold Boschki / Hanspeter Heinz / Uri Kaufmann, Band 9. LIT Verlag, Zürich/Berlin/Münster 2012. 305 Seiten.

In dieser, von Verena Lenzen, Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern, betreuten Dissertation, geht es um die Frage, welche Rolle das Judentum an Schweizer Schulen spielt, worin die dort anzutreffenden Defizite bestehen und wie sich diese erklären lassen. Um tragfähige Antworten auf diese gleichermaßen theologischen, historischen und religionspädagogischen Probleme zu finden, holt der Autor weit aus. In einem großen Bogen beginnt er zunächst mit der genaueren Bestimmung der Probleme. Er beschreibt, was Christen vom Judentum wissen sollten, gibt dann einen kurzgefassten Überblick über Jüdinnen und Juden in der Schweiz und stellt dar, wie sich das Judentum und das Christentum dort durch die Konzilserklärung „Nostra aetate“ (1965) gesellschaftspolitisch und theologisch angenähert haben. Nach diesen sachlich notwendigen Vorüberlegungen kommt Weibel auf sein eigentliches Thema zu sprechen, nämlich die Darstellung des Judentums in der Schweiz seit 1945, wobei er mehrfach einen kurzen Blick auch auf die Situation in Deutschland wirft. Der ausführlichste Teil der Untersuchung bietet eine qualitative Analyse der Lehrpläne der Volksschulen der 21 deutsch- und mehrsprachigen Kantone im Bereich des Faches „Ethik und Religionen“. Das Ergebnis ist niederschmetternd. Die Defizite selbst bei solchen Themen, die heute Standard sein sollten, sind gewaltig. Die Lehrpläne haben keinen systematischen Aufbau, und die Themenschwerpunkte scheinen eher zufällig ausgewählt zu sein. Das Verhältnis von Judentum und Christentum wird nicht aufgearbeitet. Bis auf eine Ausnahme gibt es keine Hinweise auf die Geschichte und Kultur des Judentums. Geschichtliche Hinweise auf das Verhältnis von Judentum und Christentum fehlen gänzlich. Dass das Judentum die Wurzel oder zumindest die Schwester des Christentums ist, wird nur gelegentlich erwähnt. Nur wo sich die Lehrpläne auf den Deutsch-Schweizerischen Katechetischen Rahmenlehrplan stützen, wird die biblische Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament thematisiert.

Die Gründe für diese Misere sieht der Autor in der Geschichte des jüdisch-schweizerischen Verhältnisses, das einerseits mit dem langen Antijudaismus im übrigen Europa vergleichbar ist, andererseits aber eine eigene Note hat. Zwar lebten schon seit dem frühen Mittelalter Juden in der Schweiz, aber sie

waren in nur zwei Dörfern angesiedelt. Diese Begrenzung erklärt sich nicht nur durch Judenfeindschaft, sondern auch durch eine allgemein verbreitete Fremdenfeindlichkeit. Die Nachwirkungen dieser Einstellung sind bis heute in der Schweiz latent vorhanden. Sie haben auch auf Schule, Geschichts- und Religionsunterricht einen unheilvollen Einfluss ausgeübt.

Angesichts der derzeitigen Unterrichtssituation und ihrer historischen Wurzeln sind die beiden letzten Abschnitte der Dissertation von hoher praktischer Bedeutung. Hier macht der Autor Vorschläge für verbindliche Lernziele im Lehrplan der 21 Kantone. Sie weisen Ähnlichkeiten mit den Lernzielen auf, die die deutsche Religionspädagogik in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat. Sodann werden zu den kompetenzorientierten Zielvorgaben inhaltliche Vorschläge gemacht, die ebenfalls deutschen Standards entsprechen, aber in vielen Konkretionen auf die Schweizer Situation bezogen sind. Natürlich werden die Religionspädagogen nicht alle Ideen realisieren können, sonst käme außer dem Judentum kaum mehr etwas anderes im Religionsunterricht vor. Aber wenn eine sinnvolle Auswahl getroffen wird, wäre schon sehr viel gewonnen. Hilfreich – übrigens auch für deutsche Kolleginnen und Kollegen – sind im Anhang eine Zeittafel jüdischer Geschichte, ein Überblick über jüdische Feste und ein Glossar jüdischer Fachbegriffe.

Insgesamt bietet die Arbeit nicht nur grundsätzliche theologische, historische, religionspädagogische Überlegungen, sondern auch eine Menge Materialien, die für den Religionsunterricht nützlich sind: brauchbare Texte, Vorstellung vieler Unterrichtswerke, Anregungen zur Behandlung der Schoa, Vorschläge für Projekte, Internetadressen u. v. a.

Es ist zu hoffen, dass diese aspekten- und faktenreiche Untersuchung den Anstoß dafür gibt, dass sich eine Verbesserung in der Darstellung des Judentums und der vielfältigen christlich-jüdischen Beziehungen in Schweizer Schulen einstellt. Daran müsste auch in deutschen Schulen weiter gearbeitet werden, wiewohl die Voraussetzungen in den Richtlinien und Unterrichtswerken hier besser zu sein scheinen. Für Schweizer Religionspädagogen ist die engagierte Arbeit Weibels auf jeden Fall empfehlenswert. Auch in Deutschland kann das Buch mit Gewinn gelesen werden und auf viele Defizite aufmerksam machen, die leider auch hier immer noch für die Behandlung des Judentums im Religionsunterricht bestehen.

Werner Trutwin, Bonn

Nea Weissberg-Bob / Jalda Rebling, **Schabbat ha-Malka. Königin der Jontefftage. Eine Erzählung über den Schabbat.** Nachwort Rachel Herweg. Lichtig-Verlag, Berlin 2010. 55 und 13 Seiten.

Wie bringe ich meinem Kind jüdische Werte näher, wenn ich selbst kaum etwas darüber weiß, weil meine Eltern mir nichts erzählt und nicht vorgelebt haben, was jüdisches Leben ist? Zumindest für den Schabbat gibt es eine schöne Lösung. Mit *Schabbat ha-Malka, Königin der Jontefftage* entführen die Autorinnen in die nur scheinbar längst vergessene Welt jüdischer frommer Bräuche.

Es beginnt ganz profan mit dem Besuch der sieben Jahre alten Deborah bei ihrer Großmutter an einem Freitagnachmittag. Und es beginnt doch etwas anders. Denn Deborah bringt ihrer Großmutter einen kleinen Blumenstrauß mit. Und auch der Empfang der Großmutter für ihre Enkelin ist etwas anders. Denn wohlduftende Gerüche grüßen bis an die Eingangstür und locken sie in die Küche: eine dampfende Hühnersuppe, *gefüllte* Fisch, gehackte Leber und die *Lokschen* (Nudeln) sind beinahe schon gar, und es fehlen auch nicht ein Salat, ein *Kugel* (ein Auflauf) sowie ein schmackhafter *Lejkach*, ein Kuchen. Dank Deborahs Hilfe ist der Schabbat-Tisch schnell festlich gedeckt: Auf die weiße Tischdecke kommen weiße Stoffservietten, das gute weiße Geschirr, Wasser- und Weingläser und auch das bessere Besteck. Den Mittelpunkt bilden das Holzbrett mit den beiden Zopfbrot, über die eine bunt bestickte *Barches-Decke* sowie ein *Barches-Messer* zum Schneiden der Zöpfe kommt, und zwei silberne Kerzenleuchter.

Der Tag neigt sich seinem Ende zu. Bevor die Sonne vollends untergeht, bedeckt die Großmutter den Kopf mit einem Seidentuch und zündet die Schabbeskerzen an. Dann bedeckt sie mit ihren Händen die Augen und spricht den Segen über die Kerzen. Es folgt das stille Gedenken an die Familie. Sie segnet die Enkelin, und dann singen beide das Lied, um die einziehende Schabbat-Königin zu begrüßen: *Lechá Dodí likrát Kalá*, „Auf, mein Freund, der Braut entgegen!“

Danach ist es vorbei mit der Stille. Der Großvater kommt aus der Synagoge, Deborahs Eltern und ihre Freunde mit dem siebenjährigen Jonathan treffen ein. Man nimmt Platz am Tisch, aber noch wird nicht gegessen, denn zuerst müssen die Engel und der Schabbat begrüßt werden. Alle stimmen in die Melodie ein. Der Großvater sagt den Segen über den Wein, dann wäscht er sich symbolisch die Hände. Er bricht das Brot, spricht den Segen darüber

und bestreut es mit Salz, Deborah reicht das Körbchen mit dem Brot herum, und alle wünschen sich *Schabbat Schalom!* Jetzt darf gegessen werden. Großvater erzählt, wie es war, damals, als er selbst noch ein Kind war und mit seiner Familie in Polen lebte, wie es war, als sich die ganze Familie am Freitagabend um den festlich gedeckten Tisch versammelte, und wie sie die traditionellen Melodien sangen und anschließend die traditionellen Speisen aßen – beinahe so wie an diesem Abend. Es ist spät geworden. Das Essen ist aufgegessen, die Geschichten sind erzählt. Ein wunderschöner, friedlicher Schabbat hat begonnen. Deborah geht mit den Eltern nach Hause.

Ergänzt wird diese einnehmende Schilderung durch eine zweite Erzählung über den Schabbat, diesmal in den Worten eines siebenjährigen Mädchens: Denise Bendrien wünscht: „*Git Schabbes, Dvorale!*“ Sie fasst sich wesentlich kürzer, trotzdem ist ihr keines der für den Schabbat-Beginn wichtigen Dinge entgangen: nicht die einzelnen Speisen, von denen Dvorale kosten darf, nicht das Anzünden der Schabbes-Kerzen und der Segen über den Wein, und auch nicht der Segen über die Challot. Glücklicherweise liegt Deborah in ihrem Bett, den Kopf voll mit den Schabbat-Melodien. Wie im Traum hört sie noch den Segen ihrer Mutter: „Schlaf gut, mein Engel. Git Schabbes, Dvorale!“

Eingeschoben zwischen die beiden Erzählungen ist ein Nachwort von *Rachel Herweg*, die das Gelesene würdigt und einen Ausblick in die jüdische Zukunft wagt. Dem folgt eine Transkription der hebräischen Segenssprüche und Lieder und ihre deutsche Übersetzung. Ein ausführliches Glossar erklärt den Wortschatz. Eingestreut in beide Erzählungen sind zum einen Vignetten der Künstlerin *Anna Adam* und Abbildungen von Ritualgegenständen, die die Künstlerin *Veronika Urban* eigens für das Buch fotografiert hat. Beide veranschaulichen den Ablauf der Schabbat-Feier am Familientisch. Eine ansprechende Kleinigkeit fällt ins Auge: Wo immer im Text von Licht die Rede ist, steht eine kleine bewegte Flamme über dem Buchstaben „i“. Das erinnert an die Krönchen, mit denen einige Buchstaben in dem ansonsten strikt schmucklosen Text der Tora verziert sind. – Eine schöne, eine gelungene Einführung in das Thema jüdische Feiertage und wie man sie begeht. Denn die Bräuche sind nur scheinbar vergessen, Deborah und andere lernen sie wieder und geben sie hoffentlich weiter.

Miriam Magall, Berlin

(Bearbeitete Version der Erstveröffentlichung in „Jüdische Zeitung“, Dezember 2012.)

„Spotkania“ – „Begegnungen“

Polnische Holocaust-Überlebende auf Besuch im Münsterland

In der Freckenhorster Landvolkshochschule (LVHS) waren im August 2013 zwölf polnische Überlebende des NS-Terrors, sechs Frauen und sechs Männer, für sechzehn Tage zu Gast, eingeladen vom Maximilian-Kolbe-Werk (MKW) mit Unterstützung der Pax-Christi-Gruppe Lüdinghausen, der Pax-Christi-Bistumsstelle Münster und vieler Helferinnen und Helfer. Es traf sich gut, dass am Tag nach der Ankunft der Gedenktag des hl. *Maximilian Kolbe* war, der am 14. August 1941 in Auschwitz als Häftling Nr. 16670 sein Leben für einen anderen Häftling geopfert hatte. Bei einem „Brückenbau-Abend“ wurde seiner gedacht und das MKW vorgestellt, das sich als „Brückenschlag“ zu den Opfern der Konzentrationslager versteht.¹

„Spotkania“ – „Begegnungen“, das Motto der Tage, galt sowohl im deutsch-polnischen als auch im christlich-jüdischen Sinn. Die Tradition dieser Treffen reicht bis in das Jahr 1978 zurück. Damals erhielten acht polnische Überlebende des Frauenlagers Ravensbrück² eine Einladung vom MKW zum 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg/Br. Weil die Einladung in Französisch abgefasst war, wählten sich die Frauen ins Schweizerische Fribourg eingeladen. Nach Deutschland zu reisen, dazu habe ihnen zunächst der Mut gefehlt. Doch am Ende ihres Aufenthaltes in Freiburg zeigten sie sich sehr dankbar und innerlich befreit, wie dies eine der Frauen beim Abschied zum Ausdruck brachte: „Ich bin zweimal aus dem KZ befreit worden, einmal 1945 und einmal 1978 in Freiburg.“³

- 1) Das Maximilian-Kolbe-Werk wurde am 19. Oktober 1973 vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und dreizehn katholischen Verbänden gegründet.
- 2) Gertrud Luckner, die Begründerin des Freiburger Rundbriefs, war vom 5.11.1943 bis 3.5.1945 in Ravensbrück als politischer „Schutzhäftling“ mit der KZ-Nummer 24648 und dem „roten Winkel“ der „Politischen“.
- 3) Arkadiusz Stempin, *Das Maximilian-Kolbe-Werk. Wegbereiter der deutsch-polnischen Aussöhnung 1960-1989*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2006, S. 321.

Nach diesem erfreulichen Echo sah das MKW neben der Betreuung von Opfern des NS-Terrors vor Ort und der Bereitstellung von materiellen und medizinischen Hilfen eine weitere Aufgabe darin, Überlebende in die Bundesrepublik einzuladen, damit sie ein anderes Deutschland erleben konnten als jenes, das ihnen so viel Leid zugefügt hat. Seit jenem ersten Besuch sind sich Polen und Deutsche in einem Prozess der Versöhnung und Verständigung näher gekommen und der christlich-jüdische Dialog hat auf der Basis der Konzilerklärung „Nostra aetate 4“ Früchte getragen. Von den früheren Hemmungen war bei den neuen Gästen nichts zu spüren. Es war ein unkomplizierter herzlicher Umgang mit deutschen Partnern. Für die Überwindung sprachlicher Barrieren sorgten drei Übersetzerinnen.

Die Gruppe bestand überwiegend aus „Holocaust-Kindern“. Die jüngste Teilnehmerin verdankte ihr Leben den christlichen Bediensteten ihrer jüdischen Familie, bei denen sie in einem sicheren Versteck überlebt hatte. Sie war bereits 2006 erstmals nach Freckenhorst gekommen und damals motiviert worden, in ihrer Heimatstadt Krakau in der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ mitzuwirken. Andere waren vor dem sicheren Tod bewahrt worden, weil ihre jüdischen Eltern sie der Obhut von Klöstern oder polnischen Familien anvertraut hatten, während sie selbst in aller Regel der Judenvernichtung zum Opfer gefallen waren. Dadurch wurden viele dieser „Holocaust-Kinder“ katholisch erzogen und haben oft erst in späten Jahren von ihren jüdischen Wurzeln erfahren.⁴ Der Respekt vor ihrem Schicksal verbietet die Frage, wie sie mit dieser doppelten Identität umzugehen gelernt haben. Andererseits konnte aus dem gleichen Respekt ihre jüdische Herkunft nicht einfach negiert werden, sondern musste, etwa im Angebot der Küche, mit bedacht werden. Gleicherweise wird bei jedem Treffen mit Holocaust-Überlebenden die Tatsache ihrer jüdischen Wurzeln berücksichtigt. So wurde u. a. an *Irena Sendler*, die Mutter der Holocaust-Kinder⁵, erinnert. Zweimal bereits war in den vergangenen Jahren das „Theater Laboratorium Oldenburg“ mit einem Puppenspiel über *Janusz Korczak*⁶ und mit dem Stück „Der kleine Herr Winterstein“ zu Gast. Mit einem

4) Vgl. In memoriam – Monique Ebstein, S. 152–155 i. d. H.

5) Vgl. Anna Mieszkowska, *Die Mutter der Holocaust-Kinder. Irena Sendler und die geretteten Kinder aus dem Warschauer Getto*, Rezension von Theo Mechtenberg, in: FrRu NF 14 (2007) 221 f.

6) Vgl. Michael Kirchner, *Janusz Korczak, ein jüdischer Lehrer und Erzieher*, in: FrRu NF 10 (2003) 123–134; sowie Kalman Yaron, *Leben im Schatten des Todes. Janusz Korczak, Marina Falska und Stefa Wilczynska*, in: FrRu NF 14 (2007) 94–98.

besonderen Festakt wurde der jüdisch-stämmigen *Edith* Stein anlässlich ihres 70. Todestages (ermordet am 9. August 1942) gedacht. Und zum 120. Geburtstag von *Marc Chagall* (6. Juli 1887–28. März 1985) gab es eine Buchausstellung, eine Einführung in sein Werk und eine Filmvorstellung.

Auch auf die Beachtung des Schabbat wird immer Wert gelegt. Als vor einigen Jahren eine Frau beim Anzünden der Schabbatkerzen (Hadlaka) ihre Augen verhüllte und die Segensworte sprach, war sie so sehr ergriffen, dass sie erst nach einer Pause das Gebet fortsetzen konnte. Es war ihre erste Schabbatfeier seit ihrer Deportation. In diesem Jahr (2013) gab es anstelle der Feier zu Schabbatbeginn eine umfassende Einführung in die häusliche Feier des Schabbat (Qabalat Schabbat). Besonders hervorgehoben wurde der Kiddusch („Heiligung“), gefolgt von einem symbolischen Schabbat-Mahl. Für Unterhaltung sorgte das Trio Ashira aus New York, das schon einmal dem Schabbateingang mit hebräischen Liedern und jiddischer Musik eine besondere Note verliehen hatte. Das sympathische Trio mit Querflöte, Gitarre und Violine bildete den Höhepunkt dieses Abends. Dabei wurde bei einigen die Erinnerung an die jiddischen Lieder aus Kindheitstagen wach – und sie stimmten in den Gesang mit ein.

Die Tage begannen jeweils mit einem morgendlichen Impuls in der Hauskapelle. Der Samstagmorgen war ganz vom Geist des Schabbat geprägt. Tagessymbol waren israelische Münzen, die auf der Vorderseite die Zahl 10, auf der Rückseite den siebenarmigen Leuchter (Menora) zeigen – die 7 als Hinweis auf die sieben Schöpfungstage und die 10 als Verweis auf den Dekalog. In der Meditation wurde insbesondere der siebte Tag als Tag der Ruhe und der Freude an Gottes Schöpfung betont. Ein anderes Tagessymbol, ein Bild der Sonne, erinnerte an die jüdische Inschrift im Warschauer Getto: „Ich glaube an die Sonne, auch wenn sie nicht scheint, / an die Liebe, auch wenn ich sie nicht spüre, / an G'tt, auch wenn ich ihn nicht sehe.“ Das franziskanische Gebet „*Mach mich zum Werkzeug Deines Friedens, dass ich Licht entzünde, wo Finsternis regiert*“ führte zu einer Betrachtung über Frieden und Licht. Diese morgendlichen Impulse schließen jeweils mit einem Gebet oder Lied aus der gemeinsamen jüdisch-christlichen Tradition.

Im Laufe dieser zwei Wochen gab es insgesamt zehn Konzerte, darunter ein Konzert im Geiste von Yehudi Menuhin (1916–1999), der mehrfach für Überlebende des Holocaust gespielt hat. Der Verein *Yehudi Menuhin „Live Music Now“ Münsterland e. V.* fördert junge Künstler unter der Verpflichtung, leidende Menschen mit ihrer Musik zu erfreuen. Drei der internationa-

len Stipendiaten spielten an einem Sonntagnachmittag für die polnischen und deutschen Gäste. Im Rahmen eines Konzerts des Warendorfer Seniorenschors „*Methusa*“ würdigte Dr. med. Ingrid Aebert die 2009 verstorbene jüdisch-polnische Psychiaterin *Maria Orwid* (1930–2009). Selbst ein „Holocaust-Kind“, hatte sich *Maria Orwid* auf die Behandlung von Traumatisierten spezialisiert. Als Mitbegründerin der Deutsch-Polnischen Gesellschaft für Seelische Gesundheit trug sie auch zur deutsch-polnischen Verständigung bei. In Zusammenhang mit diesem Konzert wurden auch die drei „*Zamosc-Kinder*“ der Gruppe vorgestellt. Bei der von Himmler angeordneten Umsiedlungsaktion im Raum Zamosc (im Südosten Polens) wurden Hunderttausende vertrieben, in Konzentrationslager deportiert oder ermordet. In Erinnerung daran wurden Passagen aus einem Schreiben des Präsidenten der „Gemeinschaft der Zamosc-Kinder“ verlesen, ergänzt durch Berichte von Krankenbesuchsdiensten des Maximilian-Kolbe-Werkes.

Zu einer besonderen Begegnung kam es im Rahmen einer zeitgleich veranstalteten Afrika-Woche, an der die 89jährige Jüdin *Ruth Weiss*⁷ teilnahm. Unter dem Druck zunehmender Judenverfolgung war sie 1936 als Kind mit ihren Eltern nach Südafrika emigriert. Sie berichtete, wie sie als Journalistin und Schriftstellerin gemeinsam mit Nelson Mandela und Denis Goldberg zu einer entschiedenen Mitstreiterin gegen Apartheid wurde.

Auch *Exkursionen* standen im Programm: unter sachkundiger Führung eine Besichtigung der frühromanischen Freckenhorster Stiftskirche mit dem theologisch wie kulturhistorisch bedeutsamen Taufstein, ein Besuch des bunten Warendorfer Lichterfestes an „Mariä Himmelfahrt“, ein Ausflug nach Münster sowie eine Begegnung mit Angelica Schwall-Düren, der Landesministerin von NRW für Bundes- und Europaangelegenheiten, einer im deutsch-polnischen Dialog engagierten Politikerin.

Vom Ende des Zweiten Weltkriegs trennen uns inzwischen zwei Generationen. Die letzten Zeitzeugen sind bereits hochbetagt. Doch solange es noch Überlebende der Konzentrationslager und des Holocaust gibt, sollten sie nach Deutschland eingeladen und sollte ihnen, wie in Freckenhorst, die Erfahrung eines „anderen Deutschland“ vermittelt werden.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

7) Ruth Weiss, am 26. Juni 1924 als Ruth Löwenthal in Fürth geboren. Vgl. Ruth Weiss, *Wege im harten Gras*, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 2. Aufl. 1995.

Paul Eppstein – Eine tödliche Gratwanderung

Noch im Jahr 1964 bekräftigte der Zentralrat der Juden in Deutschland, dass kein ehemaliger Funktionär der „Reichsvertretung der deutschen Juden“, 1935 von der NS-Regierung zu „Reichsvertretung der Juden in Deutschland“ (1939 zu „Reichsvereinigung der Juden in Deutschland“) umbenannt, in einer jüdischen Gemeinde Führungsaufgaben übernehmen dürfe. Alle standen unter dem Generalverdacht der Kollaboration mit dem NS-Regime, die „Reichsvereinigung“ galt als NS-Organisation.

Dr. Paul Eppstein, 1902 in Ludwigshafen geboren, war bis 1933 Geschäftsführer des „Vereins für Volksbildung“ in Mannheim. Nach seiner Entlassung durch die NS-Verwaltung 1933 zog er mit seiner Frau nach Berlin. Ab 1935 arbeitete er dort als Fachmann für juristische und soziale Fragen im Vorstand der „Reichsvertretung“ bzw. „Reichsvereinigung“. Seine Tätigkeit erfuhr höchst unterschiedliche Beurteilungen.

Dr. Beate Meyer vom „Institut für Zeitgeschichte“ in Hamburg hat Motivation und Handlungsspielräume der jüdischen Funktionäre untersucht und die Ergebnisse veröffentlicht unter dem Titel „Tödliche Gratwanderung. Die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland zwischen Hoffnung, Zwang, Selbstbehauptung und Verstrickung 1939–1945“ (Göttingen 2011). Am 20. Januar 2014 hat Beate Meyer in der Mannheimer Abendakademie die auf Paul Eppstein bezogenen Erkenntnisse vortragen. Meyers Studie erweist die Meinung von Hannah Arendt, die Verweigerung der Kooperation hätte die Zahl der Opfer reduziert, als nicht haltbar. Ihr Resümee: „Wessen Kräfte und Fähigkeiten hätte diese nie zuvor in der Geschichte der Juden dagewesene Situation nicht überstiegen? Eppstein, der wusste, dass er einmal ‚nein‘ sagen müsste, hoffte bei jeder neuen Eskalation, mit der Strategie der Kooperation weitere Katastrophen verhindern oder wenigstens abmildern zu können. Das aber verstrickte ihn und die Organisation aus der Perspektive der Mitglieder immer unlösbarer in das Geschehen. Insofern endete Eppstein tatsächlich ‚tragisch‘, aber ‚nicht schuldig‘“ (S. 35). Paul Eppstein wurde am 27. September 1944, an Rosh ha-Schana, nach einer Rede als „Judenältester“ in Theresienstadt erschossen. Er hatte, als sich im Lager in Anbetracht des nahenden Kriegsendes Euphorie ausbreitete, zum Zuwarten in Geduld ermahnt und war damit seiner Linie bis zum Tod treu geblieben.

Günther Saltin, Neuhausen

In memoriam

Monique Ebstein

1936–2013

Alain Kahn*

Monique Ebstein, eine anerkannte Dolmetscherin und engagierte jüdische Intellektuelle, wurde 1936 in Straßburg geboren.¹ Auf der Flucht vor der NS-Verfolgung kam sie mit ihren Eltern nach Le Puy-en-Velay. Nach Kriegsende besuchte sie die katholische Privatschule Notre Dame de Sion² in Straßburg. Christlich erzogen, fühlte sie sich doch der christlichen Welt nie ganz zugehörig. Aber auch ihre Kenntnis des Judentums war begrenzt. Erst im Zuge ihrer späteren genealogischen Forschungen begann sie sich für die Geschichte und Kultur des elsässischen Judentums zu interessieren.



Nach dem Abitur studierte sie (neben einer Gesangsausbildung) an der Dolmetscherschule in Mailand und anschließend an der Faculté des Lettres in Straßburg. Ihr Interesse an italienischer, spanischer und deutscher Literatur war beeindruckend. Sie beherrschte sieben Sprachen. Obwohl sie am Ende ihres Lebens unter schweren neurologischen Kopfverletzungen litt, sprach sie weiterhin Portugiesisch und Spanisch und rezitierte Gedichte von Ron-

* Alain Kahn ist Präsident, Kantor (Chazan) und Lehrer für Talmud Tora der Jüdischen Gemeinde von Saverne, Mitglied der „Société d'Histoire des Israélites d'Alsace et de Lorraine“ und Präsident der „Association des Amis du Site Internet sur le Judaïsme Alsacien (ASIJA)“.

1) Dieses Erinnerungsbild von Monique Ebstein ז"ל (s. A.) stützt sich auf das Zeugnis ihres Ehemannes Prof. em. Dr. Freddy Raphael (Straßburg). – Aus dem Französischen übersetzt von Bernhard Heizmann, Freiburg.

2) Anm. d. Ü.: Vgl. dazu den Wikipedia-Artikel: „Schwestern Unserer Lieben Frau von Sion“.

sard, Du Bellay und Verlaine. In Mailand begann sie sich auch für die Oper zu begeistern. Sie spielte vorzüglich Klavier und besuchte oft die Scala. Ihr ganzes Berufsleben verbrachte sie als Dolmetscherin bei der Europäischen Kommission in Brüssel. Nebenbei pflegte sie die Liebe zur Malerei, insbesondere für Munch, und auch für die Bildhauerei. Ihr erlesener Geschmack ließ sie zu einer wahren Liebhaberin der Schönen Künste werden.

Jüdische Identität und jüdisches Denken

Über ihre genealogischen Forschungen entdeckte sie das Judentum, *ibr* Judentum. Ihre Familie stammte ursprünglich aus *Wintzenheim* im Oberelsass, und zu ihren Vorfahren zählten illustre Persönlichkeiten wie Cerf Berr und der Großrabbiner Sintzheim. Wie Freddy Raphael, ihr späterer Ehemann, hatte auch sie verwandtschaftliche Verbindungen zu dem Historiker Marc Bloch. Und sie entdeckte auch eine besondere Bezugsperson aus dem Kreis der „einfachen Leute“, die die „*kehila*“ (die Gemeinde) bildeten. Eine ihrer Urgroßmütter mit dem Spitznamen „Gscherr Eschter“ durchstreifte von Wintzenheim aus mit ihrem Korbwägelchen voller Geschirr (Gscherr) die elsässischen Weindörfer. Abends kehrte sie nach Wintzenheim zurück, um sich mit der *Société des Dames* um Behinderte zu kümmern. Ihr Wirken war auch unter Nichtjuden bekannt. Monique Ebstein sel. A. folgte diesem Vermächtnis, indem sie die Verantwortung für die „*Chevra Kadisha*“ (Beerdigungsgesellschaft) für die Frauen ihrer Brüssler Gemeinde übernahm.

Ihre jüdische Identität baute Monique Ebstein sel. A. durch vielseitige Studien auf, bestimmt von dem Versuch, die Spannung zwischen Glaube und Vernunft im Judentum zu verstehen. Sie beschäftigte sich mit RaMbam (Maimonides), Moses Mendelssohn und der von ihm geprägten deutschen *Haskala* (Aufklärung). Ihre geistige Sammlung erweiterte sie um die großen Figuren des Chassidismus. Martin Buber wurde ihr zu einer bedeutenden Größe. Sie entwickelte eine Vorliebe für Isaac B. Singer und die reiche jiddische Literatur. Sie studierte die Werke von André Neher und Emmanuel Lévinas und schuf sich eine Bibliothek von mehreren Tausend Werken – aus dem tiefen Bedürfnis, sich jüdisches Denken und Fühlen anzueignen. Jüdisches Denken bildete den Schwerpunkt all ihrer Studien.

In Brüssel wurde sie eine der Mitgründerinnen der liberalen Gemeinde („*kehila*“) um Rabbiner Abraham Dahan. Als Kulturverantwortliche der Ge-

meinde gründeten sie die zweimonatlich erscheinende Zeitschrift „Shofar“, deren Chefredakteurin sie mehrere Jahre lang war. In Sonderheften veröffentlichte sie Monografien zu ihren Lieblingsautoren wie Moses Mendelssohn, Gershom Scholem und Leo Baeck. Sie zeichnete deren Lebens- und Denkweg nach und ging damit auch ihrem eigenen Erkenntnisthunger und Wissensdurst nach. Darüber hinaus organisierte sie die Gemeindebibliothek. Die liberale jüdische Gemeinde in Brüssel gewann unter ihrer maßgeblichen Beteiligung eine beträchtliche lokale Bedeutung.

Soziales Engagement

Monique Ebstein sel. A. setzte ihre Prinzipien konsequent um und war deshalb vielfältig sozial engagiert, u. a. bei Amnesty International und in Alphabetisierungskampagnen. Ihr Einsatz bei der Obdachlosenhilfe ging manches Mal über die Wünsche ihrer Angehörigen hinaus, wenn sie z. B. eine Obdachlose in ihrer Wohnung unterbrachte. Auch innerhalb ihrer Gemeinde verrichtete sie beträchtliche Sozialarbeit, in erster Linie für die alten Gemeindemitglieder. Jeden Schabbat leistete sie Fahrdienst zum Synagogengottesdienst, oftmals in mehreren Runden durch die Stadt. Darüber hinaus besuchte sie die alten Gemeindemitglieder, die in Heimen lebten.

Ganz bewundernswert entwickelte sich ihre Gründung „Le Café Klatsch“. Einmal monatlich trafen sich in dieser Gemeindeeinrichtung 30–40 Personen, oftmals mit Hilfe des Fahrdienstes, bei Kaffee und Kuchen zum „Klatschen“, Plaudern und Diskutieren. Die Gesprächsrunden wurden entweder vom Rabbiner oder von Monique Ebstein sel. A. jeweils so eröffnet, dass sich daraus eine Diskussion entwickeln konnte. Dabei blühten die alten Leute förmlich auf, denn sie hatten Gesprächsmöglichkeit, Gesprächspartner und konnten sich selbst äußern. Nachdem Monique Ebstein sel. A. erkrankte, setzte der Rabbiner die Runde alleine fort.

Wissenschaftliches Engagement

Neben der Sozialarbeit war die Übersetzung und Kommentierung des Werks von Selma Stern über Rabbi *Josel von Rosheim* Dreh- und Angelpunkt ihrer geistigen Arbeit der letzten Jahre. Die Herausgabe dieses Werks

(in französischer Sprache) über den aus dem heutigen Elsass (mit Vorfahren aus Endingen am Kaiserstuhl) stammenden großen Anführer der Judentum im ausgehenden Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation des 16. Jahrhunderts in den Straßburger „Editions de la Nuée Bleue“ beanspruchte fünf Jahre gemeinsamer Arbeit mit Freddy Raphael. Mit Freddy Raphael und Freunden aus der B'nai B'rith konzipierte sie sowohl eine französische wie eine deutsche Ausstellung, die in zahlreichen Städten beider Länder gezeigt und in der jeweils der örtliche Bezug zum Ausstellungsobjekt betont wurde. Ihre Teilnahme an der Eröffnung der Ausstellung in Breisach wurde durch den Ausbruch ihrer Krankheit verhindert; zwei Wochen zuvor eröffnete sie noch die Ausstellung in Nancy mit einer Tagung zum Thema.

Ihre weiteren Forschungsschwerpunkte waren die jüdischen Gemeinden in Wintzenheim, Rosheim und Straßburg, insbesondere das Sammelwerk über die jüdischen Friedhöfe im Elsass³, für das sie gemeinsam mit Freddy Raphael zwei Artikel über den Friedhof in Wintzenheim und zwei weitere über jüdische Friedhöfe im Elsass beisteuerte. Türkische Arbeiter hatten von jüdischen Grabsteinen (mazelot) in Wintzenheimer Gärten berichtet. Unverzüglich haben Freddy Raphael und Ebstein – ohne zu fragen und ohne Einspruch der „Besitzer“ – die Grabsteine auf den Friedhof von Wintzenheim „heimgeholt“. Die Erforschung der ältesten Gräber in Wintzenheim war Ebsteins letzte Arbeit. Auf jeder Seite von „*Le livre de Mémoire du Cimetière israélite de Wintzenheim, 1796–1881*“ (2013) ist ein Grabstein („mazelot“) dargestellt sowie die Umschrift der Grabinschrift, deren Übersetzung und Teile der Genealogie.

Monique Ebstein sel. A. bewahrte sich ihre Lebensfreude und ihren Humor bis zuletzt. Sie blieb ihren Grundwerten, ihren Verpflichtungen und Engagements ebenso treu wie ihrer Sorgfalt und Genauigkeit der Sprache gegenüber. Noch auf dem Krankenbett berichtete sie ihre Nächsten, wenn ihnen sprachliche Ungenauigkeiten unterliefen. Der Rabbiner fasste bei der Beisetzung seine Charakterisierung Monique Ebsteins sel. A. in den unübertrefflichen Worten zusammen: *Une grande dame – Une grande ame* (eine große Frau – eine große Seele).

3) Freddy Raphael et Monique Ebstein, *Cimetières d'Alsace, un patrimoine à préserver – Rosenthal et Wintzenheim*. Une publication de la Société Savante d'Alsace et de L'Association pour la connaissance et l'étude du patrimoine de l'Alsace, 2012.

Eine **Gemeinsame Absichtserklärung zwischen Yad Vashem und der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Bundesrepublik Deutschland**, unterzeichnet am 25. Oktober 2013 (21. Cheschwan 5774) in Jerusalem, will „eine ständige und umfassende Zusammenarbeit fördern mit dem Ziel, Schülerinnen und Schülern sowie Studierenden Unterricht über die Geschichte des jüdischen Vorkriegslebens in Europa sowie des Holocaust in einer altersangemessenen und wirksamen Weise im Rahmen von Bildungsinstitutionen in ganz Deutschland angedeihen zu lassen“. Die Unterzeichner beabsichtigen: (1) den Austausch von Informationen zwischen Yad Vashem und deutschen pädagogischen Einrichtungen, Hochschulen, Holocaust-Gedenkstätten, Museen und Organisationen zu fördern; (2) die professionelle Entwicklung von Programminhalten für deutsche Pädagogen, die noch keine professionelle Arbeitsbeziehung mit Yad Vashem pflegen, zu fördern; (3) die Möglichkeit der Ausrichtung einer Konferenz über Lehrmethoden in Bezug auf den Holocaust und jüdisches Vorkriegsleben zu prüfen; (5) den Unterricht zum Thema „Holocaust“ in den Lehrplänen weiter zu verankern.

Vom 13. bis 17. Oktober 2013 tagte in Madrid das **22. Treffen des „International Jewish Committee for Interreligious Consultations“ (IJCIC) und der vatikanischen „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“**. Thema der Konferenz war „Die Herausforderungen des Glaubens in der modernen Gesellschaft“, insbesondere mit Blick auf das gemeinsame Erbe von Juden und Christen. In

sechs Plenarsitzungen wurden die einzelnen Themen jeweils aus jüdischer und aus katholischer Sicht behandelt. Das nächste Treffen soll 2015 stattfinden.

Bei einem **Treffen der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschlands (ORD)** am 10. November 2013 in Berlin bekannte **Bischof Heinrich Mussinghoff** in einem Grußwort: „[...] Die Schoa hat uns Christen die Augen geöffnet für die mörderischen Folgen einer Jahrhunderte währenden Judenverachtung, die sich tief in das kulturelle und religiöse Gedächtnis Europas eingegraben hat. Zwar speiste sich der Antisemitismus der Nazis aus einer politischen Ideologie, deren rassistische Grundlagen die Kirche sowohl vor als auch nach 1933 unmissverständlich verurteilt hat. Doch so berechtigt die Unterscheidung von christlichem Antijudaismus und ‚modernem‘ Antisemitismus auch ist, so müssen wir doch erkennen, dass der christliche Antijudaismus den kulturellen und gesellschaftlichen Boden bereitet hat, auf dem die Nationalsozialisten ihre rassistisch motivierte Judenverfolgung ins Werk setzen konnten. Mit ihrer Erklärung *Nostra aetate* 4 hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor nunmehr fast 50 Jahren ihr Verhältnis zum jüdischen Volk theologisch neu bestimmt. Heute erkennen wir es deutlich: Man kann nicht den Gott Israels verehren und gleichzeitig das Volk Israel verachten. Deshalb kann ein Christ kein Antisemit sein. Deshalb sucht die Kirche den Dialog und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk. [...]“

Aufgrund seiner freizügigen Einwanderungsgesetze war **Paraguay** von 1933–1939

für bis zu 20 000 Juden aus Österreich, Deutschland und der Tschechoslowakei eine zwischenzeitliche Anlaufstelle auf ihrem Weg in das Exil nach Argentinien, Brasilien und Uruguay. Nach dem Ende des II. Weltkriegs war Paraguay erneut Zufluchtsort für Überlebende aus den Konzentrationslagern. In Erinnerung an die Flüchtlinge wurde am 25. November 2013 in Asunción, der Hauptstadt Paraguays, das **erste Holocaust-Studienzentrum des Landes eröffnet**.

Von **Thessaloniki**, auch „Jerusalem des Balkans“ genannt, sind vom 14. März bis zum 7. August 1943 in 19 Zugtransporten 43 850 Juden (95 % der jüdischen Bevölkerung Griechenlands) unter Aufsicht der SS-Schergen Alois Brunner und Dieter Wisliceny nach Bergen-Belsen und Auschwitz deportiert worden. Nur etwa 2000 überlebten. Heute erinnert am „Alten Bahnhof“ von Thessaloniki eine Gedenktafel an die Deportation. Am 22. Dezember 2013 wurde von der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki, von der Stadtverwaltung und dem griechischen Verkehrsministerium eine Vereinbarung für die **Errichtung eines Holocaust-Forschungszentrums mit Museum** unterzeichnet.

Der am 2. Januar 2014 in Granada eröffnete „Palast der Vergessenen“ ist ein **Denkmal der Kultur der sephardischen Juden**. Das Museum erinnert an das Schicksal der Juden Andalusiens während der spanischen Reconquista. Das am 31. März 1492 von den Katholischen Königen Isabella I. und Ferdinand II. ergangene Alhambra-Edikt forderte entweder die Zwangskonversion aller Juden zum Katholizismus (bis zum 31. Juli 1492) oder deren Verbannung aus dem Territorium der Spanischen Krone. Nach Henry Kamen, *The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492*, in: *Past and Present*, 119 (1988) 44, waren etwa 70 000 Personen davon betroffen gewesen.

Jean-Marie (Aaron) Kardinal Lustiger (1926–2007) verfasste selbst den Text für seine Gedenktafel in der Kathedrale Notre-Dame in Paris: *Ich bin als Jude geboren. Ich trage den Namen meines Großvaters väterlicherseits, Aaron. Christ geworden durch den Glauben und die Taufe, bin ich doch Jude geblieben, wie es auch die Apostel geblieben sind [...]*. Am 23. Oktober 2013 wurde Lustiger auf dem Gelände der Benediktinerabtei in Abu Gosh (Israel) ein Garten gewidmet. Anwesend waren Lustigers Nachfolger als Kardinal von Paris André A. Vingt-Trois, der Direktor der Anti-Defamation League in Israel Rabbiner David Rosen, der Lateinische Patriarch Fouad Twal, zahlreiche religiöse und politische Vertreter sowie eine Gruppe von 150 französischen Pilgern.

Über die Internetseite des CCJR (Council of Centers on Jewish-Christian Relations) <http://www.ccjr.us/dialogika-resources/educational-and-liturgical-materials/curricula/1233-na50> sind **englischsprachige Texte rund um das II. Vatikanische Konzil** abrufbar. Der *erste Abschnitt* (Vorkonziliare Texte) beginnt mit dem Bericht von Theodor Herzl über seine Audienz bei Papst Pius X. Der *zweite Abschnitt* enthält Texte, die den Weg zum Konzil und zu Nostra aetate 4 vorbereiteten, u. a. die Thesen von Seelberg, Schwalbach und Evanston und das Treffen von Jules Isaac mit Papst Johannes XXIII. Die Texte des *dritten Abschnitts* belegen, dass ursprünglich ein eigenes Konzilsdokument über die Beziehungen zwischen Christen und Juden (Decretum de Iudaeis) vorbereitet war. *Abschnitt vier* enthält die Dokumente *Nostra aetate* und die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* sowie relevante nachkonziliare Erklärungen. Abschließend folgen Links zu entsprechenden Texten der Päpste Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus.

Zum Tod unseres langjährigen Vorsitzenden Msgr. Dr. Alwin Renker am 6. Dezember 2013 erreichten uns u. a. folgende Zuschriften:

Oberstudiendirektor i. R. Dr. Werner Trutwin, Bonn:

Die Nachricht vom Tod von Herrn Dr. Renker hat mich tief bewegt. Ich habe ihn aus vielen Gründen hoch geschätzt und bewundert. Sein jahrelanges Engagement für den Freiburger Rundbrief ist aus der Geschichte dieser so wichtigen Publikation nicht wegzudenken. Er hat nicht nur selbst wichtige Beiträge geschrieben, sondern auch andere tüchtige Leute als Mitarbeiter gewonnen und konzeptionell viele Ideen gehabt. Ich ahne auch, was er Ihnen gerade in dieser schwierigen Zeit, solange er noch die Kraft hatte, bedeutete. Wie schön war es für mich, ihn auf Katholikentagen am Stand des Freiburger Rundbriefs zu erleben. Ich kann nur sagen: Er hat sich um den Freiburger Rundbrief und das Verhältnis von Christen und Juden verdient gemacht. Meine freundschaftliche Bekanntschaft mit ihm ist sehr alt und ging noch über das gemeinsame Interesse am Freiburger Rundbrief hinaus. Schon vor vielen Jahren war er an meinen Schulbüchern interessiert. In dieser Angelegenheit war ich mehrfach bei ihm in Freiburg und er bei mir Bonn. Damals hat er eine Sonderausgabe meines Unterrichtswerks für Baden/Württemberg angeregt und besorgt. Als noch relativ junger Autor war ich glücklich über die Wertschätzung dieses erfahrenen Lehrers. Dass wir dann auch unser gemeinsames Interesse am christlich-jüdischen Dialog entdeckten, war eine gute Folge dieser ersten Kontakte.

Architekt Klaus Kellermann, Freiburg:

Mit großer Betroffenheit haben wir die Nachricht von Herrn Dr. Renkers Tod erhalten. Ich kannte Herrn Dr. Renker bereits seit Beginn meiner Schulzeit im Kepler-Gymnasium vor mehr als fünfzig Jahren und es hat mich sehr gefreut, ihm 2003 in der Rathausgasse 46 wieder zu begegnen. Bei unserem letzten längeren Gespräch äußerte er die Hoffnung, dass der ihm so am Herzen liegende Freiburger Rundbrief auch nach seinem Tod weitergeführt werden könne, und er stützte diese Erwartungen neben der Unterstützung durch Sie, die übrigen Mitarbeiter, Autoren und privaten Förderer des Vereins auch auf die materiellen Zuwendungen des Erzbistums sowie der Stiftungsverwaltung. Ich wünsche Ihnen und allen Freunden des Freiburger Rundbriefs den Mut und die Kraft, dieses Vermächtnis anzunehmen und zu erfüllen.

Prof. Dr. h.c. Hans Hermann Henrix, Aachen:

Mit Trauer und Bestürzung habe ich Ihre Nachricht vom Tod von Herrn Msgr. Dr. Alwin Renker erhalten. Zu seinem Tod möchte ich Ihnen meine Anteilnahme und Verbundenheit

bekunden, zumal Sie schon zuvor mit dem Tod von Herrn Prälat Dr. Georg Hüssler einen schweren Verlust erleiden mussten. Beide Verstorbene haben in der Verantwortung und Förderung des Freiburger Rundbriefs und der christlich-jüdischen Begegnung ein Stück ihrer Berufung gesehen und gelebt. Besonders der Tod von Herrn Dr. Renker ist für Sie und die Mitglieder des Vereins Freiburger Rundbrief ein tiefer Riss im Wirkungskreis, der nicht mehr geschlossen werden kann. Sein Verstummen und seine Echolosigkeit belasten Sie, ja, verstören Sie gar. Sie haben in der Arbeit für den Rundbrief vieles miteinander erörtert, beraten und geteilt. Die Verlusterfahrung trifft Sie zu einem Zeitpunkt, wo Sie in Sorge um den Fortbestand des Rundbriefs sind.

Dr. iur. Felix Schikorski, Ministerialrat a. D., Hattingen, schreibt zu Heft 4/2013 und zur Situation des Freiburger Rundbriefs:

Mein großes Kompliment für Heft 4/2013 mit dem Aufsatz von Chaim Noll, der überzeugend nachweist, dass das „Gesetz“, das Israel gegeben wurde, auch für „die Völker“ von Bedeutung ist und von diesen – und damit insbesondere von uns Christen – überhaupt erst einmal entdeckt werden müsste: Das „Gesetz“, das Israel in und vor den Völkern loben soll, hat eine unverkennbare universalistische Ausrichtung.

Wir leben aktuell in einer großen Rechtsnot, sowohl was die Fragen der Rechtsbegründung als auch der Rechtsgestaltung anbelangt. Hier müsste man doch – ohne jeden fundamentalistischen Akzent! – sich einmal auf die Suche machen, ob die Tora in der Auslegung der rabbinischen Tradition uns etwas sagen könnte. Es darf nicht nur das „Projekt Weltethos“ geben, sondern es müsste auch an einem Projekt „Welt-Gesetz“ gearbeitet werden, das aus dem für Israel gegebenen Gesetz zu schöpfen wäre: Der „Partikularismus“ darf neben dem Universalismus nicht preisgegeben werden. Die Talmud-Vorlesungen von Emmanuel Lévinas könnten dabei vielleicht weiterhelfen.

Dass die Bischofskonferenz Ihnen die finanzielle Unterstützung entzogen hat, versetzt mich deshalb in Fassungslosigkeit: Wie viel Geld wird an „Werke aus Stein“ verschwendet, wie wenig in „Werke des Geistes“ investiert. [...] Um Überwindung gerade dieser uns unglaublich beherrschenden „Ding-Kultur“ müsste es gehen, wenn die Kirche endlich einmal ernsthaft in die Nachfolge Christi eintreten wollte, auf die es allein ankäme.

Die Beziehungen zum Judentum sind in diesem Zusammenhang für den christlichen Glauben schlechthin substantiell, denn das Judentum hat uns, wie in einer Arche, einen riesigen Schatz überliefert, eben die Tora, einen Schatz, der uns in der Kirchengeschichte abhanden gekommen ist und um dessen Rückgewinnung es gehen müsste. Für eine neu aufzunehmende, ernsthafte Christusnachfolge müsste endlich einmal auch christlicherseits Tora gelernt werden, weil sie der Wortraum ist, in dem Jesu Worte gesprochen wurden, – und nur von diesem Raum her recht verstanden werden können.

Es ginge deshalb um ein neues Lernen der Botschaft vom Sinai – vorzugsweise zusammen mit Juden. Und da ist Ihre Zeitschrift von allergrößter Bedeutung, weil sie gerade von der katholischen Seite herkommt, die aus meiner Sicht immer noch zu wenig die Notwendigkeit dieser Arbeit anerkennt.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (1. Vorsitzender: Dr. Christoph Michel, 2. Vorsitzender: Dr. Eugen Baldas)

Redaktion: Elisabeth Weidinger

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

Ehrenmitglieder: 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; nur PDF: 20,- Euro

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

BIC: GENODEF1M05. IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45

SPARKASSE FREIBURG-NÖRDLICHER BREISGAU

BIC: FRSPDE66XXX. IBAN: DE44 6805 0101 0002 0702 03

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

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

„*Identifikation und Tradition*“ könnte als Titel über diesem Heft stehen. Kein Symbol der Identifikation hat innerhalb kürzester Zeit einen solchen Wandel erlebt wie der *Davidstern* – vom Zeichen der Stigmatisierung und des Todes zum Wahrzeichen des Lebens in einem freien Staat. *Elisabeth Fuchshuber-Weiß* geht in „**Vom Ornament zum Staatssymbol**“ (Teil 1) den Ursprüngen dieses identifikationsstiftenden Zeichens nach.

Nicht weniger symbolisch ist der langsame, aber stete Wandel der Rolle der Frau im religiösen Judentum. *Yvonne Domhardt* zeichnet in „**Die weibliche Seite des Judentums**“ (Teil 1) die Entwicklung des jüdischen Feminismus und jüdisch-feministischer Theologie nach, – von der religiösen Ausgrenzung und „Verbannung“ auf die Frauenempore zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst bis hin zur Smicha und zum Rabbinat.

Identifikation und Tradition sind auch die grundlegenden Stichworte von Pessach. Die Pflicht, die Geschichte des Volkes Israel mit Gott von Generation zu Generation zu lehren und weiterzuerzählen, eine Tradition, der sich selbst säkulare Juden kaum entziehen, diese Pflicht, so erklärt *Ruben Frankenstein* in „**Du sollst deinem Sohn erzählen**“, steht im Zentrum der Feier des Pessachseders und damit im innersten Kern der identitätsstiftenden Überlieferung des Judentums.

Im dritten und letzten Teil seiner Ausführungen zum „**Namen Gottes**“ behandelt *Klaus Hälbig* biblische Texte, aus denen Juden und Christen auf je eigene Weise mystische Identifikation gewinnen und religiöse Traditionen ableiten. Aus christlicher Sicht soll diese Suche nach Identität die innere Einheit zwischen Altem und Neuem Testament betonen.

Woher kommt die Kraft zum Widerstand? Dieser Frage geht der Militärhistoriker *Wolfram Wette* in dem gleichnamigen Beitrag am Beispiel des österreichischen Feldwebels *Anton Schmid* nach und kommt zu der Schlussfolgerung: Anton Schmid hat die Kraft, auch unter Lebensgefahr Rettungswiderstand zu leisten, aus seiner christlichen Grundhaltung geschöpft.

Vom Ornament zum Staatssymbol Die Geschichte des Davidsterns (Teil 1)

Elisabeth Fuchshuber-Weiß*

Am 1. Sept. 1941 erließen die Nazis eine „Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden“, die am 19. September für alle Juden im Deutschen Reich und in den von der Wehrmacht besetzten Gebieten in Kraft trat. Als Kennzeichen hatten sie den „Judenstern“ usurpiert, eine Nachbildung des sechseckigen Davidsterns. Dieser „Judenstern“, letzte Station einer beispiellosen Serie von Stigmatisierungen durch das NS-Regime, begleitete die Juden auf dem Weg in die Vernichtungslager.



Aber keine vier Jahre nach dem Untergang des „Dritten Reiches“ wurde der Davidstern zu einem Sinnbild des neugegründeten Staates Israel. So steht er als symbolischer Begleiter über den beiden äußersten Polen jüdischen Schicksals im 20. Jahrhundert.

Wie kam es dazu?

Die Geschichte des Davidsterns reicht in die vorchristliche und vorislamische Zeit zurück. Der sechseckige Stern wurde als attraktives Ornament verwendet, versprach Schutz gegen Schadenszauber, war Sinnbild jüdischer Lebens- und Glaubensgemeinschaften und stieg zum Kennzeichen jüdischen nationalen Bewusstseins und jüdischer Staatsidentität auf. Der Missbrauch als ausgrenzendes Stigma unter den Nazis war in dieser langen Gebrauchsgeschichte nur ein kurzes, perfides Zwischenspiel.

* Dr. Elisabeth Fuchshuber-Weiß, OStDir. i. R., Neuendettelsau.

Es ist also eine spannende, vielfach verzweigte und wechselhafte Karriere, die der sechseckige Stern auf seinem langen Weg bis heute zurücklegte. Er ist in Deutschland als Davidstern geläufig und heißt hebräisch Magén Davíd (Davidschild).¹

Zunächst geht es um das Sechseck oder Hexagramm. [*Hex-* ist ein Wortbildungselement aus dem Griechischen mit der Bedeutung „sechs“²; *-gramm* kommt ebenfalls aus dem Griechischen. Es hat die Bedeutung „Geschriebenes, Dargestelltes“, dann auch „Abbildung, Bild, Figur“.³] Das Hexagramm ist mithin seiner ursprünglichen Bedeutung nach eine Sternfigur mit sechs Ecken, geformt aus zwei ineinander geschobenen gleichseitigen Dreiecken. Die daraus entstehende Mittelfigur bildet ein symmetrisches Sechseck (Hexagon). Diese allseitige Symmetrie macht es attraktiv, die Zahlen 2, 3, 6 und 12, die sich darin entdecken lassen, wecken das Interesse an Zahlensymbolik⁴, und die geometrische Klarheit des Bildes macht es vielseitig verwendbar, als Bodenmosaik, als Stoffmuster, als Siegel- und Hoheitszeichen und auch als gemeinschaftsstiftendes Zeichen wie etwa bei den Theosophen oder den Freimaurern.

1) Mein Beitrag zeichnet die Generallinie dieser „Karriere“ nach. Dabei stütze ich mich vornehmlich auf zwei Veröffentlichungen: auf Gershom Scholem, *Das Davidschild. Geschichte eines Symbols*. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2010; und auf Wolf Stegemann / S. Johanna Eichmann, *Der Davidstern. Zeichen der Schmach – Symbol der Hoffnung. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden*. Dorsten 1991.

Gershom Scholem, 1897 in Berlin als Gerhard Scholem geboren, 1923 nach Palästina ausgewandert und 1982 in Jerusalem gestorben, hatte dem Davidstern einen geistvollen, in der Gedankenführung überzeugenden, bis heute gültigen Essay gewidmet. Erstmals 1948 auf Hebräisch und 1963 erstmals auf Deutsch erschienen, wurde er 2010 in deutscher überarbeiteter Fassung wieder herausgegeben.

Der Hg., der Judaist *Gerold Necker*, bezeichnet im Nachwort den Text Scholems als die paradoxe Geschichte über ein „jüdisches Symbol, das keines war“ (S. 55).

Die Aufsatzsammlung von *Stegemann / Eichmann* (Anm. 1) führt Scholems Forschungen weiter und ergänzt sie durch wertvolle weitere Hinweise und anschauliche Bildmaterialien.

2) Von Hexachloräthen (Kohlenwasserstoffverbindung) über Hexadaktylie (6-Finger-/6-Zehenmissbildung) bis zu Hexyl (hochexplosiver Sprengstoff) kennt der Fremdwörterduden über 30 zum aktuellen Fremdwortbestand zählende Zusammensetzungen mit der Silbe „Hex-“ am Wortanfang.

3) Auch „-gramm“ tritt in vielen Zusammensetzungen auf: Autogramm, Piktogramm, Stenogramm, etc.

4) Das Aussehen, so Scholem, lädt „zur Meditation ein“ (Anm. 1, S. 10).

Frühe Nachweise

Aufgrund seiner besonderen Ausdruckskraft ist das Hexagramm in vielen Kulturkreisen verbreitet und tritt in verschiedenen Zeitabschnitten auf. Um 600 v. Chr. lässt es sich auf einem Siegel in jüdischem Gebrauch nachweisen, das in Sidon gefunden wurde.⁵ Andere als optisch einprägsame dekorative Qualitäten lassen sich ihm hier nicht zusprechen. Aus dem 1. Jh. v. Chr. ist es auf herodianischen Gebäuden nachgewiesen.⁶ Für das 2.–3. Jh. n. Chr. findet es sich an einer exponierten Stelle, die zu Spekulationen bezüglich seiner jüdischen Provenienz Anlass gegeben hat. Es erscheint, sorgfältig eingemeißelt, auf einem Schmuckfries der Synagoge zu Kapharnaum. Aber: daneben befindet sich die Swastika („Hakenkreuz“), – ohne dass diese dadurch „zu einem jüdischen Symbol würde“⁷.

Schmuckfries in Kapharnaum

mit Pentagramm und Hexagramm.

Foto:

Detlev Müller.



Auch auf anderen jüdischen wie nichtjüdischen Altertümern, etwa in der persischen Ornamentik⁸, ist das Hexagramm präsent – genauso wie in der byzantinischen Ornamentik die Swastika⁹. Als bewusst geometrisch gestaltetes Ornament schmückt es in der Al-Aqsa-Moschee (erbaut Anf. 8. Jh.) am Tempelberg in Jerusalem die Treppe zum Minbar (Kanzel).

5) Vgl. Scholem (Anm. 1), S. 12, bzw. Gerbern S. Oegema, „Ein Stern tritt hervor aus Jakob“. *Pentagramm und Hexagramm in der Antike*, in: Stegemann / Eichmann (Anm. 1), S. 17.

6) Vgl. Oegema (Anm. 5), S. 19 (Herodes d. Gr. regierte von 40 bis 4 v. Chr.).

7) Scholem (Anm. 1), S. 12.

8) *Ornamente aus drei Jahrtausenden*, Bd. 1. Übers. aus dem Französischen von Hubertus v. Gemmingen (dt.) und J. A. Underwood (engl.), Verlag Ernst Wasmuth, Tübingen 1978, Tafel 22.

9) *Shavei Zion. Blüte in Israel aus schwäbischer Wurzel*. Ein Bericht in Wort und Bild von Günther und Leslie Petzold, Bleicher Verlag, Gerlingen, 3. überarb. u. erw. Aufl. 1993, Abb. S. 17. Es handelt sich um das Fußbodenmosaik einer frühbyzantinischen Kirche im Moschav Shavei Zion in der Nähe von Nahariya (Israel). Ferner: *Ornamente* (Anm. 8), Tafel 31, Nr. 9: Swastika in Malerei aus Konstantinopel (7./8. Jh.).

Im Mittelalter gelangt es in die Siglen jüdischer und nichtjüdischer Beamter und findet sich als Muster im Bodenmosaik normannischer Bauten in Sizilien.¹⁰ Es wurde also allseits als attraktives, dekoratives Motiv eingesetzt. Der gemischte Gebrauch spricht dafür, dass es kein Symbol des historischen Judentums¹¹ ist. Seit dem Altertum bis ins späte 16. Jh. diente diesem stets die Menora als das bevorzugte Symbol.¹² Spätestens seit dem 14. Jh. rückt das Hexagramm auch als sog. „Brauerstern“ ins Blickfeld. Er ist im süd- und mitteldeutschen Raum, vornehmlich in Franken und der Oberpfalz, das Zeichen der Brauerzunft und hat sich, auch als Wirtshaus- oder Bierzeiger, im dortigen Braugewerbe bis heute gehalten.¹³ Der Gasthausname „Zum (Goldenen) Stern“ verweist z. B. darauf und zeigt an, dass auf dem Haus früher eine Braugerechtigkeit lag. Der Brauerstern hat keine direkte Beziehung zum Davidstern.



Ein Seitenblick auf das Thema *Christliche Rekonstruktionen des Salomonischen Tempels* bestätigt, dass auch in den Bildern aus diesem Vorstellungskreis der Davidstern nicht als zugehöriges Emblem mitgedacht wird. Der Tempel wurde 70 n. Chr. endgültig zerstört, – so gibt es in der christlichen Ikonografie nur fiktive Ansichten. Auf entsprechenden Bildern ist der Davidstern nicht eingezeichnet; in der Regel ist der gedachte Tempel ohne eigenes Emblem.¹⁴ Ansichten von Jerusalem aus der Zeit nach den Kreuzzügen zeigen auf Kuppelbauten¹⁵ den *Hilal* (Mondsichel). Er wird als Symbol des Islam zur Kennzeichnung von Moscheen benutzt und ist als solches dem

10) *Ornamente* (wie Anm. 8), Tafel 36, Nr. 11: normannisches Bodenmosaik in der königlichen Pfalzkapelle zu Palermo (1129).

11) Die Einbettung in die jahwistisch geprägte jüdische Religionstradition ist mithin rein spekulativ. Scholem widerlegt solcherlei Herleitungen so bündig wie temperamentvoll als unseriös und entlarvt sie in der ihm eigenen, pointierten Sprache als „ausufernde Phantasie“, „Unsinn“ oder „bloß leeres Geschwätz“ (wie Anm. 1, S. 14 f.).

12) Vgl. Ellen Frankel / Betsy Platkin Teutsch, *The Encyclopedia of Jewish Symbols*, Northvale, N. J., Aronson, London 1995, S. 161.

13) Vgl. Peter Freimark, *Im Wirtshaus „Zum goldenen Stern“*, in: Stegemann / Eichmann (wie Anm. 1), S. 100.

14) Vgl. Paul von Naredi-Rainer, *Salomos Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer*, Dumont, Köln 1994, S. 82 ff. Allein aus dem 15. Jh., der Hochphase der Pilgerreisen nach Palästina, sind ca. 400 Reiseberichte für das christliche Abendland überliefert.

15) Islamische Kuppelbauten als Moscheen treten seit dem 11. Jh. auf (Anfänge im Iran).

christlich-abendländischen Bildgedächtnis vertraut. Andererseits taucht die Mondsichel auch in nichtislamischen Bezugsfeldern als Zeichen auf, z. B. auf zwei mittelalterlichen Siegeln jüdischer Provenienz aus Regensburg.¹⁶ In Bauten, deren Architektur auf den imaginierten Salomonischen Tempel anspielt, etwa die Aachener Pfalzkapelle¹⁷, kommen siebenarmige Leuchter als Menora-Zitat und Altäre als Transfigurationen der Bundeslade vor. Hier hat eine emblematische Anlehnung an die Tempelüberlieferung stattgefunden. Der Davidstern aber taucht in den Versuchen, den Tempel in der christlichen Sakralarchitektur wieder aufleben zu lassen, nicht auf.

Anknüpfungen an den salomonischen Tempel gibt es auch in der mittelalterlichen Synagogenarchitektur, so z. B. bei der Synagoge in Worms, deren ältester Teil auf die Jahre 1174/75 zurückgeht. Eine hebräische Inschrift dort verweist auf die zwei Säulen *Jachin* und *Boas*, die vor dem Salomonischen Tempel standen.¹⁸ Emblematische Verweise auf den Davidstern gibt es aber auch hier nicht. Das Motiv der Salomonischen Tempelsäulen wird auch in der christlichen Sakralkunst aufgegriffen, doch auch hier tritt der Stern – z. B. im Säulendekor – nicht in Erscheinung. Erst in der Freimaurerei, wo der Tempel Salomons als Idee¹⁹ in den Ritus einbezogen ist, kommen neben dem siebenarmigen Leuchter auch das Pentagramm und das Hexagramm vor. Sie stehen hier als Zeichen des Mikro- und des Makrokosmos²⁰. Darin steckt eine Anspielung auf die magische Tradition beider Sterne.

16) Abb. im Internet unter www.alemannia-judaica.de/regensburg_synagoge.htm; dort entnommen aus: Isaak Meyer, *Zur Geschichte der Juden in Regensburg. Gedenkschrift zum Jahrestage der neuen Synagoge*, Berlin 1913.

17) Vgl. Naredi-Rainer (wie Anm. 14), S. 124.

18) Vgl. Ulrich Knufinke, *Synagogen im Mittelalter und in der Neuzeit. Ein Überblick zu Wandlungen und Kontinuität eines Typus der mittelalterlichen Sakralarchitektur*, in: *Frankenland. Zeitschrift für fränkische Landeskunde und Kulturpflege*, 60. Jg., Würzburg 2008, S. 190 f., sowie: Wolfgang Kraus / Bernd Hamm / Meier Schwarz (Hg.), *Mehr als Steine ... Synagogen-Gedenkbund Bayern*. Bd. I. Oberfranken, Oberpfalz, Niederbayern, Oberbayern, Schwaben. Erarbeitet v. Barbara Eberhardt, Angela Hager u. a., Lindenberg im Allgäu 2007, S. 31 ff.; vgl. die Rezension von Wieland Zadernach in: *FrRu NF 16* (2009) 51–54.

19) Der Salomonische Tempel symbolisiert für die Freimaurer den wieder zu errichtenden und zu erreichenden Tempel des eigenen Innern.

20) Vgl. Naredi-Rainer (wie Anm. 14), Abb. S. 279 (Pentagramm) und Abb. S. 284 (Hexagramm). Beide Sternformen finden sich in diversen Logenrequisiten. Das Pentagramm spielt ferner für den Gesellenritus, das Hexagramm für den Meisterritus eine wichtige Rolle, mit Verweisen auf den Makro- und den Mikrokosmos. Entsprechende Ritualbücher geben genaue Hinweise und Zuordnungen.

Zeichen der Magie

Einig ist man sich, dass das Hexagramm ab dem 6. Jh. n. Chr. in der vorislamischen jüdischen wie nichtjüdischen Magie verwurzelt ist, vor allem im Vorderen Orient. Es dient als Abwehrzeichen. Hierbei spielt die Legende von Salomons Herrschaft über die vielgestaltig bevölkerte Geisterwelt eine Rolle. Hexa- wie Pentagramm werden mit dem magischen Siegelring des Königs, mit dem er Dämonen und böse Geister in Schach hielt, in Verbindung gebracht.

Der Siegelring hieß auch einfach *Siegel Salomos*. Amulette, in die ein Hexa- oder Pentagramm eingezeichnet war, ersetzten das Siegel. Beide, das Siegel und das Amulett, hinterlassen Abdrücke. Besonders das Amulett mit dem Hexagramm wurde als bewährter „General-Talisman“²¹ geschätzt und für alle Arten von Schutz- und Abwehrzauber eingesetzt. Der Glaube an das Zaubewesen und die Schutzfunktion hielt sich nicht nur in jüdischen Kreisen bis ins 19. Jahrhundert.

Zu erinnern ist gleichzeitig daran, dass der Stern in beiden Formen auch im magischen Schrifttum des christlichen Mittelalters, z. B. in der Faust-Sage, zu finden ist. Goethe verwendet beide Sterne in seinem „Faust“. In der ersten Studierzimmerszene erscheint das Hexagramm als Zeichen des Makrokosmos (V. 430–438). In der zweiten Studierzimmerszene hindert das Pentagramm, weil an einer Spitze nicht geschlossen, Mephisto beim Verlassen des Raums (V. 1393–1412). „Das Pentagramma macht dir Pein?“, sagt der Doktor zum Teufel. Mephisto bezeichnet es als „Drudenfuß“, unter welchem Namen es im magischen Schrifttum geläufig ist. Selbst im streng katholischen Milieu Roms kennt man im 17. Jh. das Siegel Salomos als magisches Abwehrzeichen.

Der Jesuit Athanasius Kircher (1602–1680), Universalgelehrter und Forscher an der päpstlichen Hochschule, dem Collegium Romanum in Rom, hat das Siegel Salomos in einem seiner Werke, versehen mit arabischen Schriftzeichen, festgehalten²². Auf jeden Fall haben die genannten magischen Vorstellungen synkretistischen Charakter. Inwieweit das Hexagramm als Zunftzeichen der Brauer (Brauerstern) mit magischen Vorstel-

21) Scholem (wie Anm. 1), S. 26.

22) Vgl. Naredi-Rainer (wie Anm. 14), S. 136 f. und Abb. 91: Das Siegel findet sich in Kirchers 1652–55 entstandenem *Oedipus Aegyptiacus*, Bd. 2, Teil 1, S. 397.

lungen verknüpft ist, bleibt unklar. Vermutet werden Beziehungen zur Alchemie oder Abwehrzauber gegen Feuerschaden (Brandgefahr im Brauhaus!). Dass dieser Aberglaube noch im 19. Jh. lebendig war, lässt sich z. B. in Theodor Storms Novelle *Im Brauer-Hause* (1878/79) anschaulich nachlesen.

Vom Sechseckstern zum Davidschild

König David regierte um 1004/3 bis 965/64 v. Chr. Er unterwarf die Philister, wurde König von Juda und Israel und gliederte mehrere Territorien in sein Reich ein. Dieses erstreckte sich vom Euphrat im Norden bis nach Elat am Roten Meer im Süden. Der biblische David ist für das Judentum aller Zeiten und Schattierungen eine Lichtgestalt²³, eine charismatische Führerfigur im Sinne von Max Weber²⁴. Er besaß „außer-alltägliche“ Qualitäten. Er war „blond, hatte schöne Augen und eine schöne Gestalt“ (1 Sam 16,12). Er hatte militärische (Philisterkriege) und politische (Staatslenkung) Talente, er war rhetorisch-poetisch begabt (Dichter-Sänger mit der Harfe) und beherrschte den religiösen Sprachgestus (Psalmen als Gebetstexte). Und nicht zuletzt hatte er sich bereits als junger Mann in einer existenziellen Krise seines Volkes hervorgetan (Sieg über Goliath) und war zum Retter der Nation aufgestiegen. Seine „Außeralltäglichkeit“ sicherte David eine überzeugte, loyale Anhängerschaft²⁵ und verlieh ihm die Aura der Auserwähltheit und Überzeitlichkeit. Dies prädestinierte ihn kultursoziologisch wie religiös und ethnisch für eine Schutzfunktion. Mit ihm als gebürtigem Bethlehemiter und mit seiner Dynastie verknüpften sich zudem messianische Hoffnungen.²⁶

23) Vgl. Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Krause / G. Müller u. a., Bd. 8, 1981, S. 384 ff.

24) Zum Begriff „Charisma“ vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter. Bd. 1, 1971, Sp. 997 ff.

25) Davids persönliches Charisma einte die ihm ergebenden Anhänger zu einer loyalen Gemeinschaft. Die religiös geeinten, mental „präparierten“ Anhänger werden lt. Weber durch einen Bewusstseinschub (= Gesinnungsrevolution, „Metanoia“) in eine charismatisch gestimmte, loyale Anhängerschaft umgeformt.

26) David Ben Gurion, Staatsgründer und erster Ministerpräsident Israels, wollte im biblischen Elah-Tal, unweit von Jerusalem, nach der Staatsgründung ein Denkmal aufstellen lassen, das den Sieg Davids über Goliath darstellen sollte. Auch wenn daraus nichts wurde, belegt es die Aura, die Davids Figur bis heute umgibt. Vgl. FAZ vom 25. Juli 2011, S. 27.

Die Frage, wie das Hexagramm mit dem Davidschild zusammenfand, führt in die Welt der mittelalterlichen und späteren jüdischen Magie, der „praktischen“ Kabbala, und zu deren Texten und Zaubermitteln. So ist z. B. in einer magischen Schrift aus Ägypten aus dem 13. Jh. von einem Schild Davids die Rede: „Denn König David hatte einen Schild, worauf der große Name Gottes, bestehend aus zweiundsiebzig Buchstaben²⁷, graviert war, der ihm geholfen hatte, alle seine Kriege zu gewinnen.“²⁸

Der Schild soll an Judas Makkabäus weitergegeben worden sein²⁹, den Freiheitskämpfer gegen die Seleukidenherrschaft. Andere Überlieferungen berichten, dass auf dem Schild der Text von Jes 11,2 eingeschrieben war, der die sechs Aspekte des Geistes Gottes benennt.³⁰ Als weitere Schildinschrift wird der sog. Menora-Psalm (Ps. 67) mit 7 Versen (+ 1 Eingangs-Vers) angegeben. Als Schildzeichen ist die *Menora* überliefert.³¹

Auch in weiteren Texten mittelalterlicher Magie ist von einem Schild Davids die Rede, der ihm magischen Schutz gewährte³². Mit der Zeit ersetzte in der narrativen Tradition über das Davidschild der Sechseckstern die Menora als Schildzeichen. Er sollte, wie schon vor dem Aufkommen der praktischen Kabbala, vor Dämonen schützen und ist auch z. B. in magischen Handschriften, auf Amuletten und auf der Außenseite von Mesusot zu finden. Seine Hauptfunktion im Mittelalter ist also eindeutig eine magische³³. Auf diesem Hintergrund hat sich die Bezeichnung „Davidschild“ herausgebildet.³⁴ Zum Schild selbst als Teil der Rüstung ist gleichfalls anzumerken, dass er im Altertum für den kriegerischen Mann ein unentbehrliches Kampfmitel ist. Auch im AT dient er gemeinsam mit Helm, Panzer, Schwert, Speer sowie Pfeil und Bogen den heroischen Projekten, die die Israeliten verfolgten (etwa der Befreiung von den Philistern und Assyriern). Der kriegerische Gott Jahwe steht ihnen dabei zur Seite.

27) Üblicherweise besteht der göttliche Name aus vier Buchstaben: J-H-W-H (Tetragramm).

28) Vgl. Scholem (wie Anm. 1), S. 21 f. und Oegema, *Denn König David hatte einen Schild*, in: Stegemann / Eichmann (wie Anm. 1), S. 22 ff.

29) Vgl. Frankel / Platkin Teutsch (wie Anm. 12), S. 161.

30) „[...] der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn“ (Übers. nach Luther).

31) Vgl. Scholem (wie Anm. 1), S. 29 f.

32) Vgl. Scholem (wie Anm. 1), S. 21.

33) Vgl. Oegema (wie Anm. 28), S. 22.

34) Vgl. Scholem (wie Anm. 1), S. 27.

Wie bei allen derart verbreiteten Kampfmitteln liegt eine bildliche Übertragung in andere Sphären nahe. Man spricht dabei von „Streitmetaphorik“. Innerhalb ihrer ist der Schild ein wichtiges Kampfwerkzeug und wird eingesetzt, um Schutz-, Abwehr- und Verteidigungsstrategien bildlich auszudrücken. Im spirituellen Bereich wird der Schild zum *Schild des Glaubens*³⁵; Gott wird als *Schild der Schwachen* bezeichnet³⁶. Im AT ist die Schildmetapher häufig in den Psalmen vertreten – vgl. Psalm 3,4: *Aber du, Herr, bist der Schild für mich, du bist meine Ehre und hebst mein Haupt empor.*

So lässt sich über die Schildmetapher eine „Dreieckslinie“ von der legendären Stärke und Führungsmacht Davids über die Allmacht Gottes zur Zauberkraft des Sechsecksterns ziehen.³⁷ Der Schild verheißt metaphorisch Davids Hilfe sowie Schutz und Schirm Gottes, der Stern als heraldisches, magisch aufgeladenes Zeichen verspricht die Abwehr böser Geister. Die dreifach apotropäische Ausstattung garantiert eine besonders starke Wirkung und bezeugt gleichzeitig das hohe Schutzbedürfnis, das die Menschen bewegte, insbesondere die Juden. Gleichzeitig wird der Sechseckstern – von Ägypten und Palästina nach Süd- und Mitteleuropa ausgreifend – in mittelalterlichen hebräischen Bibelhandschriften als *Ornament* verwendet. Seine kosmische und gleichzeitig hohe ästhetische Ausdruckskraft reizte nach wie vor dazu. Man gestaltete ihn in grafischer und kalligrafischer Manier. Die Grafik besteht aus gezogenen Linien, die Kalligrafie verwendet hebräische Buchstaben. Das Sechseck zählte bald zu den sehr beliebten Ornamenten hebräischer Handschriften-Illuminationen und hatte da wohl auch bereits die Bedeutung als Davidschild oder -stern und vielleicht auch schon als „spezifisch jüdisches Symbol“³⁸. Aber es sollte noch dauern, bis das Davidschild vom Dekor-Element und vom esoterischen Gegenstand zum exoterischen, symbolischen Repräsentanten des Judentums wurde.

35) Vgl. Eph 6,16. Zur religiösen Streitmetaphorik vgl. Andreas Urs Sommer, *Streiten*, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der Philosophischen Metaphern*, WBG, Darmstadt 2007, S. 434 f.

36) In der jüdischen Liturgie wird sogar Gott selbst der „Magén David“ [Magén = Schild] genannt. Vgl. Frankel / Platkin Teutsch (wie Anm. 12), S. 39.

37) Auch wenn die Linie nicht ganz geradlinig verläuft. David hat sich ja in seinem ersten Kampf gegen Goliath gerade nicht der Rüstung mitsamt Schild bedient. Er legt Sauls geliehene Rüstung wieder ab, weil sie ihn behindert. Andererseits macht ihn seine Nähe zu Jahwe zu einer ganz besonderen Projektionsfigur.

38) Vgl. Oegema, *Letztlich ein jüdisches Symbol*, in: Stegemann / Eichmann (wie Anm. 5), S. 29.

Die weibliche Seite des Judentums (Teil 1)

Jüdischer Feminismus und jüdisch-feministische Theologie

Eine Rückschau auf vierzig Jahre jüdischen Feminismus, seinen Einfluss auf den deutschen Sprachraum sowie ein Ausblick auf ein genderbewusstes Judentum.

Yvonne Domhardt*

Frauen im Tallit: jüdische Frauenbewegung, jüdischer Feminismus, jüdisch-feministische Theologie

Frauen im Tallit? Es ist doch in der Regel der jüdische Mann, der zum Gebet einen Tallit (Gebetsschal oder -mantel) und eine Kippa trägt sowie die Gebetsriemen (Tefillin) anlegt. Aber eine Frau im Tallit? Geht das? Bricht sie damit nicht in eine Männerdomäne ein, in der sie nichts zu suchen hat? Die Schweizer jüdische Feministin *Marianne Wallach-Faller* konnte indes schon 1985 festhalten: „Die Frauenbewegung hat auch bereits Einfluss in der Orthodoxie, indem dort Frauen vermehrt Tora und Talmud lernen, teilweise einen Tallit tragen und es z. B. in einer Gemeinde durchsetzen, an Simchat Tora mit den Torarollen zu tanzen.“¹

* Dr. Yvonne Domhardt, geb. 1960, Leiterin der Bibliothek der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich. Magister und Promotion in den Fächern Romanistik, Judaistik, Anglistik sowie Lehrauftrag und Habilitationsvorhaben im Fach Judaistik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg / Br. Mitglied im DeutschSchweizer PEN Zentrum. Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages im WS 2012/13 am Cornelia Goethe Centrum an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main anlässlich der Ringvorlesung „Geschlechterverhältnisse in den Weltreligionen. Feministische Ansätze in Theologien und Religionswissenschaften“ sowie eines Vortrages im Juni 2013 im Rahmen der „Jüdischen Woche Leipzig“.

1) Marianne Wallach-Faller, *Frauen im Tallit*, Zürich 2000; vgl. die Rezension von Olivia Franz-Klauser, in FrRu NF 11 (2004) 304–306. Wallach-Faller, *Rabbi Lynn Gottlieb sprach in Zürich*, in: *Luchot. Mitteilungsblatt der Jüdischen Liberalen Gemeinde Or Chadash, Zürich* Nr. 75 (September 1985), S. 20–21. – Das jüdische Onlinemagazin *Tachles* berichtete am 26.2.2013, dass rund achtzig Frauen erstmals unbehelligt mit Kippa und Tallit an der Jerusalemer Kotel (Westmauer) beten konnten: Am 5.8.2013 brachte *Tachles* die Meldung: „Mauerfrauen werden in Übereinstimmung mit einem vor einigen Monaten ergangenen Gerichtsurteil [...] mit Gebetstuch und Tefillin an der Klagemauer beten.“

Der Gedanke an eine toralernende, tallittragende Frau mit Kippa scheint demnach schon in den 1980er Jahren nicht ganz abwegig gewesen zu sein, und Marianne Wallach-Faller, selbst überzeugte Anhängerin des progressiven Judentums, trug stets beides, Kippa und Tallit, regelmäßig bei Gottesdiensten oder zur Schabbatfeier. Doch wie wurde dies möglich? Und: War es überhaupt je *unmöglich*?

Die Anfänge der allgemeinen Frauenbewegung

Ein kurzer historischer Rückblick auf die jüdische Frauenbewegung zeigt, wie sich der jüdische Feminismus seit den 1970er Jahren entwickelt hat; zuvor jedoch ein paar Worte zur allgemeinen Frauenbewegung, vor deren Hintergrund die jüdische Frauenbewegung bzw. der jüdische Feminismus erst verstehbar ist. Die allgemeine Frauenbewegung nahm ihren Anfang vor etwa zweihundert Jahren und war eingebettet in die sozialen Reformbewegungen jener Zeit. Sie hatte zum erklärten Ziel, die gesellschaftliche Stellung der Frau nachhaltig zu verbessern und den Frauen mehr Rechte einzuräumen. Mit diesen Forderungen konnte sie auf Errungenschaften der Aufklärung zurückgreifen, von denen die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 einen der bedeutendsten Ausgangspunkte für eine mögliche Gleichstellung von Mann und Frau bildete. Diese Bürgerrechte waren indes Bürgerrechte, keine Bürgerinnenrechte; sie galten, selbstredend, nur für die männliche Bevölkerung jener Zeit.

Die spätere so genannte *moderne* Frauenbewegung wird in drei Hauptphasen unterteilt. Die *erste Phase* wird auf die Mitte des 19. Jh. angesetzt und dauert bis zum Beginn des 20. Jh. Sie zeichnet sich aus durch den Kampf um die bürgerlichen Rechte wie etwa das Recht auf Bildung und Erwerbstätigkeit oder das Frauenwahlrecht. Die *zweite Phase* setzte in den 1960er Jahren ein. Nun ging es nicht mehr um die Durchsetzung bürgerlicher Rechte, die großenteils bereits erstritten worden waren, sondern um die Bekämpfung der Diskriminierung von Frauen in den unterschiedlichsten Domänen. Eine *dritte Phase* der Frauenbewegung setzte zunächst in den USA in den 1990er Jahren ein; sie knüpfte an die zweite Welle an und hinterfragte nun auch das herrschende Männerbild. Sie war vor allem eine Reaktion auf einen gewissen populären *Antifeminismus* und auf die seinerzeit durchaus herrschende Ansicht, dass Feminismus obsolet sei, weil er doch alle Ziele erreicht habe.

Die jüdische Frauenbewegung

Bereits seit der ersten Hälfte des 19. Jh. schlossen sich hauptsächlich assimilierte Jüdinnen aus sozial gehobeneren Schichten in Vereinen zusammen. 1816 wurde in Wien der *Israelitische Frauen-Wohltätigkeitsverein* gegründet; er gilt als Vorläufer der jüdischen Frauenverbände. Die allgemeine Frauenbewegung ermöglichte es nicht nur den christlichen Frauen, sondern auch den jüdischen Frauen, ihre gesellschaftliche, politische wie religiöse Rolle kritisch zu überdenken.

Helfer der Menschheit – Bertha Pappenheim.
Wohlfahrtsmarke der Deutschen Bundespost (1954).



So wurde während der erwähnten *ersten Phase* der Frauenbewegung in Deutschland der *Jüdische Frauenbund* (JFB) 1904 von der gebürtigen Wienerin *Bertha Pappenheim* (1859–1936) und der aus Posen stammenden *Sidonie Werner* (1860–1932) gegründet; der JFB verstand sich in erster Linie als soziales, nicht als politisches Bündnis. Vor allem setzte sich die Gründerin Bertha Pappenheim gegen den grassierenden Mädchenhandel² ein. Der JFB war ab 1907 Mitglied des *Bundes Deutscher Frauenvereine* (BDF), musste sich aber unter nationalsozialistischem Druck im November 1938 selbst auflösen. Jeglichem weiblichen jüdischen Wirken war nun für lange Zeit ein jähes Ende gesetzt.

- 2) Bertha Pappenheim, ebenfalls bekannt unter ihrem Pseudonym Anna O., hielt im Oktober 1907 auf der zweiten Delegiertenversammlung des JFB in Frankfurt/M. einen Vortrag „*Zur Sittlichkeitsfrage*“, in dem sie folgendes festhielt:
„Wir wissen, dass eine große Anzahl jüdischer Mädchen das Gewerbe der freien Prostitution betreibt; – wir wissen, dass in allen Bordellen der Welt Jüdinnen zu finden sind, und wissen, dass im Mädchenhandel Händler und Ware größtenteils jüdisch sind, und wir wissen, dass auch das Familienleben heute nicht mehr das ist, was es einst war [...]“; vgl.: Helga Heubach (Hg.), *Sisyphus: Gegen den Mädchenhandel – Galizien: Bertha Pappenheim, die Anna O.* Freiburg i. Br. 1992, S. 110. Das Original dieses Vortrages erschien gemeinsam mit den Referaten von Sidonie Werner zum Mädchenhandel und von Ella Seligmann zur Gründung von Jugendgruppen 1907 im Verlag des Jüdischen Frauenbundes Hamburg. Vgl. auch: Marianne Brentzel, *Anna O. – Bertha Pappenheim*, Göttingen 2002; Rezension von Ernst L. Ehrlich in FrRu NF 15 (2008) 139.

Nach seiner zwangsweisen Auflösung³ wurde der JFB im Jahr 1953 neu gegründet; er existiert bis heute und verfolgt gemäß eigenem Internetauftritt folgende Ziele:

„Der Jüdische Frauenbund in Deutschland ist der Tradition von Bertha Pappenheim verpflichtet und sieht seine Aufgabe darin, die Belange von jüdischen Frauen in allen Lebensbereichen – in Familie, Beruf und Gesellschaft – zu unterstützen und fördern, sich für Verbesserung der Lebensrealität von jüdischen Frauen auf allen gesellschaftlichen Ebenen und die selbstbestimmte Ausübung ihrer religiösen Tradition einzusetzen. Außerdem soll der Verein die Interessen der Mitglieder auf Bundesebene bündeln und das Sprachrohr sein, das *die Stimmen der Frauen hörbar macht*. Der Verein stellt für die Mitglieder Projekte und Angebote zusammen und unterstützt die ehrenamtliche Arbeit der Mitgliedsvereine.“⁴

Genau 31 Jahre nach der Gründung des JFB geschah etwas weltweit Einmaliges: 1935 wurde die 1902 in Berlin geborene *Regina Jonas* als erste Frau von dem liberalen Rabbiner *Max Dienemann* zur Rabbinerin ordiniert. Ihr Rabbinatsdiplom erhielt sie nach ihrem Studium an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1924–1930) aufgrund ihrer bahnbrechenden halachischen (religionsgesetzlichen) Arbeit: „Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?“⁵



Rabbinerin Regina Jonas (vermutlich nach 1939).
© Stiftung Neue Synagoge Berlin,
Centrum Judaicum.

- 3) Vgl. Marion A. Kaplan, *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des jüdischen Frauenbundes 1904–1938*, Hamburg 1981, S. 332. – In Ergänzung dazu gibt Irmgard Maja Fassmann einen lesenswerten Überblick in ihrem Beitrag: *Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung 1865–1919*, in: Julius Carlebach (Hg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, S. 147–165.
- 4) <http://www.juedischerfrauenbund.org/?cat=28&PHPSESSID=k46tr8bdqrak3aojjujuk559e1> (zuletzt besucht am 15.09.2013; Hervorhebung von der Verfasserin).
- 5) Regina Jonas (Vfin.) & Elisa Klapheck (Hg.), *Fräulein Rabbiner Jonas. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift*, Teetz 2000 (=Jüdische Memoiren, Sonderband).

Diese besondere Form der rabbinischen Ordination kann nicht losgelöst vom historischen Kontext verstanden werden und ist auf dem Hintergrund der jüdischen Reformbestrebungen zu sehen, die bereits Ende des 18. Jh., fußend auf dem Gedankengut der jüdischen Aufklärung, der Haskala, ihren Anfang nahmen und vor allem den jüdischen Frauen mehr Rechte und auch Pflichten einräumten, als sie bis dahin besaßen. Einen Höhepunkt im Rahmen der Reformdebatten stellte die Breslauer Rabbinerkonferenz von 1846 dar, auf der entschieden wurde, dass die jüdischen Mädchen von nun an zum Tora- und Talmudstudium *verpflichtet* wurden. Regina Jonas wurde 1942 nach Theresienstadt deportiert, wo sie sogar noch als Rabbinerin und Seelsorgerin wirkte. Am 12. Dezember 1944 wurde sie in Auschwitz-Birkenau ermordet und geriet dann in Vergessenheit, bis Leben und Wirken dieser außergewöhnlichen Frau Mitte der 1990er Jahre durch die Recherchen von *Elisa Klapheck*, liberale Rabbinerin in Frankfurt am Main, wieder ins öffentliche Bewusstsein gelangten.⁶

Rabbinerin Elisa Klapheck.
Foto: Rafael Herlich.



In der zweiten Hälfte des 19. und über den Beginn des 20. Jh. hinaus erlebten die konfessionell getragenen Frauenvereine einen beachtlichen Aufschwung, so auch die jüdischen. Überall gab es kleinere und größere Vereine mit sich teilweise überschneidenden Zielen.⁷ 1924 wurde der *Bund schweizerischer jüdischer Frauenorganisationen* (BSJF) als Dachorganisation der jüdischen Frauenorganisationen der Schweiz gegründet. Wie die Schweizer Historikerin *Elisabeth Weingarten-Guggenheim* ausführt, ging der BSJF in seinen ersten Jahren ganz bewusst jeder politischen Diskussion aus dem Weg.⁸

6) Jonas / Klapheck (Anm. 5).

7) Vgl. Margarete Grandner / Edith Saurer, *Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum, 19. und frühes 20. Jahrhundert*, Wien/Köln/Weimar 2005 (*L'Homme Schriften*. Reihe zur feministischen Geschichtswissenschaft, Bd. 8).

8) Vgl. Elisabeth Weingarten-Guggenheim (Vfin.) & Bund Schweizerischer Jüdischer Frauenorganisationen BSJF (Hg.), *Zwischen Fürsorge und Politik. Geschichte des Bundes Schweizerischer Jüdischer Frauenorganisationen*, Zürich 1999, S. 26.

Vor allem in den letzten Jahren hat sich das Bild jedoch stark gewandelt, und so positioniert sich der BSJF von heute ganz anders als früher, wie er in seinem Internetauftritt betont:

„Der BSJF vernetzt die jüdischen Frauen, auch um sie in der Öffentlichkeit zu vertreten. Der BSJF schafft Kontaktmöglichkeiten zwischen den jüdischen Frauen und fördert deren Beziehungen untereinander. Er ist ein wichtiges Instrument über die Sprachgrenze und die religiöse Ausrichtung hinweg. Der BSJF vertritt die jüdischen Frauenvereine gegenüber Schweizer Behörden und Vereinen aller Konfessionen des In- und Auslandes. Der BSJF nimmt die Stellung der jüdischen Frau in öffentlichen und privaten Belangen wahr, insbesondere auf sozialem und kulturellem Gebiet, sowohl in nationaler als auch in internationaler Hinsicht. Der BSJF nimmt an Protesten zugunsten unterdrückter Menschen teil. Der BSJF bemüht sich, das jüdische Bewusstsein zu stärken und die jüdische Erziehung zu fördern. Der BSJF ist Mitglied des International Council of Jewish Women (ICJW) und hat Kontaktmöglichkeiten zu jüdischen Frauenorganisationen in der ganzen Welt. Im Rahmen des ICJW nimmt der BSJF an UNO und NGO-Frauenkonferenzen teil und ist bei allen Uno-Vertretungen akkreditiert.“⁹

Jüdisch-feministische Theologie – die Anfänge in Amerika

Wie ist es möglich, den Beginn der jüdisch-feministischen Bewegung so genau festzumachen?¹⁰ So wie es für eine ganze Reihe historisch bedeutsamer Bewegungen der Fall ist, nimmt auch die jüdisch-feministische Theologie in den Vereinigten Staaten ihren Anfang. Hier markiert die Berufung von *Sally Priesand* (*1946) zur Rabbinerin im Jahre 1972 – zur ersten, die nach 1945 ordiniert wurde, und zur zweiten weltweit – den entscheidenden Meilenstein (s. Abb.).



9) <http://www.bsjf-usfj.ch/sites/ziele.html> (zuletzt besucht am 15.09.2013).

10) Christina Thesing gibt in ihrer Studie einen kenntnisreichen Überblick über die Entwicklung der religiösen jüdischen Strömungen in Amerika und über den allgemeinen und den jüdischen Feminismus: *Feminism Kosher. Frauen erobern das amerikanische Judentum*, Sulzbach / Taunus 2011, bes. S. 25–55. Vgl. die Rezension in FrRu NF 21 (2014) 139–142.

Nur vier Jahre (1976) später erschien in New York ein wegweisendes Buch einer damals noch wenig bekannten jüdischen Feministin namens *Elizabeth Koltun*, „*The Jewish Woman. New Perspectives*“.¹¹ Dieses Buch, heute ein Klassiker, versammelt Beiträge von jüdischen Frauen, die u. a. von sehr persönlichen Erfahrungen der Zurücksetzung, der Demütigung und des Übergangenwerdens in ihren jeweiligen Gemeinden berichten. Dieser Sammelband spiegelt den schriftlich fixierten Auftakt der jüdisch-feministischen Theologie zu Beginn der 1970er Jahre wider, in denen im Rahmen der zweiten Phase der allgemeinen Frauenbewegung einzelne jüdisch-feministische Frauengruppen entstanden waren; 1973 fand bereits die erste *National Conference on Jewish Women* statt, aus der ein Jahr später die *Jewish Feminist Organization* hervorging.

Welche Inhalte sind es, die die amerikanisch-jüdischen Frauen seit den frühen 1970er Jahren besonders bewegten und beschäftigten – und dies z. T. bis heute tun? Die Lektüre nicht nur von Koltuns Buch, sondern auch von Werken anderer namhafter jüdisch-amerikanischer Feministinnen wie etwa *Judith Plaskow* (*1947), die mit ihrem Buch „*Und wieder stehen wir am Sinai*“¹² Berühmtheit erlangte, zeigt die große Bedeutung feministischer Inhalte und Fragestellungen. Die Arbeit von *Susannah Heschel* (*1956) „*On Being a Jewish Feminist*“¹³ (1983) fand erstaunlicherweise großen Anklang auch unter konservativen und orthodoxen männlichen Juden.¹⁴

In den 1980er und 1990er Jahren waren es Frauen wie die 1943 geborene *Rachel Adler*, die als eine der ersten amerikanisch-jüdischen Theologinnen feministisches Gedankengut mit religiösen Texten und Riten zu verbinden suchte.¹⁵ *Aviva Cantor* (*1940), Mitbegründerin und Herausgeberin der seit 1976 existierenden jüdisch-feministischen Zeitschrift „*Lilith*“, erlangte Bekanntheit durch ihre alternativen, frauengerechten Pessach-Haggadot. Selbst bis in orthodoxe Kreise hinein wirkten die neuen feministischen Ideen. Hier ist besonders die sich selbst als orthodox-feministische Jüdin

11) Elizabeth Koltun, *The Jewish Woman. New Perspectives*, New York 1976.

12) Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992. Originaltitel: *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1991.

13) Susannah Heschel, *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York 1983.

14) Vgl.: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/3634> (zuletzt besucht am 15.09.2013).

15) Rachel Adler, *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia 1998.

bezeichnende *Blu Greenberg* (*1936) mit ihrem wegweisenden Buch „*On Women and Judaism*“¹⁶ von 1981 zu nennen. Greenberg plädiert „für eine Ausweitung der halachischen Bestimmungen zugunsten der Frauen“¹⁷ innerhalb der von der Orthodoxie vorgegebenen religionsgesetzlichen Grenzen.

Ebenfalls zu Beginn der 1980er Jahre erschien der erste maßgebliche wissenschaftliche Beitrag zum Thema jüdisch-feministische Frauengeschichte, verfasst von der feministischen Theologin *Bernadette Brooten*, die heute an der Brandeis University (Massachusetts) lehrt. Gestützt auf Inschriften und archäologische Funde, arbeitete sie in ihrer Dissertation „*Women Leaders in the Ancient Synagogue*“ heraus, dass Frauen in der Synagoge bis mindestens ins 6. Jh. hinein leitende Funktionen innehatten und sich, ohne von den Männern getrennt zu sitzen, aktiv am Gottesdienst beteiligt hatten.¹⁸

Während der dritten Welle der allgemeinen Frauenbewegung waren es zudem Frauen wie die Psychologin *Lisa Aiken* mit ihrem Grundlagenwerk „*To be a Jewish Woman*“¹⁹, ferner Rabbinerin *Debra Orenstein* mit ihrem innovativen zweibändigen Werk zu weiblich-jüdischen Lebenszyklen²⁰, so dann die seit Januar 2013 amtierende Präsidentin der Academy for Jewish Religion, *Tamar Frankiel*²¹, die alle drei den späteren jüdischen Feminismus entscheidend mitprägten. Von 2000 bis 2010 erschienen beispielsweise die viel beachteten Arbeiten zu den weiblichen biblischen Figuren der Tora von *Shera Aranoff Tuchman* und *Sandra E. Rapoport*²² sowie die Monografie der beiden Feministinnen *Phyllis Chesler* und *Rivka Haut*.²³

16) Blu Greenberg, *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia 1981. Greenberg, der Präsidentin der 1997 gegründeten Jewish Orthodox Feminist Alliance, wird die Aussage zugeschrieben: „*Where there is a rabbinic will, there is a halakhic way.*“

17) Thesing (Anm. 10), S. 61.

18) Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982.

19) Lisa Aiken, *To be a Jewish Woman*, Northvale/London 1993.

20) Debra Orenstein (ed.), *Lifecycles. Jewish Women on Life Passages and Personal Milestones*, vol. 1, Woodstock 1994.

21) Tamar Frankiel, *The Voice of Sarah. Feminine Spirituality and Traditional Judaism*, New York 1990.

22) Shera Aranoff Tuchman & Sandra E. Rapoport, *Moses' Women*, Jersey City 2008, sowie dies., *The Passions of the Matriarchs*, Jersey City 2004. Vgl. FrRu NF 16 (2009) 224–226.

23) Phyllis Chesler & Rivka Haut (eds.), *Women of the Wall. Claiming Sacred Ground at Judaism's Holy Site*, Woodstock 2003.

Die jüdischen Feministinnen beschäftigen sich insbesondere mit folgenden religiös ausgerichteten Fragen:

- weibliche Spiritualität und die Wiederbelebung biblischer Frauengestalten;
- neue Rituale, die dem weiblichen Lebenszyklus entsprechen wie etwa Segenssprüche zur Geburt einer Tochter bzw. zur Feier der religiösen Mündigkeit auch für Mädchen, der *Bat-Mitzwa*²⁴, analog zur *Bar-Mitzwa* der Jungen;
- die Wiederentdeckung des alten jüdischen Frauenfeiertages, des Neumondfestes Rosch Chodesch, mit einer neu entwickelten eigenen Liturgie;
- das feministische Begehen jüdischer Festtage wie etwa Pessach;
- die Neugestaltung jüdischer Segenssprüche in weiblicher Form;
- neue Rituale bei der Eheschließung, die die Frauen aktiv einbeziehen;
- Gott wird nicht nur männlich, sondern auch als Einwohnung (Schechina) verstanden;
- der Status der Frau in der Halacha, insbesondere der *Aguna* (einer vom Mann verlassenen Frau bzw. einer Frau, deren Mann als verschollen gilt); ohne einen *Get*, den sog. *Scheidebrief*, können diese Frauen z. B. nicht wieder heiraten.²⁵

Noch vor diesen – in erster Linie die spirituelle Seite des Judentums betreffenden – Schwerpunkten sind es die drei ganz wesentlichen konstitutiven Elemente des Judentums, *Liturgie*, *Gottesdienst* sowie das *Rabbinat*, die im Fokus feministischer Theorie und Praxis den wohl bedeutendsten Raum eingenommen haben: In orthodoxen Gemeinden sitzen Frauen von Männern während des Gottesdienstes getrennt und haben keine aktive Funktion. Der dringende Wunsch jüdischer Frauen nach mehr aktiver Beteili-

24) Mittlerweile gilt es sogar in amerikanisch-orthodoxen Kreisen als selbstverständlich, dass Mädchen eine *Bat-Mitzwa* erhalten. Es geht demnach inzwischen nicht mehr so sehr um das *Ob* überhaupt, sondern um das *Wie* der Ausgestaltung dieser Feiern; vgl: Thesing (Anm. 10), S. 233–234.

25) Vgl. zum Thema etwa: Jack Nusan Porter (ed.), *Women in Chains. A Sourcebook on the Agunah*, Northvale 1995. Speziell auf Deutschland zugeschnitten ist die juristische Dissertation von Kerstin Anna-Marie Hirschfeld, *Die Anwendung von Get Statutes und die Anerkennung von auf Get Statutes beruhenden ausländischen Urteilen in Deutschland*, Aachen 2007 (= Berichte aus der Rechtswissenschaft).

gung und nach Anerkennung als vollwertiges Mitglied der Synagogengemeinschaft führte dazu, dass diese drei wesentlichen Bausteine jüdischer Religionspraxis – der *Minjan*²⁶, die *Toralesung*²⁷ sowie die *Ordination* (Smicha)²⁸ – schon früh in den Blick genommen wurden. Bis heute sind die eingeforderten Rechte auf liturgische, religiöse und spirituelle Selbstbestimmung noch längst nicht überall zur Selbstverständlichkeit geworden, vor allem nicht in der orthodoxen Welt²⁹, wenngleich sich besonders in der modernen Orthodoxie durchaus Veränderungen abzeichnen. So vertritt *Saul Berman*, einer der führenden Rabbiner in New York, zwar die Ansicht, dass es in der religiösen Tradition grundsätzlich eine klare Rollenteilung zwischen Mann und Frau gebe, dass sie jedoch keineswegs eine halachische Vorschrift sei. Rabbiner *David Bollag*, Jerusalem/Luzern, gibt diese modern-orthodoxe Haltung Bermans in seinem *Dwar Tora* zum Wochenabschnitt *Mischpatim* zusammenfassend so wieder:

„Sie ist aber nicht die einzige und nicht die beste Art und Weise, die Rolle der Frau im Judentum zu definieren. Vielmehr sollten wir [...] ihnen – soweit es die Halacha erlaubt – gleiche Rechte geben. Es ist jetzt Zeit, nach den Sklaven auch die Frauen im Judentum zu befreien.“³⁰

Dieser provokante Vergleich von Frauen mit Sklaven³¹ zeigt, dass auch innerhalb der modernen Orthodoxie die ‚Frauenfrage‘ für Diskussionen sorgt. Vor zwanzig, geschweige denn vor vierzig Jahren, wäre eine solche Äußerung von orthodoxer Seite kaum denkbar gewesen.

26) Damit ein Gottesdienst stattfinden kann, bedarf es grundsätzlich eines Quorums von zehn Männern (Minjan). Genau hier setzte der Feminismus an: Jüdische Frauen forderten, gleichberechtigt zum Minjan gezählt zu werden. In progressiven, rekonstruktionistischen und konservativen Gemeinden gilt dies heute als Selbstverständlichkeit.

27) Das Aufgerufenwerden zur Tora, die Alija, ist ein Privileg der Männer, um das Frauen ebenfalls kämpfen mussten bzw. müssen.

28) Die Ordination zur Rabbinerin gibt es (s. o.) seit 1935 bzw. 1972.

29) Die Orthodoxie gibt es nicht; die *moderne Orthodoxie* ist Neuerungen noch am ehesten aufgeschlossen. Die charedische (ultraorthodoxe) Richtung und die Chabad-Bewegung halten hingegen streng an ihren Traditionen fest.

30) David Bollag, *Sklaven und Frauen*. [Dwar Tora zum Wochenabschnitt Mischpatim], in: *Tachles. Das jüdische Wochenmagazin*, Nr. 6 (8.2.2013), S. 32.

31) Im Babylonischen Talmud (Arachin 3b) werden Frauen und Sklaven in Bezug auf den Tischsegen auf eine Ebene gestellt. Dies lässt die Vermutung zu, dass in der Antike Frauen genauso wie Sklaven als unfrei angesehen waren: „Dies schließt Weiber und Sklaven ein, denn es wird gelehrt: Weiber schließen sich zum Tischsegen besonders zusammen und Sklaven schließen sich besonders zusammen.“ *Der Babylonische Talmud*, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929–1936.

„Du sollst deinem Sohn erzählen“ Massoret – die identitätsstiftende Überlieferung

Ruben Frankenstein*

In diesem Beitrag¹ geht es vor allem um zwei hebräische Begriffe – *higgid* (= sagen, erzählen) und *massar* (= mitteilen, übermitteln) – und um die von ihnen abgeleiteten Worte *Haggada* (= Erzählung, Sage) und *Massoret* (= Überlieferung). Beginnen möchte ich aber, scheinbar ausschweifend, mit dem biblischen Schöpfungsmythos: Zwei Bäume ließ Gott im Garten Eden wachsen:

„[...] den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ (Gen 2,9).

„Von allen Bäumen des Gartens magst essen du, essen, aber vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem sollst du nicht essen, denn am Tag, da du von ihm issest, mußt sterben du, sterben“ (Gen 2,16 f.).

So spricht der Herr des Gartens, aber die Schlange scheint es besser zu wissen:

„Sterben, sterben werdet ihr nicht, sondern Gott ists bekannt, dass am Tag, da ihr davon esset, eure Augen sich klären und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse“ (Gen 3,4 f.).²

Nach dem Sündenfall berichtet die hebräische Bibel weiter (Gen 3,11):

* Ruben Frankenstein, geb. 1938 in Tel Aviv, Studium der Rechtswissenschaft, Germanistik, Judaistik und Geschichte in Tel Aviv, Jerusalem, Wien und Freiburg i. Br., 1965–1974 Staatsanwalt in Tel Aviv. Seit 1975 Lehraufträge für Judaistik, Hebräisch, Jiddisch und Literatur an der Universität Freiburg und in der Erwachsenenbildung.

1) Der Beitrag beruht auf einem Vortrag anlässlich der Psychoanalytiker-Tagung in Karlsruhe am 24. Mai 2014. Der Vortragsstil wird hier weitgehend beibehalten.

2) Die Bibelzitate folgen (mit einer Ausnahme: Anm. 5, S. 184) der Übersetzung von Buber-Rosenzweig.

„ER sprach: Wer hat dir gemeldet (erzählt / gesagt / kundgetan), dass du nackt bist? (*Mi higgid lecha, ki ejrom ata?*) Hast du von dem Baum, von dem nicht zu essen ich dir gebot, gegessen?“ (Gen 3,11)

Ähnlich wie Prometheus in der griechischen Mythologie verhilft die Schlange dem Menschen zur „Aufklärung und Erkenntnis“:

„ER, Gott, sprach: Ja, der Mensch ist geworden wie unser einer im Erkennen von Gut und Böse.

Und nun könnte er gar seine Hand ausschicken und auch vom Baume des Lebens nehmen und essen und in Weltzeit leben!“ (3,22)

So schickte ihn Gott, der Herr, fort aus dem Garten Eden, vertrieb ihn aus dem Paradies.

Die Wahl zwischen dem *Baum des Lebens* und dem *Baum der Erkenntnis* mag verglichen werden mit der Alternative zwischen dem ewigen Leben als statischem Zustand und einem ewigen Leben als dynamischem Prozess der ständigen Erneuerung durch Tod und Geburt, durch Fortpflanzung und Übertragung (Transmission) der Erkenntnisse von einer Generation zur nächsten Generation.

Während die christliche Lesart seit Paulus und vor allem seit Augustinus aus der Paradiesgeschichte die Lehre von der Erbsünde³ ableitet, hat das Judentum eine viel nüchternere Lesart vorgezogen. Im Ungehorsam gegenüber Gott manifestiert sich die Willensfreiheit des Menschen. Diese Wahlfreiheit zwischen Gehorsam und Ungehorsam, die Freiheit, seinen Weg mit Hilfe des guten oder bösen Triebs zu gestalten, ist Teil des Ebenbildes Gottes, nach welchem der Mensch erschaffen wurde. Nach jüdischer Tradition gehört es zum Wesen des Menschen, dass er imstande ist, mit Gott zu hadern und zu rechten und sich gelegentlich auch gegen ihn aufzulehnen.⁴ So geht z. B. Abraham wegen Sodom und Gomorra mit seinem Schöpfer hart ins Gericht, Jakob ringt mit dem Engel, Hiob hinterfragt Gottes Urteil.

3) Vgl. Artikel „Erbsünde“, LThK Bd. 3, 743–750.

4) Vgl. Der Prozess von Schamgorod vom 25. Februar 1649. „Ich, Berisch, jüdischer Gastwirt aus Schamgorod, klage den Herrn des Universums der Feindseligkeit, der Grausamkeit und der Gleichgültigkeit an [...]“. Vgl. Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Elie Wiesel: Der Prozess von Schamgorod*. Originalbeitrag erschienen in *Kirche und Israel*, 22 (2007) 171–180. Sonderdruck (Online-Version) der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5719/pdf/Oberhaensli_Widmer_Elie_Wiesel.pdf.

Einige jüdische Gelehrte haben selbst den *bösen Trieb* verteidigt und das *Aufbegehren* gegen das ausdrückliche Gebot Gottes gelobt, denn:

„Ohne den bösen Trieb würde der Mensch kein Haus bauen, keine Frau heiraten und keine Kinder in die Welt setzen“ (Genesis Rabba 9,7).

Oder wie der Talmud-Gelehrte Rejsch Lakisch (4. Jh.) sagt:

„Lasst uns unseren Vorfahren zugute halten und dankbar sein, denn hätten sie nicht gesündigt, so wären wir gar nicht auf die Welt gekommen“ (Awoda Sara 5,1).

Ohne Sünde wären die Menschen Götter geblieben. Da sie aber gesündigt haben, müssen sie sterben, aber sie können sich erhalten und sich ständig erneuern durch die Fortpflanzung. Es war also gut, dass unsere Vorfahren der Weisheit und nicht der Unsterblichkeit den Vorzug gaben (vgl. Genesis Rabba 139–142).

Von Geschlecht zu Geschlecht

Ein dritter relevanter hebräischer Begriff ist das Wort *dor*. Es bedeutet Geschlecht (Generation) im doppelten Sinn. *Dor* steht für die Summe aller Menschen, die in einer bestimmten Zeit leben, und für die Abfolge (Glieder) der Familiengeschichte: Vater, Sohn, Enkel usw.

Es kommt nicht von ungefähr, dass die Hebräische Bibel die Kette der Geschlechter genau anführt und benennt. Angefangen von Gen 5,1 wird der Stammbaum minuziös aufgelistet, erst von Adam bis Noah, und später weiter und weiter, *mi-dor le-dor*, von Generation zu Generation.

Die Kontinuität der Generationen wird durch die Überlieferung vom Vater zum Sohn (bzw. vom Lehrer zum Schüler) besonders geachtet und gepflegt. Heute würden wir sagen, auch von Mutter zu Tochter, aber die Bibel wurde in patriarchalischer Zeit geschrieben und ediert, und so kommen die Frauen „etwas zu kurz in der Erwähnung“.

Zu den Grundfesten des Judentums gehören die Zehn Gebote, die in der Tora, den fünf Büchern Mose, zweimal vorkommen: in 2 Mose (Ex) 20,1–17 und in 5 Mose (Dtn) 5,1–21. In beiden Fällen sind sie verknüpft mit dem Gebot der Unterweisung der Kinder und der Weitergabe des Gesetzes. In Dtn 6,4–8 folgt (parallel zum christlichen Vaterunser) die Formulierung des

jüdischen Glaubensbekenntnisses, das „Höre, Israel“ – *schema jisrael adonai elohenu adonai echad*:

„Höre, Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein!

Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.

Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du auf dem Herzen tragen,

und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt oder auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst;

und du sollst sie zum Zeichen auf deine Hand binden, und sie sollen dir zum Erinnerungszeichen über den Augen sein“ (Dtn 6,4–8).⁵

Im Buch Exodus (2 Mose) wird noch vor der Verkündung der Zehn Gebote der viel zitierte Auftrag erteilt:

„Und melden sollst du deinem Sohn an dem selben Tage sprechend (Du sollst deinem Sohn an jenem Tag *erzählen und sprechen*)“ (*we higgadeta le-wincha*) (Ex 13,8).

Dieser Auftrag beginnt mit demselben Verb wie die Frage Gottes an Adam: *le haggid: we-higgadeta*.

Der Auftrag, von Generation zu Generation den Söhnen zu erzählen, wird später (zwischen dem 2. und 10. Jh.) in ein Büchlein übertragen, in dem dieses Erzählen zur wichtigsten Aufgabe überhaupt gehört, und deshalb heißt das Buch auch *Haggada schel Pessach*. Das Wort *Haggada* (der Name der Handlung) ist vom Verb *hagged* abgeleitet (s. o.) und wird nun ein Substantiv mit der Bedeutung *Erzählung oder Sage*: „*We higgadeta le-wincha*“ = *du sollst deinem Sohn erzählen!* Der Vater ist zugleich Lehrer und der Sohn ist der Schüler.

In der *Pessach-Haggada* wird zwischen vier verschiedenen Typen von Söhnen oder Schülern differenziert. Entsprechend den Fähigkeiten der Schüler gibt die Tora eine Belehrung für vier verschiedene Kinder: „einen Weisen, einen Bösen, einen Einfältigen und einen, der nicht zu fragen versteht“.

5) Zitiert nach der revidierten Elberfelder Bibel, SCM R. Brockhaus, Witten, Sonderausgabe 1987.

Das pädagogische Vorgehen mit dem vierten Sohn, *der nicht zu fragen versteht*, ist besonders interessant. So heißt es in der Haggada:

„Mit dem, der nicht zu fragen versteht, mit dem eröffne *du* das Gespräch (bzw. stelle du die Fragen für ihn), denn es steht geschrieben: Du sollst zu deinem Sohne an diesem Tage sagen: Dieses geschieht wegen dem, welches der Ewige mir getan, als ich aus Mizrajim (Ägypten) zog.“



Die vier Söhne (v. r. n. l.): der *Weise*, der *Böse*, der *Einfältige* und der, *der nicht zu fragen versteht*.

Aus: *Die Pessach-Haggada*, übersetzt und erklärt von Dr. Philipp Schlesinger und Josef Güns, „Sinai“ Publishing, Tel Aviv, Israel 1976.

Das feierliche Abendmahl vor dem Pessachfest beginnt mit der ersten von insgesamt vier Fragen, die das jüngste Kind im Verlauf der Sederfeier an den Vater stellt:

„Warum ist diese Nacht anders als andere Nächte?“ (Was unterscheidet diese Nacht?) (ma nischtana ha-leila ha-se?)

Die gesamte folgende Lektüre der *Pessach-Haggada* ist als Antwort auf diese Frage des Kindes zu verstehen. Die Texte dienen dem pädagogischen Ziel der Unterweisung, der Erinnerung und der Erklärung der Geschichte der Befreiung des Volkes Israel aus dem Joch Ägyptens durch den starken Arm des Herrn.

Doch die Erzählung ist nicht nur Unterweisung und Erinnerung, sie ist auch Verpflichtung:

„Von Geschlecht zu Geschlecht ist jedermann verpflichtet, sich so anzusehen, als ob er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre“ (Mischna, Pessachim 10,5).

Jahrtausende blieben die Juden trotz Exil und Zerstreuung, trotz Unterdrückung und Verfolgungen weitgehend eine hermetische, in sich geschlossene Gesellschaft. Die Angst vor einer meist feindlich gesinnten Umwelt, die strikte Befolgung der religiösen Gebote und der starke Zusammenhalt innerhalb der jüdischen Gemeinden mit ihren Institutionen (Synagoge, Schulen und Lehranstalten, soziale Fürsorge, Gottesdienste, Rabbiner und Kantoren usw.) förderten das Zusammengehörigkeitsgefühl. Nur sehr wenige verließen diesen Rahmen, um sich taufen zu lassen. Ein Austritt ohne Übertritt zum Christentum war gänzlich undenkbar. Das konnte sich im Ausnahmefall höchstens ein Philosoph wie Baruch Spinoza erlauben.⁶

Ins Wanken kam die hermetisch geschlossene Gemeindestruktur der Juden in der Diaspora erst im Zeitalter der Aufklärung im 18. Jh. Nehmen wir Kants Definition von Aufklärung als Richtschnur, so könnte man von der Aufklärung im Garten Eden als der *ersten* und von der europäischen des 18. Jh. als der *zweiten Aufklärung* sprechen:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (Immanuel Kant, „*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*“, 1784).

Die europäische Aufklärungsbewegung mit ihrer kritischen Haltung zur Kirche und ihrem Antiklerikalismus machte auch keinen Halt vor den Toren der jüdischen Gesellschaft, und so kam es auch in den jüdischen Gemeinden zu einer „Aufklärung“, die in die Haskala-Bewegung mündete. Begünstigt wurde diese Bewegung sowohl durch eine Krise der rabbinischen Autorität wie auch durch das Toleranzedikt von Kaiser Joseph II.

6) Vgl. Theun de Vries, *Baruch de Spinoza. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 10. Auflage 2004; Manfred Walther / Michael Czelinski (Hg.), *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Stark erweiterte und neu kommentierte Neuausgabe der von Jacob Freudenthal verfassten Lebensgeschichte von 1899, 2 Bde. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006.

(1781), das den Juden größere Freiheit in der Religionsausübung zusicherte und ihnen auch bürgerliche Gleichberechtigung versprach.⁷

Die Schlüsselfiguren in der jüdischen Aufklärung und Haskala-Bewegung waren *Moses Mendelssohn* (1729–1786) mit seiner Bibelübersetzung und Förderung der deutschen Sprache anstelle des Jiddischen, *David Friedländer* (1750–1834) und *Israel Jacobson* (1768–1828) mit der Begründung der Religionsreform.

Hauptziele der Haskala-Bewegung waren die Säkularisierung und die Trennung von Religion und Staat sowie Emanzipationsbestrebungen mit dem Ziel einer Integration der jüdischen Bürger in die deutsche Gesellschaft. Die Säkularisierung führte schließlich zu einer vermehrten Akkulturation und zur zunehmenden Bereitschaft einer größeren Anzahl von Juden, die Bindung zur Gemeinde zu lockern und sich teilweise bis gänzlich zu assimilieren. Die Säkularisierung betraf ganze Schichten und steigerte in vielen Fällen auch die Bereitschaft, Mischehen einzugehen oder sich – als „Eintrittsbillet in die Gesellschaft“ (Heinrich Heine)⁸ – taufen zu lassen.

Auch heute beunruhigt die Sorge, dass große Teile des jüdischen Volkes durch Assimilation in andere Kulturen, Religionen und Völker verloren gehen, das orthodoxe d. h. gesetzestreue Judentum. Diese Angst führt dazu, dass diese Gruppen jeglichen Kontakt mit der nichtjüdischen Welt meiden und sich in eine selbstgewählte strenge Abschottung zurückziehen. Bemerkenswert ist jedoch, dass trotz weitgehender Säkularisierung, zumal in der Diaspora, bis heute bestimmte Hindernisse Juden vor der völligen Assimilation bewahren, Hindernisse, die „wie ein um sie herum errichteter Zaun“⁹ wirken: die Beschneidung als ins Fleisch eingeprägte Religions- und Volkszugehörigkeit, die Solidarität mit den Opfern von Verfolgungen¹⁰ und vor allem das Festhalten – wenngleich eingeschränkt – an religiös-kulturellen Traditionen und Bräuchen. Man spricht hier humorvoll von den „Drei-

7) Mit dem Toleranzpatent erhielten Juden Zugang zu Schulen und Hochschulen und weitgehende Gewerbefreiheit.

8) Vgl. Wolfgang Treitler, *Auf Wanderschaft*. Rezension von Stefan Hartmann, FrRu NF 14 (2007) 291–239.

9) In Anlehnung an Lev 18, 30: „Wahret meine Hut“, heißt es in Pirkei Avot 1,1 (Sprüche der Väter): „Machet einen Zaun um die Tora“ (vgl. ebd. III, 13) und im Midrasch: „Machet eine Bewahrung (einen schützenden Zaun) für meine Vorschrift“ (Midrasch, Jew. 21a).

10) Vgl. Yuval Lapide, *Gedenkkultur im Judentum*, FrRu NF 20 (2013) 162–172.

Tage-Juden“, die sich nur an *Rosch ha-Schana*, *Jom Kippur* und *Pessach* auf das Judentum besinnen. Für die in Israel lebenden Juden ist zusätzlich die hebräisch und jüdisch geprägte Kultur von Bedeutung, und, da es keine Trennung von Religion und Staat gibt, die monopolistische Stellung des Rabbinats. Noch wichtiger jedoch als alle kulturellen Bräuche, die noch immer ein fester Bestandteil der tradierten Überlieferung sind, ist die gemeinsame Feier des Pessach-Seders mit der Lesung der *Pessach-Haggada* (s. o.). Selbst völlig säkulare Juden, wie etwa sozialistisch geprägte Kibbutzmitglieder, halten daran fest. Die Tradition des Pessach-Seders ist der deutlichste Ausdruck, wie viel Wert der Weitergabe der Überlieferung beigemessen wird.

Die Person von *Tewje*, dem *Milchmann*, aus dem Musical „Anatevka“¹¹ ist ein ganz besonders liebevolles und anschauliches Beispiel für die starke Verankerung von Überlieferung bzw. Tradition im Bewusstsein der Juden:

Tewje: Und wie halten wir unser Gleichgewicht? Das erkläre ich euch mit einem Wort: TRADITION! [...] Tradition! Tradition! Tradition!

Tewje: Und wegen unserer Tradition haben wir bisher unser Gleichgewicht seit vielen Jahren gehalten. Hier in Anatevka haben wir Traditionen für alles – wie man isst, wie man schläft, wie man arbeitet und wie man sich kleidet. Zum Beispiel haben wir immer unseren Kopf bedeckt und tragen immer einen kleinen Gebetsschal als Zeichen unserer Ergebenheit zu Gott. Nun werdet ihr fragen, wie es mit diesen Traditionen angefangen hat.

Ich werd's euch sagen: ... Ich weiß es nicht – das ist eben Tradition. Und aufgrund dieser Traditionen weiß hier jeder von uns, wer er ist und was Gott von ihm erwartet.

Wer muss allein für Weib und Kinder sorgen? Schon am frühen Morgen. Und das Vieh versorgen? Wer ist allein der Herr in seinem Haus? Sonst lacht ihn die Familie aus.

Der Papa. Der Papa! Tradition! Der Papa. Der Papa! Tradition!

11) Originaltitel „*The Fiddler on the Roof*“ nach dem jiddischen Roman von Scholem Aleichem „*Tewje, der Milchmann*“, Musik von Jerry Bock, Text von Joseph Stein und Sheldon Harnick, Uraufführung am Broadway 1964.

Der Name Gottes

Die Einheit der biblischen Offenbarung

Klaus W. Hälbig*

Vom Christentum her, so hieß es am Ende des 2. Teils dieser Ausführungen, ist das Kreuz der ‚Schlüssel zu allem‘. Vom Judentum her müsste man eher sagen, dass die (hebräische) Sprache mit dem Alphabet der 22 Konsonanten-Buchstaben ein Schlüssel zu allem ist. In der Johannes-Apokalypse sagt Jesus, der das Alpha und das Omega und damit das Alphabet ist: „Ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt“ (Offb 1,18; vgl. 5,5; 21,6). ‚Schlüssel‘ (hebr. *mafteach*, von *petach*, Öffnung, Tür) ist eng verwandt mit *pessach* (Ostern). Weinreb schreibt in seinem Buch *Das Opfer in der Bibel*:

„Sobald der Mensch vom Baum der Erkenntnis nimmt, ist der Weg zum Baum des Lebens, der Weg zum Tempel verschlossen. [...] Aber am Ende der ersten sechsundzwanzig Geschlechter wird dem Menschen die Offenbarung am Sinai gegeben. Das ist nichts anderes, als dass Gott dem Menschen den Schlüssel gibt, den Baum des Lebens. Hier hast du ihn wieder, sagt Gott, du brauchst ihn nur zu nehmen, dann geht dir der Weg wieder auf. [...] Wenn man in dieser Welt der Zweiheit von Ägypten wirklich leidet und seufzt und sie nicht erträgt, wenn man zu den Eins gegenüber den Vier, die sich hier wohlfühlen, gehört, erlebt man dieses Wunder des Ausziehens, das zur Offenbarung am Sinai führt, wo man den Schlüssel erhält. Es ist der Weg, den jeder Mensch im Leben zu gehen sich sehnt.“¹

* Dr. theol. Klaus W. Hälbig ist Studienleiter des Referats „Religion und Öffentlichkeit“ an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Der vorliegende Beitrag ist der *dritte Teil* des Tagungsberichtes zum Thema „*Ein Gott – drei Personen – drei obere Sefirot*“ (Juni 2013, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart) und zur Frage, wie sich ein trinitarisches und ein triadisches Gottesbild in der jüdischen und christlichen Mystik aufeinander beziehen lassen. (Teil 1: FrRu NF 21 [2014] 31–41; Teil 2: FrRu NF 21 [2014] 108–116).

1) Friedrich Weinreb, *Das Opfer in der Bibel. Näherkommen zu Gott*, Zürich 2012, 107 f.

1. Die ins Herz geschriebene Tora

Der *Baum des Lebens* in diesem Sinn ist die Tora in ihrem geistigen oder mystischen Verständnis, und genau dafür öffnet das Kreuz Christi den Sinn, wie es in der Geschichte von den Emmaus-Jüngern heißt:

„Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns [beim Brechen des Brotes] den Sinn der Schrift erschloss?“ (Lk 24,32)

Das brennende Herz ist entflammt vom Feuer-Geist der Liebe, der am 50. Tag (Pfingsten) von dem am 8. Tag (Sonntag) auferstandenen Gekreuzigten in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird (Röm 5,5). Zugleich kommt dieser Geist in Gestalt von „Zungen wie von Feuer“ (Apg 2,3) auf die mit Maria versammelten zwölf Apostel herab, das heißt in einer ‚Feuer-Sprache‘, die noch nahe dem göttlichen Ursprung ist und die Einheit der Sprache der Menschheit jenseits der ‚babylonischen Sprachverwirrung‘ (Gen 11,1–9) wiederherstellt. Damit wird zugleich die eine Menschheit als ‚Adam‘ und der eine Tempel (des Paradieses) wiederhergestellt.

Der Mensch A-dam (1-4-40) hat in seinem Namen die göttliche Eins (die unsterbliche Seele, hebr. *neschamah*) und die Silbe *dam* (hebr. *Blut*). Fleisch und Blut, sagt Paulus, „können das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor 15,50). Dazu bedarf der ‚gefallene‘ Mensch vielmehr eines Aufstiegs, einer Erhöhung (griech. *ana-phora* = das „Hinaufgetragene“ [Opfer]), einer Verwandlung und Verklärung, Auferstehung oder eben Einswerdung. Der Ort dieser Einswerdung ist das eine Herz (hebr. *leb*, 30-2) mit seinen vier Kammern (vgl. das *sursum corda* beim eucharistischen Opfer).

Die fünf Bücher der Tora beginnen mit dem Buchstaben *Beth* und enden mit einem *Lamed* (von Israel). Daraus ergibt sich das Wort *leb* (lev = Herz). Wie die 10 Sefirot mit ihren 22 Verbindungskanälen (22 hebräischen Buchstaben) die 32 Wege der Weisheit und des Herzens beschreiben, so schreibt Gott auch die Tora als ‚Gesetz‘ in das Herz eines jeden Menschen (vgl. Jer 31,33; Hebr 10,16).

In der „Legenda aurea“ (um 1260) des Jacobus de Voragine wiederholt der hl. Ignatius von Antiochien (Martyrium um 110) „während seiner Qualen stets den Namen Jesus, weil dieser, wie er seinen Henkern erklärte, in sein Herz geschrieben sei“. Neugierige fanden beim Aufschneiden seines Her-

zens „darin in Goldbuchstaben den Namen Jesu Christi“.² Origenes erklärt, die Heilige Schrift sei „eher ins Herz der Kirche als auf Pergament geschrieben“.³ Allerdings kann der Mensch nur mit österlich erleuchteten „Herzensaugen“ ganz lesen, was Gott ihm und der Welt eingeschrieben hat.

Die 6. Sefira *Tipheret* als Herz-Mitte der zehn Sefirot bedeutet nicht nur Schönheit, sondern auch Erbarmen. Sie wird mit der *schriftlichen* Tora identifiziert, während *Malchuth* die *mündliche* Tora oder Überlieferung verkörpert (*Binah*/Vernunft steht für die *präexistente* ewige Tora als Bauplan der Welt). Das christliche Äquivalent zu *Tipheret* ist das durchbohrte Herz Jesu, aus dem Blut und Wasser bzw. das Geist-Wasser der ‚oberen Mutter‘ (= *Binah*) strömen und so die Neugeburt des Menschen „von oben“ ermöglichen (vgl. Joh 3,3–7; 1,13).⁴

2. Das Wasser und der Geist

Paulus nennt das obere Jerusalem „unsere Mutter“ (Gal 4,26). Oberes und unteres Jerusalem oder himmlische und irdische Kirche haben im Sefirot-Baum ihre Analogie in *Binah* und *Malchuth*. In Offb 21,6 sagt Jesus als Alpha und Omega, dass er jeden Durstigen „umsonst aus der Quelle trinken lassen (wird), aus der das Wasser des Lebens strömt“. Und in Joh 7,37 f. ruft er am „letzten Tag des Festes“, das heißt am 8. Tag des Laubhüttenfestes, bei dem das (untere) Wasser der Zeit ausgegossen wird, allen Dürstenden zu, zu ihm zu kommen, denn: „Aus seinem Innern werden Ströme von lebendigem Wasser fließen“, womit der (am Kreuz) überlieferte Geist gemeint ist (V. 38, vgl. Joh 19,34).

Die lebendigen Wasser sind die oberen Wasser bei der 3. Sefira *Binah* (analog zum 2. Tag), die von christlichen Kabbalisten mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt wurden. Bei *Giorgio Veneto* symbolisieren diese oberen Was-

2) Catrien Santing, *Herzenswärme, Herzensblut und Herzeleid. „Kardiologie“ im Rom der Gegenreformation*, in: Waltraud Pulz (Hg.), *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*, Stuttgart 2012, 125.

3) Origenes, *hom. in Lev* 5,5; vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 113 (1993).

4) Die jüdische Überlieferung nennt die Unterscheidung in die oberen und unteren Wasser auch *Mi-* und *Ma-*: *M-i* (40-10) oder griech. *My-* steht für die Ebene des Mysteriums, des Mythos und der Mystik, *Ma-* für die manifeste Welt der Materie, vgl. Annick de Souzaenelle, *Le symbolisme du corps humain*, Paris 1999, Kap. I.

ser des Lebens auch die gnadenerfüllte Jungfrau Maria (hebr. *Miriam*), denn durch eine Buchstabenvertauschung wird (hebr.) aus *Miriam ram jam*, was „erhabenes Meer“ oder „Hohes Meer“ bedeutet. „Die Gnade (*gratia*, *pietas* und *misericordia*) ist der Geist über den zu befruchtenden Wassern, mit denen Maria identifiziert wird. Insofern präfiguriert die Schöpfungsgeschichte die Inkarnation Christi. Da es sich um himmlische Wasser handelt, kann die kosmische Maria als ‚*mater misericordiae, gratiae et pietatis*‘ bezeichnet werden, als Meerstern und als Himmelskönigin.“⁵

Maria und Meer wie auch Mater und Materie gehören schon sprachlich zusammen. Maria als Ort der Inkarnation des Logos präfiguriert die Kirche, die in Israel ihren Typus hat, das heißt das priesterliche Gottesvolk (Ex 19,5 f.; 1 Petr 2,9), das der lebendige Tempel oder Ort der Einwohnung (*Schechina*) und Gegenwart des Ewigen (*Immanuel*) sein soll. So kann den im Wasser und Geist Getauften gesagt werden: „Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden“ (1 Petr 2,10).

3. Die sieben Flammen des Geistes auf der Menorah

In mystischer Lesart besteht zwischen dem Alten und Neuen Testament ebenso eine innere Einheit wie zwischen Israel und Kirche (Maria) sowie zwischen dem biblischen und dem trinitarischen Gottesbild. Die frühe Kirche hat deshalb in der Feier der Osternacht als alttestamentliche Lesungstexte Gen 1 (Schöpfung), Gen 22 (Opferung Isaaks) und Ex 12 (Auszug aus Ägypten) typologisch auf das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung am 8. Tag bzw. am ersten Sonntag nach dem Frühlings-Vollmond bezogen. Diese Typologie wird heute nicht mehr verstanden oder als ‚äußerlich‘ verworfen, weil man ihren inneren Zusammenhang nicht mehr sieht.

In Wahrheit wusste die frühe Kirche sehr viel besser als die moderne Exegese, wie und in welchem Geist die Bibel zu lesen ist. *Klemens von Alexandria*, ein Schüler des Origenes, verglich den Tempelleuchter der Johannes-Apokalypse mit seinen sieben Flammen mit dem Kreuz, weil die auf den Gekreuzigten Schauenden (vgl. Joh 19,37) „durch den Dienst der zuerst geschaffenen Engel in den Bereich des Lichts“ gebracht werden; und *Klaus*

5) Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala*, Bd. I, 15. und 16. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, 402.

Gamber ergänzt: „Der Mittelstamm [des Leuchters] steht in der Apokalypse in enger Beziehung zum ‚Menschensohn‘, der hinter ihm steht.“⁶

Die im Öl (des Geistes) brennenden sieben Flammen des Leuchters symbolisieren die sieben ‚Sterne‘, das heißt die ‚Planeten‘ der Schöpfungswoche (einschließlich Sonne und Mond) oder die von ihnen symbolisierten sieben Schöpfungstage, die sich antagonistisch gegenüberstehen: auf der rechten Seite die ‚männlichen‘ Planeten: Sonne, Mars (franz. *mardi* = Dienstag) und Jupiter (*jeudi* = Donarstag), auf der linken Seite die ‚weiblichen‘ Planeten: Mond (*Mondtag*), Merkur (*mercredi* = Mittwoch) und Venus (*Freyastag*), in der Mitte: Saturn (*saturday*) oder 7. Tag.⁷

Dieser Tempelleuchter hat seine Entsprechung in den sieben unteren Sefirot, aber eben auch im Kreuz mit seinen beiden Armen (bzw. auch den beiden Schächern: dem begnadigten rechts und dem gerichteten links).

Leuchter aus dem Zweiten Tempel.
Abbildung des römischen Siegeszuges
auf dem Titusbogen.



Das *dynamische* Prinzip der Sieben sind die „sieben Geister“ des geschlachteten Lammes (Offb 5,6) als Ausdruck für „das Gnadenwirken Christi durch seine Menschheit (‚Menschensohn‘!)“.⁸ Die Gottheit Christi ist durch die Zahl 8 symbolisiert, was auf die Salbung mit dem Geist verweist, denn *schemen* (Salböl) hat als Wurzel *schmoneh* (= acht). Der Gesalbte oder Messias ist daher essentiell der „König des achten Tages“.⁹ Bei den 15 Worten der Anweisung von Ex 27,20, reines Öl für das ewige Licht des Leuchters zu liefern, bildet *schemen* als achtes Wort genau die Mitte.

6) Klaus Gamber, *Das Geheimnis der sieben Sterne. Zur Symbolik der Apokalypse*, Regensburg 1987, 31 f.

7) Vgl. ebd. 25.

8) Ebd. 34.

9) Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, Zürich 2012, 247.

Als Vollendung der Sieben gilt in der Apokalypse die Zwölf, aus der nicht nur das Zwölf-Stämme-Volk, sondern auch die Kirche auf dem ‚Fundament‘ der „zwölf Apostel des Lammes“ (Offb 21,14) und das würfelförmige himmlische Jerusalem als „Frau des Lammes“ aufgebaut ist (vgl. Offb 21,9–14). Die Vollendung der Zwölf im (Tier-)Kreis wiederum ist die 13 als ihr Mittel- und Einheitspunkt.

Das Glaubensbekenntnis Israels heißt JHWH *echad*, Gott ist einer/einzig, der als solcher mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft zu lieben ist (Dtn 6,4 f.; vgl. Mk 12,29 f.). JHWH *echad*, in Zahlen 10-5-6-5 und 1-8-4 (= 13), ergibt in der Summe 39 oder 3×13 (*schemen*, 300-40-50 = 390). Auch die Liebe (hebr. *ahawah*, 1-5-2-5) ist 13; lieben heißt, mit dem Geliebten eins sein. Jesus ist der 13. im Kreis der Zwölf (der Name Jesus Christus besteht im Griechischen wie im Deutschen aus 13 Buchstaben).

4. Himmelsleiter und Taw

In der Liebe wird der innerweltliche Gegensatz von Geist und Materie ($3 + 4$ oder 3×4) überstiegen. Das Kreuz ist Ausdruck dieser göttlichen Liebe im Schnittpunkt von Vertikaler (3) und Horizontaler (4) als Quintessenz. Von ihm sagen *Gérard de Champeaux* und *Dom Sébastien Sterckx*:

„Die Zahl des Kreuzes ist die Vier. Mehr noch ist es die Fünf [...]. Dieser gemeinsame Punkt ist der entscheidende Schnittpunkt des Denkens. [...] Dieser Punkt ist der Omphalos der Griechen, der Nabel der Welt unserer Vorfahren, die heilige Treppe so vieler Religionen, die Himmelsleiter. Hier gelangt man vom Himmel zur Erde, von der Erde zum Himmel, hier stehen Raum, Zeit und Ewigkeit miteinander in Verbindung.“¹⁰

Die Himmelsleiter (Leiter, hebr. *sulam*, 60-30-40) aus dem Jakobstraum, auf die am Ende des 1. Kapitels im Johannesevangelium angespielt (Joh 1,51) und die in der christlichen Tradition mit dem Kreuz identifiziert wird, ist in der Summe 130, also die 13 auf der Ebene der Hunderter. Denselben Zahlenwert hat *Sinai* (hebr. s-j-n-j) 60-10-50-10 = 130. Dazu wird seitens der Rabbinen betont, „dass die Weisung vom Sinai [= Tora] durch die Himmel

10) *Gérard de Champeaux / Dom S. Sterckx, Einführung in die Welt der Symbole*, Würzburg 1990, 51.

und Erde verbindende Jakobsleiter symbolisiert wird“.¹¹ So sind auch von daher Tora und Kreuz eins.¹² Das *Siegel Gottes*, mit dem in Ez 9,4.6 und Offb 7,2 die Stirn der Erlösten gezeichnet (und in der Taufe versiegelt) wird, ist das *Taw*, der letzte hebräische Buchstabe in der Bedeutung von (Kreuz-) Zeichen und dem Zahlenwert 400. Israel ist „400 Jahre“ in ‚Ägypten‘ (Gen 15,13), d. h. solange die Zeit noch nicht ‚ausgegossen‘ oder am ‚Ende‘ ist. Der Jesuit *Heinrich Bacht* (1910–1986), ein Kenner des frühen christlichen Mönchtums, erinnert daran, dass das *Taw* „im Althebräischen und noch zu Beginn der christlichen Ära als ein stehendes oder liegendes Kreuz geschrieben (+ bzw. x)“ wurde.¹³ Auf frühen Kreuzesdarstellungen erscheint das christliche Heilszeichen zwischen Sonne und Mond oder zwischen Alpha und Omega (*Aleph* und *Taw*). Das *Taw* symbolisiert das Letzte, die ‚Stofflichkeit der Welt‘; aber in Einheit mit dem *Aleph* des Geistes ist es das Zeichen der Verbindung (= +) zum Ursprung wie das Blut des Lammes auf der ‚Tür‘ (hebr. *Daleth* = 4). Deshalb kann der gekreuzigte Auferstandene durch verschlossene Türen schreiten (Joh 20,19), wie er auch durch die ‚verschlossene Tür‘ der Jungfräulichkeit Mariens in die Welt eintritt (vgl. Ez 44,2).¹⁴ Denn in ihm ist die vollkommene Liebe als ‚öffnendes Prinzip‘ da,

11) Beate Ego, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 32001, Artikel *Zahl*, Judentum.

12) Ausführlich dazu Klaus W. Hälbig, *Der Baum des Lebens. Kreuz und Tora in mystischer Deutung*, Würzburg 2011. Anders Rabbiner Walter Homolka, der im Hinblick auf eine Statue der heiligen Mystikerin und Märtyrerin jüdischer Abstammung Edith Stein auf dem Petersplatz in Rom, die ein Kreuz und eine Torarolle mit dem jüdischen Glaubensbekenntnis *Sch'ma Jisrael* (Höre, Israel) umfängt, von einer „unerträgliche(n) Vermischung“ jüdischer und christlicher Symbolik spricht: „Wie soll die Heilige ‚für Beides‘ stehen, wie der Künstler ausdrücklich betont: für Judentum und Christentum, in Torarolle und Kreuz symbolisiert, wo sie sich durch ihre Konversion zum Christentum doch bewusst vom jüdischen Glauben abgewandt hat! Dem jüdischen Betrachter zeigt sich Edith Stein als Figur christlicher Vereinnahmung des Judentums“ – zitiert nach Heinz-Günther Schöttler, *Jüdische und christliche Symbolik unglücklich vermischt. Die neue Edith-Stein-Statue am Petersdom*, in: FrRu NF 14 (2007) 154–156, hier 155. Vgl. auch Elias H. Füllenbach, *Die Heiligsprechung Edith Steins*, in: FrRu NF 6 (1999) 3–20.

13) Heinrich Bacht, *Vexillum crucis sequi (Horsiesius). Mönchtum als Kreuzesnachfolge*, in: Otto Semmelroth u. a. (Hg.), *Martyria – Liturgia – Diakonia*, Mainz 1968, 149–162, hier 160 f. In einem christlichen Traktat zu den „Mysterien der Buchstaben“ aus dem 6. Jahrhundert wird das *Taw* ganz selbstverständlich mit dem Kreuz identifiziert – vgl. Cordula Bandt, *Der Traktat „Vom Mysterium der Buchstaben“. Kritischer Text mit Einführung, Übersetzung und Anmerkungen*, Berlin u. a. 2007, 30: Die Beziehung von T-Buchstabe und Kreuz kann „als bereits etablierte Verbindung [...] angesehen werden“.

14) So Bischof Ambrosius von Mailand, *Epistula extra collectionem* 15,6.

als „Schlüssel Davids“ (Offb 3,7). Der diesen Schlüssel Davids (= des ‚Geliebten‘) hat, lässt an die Gemeinde in Philadelphia („Bruderliebe“) schreiben:

„Wer siegt, den werde ich zu einer Säule im Tempel meines Gottes machen, und er wird immer darin bleiben. Und ich werde auf ihn den Namen meines Gottes schreiben und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das aus dem Himmel herabkommt von meinem Gott, und ich werde auf ihn auch meinen neuen Namen schreiben“ (Offb 3,12; vgl. 2,7; Jes 62,2).

5. Der Übergang vom Tod zum Leben

Der *neue* Name ist Jesus (hebr. *Jehoshua* / *Jeschua*). Dieser Name ist schon am Ende der Tora entscheidend, wenn Mose, der am 7. des 12. Monats mit 120 Jahren an der Grenze zum Gelobten Land stirbt, dem vom Geist der Weisheit erfüllten Jehoschua, dem „Sohn des Nun“ (= 50), die Hände auflegt, damit er das Volk zum ewigen Leben hinüberführt (Dtn 34,7–9). Die 10-5-6 des Namens Jehoschua (10-5-6-300-70) ist die des Namens des Herrn, die 300-70 oder 370 ist beim Namen *Salomo* erkennbar: *Schalem* (Friede, Vollkommenheit) 300-30-40. Weinreb schreibt:

„Der Name des Herrn bringt hier einen Übergang vom Siebten zum Achten zum Ausdruck: das Zukünftige. Der sechste, siebte und achte Tag findet eigentlich in jedem Jetzt statt. In jedem Augenblick befindet man sich im siebten Tag, alles Vergangene im Leben des Menschen ist der sechste, und alles Kommende der achte Tag. [...] Der achte Tag erfüllt sich eigentlich niemals.“¹⁵

Wie die 50 die 7 x 7 übersteigt, so die 37 die 6 x 6, die 36 oder die 360° des Kreises. Weinreb verweist darauf, dass beim Opfer (hebr. *korban* = Näherkommen zu Gott) der „Blutkreislauf [...] durchschnitten werden muss“.¹⁶ Der ‚Kreis‘ (hebr. *egel*, auch ‚Goldenes Kalb‘) führt zur innerweltlichen Geschlossenheit, dem Verbleiben an der Peripherie des Kreises. Deshalb ist

15) Weinreb, *Opfer in der Bibel* (s. Anm. 1), 373. Annick de Souzaenelle (*Symbolisme*, Kap. VI, s. Anm. 4) weist darauf hin, dass der Name *Jehuda* (*Juda*) aus dem Tetragramm und einem eingefügten *Daleth* (Tür) besteht: Der Messias ist aus dem Stamm *Juda* (‚Tür‘ der Inkarnation) und wird durch Judas ‚ausgeliefert‘ (‚Tür‘ des Todes am Kreuz).

16) Ebd. 400; vgl. 411 f., 675 f.

Isaak bei seinem (Selbst-)Opfer 37 Jahre alt (vgl. die Differenz zwischen den 90 Jahren Saras bei Isaaks Geburt und den 127 Jahren bei ihrem Tod, Gen 17,17; 23,1), übersteigt also die 36 des ‚Kreises‘.

„Aus drei mal Siebenunddreißig wird die Eins, die Alef, 1-30-80, deren Zahlenwert ebenfalls Hundertelf ist. In der Siebenunddreißig drückt sich eine Erfüllung aus.“¹⁷

Entsprechend ist Melchisedek Priester von *Salem* (Gen 14,18–20; Hebr 7,1–10) bzw. *Schalem*, „also vom Heilen, Ganzen, und auch von Jeruscha-lem“¹⁸ *Jeru-schalem* heißt: Sehen des Ganzen bzw. ‚Friedensschau‘ (Augustinus). Dagegen stammen vom ‚Kreis‘ die ‚Bilder‘: „Und damit kommt die Verbannung, das Exil, denn man sieht dann nicht mehr, was man eigentlich sehen müsste: Das wird einem genommen, der Hohepriester verschwindet, der Tempel verschwindet“, also die Kontemplation.¹⁹ Mit dem Messias Jesus, dem neuen Jehoschua und ewigen Hohenpriester „nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 7,11.17) am Kreuz, kommen der Tempel und der Geist der Kontemplation zurück. Der achte Tag bleibt zwar immer das künftige Kommende. Doch der kommende Bräutigam ist in der Feier des eucharistischen Hochzeitsmahles des Lammes doch auch schon gegenwärtig. In der christlichen Liturgie des Lammes sind die drei Zeitdimensionen eins, kann schon jetzt in der Erinnerung des Geistes (Joh 14,26) bei aller bleibenden Hoffnung die Hochzeit und Vollendung des 8. Tages vorweggenommen werden. Sehr schön sagt dies der orthodoxe Theologe *Pjotr Hendrix* (1896–1979):

„Alles ist in der Kirche Parusie, alles ist zeit- und raumlose verhüllte Wirklichkeit in Symbolen, alles ist in den Mysterien der Kirche ewiges *Jetzt*. [...] Jetzt feiert die Kirche mit ihrem Herrn *Pessach* oder Übergang vom Tode zum Leben [...]. All diese langen alttestamentlichen Lesungen in der Osternacht heißen denn auch (jetzt erfüllte) ‚Prophezeiungen‘. Die Zeit ist hier zunichte gemacht. Die Zeit ist durch die mystische Feier der Kirche durchbrochen. [...] Wir sind gegenwärtig beim Sündenfall, beim Opfer des Abraham, wir schlachten das Lamm und ziehen trockenen Fußes durch das Rote Meer; wir werden errettet in der Arche Noahs

17) Ebd. 234.

18) Ebd.

19) Ebd. 625 f. und 626–632.

und im Haus der Rahab. Wir sind Zeugen des Wunders in der Knochenwüste des Ezechiel und singen das Loblied mit den drei Jünglingen im Feuerofen. [...] Alles in der Heiligen Schrift hat, so wie in der Kirche, seine mystische Bedeutung.“²⁰ [...] „Jetzt stehen wir am Ende des siebenten Tages, an der Schwelle des göttlichen achten und ewigen Tages.“²¹

Im österlichen *Triduum* von Karfreitag, Ostersonntag und Ostersonntag als Kern des liturgischen Jahres erscheinen der 6., 7. und 8. Tag als untrennbare Einheit und damit als Aufhebung der Zeit. So steht die Kirche in Gestalt der dem Bräutigam entgegen gehenden fünf klugen Jungfrauen im „Hochzeitsgarten“ in Erwartung „des Hochzeitsfestes in der Osternacht, der Heiligen Hochzeit zwischen Christus und Ekklesia, des endlosen Hochzeitsfestes, worin die Zeit zunichte gemacht wird“.²² Symbol dafür ist das dreimalige Hinabsenken der brennenden Osterkerze mit den fünf roten Wachsstiften (im Verhältnis 1-4) und den Buchstaben *Alpha* und *Omega* in das Taufbecken als himmlische Befruchtung der ‚Jungfrau‘ und ‚Mutter‘ Kirche.

6. Himmlische Hochzeit im Namen Gottes

Papst Franziskus spricht in seiner Enzyklika *Lumen fidei*²³ davon, dass der biblische Glaube eine „sakramentale Struktur“ hat (40) und der Heilige Geist als ‚Heils-Gedächtnis‘ der Glaubensgemeinschaft der Kirche alle Gläubigen zu „Zeitgenossen“ Jesu (bzw. der Ereignisse der biblischen Heilsgeschichte) macht und so „unser Unterwegssein im Glauben“ leitet (38). Den bei der Taufe als Sakrament des Glaubens über den Katechume-

20) Pjotr Hendrix, ‚Garten‘ und ‚Morgen‘ als Ort und Zeit für das Mysterium paschale in der orthodoxen Kirche, in: Eranos-Jahrbuch 1963, 147–171, hier 155 und 164 f.

21) Ebd. 160.

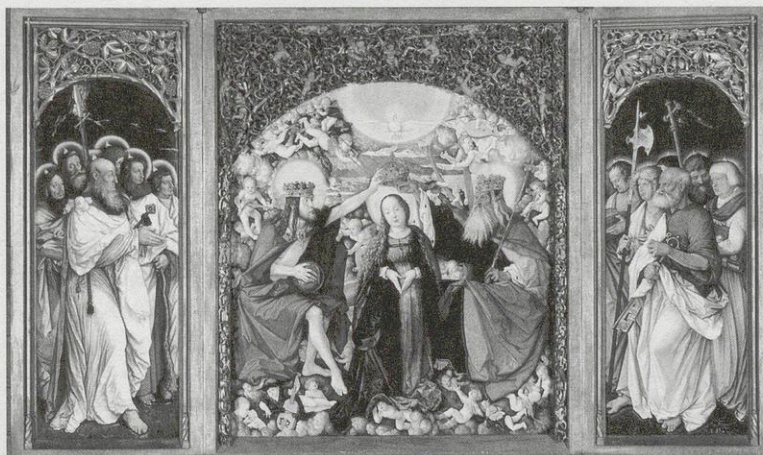
22) Ebd. 156 und 154.

23) Papst Franziskus, Enzyklika *Lumen fidei* – Über den Glauben, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 193. Zum „Heute“ der Heilsgeheimnisse in der Liturgie der Eucharistie vgl. Nr. 44; zum „trinitarischen Aufbau“ des Credo der Kirche vgl. Nr. 45. Im Licht des Glaubens gewinnt auch das ‚Zehn-Wort‘, „der Dekalog seine tiefere Wahrheit“, die darin besteht, „aus der Wüste des selbstbezogenen, in sich verschlossenen Ich“ herauszuführen und „in Dialog mit Gott treten zu können“ (46). Der eine „Schatz des Gedächtnisses“ der Kirche wird so durch „die vier Elemente“ Glaubensbekenntnis, Feier der Sakramente, Weg des Dekalogs und Gebet weitergegeben (ebd.). Am Ende betet der Papst, dass „das Licht des Glaubens in uns immerfort wachse, bis jener Tag ohne Untergang kommt [= 8. Tag], Jesus Christus selbst, dein Sohn, unser Herr!“ (60).

nen angerufenen „Name(n) der Dreifaltigkeit“ bezeichnet der Papst als „Zusammenfassung des Glaubensweges“:

„Der Gott, der uns dadurch, dass er uns seinen Sohn übergeben hat, das Geheimnis seines Namens vollkommen offenbart hat, – er gibt dem Getauften eine neue Identität als Kind Gottes“ und lässt so jeden „an der göttlichen Natur teilhaben“ (42).

Das Rundschreiben ist auf den 29. Juni 2013 datiert, das Fest – der eigentlich antagonistischen Heiligen – Peter und Paul. Sie stehen – zugespitzt formuliert – für ein *gnadenfreies Gesetz* und eine *gesetzesfreie Gnade*, also für die linke und die rechte Seite des Sefirot-Baumes: die die Grenze betonende Strenge von *Din* und die grenzenlose Milde von *Chessed*. Vergleichbare antagonistische Gestalten sind Mose und Elia, die den auf dem Berg verklärten, strahlenden Jesus (analog zu *Tipheret/Schönheit*) flankieren (Mt 17,1–3), oder die beiden Schächer auf der linken und der rechten Seite des Gekreuzigten: der eine gerichtet, der andere begnadigt (Lk 23,39–43). *Hans Baldung*, genannt Grien, hat zwischen 1512 und 1516, gewissermaßen am Vorabend der Reformation und damit des Aufbrechens des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus, die dreiteilige Tafel „Krönung Mariens“ (s. u.) für den Hochaltar des Freiburger Münsters geschaffen.



© Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg i. Br., Aufnahme: Christoph Hoppe.

Auf den Seitenflügeln stehen sich zwei Gruppen von je sechs Aposteln gegenüber. Sie werden angeführt von den Apostelfürsten *Petrus* (r.) mit dem

Himmelsschlüssel und *Paulus* (l.) mit ausgeprägter Geistesflamme über dem Haupt, zugeordnet zu Gottvater und Gottsohn auf der Mitteltafel, wo die Himmelskönigin (im Sefirotbaum *Malchuth* oder die ‚Jungfrau Israel‘) mit der Krone (*Kether*) der himmlischen Vermählung gekrönt wird. Das Bild hält den ‚Augen-blick‘ der eschatologischen Hochzeit und Liebesvereinigung fest, den unfassbaren *ewigen* Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft als reine Gegenwart des Geistes in der Mitte, die nicht vom Menschen herstellbar ist, sondern jene vollkommene Weise darstellt, wie der Ewige in seinem heiligen Namen präsent ist und alle Gegensätze vereint (*coincidentia oppositorum*), auch den von Sein und Nichts (Ajin).²⁴

Während im Einheits-Denken der Geist-Dialektik bei *Platon* und dann vor allem bei *Hegel* der ‚Ort‘ des Endlichen negiert wird (als Negation der Negation), zeigt das Bild ‚Krönung Mariens‘ die Voll-endung des Endlichen. *Heinrich Rombach* spricht in diesem Zusammenhang von einem „göttlichen *Geviert*“ bzw. einer „älteren Trinität“ der drei göttlichen Personen und der „neuen Trinität“ (Geist, Liebe, Demut) einer „Theologie des Geistes“ als „Theologie der Liebe“ und „Theologie der Endlichkeit“:

„Die Theologie des Geistes ist nicht Dialektik, nicht Lehre, nicht These. Sie ist Leben. Sie ist Wirklichkeit, Einsenken des Absoluten und Aufgang des Irdischen.“²⁵

Ohashi bezeichnet den ewigen Augenblick als „Mitte der Vermittlung“ und „Kreuzpunkt des Kreuzes“, wodurch „Gott Vater und Gott Sohn einerseits und der Heilige Geist und die irdische Endlichkeit andererseits ‚vermittelt‘ werden“.²⁶

Die Endlichkeit in der Gestalt Mariens und „ihre[r] alles demütig aufnehmenden Hände“²⁷ erscheint als ‚Augenblicksstätte‘ oder ‚absolutes Nichts‘ und wird so nicht in der Selbstvermittlung des absoluten Geistes als Tilgung

24) Dazu Kôichi Tsujimura / Ryôsuke Ôhashi / Heinrich Rombach, *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*, Basel u. a. 1981, 47–62; *Der Ort des Augenblicks*, 58 und 57. Die Seiten rechts und links sind in ihrer Wertigkeit auf dem Bild Baldungs gegenüber dem Sefirotsystem vertauscht, wie ja die linke und rechte Gehirnhälfte jeweils für die Gegenseite des Körpers zuständig ist.

25) Ebd. 13–27, *Sein – Gott – Welt*, 13 und 26.

26) Ebd. R. Ôhashi, *Der Ort des Augenblicks* (Anm. 24), 47–62, hier 57 f.

27) Ebd. 61. Die Hände sind nach unten zu einem Dreieck gefaltet (wie die zwei unteren Dreiecke des Sefirot-Baumes).

der Zeit' einfach ,aufgehoben', sondern bleibt in ihrer Geisterfülltheit (sakramentale) *Mater-ie*: „der geist-lose Ort im tieferen Sinn“.²⁸

Rombach schreibt:

„Im Urkreuz der göttlichen Kräfte siedelt sich alles an, wie im Bilde das wimmelnde Leben der Engel, deren Konzertieren den Zusammenklang der Schöpfung andeutet. Die Schöpfung klingt. Ihre Symphonie ist das Hohe Lied der Liebe, die der Sinn allen Seins ist, weil sie die Mitte der Göttlichkeit und der Mittelpunkt des Schöpferkreuzes ist.“²⁹

Das Lied der Lieder (*schir haschirim*) Salomos wird kabbalistisch als Ausdruck der himmlischen Hochzeit von Schöpfer und Schöpfung oder von *Tipheret* und *Malchuth* als dem männlichen und weiblichen Pol der Schöpfung betrachtet. Der evangelische Theologe *Josef Umbach* kommt zu dem Schluss:

„Wenn die Vereinigung der Gegensätze gelungen ist, dann sind Himmel und Erde, wie im Traum Jakobs durch die Leiter, wieder miteinander verbunden, und das Untere wird durch das Obere gekrönt.“³⁰

Und mit Bezug auf Hld 3,11 (die Krönung König Salomos durch seine ‚Mutter‘ am ‚Tag seiner Hochzeit‘) heißt es: „Krönung und Hochzeit, verstehen wir den Text wörtlich, fallen hier zusammen.“ „Das Hohelied will für die große Liturgie der Welten öffnen und an ihr teilhaben lassen.“ Salomo wurde gewürdigt, als erster „den Grundakkord“ zu hören, „über dem sich das ganze Weltgeschehen aufbaut“, so vermochte er „des Zentrums der Weisheit“ inne zu werden.³¹

28) Verglichen wird Baldungs Tafelbild mit dem buddhistischen Rollbild des den ‚Weg‘ ins ‚Tal‘ hinabsteigenden Sakyamuni von L'iang K'ai (13. Jh.), dessen Bewegung des Abstiegs zugleich Aufstieg ist, mit Heraklit gesagt: „der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe“ (zit. ebd. 60; vgl. 44). Weinreb sagt von der Himmelsleiter: „Das Aufsteigen ist Niedersteigen und das Niedersteigen ist Aufsteigen, denn hier ist Bewegung etwas anderes, als wir es uns vorstellen. Dort ist Bewegung Eins, denn Bewegung ist ‚ruach‘, Wind, Geist.“ – Weinreb: *Der Weg durch den Tempel. Aufstieg und Rückkehr des Menschen*, Weiler i. Allg. 2000, 44.

29) Ebd. 22.

30) Rolf Umbach, *Deine Liebe ist süßer als Wein. Das Hohelied, kabbalistisch gelesen*, Mit acht Illustrationen von Yo Mu Hung Umbach, Stuttgart 2005, 154 und 18 f.; vgl. Ders., *Heilige Hochzeit. Kabbalistische Transformation des mythischen Urmotivs des Hieros Gamos*, in: Klaus W. Hälbig (Hg.), *Liebe, Glück und Tod. Die Enzyklika „Gott ist die Liebe“ und das Hohelied Salomos*, St. Ottilien 2007, 183–198.

31) Ebd. 145.

7. Das Hohelied: Kern von Schöpfung und Offenbarung

Nach Weinreb ist das Hohelied „ebenfalls eine Schöpfungsgeschichte, aber in äußerster Verdichtung, Kern des Kerns könnte man sagen“.³² Die 13 Worte nach dem Gottesnamen *Elohim* (3. Wort in Gen 1,1) bis zur zweiten Nennung des Gottesnamens und die fünf Worte bis zur dritten Nennung werden als Blüten- und Kelchblätter jener Urblume verstanden, die als ‚Rose‘ oder ‚Lilie‘ (hebr. *schoschana*) im Hohenlied (2,2) genannt wird. Der Duft dieser Urblume ist der „Geruch des achten Tages“; „denn die Schöpfung beginnt eigentlich mit der Erlösung, die in ihr sozusagen schon verkörpert ist, *bevor* das Licht durchbricht“, das Urlicht des ersten Tages als *chessed*: „Liebe, Gnade, Güte [...] ein Schenken ganz umsonst“.³³



Die andere Blume, die *chabazeleth* von *Scharon* (Hld 2,1), „ist eine Blume, bei der die ‚Schalen‘ [*bezel* = Zwiebel bzw. Schalen] noch von der *Cheth*, von der Acht, umschlossen sind“.³⁴

Scharon-Lilie (*Pancratium maritimum*).

Chabazeleth steht für die verborgene Einheit (den Baum des Lebens), *schoschana* für die Zweiheit (den Baum der Erkenntnis): *schana* ist das ‚Jahr‘, die dauernde ‚Veränderung‘, *schesch*, 300-300, ist das Prinzip Sechs, „die zwei Dreierheiten der ersten drei und der folgenden drei Tage“.³⁵ Der Name *Scharon* wiederum bezeichnet den „Ort, wo das ‚*schir*‘ [= Lied] ist. Die ‚*schoschana ha-amakom*‘ hingegen ist im ‚Tal‘ (*emek*) 70-40-100 (Plural, *amakom*). ‚*Emek*‘ ist der Ort der ganz im Tal liegt, wohin man hinabsteigen muss. Gott steigt hinab, wie der König hinabsteigt, um im ‚Nussgarten zu verweilen‘ (Hld 6,11). Die Zahl 210 von ‚*emek*‘ ist dieselbe wie die von ‚Hinabsteigen‘ (*redu*, 200-4-6) nach Ägypten; die ‚Rose‘, die auf die Erde hinabsteigen lässt.“³⁶

32) Friedrich Weinreb, *Opfer in der Bibel* (s. Anm. 1), 183.

33) Ebd. 181 f. In der christl. Tradition ist Maria die ‚Rose ohne Dornen‘ oder die ‚reine Lilie‘.

34) Ebd. 184 (das Wort *chabazeleth* beginnt mit ch und endet mit th, was *cheth* ergibt).

35) Ebd. 185.

36) Ebd. 189. Die marianische Antiphon *Salve Regina* (Gegrüßet seist du, Königin), dem Benediktiner Hermann von Reichenau (11. Jh.) zugeschrieben, spricht vom „Tal der Tränen“ und den „verbannten Kindern Evas“.

Unten, in der ‚Verbannung‘, beginnt die Welt. Aber mit der Liebe Gottes kommt das „neue Lied“ (Ps 33,3; Offb 5,9; 14,3) von der Auferstehung am achten Tag – jenseits dieser Sieben-Tage-Schöpfung. Die Bibel als das eine Wort Gottes (Logos) ist im Grunde Gesang. Mit diesem geisterfüllten ‚Singen‘ ist das innere, mystische Verstehen des Wortes gemeint – nach der ‚Regel‘ (hebr. *schir*), die dem Text innewohnt. In diesem Verstehen der Einheit der biblischen Offenbarung ist das ‚neue Lied‘ da, das Lied der Lieder, das stark ist wie der Tod (Hld 8,6), ja stärker als der Tod. Weinreb nennt es „die Regel der Regel, ihr Kern, der Kern der Melodie, das Wesentliche dessen, was hier noch in der Melodie ausklingt“.³⁷

Auch die Kirchenväter verstehen die Einheit der vielstimmigen biblischen Offenbarung gleichsam musikalisch von der hintergründigen ‚Harmonie‘ (= *Tipheret*) her:

„Irenäus von Lyon (um 140–200 n. Chr.) schreibt: ‚Die ganze Schrift, die uns von Gott gegeben wurde, erweist sich für uns als stimmig (*symphonos*) [...], und durch die Vielstimmigkeit (*polyphonia*) der Ausdrucksweisen wird unter uns eine wohlklingende (*symphonon*) Melodie ertönen‘ (*Adversus Haereses* II, 28,3). [...] Wenn also in unserer Zeit die Frage nach der Einheit der Schrift neu auf die Tagesordnung exegetischer Arbeit gesetzt wird, dann geht es dabei nicht, wie bisweilen behauptet wird, um eine Unterdrückung ihrer Vielstimmigkeit. Es geht nicht um Harmonisierungen, sondern um die Erkenntnis und Herausarbeitung einer *zugrunde liegenden Harmonie*. Diese wird nicht erfunden, sondern gefunden.“³⁸

„Die *Vielstimmigkeit* der Schrift ergibt sich aus der Vielzahl der Zeugen, ihre *Einheit* aus jener Wirklichkeit, die sie bezeugen. [...] So konnte auch die Einheit von Altem und Neuem Testament gedacht werden. Das Alte Testament bezeugt die *Schriftwerdung* des Wortes Gottes, das Neue Testament seine *Menschwerdung*. In beiden Teilen der Schrift geht es um den *einen* Logos, das *eine* Wort Gottes.“³⁹

37) Ebd. 183.

38) Ludger Schwienerhorst-Schönberger, *Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn*, in: „*Die Bibel unter neuen Blickwinkeln*“, in: *Bibel und Kirche* 3/2008, 179–183, hier 180 f.

39) Ebd. – Anm. der Red.: Die drei Teile dieses Artikels zum „Namen Gottes“ bilden den Kern eines Kapitels im neuen Buch des Autors, das demnächst erscheint: Klaus W. Hälbig: *Die Krönung der Braut. Maria als neue Schöpfung und Königin der Schönheit*, St. Ottilien 2014.

Woher kommt die Kraft zum Widerstand?

Wolfram Wette*

Die Frage, woher der Mensch die Kraft zum Widerstand bekommt, ist geeignet, unser Nachdenken anzuregen. Aber sie könnte uns auch überfordern, denn wir werden die Antwort letztlich schuldig bleiben müssen. Wenn wir wüssten, woher diese Kraft kommt, dann könnten wir auf der Basis dieser Erkenntnis womöglich ein komplettes Bildungsprogramm entwickeln, das die Erziehung zur Zivilcourage und Mündigkeit in den Mittelpunkt unserer Erziehungsbemühungen stellt.

Wahrscheinlich ließ sich fast jeder Forscher, der sich schon einmal mit dem Widerstand in der Nazi-Zeit beschäftigt hat, irgendwann von der Hoffnung leiten, so etwas wie ein „Widerstands-Gen“ finden zu können, wobei noch zwischen verschiedenen Stufen des Widerstandes zu unterscheiden wäre, nämlich zwischen Nonkonformität, Verweigerung, Protest und aktivem Widerstand. Aber Historiker, Pädagogen, Psychologen und Soziologen sind m. W. bislang nicht in diese Tiefenschicht vorgedrungen. Die Annahme, es gebe eine „altruistische Persönlichkeit“, der die Kraft zum Widerstand mit einer humanen Perspektive gleichsam in die Wiege gelegt wurde, hat sich ebenso wenig verifizieren lassen wie die Vermutung, widerständiges Handeln lasse sich primär situativ erklären.¹

Es ist auch versucht worden, bei den widerständigen Helfern und Rettern in der NS-Zeit aufgrund soziologischer Kriterien Gemeinsamkeiten auszumachen. Aber es stellte sich heraus, dass unter ihnen eigentlich alle vertreten

* Prof. (em.) Dr. phil. Wolfram Wette, Historisches Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Impulsreferat beim Evangelischen Kirchentag in Hamburg am 3. Mai 2013, Forum Erinnern – KZ-Gedenkstätte Neuengamme.

1) Vgl. Samuel Oliner / Pearl M. Oliner, *The Altruistic Personality. Rescuers of Jews during the Holocaust*, New York / London 1988; Eva Fogelman, *Conscience and Courage. Rescuers of Jews during the Holocaust*, London 1995; deutsch: „Wir waren keine Helden“. *Lebensretter im Angesicht des Holocaust*, München 1998, und die dort angegebene Literatur.

waren: Junge und Alte, Reiche und Arme, Gebildete und weniger Gebildete, Männer und Frauen, Katholiken, Protestanten und religiös nicht Gebundene, politisch Motivierte und unpolitische Menschen.

Nach den gescheiterten Versuchen, zu einer Generalisierung zu gelangen, haben die Forscherinnen und Forscher die erkenntnisleitende Messlatte etwas tiefer gehängt. Sie fragen jetzt nach den „Motiven“ zum Widerstand und nach den „Anstößen“, die eine Widerstandshandlung ausgelöst haben. Dabei steht das Individuum im Vordergrund des Forschungsinteresses, also der Mensch, der geprägt wird durch die Verhältnisse, in denen er aufwächst, und durch die geistigen Strömungen seiner Zeit – sowie durch weitere Kräfte, die uns am Ende rätselhaft bleiben.

Retter in Uniform und Handlungsspielräume

In der historischen Friedensforschung hat man sich im zurückliegenden Jahrzehnt für „*Retter in Uniform*“ interessiert.² Damit sind widerständige Menschen gemeint, die wir überraschender Weise in der Wehrmacht, der Polizei und selbst in der SS entdecken konnten. Die Begriffe „*Rettung*“ und „*Widerstand*“ haben wir zu dem Wort „*Rettungswiderstand*“ zusammengezogen. Dieser neue Begriff wird zwischenzeitlich weithin akzeptiert. Seinen bleibenden Niederschlag fand er im Werk des 2012 verstorbenen Holocaust-Überlebenden und Historikers des jüdischen Widerstandes Arno Lustiger (1924–2012), der unsere Forschungen über mehrere Jahre hinweg aktiv begleitet hatte. Er gab seinem letzten Buch den Titel „*Rettungswiderstand. Über die Judenretter in Europa während der NS-Zeit*“.³

Wer sich mit dem Rettungswiderstand aus den Reihen der Wehrmacht befasst, bekommt eine neue Vorstellung von Widerstand. Hier geht es nicht um Generalstabsoffiziere, die sich den Staatsstreich zum Ziel setzten, son-

2) Wolfram Wette (Hg.), *Retter in Uniform. Handlungsspielräume im Vernichtungskrieg der Wehrmacht*. Mit einem Geleitwort von Fritz Stern, Fischer TB 2002, Frankfurt/M., 3. Aufl. 2003; ders. (Hg.), *Zivilcourage. Empörte, Helfer und Retter aus Wehrmacht, Polizei und SS*. Mit einem Geleitwort von Bundespräsident Johannes Rau. Fischer TB, Frankfurt/M. 2004, 2. Aufl. 2005; ders. (Hg.), *Stille Helden. Judenretter im Dreiländereck während des Zweiten Weltkrieges*. Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 2005.

3) Arno Lustiger, *Rettungswiderstand. Über die Judenretter in Europa während der NS-Zeit*, Wallstein Verlag, Göttingen 2011; vgl. FrRu NF 19 (2012) 213–216.

dern um einfache Soldaten oder Offiziere mit niedrigen Dienstgraden, deren Widerstand nicht nach oben gegen das NS-Regime gerichtet war, sondern ganz praktisch nach unten, um Verfolgten zu helfen und sie, wenn möglich, vor dem Tode zu retten. Häufig waren sie dabei sogar erfolgreich.

Bei unseren Forschungen sammelten wir Fakten über das Handeln eines Retters und fragten nach seiner Biografie. Wir versuchten, die Handlung aus dem Lebensweg des Retters heraus zu erklären und aus der jeweiligen Situation, in welcher er agierte. Wir entdeckten, dass diese Retter über ein humanes Wertesystem verfügten, das sie auch unter dem Einfluss des NS-Staates nicht preisgaben. Ihre normative Orientierung war in der Regel der abendländisch-christlichen Tradition verpflichtet.

Des Weiteren machten wir die überraschende Entdeckung, dass es selbst in der hierarchisch strukturierten Militärmaschinerie der Wehrmacht, die nach dem Prinzip von Befehl und Gehorsam funktionierte und die daher als „totale Institution“ bezeichnet wird, Handlungsspielräume gab. Es gab sie für jene Soldaten und Polizisten, die nach Möglichkeiten suchten, Verfolgten zu helfen, und die den Mut aufbrachten, ihren Willen in praktisches Handeln umzusetzen, obwohl dieses gelegentlich ebenso hart bestraft wurde wie Desertion oder Kriegsverrat, nämlich mit der Todesstrafe.⁴ Chancen für solidarisches Verhalten gegenüber Verfolgten ergaben sich übrigens meist im Hinterland, im Bereich der deutschen Besatzungsverwaltung, und weniger an der kämpfenden Front.

Man darf sich den Handlungsspielraum in einer totalen Institution nicht als Nische vorstellen, die durch Befehle und Vorschriften nicht erfasst gewesen wäre und in der der Totalitätsanspruch der Kriegsmaschinerie keine Gültigkeit gehabt hätte. Vielmehr entstand ein Handlungsspielraum erst durch den Willen eines Retters, der sich vorgenommen hatte, dem Vernichtungskrieg seinen eigenen „aktiven Anstand“ (Fritz Stern) entgegenzusetzen. Handlungsspielraum meint eine vorgestellte Möglichkeit, die sich der Retter erst einmal herstellen musste. Er schuf sich damit einen begrenzten Raum der Freiheit, dessen Reichweite immer wieder von neuem ausgelotet

4) Manfred Messerschmidt, „Zur Aufrechterhaltung der Manneszucht“. *Historische und ideologische Grundlagen militärischer Disziplin im NS-Staat*, in: ders., *Was damals Recht war ... NS-Militär- und Strafjustiz im Vernichtungskrieg*, hg. v. Wolfram Wette, Essen 1996, S. 139–160.

werden musste. Nur wer sich diesen Handlungsspielraum schaffen wollte, konnte erkennen, dass es ihm in einer konkreten Situation frei stand, sich für die richtige oder die falsche Sache zu entscheiden, für das Gute oder für das Böse. Außerdem, wenn wir von „Rettern in Uniform“⁵ sprechen, haben wir nur eine kleine Minderheit im Auge. Dem militärischen und polizeilichen Herrschaftsapparat gehörten rund 20 Millionen Menschen an. Ihnen stehen die wenigen Helfer und Retter gegenüber. Für den Historiker sind quellenmäßig fassbar bestenfalls 100 Personen, was aber nicht heißen muss, dass es nicht auch mehr gegeben haben könnte. Vielleicht kommt es jedoch gar nicht auf die genaue Zahl der widerständigen Retter an, sondern allein auf den Befund, dass es sie überhaupt gegeben hat, und auf die Tatsache, dass man auch in diesem Milieu widerstehen konnte.

Um den historischen Proportionen zu ihrem Recht zu verhelfen, sollten wir auch einen Blick auf die „ganz normalen Männer“ werfen, also auf die Millionen von deutschen Soldaten und Polizisten in den Uniformen des NS-Staates, die auch unter den Bedingungen des Vernichtungskrieges „gehorsam“ blieben und die sich im Zweifelsfall auch an der Ermordung hilfloser Menschen beteiligten.⁶ An ihre Adresse gehen die folgenden Fragen:

Konnten diese Männer denn nicht erkennen, welche Handlungsspielräume ihnen bei einer Portion Mut zur Verfügung standen? Fürchteten sie schwere Strafen für eine Gehorsamsverweigerung und sahen daher in der Anpassung die adäquateste Überlebensstrategie? Hatten sie Angst vor dem Spott der Kameraden?⁷ Waren sie aus solchen Gründen gleichsam zur Handlungsunfähigkeit verdammt und daher gar nicht in der Lage, sich zu verweigern?

Oder war es doch ganz anders: Stellte sich für die gehorsamen Soldaten und Polizisten die Frage nach eigenem Handlungsspielraum gar nicht? Billigten sie den rassenideologisch motivierten Vernichtungskrieg aus eigener Überzeugung? Tatsächlich wissen wir längst, dass die meisten Deutschen jener Zeit nur allzu bereit waren, mit dem Strom zu schwimmen und dabei auch

5) Vgl., Wolfram Wette, *Karl Plagge – ein Retter in Uniform*, in FrRu NF 14 (2007) 201–207; ders., *Ein „Mensch“ in deutscher Uniform. Wilm Hosenfeld und „der Pianist“*, in FrRu NF 13 (2006) 37–42; ders., *Zivilcourage unter extremen Bedingungen. Empörte, Helfer und Retter in der Wehrmacht*, in FrRu NF 11 (2004) 23–33.

6) Vgl. Wolfgang Kopitzsch, *„Judenmord – das Erbe der Hamburger Polizei“*, in FrRu NF 20 (2013) 280–286.

7) Zu den Motiven der Täter vgl. Christopher R. Browning, *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen* (1992), Reinbek, 6. Aufl. 2011.

elementare Grundsätze der Humanität zu opfern. Umso wichtiger ist es, sich im Rückblick mit jenen Menschen zu beschäftigen, welche die Kraft hatten, gegen den Strom zu schwimmen, was nicht selten bedeutete, das eigene Leben zu riskieren.

Feldwebel Anton Schmid – ein Held der Humanität

Einer dieser Menschen, Feldwebel der Wehrmacht *Anton Schmid*⁸, ist schon durch den Eichmann-Prozess in Jerusalem 1961 bekannt geworden.⁹ Anton Schmid hätte es verdient, posthum ebenso bekannt zu werden wie die Geschwister Scholl von der studentischen Widerstandsgruppe „Weiße Rose“. *Anton Schmid* (1900–1942) war ein Handwerker und Kleingewerbetreibender aus Wien, ein Mann ohne höhere Schulbildung aber von einer ungewöhnlichen Charakterstärke. Alle, die ihn näher kannten, bezeichneten seine „Herzengüte“, seine Menschlichkeit, seine Bereitschaft und Fähigkeit, sich in die Einstellungen von verfolgten Mitmenschen einzufühlen („Empathie“), als seine alles andere überstrahlende Charaktereigenschaft.

Feldwebel Schmid empörte sich im September 1941 in der deutsch besetzten Stadt Wilna, der Hauptstadt Litauens, über die vor seinen Augen stattfindenden Judenmorde. Sogleich entschloss er sich, das ihm Menschenmögliche zu tun, um den Verfolgten – sowohl Juden wie auch sowjetischen Kriegsgefangenen und versprengten deutschen Soldaten – zu helfen und sie, wenn möglich, zu retten. Mehr als 300 Juden verdanken ihm ihr Leben.

Woher bezog Feldwebel Schmid, dieser „kleine Mann“ in Uniform aus Österreich, die Kraft, Rettungswiderstand zu leisten, auch auf die Gefahr hin, dass ihn diese Handlungsweise das Leben kosten könnte? – Was dann auch tatsächlich der Fall war. Schmid wurde denunziert, von einem deutschen Kriegsgericht in Wilna am 25. Februar 1942 zum Tode verurteilt und am 13. April 1942 hingerichtet.

In einem Gespräch mit *Luisa Emaitisaitė*, einer von ihm geretteten Wilnaer Jüdin, hat Anton Schmid einmal ausdrücklich seine christliche Grundie-

8) Wolfram Wette, *Feldwebel Anton Schmid. Ein Held der Humanität*, Frankfurt/M. 2013.

9) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich, 9. Aufl. 1999, S. 275 f.

rung als wichtigstes Motiv für sein Rettungshandeln benannt.¹⁰ Der jüdische Schriftsteller Hermann Adler lässt seinen Freund Anton Schmid in einem 1967 verfassten Text sagen:

„Wissen Sie, Luisa, ich [...] habe nicht die Gewissheit, dass Gott mich beschützen wird, aber ich bin sicher, dass er etwas von mir verlangt. Mit Ihrer Rettung, Luisa, habe ich so etwas wie eine Probe bestanden. Nun gibt es für mich kein Zurück mehr. Es ist mir so, als wenn Jesus selbst im Getto wäre und um Hilfe rief. Jesus ist überall, wo Menschen leiden. Ich bin Christ, Luisa, und Jesus bedeutet mir viel.“¹¹

Der katholische Kriegspfarrer Fritz Kropp, der Schmid zur Hinrichtung geleitete, sagte:

„Gott spricht aus allen Situationen und Geschehnissen, und dieser kleine Feldweibel da hat seine Stimme gehört und musste gehorchen.“

Alles, was Schmid aus Menschlichkeit getan hat, hat er für „selbstverständlich“ gehalten.¹² Nachdem ihn das Kriegsgericht zum Tode verurteilt hatte, schrieb Anton Schmid in einem Abschiedsbrief an seine Frau Steffi:

„Ich habe mich damit abgefunden, und das Schicksal wollte es so. Es ist von oben [von] unserem lieben Gott bestimmt, daran lässt sich nichts ändern. Ich bin heute so ruhig, dass ich es selber nicht glauben kann, aber unser lieber Gott hat das so gewollt und mich so stark gemacht. Hoffe, dass Er Euch ebenso stark macht wie mich. [...] Wenn Ihr, meine Lieben, das Schreiben in Euren Händen habt, dann bin ich nicht mehr auf Erden. Werde Euch auch nicht mehr schreiben können, aber seid sicher, dass wir uns wiedersehen in einer besseren Welt bei unserem lieben Gott [...].“¹³

10) Im Folgenden beziehe ich mich auf meine Schmid-Biografie (Anm. 8), insbesondere auf den Abschnitt „Über anständige Christen, Parteiheinis und die Judenmorde“ aus dem Kapitel „Eine Botschaft für die Zukunft“.

11) Hermann Adler, *Entwurf zu dem Fernsehspiel „Feldweibel Schmid und seine letzten neun Geretteten“* in: Deutsche Nationalbibliothek Frankfurt am Main. Deutsches Exilarchiv 1939–1945. Nachlass Hermann Adler – EB 2004/38 (NL 193), A.03.01, S. 43.

12) Ebd., S. 39.

13) Brief Anton Schmid an seine Frau Stefanie vom 9.4.1942. Kopie des Originals in: Dokumentationsarchiv des Bundes Jüdischer Verfolgter des Nazi-Regimes, Wien, Mappe „Anton Schmid“. Auszugsweise publiziert von Simon Wiesenthal, *Doch die Mörder leben*. Hg. u. eingeleitet von Joseph Wechsberg, München/Zürich 1967, Kapitel 17: *Einer der sechs- unddreißig Gerechten*, S. 328–331, hier: S. 329 f.

Am 13. April 1942, dem Tage seiner Hinrichtung, konnte Schmid einen letzten Brief an seine Frau schreiben. Darin tröstete er sie und seine Tochter wieder mit der in seinem christlichen Glauben ruhenden Vorstellung, dass er nach seiner Erschießung in eine andere und bessere Welt einziehen werde:

„[...] Nun schließe ich meine letzten Zeilen, die ich Euch noch schreibe, und grüße und küsse Euch und Dich, mein alles, auf dieser und der anderen Welt, wo ich bald in Gottes Hand bin, noch vielmals, Dein Euch ewig liebender Toni.“¹⁴

Kriegspfarrer Fritz Kropp schrieb der Witwe Schmid nach der Erschießung ihres Mannes:

„Ich war in den letzten Stunden bei ihm, um ihm seelsorgerischen Beistand zu leisten. Er hat noch einmal die hl. Sakramente empfangen und sich mit Gebet und dem Worte Gottes stark gemacht und blieb auch stark bis zum Letzten. Seine letzten Worte waren das Vaterunser, das ich noch mit ihm betete. Sein letztes Anliegen und sein letzter Wunsch war, dass auch Sie stark blieben und sich trösten mögen. Dem schließe auch ich mich an in dem Wunsche, dass auch Sie sich trösten in der Hoffnung auf ein Wiedersehen bei Gott und dass Sie stark und mutig Ihren noch schweren Lebensweg gehen im Vertrauen auf Gottes Vorsehung.“¹⁵

Anton Schmid sei, fasst Simon Wiesenthal seine – nach dem Kriege geführten – Gespräche mit Geretteten über die Motive dieses außergewöhnlichen Feldwebels zusammen, ein frommer Katholik gewesen, der am Leid anderer Menschen gelitten habe: „Schmid sah es als seine Christenpflicht an, den verfolgten Juden zu helfen.“¹⁶ Alle Quellen belegen durchgängig die christliche Verwurzelung Schmidts, die religiöse Motivierung seines Rettungshandelns, die sich in aktiver Mitmenschlichkeit ausdrückte. Anton Schmid war aus seinem Glauben heraus überzeugt, dass Gott ihn sowohl zu seinen humanen Taten geführt hat als auch in den Tod durch das Urteil des Feld-

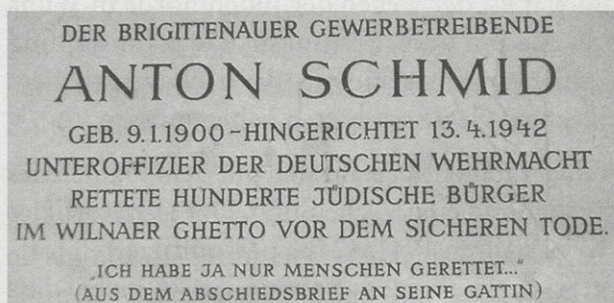
14) Brief Anton Schmidts an seine Frau Stefanie vom 9.4.1942, veröffentlicht in: Friedrich Vogl, *Widerstand im Waffenrock. Österreichs Freiheitskämpfer in der Deutschen Wehrmacht 1938–1945*, Wien 1977, sowie in der Wiener Tageszeitung „*Kurier*“ vom 25.2.1967, S. 18, als Teil des Artikels: *Das Drama Anton Schmid. Ehrenmedaille für eine Witwe*.

15) Brief des Kriegspfarrers Kropp an Stefanie Schmid (April 1941), Kopie in: Dokumentationszentrum des Bundes Jüdischer Verfolgter des Nazi-Regimes, Wien, Mappe „Anton Schmid“. In transkribierter Form veröffentlicht in: *Kurier*, Wien, 25.2.1967, S. 18.

16) Wiesenthal, *Doch die Mörder leben* (wie Anm. 13), S. 328.

kriegsgerichts, den er als irdische Sühne für sein Rettungshandeln begriff. Er ließ sich auch durch die Todesstrafe nicht von seiner Überzeugung abbringen, dass das Handeln nach seinem Gewissen im besten Sinne christlich und damit gottgewollt war. Über den Bereich seiner persönlichen Entscheidungen hinaus hat Schmid allerdings auch über die politisch relevante Frage nachgedacht, welchen Gang die Entwicklung hätte nehmen können, wenn es mehr anständige und mutige Christen wie ihn selbst gegeben hätte. Hermann Adler überliefert uns den ebenso naiv wie revolutionär klingenden Satz Anton Schmid:

„Wenn jeder anständige Christ auch nur einen einzigen Juden zu retten versuchte, kämen unsere Parteiheinis mit ihrer Lösung der Judenfrage in verdamnte Schwierigkeiten. Unsere Parteiheinis könnten ganz bestimmt nicht alle anständigen Christen aus dem Verkehr ziehen und ins Loch stecken.“¹⁷



Gedenktafel für Anton Schmid.

Wien, Pappenheimgasse 31/
Leipziger Straße 38–40.

© Dokumentationsarchiv des
österr. Widerstandes (DÖW).

Für Schmid war das Bild von einem Christen ganz selbstverständlich mit der Vorstellung von menschlichem Anstand verknüpft. Darunter verstand er nicht Formales, sondern die Art und Weise, wie jemand mit anderen Menschen umgeht, wie er ihre Würde, ihre Unversehrtheit, ihr Leben achtet. Seine Auffassung von einem anständigen Christen ließ es nicht zu, dass andere Menschen ausgegrenzt, verfolgt, gedemütigt, misshandelt oder gar ermordet werden. Alles in ihm sträubte sich daher gegen die alltäglichen Mordaktionen in Wilna, die nahen vor seiner Haustür und die etwas fernen im Wald von Ponary am Rande der Stadt, von denen ihm laufend berichtet wurde.

17) Hermann Adler zitiert diese Sätze in seinem Rundfunkfeature „Der Feldwebel Anton Schmid. Eine Begegnung im Wilnaer Ghetto“, Südwestfunk 9.3.1967.

Nun war Schmid keineswegs so naiv, zu glauben, er könne seine Wehrmachtskameraden oder die deutschen Polizisten und die Angehörigen der Zivilverwaltung dazu aufrufen, sich auf die christlichen Werte zu besinnen und dem großen Morden Einhalt zu gebieten. Diese Männer hatten großenteils, wie er selbst, eine christliche Sozialisation erfahren, waren vielleicht sogar langjährige Kirchgänger gewesen, hatten sich aber aus Überzeugung oder aus Furcht vor den Konsequenzen der nationalsozialistischen Rassenideologie verschrieben – oder sie doch als gegeben hingenommen.

Schmid wusste, wie die Kameraden redeten und was sie taten, und er sah den Unterschied zu seinen eigenen Überzeugungen. Daher suchte er auch keinen Kontakt zu ihnen und setzte bei seinen Rettungsaktionen nicht auf ihre Hilfe und Unterstützung. Lieber führte er seinen einsamen Kampf ohne Rückendeckung, wohl wissend, dass er dabei ständig Gefahr lief, von diesen „christlichen“ Kameraden entdeckt und denunziert zu werden.

Paradoxe Welt: Anton Schmid war es, der wegen der Judenmorde in Wilna ein schlechtes Gewissen hatte, das ihn zum Rettungshandeln führte, und nicht die Funktionäre der Vernichtungsmaschinerie, die nach christlichem Verständnis eigentlich ein schlechtes Gewissen hätten haben müssen.

Für die verfolgten Juden in Wilna/Litauen verband sich mit dem Namen des Wehrmacht-Feldwebels Anton Schmid eine Verheißung. Der Unteroffizier aus Wien war für sie in den Kriegsjahren 1941/42 die personifizierte Hoffnung, vor der Vernichtung gerettet zu werden. So wundert es nicht, dass Schmid von Holocaust-Überlebenden in der rückblickenden Erinnerung verklärt wurde: „Für uns war er so etwas wie ein Heiliger!“ Gemeint war, dass Schmid in einer ganz außergewöhnlichen Weise das Gute verkörperte. In einer Situation, in der die Todgeweihten an der Existenz eines gerechten und gütigen Gottes zweifelten, war Schmid für sie ein Licht im Tunnel.

Auf diesen Mann bezogen, lautet unsere abschließende Frage: Was motivierte Feldwebel Schmid zu seinem Rettungswiderstand? Woher nahm er die Kraft zum Widerstehen? Die Antwort ist nicht schwer: Er war ein seit seiner Kindheit mit der Fähigkeit zur Empathie ausgestatteter Mensch, der in seinem weiteren Leben die christliche Botschaft der Nächstenliebe ernst nahm, auch in schweren Zeiten, in denen er alles – auch sein Leben – riskierte.

Das besondere Buch

Andreas Renz, **Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption.** Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2014. 286 Seiten.

Andreas Renz, Leiter des Fachbereichs „Dialog der Religionen“ im Erzbischöflichen Ordinariat München und Lehrbeauftragter an der Universität München, hat mit diesem Buch eine bemerkenswerte Darstellung des interreligiösen Dialogprozesses der katholischen Kirche vorgelegt, in dessen Zentrum die Erklärung „Nostra aetate“ („*In unserer Zeit*“; Abk.: NA) steht, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) nach außerordentlich langen und strittigen Debatten am 8. Dezember 1965, also vor fast einem halben Jahrhundert, verabschiedete. Renz befasst sich nicht – wie viele andere Publikationen – nur mit den Beziehungen zum Judentum, sondern auch zu den anderen Weltreligionen, so zum Islam, Hinduismus und Buddhismus.

NA ist relativ kurz, kann aber heute im Vergleich mit den anderen Konzilstexten auf die wohl erfolgreichste Wirkungsgeschichte zurückblicken. Sie hätte nicht entstehen können, wenn das Konzil nicht ganz grundsätzlich die Bedeutung des Dialogs als Wesensmerkmal der Kirche neu entdeckt hätte. Kirche führt Dialog und ist – mehr noch – selber Dialog. Der Dialog sollte nach den Vorstellungen des Konzils mehrere Dimensionen haben.

Er ist zunächst einmal ein innerkirchlicher Prozess, der zwischen Laien und Priestern, zwischen Lehramt und der wissenschaftlichen Theologie, zwischen reformfreudigen und reformskeptischen Christen geführt wird. Heute sehen wir, dass dieser Dialog, der damals neu begonnen und ständig auch weiter entwickelt wurde, immer noch erhebliche Defizite aufweist. Sodann soll der Dialogprozess auch *ad extra*, d. h. nach außen geführt werden, zunächst in der Ökumene mit den anderen christlichen Kirchen, dann besonders auch mit dem Judentum, mit dem die Kirche – wie mit keiner anderen Religion – geistlich verbunden ist, aber auch mit allen anderen Religionen. Selbst alle nicht religiös, aber human eingestellten Menschen und alle Ungläubigen sollten in den Dialog einbezogen werden.

Renz grenzt seine Ausführungen auf den interreligiösen Dialog ein, berücksichtigt hier also nicht den innerkirchlichen und den ökumenischen Dialog und auch nicht das Gespräch mit den Nichtreligiösen. Aber auch mit dieser Grenzziehung bleibt für ihn viel zu tun, zumal er historisch weit ausgreift und auch auf die Wirkungsgeschichte von NA bis in die jüngste Zeit eingeht. Er beginnt die Vorgeschichte mit der Bibel, indem er ausführt, wie unterschiedlich das Alte Testament die damals bekannten Religionen aus der Umwelt Israels beschreibt und beurteilt, und wie das Neue Testament vor allem zu den Juden steht. Bei den Kirchenvätern setzt sich eine fast einheitliche Ablehnung des Judentums durch. Die mittelalterlichen Theologen führen nicht nur diese antijüdische Einstellung fort, sondern müssen sich außerdem mit dem neu aufkommenden Islam befassen, der weithin als eine gefährliche Häresie verurteilt wird. Die juden- und islamfeindlichen Tendenzen der Kirche bleiben bis in das 19. und 20. Jahrhundert stark, werden aber in den Jahren vor dem Konzil allmählich von einigen Theologen und theologischen Kreisen kritisiert und für revisionsbedürftig erklärt. So muss das Konzil sich zwar mit einer gewichtigen fehlgelaufenen Tradition befassen, kann aber auch an neue reformerische theologische Konzepte anknüpfen und diese weiterentwickeln.

Spannend liest sich sodann die ganze wechselhafte Entwicklung von NA während der drei ersten Konzilssessionen und die endgültige Verabschiedung in der vierten Sitzung (22. Oktober 1965) kurz vor dem Konzilsende. Der Text wurde schließlich mit einer überwältigenden Mehrheit (2221 Ja- gegen 88 Nein-Stimmen) angenommen, aber nur um den Preis empfindlicher Kompromisse, die vor allem den traditionalistischen Bedenkenenträgern im Vatikan zugestanden werden mussten, aber auch politischen Überlegungen und Rücksichten Raum gaben, aus Angst, die arabischen Regierungen im Nahen Osten würden in NA eine Aufwertung Israels sehen und ihren Ärger darüber an den dort lebenden Christen auslassen.

Die weitere Entwicklung von NA gleicht der eines Senfkorns, das anfangs klein ist, sich aber bald zu einem stattlichen Gewächs entwickelt. In der Tat haben alle nachkonziliaren Päpste die Anregungen von NA aufgenommen und die Beziehungen zum Judentum, zum Islam und zu anderen Weltreligionen schrittweise weiter entwickelt. Auch Papst Franziskus reiht sich in diese Reihe der dialogfreudigen Päpste ein und pflegt lebendige Beziehungen vor allem zu Juden, aber auch zu Muslimen und anderen Religionen.

Renz ist hier eine ausgezeichnete Arbeit über einen wichtigen Reformprozess der Kirche nicht nur gegenüber dem Judentum, sondern auch gegenüber dem Islam und den anderen Religionen gelungen. Dieser Dialog-Prozess erneuert und erweitert das Selbstverständnis der Kirche, hat aber auch jenseits der Kirche eine große Bedeutung für die Weltpolitik und den Weltfrieden. Aber Renz weiß auch ganz genau, dass letztlich die Entwicklung noch lange nicht so weit fortgeschritten ist, dass man allseits zufrieden sein könnte. Vor allem sind an der kirchlichen Basis die Fortschritte im Dialogprozess noch lange nicht überall bekannt und erst recht nicht bejaht. Immer noch stößt man weithin auf eine undifferenzierte Juden- und Islamfeindschaft, die aus Vorurteilen und Unkenntnis kommt. Da ist – anders als in manchen anderen Bereichen – das Lehramt weiter als das Kirchenvolk.

Um die weitere kirchliche Entwicklung im Sinn von NA zu fördern, beschreibt Renz zum Schluss, welche Desiderate und welche Zukunftsaufgaben für die Kirche bestehen. In einer Art Zusammenfassung heißt es:

„Christen und Angehörige anderer Religionen, ja alle Menschen guten Willens können und sollen gleichberechtigte Partner werden, die sich in der pluralen Gesellschaft füreinander und miteinander für andere einsetzen. So können sie gemeinsam Mitarbeiter am Reich Gottes werden und zur Heilung der Welt beitragen.“

Die Wahrheit der Religionen bewährt sich also an konkreten Orten, insbesondere am Reich-Gottes-Dienst füreinander.

„Der interreligiöse Dialog ist kein Allheilmittel, aber er kann zu notwendigen Lernprozessen und Perspektivenänderungen befähigen. Die neue Haltung des Konzils, die in NA deutlich wird, ist nicht Abgrenzung und Überlegenheit, sondern Zuwendung und Dienst am Nächsten: so verstanden und umgesetzt kann NA tatsächlich zum Kompass des kirchlich-glaubenden Handelns im 21. Jahrhundert werden.“

Das Buch sollte in der Handbibliothek aller Priester und Seelsorger, aller Pastoralreferenten und -referentinnen, Religionslehrer und -lehrerinnen stehen, zugleich aber auch von interessierten Laien intensiv studiert werden. Für diese informative und theologisch wichtige Arbeit sei Andreas Renz gedankt.

Werner Trutwin, Bonn

Bücherschau

Aharon Appelfeld, **Auf der Lichtung**. Roman. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler. Rowohlt, Berlin 2014. 320 Seiten.

In einem Gespräch (2000) in New York sagte Aharon Appelfeld über sein Werk: „I’m a Jewish writer, and I write about Jewish life. [...] I write about being Jewish, [...] Jewish faith and Jewish character for the last hundred years. I’m writing a saga, a long saga about the Jewish people, about what happened to them during the twentieth century.“ Damit beschreibt Appelfeld den Grundzug seines Romanwerks (mittlerweile mehr als 40 Bände).

In dem jüngsten Roman *Auf der Lichtung* verdichten sich die vielen Erzählinien wie in einer Linse. Der Icherzähler Edmund, siebzehn Jahre alt und Mitglied einer jüdischen Partisanengruppe, schildert die Geschichte von Gettoflüchtlingen, die „so viele Menschen wie möglich zu befreien“ suchen (16). Denn, so sagt Kamil, der Kopf der Gruppe, knapp vor seinem Tod: „Ohne Menschenleben zu retten, hätte unser Dasein keine Berechtigung“ (217). Den mühsamen und gefährlichen Weg machen die Partisanen durch die Sumpflandschaft, die Geist und Sinne vernebelt, hinauf auf einen Berg, der strategisch gute Aussicht bietet für den Kampf mit dem Feind. Der Feind sind die Deutschen, die selbst im Rückzug nicht von ihrem Ziel der Judenvernichtung lassen und zu einem letzten mörderischen Angriff auf die Partisanen ansetzen, dem viele zum Opfer fallen (271–274).

Dieser Berg ist „das Herz des Landes vom Bescht“ (149). Von ihm aus unternehmen die Partisanen Streifzüge, um sich und die Aufgenommen zu versorgen mit Essen, Trinken, Medikamenten. Sie schonen die, von denen sie rauben, und versprechen, es am Ende zurückzuerstatten. Sie beginnen, Gleise der Todeszüge zu sprengen, um die Deportierten zu retten. Das versteht der ukrainische Dr. Krynicki, ein „Judenhasser“, den die Partisanen gefangen genommen haben, überhaupt nicht (213), denn: „Juden akzeptieren ihr Schicksal widerspruchslös“ (254). Ein anderer Ukrainer namens Viktor wurde Zeuge des deutschen Mordens (168 ff.) und schließt sich deshalb der Gruppe um Kamil an. Nach dem letzten deutschen Überfall pflegt Viktor die Schwerverletzten und zieht dann mit der Roten Armee weiter. Felix, nach Kamils Tod Kommandant der Partisanengruppe, sagte vor dem

Abschied zu ihm: „Du warst unser Bruder im wahrsten Sinne des Wortes. Wir hatten uns nicht vorstellen können, dass ein Ukrainer, Sohn von Ukrainern, zu uns kommen und unser Bruder werden könnte“ (299).

Die Partisanen begleitet die Geschichte Israels. Isidor betet regelmäßig, er betet vor und nach den Einsätzen und an Schabbat. Träume und Wunder (38, 42, 48, 75 u. ö.) ziehen mit, Überraschungen, die in dieser gefährlichen Welt etwas von Befreiung, von Pessach, wach halten. Es scheint, als paraphasierte Appelfeld im Mund des kleinen Michael die Pessachfrage während des Seders: „Worin unterscheidet sich dieser Streifzug von den früheren“ (175)? Und auch das *Sch'ma Israel* ist in einer Andeutung zugegen samt seiner Umgebung, dem Berg der Testamentsrede des Moses. Als die 93-jährige Großmutter Zirl den Tod nahen fühlt, sagt sie: „Höre, was eine alte Tochter Israels dir sagt: Wir werden immer zusammen sein. Diese Berge haben uns gelehrt zusammen zu sein, und wenn du mich morgen nicht mehr an meinem üblichen Platz siehst, stell dir im Herzen vor, wie ich in der wahren Welt sitze. Es gibt keine Trennung, wie wir irrtümlich angenommen haben. Die Tora und die Liebe verbinden uns hier wie dort. Türe und Tore sind nur eingebildet, sie sind eine Erfindung des Satans. Wer die Stimmen und die Blitze auf dem Sinai erlebt hat, ist Teil des Höchsten“ (190 f.).

Das ist es, was diesen Roman zur großen Verdichtung des Gesamtwerkes von Appelfeld macht: Die toten Juden sind zugegen, sie leben in den Überlebenden weiter. Auch wenn mit dem Ende der deutschen Besatzung der Juden Hass nicht zu Ende ist, und auch wenn es scheint, dass „das Leben [...] unter unseren Händen“ (317) zerbröckelt, so haben die Einsätze doch ihren Sinn gehabt. Man hat einige retten können. Und nun zieht man endgültig fort aus der Todeszone. Wie im Roman *Zeit der Wunder*, so kommt auch hier ein Zug in den Bahnhof, ein Militärzug, und „wir bestiegen alle gemeinsam einen Waggon, zufrieden, dass wir es geschafft hatten, die Geretteten mitzunehmen. – Einer von ihnen, der neben Felix stand, fragte: ‚Herr Kommandant, wohin fahren wir?‘ – ‚Nach Hause‘, kam schnell die Antwort.“ (319 f.). Die jüdische Saga der Heimkehr geht weiter. Ihr hat Appelfeld mit *Auf der Lichtung* eine weitere große und bewegende Geschichte eingeschrieben.

Wolfgang Treitler, Wien

Antje Yael Deusel, **Mein Bund, den ihr bewahren sollt. Religionsgesetzliche und medizinische Aspekte der Beschneidung.** Herder Verlag, Freiburg i. Br. 2012. 167 Seiten.

Die Diskussion um die Beschneidung und ihre gesetzliche Regelung für Angehörige des jüdischen und islamischen Glaubens ist derzeit in allen Medien präsent. Deshalb ist es hilfreich, dass mit diesem Buch fundierte Informationen zum Thema gegeben werden. Die Verfasserin ist sowohl Urologin wie auch Rabbinerin der Israelitischen Kultusgemeinde in Bamberg und außerdem Lehrbeauftragte für Judaistik an der dortigen Universität. Seit mehr als zehn Jahren führt sie auch als *Mohel* jüdische Beschneidungen durch. – Sie weiß also in jeder Hinsicht, wovon sie spricht.

Nach der Einleitung erfolgt im zweiten Kapitel (*Grundlagen*) eine Darlegung der biologischen Sachverhalte. Die medizinische Fachsprache belegt zweifelsfrei die Kenntnis der Verfasserin, erhöht aber nicht unbedingt die Leserfreundlichkeit. Im dritten Kapitel (*Entstehung und Entwicklung der Brit Mila*) wird kenntnisreich und informativ über die Ursprünge der rituellen Beschneidung in der biblischen Tradition sowie über die Weiterentwicklung der Religionsgesetzgebung im Talmud, im Mittelalter, in der Aufklärung und in der Moderne referiert.

Der schwächste Teil des Buches ist leider sein abschließendes viertes Kapitel (*Diskussion*), wo zu erwarten gewesen wäre, dass nach der Darstellung der jüdischen Position nun auch die Einwände der Beschneidungsgegner zur Sprache kommen (um dann gegebenenfalls auf sachliche Weise entkräftet zu werden). Eine solche Diskussion findet jedoch nicht wirklich statt, denn jede Kritik an der Beschneidung wird unter der Perspektive des Antijudaismus referiert. So kommt die Verfasserin zu dem m. E. unzutreffenden Schluss, jede Kritik an der Beschneidung sei „nichts anderes als eine neue Variante der betreffenden Diskurse früherer Zeiten, nämlich ein Ausdruck für eine Bekämpfung nicht der Brit Mila, sondern des Judentums an sich“ (S. 149). Es werden Artikel von David Gollaher, Rolf Dietrich Herzberg und Günter Jerouschek zitiert, in denen antijudaistische Stereotypen auftauchen – bis hin zu einer Verbindung zwischen Beschneidung und Ritualmordvorwürfen (S. 145–149). Aber ist damit die „Diskussion“ wirklich beendet?

Mich als Leserin hätte z. B. interessiert, mit welchen gesundheitlichen Risiken die Prozedur der Beschneidung in der Antike und im Mittelalter tat-

sächlich behaftet war, als sie ohne geeignete Instrumente (?) und mit eingeschränkter Sterilität und Anästhesie durchgeführt worden ist. Die Verfasserin erwähnt talmudische Debatten, wo es darum geht, ob Eltern das Gebot der Beschneidung übergehen dürfen, wenn die Familie infolge der Beschneidung bereits *zwei* Söhne verloren hat – oder ob dies erst nach *drei* Todesfällen statthaft ist (S. 61 f.).

Hier wäre fundiertes statistisches Material zu Risiken und zur Mortalitätsrate dieses Eingriffs wünschenswert gewesen; stattdessen gibt es nur pauschale Hinweise auf die „unbestrittenen medizinischen Vorteile der Beschneidung“. In der kontroversen politischen und juristischen Debatte hilft dies leider nicht weiter. Wenn es ein Anliegen ist, die Akzeptanz der Beschneidung zu fördern, bedarf es fundierterer Argumente und einer konkreten Auseinandersetzung mit den Argumenten der Gegner.

Die Autorin beschreibt auch, dass, entsprechend der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums, die Beschneidung unterschiedlich praktiziert wird (wobei am Ritus als solchem quer durch alle Lager und auch bei nichtreligiösen Familien mit überwältigender Mehrheit festgehalten wird). Im orthodoxen Judentum – einer bedeutenden und zahlenmäßig wachsenden Strömung innerhalb des Judentums – werden dabei folgende Regeln bis heute beachtet: die Beschneidung erfolgt zuhause oder in der Synagoge; sie wird vom Mohel ausgeführt, eine ärztliche Qualifikation ist nicht erforderlich; auf Formen der Anästhesie wird verzichtet; die Vorhaut wird nach talmudischer Tradition – ohne chirurgische Instrumente – in mehreren Schritten (Mila und Peria) mit dem Fingernagel entfernt und die Wunde mit dem Mund (Metzitza) ausgesaugt.

Diese Vorschriften sind in der Tat problematisch, und wenn Kinder davon betroffen sind, kann man fragen, ob dies dem Kindeswohl dient oder ob hier ein Sorgerechtsmissbrauch oder gar der Straftatbestand der Körperverletzung vorliegt, welcher ein Eingreifen des Staates erfordert. Die Diskussion, ob die Kosten für einen solchen medizinisch nicht indizierten Eingriff von den Krankenkassen zu tragen sind, ist eine Frage der Gleichbehandlung und nicht unbedingt ein Ausdruck von Antijudaismus. Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland kann hier Vorbehalten entgegenwirken, wenn sie deutlich macht, dass eine rituelle Beschneidung nach allen Regeln der Hygiene und der ärztlichen Kunst erfolgt und in Übereinstimmung mit der Tradition des Judentums geschieht.

Nun steht die Verfasserin als Fachärztin und *Mobelet* solchen progressiven Gedanken durchaus aufgeschlossen gegenüber, und es ist dankenswert, dass sie diese in ihrem Buch wiederholt befürwortet. Dennoch erfolgt dies nicht mit der Entschlossenheit, die geeignet wäre, alle Bedenken auszuräumen, denn die Autorin schränkt ihre Forderungen immer wieder selbst ein, wenn sie schreibt, dass als *Mohalim* „vorzugsweise Ärzte“ (aber eben nicht generell) fungieren sollten (vgl. S. 144 und 151).

Die Spannung zwischen den Traditionen des orthodoxen Judentums und einer Durchführung der Beschneidung *lege artis medicinae* wird in diesem Buch nicht thematisiert, bzw. diese Problematik wird negiert (s. o., S. 144). Vielleicht ist es auch zuviel verlangt, dass sich jüdische Gesprächspartner ausgewogen und selbstkritisch mit einem solchen Thema auseinandersetzen, nachdem das Judentum wegen seiner Beschneidungspraxis schon in der Antike und erst recht im europäischen Mittelalter und zuletzt in der Zeit der Schoa übelsten Verleumdungen und Verfolgungen ausgesetzt war?

So besteht Deusel letztlich doch auf dem *status quo*: Die Brit Mila ist „gegenüber der nichtjüdischen Umgebung nicht verhandelbar, und Juden sind nicht verpflichtet, rationale Einwände oder gar Entschuldigungen zu suchen, um ihr Festhalten an der Halacha und damit an der Beschneidung als einem ihrer grundlegenden Bestandteile zu rechtfertigen“ (152).

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Ueli Greminger, **Johann Caspar Lavater. Berühmt, berüchtigt – neu entdeckt.** Theologischer Verlag, Zürich 2012. 122 Seiten.

Lavater wird hier tatsächlich neu entdeckt; denn bekannt war er bisher als „Pionier“ der durch ihren massiven Missbrauch in Verruf geratenen Lehre von der *Physiognomie* und als zudringlicher Missionar, der den großen Juden Moses Mendelssohn bekehren wollte. Dass es *Physiognomik* schon bei den großen jüdischen Gelehrten im 11. Jh. gegeben hat, und dass wir alle sie betreiben, sobald wir einen Unbekannten kennen lernen, wird ausgeklammert.

Gremingers „eigene Sicht der Dinge“ (S. 51) verdient es ausgebaut zu werden; Lichtenbergs Kritik kommt geradezu einer Prophezeiung gleich. In Lavaters Heimatstadt Zürich ist 2008 mit einer historisch-kritischen Aus-

gabe aller Werke Lavaters begonnen worden. Band II ist als erster 2001 im NZZ-Verlag erschienen, herausgegeben von Ursula Caflisch-Schnetzler. Es ist zu hoffen, dass auch das heute noch wichtige Werk „*Moses und Aaron*“ bearbeitet wird. Nun hat *Ueli Greminger*, der wie Lavater Pfarrer von St. Peter in Zürich ist, sich von diesem „gott-trunkenen“ Menschenfreund packen lassen. Davon zeugt dieses liebevoll und sorgfältig gestaltete Buch.

Infolge des „Grebel-Handels“, dem das erste Kapitel gilt, wurden *Lavater*, *Heinrich Füssli*, der später in London als Maler berühmt wurde, und sein Freund *Felix Hess* in Zürich „aus dem Verkehr gezogen“. Dies geschah wohl mit der tätigen Hilfe ihrer Lehrer, dem Chorherrn *Johann Jacob Breiting* (später Mitglied der Zensurbehörde) und dem Schriftsteller *Johann Jacob Bodmer* (als „Vater der Jünglinge“ in Europa bekannt). Die drei jungen Männer haben *Johann Joachim Spalding* nicht bloß gekannt (S. 24); sie wurden von ihren Mentoren zu ihm geschickt und sie begleiteten ihn auch nach Berlin, wohin Spalding als Oberkonsistorialrat berufen wurde. Spalding ist auch ein „Bestseller“ zur Aufklärung zu verdanken: „*Die Bestimmung des Menschen*“.

Den Begriff der „Selbstbestimmung“ hat Etienne Thourneyser geprägt: Mit Recht verweist Greminger auf die 54 Schriften (1751 bis 1784) über die Unsterblichkeit der Seele. Lavater mag diese Schriften gekannt haben. Weit verbreitet und für Lavater wichtig war Mendelssohns Schrift „*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*“. Lavater hatte zu Beginn seiner Schrift „*Aussichten in die Ewigkeit*“ (Greminger, Kapitel 4) Mendelssohn zur Mitarbeit eingeladen. Lavaters Widmung seiner Übersetzung von Bonnets „*Palinogénésie philosophique*“ knüpft an den „Phädon“ an!

Kapitel 7 – fast unschuldig betitelt „*Freundschaft mit Goethe*“ – scheint das Haupt- und Herzstück des Buches zu sein: Es geht um nichts Geringeres als um den Glauben und seine Folgen für das Zusammenleben der Menschen: hier Lavater, für den es nichts Schöneres und Wichtigeres gibt als das Evangelium, dort Goethe, der Gott in der Natur und der Kunst findet und von den Erzählungen der Bibel und den Grundlehren des Christentums überhaupt nichts hält. Von Goethe stammt auch der Ausdruck, der heute zu den großen Reizwörtern gehört: „Ausschließliche Intoleranz“ (S. 65).

Ab 1871 wurde St. Peter zu „einem Ort der liberalen Theologie. Ironie der Geschichte: Goethes liberaler Weltsinn setzte sich ausgerechnet am St. Peter [...] durch“ (S. 107). (Erinnert sei hier an die Dialoginitiative von Papst Be-

nedikst XVI. „*Vorhof der Völker*“, wo Glaubende und Nichtglaubende einander auf höchstem Niveau begegnen.) Religiös und theologisch Interessierte seien auch auf Gremingers Charakterisierung von Lavaters Frömmigkeit und seine „präsentische Theologie“ hingewiesen (S. 89).

Das vorletzte (elfte) Kapitel gilt dem Ereignis, das Lavaters Leben ein Ende setzen sollte. Lavater hat sich erst gegen Unrecht im eigenen Land aufgelehnt; nun stellt er sich dem Unrecht entgegen, das seinem Land geschieht (dem Einmarsch französischer Truppen). Als wohl verkannte, schwierige Aufgabe bleibt der Schluss des letzten Kapitels „*Wo viel Licht ist*“ (S. 100–105). Es geht um Lavater und Mendelssohn. Greminger gibt hier die *communis opinio* wieder; nicht so der Rezensent, der im Folgenden – die Ergebnisse jahrelanger, bislang nur teilweise publizierter Forschungen von *Gisela Lug-inbühl-Weber* (1935–2011) weiterführend – eine ganz andere Auffassung vertreten möchte.

Es geht um die Widmung von Lavaters Übersetzung eines Werkes des berühmten Genfer Biologen und Calvinisten *Charles Bonnet*. Die „*Palingénésie philosophique*“ sollte nach dem ausdrücklichen Willen des Verfassers die durch die zeitgenössische Naturwissenschaft verunsicherten *Gläubigen* in ihrem Glauben bestärken (Hervorhebungen von S. L.). Lavaters Begeisterung für das Werk hat damit zu tun, dass er sich von der Naturwissenschaft (er war Mitglied der *Zürcher Naturforschenden Gesellschaft*) eine auch für Nichtglaubende annehmbare Fundierung des christlichen Glaubens versprach.

So ist es verständlich, dass Lavater als Adressaten einer Widmung zuerst einen von drei christlichen Theologen zu wählen gedachte: den Abt *Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem*, Oberkonsistorialrat *J. J. Spalding* oder *P. Marianus Müller* OSB, den späteren Abt von Einsiedeln. Außerdem hat Lavater nur den zweiten Teil von Bonnets Buch übersetzt. Dafür verlangte aber Bonnet für die deutsche Fassung einen besonderen Titel, um Verwechslungen vorzubeugen. Das Resultat hat sich als fatal erwiesen.

Wie aber kam Lavater auf den Gedanken, das Buch ausgerechnet Mendelssohn zu widmen? Ein erst 1997 veröffentlichter Brief löst wohl das Rätsel: Pfarrer *Johann Rudolf Ulrich*, Antistes und oberster Zensor der Zürcher Kirche, muss ihn darauf aufmerksam gemacht haben, dass Bonnet ja philosophisch und nicht theologisch argumentiert, ein Philosoph also eher als Adressat geeignet sei als ein Theologe. Wer war da erste Adresse, wenn nicht der erfolgreichste und angesehenste Verfasser von Unsterblichkeitsliteratur (*Phädon*, s. o.)?

Der erste Schock muss Mendelssohn getroffen haben, als er den Namen des Autors (nicht des Übersetzers) sah: Mendelssohn hat Bonnet zutiefst verachtet und ihn nur eines einzigen Antwortschreibens gewürdigt; noch 1783 hat Bonnet einen öffentlichen Fußtritt von Mendelssohn hinnehmen müssen. Was dahinter steckt, hat mit Lavater gar nichts zu tun; es wird in Gisela Luginbühl-Webers Monografie über Etienne Thourneyser, die 2014 erscheinen soll, dargestellt. Den zweiten Anstoß bot der deutsche Titel von Lavaters Teilübersetzung, der „Palingénésie“, „*Beweise für das Christentum*“. (Man darf wohl annehmen, dass Mendelssohn das Original nie gesehen hat.) Erstaunlich bleibt, dass Mendelssohn überhaupt nicht darauf reagiert hat, dass Lavaters Widmungstext wörtlich an Mendelssohns Nachbemerkung zur dritten Auflage seines „*Phädon*“ anknüpft. Das gleiche Verfahren sollte Lavater nach Mendelssohns Tod für sein letztes Buch, „*Moses und Aron*“, wählen: Dieses schließt deutlich an Mendelssohns „*Jerusalem*“ an.

Waren die älteren Autoren (Simon Rawidowicz und Alexander Altmann) in ihren Urteilen noch ausgesprochen vorsichtig, so lassen die neueren an Lavaters Charakter keinen guten Faden mehr. Greminger würdigt immerhin Lavaters Einsatz für die Juden in Endingen und Lengnau, als die Anzahl der den Juden zu erlaubenden Eheschließungen eingeschränkt werden sollte. Den entsprechenden Brief von Mendelssohn, aus dem hervorgeht, wie sehr Mendelssohn Lavater persönlich geschätzt hat, zitiert er aber nicht. Oder möchten Lavaters Kritiker etwa Mendelssohn implizit der Heuchelei bezichtigen? Pfarrer Ueli Greminger hat seinem ‚Vorgänger‘ Lavater nicht nur ein Denkmal gesetzt, sondern bestimmt auch neue Freunde erworben. Der Schreibende wagt es anzunehmen, Lavater hätte am Ethos dieses Büchleins wie an dessen Ästhetik Freude.

Simon Lauer, Zürich

Magda Hollander-Lafon, **Vier Stückchen Brot. Eine Hymne an das Leben.** Aus dem Französischen übersetzt von Michael Kogon. adeo Verlag in der Gerth Medien GmbH, Asslar 2013. 144 Seiten.

Der Klappentext dieses Buches fasst bereits vorzüglich zusammen, was Magda Hollander-Lafon mit diesem Buch sagen will: *Du musst es bezeugen und deshalb (über-)leben.*

„In Birkenau (was für ein Name für einen Ort, wo es weder Birken noch einen anderen Baum gab) winkte mir eine Sterbende zu. Sie öffnete ihre Hand. Darin lagen vier Stückchen verschimmeltes Brot. ‚Nimm‘, hauchte sie, ‚du bist jung, du musst leben. Du musst das bezeugen, das alles hier. Damit es nie wieder geschieht, nirgendwo.‘“

Magda Hollander-Lafon wurde 1927 in dem kleinen ungarischen Dorf Zahony in einer assimilierten Familie geboren und erlebte dort eine glückliche Kindheit. Während europaweit die Juden schon in die Vernichtungslager abtransportiert wurden, blieb Ungarn relativ lange verschont. Als aber im März 1944 die deutschen Truppen einmarschierten, wurden in kürzester Zeit 400 000 ungarische Juden in die Vernichtungslager deportiert; viele, weil sie von Nachbarn denunziert wurden.

Nach dem Transport im Viehwaggon folgte die Selektion durch Mengele „an der Rampe“: die Arbeitsfähigen rechts, die für den Tod Bestimmten links. Magda Hollander kam nach rechts – und damit begann für die Sechzehnjährige die schrecklichste und grausamste Zeit ihres Lebens: ein Leben unter menschenunwürdigen Bedingungen.

Dieses Buch, das sie erst nach vielen Jahrzehnten des Schweigens, des Nicht-Reden-Könnens schrieb, ist ein leises Buch. Es ist, wie im Vorwort gesagt wird, eine Meditation über das Leben, an das die Autorin auch noch in der tiefsten Hölle glaubte. Ein früheres Buch (*„Aus der Finsternis zur Freude“*) bestätigt ihren Grundgedanken: überleben müssen, damit die Nachwelt erfährt, was Menschen anderen Menschen, ja, einem ganzen Volk angetan haben. Kurz, beinahe poetisch und doch nüchtern, beschreibt sie die Situation: „Hunderte von Blicken des Nichtmehrkönnens aus Tausenden verlorener Gesichter, das Ersterben eines vor der Zeit ausgelöschten Lebens.“ Und sie stellt die verzweifelte Frage: „Wie ist/war es möglich, dass uns die ganze Menschheit vergessen hat? Wie kam es, dass wir nie eine Botschaft erhielten?“ Trauer, Nichtbegreifen und Nicht-Fassen-Können angesichts einer Menschheit, die zugeschaut und weggeschaut hat. Vielleicht hat der Mensch von der Natur „Härte und Unerbittlichkeit gelernt“. Wo aber hat er jene „Grausamkeit gelernt“, die Magda Hollander-Lafon in ihrer Erinnerung an „das Konzert in Auschwitz“ beschreibt?

„Die Musiker“ (viele von ihnen große Künstler aus verschiedenen Ländern) „gehen würdigen Schrittes“ mit geschorenem Schädel und – über der Sträflingsuniform – einer schwarzen Jacke auf ihrem ausgemergelten Körper auf

den schattenlosen Platz zu. Die Gefangenen stehen in der prallen Augustsonne. Der teuflische Plan der SS geht auf. Sterbend fallen die ausgemergelten Gestalten um, während die Musik weiterklingt. Und schließlich lässt die SS die Hundemeute frei.

Jahrzehntelang konnte Magda Hollander-Lafon keine Brahms-Musik hören. „Tausende von Gefangenen haben gesehen, wie die Sonne bei diesem Anblick schauderte.“ Trotz allem Schrecken, trotz dem täglichen hundert- und tausendfachen Tod war da die Stimme: „Wir müssen am Leben bleiben, als Zeugen, weil sonst niemand glauben kann, glauben wird, was Menschen Menschen angetan haben.“ Man hat ihnen nicht nur die Bezeichnung „Mensch“ aberkannt, es wurde auch noch das bisschen Würde, das sie zu wahren suchten, mit Füßen zertrampelt, beschmutzt, gequält, lächerlich gemacht, ihnen das letzte bisschen Menschsein geraubt. Dann, nach langer Zeit, kam die Befreiung, nach dem langen Todesmarsch die Freiheit, der erste Geruch von Brot, das erste Lächeln und das „Aus der Finsternis zur Freude“-Gehen. Es kommt die Erkenntnis, „seelisch taub geworden zu sein“, und die Frage: Warum habe ich überlebt, warum gerade ich?, und die Gewissheit, trotz totalem Identitätsverlust kein „gesichtsloser Jude“ gewesen zu sein.

Dieses kleine, leise Buch klagt nicht an. In Frankreich wurde es als „Spirituelles Buch des Jahres“ ausgezeichnet. Ihm gebührt aber auch, „das menschlichste Buch des Jahrs“ genannt zu werden, ein Buch, das über eine Zeit der totalen Unmenschlichkeit berichtet, und davon, wie das Lächeln eines Menschen Licht in die tiefste Nacht bringt. Selten hat mich ein Buch so berührt. Ich muss es immer wieder lesen und das Gelesene weitergeben, damit die Menschheit niemals vergisst, niemals vergessen kann.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Nathanael Riemer (ed.), **Jewish Lifeworlds and Jewish Thought**. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012. 406 Seiten.

Die Ehre einer Festschrift wird in der Regel nur solchen Hochschullehrern zuteil, die im Kollegenkreis beliebt sind und zahlreiche Studierende ausgebildet und gefördert haben. Dass dem renommierten Judaisten *Karl Erich*

Grözinger nun schon eine zweite Festschrift überreicht worden ist, beweist, dass er zu dieser kleinen Gruppe hervorragender Wissenschaftler zählt. Den ersten Sammelband hat Manfred Voigts 2002 zum 60. Geburtstag des Jubilars herausgegeben (vgl. die Rezension von Wolfgang Klaghofer in FrRu NF 10 [2003] 152–154). Im Vorwort der Festschrift zum 70. Geburtstag würdigt *Nathanael Riemer* das umfangreiche Werk von Grözinger, der in Frankfurt am Main, in Lund (Schweden) und in Potsdam Judaistik gelehrt hat. Wie vielseitig Grözingers Interessen sind, zeigt die 16 Seiten lange Liste seiner Veröffentlichungen; das Schriftenverzeichnis muss inzwischen bereits ergänzt werden. Der Titel der neuen Festschrift bringt den Inhalt der Beiträge auf einen gemeinsamen Nenner: *Aspekte jüdischer Lebenswelten und jüdischen Denkens*. Der englische Titel deutet an, dass ein Großteil der Essays (14 von 33) in dieser Sprache abgefasst sind. Um alle Texte zu verstehen, sollte der Leser – neben Deutsch und Englisch – auch Hebräisch, Jiddisch und Griechisch lesen können.

Die Grözinger-Festschriften erinnern in gewisser Weise an internationale Tagungen für Jüdische Studien. Da reden Fachleute in verschiedenen Sprachen über viele Themen, und der Besucher muss aus dem Angebot wählen. Manche Vorträge erweisen sich als hervorragend, andere sind weniger beeindruckend. Am Ende zieht der Kongressbesucher (meist) die Bilanz: die investierte Zeit hat sich gelohnt. So ähnlich wird es jedem ergehen, der diese Grözinger-Festschrift in die Hand nimmt. Bei der Fülle des behandelten Materials wird nach der Lektüre gewiss niemand sagen: Ich habe nichts Neues und nur wenig Interessantes erfahren. Im Gegenteil, jeder Leser wird für neu erworbenes Wissen und für etliche Anregungen dankbar sein.

Ein lehrreiches und schön aufgemachtes Buch verdient Lob. Aber auch kritische Bemerkungen sind erlaubt. Den Beitrag von *Mordechay Lewy* „Why most Orthodox Jews do not dialogue with Christians and why should they join the dialogue?“ darf der Rezensent in einer Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung hervorheben und kritisch hinterfragen.

Lewy, Botschafter des Staates Israel im Vatikan, fragt: „Why is mainstream Orthodox Judaism in Israel and elsewhere not ready to be engaged?“ (377) Hinter dieser Formulierung steckt eine Behauptung, die m. E. fragwürdig ist. Der britische Chief Rabbi Lord *Jonathan Sacks* gehört der Orthodoxie an. Seine originellen Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch werden häufig von christlicher Seite gepriesen. In Efrat, Israel, hat der orthodoxe

Rabbiner *Shlomo Riskin* 2008 ein „Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation (CJCUC)“ aufgebaut; über die Projekte des CJCUC kann man sich im Internet informieren. Auch in Amerika beteiligen sich orthodoxe Denker am christlich-jüdischen Dialog; erwähnt sei hier nur der auch in Deutschland bekannte Philosoph *Michael Wyschogrod*.

Auch über die Feststellung Lewys, dass Juden nur einmal im Jahr, an Jom Kippur, Gott um Vergebung bitten, „Only on Yom Kippur do Jews seek absolution from God and ask forgiveness from fellow men“ (378), habe ich gestaunt. Juden sprechen an jedem Wochentag drei Mal im Achtzehngebet: „Verzeihe uns, unser Vater, dass wir gesündigt haben, vergib uns, unser König, dass wir gefrevelt haben, denn Du bist es, der verzeiht und vergibt. Gelobt seiest Du, Ewiger, Gnadenvoller, der immer wieder verzeiht.“ Zweifellos hat Lewy nur die besten Absichten gehabt, nämlich die Beziehungen zwischen Juden und Christen zu verbessern, aber er hätte seine Thesen mit mehr Umsicht formulieren und orthodoxe Mitstreiter beim Namen nennen sollen.

Yizhak Ahren, Jerusalem

David Safier, **28 Tage lang**. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2014. 416 Seiten.

Rachel Kochawi hat es vorgemacht mit ihrem Buch „*Das Brot der Armut. Die Geschichte eines versteckten Kindes*“ (vgl. FrRu NF 18 [2011] 223–225). Sie hat die Geschichte ihres Überlebens, versteckt im Keller beim ehemaligen Dienstmädchen, nicht als Bericht erzählt, „und dann ... und dann ... und dann“, sondern um vieles spannender, als Roman. Ähnliches hat auch *David Safier* unternommen in seinem Roman über den Warschauer Gettoaufstand, der genau 28 Tage dauerte (19. April bis 16. Mai 1943).

Mira, sie ist zu Beginn des Geschehens 16 Jahre alt, darf direkt erzählen. Das verleiht der Geschichte Authentizität. Mira schmuggelt unter Lebensgefahr Nahrungsmittel von außerhalb in das Getto, damit ihre Familie etwas zu essen hat, aber auch, um Luxusartikel, wie Butter, zu verkaufen, damit sie beim nächsten „Ausflug“ aus dem Getto noch mehr Geld hat und noch mehr einkaufen kann. Unterwegs wird sie von „Hyänen“, wie Mira sie nennt, verfolgt. Sie wollen sie fangen und an die Deutschen ausliefern. Ein junger Mann erkennt ihre Notlage, umarmt sie, küsst sie heftig und „freut

sich“, sie zu sehen; eine positive Begegnung, denn die beiden sollen sich noch wiedersehen. Zu Beginn führt Mira uns durch den sich ständig verschlimmernden Alltag im Warschauer Getto. Ihr Vater stürzt sich vor Verzweiflung aus dem Fenster, ihre Mutter sondert sich zusehends von der realen Welt ab; nur ihre kleine Schwester Hannah, die zwei Jahre jünger als Mira ist, sie lebt und wird langsam erwachsen.

Auch Menschen, die sich nachweislich im Warschauer Getto befanden, begegnen wir: *Josef Blösche*, genannt „Frankenstein“, einem der brutalsten deutschen Wachmänner, der sich rühmt, mit eigener Hand mindestens 300 Menschen erschossen zu haben. Hilfstruppen aus der Ukraine und aus Lettland sind anwesend, die noch weitaus schlimmer als die Deutschen gegen die Gettobewohner vorgehen. Aber auch *Janusz Korczak*; er führt sein Waisenhaus im Getto, wacht über seine Schützlinge – und, als sie abtransportiert werden, begleitet er sie auf ihrem letzten bitteren Gang bis nach Auschwitz und in den Tod. Die Deportationen beginnen. Mira, ihre Mutter und ihre Schwester verstecken sich in der Speisekammer der Wohnung, ihr Bruder Simon ist bei der Judenpolizei. Er versorgt sie mit Essen und Trinken.

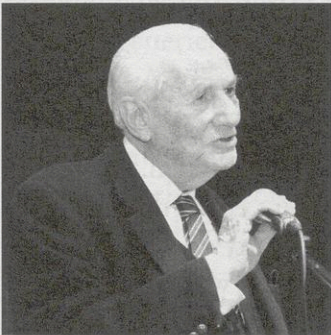
Mira wird entdeckt, kommt auf den „Umschlagplatz“, trifft Amos, den jungen Mann, der sie schon einmal gerettet hat. Jetzt trägt er die Uniform eines Judenpolizisten. Sie ist ebenso gefälscht wie die gelben Marken, die das Überleben sichern sollen. Ein Mitglied von Amos' Widerstandsgruppe kauft Mira frei, und sie schließt sich den Widerstandskämpfern an. Mutter und Schwester werden in ihrem Versteck ermordet. Am Vorabend von Pesach beginnt der Aufstand. Er dauert 28 lange Tage. Die letzten Überlebenden (vgl. Theo Mechtenberg, *Gelebte Solidarität. Zum Tod von Marek Edelman*, in FrRu NF 17 [2010] 118–122) flüchten durch die Kanalisation aus dem Getto; auch Mira und Amos. Ein Lastwagen bringt sie in den Wald. Sie sind gerettet, vorläufig. Denn noch ist der Krieg im Sommer 1943 nicht zu Ende.

David Safier hat viel recherchiert, denn was er über das Getto erzählt, klingt so realistisch, als habe er, als habe Mira, seine Protagonistin, das alles selbst erlebt. Im Vorwort schreibt Safier, es gehe ihm vor allem um die Frage: „Was für ein Mensch willst du sein?“ Und doch beschleichen den Leser ein leises Unbehagen und die Frage: Ist das legitim? Darf man über ein Thema wie den Warschauer Gettoaufstand einen fiktiven Roman schreiben? Diese Frage muss wohl jeder für sich beantworten.

Miriam Magall, München

Der Eichmannprozess – ein Augenzeugenbericht

„Der Krieg ist verloren, ich führe meinen eigenen Krieg weiter“, sagte Adolf Eichmann am Ende des Dritten Reiches. „Sein Krieg“ war die totale Vernichtung des europäischen Judentums.



Am 27. Januar 2014, dem internationalen Holocaustgedenktag, wurde *Gabriel Bach* der „Preis der Jülicher Gesellschaft gegen das Vergessen und für die Toleranz“ verliehen.

Gabriel Bach. Foto: Gennadiy Reznikov.

Dieser Verein, geleitet von *Gabriele Speltahn*, würdigt jedes Jahr Menschen, die sich für den Kampf gegen das Vergessen der Naziverbrechen sowie für die Verständigung unter Menschen verschiedener Traditionen einsetzen. Aus gegebenem Anlass wurde Bach, zweiter Ankläger im Eichmann-Prozess (Jerusalem, 11.04.–15.12.1961), auch in die Jüdische Gemeinde Aachen eingeladen, wo er über seine Erfahrungen bei den Verhandlungen gegen einen der größten NS-Verbrecher berichtete.

Gabriel Bach, 1927 in Halberstadt geboren, verbrachte seine Kindheit in Berlin. Er besuchte dort die Theodor-Herzl-Schule, ausgerechnet am „Adolf-Hitler-Platz“. 1938, kurz vor der Reichspogromnacht, in der fast alle jüdischen Männer festgenommen wurden, floh die Familie in die Niederlande. Vor der Grenze wurde sie aus dem Zug geholt. Nach verschiedenen Telefonaten ließ man sie dann doch weiterreisen. Der elfjährige Gabriel schwang sich in den bereits abfahrenden Zug, – da versetzte ihm ein SS-Mann noch schnell einen Tritt. „Als ich [am 10. Oktober 1997] das Bundesverdienstkreuz entgegennahm, konnte ich es mir nicht verkneifen zu sagen, dass ich einst mit einem Tritt aus Deutschland herauskam.“

1940, fast am Vorabend der deutschen Invasion, flüchteten die Bachs aus Amsterdam in das damalige britische Mandatsgebiet Palästina: „Mein Vater hatte ein Gespür dafür, wann die Zeit reif ist, zu gehen“, sagte er.

Nach dem Krieg studierte Gabriel Bach Jura am University College in London, 1949 beendete er sein Studium mit Auszeichnung. 1953–1969 war er Jurist der Staatsanwaltschaft und bis 1997 Richter am Obersten Gerichtshof Israels, 1961 war er als stellvertretender Generalstaatsanwalt zweiter der drei Ankläger im Eichmann-Prozess.

Eichmann hat stets jegliche Verschonung von Juden verweigert, sogar wenn in einzelnen Fällen Vorgesetzte in den höchsten NS-Positionen dafür plädierten, erklärte der inzwischen 86-jährige Gabriel Bach, und erzählte folgende Beispiele.

Der deutsche Oberbefehlshaber von Paris hatte Eichmann vorgeschlagen, einen Professor, der mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten der Wehrmacht von Nutzen sein konnte, von der Deportationsliste zu streichen. Eichmann lehnte ab, und der Wissenschaftler wurde in Auschwitz ermordet. – Die jüdische Witwe eines hochrangigen italienischen Offiziers, der auf der Seite der deutschen Verbündeten gekämpft hatte und gefallen war, war nach Litauen gereist, um die Verwandten ihres Mannes zu besuchen. Als in Litauen die Deportation der Juden bevorstand, unterstützte die gesamte italienische Regierung das Gesuch der Frau, sie nach Italien zurückkehren zu lassen. Doch Eichmann ließ sie deportieren.

Gegen Ende des Krieges wollte der ungarische Staatschef Miklós Horthy das Bündnis mit Deutschland abbrechen. Hitler wollte ihn überreden, im Bündnis zu bleiben, indem er Hortys Bedingung akzeptierte, von der einen Million ungarischer Juden 8700 jüdische Familien aus Budapest vor der Deportation zu verschonen. Eichmann widersetzte sich seinem „Halbgott“ und beharrte auf seinem Plan, ausnahmslos alle ungarischen Juden in die deutschen Vernichtungslager in Polen zu deportieren. Er ließ sich sogar nach Budapest versetzen, um, wie er sagte, einen Aufstand der Juden wie den Aufstand im Warschauer Getto zu vermeiden. – Erst sollten die Juden aus den übrigen Teilen Ungarns und zuletzt die bereits in einem Getto eingeschlossenen Juden aus Budapest deportiert werden. Doch es kam nicht mehr zu der Deportation der Budapester Juden, da zum vorgesehenen Zeitpunkt die Rote Armee die ungarische Hauptstadt bereits eingenommen hatte (Anm. M. Beck).

Vor der deutschen Kapitulation wollte Eichmann auch die im Nazijargon als „Vierteljuden“ bezeichneten Soldaten der Wehrmacht kastrieren und deportieren lassen. Doch dieses Vorhaben gelang ihm nicht, weil der Verlust so vieler Streitkräfte die Armee erheblich geschwächt hätte. Bei den dänischen Juden bedauerte er, „zu spät“ gewesen zu sein, so dass viele von ihren Landsleuten in Fischerbooten in das neutrale Schweden gerettet werden konnten.

Rudolf Höß, von Mai 1940 bis November 1943 Kommandant von Auschwitz, hatte vor seiner Hinrichtung in Polen seine Autobiografie niedergeschrieben. Darin gesteht er, dass ihm „bei der Vergasung von Kindern oft mulmig wurde“. Doch Eichmann habe gedrängt, gerade die jüdischen Kinder zu töten, damit sich das Judentum nicht in der nächsten Generation regenerieren könne. Bach erinnert sich: „Ich las gerade diese Stelle von Höß' Autobiografie, als Eichmann zum ersten Mal in mein Büro geführt wurde. Es war sehr schwer, ihn gegenüber zu sehen.“ Bach bestreitet, dass Eichmanns Aussage im Prozess, der Holocaust sei ein Verbrechen gewesen, als echt zu erachten sei. „Noch in den 50er Jahren sagte er zu einem niederländischen Journalisten, es täte ihm Leid, nicht noch härter gewesen zu sein, um alle Juden zu vernichten. Leider regeneriere sich das Judentum erneut im Staate Israel. Man konnte nicht, nur wenige Jahre später, an einen Gesinnungswechsel glauben. Er wollte bloß seine Haut retten.“

Im Laufe des Eichmannprozesses gab es viele emotionale Augenblicke, in denen man nur schwer die Gefühle unterdrücken und zu juristischer Sachlichkeit zurückkehren konnte. Die Regierung der Bundesrepublik Deutschland, so Gabriel Bach, habe sich sehr kooperativ gezeigt und Dokumente offengelegt. Nicht so das kommunistische Polen. Trotzdem sickerten Beweise durch, wie z. B. ein Papier mit einer Liste mit Nummern von Deportierten, jedoch ohne Unterschrift und Stempel. Es kam die Frage auf, ob man so ein Schriftstück überhaupt offiziell beim Prozess verwenden könne. Bach erinnert sich: „Ich hatte die Idee, die Zeilen auf dem Blatt mit den tätowierten Nummern von Überlebenden der Vernichtungslager zu vergleichen. Plötzlich streifte ein anwesender Polizist seinen Hemdärmel hoch und zeigte die Tätowierung auf seinem Unterarm, die mit einer der Nummern auf der Liste übereinstimmte. Es herrschte beklemmendes Schweigen im Raum. Es dauerte, bis man wieder sprechen konnte.“

Einer der geladenen Zeugen berichtete: Nachdem im Todeslager seine Familie nach links zum Vergasen geschickt worden war, konnte er seine Frau

und seinen Sohn nicht mehr sehen. Nur sein zweieinhalbjähriges Töchterchen erkannte er an ihrem roten Mäntelchen, bis auch der rote Punkt verschwand. Bach: „Ich hatte zu diesem Zeitpunkt selbst eine zweieinhalbjährige Tochter und hatte ihr vor ein paar Tagen einen roten Mantel gekauft. Bei den Worten des ehemaligen Lagerhäftlings würgte es mich im Hals, und ich wusste nicht, wie ich zur Sachlichkeit zurückkehren soll.“

Gabriel Bach hatte auch einen Film über die befreiten Vernichtungslager zusammengestellt, um deren Wirkung auf den Angeklagten zu prüfen. „Man sah darin die Berge von Toten, die zu Skeletten abgemagerten Menschen, die scheußlichen Baracken mit auf Holzpritschen zusammengedrängten, völlig ausgemergelten Körpern, die Krematorien [...]. Eichmann sah sich die Dokumentation an, ohne irgendwelche Regungen zu zeigen. Plötzlich wurde er nervös. Er sagte dem neben ihm stehenden Gefängniswärter, er sei empört, dass er im grauen Pullover zur Vorführung gebracht wurde und nicht im blauen Anzug, den er beim Prozess trüge. Das war sein einziger Gedanke angesichts des gezeigten Grauens.“

Der Eichmannprozess, so Gabriel Bach, hatte die Welt aufgerüttelt, sich mit dem Geschehen auseinander zu setzen. In Deutschland begannen anschließend in Frankfurt am Main die Auschwitzprozesse. Beim ersten Prozess, der am 20. Dezember 1963 begann, standen 22 ehemalige KZ-Aufseher vor Gericht. – In Israel hatte die Jugend bis dahin stets gefragt: Wieso hatte sich diese Generation ohne Kampf zur Schlachtbank führen lassen? Durch den Eichmannprozess gewann die junge Generation neue Einsichten und begann erstmals die ehemaligen Vernichtungslager zu besuchen. Es habe lange gedauert, so Gabriel Bach, bis er wieder deutschen Boden betreten konnte. Doch im neuen Deutschland hat er stets positive Erfahrungen gemacht, es ist ihm viel Herzlichkeit entgegengebracht worden. Mit Bundespräsident (1969–1974) Gustav Heinemann verband ihn eine jahrzehntelange Freundschaft. Besonders beeindruckt ist Bach vom Interesse der deutschen Jugend am dunkelsten Kapitel der deutschen Geschichte.

Vieles war in den Medien über den Eichmannprozess berichtet worden. Doch durch die persönliche Begegnung mit einem unmittelbaren Zeitzeugen ging das Geschehen den Zuhörern im Gemeindesaal der jüdischen Gemeinde in Aachen regelrecht „unter die Haut“.

Monika Beck, Aachen

„Begegnung gehört wesentlich zum Dialog“ Ein Exkursionsbericht

„Es ist fast schon eine Tradition“, stellte Dr. René Dausner, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, fest: Bereits zum zweiten Mal organisierte er eine Exkursion ins Jüdische Kulturmuseum Augsburg-Schwaben und zur Augsburger Synagoge. Mit dabei waren Studentinnen und Studenten des Hauptseminars „Jüdisch-Christlicher Dialog“ (Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Fundamentaltheologie), des Hauptseminars „Gebet“ (Pia Sommer, Dogmatik) und der Liturgiewissenschaft (Dr. Florian Kluger). Auf dem Programm standen eine Führung durch das Museum und die Synagoge sowie ein Austausch mit Mitgliedern des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

Kult und jüdischer Alltag in der schwäbischen Heimat

Durch das Museum führte dessen Kuratorin Dr. Benigna Schönhagen. Sie erläuterte das Konzept der Dauerausstellung *„Geschichte und Gegenwart“* und gewährte Einblicke in die Lebenswelt und die religiöse Praxis von Juden in Augsburg und Schwaben vom Mittelalter bis zur Gegenwart.

Die Synagoge in Augsburg.
Jüdisches Kulturmuseum Augsburg-Schwaben,
Foto: Franz Kimmel.

Die imposante Augsburger Synagoge¹ gibt auch heute noch Zeugnis vom Selbstbewusstsein der Juden in Augsburg.



1) Vgl. *Die Augsburger Synagoge. Ein Bauwerk und seine Geschichte* (dt./engl.), hg. v. Benigna Schönhagen im Auftrag der Stiftung Jüdisches Kulturmuseum Augsburg-Schwaben in Zusammenarbeit mit Tatjana Neef zum 25-jährigen Jubiläum der Wiedereinweihung der Augsburger Synagoge und der Eröffnung des Jüdischen Kulturmuseums, Augsburg 2010.

Beeindruckend sind sowohl die Größe der Synagoge wie auch die reichhaltige und für die Erbauungszeit (1914–1917) moderne Ausstattung des Innenraumes. Auf anschauliche Weise wurden auch Parallelen und Unterschiede zwischen christlichen und jüdischen Sakralräumen sichtbar.

Bei dem geschichtlichen Streifzug hob die Kuratorin die enge Verbindung von Juden mit ihrer schwäbischen Heimat hervor. Juden waren fester Bestandteil des örtlichen Lebens. Sie engagierten sich in vielfältigen Bereichen und waren in der Öffentlichkeit präsent. Sie wurden geschätzt, aber auch diskriminiert. Anhand der Exponate erläuterte die Kuratorin die kulturellen und religiösen Merkmale jüdischen Lebens. Einen besonderen Schwerpunkt der Ausstellung nehmen Ritual- und Kultgegenstände für Synagogen und für häusliche religiöse Feiern aus dem 17. bis 20. Jahrhundert ein. Auch bei den Tora-Schilden wird die kulturelle Wechselwirkung dort sichtbar, wo Augsburger Goldschmiedekunst und die barocke Formsprache mit jüdischer Kultpraxis korrespondieren.

Begegnung, nicht nur Argumente

Nach der Führung folgte ein intensiver Austausch mit Prof. Dr. *Hanspeter Heinz* und Rabbiner Dr. *Henry G. Brandt* zum Thema jüdisch-christliche Begegnung. Beide sind seit vielen Jahren Mitglieder im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Heinz, katholischer Priester und emeritierter Pastoraltheologe der Augsburger Katholisch-Theologischen Fakultät, erläuterte einige Hintergründe und Positionen zum jüdisch-christlichen Dialog.²

Aus katholischer Perspektive hob er die Besonderheit des jüdisch-christlichen Dialogs im Konzert des interreligiösen Dialogs heraus und kam damit auch auf die Schwierigkeiten in der Praxis der abrahamitischen Ökumene mit Muslimen zu sprechen. Ein intensiv diskutierter Punkt war die Ablehnung der Judenmission. Im folgenden Gespräch ging Heinz mit Überzeugung auf die Bundestreue Gottes ein:

2) Siehe hierzu: *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*. Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK vom 9. März 2009, Bonn ²2009; *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*. Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK vom 13. April 2005, Bonn ⁴2009.

„Für uns [Christen] ist uns Gott in Jesus in unüberbietbarer Weise nahe gekommen, aber ich kann nicht ausschließen, dass Gott den Juden auf andere Weise ebenso nahe kommt.“

Rabbiner Brandt erklärte, für ihn wäre nur jene Art der Mission akzeptabel, die vom Lebenszeugnis des Einzelnen ausgeht: „Wenn einer so lebt, dass ich ihn frage, woraus er seine Kraft und seinen Glauben schöpft, dann kann man argumentieren. Wir Juden missionieren nicht und sind überzeugt, dass alle Völker einen Anteil an der kommenden Welt haben.“

Des weiteren wurde auch das Apostolische Schreiben von Papst Franziskus „*Evangelii Gaudium*“ (Die Freude des Evangeliums) vom 24. November 2013 über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute besprochen. Laut Dausner geht in der Konzeption dieses Dokumentes der jüdisch-christliche Dialog dem interreligiösen Dialog voraus, und es wird deutlich, dass das Gespräch mit den Juden besonders geschätzt wird.

Heinz bekräftigte diese Beobachtungen und stellte heraus, dass Begegnung wesentlich zum Dialog gehört und nicht Argumente allein zählen. Die Begegnung mit Rabbiner Brandt im universitären Kontext wurde von den Studierenden als große Bereicherung wahrgenommen. Brandt schilderte seinen eigenen Werdegang vom Wirtschaftswissenschaftler zum Rabbiner und erzählte von seinen Erfahrungen in jüdischen Gemeinden in England, in der Schweiz, in Schweden und in Deutschland.

Zusammen mit Heinz erläuterte Rabbiner Brandt die aktuellen Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs. Mittlerweile bestimmen vor allem praktische Fragen die Gespräche. Der Gesprächskreis nimmt auch Stellung zu aktuellen Ereignissen und schaltet sich in entsprechende Diskussionen ein: z. B. zur neuen Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen römischen Ritus (2008), zu Fragen der Bioethik (2013) oder der Sterbehilfe (2012).

Die Eichstätter Studenten konnten in Augsburg jüdisch-christlichen Dialog real erleben. Durch die fachkundige Einführung in das Museum wurden historische und kulturelle Konturen herausgearbeitet. In der Begegnung wurden Argumente lebendig und der weitere Austausch angeregt. Rabbiner Brandt ermutigte: „*Setzen Sie sich dafür ein, dass unsere gemeinsamen religiösen Wurzeln weitergetragen werden. Wer soll es sonst tun?*“

Florian Kluger, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Der Militärhistoriker Wolfram Wette prägte den Begriff „*Retter in Uniform*“. Ihre Zahl ist verschwindend gering. Etwa 100 Personen (von rund 20 Millionen aus Polizei und Militär) sind als Helfer und Retter erfasst (vgl. S. 207 i. d. H.). Seit dem 3. Februar 2014 zählt **Eduard Rügemer** (gest. 1955), ehemaliger Major der Wehrmacht, als „*Gerechter unter den Völkern*“ zu den offiziell anerkannten „*Rettern in Uniform*“. **Erich Rügemer**, der Sohn des Geehrten, nahm im fränkischen Allersberg stellvertretend Medaille und Urkunde entgegen, überreicht von *Emmanuel Nahshon*, Gesandter der Botschaft des Staates Israel in Berlin.

Eduard Rügemer wurde 1941 mit fast sechzig Jahren in die galizische Stadt Tarnopol (West-Ukraine) versetzt. Dort leitete er den „Heereskraftfahrpark“, in dem auch Bewohner des Gettos, das die Deutschen 1941 in Tarnopol errichtet hatten, Zwangsarbeit leisten mussten. Als 1943 das Getto liquidiert und die Überlebenden massakriert werden sollten, versteckte Eduard Rügemer mit Hilfe seiner polnischen Haushälterin *Irena Gut* zwölf jüdische Zwangsarbeiter zunächst im Keller seiner Villa und später in einem Bunker im nahe gelegenen Wald, unter ihnen das Ehepaar *Haller*. Dort, im Versteck im Wald, brachte Ida Haller im Mai 1944 ihren Sohn *Roman* zur Welt. Nach dem Krieg holte die Familie Haller ihren Retter zu sich nach München, wo er bis zu seinem Tod (1955) „wie ein Großvater“ mit der Familie lebte (vgl. <http://www.never-again.info/personen/roman-haller/>).

Francisca Wilner, eine der Geretteten, sagte über Rügemer: „Er hat nicht nur unser Leben gerettet. Während dieser ganzen schrecklichen Zeit hat er sich als das einzige menschliche Wesen unter den Bestien erwiesen.“ *Irena Gut* (*verb. Opdyke*), die ehemalige Haushälterin Rügemers, veröffentlichte 1999 ihre Erinnerungen an die Rettungsaktion in dem Buch „*In my Hands. Memories of a Holocaust Rescuer*“. 2009 wurde es unter dem Titel „*Irena's Vow*“ als Theaterstück am Broadway aufgeführt.

Das Freiburger Musiktheater *Tabun* unter der Leitung von Nils Lauinger, Rabea Husain und Monika Hermann hat das Leben auf Schloss La Hille zum ersten Mal in einem Theaterstück thematisiert: „*Die Kinder von La Hille – Eine Kinderrepublik*“. Die letzte Aufführung fand am 28. März 2014 in der Aula des St. Ursula Gymnasiums in Freiburg statt.

Schloss la Hille in Montégut-Plantaurel bei Toulouse ist heute ein Synonym für die Rettung von 100 jüdischen Kindern. Als die Deutschen im Mai 1940 Belgien einnahmen, wurden die Kinder aus zwei Waisenhäusern in einer Blitzaktion nach Schloss La Hille evakuiert (vgl. Sebastian Steiger: *Die Kinder von Schloss La Hille*, Basel 1992; Rezension von Gabrielle Oberhänsli-Widmer, in FrRu NF 5 [1998] 134 f.).

Betty Blum, geb. Schütz, London, eine Überlebende aus Schloss La Hille, hat die Initiative der Theatergruppe von Anfang an unterstützt und den jugendlichen Schauspielern über das Leben auf Schloss La

Hille erzählt. Nach der Premiere des Stücks (2013) anlässlich des Gedenkens an die Pogromnacht schrieb Betty Blum:

„Das Theaterstück stellt in Wort und Musik, mit traditionellen französischen, jiddischen und selbstkomponierten Liedern das Leben jener hundert Kinder – ich war eines dieser Kinder – dar, die trotz aller Schwierigkeiten in dem alten leerstehenden Château La Hille im besetzten Frankreich überlebten. Das Stück wurde ausschließlich von Kindern und Jugendlichen aus verschiedenen lokalen Schulen präsentiert. 400 Leute kamen, die Aufführung zu sehen. Die herzliche Begrüßung, die Fragen der Kinder und Jugendlichen, die Interviews mit den Lokalzeitungen, all das zeigte mir das Interesse an Juden und am Judentum und insbesondere am Schicksal der Überlebenden. Dieses unvergessliche Erlebnis vermittelt die Hoffnung, dass die neue Generation etwas von dem Schmerz heilen kann, den ihre Vorfahren uns zugefügt haben – mein eigener geliebter Vater war einer aus den sechs Millionen Menschen, die die Nazis ermordet haben –, und dass diese Jugendlichen der Menschheit eine bessere Zukunft bereiten können.“

Die Heiligsprechung der Päpste Johannes XXIII. und Johannes Paul II. am 27. April 2014 wurde von jüdischer Seite positiv bewertet. Der frühere römische Oberrabbiner *Elio Toaff* nannte Papst Johannes Paul II. einen „Gerechten der Völker“, der von Gott dazu bestimmt gewesen sei, dem Bild Gottes auf besondere Weise ähnlich zu sein. Nach dem Talmud leben in jeder Generation 36 Gerechte, die mehr als andere die Gegenwart Gottes in sich tragen. Diese Gerechten, unter ihnen Johannes Paul II., „zeigen uns den Weg des Guten“, indem sie ihr Leben in den Dienst des Nächsten und der Verherrlichung des Ewigen stellten. Im Judentum gibt es keine Heiligen, aber Ge-

rechte. Das jüdische Volk schätzt Johannes Paul II. sehr. Seine symbolischen Besuche in der Synagoge von Rom, im Vernichtungslager Auschwitz, an der Klagemauer in Jerusalem waren Gesten seiner tiefen Anteilnahme und seines Verständnisses gegenüber dem israelischen Volk. Rabbiner Toaff war einer der wenigen Menschen, die Johannes Paul II. in seinem Geistlichen Testament namentlich erwähnt hatte.

Auch Rabbiner *Skorka* (Argentinien) sagte gegenüber Radio Vatikan, dass es im Judentum zwar keine Heiligenverehrung gibt, wer aber im jüdischen Sinne ein vorbildliches Leben führt, wird zu einem „Gerechten“. Für Skorka ist die Heiligsprechung eine besondere Auszeichnung, die Menschen zuteil wird, „die im Geiste unserer Bibel wirklich Meister in ihrem Einsatz waren“.

Das *Simon Wiesenthal Zentrum* betonte, Papst Johannes XXIII. habe generell die Art geändert, in der Katholiken auf andere Religionen und speziell auf das Judentum blicken. Das Konzilsdokument „*Nostra aetate*“ hat einen Schlusstrich unter einen Jahrhunderte währenden theologischen Antisemitismus gezogen und „die Beziehungen zwischen Christen und Juden auf eine Ebene gegenseitigen Respekts“ gehoben.

Jay Rosenbaum, der Vorsitzende der nordamerikanischen Rabbinerkonferenz, sagte gegenüber Radio Vatikan, die Heiligsprechung der beiden Päpste sei auch für das Judentum ein wichtiger Moment, da Johannes XXIII. und Johannes Paul II. die Beziehung des Christentums zum Judentum maßgeblich verändert hätten: „Es begann mit Johannes XXIII., der die 2000 Jahre alte katholische Doktrin geändert und es möglich gemacht hat, dass Katholiken und Juden als Partner zusammenarbeiten können im Prozess, den wir ‚Tikkun ha-Olam‘ nen-

nen: „Die Welt reparieren nach dem Bild, das Gott für all seine Kinder bereit hält.“ Johannes Paul II. hatte selbst die Tiefe der Unmenschlichkeit und den Horror der Vergangenheit erlebt und das Bedürfnis erkannt, dass sich etwas ändern müsse – nicht nur theologisch, sondern auch allgemein, in der Einstellung. Er war eine Inspiration.“ (Zusammengestellt nach Berichten von Radio Vatikan, vgl. http://de.radiovaticana.va/new/2014/04/21/heiligsprechung:_paps_t_johannes_paul_ii._auch_vom_j%C3%BCdischen_volk/ted-792529).

Am **Jom ha-Schoa (Holocaust-Gedenktag)** am 28. April 2014 (28. Nisan 5774) stand, wie jedes Jahr, ganz Israel zwei Minuten lang still, als um 10 Uhr die Sirenen zum Gedenken an die Opfer der Schoa heulten. Unterhaltungs- und Vergnügungseinrichtungen sind an diesem Tag geschlossen, und es finden zahlreiche Gedenkveranstaltungen statt. Bei der zentralen Gedenkveranstaltung am Vorabend in Yad Vashem wurden in Anwesenheit u. a. von Überlebenden und ihren Familien im Gedenken an die sechs Millionen ermordeten Juden sechs Fackeln entzündet.

Präsident *Shimon Peres* erzählte in einer sehr persönlichen Rede von der Ermordung der Juden in seinem Geburtsort Wisneva, im heutigen Weißrussland. Angehörige der SS trieben am 30. August 1942 über tausend Mitglieder der jüdischen Gemeinde – darunter sein Großvater Rabbiner *Zvi Meltzer* – in die Synagoge, steckten das Gebäude in Brand und verbrannten die Menschen bei lebendigem Leibe. „Als Mitglied des jüdischen Volkes kann und will ich die Schrecken der Schoa nicht vergessen. Als Bürger des Staates Israel werde ich alles in meiner Macht Stehende unternehmen, damit die Nazis nie wieder Macht gewinnen. Als Mensch will ich mich für den Frieden zwischen den Völkern, zwischen den

Religionen und zwischen den Nationen einsetzen.“

Ministerpräsident *Benjamin Netanjahu* betonte, es sei seine erste Pflicht, dafür zu sorgen, dass sich die Schoa nie wiederholen werde.

„Heute Abend, am Vorabend des Jom Ha-Schoa, frage ich mich: Warum versagte die überwältigende Mehrheit der Regierenden dieser Welt und der jüdischen Führer und erkannte die Gefahr nicht schon in den Jahren, die der Schoa vorausgingen? Rückblickend waren alle Warnzeichen gegeben: [...] Rückblickend führt eine direkte Linie von den Rassengesetzen zu den Gaskammern.

[...] Die Wirklichkeit war klar, aber sie war verborgen in einer Wolke von Illusionen. [...] Hat die Welt aus den Fehlern der damaligen Zeit gelernt? Heute stehen wir erneut klaren Fakten und einer handfesten Bedrohung gegenüber. Der Iran ruft zu unserer Vernichtung auf und entwickelt Nuklearwaffen. [...] Heute gibt es, ähnlich wie damals, jene, die die extreme Rhetorik aus dem Iran als innere Angelegenheit einstufen. Heute, ähnlich wie damals, gibt es jene, die die atomaren Ansprüche des Iran als das Ergebnis des natürlichen Willens einer stolzen Nation einschätzen – einen Willen, den man zu akzeptieren habe. Und wie damals machen sich jene, die dies behaupten, etwas vor. [...]

Ich hoffe, dass wir die Lehren aus der Vergangenheit ziehen, und dass der Versuch, die Konfrontation um jeden Preis zu verhindern, uns nicht zu einem Handel führen wird, für den wir in der Zukunft einen viel höheren Preis bezahlen müssen.“

(Außenministerium des Staates Israel, Präsidialamt, 27.04.2014)

Heinrich Hebler, Hersbruck, zu Oliver Arnhold, „Entjudung“ – Kirche im Abgrund (Bd. 1 und Bd. 2), in FrRu NF 20 (2013) 292–295:

Das sogenannte „Entjudungsinstitut“ in Eisenach war keineswegs „nur“ eine Angelegenheit der „Deutschen Christen“. Es wurde von vielen Ev. Landeskirchen gegründet und gefördert.

Willi Körtels, Konz-Oberemmel, zu Sabine Hank u. a., Feldrabbiner in den deutschen Streitkräften des Ersten Weltkrieges, in FrRu NF 21 (2014) 133 f.:

Die Rezensentin schreibt: „Aron (Arnold) Tänzer, der Rabbiner von Hohenems, ist unter den 45 beschriebenen Rabbinern der einzige aus dem österreichischen Raum“ (133). M. W. war der Oberrabbiner von Salzburg, Dr. Adolf Altmann (1879–1944), von 1915 bis 1918 Feldrabbiner im öster. Heer. Rabbiner Altmann veröffentlichte im Jahre 1915 ein „*Andachtsbüchlein für jüdische Kämpfer im Felde*“, und es existiert auch eine literarische Bestätigung seiner Feldrabbinerzeit: *K. u. k. Feldrabbiner Dr. Adolf Altmann an der Kriegsfrente 1915–1918 in Begegnung mit Feldmarschall von Hötzendorf und anderen Armeekommandanten*, in: *Ein ewiges Dennoch: 125 Jahre Juden in Salzburg*, hg. von Marko Feingold und Manfred Altmann, 1993. Rabbiner Altmann war von 1920 bis 1938, dem Jahr seiner Flucht nach Den Haag, Oberrabbiner in Trier.

Israel Yaoz, Jerusalem, zu „Der Jude Jesus“ von Franz Mußner, in FrRu NF 21 (2014) 55–59:

In App 13,14 f. heißt es: „Nach der Lesung aus dem Gesetz und den Propheten schickten die Synagogenvorsteher zu ihnen und ließen ihnen sagen: Brüder, wenn ihr ein Wort des Trostes für das Volk habt, so redet.“ Auch heute wird beim Schabbath-Morgen-Gottesdienst die Tora aus dem Toraschrein gehoben, der wöchentliche Abschnitt aus der Tora vorgelesen und anschließend eine Lesung aus den Propheten. Die darauf folgende „Predigt“ hält der Rabbiner, aber auch jeder aus der Gemeinde, der „ein Wort des Zuspruchs“ geben möchte, darf sprechen. Zur Lesung (und Auslegung) aus den Propheten aufgerufen zu werden, ist ein besonderes Privileg. Und weil Jesus als Gast in seine Vaterstadt zurückkam, erwies man ihm diese Ehre! Seine Rede „fand bei allen Beifall; sie staunten darüber, wie begnadet er redete“ (Lk 4,21). Warum aber wurden die Zuhörer dann so zornig, dass sie ihn steinigen wollten (Lk 4,28)? Nicht weil er das Zitat aus Jesaja auf sich bezogen hatte „gerieten sie in Wut“ (4,28), sondern wegen seines Hinweises auf 2 Kön 5,1–27 und der Erklärung, dass die Gnade und Liebe Gottes auch den heidnischen Völkern zuteil wird, wenn sie Ihm vertrauen (Emunah / Amen = ich vertraue). –

In Lk 4,29 wird dann auch noch eine rituelle „Steinigung“ angedeutet. Zur Zeit Josuas beteiligten sich alle Männer an der Steinigung. Zur Zeit Jesu wurde der Verurteilte auf ein Haus oder einen Berg geführt und hinabgestoßen; war er nicht gleich tot, wurde mit einem schweren Stein „nachgeholfen“!

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (1. Vorsitzender: Dr. Christoph Michel, 2. Vorsitzender: Dr. Eugen Baldas).

Redaktion: Elisabeth Weidinger.

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

Ehrenmitglied: 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; nur PDF: 20,- Euro.

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

BIC: GENODEF1M05. IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45

SPARKASSE FREIBURG-NÖRDLICHER BREISGAU

BIC: FRSPDE66XXX. IBAN: DE44 6805 0101 0002 0702 03

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

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 große Revolution besteht in der Rückkehr zu den Wurzeln.“ Unter diesem Titel veröffentlichte die katalanische Tageszeitung *„La Vanguardia“* (Barcelona) am 13. Juni 2014 ein Interview mit **Papst Franziskus**. Der Papst ergänzte darin seine frühere kurze Aussage, dass „es in jedem Christen einen Juden gibt“, und betonte, dass „man sein Christentum nicht leben kann, dass Christen keine wahren Christen sein können, wenn sie nicht ihre jüdische Wurzel anerkennen“ (*L'Osservatore Romano* [dt.], 11. Juli 2014, S. 9 f.). Damit bekräftigte Papst Franziskus auch seine frühere Aussage: „Ein Christ kann kein Antisemit sein“ (vgl. FrRu NF 21 [2014] 76).

Diese Äußerungen des Papstes sind auch grundlegend für die Zielsetzung des „Freiburger Rundbriefs“. Dabei ist zu fragen, ob – mit Blick auf Nostra aetate 4 – der Terminus „Dialog“ für die Beziehung zum Judentum genügend signifikant ist. Mit anderen Weltreligionen, so Nostra aetate 4, tritt das Christentum respektvoll in einen „Dialog“ (vgl. Nostra aetate 2 und 3). Mit dem Judentum ist das Christentum durch ein reiches „gemeinsames geistliches Erbe“ genuin verbunden. Im Judentum und seinen Heiligen Schriften liegen die Wurzeln des Christentums (Nostra aetate 4).

In der *Enzyklika LUMEN FIDEI* geht Papst Franziskus konsequent auf *Abraham und seine Nachkommen*, das Volk Israel, als *Vorbilder im Glauben* ein. Glaube aber bedeutet Treue. Gott blieb seinem Versprechen, Israel zu einem großen Volk zu machen, treu. Israels Nachkommenschaft (vgl. Nostra aetate 4) hat – im Gegenzug – die gleiche Treue im Glauben zu leisten.

Vor den Oberrabbinern in Jerusalem betonte **Papst Franziskus am 26. Mai 2014** erneut „die Absicht, den Sinn der jüdischen Wurzeln des eigenen Glaubens voll in Betracht zu ziehen“, und sprach von einem *„Weg der Freundschaft als Geschenk Gottes“* (seit Nostra aetate 4). In der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem beklagte der Papst in einer Meditation – *„Adam, wo bist du?“* – die schwere Schuld, die Menschen durch die bestialischen Verbrechen während der Schoa auf sich geladen haben, und zeigte einen Weg, auf dem der Mensch für Gott wieder anruffähig werden könnte.

Im Buch des Propheten *Baruch* ist dieser Weg klar aufgezeigt. Der Mensch, der auf Gott hört, Seiner Weisung (Tora) folgt und auf Seinen Wegen geht (Halacha), wohnt „in Frieden für immer“ (Bar 3,13). Sichere Wegweisung gibt das *Sch'ma Israel*, wie **Helmut Röhrbein-Viehoff** (in einer Exegese zu

Bar 3,9–4,4) ausführt. „Hören“ und „lernen“ sind auch Grundvoraussetzungen für eine sinnvolle Begegnung zwischen Christen und Juden.

R. J. Zwi Werblowsky formulierte die – von manchen inzwischen wieder in Frage gestellte – These von der „Asymmetrie“ im christlich-jüdischen Dialog: „Christen brauchen das Gespräch mit dem Judentum, aber nicht umgekehrt.“ Warum dennoch manche Juden zur Begegnung mit Christen bereit sind, ist Thema der Überlegungen der evangelischen Theologin **Jutta Koslowski** in dem Beitrag *„Was bringt uns die Begegnung? Über die Motivation jüdischer Gesprächspartner.“* Dass die jüdische Bereitschaft zur Begegnung keine Konstante ist, sondern in Relation zu den unterschiedlichen religiösen Richtungen mehr oder weniger stark ausgeprägt ist, haben christliche Gesprächspartner zu akzeptieren und zu respektieren.

Das Zeichen des Davidsterns, mit dem sich Juden weltweit identifizieren, hat viele Phasen durchlaufen, bis es zu dem wurde, wofür der Davidstern heute offiziell steht: als Repräsentant der jüdischen Gemeinschaften, wie **Elisabeth Fuchshuber-Weiß** im zweiten Teil ihres Beitrages *„Die Geschichte des Davidsterns“* schildert. Eine wichtige Rolle bei dieser Entwicklung spielten die jüdische Gemeinde von Prag sowie verschiedene religiös-kulturelle Bräuche; als politisches Symbol aber etablierten ihn die Väter des Zionismus.

„Es gibt drei Verknüpfungen für drei miteinander verbundene Einheiten: Der Heilige, gesegnet sei Er, die Tora und Israel“ (Sohar III, 73a). Diese drei Elemente sollten auch die identitätsstiftenden Merkmale des jüdischen Staates sein. **Israel Yazo**, der als Überlebender der Schoa in Israel eine neue Heimat gefunden hat und sich als Reiseleiter seit vielen Jahren für ein verbessertes Verständnis zwischen Judentum und Christentum einsetzt, liegen die *„Identität des Judentums“* und *„der Staat Israel als Teil der jüdischen Identität“* am Herzen. In diesem Zusammenhang scheut er sich nicht zu fragen: „Wenn der Staat Israel nur noch Israelis (ohne Verknüpfung zum Heiligen und zur Tora) hervorbringt, hat er dann noch eine Existenzberechtigung als jüdischer Staat?“

Abraham und Israel – Vorbilder im Glauben (Auszug aus der Enzyklika LUMEN FIDEI)

Papst Franziskus

Abraham, unser Vater im Glauben

8. Der Glaube öffnet uns den Weg und begleitet unsere Schritte in der Geschichte.¹ Darum müssen wir, wenn wir verstehen wollen, was Glaube ist, seinen Verlauf beschreiben, den zuerst im Alten Testament bezeugten Weg der gläubigen Menschen. Ein außergewöhnlicher Platz kommt dabei dem Abraham zu, unserem Vater im Glauben. In seinem Leben ereignet sich etwas Überwältigendes: Gott richtet sein Wort an ihn, er offenbart sich als ein Gott, der redet und ihn beim Namen ruft. Glaube ist an das Hören gebunden. Abraham sieht Gott nicht, aber er hört seine Stimme. Auf diese Weise nimmt der Glaube einen persönlichen Charakter an. Gott erweist sich so nicht als der Gott eines Ortes und auch nicht als Gott, der an eine bestimmte heilige Zeit gebunden ist, sondern als der Gott einer Person, eben als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der fähig ist, mit dem Menschen in Kontakt zu treten und einen Bund mit ihm zu schließen. Der Glaube ist die Antwort auf ein Wort, das eine persönliche Anrede ist, auf ein Du, das uns bei unserem Namen ruft

9. Die Aussage dieses Wortes an Abraham besteht in einem Ruf und einer Verheißung. Zuerst ist es ein Ruf, aus dem eigenen Land auszuweichen, eine Aufforderung, sich einem neuen Leben zu öffnen, der Anfang eines Auszugs, der ihn auf eine unerwartete Zukunft unterwegs sein lässt. Die Sicht, die der Glaube dem Abraham verleiht, wird dann immer mit diesem zu vollziehenden Schritt nach vorn verbunden sein: Der Glaube „sieht“ in dem Maße, in dem er vorangeht und in den Raum tritt, den das Wort Gottes aufgetan hat. Dieses Wort enthält außerdem

1) Enzyklika *LUMEN FIDEI* von Papst Franziskus über den Glauben. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Nr. 193, Bonn 2013, S. 11–13. Der folgende Auszug umfasst die Artikel 8–14 (von insgesamt 59 Artikeln).

eine Verheißung: Deine Nachkommen werden zahlreich sein, du wirst Vater eines großen Volkes sein (vgl. Gen 13,16; 15,5; 22,17). Es ist wahr, dass der Glaube Abrahams, insofern er Antwort auf ein vorangegangenes Wort ist, immer ein Akt der Erinnerung sein wird. Doch legt dieses Erinnern nicht auf die Vergangenheit fest, sondern wird, da es Erinnerung an eine Verheißung ist, fähig, auf Zukunft hin zu öffnen, die Schritte auf dem Weg zu erleuchten. So wird sichtbar, dass der Glaube als Erinnerung an die Zukunft – *memoria futuri* – eng mit der Hoffnung verbunden ist.

10. Von Abraham wird verlangt, sich diesem Wort anzuvertrauen. Der Glaube begreift, dass das Wort, eine scheinbar flüchtige, vorübergehende Wirklichkeit, wenn es vom treuen Gott ausgesprochen wird, das Sicherste und Unerschütterlichste wird, was es geben kann, das, was die Kontinuität unseres Weges in der Zeit ermöglicht. Der Glaube nimmt dieses Wort wie einen sicheren Felsen, auf dem man mit festen Fundamenten bauen kann. Darum wird in der Bibel der Glaube mit dem hebräischen Wort *'emûnah* bezeichnet, das von dem Verb *'amàn* abgeleitet ist, welches in seiner Wurzel „stützen, tragen“ bedeutet. Der Begriff *'emûnah* kann sowohl für die Treue Gottes als auch für den Glauben des Menschen stehen. Der gläubige Mensch empfängt seine Kraft aus der vertrauensvollen Selbstübergabe in die Hände des treuen Gottes. Diese zwei Bedeutungen liegen auch den entsprechenden Begriffen in Griechisch (*pistós*) und in Latein (*fidelis*) zugrunde. Damit spielt der heilige Cyrill von Jerusalem, wenn er die Würde des Christen rühmt, der Gottes eigenen Namen empfängt, und beide jeweils *pistós* – treu bzw. gläubig – genannt werden.² Der heilige Augustinus erklärt das so: „Der Mensch ist gläubig (*fidelis*), indem er dem verheißenden Gott glaubt; Gott ist treu (*fidelis*), indem er gewährt, was er dem Menschen versprochen hat.“³

11. Ein letzter Aspekt der Geschichte Abrahams ist wichtig, um seinen Glauben zu verstehen. Auch wenn das Wort Gottes Neuheit und Überraschung mit sich bringt, liegt es durchaus nicht außerhalb des Erfahrungsbereichs des Patriarchen. In der Stimme, die sich an ihn wendet, erkennt Abraham einen tiefen Ruf, der von jeher in das Innerste seines Seins eingeschrieben ist.

2) Vgl. *Katechese V, 1: Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG) 33, 505A (Anm. d. Red.: Im Original läuft die Zählung der folgenden Anmerkungen von 8–12).

3) Ps 32,2; s. I, 9: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL) 36, 284.14.

Gott verbindet seine Verheißung mit dem Punkt, an dem das Leben des Menschen sich von alters her hoffnungsvoll zeigt: mit der Elternschaft, dem Werden eines neuen Lebens – „Deine Frau Sara wird dir einen Sohn gebären, und du sollst ihn Isaak nennen“ (Gen 17,19). Der Gott, der von Abraham verlangt, sich ihm völlig anzuvertrauen, erweist sich als die Quelle, aus der alles Leben kommt. Auf diese Weise verbindet sich der Glaube mit der Vaterschaft Gottes, aus der die Schöpfung hervorgeht: Der Gott, der Abraham ruft, ist der Schöpfergott, derjenige, der „das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17), derjenige, der „uns erwählt [hat] vor der Erschaffung der Welt“ und uns „dazu bestimmt [hat], seine Söhne zu werden“ (Eph 1,4–5). Für Abraham erhellt der Glaube an Gott die tiefsten Wurzeln seines Seins, erlaubt ihm, die Quelle des Guten zu erkennen, die der Ursprung aller Dinge ist, und gibt ihm die Bestätigung, dass sein Leben nicht vom Nichts oder vom Zufall ausgeht, sondern auf eine persönliche Berufung und Liebe zurückzuführen ist. Der geheimnisvolle Gott, der ihn gerufen hat, ist nicht ein fremder Gott, sondern derjenige, der Ursprung von allem ist und alles erhält. Die große Glaubensprüfung Abrahams, das Opfer seines Sohnes Isaak, zeigt dann, bis zu welchem Punkt diese ursprüngliche Liebe fähig ist, für das Leben auch über den Tod hinaus zu bürgen. Das Wort, das imstande war, in seinem „erstorbenen“ Leib und dem ebenso „erstorbenen“ Mutterschoß der unfruchtbaren Sara einen Sohn hervorzubringen (vgl. Röm 4,19), wird auch imstande sein, jenseits aller Bedrohung oder Gefahr für die Verheißung einer Zukunft zu bürgen (vgl. Hebr 11,19; Röm 4,21).

Der Glaube Israels

12. Die Geschichte des Volkes Israel setzt sich im Buch *Exodus* auf der Linie des Glaubens Abrahams fort. Wieder geht der Glaube aus einer ursprünglichen Gabe hervor: Israel öffnet sich dem Handeln Gottes, der es aus seinem Elend befreien will. Der Glaube wird auf eine lange Wanderung gerufen, um den Herrn auf dem Sinai anbeten zu können und ein verheißenes Land zu erben. Die göttliche Liebe besitzt die Eigenschaft des Vaters, der seinen Sohn auf dem Weg trägt (vgl. Dtn 1,31). Das Glaubensbekenntnis Israels entfaltet sich in Form einer Erzählung der Wohltaten Gottes, seines Handelns, um das Volk zu befreien und zu führen (vgl. Dtn 26,5–11) – einer Erzählung, die das Volk von Generation zu Generation weitergibt.

Das Licht Gottes leuchtet für Israel durch das Gedächtnis der vom Herrn vollbrachten Taten, die im Gottesdienst in Erinnerung gerufen und bekannt und von den Eltern an die Kinder weitergegeben werden. Daraus ersehen wir, dass das Licht, das der Glaube bringt, an die konkrete Erzählung des Lebens, an das dankbare Gedenken der Wohltaten Gottes und an die fortschreitende Erfüllung seiner Verheißungen gebunden ist. Das hat die gotische Architektur sehr gut zum Ausdruck gebracht: In die großen Kathedralen dringt das Licht vom Himmel her durch die Glasfenster ein, in denen die heilige Geschichte dargestellt ist. Das Licht Gottes kommt zu uns durch die Erzählung seiner Offenbarung und kann so unseren Weg in der Zeit erhellen, indem es an die göttlichen Wohltaten erinnert und zeigt, wie seine Verheißungen sich erfüllen.

13. Die Geschichte Israels zeigt uns außerdem die Versuchung des Unglaubens, der das Volk mehrmals verfällt. Das Gegenteil des Glaubens zeigt sich hier als Götzendienst. Während Mose auf dem Sinai mit Gott spricht, erträgt das Volk das Geheimnis des verborgenen Antlitzes Gottes nicht, es erträgt nicht die Wartezeit. Von seiner Natur her verlangt der Glaube, auf den unmittelbaren Besitz zu verzichten, den die Vision anzubieten scheint – es ist eine Einladung, sich der Quelle des Lichtes zu öffnen, indem man das Geheimnis eines Angesichts respektiert, das sich auf persönliche Weise und zum richtigen Zeitpunkt offenbaren will. Martin Buber zitiert die Worte, mit denen der Rabbiner von Kotzk den Götzendienst definierte: „Wenn ein Mensch ein Gesicht macht vor einem Gesicht, das kein Gesicht ist, das ist Götzendienst.“⁴ Anstelle des Glaubens an Gott zieht man vor, den Götzen anzubeten, dem man ins Gesicht blicken kann, dessen Herkunft bekannt ist, weil er von uns gemacht ist. Vor dem Götzen geht man nicht das mögliche Risiko eines Rufes ein, der einen aus den eigenen Sicherheiten herausholt, denn die Götzen „haben einen Mund und reden nicht“ (Ps 115,5). So begreifen wir, dass der Götze ein Vorwand ist, sich selbst ins Zentrum der Wirklichkeit zu setzen, in der Anbetung des Werkes der eigenen Hände. Wenn der Mensch die Grundorientierung verloren hat, die seinem Leben Einheit verleiht, verliert er sich in der Vielfalt seiner Wünsche; indem er sich weigert, auf die Zeit der Verheißung zu warten, zerfällt er in die tausend Augenblicke seiner Geschichte.

4) *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, 793.

Darum ist der Götzendienst immer Polytheismus, eine ziellose Bewegung von einem Herrn zum andern. Der Götzendienst bietet nicht einen Weg, sondern eine Vielzahl von Pfaden, die anstatt zu einem sicheren Ziel zu führen, vielmehr ein Labyrinth bilden. Wer sich nicht Gott anvertrauen will, muss die Stimmen der vielen Götzen hören, die ihm zurufen: „Vertraue dich mir an!“ Der Glaube ist, insofern er an die Umkehr gebunden ist, das Gegenteil des Götzendienstes und heißt, sich von den Götzen loszusagen, um zum lebendigen Gott zurückzukehren durch eine persönliche Begegnung. Glauben bedeutet, sich einer barmherzigen Liebe anzuvertrauen, die stets annimmt und vergibt, die das Leben trägt und ihm Richtung verleiht und die sich mächtig erweist in ihrer Fähigkeit zurechtzurücken, was in unserer Geschichte verdreht ist. Der Glaube besteht in der Bereitschaft, sich immer neu vom Ruf Gottes verwandeln zu lassen. Das ist das Paradox: In der immer neuen Hinwendung zum Herrn findet der Mensch einen sicheren Weg, der ihn vom Hang zur Zerstreuung befreit, dem ihn die Götzen unterwerfen.

14. Im Glauben Israels erscheint auch die Figur des Mose, des Mittlers. Das Volk kann das Angesicht Gottes nicht sehen; Mose kommt die Aufgabe zu, auf dem Berg mit JHWH zu sprechen und allen den Willen des Herrn mitzuteilen. Mit dieser Präsenz des Mittlers hat Israel gelernt, in Einheit seinen Weg zu gehen. Der Glaubensakt des Einzelnen gliedert sich in eine Gemeinschaft ein, in das gemeinsame Wir des Volkes, das im Glauben wie ein einziger Mensch ist, „mein erstgeborener Sohn“, wie Gott ganz Israel nennt (vgl. Ex 4,22). Die Vermittlung wird hier nicht ein Hindernis, sondern eine Öffnung: In der Begegnung mit den anderen öffnet sich der Blick auf eine Wahrheit, die größer ist als wir selbst. Jean Jacques Rousseau beklagte sich, Gott nicht persönlich sehen zu können: „Wie viele Menschen zwischen Gott und mir!“⁵ „Ist es so einfach und natürlich, dass Gott zu Mose gegangen ist, um mit Jean Jacques Rousseau zu sprechen?“⁶ Von einem individualistischen und begrenzten Verständnis der Erkenntnis her kann man den Sinn der Vermittlung nicht verstehen, diese Fähigkeit, an der Sicht des Anderen teilzuhaben, ein Mit-Wissen, welches das ganz eigene Wissen der Liebe ist. Der Glaube ist eine unentgeltliche Gabe Gottes, welche die Demut und den Mut verlangt, zu vertrauen und sich anzuvertrauen, um den lichtvollen Weg der Begegnung zwischen Gott und den Menschen zu sehen, die Heilsgeschichte.

5) J. J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Garnier-Flammarion, Paris 1966, 387.

6) *Lettre à Christophe de Beaumont* (1762; ED: 1763), Lausanne 1993, 110.19.

Unser Weg der Freundschaft – ein Geschenk Gottes

Ansprache von Papst Franziskus anlässlich des Besuchs bei den Oberrabbinern David Lau und Yitzhak Yosef in Jerusalem am 26. Mai 2014.

Verehrte Großrabbiner von Israel, liebe Brüder und Schwestern,

es freut mich besonders, heute bei Ihnen sein zu können: Ich danke Ihnen für den herzlichen Empfang und für die freundlichen Worte, mit denen Sie mich willkommen geheißen haben.

Wie Sie wissen, habe ich seit der Zeit, als ich Erzbischof von Buenos Aires war, auf die Freundschaft vieler jüdischer Brüder zählen können. Heute sind hier zwei Rabbiner, die meine Freunde sind. Gemeinsam mit ihnen haben wir fruchtbare Initiativen der Begegnung und des Dialogs organisiert, und mit ihnen habe ich auch bedeutsame Momente des Miteinanders auf geistlicher Ebene erlebt. In den ersten Monaten des Pontifikats habe ich verschiedene Organisationen und Vertreter der weltweiten jüdischen Gemeinschaft empfangen können. Wie bereits für meine Vorgänger, sind diese Bitten um eine Begegnung zahlreich. Sie kommen zu den vielen Initiativen hinzu, die auf nationaler oder lokaler Ebene stattfinden, und all das beweist den beiderseitigen Wunsch, einander besser kennen zu lernen, anzuhören und Verbindungen echter Brüderlichkeit aufzubauen.

Dieser Weg der Freundschaft ist eine der Früchte des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders der Erklärung *Nostra aetate*, die von großer Bedeutung war und deren fünfzigsten Jahrestags wir im kommenden Jahr gedenken. Tatsächlich bin ich überzeugt, dass alles, was in den letzten Jahrzehnten in den Beziehungen zwischen Juden und Katholiken geschehen ist, ein echtes Geschenk Gottes war, eines der von ihm vollbrachten Wunder; und wir sind berufen, dafür seinen Namen zu loben:

*„Dankt dem Herrn aller Herren, denn seine Huld währt ewig!
Der allein große Wunder tut, denn seine Huld währt ewig“*
(Ps 136,3–4).

Ein Geschenk Gottes, das aber nicht hätte offenbar werden können ohne den Einsatz sehr vieler mutiger und großherziger Menschen, Juden wie Christen. Ich möchte hier besonders die Bedeutung erwähnen, die der Dialog zwischen dem Oberrabbinat von Israel und der Kommission des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum angenommen hat. Ein Dialog, der, angeregt durch den Besuch des heiligen Papstes Johannes Pauls II. im Heiligen Land (2000), im Jahr 2002 aufgenommen wurde und bereits sein zwölffähriges Bestehen begeht. In Bezugnahme auf die *Bar Mizwa* der jüdischen Tradition gefällt mir der Gedanke, dass dieser Dialog dem Erwachsenenalter bereits sehr nahe ist: Ich bin zuversichtlich, dass er weitergehen kann und eine glänzende Zukunft vor sich hat.

Es geht nicht nur darum, auf einer menschlichen Ebene Beziehungen gegenseitiger Achtung zu pflegen: Als Christen und als Juden sind wir berufen, uns eingehend nach der geistlichen Bedeutung des Bandes zu fragen, das uns miteinander verknüpft. Es handelt sich um eine Verbindung, die von oben kommt, die über unseren Willen hinausgeht und die unverseht bleibt, trotz aller Beziehungsschwierigkeiten, die es in der Geschichte leidet gegeben hat.

Auf katholischer Seite besteht natürlich die Absicht, den Sinn der jüdischen Wurzeln des eigenen Glaubens voll in Betracht zu ziehen. Ich vertraue darauf, dass mit Ihrer Hilfe auch auf jüdischer Seite das Interesse für die Kenntnis des Christentums erhalten bleibt und wenn möglich zunimmt – speziell bei den jungen Generationen –, gerade in diesem gesegneten Land, in dem dieser Glaube seinen Ursprung erkennt.

Die gegenseitige Kenntnis unseres geistlichen Erbes, die Wertschätzung dessen, was wir gemeinsam haben, und die Achtung dessen, was uns trennt, können den Weg weisen für die zukünftige Weiterentwicklung unserer Beziehungen, die wir in Gottes Hand legen. Gemeinsam können wir einen wichtigen Beitrag für die Sache des Friedens leisten; gemeinsam können wir in einer in raschem Wandel begriffenen Welt die ewige Bedeutung des göttlichen Schöpfungsplans bezeugen; gemeinsam können wir entschieden jeder Form von Antisemitismus und den verschiedenen anderen Formen von Diskriminierung entgegentreten. Der Herr helfe uns, mit Zuversicht und Seelenstärke auf seinen Wegen zu gehen. Schalom!

Quelle: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-visita-rabbini-israele.html (© Libreria Editrice Vaticana).

„Adam, wo bist du?“

Meditation von Papst Franziskus beim Besuch der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem am 26. Mai 2014.

„Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9). Wo bist du, o Mensch? Wohin bist du gekommen?

An diesem Ort, der Gedenkstätte an die Schoa, hören wir diese Frage Gottes wieder erschallen: „Adam, wo bist du?“

In dieser Frage liegt der ganze Schmerz des Vaters, der seinen Sohn verloren hat. Der Vater kannte das Risiko der Freiheit; er wusste, dass der Sohn verlorengehen könnte ... Doch vielleicht konnte nicht einmal der Vater sich einen solchen Fall, einen solchen Abgrund vorstellen!

Papst Franziskus begrüßt
Überlebende des Holocaust
in Yad Vashem.

Foto: Abir Sultan.



Jener Ruf „Wo bist du?“ tönt hier, angesichts der unermesslichen Tragödie des Holocaust, wie eine Stimme, die sich in einem bodenlosen Abgrund verliert ... Mensch, wer bist du? Ich erkenne dich nicht mehr.

Wer bist du, o Mensch? Wer bist du geworden? Zu welchem Gräuel bist du fähig gewesen? Was hat dich so tief fallen lassen?

Es ist nicht die Erde vom Ackerboden, aus der du gemacht bist. Die Erde vom Ackerboden ist gut, ein Werk meiner Hände.

Es ist nicht der Lebensatem, den ich in deine Nase geblasen habe. Jener Atem kommt von mir, er ist sehr gut (Gen 2,7).

Nein, dieser Abgrund kann nicht allein dein Werk sein, ein Werk deiner Hände, deines Herzens ... Wer hat dich verdorben? Wer hat dich verunstaltet?

Wer hat dich angesteckt mit der Anmaßung, dich zum Herrn über Gut und Böse zu machen?

Wer hat dich überzeugt, dass du Gott bist? Nicht nur gefoltert und getötet hast du deine Brüder, sondern du hast sie als Opfer dir selber dargebracht, denn du hast dich zum Gott erhoben.

Heute hören wir hier wieder die Stimme Gottes: „Adam, wo bist du?“ Vom Boden erhebt sich ein leises Stöhnen: Erbarme dich unser, o Herr!

Du Herr, unser Gott, bist im Recht; uns aber treibt es die Schamröte ins Gesicht, die Schande (Bar 1,15).

Ein Übel ist über uns gekommen, wie es unter dem ganzen Himmel noch nie geschehen ist (Bar 2,2). Jetzt aber, o Herr, höre unser Gebet, erhöere unser Flehen, rette uns um deiner Barmherzigkeit willen. Errette uns aus dieser Ungeheuerlichkeit.

Allmächtiger Herr, eine Seele in Ängsten schreit zu dir. Höre, Herr, erbarme dich! Wir haben gegen dich gesündigt. Du thronst in Ewigkeit (Bar 3,1–3).

Denk an uns in deiner Barmherzigkeit. Gib uns die Gnade, uns zu schämen für das, was zu tun wir als Menschen fähig gewesen sind, uns zu schämen für diesen äußersten Götzendienst, uns zu schämen, unser Fleisch, das du aus Lehm geformt und mit deinem Lebensatem belebt hast, verachtet und zerstört zu haben.

Niemals mehr, o Herr, niemals mehr!

„Adam, wo bist du?“

Da sind wir, Herr, mit der Scham über das, was der als dein Abbild und dir ähnlich erschaffene Mensch zu tun fähig gewesen ist.

Denk an uns in deiner Barmherzigkeit.

Quelle: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-memorale-yad-vashem.html (© Libreria Editrice Vaticana).

„Höre, Israel!“

Eine Auslegung zu Baruch 3,9–15.32–4,4

Helmut Röhrbein-Viehoff*

Der Lesungstext aus dem Buch Baruch beginnt mit einem Weckruf: „Höre, Israel!“ Es ist der Auftakt zum Glaubensbekenntnis Israels, das ein frommer Jude zweimal täglich, morgens und abends, rezitiert.

Sch'ma Jisrael, Adonai Eluhénu, Adonai ächád!

Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig!

Dann folgt die Aufforderung, diesen einen und einzigen Gott zu „lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,5). „Höre, Israel!“ – Mit dem Hören fängt aller biblische Glaube an (vgl. Röm 10,14). Auch der „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5) kommt von solchem Hören. Hörbereitschaft, „Horchsamkeit“ ist also gefragt, hören auf das, was Gott uns sagen will, hören auf „die Gebote des Lebens“.

Damit ist schon ein Missverständnis abgewehrt: Die Gebote Gottes – allen voran die „Zehn Gebote“ – werden dem Menschen nicht von oben auferlegt, er wird nicht fremdbestimmt. Vielmehr weisen sie den Weg zum Leben, zeigen wie menschliches Leben gelingen kann. Die (schriftliche und mündliche) Tora, wie sie das Judentum im Laufe seiner dreitausendjährigen Geschichte entfaltet hat, ist kein fremdes „Gesetz“, sondern „Weisung“, Wegweisung zum Leben, Einweisung auf einen Weg, der das Leben glücken lässt. Die Tora ist gewissermaßen die Rahmenordnung, das Grundgesetz, wonach das Gottesvolk seinen Weg durch die Geschichte geht. Unterstellen wir also niemals mehr dem Judentum „Gesetzesfrömmigkeit“! Ein toratreuer Jude lebt den Glauben nicht theoretisch, sondern

* Helmut Röhrbein-Viehoff, Hamburg, von 1995 bis 2011 Pastoralreferent der katholischen Kirchengemeinde St. Marien Hamburg-Bergedorf, seit 2014 Pastoralreferent am „Kleinen Michel“, zuständig für die theologische Erwachsenenbildung im Erzbistum Hamburg und die Ausbildung katholischer Religionslehrer, Lehrauftrag für Exegese und Biblische Theologie an der Universität Hamburg. Der Beitrag basiert auf einem Vortrag am 2. April 2014 im „Kleinen Michel“.

praktisch: *im Gehen (Halacha) des Weges* gemäß der Tora. Psalm 1 preist solche Menschen selig:

„Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt,
nicht auf dem Weg der Sünder geht,
nicht im Kreis der Spötter sitzt,
sondern Freude hat an der Weisung des Herrn,
über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht!“ (Ps 1,1–2).

Über seine Weisung – die Tora! – *nachsinnen*. Das hebräische Wort für *nachsinnen* bedeutet auch „murmeln“. In der Verdeutschung der Bibel von Martin Buber / Franz Rosenzweig lauten deshalb diese beiden Verse:

„O Glück des Mannes, der nicht ging im Rat der Frevler,
den Weg der Sünder nicht beschrift,
am Sitz der Dreisten nicht saß,
sondern Lust hat an SEINER Weisung,
über SEINER Weisung murmelt tages und nachts!“

Nachsinnen, murmeln: das meint ein Bewegen, Meditieren, Sich-aneignen, ein Wiederkäuen, Einverleiben, Verinnerlichen. Gottes Weisung bleibt mir nicht äußerlich, sie wird mir zueigen, zum inneren Gesetz meines Lebens, an dem ich meine Freude, meine „Lust“ habe. Ja, es ist eine Lust, zu leben im Gleichklang mit Gottes Willen! „Glücklich der Mann!“ Auch die Frauen dürfen sich hier mitgemeint fühlen.

„Er [solch ein Mensch] ist wie ein Baum,
der an Wasserbächen gepflanzt ist,
der zur rechten Zeit seine Frucht bringt,
und dessen Blätter nicht welken.

Alles, was er tut, wird ihm gut gelingen“ (Ps 1,3).

Der erste Psalm des Psalters, des Gebet- und Gesangbuchs Israels, das auch das Gebet- und Gesangbuch Jesu war und in der Folge zum Gebet- und Gesangbuch der Kirche geworden ist, eröffnet die Reihe der 150 Psalmen. Psalm 1 stellt gewissermaßen das Eingangsportal dar, durch das ich hindurchschreiten muss, um die weiteren Psalmen in rechter Weise zu beten. Wenn ich so bete – in der Gesinnung, die durch diesen Eingangpsalm vorgezeichnet ist –, dann gewinne ich Einsicht, gewinne ich Weisheit im biblischen Verständnis. Genau dazu lädt der Anfang der Lesung aus dem Buch Baruch (3,9) ein:

„Höre, Israel, die Gebote des Lebens; merkt auf, um Einsicht zu erlangen!“

Aufmerken, Aufmerksamkeit. Für die französische Philosophin Simone Weil (1909–1943) war dies ein Grundwort ihrer Spiritualität: die Haltung der Aufmerksamkeit, das Hören auf die leisen Stimmen um uns herum, die uns hinweisen auf das, was wirklich wichtig ist.

Das Buch Baruch beginnt allerdings mit dem Eingeständnis, dass Israel nicht aufmerksam war, nicht gehorcht hat:

„denn wir haben gegen den Herrn gesündigt und ihm nicht gehorcht. Wir haben auf die Stimme des Herrn nicht gehört und die Gebote nicht befolgt, die der Herr uns vorgelegt hat. Von dem Tag an, als der Herr unsere Väter aus Ägypten herausführte, bis auf den heutigen Tag waren wir ungehorsam gegen den Herrn, unseren Gott. Wir hörten sehr bald nicht mehr auf seine Stimme“ (Bar 1,17–19 f.).

„Wir haben nicht auf die Stimme des Herrn, unseres Gottes gehört und auf alle Reden der Propheten, die er zu uns gesandt hat. Jeder von uns folgte der Neigung seines bösen Herzens; wir dienten anderen Göttern und taten, was dem Herrn, unserem Gott, missfällt“ (Bar 1,21 f.).

Gottes Offenbarung vom Sinai, die Tora des Mose, die Mahnung der Propheten: das alles hat nichts genützt. Darum musste Israel in die Verbannung, ins Babylonische Exil (586–538 v. Chr.). Gott hatte es angekündigt:

„Hört ihr nicht auf meine Stimme, dann wird diese unzählbar große Volksmenge zu einer kleinen Minderheit werden unter den Völkern, wohin ich sie zerstreue. Denn ich weiß, dass sie nicht auf mich hören werden; sie sind ja ein halsstarriges Volk. Doch im Land ihrer Verbannung werden sie es sich zu Herzen nehmen. Sie werden erkennen, dass ich der Herr, ihr Gott, bin. Dann gebe ich ihnen ein verständiges Herz und Ohren, die hören“ (Bar 2,29–31).

Bar 3,10–4,4 reflektiert dann in Form eines Selbstgesprächs das Geschick, die Berufung und das Vorrecht Israels. Es beginnt mit einer Frage:

„Warum, Israel, warum lebst du im Gebiet der Feinde, siehst dahin in einem fremden Land, bist unrein geworden, den Toten gleich, wurdest zu den Abgeschiedenen gezählt?“ (Bar 3,10–12).

Die selbstkritische Antwort lautet:

„Du hast den Quell der Weisheit verlassen.
Wärest du auf Gottes Wegen gegangen,
du wohntest in Frieden für immer“ (Bar 3,12–13).

Der „Quell der Weisheit“ – für Israel ist das nicht die Philosophie, die „Liebe zur Weisheit“, die aus eigenem Vermögen entspringt. „Die Griechen suchen Weisheit“, schreibt Paulus an die Korinther (1 Kor 1,22b). Diese Anstrengung des Geistes ist aller Ehren wert, letztlich jedoch vergeblich, weil wir damit im Grunde doch immer nur bei uns selber verbleiben. Für biblisches Denken geht es – gerade umgekehrt – darum, von sich selber abzusehen und ganz Ohr zu sein für das, was nur Gott uns sagen kann: „Wie Großes Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9b). „Weise“ im biblischen Sinne werden wir, indem wir dem „Sch'ma Jisrael“ folgen:

„Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig! Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzen Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,4–5).

So ist die Aufforderung von Bar 3,14 zu verstehen:

„Nun lerne, wo die Einsicht ist, wo Kraft und wo Klugheit,
dann erkennst du zugleich, wo langes Leben und Lebensglück,
wo Licht für die Augen und Frieden zu finden sind.“

„Lernen“ und „erkennen“, „Einsicht“ und „Klugheit“ – das sind durchaus biblische Vokabeln. Nicht umsonst stehen Lernen und Studieren im Judentum bis heute ganz hoch im Kurs; wir Christen könnten uns davon durchaus eine dicke Scheibe abschneiden!

Aber „lernen“ und „erkennen“, „Einsicht“ und Klugheit“ haben im jüdischen Denken eine entscheidend andere Bedeutung. Es geht nicht um einen Aufstieg zu Gott, den wir denkerisch aus eigener Kraft vollziehen könnten, denn „wer hat je den Ort (der Weisheit) gefunden? Wer ist zu ihren Schatzkammern vorgedrungen?“ (Bar 3,15).

In Bar 3,16–31 wird gedanklich durchgespielt, wo und wie man die Weisheit suchen kann. Bei den Herrschern dieser Welt? Bei den Reichen, den Künstlern? In Kanaan, in Midian, in Arabien? Bei Dichtern und Wissenschaftlern? Vielleicht bei den sagenhaften Riesen der Urzeit? In den Wei-

ten des Weltalls oder jenseits des Ozeans? – Alles Fehlanzeige! Die wahre Weisheit findet man dort nicht: „Keiner weiß ihren Weg, niemand kennt ihren Pfad“ (Bar 3,31). Nur „der Allwissende kennt sie; er hat sie in seiner Einsicht entdeckt“ (Bar 3,32a).

Wahre Weisheit steht nur Gott zu Gebote. In dieser Weisheit hat Gott alles geschaffen: die Erde gegründet und mit Tieren bevölkert, das Licht entsendet und die Sterne auf ihre Posten gestellt, auf dass sie „leuchten mit Freude für ihren Schöpfer“ (vgl. Bar 3,32b–35). Dieser Gedanke, dass die Weisheit Gottes von Anfang an mit im Spiel war, wird auch im Buch der Sprichwörter ausgedrückt. Da sagt die Weisheit von sich selbst:

„Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege,
vor seinen Werken in der Urzeit;
in frühester Zeit wurde ich gebildet,
am Anfang, beim Ursprung der Erde.

Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren,
als es die Quellen noch nicht gab, die wasserreichen.
Ehe die Berge eingesenkt wurden,
vor den Hügeln wurde ich geboren.

Noch hatte er die Erde nicht gemacht
und die Fluren und alle Schollen des Festlands.

Als er den Himmel baute, war ich dabei,
als er den Erdkreis abmaß über den Wassern,

als er droben die Wolken befestigte
und Quellen strömen ließ aus dem Urmeer,

als er dem Meer eine Satzung gab
und die Wasser nicht seinen Befehl übertreten durften,

als er die Fundamente der Erde abmaß,
da war ich als geliebtes Kind bei ihm.

Ich war seine Freude Tag für Tag
und spielte vor ihm allezeit.

Ich spielte auf seinem Erdenrund,
und meine Freude war es,
bei den Menschen zu sein“ (Spr 8,22–31).

Die ganze Schöpfung, das ganze Schöpfungswerk hat etwas Spielerisches an sich, atmet Leichtigkeit! Und vor aller Schöpfung ist es die präexistente göttliche Weisheit, die das Prinzip dieser Schöpfung bildet, die als die gött-

liche Kreativität alles Geschaffene durchwaltet. Sie ist sein „geliebtes Kind“. – Hören wir hier nicht die himmlische Stimme, die bei der Taufe Jesu ruft: „Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Mk 1,11), und wieder bei seiner Verklärung: „Das ist mein geliebter Sohn; auf ihn sollt ihr hören!“ (Mk 9,7)?

Der Hymnus aus dem Brief an die Gemeinde von Kolossä knüpft direkt an die alttestamentliche Tradition der schöpferischen göttlichen Weisheit an und bekennt:

„In ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare [...].

Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand“ (Kol 1,16 f.).

Doch der Gott der Bibel ist nicht „tolerant“: Er ist nicht religionspluralistisch, nicht einer unter anderen, sondern der Eine und Einzige: „Das ist unser Gott; kein anderer gilt neben ihm“ (Bar 3,36). Er allein „hat den Weg der Weisheit ganz erkundet“ (Vers 37a).

Dann nimmt der Text eine überraschende Wendung: „Er hat sie – die Weisheit – Jakob, seinem Diener, verliehen, Israel, seinem Liebling“ (Vers 37b). *Jakob – Israel*: das ist der Ehrenname des Volkes Gottes.

„Meine Freude war es, bei den Menschen zu sein“, sagt die göttliche Weisheit von sich (Spr 8,31b). Doch die Bibel behauptet, dass die göttliche Weisheit sich nicht gleichmäßig, nicht nach dem Gießkannen-Prinzip über die Menschheit verteilt habe, sondern sich – höchst einseitig – bei „Jakob, seinem Diener“, bei „Israel, seinem Liebling“ niedergelassen habe. Derselbe Gedanke findet sich auch im Buch Jesus Sirach. Dort sagt die göttliche Weisheit von sich selbst:

„Über alle Völker und Nationen hatte ich Macht.

Bei ihnen allen suchte ich einen Ort der Ruhe,
ein Volk, in dessen Land ich wohnen könnte.

Da gab der Schöpfer des Alls mir Befehl;

Er, der mich schuf, wusste für mein Zelt eine Ruhestätte.

Er sprach: In Jakob sollst du wohnen,

in Israel sollst du deinen Erbbesitz haben.

Vor der Zeit, am Anfang, hat er mich erschaffen,
und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht.

Ich tat vor ihm Dienst im heiligen Zelt

und wurde dann auf dem Zion eingesetzt.
In der Stadt, die er ebenso liebt wie mich, fand ich Ruhe,
Jerusalem wurde mein Machtbereich.
Ich fasste Wurzel bei einem ruhmreichen Volk,
im Eigentum des Herrn, in seinem Erbesitz“ (Sir 24,6b–12).

Ist das größtenwahnsinnig? Unverschämt? Überheblich? Arrogant? Ist es ein Ärgernis, dass Israel sich nach wie vor als „auserwähltes Volk“ versteht, als „Eigentum des Herrn“, als „sein Erbesitz“? Israel hat sich diese Rolle nicht selber ausgesucht. Gott selbst hat Israel zu *seinem Volk* gemacht.

„Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe,
wie ich euch auf Adlerflügeln getragen
und hierher zu mir gebracht habe.
Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört
und meinen Bund haltet,
werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein.
Mir gehört die ganze Erde;
ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern
und als ein heiliges Volk gehören“ (Ex 19,4–6a).

Warum hat Gott sein Volk auf „Adlerflügeln“ getragen und „hierher zu mir“ gebracht? Gott selbst gibt die Antwort: „Damit ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum seid.“ Das hebräische Wort für „besonderes Eigentum“ („segolá“) ist ein Fachbegriff z. B. aus dem Eherecht: „Segolá“ ist der persönliche Besitz, den die Braut in die Ehe mitbringt, der ihr persönliches Eigentum bleibt, und den sie auch im Falle einer Scheidung als ihr Eigentum behält.

So ist Israel für Gott nicht irgendein Volk unter anderen, sondern etwas ganz Besonderes, etwas Einzigartiges. Gott unterscheidet zwischen Israel (das die Bibel „am segolá = Eigentumsvolk“ nennt) und zwischen allen anderen Völkern (den „gojim“). *Unterscheidung* ist überhaupt ein wichtiges biblisches Wort. Schon im Anfang der Schöpfung schied Gott zwischen Licht und Finsternis (Gen 1,4). Er machte ein Gewölbe (das Firmament) und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser oberhalb des Gewölbes (Gen 1,7); er schied Meer und Land (Gen 1,9) und schließlich Tag und Nacht (Gen 1,14). Ohne Scheidung, ohne Unterschei-

dung herrscht Chaos, „tohu wabóhu“ (Gen 1,2), „Irrsal und Wirrsal“ (Martin Buber). Erst die Unterscheidung bringt Ordnung in die Welt, macht das Chaos zum Kosmos. Ordnen heißt unterscheiden!

Dieselbe Unterscheidung, die Gott zwischen seinem Eigentumsvolk *Israel* und den *Gojim* vornimmt, vollzieht auch Israel unter den zwölf Stämmen Jakobs. Der Stamm Levi ist ausgesondert als der priesterliche Stamm der Leviten, die stellvertretend für das ganze Volk am Heiligtum Dienst tun. Und genau diese Verhältnisbestimmung wird nun auf das Verhältnis zwischen Israel und den anderen Völkern übertragen: Israel steht stellvertretend für die ganze Menschheit vor Gott – „als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk“ (Ex 19,6a). Was die Priesterschaft innerhalb Israels für das ganze Volk bedeutet, das soll Israel innerhalb der Menschheit für alle anderen Völker bedeuten: ein lebendiges Zeugnis für den lebendigen Gott! Im Buch Deuteronomium spricht Mose in seiner großen Abschiedsrede, in seinem Testament, zu den Israeliten:

„Du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört. Nicht weil ihr zahlreicher als die anderen Völker wäret, hat euch der Herr ins Herz geschlossen und auserwählt; ihr seid das kleinste unter allen Völkern“ (Dtn 7,6–7).

Es sind also keine außergewöhnlichen Eigenschaften, die Israel zum „Volk Gottes“ qualifizieren. Israel hat zu seiner Erwählung nichts dazugetan. Seine Berufung ist die freie Wahl Gottes. Seine Liebe ist nun einmal nicht auf Ägypten, nicht auf Assyrien und nicht auf Babylonien oder auf sonst eine kulturell hochstehende Großmacht gefallen, sondern – völlig unverdient! – auf das kleine Volk Israel. „Israel, mein Liebling!“ (Bar 3,37). Das ist kein Privileg, kein Vorzug! Das ist eine Aufgabe, die schnell zur Last, zur Bürde werden kann. Juden haben oft genug in ihrer dreitausendjährigen Geschichte erfahren müssen, dass ihre Erwählung ihnen eher geschadet als genützt hat, dass es kein Vorteil ist, Jude zu sein, dass das „Joch der Tora“ schwer zu tragen ist. Oft genug war und ist Israel in Versuchung, „zu sein wie alle anderen Völker“. Darum kommen die Israeliten auch zum Propheten Samuel mit der Bitte: „Setze jetzt einen König bei uns ein, der uns regieren soll, wie es bei allen Völkern der Fall ist“ (1 Sam 8,5b). Sa-

muel versucht, ihnen in abschreckenden Farben auszumalen, was „die Rechte des Königs, der über euch herrschen wird“, sein werden (vgl. 1 Sam 8,11–18).

„Doch das Volk wollte nicht auf Samuel hören, sondern sagte: Nein, ein König soll über uns herrschen. Auch wir wollen wie alle anderen Völker sein“ (1 Sam 8,19 f.).

Samuel gibt – nach Rücksprache mit Gott – seinen Widerstand auf, und die Israeliten bekommen ihren König: Saul, der sich alsbald als Unglücksrabe erweist. „Wir wollen wie alle anderen Völker sein.“ Wir wollen endlich normal sein – nicht besser, nicht schlechter, nicht anders als alle anderen! Wir wollen diese Last, etwas Besonderes zu sein, von uns schütteln. Wir wollen nicht weiter auffallen, keine Sonderrolle mehr spielen! Wir wollen nicht „heilig“ sein, sondern „weltlich“.¹

Die Weisheit Gottes unterscheidet sich von menschlicher Weisheit!

„Dann erschien sie [die Weisheit] auf der Erde
Und hielt sich unter den Menschen auf“ (Bar 3,38).

Der Prophet Baruch.

„IN TERRIS VISUS EST ET CUM
HOMINIBUS CONVERSATUS EST“ (Bar 3,38).

Wien, Sevitenkirche.



Gottes Weisheit, die unter uns „zeltet“, unter uns Wohnung nimmt²: Die jüdische Tradition spricht von der „schechina“³, von der „Einwohnung“

1) Dieser Streit, der Konflikt zwischen religiösen und säkularen, zwischen orthodoxen und liberalen Israelis, geht bis heute quer durch das moderne Israel. Derselbe Riss geht auch mitten durch die Kirche. Als Papst Benedikt XVI. in seiner berühmten *Freiburger Rede* von der „notwendigen Entweltlichung der Kirche“ redete, waren die „Exegeten“ schnell zur Stelle, um dieses Wort, das eine *Scheidung* und *Unterscheidung* zwischen *Kirche* und *Welt* fordert, zu entschärfen.

2) Vgl. den Johannes-Prolog: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ – wörtlich: „gezeltet“ (Joh 1,14a).

3) Vgl. Clemens Thoma, *Gott wohnt mitten unter uns*, in: FrRu NF 14 (2007) 82–85.

des unsichtbaren, unendlichen Gottes in dieser irdischen, endlichen Wirklichkeit, nicht nur in geistiger Gegenwart, sonder in realer Gestalt: „Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das ewig besteht.“ Diese göttliche Weisheit hat sich inkarniert, materialisiert, konkretisiert in der Tora. Ihre göttliche Wegweisung gilt für alle Zeiten:

„Dies alles ist das Bundesbuch des höchsten Gottes, das Gesetz, das Mose uns vorschrieb als Erbe für die Gemeinde Jakobs“ (Sir 24, 23).

„Alle, die an ihr festhalten, finden das Leben,
doch alle, die sie verlassen, verfallen dem Tod“ (Bar 4,1b).

Darum sagt der Psalmist von dem Mann, der seine Lust hat an der Tora: „Alles, was er tut, wird ihm gelingen“ (Ps 1,3). Anders geht es den Frevlern, die mutwillig ohne Gott leben wollen:

„Sie sind wie Spreu, die der Wind verweht.
Darum werden die Frevler im Gericht nicht bestehen,
noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten,
der Weg der Frevler aber führt in den Abgrund“ (Ps 1,4b–6).

Damit Israel nicht in den Abgrund gerät, nicht dem Tod verfällt, endet das Buch Baruch mit der dringenden Mahnung:

„Kehr um, Jakob, ergreif sie [die Weisheit]!
Geh deinen Weg im Glanz ihres Lichtes!
Überlass deinen Ruhm keinem anderen,
dein Vorrecht keinem fremden Volk!
Glücklich sind wir, das Volk Israel;
denn wir wissen, was Gott gefällt“ (Bar 4,2–4).

So wie Psalm 1 mit einer Seligpreisung beginnt, so endet unsere Lesung aus dem Buch Baruch mit der Feststellung: „Glücklich sind wir [...]; wir wissen, was Gott gefällt.“ Eine kühne Behauptung! Nicht immer wissen wir, was Gottes Wille ist. Doch der Prophet Micha bringt es auf den Punkt:

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

„Was bringt uns die Begegnung?“ Über die Motivation jüdischer Gesprächspartner im christlich-jüdischen Dialog

Jutta Koslowski*

Der christlich-jüdische Dialog gehört seit der Katastrophe der *Schoa* zu den Grundanliegen der christlichen Kirchen in Deutschland. Frühe Meilensteine für dieses zunächst nur zögerliche Umdenken sind beispielsweise das *Stuttgarter Schuldbekenntnis* (1945)¹, das *Darmstädter Wort* (1947)², die *Seelisberger Thesen* (1947)³, das *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) und die *Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit* (1947), der *Freiburger Rundbrief* (gegr. 1948), die *Woche der Brüderlichkeit* (seit 1952).

Zwar gibt es auch entsprechende Gremien auf jüdischer Seite wie etwa das *International Jewish Committee for Interreligious Consultations* (IJCIC), doch insgesamt geht die Initiative zum Gespräch vor allem von *christlicher* Seite aus. Nach der systematischen Vertreibung und Ermordung der europäischen Juden gab es verständlicherweise nur noch wenige, die zum Dialog bereit waren.

* Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal, Lehrbeauftragte für ökumenische Theologie und interreligiöse Begegnung an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg; Pfarrvikarin in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Der Beitrag ist die bearbeitete und gekürzte Version ihres Vortrags zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit in Bielefeld am 9. März 2014.

1) Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Erklärung gegenüber den Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 19. Oktober 1945* (Stuttgarter Schuldbekenntnis), in: Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1989, 528 f.

2) Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Ein Wort zum politischen Weg unseres Volkes* (Darmstädter Wort), in: FrRu 1 (1948) 6–8; vgl. Martin Greschat (Hg.), *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis*, Neukirchen-Vluyn 1985, 85 f.

3) Seelisberger Thesen, in: FrRu II. Folge (1949/1950) Nr. 8/9, 5–6; vgl. Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum* (Anm. 1), 646 f.

Schon im Mittelalter⁴ hatten die sogenannten „Zwangsdisputationen“ die Bereitschaft zu einem Gespräch weitgehend erstickt. Außerdem waren diese Gespräche, die ausschließlich von Christen ausgingen, mit massiven Drohungen verbunden: Wenn es den jüdischen Gesprächspartnern nicht gelang, ihre christlichen Kontrahenten zu überzeugen, drohten ihnen und ihren Gemeinden Verfolgung und Pogrome.⁵ Es ging nicht darum, sich gegenseitig zuzuhören, sich besser kennen zu lernen und voneinander zu lernen, sondern die Juden zu *bekehren*.

Disputation zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten.

Holzschnitt von
Johann von Armsheim (1483).



Zu Beginn des 20. Jh. hat es mehrere Ansätze zu einem Dialog zwischen Juden und Christen gegeben, initiiert von jüdischen Denkern wie Hermann Cohen (1842–1918), Benno Jacob (1862–1945), Leo Baeck (1873–1956), Max Dienemann (1875–1939)⁶, Eduard Strauss (1876–1952), Max Wiener (1882–1950), Franz Rosenzweig (1886–1929) und Martin Buber (1878–1965).⁷

4) Am bekanntesten sind die *Disputation von Paris* (1240) zwischen dem konvertierten Juden Nikolaus Donin und vier renommierten Rabbinern, die *Disputation von Barcelona* (1263) zwischen Rabbi Moses ben Nachman und Fra Pablo Christiani sowie die *Disputation von Tortosa* (1413/14) zwischen Rabbiner Josef Albo und Geronimo de Santa Fé. – In Deutschland fand die letzte Zwangsdisputation im Juli 1704 am Hof zu Hannover statt. Zum Mendelssohn – Lavater Streit vgl. Robert Raphael Geis, *Geschichte des christlich-jüdischen Religionsgesprächs*, in: ders., *Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland*, München 1971, 165–195, hier 189.

5) Infolge der „Niederlage“ bei der Disputation in Paris (vgl. Anm. 4) wurden vierundzwanzig Wagenladungen mit kostbaren Handschriften der Tora verbrannt.

6) Vgl. Rabbiner Dr. Max Dienemann, *Judentum und Christentum*, Frankfurt a.M. 1914, neu hg. von Chajm Guski, Gelsenkirchen 2014.

7) Zu ihren bahnbrechenden Ansätzen vgl. Robert Raphael Geis / Hans-Joachim Kraus (Hg.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933*, München 1966.

Martin Buber war es auch, der in seinem berühmten „Zwiegespräch“ mit dem evangelischen Theologen Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) am 14. Januar 1933 im jüdischen Lehrhaus in Stuttgart die jüdischen Bemühungen um einen jüdisch-christlichen Dialog buchstäblich bis zum letzten Moment vorangetrieben hat.⁸

Mit der Machtergreifung Hitlers nur zwei Wochen später (30. Januar) und der Vertreibung und Ermordung der europäischen Juden kam das jüdisch-christliche Gespräch zum Erliegen. Was *nach* den Jahren der Schreckensherrschaft begann, war etwas Neues: kein *jüdisch-christliches*, sondern ein *christlich-jüdisches Gespräch*, denn die Initiative ging diesmal von christlicher Seite aus. Was vor der *Schoa* an Hoffnungen von jüdischer Seite auf ein positives Verhältnis zum Christentum bestanden haben mag, das hatte sich auf grausame Weise als Illusion erwiesen. Woran also anknüpfen? Warum noch einmal einen Dialog mit Christen beginnen? So wie Martin Buber, der in der Zeit *vor* der *Schoa* einer der letzten gewesen war, der sich dem Gespräch gestellt hat, und nun, *nach* 1945, einer der ersten war, der den abgerissenen Gesprächsfaden wieder aufnahm, gemeinsam mit Leo Baeck, der als Überlebender des Konzentrationslagers Theresienstadt die Größe besaß, unter völlig veränderten Bedingungen den Dialog fortzusetzen.

Begreiflicherweise waren es nur vereinzelte Juden, die derart zum Gespräch bereit waren. Nicht selten wurden sie sogar des Verrats am Judentum und der Zusammenarbeit mit den Tätern verdächtigt. Christen sollten sich deshalb immer wieder bewusst machen, dass dieser Dialog für unsere jüdischen Gesprächspartner keine Selbstverständlichkeit ist, und dass sie möglicherweise einen hohen Preis dafür zahlen. Für uns Christen hat der christlich-jüdische Dialog einen Eigenwert: Wir lernen unsere eigenen Wurzeln und unsere Herkunft kennen, und wir können uns unserer eigenen Schuldgeschichte stellen. Aber: *Was bringt die Begegnung unseren jüdischen Gesprächspartnern?* Diese Frage wird nicht oft gestellt, und wenn, dann eher verhalten und leise, denn die Antwort ist problematisch.

8) Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum. Aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt im jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933*, in: Martin Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*, Berlin 1936, 149–166; vgl. „*Das menschliche Handeln und seine Problematik*“. Eine Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner, mit einem Vorwort von Bernhard Casper und einem Nachwort von Christoph Michel, in: FrRu NF 6 (1999) 23–53.

Zu gewichtig sind die negativen Argumente. Bekannt ist die Position des orthodoxen Rabbiners *Joseph Soloveitchik*, wonach Juden mit Christen allenfalls über ethische Themen diskutieren können;⁹ Fragen der Religion stehen, so Soloveitchik, nicht zur Diskussion. Darum wird im orthodoxen Judentum der interreligiöse Dialog (nicht nur, aber insbesondere mit Christen) abgelehnt.¹⁰ Eine Ausnahme ist der orthodoxe Rabbiner *David Hartman*, ein Schüler Soloveitchiks, der mit seinen theologisch fundierten Beiträgen den Dialog bereichert.¹¹ Doch auch *konservativen* und *liberalen* Juden, die sich für das Gespräch mit dem Christentum interessieren, fällt die Antwort auf die Frage: *Was bringt die Begegnung?* nicht leicht.

Rabbiner Joseph Soloveitchik
(vgl. auch S. 280, Anm. 3).

Foto: Yeshiva University, New York.



Eine der wohl am häufigsten genannten Begründungen für das Engagement im christlich-jüdischen Dialog ist, dass er ein hilfreiches Mittel sein kann, dem Antisemitismus entgegen zu wirken. Dennoch ist die Begründung „lasst uns mit den Christen reden, damit sie uns in Zukunft nicht mehr umbringen“, nur der kleinste gemeinsame Nenner.

9) Joseph Soloveitchik, *Confrontation*, in: *Tradition. A Journal of Orthodox Thought*, Jg. 6 (1964) 5–28; vgl. Christian M. Rutishauser, *Josef (sic!) Dov Soloveitchik. Eine Einführung in sein Denken*, Rezension von Aharon Schear-Yashuf, in: *FrRu NF* 13 (2006) 307–310.

10) Anm. d. Red.: Prof. Yizhak Ahren widerspricht dieser These, vgl. *FrRu NF* 21 (2014) 226 f.

11) Vgl. David Hartman, *Conflicting Visions. Spiritual Possibilities of Modern Israel*, New York 1990; ders., *Jews and Christians in the World of Tomorrow*, in: *Immanuel*, Nr. 6 (1976) 70–81; ders.: *Judaism Encounters Christianity Anew*, in: Eugene Fisher (Hg.), *Visions of the Other. Jewish and Christian Theologians Assess the Dialogue*, Studies in Judaism and Christianity, New York 1984, 67–80; David Hartman, *On the Possibilities of Religious Pluralism from a Jewish Viewpoint*, in: *Immanuel*, Jg. 16 (1983) 101–118; ders., *Pluralism and Revelation*, in: ders., *Conflicting Visions*, 254–266.

Eine wesentlich positivere Begründung ist der Hinweis auf gemeinsame Grundüberzeugungen und ethische Werte. Für die Erfüllung der jüdischen Pflicht des *tikkun ha-olam* („Reparatur / Wiederherstellung der Welt“)¹² ist eine Zusammenarbeit mit allen „Menschen guten Willens“ nötig. Daraus ergibt sich ein breites Spektrum von Aufgaben und praktischen Fragen, die für Juden und Christen von gemeinsamem Interesse sind (Pränataldiagnostik, Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe, Abrüstung und Umweltschutz, Solidarität mit dem Staat Israel). Abstrakt-theologische Themen, wie sie traditionell von christlicher Seite für das Gespräch vorgeschlagen wurden (z. B. Anknüpfungspunkte im Judentum für trinitätstheologische Spekulationen), treten dagegen in den Hintergrund. Beim Dialog mit Schwerpunkt auf dem Bereich der Ethik ist das Judentum gleichsam bei sich selbst zuhause; zugleich erinnert dies an die oben skizzierte Position von Soloveitchik, der dem religiösen Dialog insgesamt kritisch gegenüber steht.

Eine weitere, zwar weit verbreitete, aber oberflächliche Begründung für die Beteiligung am interreligiösen Dialog ist schlichtweg Höflichkeit. Juden werden nicht selten von Christen für Vorträge angefragt, und da möchte man nicht Nein sagen, zumindest nicht immer.¹³ Diese Höflichkeit ist gleichwohl hoch einzuschätzen.

Manche jüdischen Gesprächspartner beteiligen sich am Dialog auch aus einer Art Fürsorge für die christliche Religion. Juden ist bewusst, wie viel wir Christen vom Gespräch mit ihnen profitieren können, nicht weil wir dadurch *jüdischer* würden, sondern weil wir *christlicher* werden, wenn wir unseren Glauben im Geist seines Ursprungs erneuern. Christlich-jüdischer Dialog als eine Art Gefälligkeit für die christlichen Gesprächspartner?

Dieser Auffassung entspricht die viel zitierte These von der „Asymmetrie“ im christlich-jüdischen Dialog. Christen brauchen das Gespräch mit dem Judentum, aber nicht umgekehrt.¹⁴ In deutlichen Worten hat diese These R. J. Zwi Werblowsky formuliert:

12) Vgl. Clemens Thoma, *Erneuerung der Welt in jüdischer Tradition und Mystik*, in: FrRu NF 10 (2003) 82–88, hier 86 ff.

13) Vgl. Georg Langenhorst, *Lena Gorelik: „... nicht besonders religiös“*, in: FrRu NF 21 (2014) 42–54, hier 53.

14) Vgl. Joel Berger, *Für unser Selbstverständnis benötigen wir die Christen und ihre Kirche nicht*, in: FrRu NF 5 (1998) 263–265.

„Es wird des öfteren vom christlich-jüdischen Dialog gesprochen, vom Gemeinsamen und vom Trennenden. Es liegt mir sehr daran zu betonen, dass das Unikum an diesem Dialog [...] die wesenhafte Asymmetrie in diesem speziellen dialogischen Verhältnis ist. [...] Im Dialog [...] stößt der Christ auf den Juden als einen notwendigen Aspekt seiner Konfrontation mit sich selbst. Der Christ stößt nicht nur auf das Judentum des ‚Alten Testaments‘ und nicht nur auf die ‚Synagoge‘, wie sie als Ärgernis oder anderswie neben ihm steht. Das Judentum ist Teil seines Selbstverständnisses. [...] Der Jude, der sein eigenes Judentum konfrontiert, stößt *nicht*, essentialiter, auf das Christentum. [...] Der Jude kann, ohne seiner jüdischen Identität Abbruch zu tun, in seinem Judentum leben und sich dabei genauso wenig theoretisch um den Christen kümmern wie um den Heiden oder Eskimo, ohne dabei aufzuhören, authentischer Jude zu sein. [...] Dies macht beileibe den Dialog nicht unmöglich, doch schafft es eine Asymmetrie. Juden und Christen, die sich in Ehrlichkeit und Authentizität dem Dialog stellen wollen, sollten sich dieser tiefgreifenden und wesenhaften Asymmetrie bewusst sein. Ein christlich-jüdischer Dialog, der auf dem Wahngelbilde einer gegenseitigen Symmetrie beruht, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt.“¹⁵

Begegnung auf Augenhöhe – par cum pari

Das „Wahngelbilde einer gegenseitigen Symmetrie“ – was ist dies anderes als die Forderung nach einem „Dialog auf Augenhöhe“, *par cum pari*, die nach allgemein verbreiteter Überzeugung zu den Grundvoraussetzungen eines jeden interreligiösen Dialogs gehört? Deshalb ist die These von der Asymmetrie im christlich-jüdischen Dialog heute in die Kritik geraten. Die „historische Asymmetrie“ zwischen den beiden Religionen beruht darauf, dass das Christentum aus dem Judentum entstanden ist. Aber hat deshalb das Judentum die Auseinandersetzung mit dem Christentum nicht nötig? Für die Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs ist es außerordentlich wichtig, die Frage *Was bringt uns die Begegnung?* zu beantworten, und zwar für Juden ebenso wie für Christen. Denn damit dieser Dialog eine tragfähige Basis und eine gesicherte Zukunft hat, ist es notwendig, dass *beide* Gesprächspartner ihn als gewinnbringend erleben. Auf die Dauer reicht es nicht aus, das Gespräch nur dem Ande-

15) R. J. Zwi Werblowsky, *Tora als Gnade*, in: *Kairos*, Neue Folge, Jg. 15, 1973, 156–163, hier 156.

ren zuliebe zu führen. Für mich als Christin ist die Frage *Was bringt der christlich-jüdische Dialog den jüdischen Gesprächspartnern?* schwierig zu beantworten. Zu groß ist dabei die Gefahr, wieder in den alten Imperialismus zurückzufallen und den Dialog zu dominieren, und es wäre geradezu lächerlich, sich den jüdischen Gesprächspartnern anzubiedern nach dem Motto: „Seht mal, wie gut es für euch ist, wenn ihr mit uns redet!“ Nein, Juden sollten für sich selbst entdecken, was ihnen das Gespräch mit uns Christen „bringt“.

Einige jüdische Dialogpartner haben ihre Erfahrung bereits in Worte gefasst. Auf diese Stimmen zu achten, bezeichne ich als *hörende Theologie*. Dieser Begriff bedeutet, dass die christlichen Partner bewusst ihre aktive Rolle im Gespräch beschränken und lernen, auf den Gesprächspartner zu hören. Das Dialoggeschehen sollte vorzugsweise von jüdischer Seite bestimmt werden, und zwar sowohl was die *Inhalte* betrifft als auch in Bezug auf *formale Aspekte* (etwa die Wahl von Zeiten, Orten und Gesprächspartnern). Dadurch soll ein Gegenakzent gesetzt werden zu der jahrhundertelangen Bevormundung von Juden durch Christen.

Juden, die sich am christlich-jüdischen Dialog beteiligen (eine noch kleinere Minderheit innerhalb dieser Minderheit) und daraus eine Bereicherung für ihre eigene Glaubensgemeinschaft erwarten, sind überzeugt, dass zwischen beiden Religionen eine enge Beziehung besteht, sodass keiner vom Anderen lassen kann. Oft wird diese Nähe im Bild von *Mutter- und Tochterreligion* beschrieben (eine „historische Asymmetrie“, vgl. Werblowsky).

In neuerer Zeit werden Judentum und Christentum vermehrt als *Schwesterreligionen* oder – um eine noch größere Nähe zum Ausdruck zu bringen – als *Zwillingsreligionen* bezeichnet. Dies trägt der Tatsache Rechnung, dass das (rabbinische) Judentum in seiner heutigen Gestalt zeitgleich mit dem Christentum entstanden ist. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem Ende des Opferkults und der Priesterschaft sind Judentum und Christentum zwei unterschiedliche Wege gegangen, um aus diesem Untergang einen Neuanfang werden zu lassen. Im Judentum ist die Tradition der Rabbinen entstanden, die *Mishna* und der *Talmud* sowie der synagogale Gottesdienst. Im Christentum wurde die Hebräische Bibel durch die Schriften des „Neuen Testaments“ erweitert, und der Tempelkult wurde durch den Glauben an Jesu Opfertod am Kreuz ersetzt. Weil also Judentum und Christentum die gleiche Geburtsstunde verbindet und sie derselben historischen

Situation entstammen, haben *beide* einander viel zu sagen – ganz abgesehen davon, dass sie seit zweitausend Jahren mit- und nebeneinander existieren und sich gegenseitig beeinflusst haben.¹⁶ Aber auch die ältere Vorstellung von *Mutter- und Tochterreligion* steht für eine enge Bindung: Denn sollte die Mutter die Entwicklung ihrer Tochter nicht mit Aufmerksamkeit und Sorge begleiten – und sogar Mitverantwortung tragen für das, was sie tut?

Der enge Zusammenhang zwischen Juden und Christen wurde in den *Seelischer Thesen* (1947), bei deren Formulierung auch Juden mitgewirkt haben, zum Ausdruck gebracht. Der Glaube an den Einen Gott, die hebräische Bibel, Jesus als jüdischer Lehrer und das Doppelgebot der Liebe wurden als grundlegende Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum benannt.

Mehr als sechzig Jahre später wurden diese Aussagen in den *Zwölf Berliner Thesen* erweitert und aktualisiert.¹⁷ Als Motivation für den Dialog wird darin u. a. „die gemeinsame Sendung von Juden und Christen zur Vorbereitung der Welt auf das Reich Gottes“ (*tikkun ha-olam*) und damit eine „inhärente Verbundenheit von Christen und Juden“ benannt.¹⁸ Außerdem wird darauf hingewiesen, dass wir durch das wechselseitige Studium religiöser Texte „von- und miteinander lernen können“. ¹⁹ Hier wird also explizit gesagt, dass auch jüdische Gesprächspartner im interreligiösen Dialog etwas *lernen* und durchaus Bereicherung erfahren können.

Bedeutend aussagekräftiger als gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen sind – im Sinne einer „hörenden Theologie“ – *jüdische Stellungnahmen zum christlich-jüdischen Dialog*, vor allem das Dokument DABRU EMET²⁰ (2000), das ein neues Zeitalter für den christlich-jüdischen Dialog proklamiert. Das von etwa 170 Rabbinern und jüdischen Gelehrten unter-

16) Vgl. Michael Hilton, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“ (Berlin 2000); Rezension von Clemens Thoma, in: FrRu NF 8 (2001) 63–65.

17) *Zur Schaffung eines neuen Verhältnisses zwischen Juden und Christen*, in: *Zeit zur Neuverpflichtung. Christlich-jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn und Schoa*, St. Augustin 2009, 15–23; vgl. FrRu NF 17 (2010) 153.

18) Ebd., 19.

19) Ebd., 22.

20) „DABRU EMET“. *Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2011*, in: FrRu NF 8 (2001) 114–117; vgl. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2: *Dokumente von 1986–2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, 974–976.

zeichnete Dokument behauptet, dass sich in den vergangenen Jahren „ein dramatischer und unvorhersehbarer Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen“ habe.²¹ Judentum und Christentum sind unweigerlich miteinander verbunden, weil „Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind“.²²

Zum Abschluss noch einige sehr persönliche Aussagen jüdischer Gesprächspartner zur Frage, warum sich der Dialog für sie lohnt.

Der liberale Rabbiner *Albert Friedlander* (1927–2004)²³ schrieb in einem Kommentar zu DABRU EMET:

„Für mich, und für die meisten Rabbiner, die sich einem wirklichen Dialog geöffnet haben, ist der christlich-jüdische Dialog eine Erweiterung des religiösen Lebens, in der die eigene religiöse Praxis gestärkt und erweitert wird. Schon die Tatsache, dass meine Praxis von meinen christlichen Freunden geehrt und anerkannt wird, bestätigt mich in meinem Alltagsleben und in meinem Glauben.“²⁴

Das Fazit des Reform-Rabbiners *Schalom Ben-Chorin*, der sich jahrzehntelang im christlich-jüdischen Dialog engagiert hat, stellt eine ausgesprochene Minderheitsmeinung dar:

„Hat er [der Jude, der sich auf den Dialog einlässt] wirklich nur aus Gründen der Opportunität, des Taktes, der Apologie oder der geistig-geistlichen Redlichkeit zu antworten, wenn er auf seinen jüdischen Wesenskern hin von der Kirche her gefragt wird? Hat er von sich aus dieses Gespräch nicht ebenso als Auftrag zu erfassen wie sein christliches Gegenüber? Was zunächst nur wie Bescheidenheit erscheinen mag, der Verzicht auf eine Botschaft, die allen Völkern gebracht werden muss, kann in Wirklichkeit ein unbewusster Hochmut sein, der im tieferen Desinteresse am Anderen wurzelt: möge er seiner Wege gehen, wenn er nur unsere Kreise nicht stört. [...] Der Jude [...] soll durchaus im Bewusstsein des eigenen Sendungsauftrags (Jes 49,6; 56,4–8) in diesen Dialog eintreten, er soll aber zugleich wissen, dass er [...] diesen Auftrag verfehlt hat, und dass es die Kirche war, die das Wort Gottes bis auf die fernsten Inseln

21) Ebd., 974.

22) Ebd.

23) Vgl. Hans Hermann Henrix, *In memoriam Albert Friedlander*, in: FrRu NF 12 (2005) 73 f.

24) Rainer Kampling / Michael Weinrich (Hg.), *Dabru Emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 183, vgl. die Rezension von Hanspeter Heinz, in: FrRu NF 11 (2004) 140 f.

trug [...], dass aber diese Verkündigung in einem Sinne erfolgt ist, dem wir nun wiederum das Selbstverständnis Israels – sozusagen kontrapunktisch – entgegenzustellen haben.“²⁵

Ben-Chorin zieht sein persönliches Fazit aus der langjährigen Dialogerfahrung: „Ich habe im Gespräch mit Christen nicht nur gelernt, das Eigene klarer und schöner, tiefer und bedeutsamer zu sehen, als es mir vorher möglich war. – Ich wurde auch beglückt von dem Licht des Glaubens, das sich dem entzückten Auge immer wieder gewaltig aufblitzend dartat, und mehr als einmal musste ich an das Wort Jesu über den Hauptmann zu Kapernaum denken: ‚Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden‘ (Mt 8,10).“²⁶

Auch *Michael Wyschogrod* (Modern Orthodox Movement) erfährt die *theologische* Auseinandersetzung für seinen eigenen Glauben als bereichernd: „Das Christentum ist Erbe einer außerordentlich reichen theologischen Tradition. Das Judentum hat aus verschiedenen Gründen seine aktivsten Energien nicht in das theologische Unternehmen investiert. Um diese Tatsache korrekt zu interpretieren, ist eine beachtliche Vertrautheit mit der christlichen Theologie erforderlich. Wenn dies geschieht, lernt der jüdische Theologe die Struktur seines Glaubens besser verstehen, weil er sie mit einer andersartigen Strategie vergleichen kann, mit einer, die nicht aus seiner Tradition genommen ist. Das Resultat ist, dass der Dialog mit einer so spitzfindigen Theologie wie der christlichen das Judentum theologisch fördert und es zwingt, Probleme zu untersuchen, auf die es von sich aus nicht gekommen wäre.“²⁷

Es ließen sich noch weitere Beispiele zitieren, auf welche Weise der christlich-jüdische Dialog auch die jüdischen Gesprächspartner inspiriert. Vielleicht lassen sie sich mit den Worten von Arthur Gilbert so zusammenfassen: „*We both sense, somehow, that God will address us through the other.*“²⁸

25) Schalom Ben-Chorin, *Das christlich-jüdische Glaubensgespräch – für den Juden*, in: ders., *Im jüdisch-christlichen Gespräch*, Reihe *Pro Israel*, Berlin 1962, 145–149, hier 146.

26) Ebd., 149. Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gesprächs*, in: ders., *Das Judentum im Ringen der Gegenwart*, Evangelische Zeitstimmen, Bd. 22/23, Hamburg 1965, 30–45.

27) Michael Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?* In: *Evangelische Theologie*, Jg. 34, 1974, 222–236, hier 224.

28) Arthur Gilbert, *The Mission of the Jewish People in History and in the Modern World*, in: *Lutheran World*, Jg. 11, 1964, 296–310, hier 296.

Die Geschichte des Davidsterns

Repräsentant der jüdischen Gemeinschaft (Teil 2)

Elisabeth Fuchshuber-Weiß*

Einen wesentlichen Anteil an der Entwicklung des Davidschildes als Wahrzeichen der jüdischen Gemeinden hatte die jüdische Gemeinde in Prag, die schriftlich erstmals im Jahre 970 belegt ist und sich im 12. Jh. am rechten Moldauufer angesiedelt hatte. Im 13. Jh. wurde die „Judenstadt“ offiziell als „Judenviertel“ bestimmt, das spätere jüdische Getto in der Altstadt. Die Prager „Judenstadt“ entwickelte sich dank der mit Hingabe und Eifer gepflegten Religiosität und ihrer hochgelehrten Rabbiner zu einem wichtigen Zentrum jüdischen Lebens und jüdischer Kultur. Die Gemeinde unterhielt vielfältige Beziehungen zu anderen Orten der jüdischen Diaspora in ganz Mitteleuropa. Dank eines Privilegs, so die Überlieferung, das Kaiser Karl IV. 1354 der Gemeinde gewährt hatte¹, durfte sie, wie auch die Zünfte der Metzger, Brauer, Kürschner, Messerschmiede, Tuchmacher, Bäcker und Töpfer, eine rote Festfahne führen, „darinnen Davids Schild und Sigillum Salomonis“².

In den letzten Monaten des 30-jährigen Krieges (1648), als die Stadt durch die schwedische Belagerung in höchste Bedrängnis geriet, engagierten sich die Prager Juden mit großer Tapferkeit beim Feuerwehrdienst. Als Anerkennung gewährte ihnen Kaiser Ferdinand III. nach dem Westfälischen Frieden

* Dr. Elisabeth Fuchshuber-Weiß, OStDir. i. R., Neuendettelsau. Teil 1 des Beitrags in: FrRu NF 21 (2014) 162–170. Teil 3 folgt in FrRu NF 22 (2015) Heft 1.

- 1) Kurz vorher waren im Heiligen Römischen Reich die Pogrome gegen die Juden wegen ihrer vermeintlichen Schuld am Ausbruch und an der Verbreitung der Pest eingestellt worden. 350 jüdische Gemeinden waren ausgelöscht worden. Karl IV. hatte tatenlos zugehört.
- 2) Vgl. http://www.familienkunde.at/Wappen_Handwerker_Prag.htm. Im benachbarten Polen war Rot die Farbe des Tuches, das Juden als ausgrenzendes Kennzeichen zwischen 1370 und 1600 verwenden mussten; vgl. Diethard Aschoff, *Niemand soll sein Haar in nichtjüdischer Weise schneiden*, in: Wolf Stegemann / Johanna Eichmann, *Der Davidstern. Zeichen der Schmach – Symbol der Hoffnung*. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden. Dorsten 1991, 62, dort allerdings ohne nähere Belege.

(1648) besondere Privilegien, u. a. die „Gnade“, die große rote Fahne mit dem Stern und einem Hut in dessen Mitte als Wahrzeichen der „Prager Judenstadt“ (des jüdischen Stadtviertels) zu führen. Als eigenes Wappen führte die Gemeinde bereits den Davidstern³, doch im Verein mit den Fahnenemblemen der anderen Prager Stadtviertel wird er zum „jüdischen Emblem“ in der öffentlich-rechtlichen kommunalen Gemeinschaft.

Fahne der Prager jüdischen Gemeinde.

Nach einem Entwurf von
Rabbiner Mordechai Meisel 1592.

Encyclopaedia Judaica, Bd. 6, 1334.



Für den *Hut* im Stern gibt es zwei Auslegungen: Angesichts der historischen Ausgangslage der kaiserlichen Gnade wäre ein „Schwedenhut“ denkbar⁴, aber man kann ihn auch als „Judenhut“ mit einem auf der Hutspitze aufgesetzten klöppelförmigen Knauf („pileum cornutum“ = gehörter Hut) interpretieren, der im Mittelalter als verpflichtende jüdische Kennzeichnung diente.⁵

Das später angefertigte Duplikat der Gnadenfahne wurde „Fahne des Königs David“⁶ genannt. Sie war ein sehr wichtiges gemeinschaftsstiftendes Zeichen für die gesamte Gemeinde.

Durch die öffentliche Darstellung des Davidsterns auf der Fahne verlor er seinen Charakter als exklusives, esoterisches Zeichen. Er zierte in Prag „nicht nur die Fahne in der Alt-Neu-Synagoge, sondern war auch in den Gittern

3) Vgl. Käthe Spiegel, *Die Prager Juden zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges*, in: Samuel Steinhilber (Hg.), *Die Juden in Prag. Bilder aus ihrer tausendjährigen Geschichte*. Festgabe der Loge Praga des Ordens B'nai B'rith zum Gedenktage ihres 25jährigen Bestandes, Prag 1927, 124.

4) Vgl. Käthe Spiegel (Anm. 3), 124. Es gibt aber auch die Überlieferung, die Fahne datiere aus dem Jahr 1706; vgl. Käthe Spiegel (Anm. 3), 179, zur Meiselsynagoge, ebd. 136.

5) Die „Kennzeichnung von Juden“ wird in Teil 3 dieses Beitrags behandelt (Heft 1/2015).

6) Gershom Scholem, *Das Davidschild. Geschichte eines Symbols*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2010, 45.

und Leuchtern der Zigeunersynagoge [...], über dem Eingangstor der Alt-Neu-Synagoge, am Turm des jüdischen Rathauses, im Gemeindesiegel, kurz überall, wo die Gemeinde ihr Wappen anbringen wollte“⁷, zu finden. Das Siegel mit dem Hut „hatte eine lateinische Umschrift und in den Feldern zwischen den Spitzen des Sterns standen die Konsonanten des *Mogen David*“.⁸

Der Stern war nun Teil der jüdischen Welt Prags. Aber auch andere Gewerbe im Judenviertel führten ihn als Emblem. In einem Gebetbuch⁹ (1512) füllt der Stern eine ganze Seite als Emblem einer Druckerfamilie. Auch die jüdischen Metzger – wie generell die Metzgerzunft – führten den Stern in ihrem Zunftzeichen. So findet er sich beispielsweise als Teil der Filigranverzierung an Griff und Bart des Zunftschlüssels von 1620.¹⁰

Von Prag aus wanderten das Emblem und die Bezeichnung „Davidstern“ oder „Davidschild“ auf Gemeindesiegeln und an Synagogen in die jüdischen Gemeinden von Böhmen und Mähren, nach Österreich und weiter nach Süddeutschland und Preußen. Die jüdische Gemeinde in Wien führt ihn 1655 erstmals im Gemeindesiegel. 1682 nutzt ihn die Gemeinde in Hamburg-Altona.¹¹ Langsamer verbreitete sich der Davidstern in Osteuropa. Doch insgesamt gilt: Er setzt sich bis Anfang des 19. Jahrhunderts im Judentum gegenüber anderen Zeichen, z. B. der Menora, durch.

Hochzeitssteine

Eine Mittlerstellung zwischen magischem Zeichen, das Schaden verhüten bzw. Glück bringen soll, und öffentlichem Symbol des Judentums¹² nimmt der Davidstern als Motiv auf den sog. Hochzeits- oder Chuppastei-

7) Käthe Spiegel (Anm. 3), 124.

8) Ebd., 137.

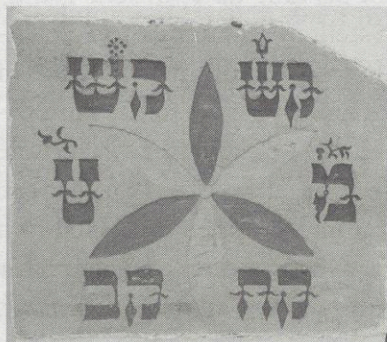
9) Vgl. Salomon Hugo Lieben, *Der hebräische Buchdruck in Prag im 16. Jahrhundert*, in: Samuel Steinherz (Hg.) (Anm. 3), 88 ff.; hier 248, Abb. 1.

10) Käthe Spiegel (Anm. 3), 180 f.

11) Vgl. Gerbern S. Oegema, *Von Prag aus in die ganze Welt*, in: Wolf Stegemann / Johanna Eichmann (Anm. 2), S. 71.

12) Vgl. Falk Wiesemann, „*Masal tow*“ für Braut und Bräutigam. *Der Davidstern auf Hochzeitssteinen*, in: Wolf Stegemann / Johanna Eichmann (Anm. 2), 89 f.; Falk Wiesemann, *Jüdische Hochzeitssteine – Zum Funktionswandel des Synagogenbaus vom 18. zum 19. Jahrhundert in Deutschland*, in: *Frankenland. Zeitschrift für fränkische Landeskunde und Kulturpflege*, 60. Jg., Würzburg 2008, 247.

nen ein. Sie sind insbesondere im süddeutschen Raum, „Kerngebiet“¹³ Franken, verbreitet. Die Inschriften auf den ins Außenmauerwerk der Synagoge eingelassenen Steinen sind Glück- und Segenswünsche und Ausdruck der Stimmen des Jubels und der Freude von Braut und Bräutigam. Nach der Trauung unter freiem Himmel (unter der Chuppa) warf der Bräutigam ein Glas mit Wasser oder Wein gegen den Hochzeitsstein als Zeichen des Glücks für die Frischvermählten, aber auch in Erinnerung an die Zerstörung des Tempels sowie an Leid und Schmerz als Teil des Lebens.



Bis in die 1740er Jahre hatte der Stern sechs, acht oder zwölf schlanke bis breite oder blütenblattförmige Strahlen (Himmels- oder Blütenstern).

Hochzeitsstein in Freudental.

Foto: Pädagogisch-Kulturelles Centrum Ehemalige Synagoge Freudental (Baden-Württemberg).

In Franken wird der Davidstern erstmals 1744 in Ansbach auf dem Hochzeitsstein verwendet, vier Jahre später in Obernbreit.

Chuppastein in Obernbreit.

Träger- und Förderverein ehemalige Synagoge Obernbreit. Foto: Friedrich Heidecker.



1780 wird der Davidstern auf dem Hochzeitsstein in Würzburg-Heidingsfeld verwendet¹⁴ und ersetzt in der Folge die anderen Sternformen. Der Wechsel spiegelt die veränderte Bedeutung des Davidsterns als öffentliches Zeichen jüdischer Identität, zeigt aber auch, dass die „alte“ Bedeutung als geheimes Schutzzeichen weiterhin lebendig war. Nach 1836 wurden, soweit bekannt, keine Hochzeitssteine mehr an Synagogen angebracht.¹⁵ Die

13) Falk Wiesemann (Anm. 12), 242.

14) Für Abbildungen vgl. Falk Wiesemann (Anm. 12), 237, 239 u. 247.

15) Vgl. Falk Wiesemann (Anm. 12), 90 u. ders., *Jüdische Hochzeitssteine* (Anm. 12), 247.

Trauung unter freiem Himmel wurde abgeschafft und – in Anlehnung an die christliche Trauung vor dem Altar – in die Synagoge vor den Toraschrein verlegt. Der Brauch des Glaszerbrechens wurde – im Sinne der Aufklärung – als abergläubisch abgelehnt und in manchen Synagogenordnungen sogar untersagt.¹⁶

Der Davidstern – im 19. Jh. vielseitig verwendet

Die Aufklärung sieht das Judentum nicht mehr als religiös-ethnische Randgruppe mit rechtlichem Sonderstatus, sondern stellt es als Konfession gleichberechtigt neben das Christentum und den Islam (vgl. die *Ringparabel* in Lessings *Nathan*). In diesem Milieu wird der Davidstern verstärkt zum öffentlichen Symbol für den jüdischen („mosaischen“) Glauben. Er verliert die „magische“ Bedeutung, ist aber dadurch vielseitiger einsetzbar. Die geadelte Familie Rothschild nimmt ihn 1822 in ihr Familienwappen auf. Heinrich Heine benutzt ihn seit 1840 zur Signatur seiner Korrespondenz aus Paris für die *Augsburger Allgemeine Zeitung* als Betonung seiner *Confessio Judaica*¹⁷, die ihm mehr galt als seine Taufe.

Seinen besonderen Stellenwert erhält der Stern, als es gilt, für die repräsentativen Synagogenbauten des 19. Jh. ein Symbol zu finden, das dem Kreuz bei den christlichen Kirchen gleichkommt. Hier tritt er nun einen breit angelegten Siegeszug an. Das Sechseck findet sich bei Synagogen im Grundriss, im Wanddekor, in Deckenvertäfelungen, auf dem Vorhang des Toraschreins, auf der Abdeckung der Bima (Lesepult) und krönt als vergoldeter Stern die Kuppeln und Türme.¹⁸



Bima-Decke (21. Jh.), Synagoge Marburg.

Foto: „Alemannia Judaica“ (Joachim Hahn).

16) Ebd., 90; ders. *Jüdische Hochzeitssteine* (Anm. 12), 248 f.

17) Heine signierte mit dem Stern in den sogenannten „Damaskusbriefen“ über den Folterprozess gegen Damaszener Juden aufgrund einer Ritualmord-Verleumdung; vgl. Gershom Scholem (Anm. 6), 52. – Zur *Confessio Judaica* vgl. die Textsammlung von Hugo Bieber (Hg.), *Heinrich Heine. Confessio Judaica*. Mit einem Vorwort von Yigal Lossin, Neu-Isenburg 2006.

18) Vgl. die historische Abbildung der Mainzer Hauptsynagoge, in: *Synagogen-Zentrum Mainz, Licht der Diaspora* (Broschüre zur Einweihung der neuen Mainzer Hauptsynagoge, 2010), Jüdische Gemeinde Mainz, 37.

Dabei spielt es keine Rolle, ob die Synagogen im mitteleuropäisch-historistischen Stil (neuromanisch, neugotisch) oder im orientalischen, neo-byzantinisch-maurischen Stil errichtet waren.¹⁹

Seit der endgültigen Emanzipation der Juden im Deutschen Reich 1871 wird der Davidstern „zum äußerlichen Zeichen des Judentums erhoben“.²⁰ Das bewusst in der Öffentlichkeit verwendete Zeichen stand keineswegs im Widerspruch zum Bestreben nach „Einschmelzung in die deutsche Nation“. Seine Geltung kommt z. B. in einer kommunalpolitisch-städtebaulichen Würdigung anlässlich der Einweihung der Mainzer Hauptsynagoge (September 1912) zum Ausdruck. Beflügelt von der aufklärerisch-assimilatorischen Aufbruchstimmung wird die „Einweihung der prächtigen Hauptsynagoge“ gerühmt als die „Vollendung der Toleranz-Trilogie: katholischer Dom, evangelische Christuskirche und jetzt die vom goldenen Magen David gekrönte Synagogenkuppel“.²¹

Überall im Judentum setzt sich jetzt der Davidstern als jüdisches Symbol durch²², sei es auf Kultgeräten oder als Logo jüdischer Sportvereine, aber nicht überall zur gleichen Zeit. Auf jüdischen Friedhöfen im ländlichen Mittelfranken (z. T. seit dem 16. u. 17. Jh. belegt)²³ findet er sich als Schmuckelement auf Grabsteinen vielfach erst ab dem beginnenden 20. Jh.²⁴ Das eher konservative Kleinstadt- und Landjudentum griff offensichtlich mit Verzögerung diese Variante im Gebrauch des Davidsterns auf.

19) In Deutschland war Juden (teils bis in das 19. Jh.) der Beruf des Architekten verboten. Vgl. Ulrich Knufinke, *Synagogen im Mittelalter und in der Neuzeit*, in: *Frankenland* (Anm. 12), 191. Deshalb wurden die meisten Synagogen von christlichen Architekten erbaut. Albert Schmidt entwarf sowohl die (Alte) Münchner Hauptsynagoge (errichtet 1883–87, zerstört 1938) wie auch die Münchner Lukaskirche. Carl Krampf erbaute in Bad Kissingen die Neue Synagoge und zeitgleich die Laurentiuskirche, vgl. Hans-Jürgen Beck, „*Und dieses Haus, geweiht dem Ewigen / Der Andacht Städte durch Gebet und Lehre*“. *Zur Geschichte der Kissinger Synagogen*, in: *Frankenland* (Anm. 12), 275 f.

20) Gershom Scholem (Anm. 6), 50.

21) *Synagogen-Zentrum Mainz. Licht der Diaspora* (Anm. 18), 22.

22) „Die glanzvolle und leere Karriere des ‚Magen David‘ ist selber ein Zeichen des jüdischen Verfalls“, kritisiert Scholem (Anm. 6), 53.

23) Vgl. Wolfgang Kraus / Bernd Hamm / Meier Schwarz (Hg.), „*Mehr als Steine ...*“. *Synagogen-Gedenkband Bayern*. Bd. II. Mittelfranken. Erarbeitet von Barbara Eberhardt / Cornelia Berger-Dittscheid u. a., Lindenberg im Allgäu 2010, 598.

24) Nach Auskunft von Angelika Brosig (1956–2013), langjährige Betreuerin des Friedhofs von Schopfloch, sowie aufgrund eigener Recherche.

Die Zionisten und die „Baseler“ Fahne

Eine wichtige Verbreitungsfunktion für die nun gefestigte öffentliche Symbolkraft des Davidsterns kommt dem Zionismus zu, der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus religiösen und politisch-emanzipatorischen Gründen als national-jüdische Bewegung formiert, die auch Züge der zeitgleich angelaufenen soziokulturellen Modernisierung trug.²⁵

Die Vertreter des Zionismus hatten sich zunächst im zaristischen Russland gesammelt. Aus den ersten Anfängen entwickelten sich unterschiedliche Richtungen, die neben der gemeinsamen nationalen Idee je eigene, durchaus heterogene religiöse, kulturelle, politische und praktische Ziele verfolgten. Erstmals wurde der Begriff *Zionismus* 1890 von dem Wiener Publizisten Nathan Birnbaum verwendet.²⁶

Als der eigentliche Begründer des politischen Zionismus gilt der Wiener Jurist, Journalist und Schriftsteller Theodor Herzl (1860–1904).²⁷ Herzl strebte dezidiert einen jüdischen Nationalstaat in Palästina an, den „Judenstaat“.²⁸ Zum Thema „Fahne“ schrieb er in dem gleichnamigen Buch von 1896: „Wir haben keine Fahne. Wir brauchen eine. Wenn man viele Menschen führen will, muss man ein Symbol über ihre Häupter erheben. Ich denke mir eine weiße Fahne mit sieben goldenen Sternen. Das weiße Feld bedeutet das neue, reine Leben; die Sterne sind die sieben goldenen Stunden unseres Arbeitstages. Denn im Zeichen der Arbeit gehen die Juden in das neue Land.“²⁹

25) Vgl. Ivonne Meybohm, *David Wolffsohn. Aufsteiger, Grenzgänger, Mediator*. Eine biographische Annäherung an die Geschichte der frühen Zionistischen Organisation (1897–1914), Göttingen 2013, 19 f.

26) Vgl. Michael Brenner, *Geschichte des Zionismus*, München 3. Aufl. 2008, 51. „Zionismus“ leitet sich her von Zion. Der Zion war zunächst der mit dem Tempel bebaute Berg und Wohnsitz Jahwes in Jerusalem. Nach der Zerstörung des Salomonischen Tempels (586 v. Chr.) und der Vertreibung der Juden ins Exil war Zion gleichbedeutend mit Jerusalem (auch „Tochter Zions“) und wurde darüber hinaus zum Synonym für das Gelobte Land (*eretz jisrael*), das Land der Väter. Dorthin wollten die Juden zurückkehren, sowohl nach der Zerstörung des Ersten wie auch des Zweiten Tempels (70 n. Chr.).

27) Vgl. Ruben Frankenstein, „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“. Theodor Herzl – Politiker und Schriftsteller, in: FrRu NF 19 (2012) 42–53.

28) Theodor Herzl, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Leipzig/Wien 1896. Wiederabdruck, Zürich 1996 (2. Aufl.).

29) Theodor Herzl (Anm. 28), 104.

Dieser Entwurf einer Fahne wurde allerdings abgelehnt. Auch eine Alternative, die Herzl ein Jahr später bei den Vorbereitungen des ersten Zionistenkongresses seinen Freunden vorlegte – eine Fahne mit einem Davidschild und sechs kleinen Sternen an den Ecken des Schildes und einem siebten Stern in der Mitte darüber – entfachte keine allgemeine Begeisterung.

1897 organisierte Herzl in Basel³⁰ den ersten Zionistenkongress. Zur Eröffnung erklang Wagners Tannhäuser-Ouvertüre. Im Kongressverlauf wurde das sogenannte *Baseler Programm* verabschiedet, das die Schaffung eines jüdischen Staates in Palästina forderte. Die Flaggenfrage löste Herzls Weggefährte und enger Vertrauter David Wolffsohn (1856–1914)³¹ auf geniale Weise.

„Da kam mir ein Gedanke“, berichtet er. „Wir haben eine Flagge – sie ist blau-weiß. Der Tallit (Gebetsschal), den wir beim Gebet umlegen: dies ist unser Symbol. Diesen Tallit wollen wir aus dem Beutel nehmen und ihn vor den Augen Israels und der ganzen Welt entrollen. Und so bestellte ich eine blau-weiße Fahne mit dem Davidstern. So entstand unsere Nationalflagge [...]. Und niemand zeigte Verwunderung oder fragte, wo sie herkam oder wie sie entstand.“³²

Als Nationalhymne schwebte Herzl die „Tannhäuser-Ouvertüre“ vor. Die in Basel konzipierte Fahne wurde in den folgenden Jahren das inoffizielle Emblem der gesamten zionistischen Bewegung. Auf dem 18. Zionistenkongress in Prag im August 1933 wurde sie offiziell zum „zionistischen Banner“ ernannt.

30) Die Münchner jüdische Gemeinde und die örtliche B'nai B'rith-Loge hatten sich verweigert, weil sie den politischen Zionismus ablehnten.

31) Wolffsohn war nach Herzls Tod 1904 zweiter Präsident der zionistischen Vereinigung und kümmerte sich um dessen drei Kinder.

32) Übersetzung aus dem Hebräischen zit. nach: *Projektwoche Israel*. Bundeszentrale für politische Bildung, 1998, Allgemeiner Teil, M 2.2, 11. Eine ähnliche Übersetzung findet sich bei Meybohm (Anm. 25), 112, allerdings ohne den Hinweis auf den hinzugefügten Davidstern. Die Davidstern-Idee beanspruchte Max Bodenheimer für sich (vgl. Henriette Hannah Bodenheimer, *So wurde Israel. Aus der Geschichte der zionistischen Bewegung. Erinnerungen von Dr. M. I. Bodenheimer*, Frankfurt am Main 1958, 79 f.). – Zeitgleich wurden seit 1885 weitere, sehr ähnliche Fahnen und Embleme in Blau-Weiß (z. T. mit dem Davidschild) in Palästina, Deutschland und den USA für zionistische Belange kreiert (vgl. Max Jungmann, *Erinnerungen eines Zionisten*, Jerusalem 1959, 36, sowie *New Encyclopedia of Zionism and Israel*, hg. von Geoffrey Wigoder, Madison N. J. 1994, Bd. 1, 414 f.).

Die Identität des Judentums und der Staat Israel

Israel als Teil jüdischer Identität

Israel Yaoz*

Dieser Aufsatz¹ möchte dazu beitragen, das Selbstverständnis der Juden und ihre innere Beziehung zum Land Israel zu verstehen. Einerseits braucht das Volk einen Staat, in dem es eine absolute Mehrheit bildet und frei seine Identität zum Ausdruck bringen kann, andererseits kann dieser Staat in keinem anderen Land der Welt sein, weil das Land selbst ein Teil dieser Identität ist.² Während der zweitausend Jahre seines Umherirrens unter den Völkern trug das Volk Israel sein Vaterland in der Form von Bibel und Talmud in seinem Wanderbeutel mit sich. Es lebte im Glauben an die verheißene „herrliche Zukunft“, wenn Gott seines Volkes gedenken und es in seine Heimat zurückführen würde, in jene Heimat, die es in seinem Herzen, seinen Gedanken und Gebeten, seinen Hoffnungen und Träumen immer bei sich getragen hat. Dieser Gedanke „fesselte“ das Volk an Gott³, begeisterte es und zeigte ihm seinen Weg durch die Zeit der Verbannung.

* Israel Yaoz, als Israel Häusler am 14. November 1928 in Gelsenkirchen geboren, wurde 1939 von seinen Eltern mit seiner Schwester Recha in ein Waisenhaus nach Holland geschickt. Von dort kam er zu einer jüdisch-holländischen Familie. Im September 1943 wurde er verhaftet und nach *Bergen-Belsen* deportiert. Seine Schwester Recha war bereits im Juli 1943 nach Sobibor deportiert und ermordet worden. Der Vater wurde am 14. Nov. 1940 im KZ Sachsenhausen ermordet, die Mutter und die drei jüngeren Geschwister – Esther, Meir und Mali – sind ebenfalls umgekommen. Nach seiner Befreiung aus Bergen-Belsen am 15. April 1945 kehrte Israel Yaoz in die Niederlande zurück, 1948 wanderte er in das neugegründete Israel aus. Seit 1958 trägt Israel Yaoz als Reiseleiter aktiv zum gegenseitigen Verständnis zwischen Juden und Christen bei.

- 1) Der Aufsatz ist eine Replik auf den Beitrag von Georg Langenhorst, *Lena Gorelik*, „... nicht besonders religiös“, in: FrRu NF 21 (2014) 42–54.
- 2) Vgl. Rabbiner Daniel F. Polish, *Ein geistliches Zuhause. Was Christen über jüdische Identität wissen sollten*, in: FrRu NF 19 (2012) 281–287.
- 3) Nach Rabbiner Joseph Soloveitchik ist *dewekut* (anhaften, kleben, sich fesseln an Gott) – nach Vertrauen und Liebe – die dritte Stufe der religiösen Entwicklung des Menschen.

In dieser Zeit des Exils hatte das Volk Israel zwar viele Probleme, aber es hatte *kein* Problem mit der Bewahrung seiner Identität. Die Heiligen Schriften, die strengen Vorschriften des Talmud, die uralten Traditionen und selbst die Mauern der Gettos gaben ihm Kraft, sein eigenes Leben als Volk zu führen und sich nicht unter den fremden Völkern zu verlieren.

Dann, im 19. Jahrhundert, kam mit der Emanzipation auch vielfach die rechtliche Gleichstellung der Juden Europas. Die Folge war zunächst eine kulturelle Anlehnung, danach die völlige Anpassung an die christlich-abendländische Kultur. Damit begann ein unglaublicher Assimilationsprozess. Die alten jüdischen Werte wurden aufgegeben zugunsten der christlich-europäischen Kultur. Der Verlust der eigenen Identität war nur noch eine Frage der Zeit. Zum ersten Mal in seiner Geschichte erstrebte ein Teil des jüdischen Volkes die Vernichtung seiner eigenen geistigen Identität.

Diese nie gekannte geistige Not war dort am größten, wo die Assimilation am weitesten fortgeschritten war: in Westeuropa. Ein großer Teil des jüdischen Volkes hatte sich vom jüdischen „Volkskörper“ abgelöst. Doch so wie jeder lebendige Körper sich gegen den Verfall zu schützen sucht, entwickelte auch das jüdische Volk sein eigenes Antiserum, den *Zionismus*. Es ist kein Zufall, dass die Anfänge des zionistischen Gedankens im 19. Jahrhundert liegen. Der Zionismus war ein aktiver Schritt, den nie vergessenen Traum der Rückkehr in das Gelobte Land nicht *dereinst*, sondern *hier und jetzt* zu realisieren. Bis zu diesem Zeitpunkt war die zionistische Idee nicht unbedingt erforderlich gewesen, um das Judentum am Leben zu erhalten. Sein Herz hatte pulsiert, sein Geist funktioniert, seine Glieder hatten reagiert, kurz: Das Judentum war lebendig gewesen.

Eine weitere Auswirkung der Assimilation – und ein allgemeines Charakteristikum der Aufklärung – war der Glaubensschwund. Die Wissenschaft und das „kritische Denken“ verdrängten den Glauben. Nicht mehr Bibel und Talmud galten den Juden als unbedingte letzte Wahrheit, nicht mehr das Alte und Neue Testament als unantastbare, heilige Offenbarung den Christen. Mit dem Verlust des Glaubens brach ein Damm. Da brachen auch die geistigen Gettomauern und stürzten die Juden in einen geistigen Notstand, in das Dilemma der Wahrung ihrer Identität gegen den Zeitgeist.

Damals, im 19. Jahrhundert, und *dort* in Europa musste der Zionismus geboren werden, um die Existenz des Judentums zu garantieren, – wenigstens für jenen Teil des jüdischen Volkes, der zwar den Glauben verloren hatte, seine

jüdische Identität aber nicht preisgeben wollte. Nur so ist zu verstehen, dass die ersten Verfechter der zionistischen Idee aus dem nichtreligiösen Teil des jüdischen Volkes kamen. Gläubige Juden wollten sich anfangs nicht mit dem zionistischen Experiment identifizieren. Bekannt ist der Fall der „Protestrabiner“: fünf deutsche Rabbiner, die im Namen gläubiger Juden im Jahre 1897 einen scharfen Protestbrief gegen den Zionismus verfassten. Der erste Zionistenkongress sollte eigentlich in München und nicht in Basel stattfinden, aber die Vertreter des Allgemeinen deutschen Rabbinerverbandes und des Vorstandes der Israelitischen Kultusgemeinde München vereitelten das Treffen.

Der *gläubige* Jude benötigte den Zionismus nicht. Er trug ja seit dem Exil die Verheißung in seinem Wanderbeutel mit sich: im Gebet, in den Geboten, im Glauben. Hinzu kam die Angst vor einer neuen religiösen Enttäuschung. In der zweitausendjährigen Geschichte der Diaspora hatte es viele „zionistische“ Versuche, viele „Messiasse“ gegeben. Alle hatten große Hoffnungen geweckt, aber nur umso tiefere Enttäuschung gebracht, denn „Gottes Zeit war noch nicht gekommen“.

Allmählich aber wurde der zionistische Traum Wirklichkeit, die Angst vor einer neuen Enttäuschung geringer. Damit kam auch von religiöser Seite eine allmähliche Befürwortung des praktischen Zionismus. Nur von der ultraorthodoxen Gruppe *Neturei Karta* („Wächter der Stadt“, gegr. 1935) wird der Staat Israel in jeder Beziehung abgelehnt. Diese „Wächter der Heiligen Stadt Jerusalem“ empfinden ihn sogar als Gräuel, dessen Existenz das Kommen des Messias und damit die Errichtung des von Gott verheißenen, endzeitlichen messianischen Reiches verzögert.

Doch bei einem großen Teil der gläubigen Juden gilt der heutige Staat Israel als Vorbote dieses künftigen Messianischen Reiches. Die talmudische Terminologie spricht in diesem Zusammenhang von „*atchalta di'ge'ulah*“, vom „Anfang der Erlösung“.

Im heutigen modernen, jüdisch geprägten Staat Israel ist das Ziel der Erhaltung des Judentums vorläufig gesichert. Und doch tauchen ständig viele Fragen auf, die die Identität des Staates in seinem Kern berühren. Es ist kein Zufall, dass sich viele Debatten in der Knesset um die damit verbundenen Probleme drehen: Wer ist Jude? Wie soll sich das öffentliche Leben an jüdischen Feiertagen gestalten? Sollen personenstandsrechtliche Fragen wie Heirat und Scheidung weiterhin nur in den Händen der religiösen Autoritäten

(des Oberrabbinats) liegen? Darf die nationale Fluggesellschaft El Al nur koscheres Essen servieren? Dürfen am Schabbat öffentliche Verkehrsmittel fahren?

Für den gläubigen zionistischen Juden stellen diese Fragen kein Problem dar. Sein Glaube, seine Verheißung sind ja mit diesem Land verknüpft, denn der Talmud sagt: „Das Wohnen im Lande Israel wiegt gegen alle anderen Gebote auf.“ Der praktische Lebensweg des gläubigen Zionisten ist eine gelungene Synthese zwischen seinem Glauben und seinem Tun. Aber die gläubigen gesetzestreuen Juden entsprechen nur etwa 25 % der jüdischen Bevölkerung Israels. Was aber ist mit den nicht gesetzestreuen Juden in Israel? Die Antwort auf diese Frage kann nur subjektiv sein.

Das gemeinsame kulturelle Erbe des Judentums umfasst vieles: eine gemeinsame Religion, eine gemeinsame Geschichte, einen gemeinsamen Leidensweg (wie vielfältig Geschichte und Leidenswege sich in den verschiedenen Ländern auch ereignet haben), eine gemeinsame Sprache und eine gemeinsame soziologische Struktur („ein Volk von Lumpenhändlern und Rothschilds“). Moral, Psychologie, Literatur, Poesie, Witz, Tradition, Küche, Tabus und andere Faktoren zusammen ergeben und beinhalten eine ganze eigene Welt, eine *jüdisch* geprägte Welt. Selbst wenn man aus diesem Kulturgut den Faktor „Gesetzestreue“ eliminiert, bleiben doch alle anderen Faktoren weiter bestehen. Was bleibt, ist heute für die meisten Israelis noch wichtig genug als kulturelles Erbgut, jedenfalls wichtiger als das einstige nationale Erbe ihrer Vorfahren.

Während in der Gesamtheit der erwähnten Faktoren für den gläubigen Juden „Religion“ eine beherrschende Rolle spielt, ist sie beim atheistischen Juden auf Null reduziert. Aber nach wie vor bleiben alle anderen Komponenten gültig und haben ihren subjektiven Wert, je nach Milieu und Erziehung. Werte sind per Definition weder rational noch objektiv. Und doch sind sie für die meisten der nicht gesetzestreuen Israelis immer noch wichtig genug, um dafür auf vieles zu verzichten und sogar Opfer zu bringen.

Zu den wichtigsten dieser Werte gehören das Land Israel, Jerusalem, die Klagemauer – und auch die Bibel. In ihr findet der ungläubige Jude seinen Goethe, seinen Kant und seinen Lessing. Sie ist Teil seiner Literatur, Grammatik und Philosophie, seiner Geschichte, seiner Poesie und seiner Lyrik. Auch für gläubige Juden ist die Bibel all dies, aber darüber hinaus ist sie vor allem das ewige Zeugnis der göttlichen Offenbarung. Ist ein Psalm, der Gott lobt, we-

niger Poesie, weil er von Gott handelt und nicht von der Lorelei? Ist Hiob weniger Philosoph als Kant, nur weil er die Wahrheit in Relation zu Gott sucht und nicht in Relation zur Vernunft? Deshalb kann auch ein nichtreligiöser Israeli den Schabbat und die jüdischen Feste feiern, wenngleich er sie anders gestaltet als der gläubige Israeli. Der nichtreligiöse Israeli kann bei offiziellen Feiern und Veranstaltungen Psalmen vortragen, obwohl sie Gott besingen und nicht das „blonde Gretchen“. Er (sie) kann auch am Freitagabend Kerzen anzünden, ohne an Gott und seine Offenbarung zu denken. Ja, er (sie) kann sogar einen koscheren Haushalt führen, wenn dies zu einem subjektiven Werterlebnis beiträgt.

Allerdings haben heute viele Juden in Israel – vor allem viele Jugendliche – selbst dieses Wertempfinden verloren und bezeichnen sich deshalb stolz als „Israelis“: „Wir sind keine Juden, wir sind Israelis!“ Sie distanzieren sich damit bewusst vom Judentum und – gewollt oder ungewollt – auch von den negativen Assoziationen, die sie selbst mit der Bezeichnung *Jude* verbinden, und sie verabschieden sich damit auch von den jüdischen Werten. Da stellt sich die Frage: Wenn der Staat Israel *nur* noch *Israelis* hervorbringt, hat er dann noch eine Existenzberechtigung als „jüdischer“ Staat?

Der Staat Israel ist jedoch nicht nur ein Hafen der Zuflucht für jüdische Flüchtlinge. Er ist vor allem Zufluchtsort angesichts der oben erwähnten geistigen Not um die Erhaltung der Identität des Judentums. Als Träger des jüdischen Erbes hat Israel seine markanteste Existenzberechtigung.

Anfang der dreißiger Jahre des 20. Jh. war Rabbiner Abraham Isaak Cook (1865–1935), ein begeisterter Zionist, Oberrabbiner des damaligen Palästina. Als er einmal gefragt wurde, wie er als gläubiger Jude theologisch damit umgehe, dass gerade die enthusiastischsten Pioniere des neuen Judenstaates ungläubige, ja zum Teil atheistische Juden seien, antwortete er:

„Als König Salomo den Tempel in Jerusalem baute, waren die Handwerker einfache Arbeiter, Steinmetzen und Zimmerleute. Sie erfüllten den Auftrag, den sie bekommen hatten. Vielleicht war ihnen nicht einmal bewusst, dass sie ein Haus bauten, das der Sitz Gottes werden sollte, dass sie am Bau des Allerheiligsten beteiligt waren, dass sie eine heilige Arbeit verrichteten. Und dennoch waren sie Werkzeuge Gottes. Ebenso sehe ich die Handwerker in den neuen Siedlungen; ungewollt bauen sie mit an dem, was einst die Wohnstätte unseres Gottes sein soll.“

Das besondere Buch

Christl Maier / Nuria Calduch-Benages (Hg.), **Schriften und spätere Weisheitsbücher**. Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturge-schichtliche Enzyklopädie, hg. von Irmtraud Fischer u. a. Altes Testament, Band 1.3. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013. 310 Seiten.

Wenn schon das Alte Testament (die Hebräische Bibel) bei vielen Christen ein eher unbekanntes Buch ist, so gilt dies erst recht für die Bücher des Alten Testaments, die zu den „Weisheitsbüchern“ zählen. Sie stehen in der Hebräischen Bibel unter dem Begriff „Schriften“ (hebr.: *Ketuwim*) an der dritten Stelle der biblischen Bücher (nach der Tora und den Prophetenbüchern), während sie im Kanon der katholischen Bibel an zweiter Stelle (vor den Prophetenbüchern) stehen. Auch Zahl und Zuordnung der Weisheitsbücher unterscheiden sich in den beiden Kanones.

Die vorliegende Aufsatzsammlung folgt in ihrer Anordnung der Hebräischen Bibel, in der die Psalmen, die Sprichwörter, das kleine Buch Rut, das Hohelied, Kohelet, die Klagelieder des Jeremia, Ester, Daniel, Esra, Nehemia, sowie 1 und 2 Chronik zu den *Ketuwim* zählen. Nicht im hebräischen Bibelkanon enthalten sind die deuterio-kanonischen Bücher Judit, Tobit, 1 und 2 Makkabäer, Jesus Sirach, Baruch, das Buch der Weisheit, sowie Zusätze zu Daniel und Ester. Im Kanon der katholischen Kirche sind diese Bücher in den Kanon des Alten Testaments aufgenommen. Diese Schriften, in persischer und hellenistischer Zeit entstanden, weisen kulturge-schichtlich und religiös große Unterschiede auf.

Die vorliegende Aufsatzsammlung gibt einen ausgezeichneten ersten Einblick in die Weisheitsliteratur, zumal in fast jedem Beitrag zunächst eine Einführung in Inhalt und Entstehung der einzelnen Schriften gegeben wird. Aber diese Einführung ist nur eine Nebenfrucht dieses anregenden Buches. Die primäre Intention dieser Studie ist, die Rolle der Frau in den Weisheitsbüchern zu untersuchen, wie sie auftritt, was sie tut, in welchem (meist patriarchalischem) Umfeld sie lebt, aus welcher Perspektive sie gesehen (beurteilt) wird, wie wir ihre Rolle heute sehen, was sich geändert

hat usw. Mit anderen Worten: Hier liegt eine wissenschaftlich fundierte Untersuchung in 15 Artikeln aus heutiger genderspezifischer Sicht vor, die sich einer bislang eher vernachlässigten Aufgabe zuwendet. Die elf jüdischen und christlichen Autorinnen und (nur) zwei Autoren sind ausgewiesene Fachleute auf ihrem Gebiet und haben zu den hier übernommenen Aufgaben schon früher wichtige Arbeiten vorgelegt. Interessant wird das Buch auch dadurch, dass die Autoren aus verschiedenen Ländern kommen: aus Deutschland und den Vereinigten Staaten, aus Italien, Israel, Südafrika und Spanien. Alle sind bemüht, eine ökumenische, genderspezifische Exegese der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte vorzulegen, bedienen sich dabei aber unterschiedlicher Methoden, die sie in ihren Artikeln auch (meist) offen darlegen. Der Einfluss des Hellenismus, der in Israel sowohl auf radikale Ablehnung wie auch auf freudige Zustimmung stieß, wird vielfach deutlich. Zum besseren Verständnis werden oft auch nichtbiblische Quellen aus der entsprechenden Zeit herangezogen.

Die Artikel behandeln Themen wie die starke Ablehnung von Ehen mit fremden Frauen („Mischehen“) in der Zeit des Esra und Nehemia, Frauennamen in den Chronikbüchern, die Bedeutung der „Frau Weisheit“ für das Gottesverständnis und als ethisches Vorbild für die Zeitgenossen, das Bild der „guten“ und „schlechten“ Frau im Buch der Sprichwörter, in Ijob, Kohelet und Jesus Sirach, die vielen nichtjüdischen, vor allem ägyptischen ikonografischen Traditionen, die Licht auf die biblischen Frauenmetaphern werfen, weibliche Symbole in den Psalmen, Schulamit, die Frau im Hohelied, Rut und Noemi, eine Interpretation der schillernden Ester, Susanna als tugendhafte Gegenfigur zu David. Eine Interpretation der Gestalt der tapferen Judit fehlt vermutlich deshalb, weil das Buch Judit nicht zum Kanon der Hebräischen Bibel zählt.

Bei der Verschiedenartigkeit der biblischen Bücher wäre es unangebracht, resümierend ein Gesamtergebnis dieses an Aspekten reichen Buches zu formulieren. Stattdessen sollen stichwortartig einige Ergebnisse der Untersuchungen genannt werden.

– Im Vordergrund steht die Rolle der Frau als Braut, Ehefrau, Mutter, Witwe, Hure, Konkubine, als Frau aus dem Volk Israel und als fremde Frau sowie als Personifikation der Weisheit.

– Die Frauen der nachexilischen Zeit waren meist arm. Sie hatten ihre Hauptverantwortlichkeit im Haushalt. Wenn sie keine Sklavinnen hatten,

war ihr Leben eine andauernde Schinderei. Über das Los der Sklavinnen erfährt man allerdings wenig, außer dass sie durch Heirat oder Freilassung ihre rechtliche Situation verbessern konnten. Manche Hinweise lassen sogar auf eine weitgehende rechtliche Gleichstellung von Frauen und Männern in persischer Zeit schließen.

– Frauen lebten vorwiegend in patriarchalischen Systemen, spielten aber für den Bestand Israels eine wichtige Rolle. Ihr Beitrag zum Lebensunterhalt der Familie, als kluge Ratgeberin des Mannes und als Erzieherin der Kinder war beträchtlich.

– Die kulturelle Stereotype der „guten“ und der „bösen“ Frau diene als Verhaltensmuster und Idealbild für junge Männer auf ihrer Suche nach einer guten Frau. Die Unterscheidung zwischen der „guten“ und „bösen“ Frau geschieht meist aus der Perspektive des Mannes, für den diejenige Frau „gut“ ist, die dem Bestand der Ehe und dem Ansehen des Mannes nützlich ist.

– In den Psalmen wird die weibliche Symbolik, z. B. als Ehefrau oder Mutter, immer mit einer positiven Wirklichkeit assoziiert.

– Die Liebe zwischen Mann und Frau ist ein Geschenk Gottes, um das vergängliche Leben glücklich zu machen.

– Eine eingehende Analyse von Schulamit, Rut, Noemi, Ester und Susanna führt – gerade unter einer genderspezifischen Perspektive – zu einem vertieften Verständnis dieser unterschiedlichen Frauen.

– Die „Weisheit“ in Gestalt einer Frau (Geist/ruach) war schon vor der Schöpfung bei Gott (Gen 1,2: „und der Geist [ruach] Gottes schwebte über dem Wasser) und hat deshalb ein Wissen von den Zusammenhängen in der Welt und vom richtigen Verhalten in der Welt. Später tritt sie in Gestalt der „Gottesfurcht“ in große Nähe zur Tora, wird erotisch aufgeladen und gerät unter den Einfluss der ägyptischen Isis-Figur. In der Gestalt der „Weisheit“ (Sophia) tritt sie sogar an die Seite Gottes oder wird ihm gleichgestellt. Hier kann man – wenn auch mit Einschränkungen – von einem „weiblichen Gottesbild“ der Bibel sprechen.

Insgesamt liegt hier ein Buch vor, dessen Studium nicht nur für Frauen ein großer Gewinn ist.

Werner Trutwin, Bonn

Bücherschau

American Jewish Committee / Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.), **Turning the Tide of Christian-Jewish Relations.** Texts in English and Hebrew. Konrad-Adenauer-Stiftung, Jerusalem 2014. 48 Seiten.

Es ist kein Geheimnis, dass sich seit 2002 alljährlich eine offizielle Delegation des israelischen Oberrabbinats mit hochrangigen Vertretern der Katholischen Kirche zur Erörterung von Fragen gemeinsamen Interesses trifft. Allerdings wissen nur relativ wenige Eingeweihte, welche Problembereiche bei diesen Konferenzen, die abwechselnd in Jerusalem und in Rom stattfinden, bisher besprochen worden sind. Daher ist die Veröffentlichung dieser schmalen Broschüre zu begrüßen, die einem größeren Leserkreis Einblicke in die Arbeit der Bilateralen Arbeitskommission gewährt. Gleich vier Anlässe beeinflussten die Veröffentlichung zu diesem Zeitpunkt: (1) der 50. Todestag von Papst Johannes XXIII. (3. Juni 1963), (2) die Heiligsprechung von Papst Johannes XXIII. und von Papst Johannes Paul II. am 27. April 2014, (3) das 10. bilaterale Treffen der Vatikanischen Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum und Vertretern des israelischen Oberrabbinats und (4) die Heilig-Land-Reise von Papst Franziskus (24. bis 26. Mai 2014). Nachzulesen sind die gemeinsamen Abschlusserklärungen (Joint Statements) der bisherigen neun Tagungen (2003 bis 2013). Dabei handelt es sich nicht um ausführliche Sitzungsprotokolle, sondern um knappe Zusammenfassungen. Im Mittelpunkt jeder Konferenz steht ein bestimmtes Thema, z. B. 2012 die (Welt-)Finanzkrise aus religiöser Perspektive. Die Ergebnisse werden jeweils in der Form von Thesen und Empfehlungen zusammengefasst. Die zahlreichen Empfehlungen der Arbeitskommission können hier nicht vorgestellt, geschweige denn diskutiert werden. Damit müsste sich eine separate Studie befassen.

Im „Vorwort“ erläutern Rabbiner David Rosen, Direktor des American Jewish Committee (AJC), und Staatssekretär em. Michael Mertes von der Konrad-Adenauer-Stiftung die Bedeutung dieser Dokumentation. Sie heben mit Recht hervor, diese kleine Publikation beweise eindeutig, dass im christlich-jüdischen Dialog in den letzten Jahren wichtige Fortschritte erzielt worden sind. Was die Fachleute erarbeitet haben, müsse nun der Basis vermittelt werden. Dies ist eine der wichtigsten Aufgaben des christlich-jü-

dischen Dialogs: das Wissen um die veränderten Positionen im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens und im Interesse der Wahrheit an alle Schichten jeder Gemeinschaft (grassroots) weiterzugeben. Als Zeichen der Partnerschaft, aber auch, um ein erweitertes jüdisches und christliches Publikum anzusprechen, wurde das Heft zweisprachig gestaltet: Hebräisch und Englisch. Wünschenswert wäre eine Übersetzung ins Deutsche.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Jorge Bergoglio / Abraham Skorka, Papst Franziskus – Über Himmel und Erde. Jorge Bergoglio im Gespräch mit dem Rabbiner Abraham Skorka, hg. von Diego F. Rosenberg. Aus dem Spanischen übersetzt von Silke Klee-
mann und Matthias Strobel. Riemann Verlag, München 2013. 256 Seiten.

Wem das christlich-jüdische Gespräch wichtig ist, wird hochofren sein, dass Papst Franziskus den Dialog mit den Juden nicht geringer einschätzt als alle seine Vorgänger seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das mit seiner Erklärung „Nostra aetate“ das Verhältnis der Kirche zum Judentum auf eine neue Grundlage stellte. Franziskus hatte schon als Kardinal in Buenos Aires regen Kontakt mit der jüdischen Gemeinschaft und insbesondere mit ihrem Rabbiner Abraham Skorka. Im wechselseitigen Gespräch entstand allmählich eine tiefe Freundschaft, die auch weiterhin gepflegt wird, wie der schon frühe Besuch von Rabbiner Skorka bei Papst Franziskus in Rom beweist. Die hier dokumentierten Gespräche zwischen Kardinal Bergoglio und Rabbiner Skorka fanden abwechselnd am Sitz des Erzbischofs und in der jüdischen Gemeinde in Buenos Aires statt. Sie wurden dadurch inspiriert, dass Skorka nicht nur ein Bibelkenner und Talmudist von Rang ist, sondern als Biophysiker auch eine Verankerung in den modernen Naturwissenschaften hat. Und noch etwas verbindet Bergoglio und Skorka: Beide sind Fußballfans, in Argentinien fast eine Selbstverständlichkeit.

Der Titel des Buches deutet auf die Spannweite der Themen hin. Er knüpft offensichtlich an die ersten Verse der Hebräischen Bibel an, wonach Gott am Anfang „Himmel und Erde“, also seine ganze Schöpfung, ins Dasein rief, bevor er alle weiteren Geschöpfe schuf. So werden in 29 Kapiteln Themenbereiche aus Glaube und Religion, Anthropologie und Ethik, Gesellschaft, Geschichte und Politik besprochen: u. a. Gott, Teufel, Gebet, Schuld, Tod, Abtreibung, Scheidung, Ehe zwischen Gleichgeschlechtlichen, Alter, Tod,

Frauen, Politik und Macht, Geld, Armut, Religionen, Atheisten, Dialog, Zukunft der Religionen. Auch der Holocaust und der arabisch-israelische Konflikt kommen zur Sprache.

Manche Gespräche bewegen sich in Bahnen, die auch in Europa bekannt sind. Da überraschen nicht so sehr die geäußerten Gedanken, sondern die Tatsache, dass der christlich-jüdische Dialog von zwei argentinischen Amtsträgern geführt wird, von denen man annehmen würde, dass sie die europäischen, insbesondere deutschen Verstrickungen und Schuldprobleme Juden gegenüber nicht kennen. Bergoglio und Skorka bemühen sich nicht erst um gegenseitiges Verständnis, wie es hierzulande oft der Fall ist, sondern sie bringen es bereits zum Gespräch mit. Ihre gemeinsame Grundlage ist nicht allein eine lange Freundschaft oder eine ethisch begründbare Toleranz, sondern ein theologischer Glaube, der auf dem Fundament der Hebräischen Bibel / des Alten Testaments ruht. Immer wieder werden in den Dialogen drei Säulen des gegenseitigen Einverständnisses deutlich. Da ist (1) der gemeinsame Gottesglaube, der sich bei beiden in dem Wissen äußert, Gott nicht zu besitzen, sondern ihn beständig suchen zu müssen. Dieser Glaube kennt auch gelegentlich Ungewissheit und sogar Zweifel, bleibt aber nie dabei stehen, sondern begibt sich weiter auf die ständige Suche nach Gott. (2) Beide, Bergoglio und Skorka, wissen um die unverlierbare Würde des Menschen, weil er, wie der biblische Schöpfungsbericht sagt, Geschöpf, Bild und Gleichnis Gottes ist. Schon von diesem Glauben her verbietet sich jeder Rassismus und jede Diskriminierung von Menschen. Die dritte Säule (3) ist das zentrale Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, das in allen Lebenssituationen Richtschnur sein kann.

Auffällig ist, dass die im deutschen Sprachraum besonders heftig diskutierten Fragen, die aus der je eigenen Besonderheit von Juden und Christen aufkommen, kaum besprochen werden, z. B. die neutestamentlichen Ursachen der jahrhundertealten Judenfeindschaft, antijüdische Spuren in der heutigen Theologie und Verkündigung, Glaubensfragen wie Trinität, Inkarnation oder Rechtfertigung, Judenmission u. a. Von besonderem Interesse für den europäischen Leser sind die Gespräche über die argentinische Politik, die in den letzten Jahrzehnten sehr unterschiedliche Phasen durchlaufen hat. Vor allem die Zeit der argentinischen Militärdiktatur (1976–1983) wird in einem Gespräch explizit thematisiert. Damals herrschten Angst und Schrecken im ganzen Land. Das nationalistische, rechte und autoritäre Terrorregime der

Generäle scheute auch vor Massenverhaftungen und Morden nicht zurück. Als sich dagegen linker Widerstand formierte, kam es zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen im Land und zu Terror von beiden Seiten. Kaum jemand im Land konnte sich noch sicher fühlen. Man schätzt die Zahl der Todesopfer auf ca. 30 000. Diese Zeit, beherrscht von Kollaboration und Denunziation, war eine Herausforderung sowohl für die katholische Kirche als auch für das Judentum. Beide Gesprächspartner scheuen sich nicht, vom Versagen sowohl der jüdischen wie der christlichen Seite zu reden, aber auch Zeugnisse des bewundernswerten Widerstands hervorzuheben. Bergoglio selbst, damals Provinzial der Jesuiten, wurde verdächtigt, die Verhaftung der Jesuiten Franz Jalics und Orlando Yoria verschuldet zu haben.

Das Buch ist deshalb wichtig, weil es auf eine hier bislang wenig bekannte Dimension des christlich-jüdischen Gesprächs aufmerksam macht, und weil es einen authentischen Einblick in das frühere Leben von Papst Franziskus bietet. Da zeigt sich, dass er seine früheren Einstellungen und Tätigkeiten, insbesondere sein vorbildliches soziales Engagement, heute als Papst in bewundernswerter Weise fortsetzt.

Werner Trutwin, Bonn

Florian Bruckmann / René Dausner (Hg.), **Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken.** Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2013. 875 Seiten.

Der 1938 in Laibstadt/Bayern geborene Josef Wohlmuth ist eher einer der stillen katholischen Theologen, konnte aber zu seinem 75. Geburtstag eine voluminöse Festschrift als Frucht seines Wirkens in Empfang nehmen: einen Sammelband mit 41 hochkarätigen Beiträgen zum Gespräch zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, das dem Jubilar ein besonderes Anliegen ist. Nicht die Reformation im 16. Jh. oder das Ost-West-Schisma sind der eigentliche Riss im Gottesvolk, sondern – wie auch der Judaist Daniel Boyarin 2004 in „Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity“ (dt.: „Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums“, vgl. FrRu NF 18 [2011] 297 f.) dargelegt hat – die in den ersten Jahrhunderten vollzogene Spaltung von Judentum und Christentum.

Kaum ein anderer deutschsprachiger Theologe widmete sich dem jüdisch-christlichen Gespräch so sehr wie Josef Wohlmuth, Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Nach Studien zur Konzilshermeneutik (sein Doktorvater war Joseph Ratzinger) galt sein wissenschaftliches Interesse insbesondere Philosophen wie Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Jean-Luc Marion, Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas. Daraus und in Anknüpfung an Karl Rahner entwickelte er eine bisher viel zu wenig beachtete Eschatologie: *„Mysterium der Verwandlung – Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart“* (Paderborn 2005). Wohlmuth lehrte Dogmatik in Köln und in Bonn. 1984/85 und 2003/04 war er Studiendekan des theologischen Studienjahrs an der Dormitio Abtei in Jerusalem, von 2004–2011 Leiter des Cusanuswerkes. 2009 wurde Wohlmuth gemeinsam mit *Daniel Krochmalnik* (Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg) mit der Ehrendoktorwürde der Universität Bamberg ausgezeichnet.

Im Sinne des Rosenzweig-Wortes „Name ist nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer“ eröffnet *Elazar Benyoëtz* den Band aphoristisch mit „stammelnden Sätzen“, Anreden und Worten „Schrift für Schrift, Zug um Zug“. In Teil 1, *„Historische und phänomenologische Zugänge“* referiert *Bernhard Casper* über die Genese des Denkens von Lévinas im abrahamitischen „Hier bin ich“-Heilsereignis (Gen 22,11). Casper bezieht sich auf Lévinas’ Aufzeichnungen in einem deutschen Kriegsgefangenenlager und schildert dessen frühe Kritik an Heidegger. *Daniel Krochmalnik* berichtet in *„Beten hinter Stacheldraht“* über Lévinas’ „spirituelle“ Erlebnisse in der Gefangenschaft. Zum Thema Judenmission (vgl. Frankemölle/Wohlmuth, *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“* [2010], in: FrRu NF 20 [2013] 304–307) nimmt Wohlmuths Bonner Kollege *Wilhelm Breuning* mit einem klaren „Nein“ Stellung. Sehr scharfsinnig und kritisch stellt *Heinz-Günther Schöttler* die *„Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog im Anschluss an Röm 11,25–27“*. Schöttler weist jede Art von Überheblichkeit und falscher Angst zurück und plädiert – angesichts der Unergründlichkeit der Wege Gottes mit den Menschen – für ein „Ende theologischer Spekulation“.

Der Wahrheit des jüdischen Glaubens auch im Christentum „Raum“ zu geben, wird von *Johannes B. Uphus* konkretisiert mit der Frage: *„Leben im Bund oder: Wie kann das Christentum messianischer werden?“*

Im dritten Teil folgen Aufsätze zu den *biblischen Grundlagen* des jüdisch-christlichen Dialogs, zur Frage „*Gott und Zeit*“ mit Überlegungen zu Wohlmuths „*Trinitätstheologie*“ (Michael Schulz, René Dausner) und tiefschürfenden Auseinandersetzungen mit dem „*Römerbriefkommentar*“ von Giorgio Agamben (Erwin Dirscherl, Jörg Seip).

Im vierten Teil, „*Eucharistie als gefeierter Glaube*“, befassen sich Georg Esen mit der Eucharistie als „*Erinnerung und Gabe*“ und Jürgen Werbick mit der Frage der Eucharistie als „*Opfer*“. Alex Stock fragt: „*Ist der Canon Romanus noch zu retten?*“ Eine mit farbigen Kunstbildern versehene religionspädagogische Unterrichtsreihe zur Eucharistie präsentiert Werner Trutwin.

In dem Abschnitt „*Jesus, der Christus*“ geht es um das zentrale kontrovers-theologische Thema zwischen Juden und Christen. Florian Bruckmann schließt sich in „*Die Menschlichkeit Jesu als Erkenntnisgrund seiner Göttlichkeit*“ der Chalkedon-Rezeption von Karl Rahner und Wohlmuth an. Der Beitrag von Walter Homolka, „*Der Jesus Joseph Ratzingers: ein Andachtsbild*“, ist m. E. der profundeste Kommentar zu den Jesus-Büchern von Papst Benedikt XVI., die, mit Ausnahme von Jacob Neusner, ohne nennenswertes jüdisches Echo geblieben sind.

Homolka moniert jedoch, Ratzinger sei zu wenig auf weitere jüdische Entwürfe der Leben-Jesu-Forschung – wie etwa Leo Baecks Paulus-Kritik und Hermann Cohens Kritik an der Personifikation eines Mythos – eingegangen und wolle zu sehr dem Bild des auferstandenen Christus Glanz verleihen. Dass Jesus, so Ratzinger, den jüdischen Gottglauben universalisiert, wird vom Judentum durchaus anerkannt. Deshalb ist, gerade mit Blick auf den „*Juden Jesus*“, der historisch-kritischen Vernunft mehr Recht zuzugestehen als dies in der Hermeneutik Ratzingers der Fall ist.

Hans Waldenfels unterstreicht dies in dem Aufsatz „*Er war Jude*“ auch mit Blick auf den Holocaust und auf die Diskussion um die Karfreitagsförfbitten. Albert Gerhards und Paul Petzel thematisieren (nach der Entscheidung des Kölner Landgerichts) das liturgische Fest der Beschneidung des Herrn (*In Circumcisione Domini*) am 1. Januar. Im Abschnitt „*Gnade und Heilige Geisteskraft*“ befasst sich Hans Hermann Henrix, ausgehend von Franz Rosenzweig, mit jüdischer Geistkritik als „*Lernort christlicher Rede vom Heiligen Geist*“. Die *Gottvergeistigung* föhrt gleichzeitig zu *Gottvergessenheit* und zu einem Weltverlust. Dagegen sieht Lévinas die gleichzeitige *Anwesenheit* und *Abwesenheit* Gottes im Antlitz des „*armen*“ Anderen als Quellort

des Heiligen Geistes, der menschlichen Sehnsucht und auch der Offenheit für das Gebet. „*Vorgegebenheit als Gnadenerfahrung*“ in der Schöpfung, der Bundesgeschichte, der Liebe, der Liturgie und der „Gabe“ erörtert *Ottmar Fuchs*.

Der letzte Abschnitt, „*Perspektiven der Hoffnung*“, ist der Eschatologie gewidmet. In „*Die doppelte Gabe der Verwandlung*“ behandelt *Carsten Lotz* die „*Radikalisierung eschatologischer Rede im Anschluss an Josef Wohlmuth*“ und vergleicht die Diachronie der Zeit bei Lévinas, Derrida und Ratzinger. Diese hebt sich ab vom „synchrone Zeitverständnis“ der Eschatologie nach Rahner und Wolfhart Pannenberg. Ein paradigmatischer Neuansatz in der Eschatologie kommt durch die „unverhoffte Gabe der Verwandlung“ (Wohlmuth), die das Theorem von der „Auferstehung im Tod“ weiterzuführen vermag. Auch hier münden die Überlegungen in den „Gabe-Diskurs“, vor allem bei *Jean-Luc Marion* („Étant donné“).

Von Wolfgang Hildesheimer und Jean Améry ausgehend, befasst sich *Lydia Koelle* mit Fragen von Gericht und Vergebung besonders angesichts des Holocaust und in Anlehnung an Walter Benjamin in „*Ein eschatologisches Passagenwerk – diesseits und jenseits von Schuld und Sühne*“. Dabei wird neben Wohlmuths „*Mysterium der Verwandlung*“ auch auf die „Höllenlehre“ von Hans Urs von Balthasar Bezug genommen. *Thomas Fornet-Ponse* beschließt den Band mit dem Verweis auf „Die gemeinsame eschatologische Hoffnung als Begründung und Ziel des *jüdisch-christlichen Dialogs*“.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Ivan Ivanji, **Mein schönes Leben in der Hölle**. Roman. Picus Verlag, Wien 2014. 294 Seiten.

Ivan Ivanji, am 24. Januar 1929 in Zrenjanin (Vojvodina/Serbien) als Sohn einer jüdischen Ärztesfamilie geboren, hat mittlerweile ein umfangreiches literarisches Werk publiziert, und trotzdem zählt er immer noch zu den weitgehend unbekannten Schriftstellern. Ivanji wuchs dreisprachig auf (Ungarisch, Deutsch und Serbisch). Nach seiner Verhaftung 1944 in Novi Sad verbrachte Ivan Ivanji mehr als ein Jahr in Konzentrationslagern, erst im KZ Auschwitz und später in Buchenwald.

Nun hat der Autor eine Bilanz seines Lebens als Roman vorgelegt. Der Titel „Mein schönes Leben in der Hölle“ klingt wie zwei gegensätzliche Aussagen: *Mein schönes Leben*, und: *in der Hölle*. Zwei Seiten eines Lebens, eigentlich unvereinbar. Aber warum nennt er sein Buch einen Roman? Ist es nicht in Wirklichkeit eine Autobiografie? Die Antwort gibt Ivanji selbst:

„Ich kann alles für einen Roman erfinden, aber die Wahrheit finden [...], was wirklich wahr war, gewesen ist [...], das gelingt mir nicht.“

Und so fantasiert er, wenn er nicht weiterweiß, schmückt aus, wo er sich nicht an Details erinnert, lässt der Fantasie freien Lauf, wenn nichts Belegbares vorliegt und kein Dokument zur Hand ist. Daher die Bezeichnung *Roman*. Und wie Max Frisch fragt sich Ivan Ivanji dann zaghaft und verzweifelt, ob es irgendwo dort draußen in der Fremde Gleichgesinnte gibt.

„Ich bin so unsicher, ob jemand, und wenn, dann wer, wann, wo, ähnlich denkt wie ich, ähnlich fühlt und zittert und manchmal in sich hineinlächelt, oder ob ich mit meinen Sprüchen und Gedanken allein, ganz allein auf dieser unverständlichen, für mich einzigen Welt bin.“

In drei seiner Bücher befasst sich Ivanji mit seinem Überleben im KZ: In „*Schattenspringen*“ (1993) erlebt er als 16-jähriger Häftling im KZ Buchenwald die Befreiung als stummer Beobachter. „*Die andere Seite der Ewigkeit*“ (1994) trägt den Untertitel „*Zwanzig Geschichten vom Tod*“ (vgl. FrRu NF 2 [1995] 131 f.); „*Der Aschenmensch von Buchenwald*“ (1999) ist eine Komposition von erzählerischen Berichten, von autobiografischen und authentischen Ereignissen und von fiktiven Elementen.

In seinem neuen Roman versammelt Ivanji noch einmal Erinnerungen und Gedanken. Immer wieder stellt er Fragen und gibt Antworten, die wieder neue Fragen aufwerfen. Es sind die suchenden Schritte eines Zweiflers, der Bericht eines Davongekommenen. Ivanjis Spurensuche nimmt zunehmend gefangen, auch deshalb, weil der Autor so ehrlich zweifelnd daherkommt, so fragend und verwerfend, so nüchtern und kühl und manches Mal ironisch, zunehmend flüssiger, selbstverständlicher erzählend. Der anfangs etwas weitschweifige Erzählstil verliert sich und weicht einer konzentrierten und immer wieder überraschenden Montage. Der Autor spielt mit verschiedenen Ebenen, fügt eine Erzählung ein, dann ein Feuilleton, ergänzt im nächsten Moment mit Tatsachen. Mal schlägt die Fantasie die Wirklichkeit, dann

holt die Wirklichkeit die Fantasie ein, denn, so sagt er: „Das Leben, zumindest mein Leben, ist öfter fantastisch als realistisch gewesen.“

Nachdem er von einem Abendessen mit Jorge Semprún und Stéphane Hessel berichtet hat, zählt Ivanji die Höhepunkte seines Lebens auf:

„Mit diesen beiden zusammen essen und trinken war genauso ein Punkt in meinem Leben wie in Hitlers Schlafzimmer zu übernachten, mit Tito zusammenzuarbeiten, mit Günter Grass befreundet zu sein, eine Balletttänzerin als Frau zu haben, und meine Familie [...]. Es hat sich gelohnt, im KZ am Leben zu bleiben.“

Auf den letzten fünfzig Seiten dreht sich Ivanji etwas im Kreise, lässt sich zu allerlei Wiederholungen hinreißen, als ob er fürchtete, zu einem Abschluss kommen zu müssen. Mancher Leser reagiert auf diese Passagen vielleicht ungeduldig und unwillig. Aber dann berichtet er noch von späten Streifzügen durch seine Geburtsstadt, kommt über Seiten hin auf einen letzten Brief seines ermordeten Vaters vom Mai 1941 zu sprechen und zitiert daraus, bringt das Vermächtnis seines Vaters zur Sprache und schreibt:

„Manchmal glaube ich, dass ich versuche, an seiner statt zu erzählen. [...] Ich hoffe, es war nicht ganz schlecht. Ich habe mich bemüht.“

Ivan Ivanji hat ein vielschichtiges Buch geschrieben, eine eigenwillige Geschichte, mit immer wieder überraschenden Seiten. Es ist eine Art Lebensbilanz und, mit Blick auf seine Kinder und Enkelkinder, auch so etwas wie ein Testament, obwohl Ivanji seinen Text nicht als Abschiedsbrief verstanden wissen will, sondern – mit einem Zitat von Kurt Tucholsky – als „Gruß nach vorn“.

Stefan Berkholz, Berlin

Jona Kirchner, **Die Summe der Eins ist Dreizehn. Eine Einführung in die Symbolik der Hebräischen Bibel.** GRIN Verlag, München 2014. 208 Seiten.

Die Hebräische Bibel ist mehr als nur ihre einfachen Wörter, aneinandergereiht, um Sätze, Absätze und Kapitel zu bilden und schließlich in drei Bücher zu münden. Das erste dieser drei Bücher, die Tora, ist jener Text, mit dem (Katrin) Jona Kirchner sich in ihrem informativen Buch eingehend beschäftigt. Nur Fundamentalisten lesen die Bibel auf lediglich einer Ebene.

Jüdische Gelehrte dagegen haben sich jahrhundertlang mit den verschiedenen Ebenen der Bibel befasst, sie studiert, und sind dabei auf immer neue Ebenen der biblischen Texte gestoßen. Dabei handelt es sich, das betont Kirchner ausdrücklich, um keine Geheimsprache, nicht um Esoterisches. Vielmehr sind die symbolischen Strukturen in den Tiefenschichten der Bibel nur wieder neu zu entdecken, genau wie die Kommentare, die ganze Bibliotheken füllen und heute jedermann zugänglich sind.

Statt einer Inhaltsbeschreibung seien lediglich einige Punkte herausgegriffen, um zu veranschaulichen, was sich dem Leser im Laufe der Abhandlung an vermutlich neuem Wissen offenbart. Wir lernen etwas über die Zeit, in der sich die Personen der Hebräischen Bibel bewegen: das *Neolithikum* oder die *Jungsteinzeit* (Adam und Eva, Kain und Abel) vor ungefähr 12 000 Jahren. Danach machen wir einen Sprung in die *Bronzezeit* (3200–1200 v. d. Z.), als Kain die Stadt Henoch baute (Gen 4,17). Ein weiterer Sprung bringt uns in die *Eisenzeit* (1200–600 v. d. Z.) zu Tubal, dem Vater der Erz- und Eisen-schmiede. In insgesamt vier Genealogien gewinnen wir Einblicke, wie sich die Menschheit entwickelt.

Dabei erfährt der Leser von dem *Einen G-tt* mit seinen zwei Eigenschaften, wie sie seine beiden Namen andeuten: Der erste Name, *Elohim*, ist nichts anderes als die personifizierte *Gerechtigkeit*, und das Tetragramm *JHWH*, das ein traditioneller Jude nie ausspricht, ist der Ausdruck der *Liebe*. Und damit stellt Kirchner etwas sehr Wichtiges klar: Es gibt den Einen G-tt, und er ist Gerechtigkeit und Liebe zugleich, ausgedrückt durch seine beiden Namen. Wo, so fragt man sich, ist da der „Stachel des rachsüchtigen G-ttes“?

Und dieser Eine G-tt erscheint drei Menschen ganz persönlich. Auf dem Sinai erscheint er *Mose*: „Und es stiegen hinauf Mosche und Aharon, Nadab und Abihu und siebenzig von den Ältesten Jisraëls. Und sie sahen den G-tt Jisraëls, und dass unter seinen Füßen war wie ein Werk aus leuchtendem Saphir, und wie der reine Himmel an Klarheit“ (Ex 24,9–10; Übers. J. K.). Das geschieht um das Jahr 1447 v. d. Z., kurz nach dem Auszug aus Ägypten. Zum Zweiten, wir sind im 8. Jh. v. d. Z. und im Tempel in Jerusalem, berichtet der Prophet *Jesaja* von seiner Begegnung mit G-tt: „Im Todesjahre des Königs Usijahu, da sah ich den Herrn sitzen auf hohem und erhabenem Throne, und seine Schleppen erfüllten den Tempel“ (Jes 6,1).

Der dritte Mensch, der den Einen G-tt zu Gesicht bekommt, ist der Prophet *Ezechiel*. Er lebte im Babylonischen Exil im 6. Jh. v. d. Z.:

„Am fünften Tag des vierten Monats [...] erging das Wort des Ewigen an Jeheskel [...] im Lande Kasdim, am Strome Kebar, und es kam dort über ihn die Hand des Ewigen. Und ich sah, und siehe, ein Sturmwind kam von Mitternacht her, ein großes Gewölk [...]. Wie der Bogen anzusehen, der in einer Wolke ist an einem Regentage, so war anzusehen der Strahlenkranz ringsum; das war der Schein von dem Bilde der Herrlichkeit des Ewigen“ (Ez.1,1–4,28).

Und, so wird der Leser fragen, wie kommt es zu diesem eigenartigen Rechenergebnis: Die Summe der Eins ist Dreizehn? Kirchner verrät ihre Berechnung: *Echad*, das hebräische Wort für *Eins*, besteht aus *drei* Buchstaben: aus dem *Aleph* mit dem Zahlenwert 1, dem *Cheth* mit dem Zahlenwert 8 und dem *Daleth* mit dem Zahlenwert 4. Zusammen ergeben die Buchstaben *Aleph*, *Cheth* und *Daleth* als Summe die Dreizehn!

So wie bei der Präsentation dieser überraschend einfachen Lösung einer Gleichung, wird der Leser auch gespannt Kirchners weiteren Ausführungen folgen, die ihn durch den Kosmos der Hebräischen Bibel führen. In fünf nützlichen Exkursen ist zusätzlich Interessantes über den Zusammenhang zwischen Jacobs Segen (über seine Söhne) und dem Tierkreis zu erfahren, ebenso wie über den Dekalog, über die dreizehn Eigenschaften Gottes, über das Gebet *Sch'ma Jisrael* und über den Segen des Mose über die Stämme Israels. Am Ende der Abhandlung wird man bestätigen können: Ja, die Hebräische Bibel ist viel mehr als das, was sich auf den ersten Blick bietet, dank Jona Kirchner, die uns die Augen geöffnet hat!

Miriam Magall, München

Reinhold Mayer, **Versuch über Paulus. Von einem, der auszog, um allen alles zu werden, und dabei fast alles verlor.** Bilam Verlag, Tübingen 2012. 317 Seiten.

Paulus war – mehr als das Jerusalemer Pfingstereignis mit seinem „Sprachenwunder“ – eine vulkanische Initialzündung des Christentums als Weltreligion. Ohne die theologische Brillanz seiner Briefe und Worte wäre die christliche Lehre nicht in die Welt der Völker gelangt. Bis heute geht von seiner Figur eine große Faszination aus. Selbst von laizistisch-marxistischen Intellektuellen wie Alain Badiou (*Paulus, Die Begründung des Universalismus*, Zürich 2002), Giorgio Agamben (*Die Zeit, die bleibt. Ein Kommen-*

tar zum Römerbrief. Referenzstellen aus paulinischen Texten, Frankfurt/M. 2006) und Slavoj Žižek (*Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000) wird er als politischer und geschichtswirksamer Autor entdeckt und gedeutet. Der Schriftsteller und evangelische Theologe Christian Lehnert versuchte, sich Paulus in *Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus* (Berlin 2. Aufl. 2013) zu nähern. Eine Studie ganz eigener Art legte der evangelische Theologe, Judaist und Franz-Rosenzweig-Spezialist Reinhold Mayer (geboren 1926) mit dem vorliegenden Titel als Summe seines wissenschaftlichen Wirkens vor.

Im 1. Jh. war das Christentum geprägt von den Spannungen zwischen Jesus-Anhängern aus dem Judentum und aus dem Heidentum. Wie dies in nachfolgenden Jahrhunderten dann zu einer radikalen „häresiologischen“ Trennung von Christentum und Judentum führte, beschrieb Daniel Boyarin in seinem Standardwerk *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia 2004; dt., *Abgrenzungen: Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*, Berlin/Dortmund 2009, vgl. FrRu NF 18 [2011] 297 f.).

Paulus, von Geburt Jude, der sich berufen fühlte, der christlichen Botschaft in der griechisch-römischen Welt den Weg zu bereiten, kommt in diesem Spannungsfeld eine Schlüsselfunktion zu, wollte er doch den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, ja „allen alles“ werden, auf dass er „einige errette“ (1 Kor 9,19 ff.). Wie ein Chamäleon (deshalb das Bild eines Chamäleons auf dem Einband) passte er sich seiner jeweiligen Umgebung an, um als Heidenapostel erfolgreich zu sein, riskierte aber damit einige Doppeldeutigkeiten und Widersprüche. Er schreckt nicht einmal davor zurück, den antiken heidnischen Judenhass für seine Zwecke zu instrumentalisieren.

Mayers Buch ist eine vernichtende Generalabrechnung mit Paulus. Dabei orientiert er sich immer am Text und verfällt in keine Polemik. Im Blickpunkt stehen dabei die Fragen: Wie jüdisch war Paulus tatsächlich? Wie ging er mit der Bibel um? Wie weit entfernte er sich von den jüdischen Wurzeln des Evangeliums? Was bedeutet all das für uns heute? Können wir uns als Christen, die nach der Schoa für eine so dringend notwendige Erneuerung des Christentums gearbeitet haben, auch weiterhin auf Paulus berufen?

Mayers Fazit lautet, dass wir uns nicht mehr auf Paulus berufen können, und dass selbst die anscheinend Israel-freundlichen Kapitel Röm 9–11 antijüdische Zweiteilungen durch den Begriff des „wahren Israel“ enthalten. Die

Gesetzeskritik des Galaterbriefes definiert Mayer als eine Ablehnung der Tora, die zusammen mit der Beschneidung fleischlich „versklave“ (98). Die Verwendung der Titel und Begriffe „Kyrios – Herr“ (128), „Sohn Gottes“ (131) und „Evangelium“ stammen nachweislich aus dem Heidentum; nur „das Wort vom Kreuz“ (144) ist christliches Original.

Mit der jüdischen Bibel geht Paulus, so Mayer, manipulierend und ideologisch um, indem er mit der Adam-Christus-Parallele das heilsgeschichtliche Bundesgeschehen ignoriert und den Grund für die Erbsündenlehre legt (179). Den positiven Bund mit Noah erwähnt Paulus überhaupt nicht, und an Abraham interessiert ihn nur die „Gerechtigkeit aus Glauben“ (204). Mose wird in 2 Kor 3 gar als Betrüger mit falscher Herrlichkeit hingestellt, dessen „Buchstabe tötet“ (V. 6) und eine „Decke auf die Herzen legt“ (V. 15).

Dies alles wird von Mayer argumentativ begründet. Fairerweise erwähnt er auch das wohlwollendere Paulus-Verständnis von Leo Baeck, der in dem Aufsatz „*The Faith of Paul*“ (in: *The Journal of Jewish Studies*, III, 3, Oxford 1952) den christlichen (oft nationalsozialistisch angehauchten) Theologen einen „jüdischen Paulus“ vorstellte, der allerdings den jüdischen Bundes-Monotheismus durch seinen neuen „Christus-Zentrismus“ ersetzte (297). Am Ende seines „*Versuch[s] über Paulus*“ zieht Mayer ein erschreckendes Resümee:

„Was nach einer kritischen Sicht auf die Briefe des Völkerapostels übrig bleibt, ist ein verheerender Eindruck in Bezug auf die Bibelauslegung des Paulus ebenso wie auf seine Bereitschaft, um des missionarischen Erfolges willen nicht nur etliche heidnische Traditionen, sondern sogar den heidnischen Judenhasse zu übernehmen und zu pflegen. In seiner Bereitschaft, ‚allen alles zu werden‘ (1 Kor 9,22), ist Paulus entschieden zu weit gegangen und hat eines sicher verloren oder bewusst aufgegeben: nämlich die jüdischen Wurzeln des Christentums“ (302).

Mayer schließt daraus, dass die antinomistische Rechtfertigungstheorie des Paulus geschichtlich über Luthers späteren Judenhasse und den Antisemitismus mancher Rassentheoretiker bis hin zum Holocaust eine zwar nicht direkte, aber doch mit-ursächliche Wirkung haben konnte. Der Antijudaismus deutscher Theologen aus der Zeit des Nationalsozialismus ist ihm dafür ein Beleg. Einen „Freispruch für Paulus“, wie ihn Gesine Palmer in ihrer gleichnamigen Dissertation (1996) in John Tolands „*Nazarenus*“ über

sah (vgl. FrRu NF 5 [1998] 57), kann es, so Mayer, nur in einer Umdeutung und Weiterführung des paulinischen Gedankengutes geben.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Schlomo Rülff, Ströme im dürrn Land. Von Saarbrücken nach Nahariya. Erinnerungen. Röhrig Universitätsverlag, St. Ingbert 2013. 320 Seiten.

Dieses Werk ist ein unveränderter Nachdruck der Ausgabe der Deutschen Verlagsanstalt Stuttgart 1964 (Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts). Ermöglicht wurde der Neudruck mit Unterstützung der Gesellschaft für staatsbürgerliche Bildung Saar und des Kulturreferats der Landeshauptstadt Saarbrücken. Der Neuausgabe – anlässlich der Namensgebung eines neu geschaffenen Platzes im Zentrum von Saarbrücken (vor dem Saarcenter) nach dem von 1929 bis 1935 in dieser Stadt wirkenden Rabbiner *Schlomo Rülff* – ist ein Nachwort von Herbert Jochum, dem Geschäftsführenden Vorsitzenden der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft des Saarlandes (CJAS), beigegeben.

Schlomo Rülff (1896–1976) begann mit den Aufzeichnungen seiner Lebenserinnerungen nach seiner Verabschiedung als Leiter der Chaim-Weizmann-Schule in Nahariya im Jahre 1958. Bereits um 1960 übergab er seinem langjährigen Freund Sieghart Weichselbaum den ersten Teil der Erinnerungen. Diese späte Würdigung von Rabbiner Rülff in Saarbrücken zusammen mit der Neuedition seines autobiografischen Werkes fällt in eine Zeit allgemein akzeptierter deutscher Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus. Nach dem jahrzehntelangen Schweigen über die Gräueltaten der Hitler-Diktatur wird mit dieser Veröffentlichung an jene Jahre erinnert, vor allem an die Zerstörung der jüdischen Gemeinden und die Ermordung der Juden. Die wissenschaftliche Erforschung bringt allgemeine Erkenntnisse ans Licht, aber auch regionale Besonderheiten, wie die Rolle der Juden des Saarlandes, das bis 1935 Mandatsgebiet des Völkerbundes war. Aus der Erinnerung des jungen Rabbiners erfährt man Wissenswertes über die Zeit vor der Saarabstimmung, die zum Anschluss des Saarlandes an Deutschland führte.

Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert, gefolgt von einem Glossar mit hilfreichen Erklärungen hebräischer Ausdrücke. Der erste Teil beinhaltet den Lebensabschnitt *Kindheit* (in Braunschweig) bis zur Flucht aus Saarbrücken.

cken nach Palästina. Der zweite Teil umfasst die Jahre in Palästina/Israel und „Intermezzo im Ausland“. Dem ersten Teil sind ein Vorwort von Rabbiner Max Grünewald und eine Vorbemerkung des Autors vorangestellt.

Die beiden Teile vermitteln wertvolle Einsichten in das Leben und Erleben eines gebildeten Juden, der in zwei Kulturwelten lebte oder leben musste: im Europa vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg und, ab 1935, im Vorderen Orient. Während der Erzähler seine Kindheit als ein Leben in geregelten familiären und gesellschaftlichen Bahnen darstellt, in denen er seine spätere Rolle als Rabbiner findet, trifft er in Palästina, das 1935 noch britisches Mandatsgebiet war, auf eine Situation, die erst am Beginn der Entwicklung einer kulturellen Infrastruktur steht. Die Sicherung der Ernährung und der Aufbau kultureller Mindeststandards sind die entscheidenden Faktoren dieses jungen Landes, das seine Unabhängigkeit erst noch erkämpfen muss.

Da der europäisch geprägte, gebildete Rabbiner in diesem Umfeld überflüssig zu sein scheint, sucht er eine andere Funktion und findet sie als Pionier und Direktor der Chaim-Weizmann-Schule in Nahariya. In der landwirtschaftlichen Produktions- und Forschungsstätte *Mikweh Jisrael* hatte er sich bereits handwerklich auf die Aufgabe vorbereitet, das Land auf dem Weg von der Wüste in ein blühendes Gemeinwesen tatkräftig zu unterstützen. Dies ist für Rülff und seine junge Familie mit Hindernissen der verschiedensten Art verbunden: unvollständige Kenntnis der Landessprache Iwrit, lebensbedrohliche Erkrankungen und der Tod einzelner Familienmitglieder, die schlechten Wohnverhältnisse, die Bedrohung durch arabische Überfälle. Der Rabbiner und Lehrer erlebt Gelingen und Scheitern und bewältigt die Herausforderungen betend, diskutierend und kämpfend.

In seinen Aufzeichnungen erinnert sich Rülff an viele einzelne Begebenheiten, die er narrativ ausgestaltet. Deswegen liest sich sein Buch so gut. Besonders die Episoden, die in die Darstellung seiner Erlebnisse an einzelnen Orten eingestreut sind, prägen sich dem Leser ein. Wesentliche Gespräche sind in wörtlicher Rede ausgeführt, sodass der Leser unmittelbar in die Welt des Erzählers einbezogen wird, z. B. durch die Wiedergabe antisemitischer Äußerungen in seiner Umgebung, freundschaftlicher Bemerkungen ehemaliger Schüler, die Anteilnahme seiner Freunde an den leidvollen Erfahrungen seiner Familie oder die Reaktionen eines bedeutenden Beamten des Völkerbundes in Genf nach der Saarabstimmung im Jahre 1935.

In den Wirrnissen und Bedrohungen seiner Zeit findet Rülff in seinem Glauben einen persönlichen Weg der Rettung, den er vor allem an seine jugendlichen Schüler im Unterricht weitergibt und so zum Überleben vieler beiträgt. Weil er den Menschen in seinen Tiefen versteht, ist sein geistiges Urteil nicht von ideologischen Moden geprägt oder von opportunistischem Kalkül, sondern von innerer Wahrhaftigkeit. Dies zeigt sich sowohl in der Art und Weise, wie er die liberalen Gemeinden reformiert, als auch in seinen Kämpfen um die Richtung der Chaim-Weizmann-Schule in Nahariya. Sein Begriff des Modernen ist von einer positiven Sicht des Jüdischen bestimmt, einem Jüdisch-Sein, das nicht durch größtmögliche Assimilation erreicht werden kann. Mit dieser Haltung überfordert er einzelne Gemeindemitglieder. Er ist allerdings auch kein Freund selbstzufriedener, veräußerlichter Religion, die nur noch eine gesellschaftliche Funktion hat, wahre Religiosität aber vernachlässigt. Aufgrund seiner verinnerlichten geistigen Klarheit durchschaut Rülff auch die gegen den radikalen Zionisten Sieghart Weichselbaum in Bamberg geäußerten massiven Vorurteile und findet in ihm einen dauerhaften Freund. Rülff leidet auch an der Teilung der jüdischen Gemeinden in eine liberale und eine orthodoxe Richtung. Er möchte Rabbiner für alle sein und versucht, das Gemeinsame zu betonen.

Nichtjuden gegenüber ist er aufgeschlossen. In seiner Rede zur Einweihung der neuen Synagoge in Saarbrücken am 14. Januar 1951 erinnert er – nur wenige Jahre nach dem Massenmord – an die nichtjüdischen Menschen, die an Juden menschlich handelten: Dänen, Holländer, Geistliche in Frankreich und in Italien. Er betet für die Menschen guten Willens und betont ihre Einheit mit den Juden. Mit Blick auf 1945 dankt er für die Rettung der wenigen Überlebenden. Die Wenigen hätten einen Sieg über die Vielen errungen. Dies betrachtet Rülff als ein Wunder. In seinen Erinnerungen an das Leben in Palästina/Israel deckt er Konflikte nicht mit nationalem Pathos zu. Er benennt das offensichtlich Positive: das neue Leben in dem von Gott verheißenen Land, die schwierige Identitätsfindung jüdischer Bürger, die dem Holocaust entkommen sind. Aber er benennt auch die Schwächen: die technologische Ausrichtung der jungen Pioniere in den Kibbuzim, die eurozentrische Gesinnung mancher Politiker, die die Zeichen der Zeit nicht verstehen, die Gruppenkonflikte zwischen den Alteingesessenen und den Neubürgern und die Unerfahrenheit der jungen Soldaten im Unabhängigkeitskrieg. In späteren Jahren löst Rülff sich von der negativen Gesinnung gegenüber der arabischen Bevölkerung und fordert ein gleichberechtigtes

Zusammenleben von beiden Volksgruppen. Frei von militaristischer Gesinnung, ist Krieg für ihn nur ein notwendiges Übel.

Beeindruckend ist, wie Rülff den Aufbau von Nahariya zu einer blühenden Kommune beschreibt. Einzelne Persönlichkeiten wie Else David, die Opfer eines Anschlags wurde, prägen die Stadt. Nahariya ist seine Heimat geworden. Dort hat er wirtschaftliche Not und ideologisch motivierten Widerstand erfahren, physische Bedrohung in den Kämpfen mit den Arabern vor und nach der Staatsgründung, in denen er seinen Sohn Jochanan verlor, aber auch die erfolgreiche Entwicklung der Chaim-Weizmann-Schule, den Aufbau des Gemeinwesens und das Wachsen seiner Familie. Die Reisen nach Europa und sein kurzzeitiges Wirken als Rabbiner in Saarbrücken (1951/52) und in Amsterdam (1953) sind Zeichen seiner Verbundenheit mit den Juden in Europa. Doch sein Land ist Israel. Den Tag der *Befreiung des West-Galil* (15. Mai 1948) bezeichnet er als eine Sternstunde seines Lebens.

Dieses Buch ist zu empfehlen, weil es mit einer ungewöhnlichen Lebensgeschichte konfrontiert, die trotz aller Widrigkeiten in der Rückschau als positiv erlebt wird. Die Biografie betont den Wert des Glaubens und führt vor Augen, wie lebendig jüdisches Leben in Deutschland einmal war. Sie öffnet auch den Blick auf die Genese des Staates Israel und kann das Verstehen des heutigen Staates befördern. Es ist zu wünschen, dass dieses Buch viele interessierte Leser findet.

Willi Körtels, Trier

Johannes Schleicher / Tanja Hoeg (Hg.), **Mystik im Aufwind. Begegnung zwischen jüdischer und christlicher Mystik.** Festschrift für Franz-Xaver Jans-Scheidegger anlässlich seines 70. Geburtstags. Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2013. 136 Seiten.

Die Festschrift zum 70. Geburtstag des Theologen und Psychologen Franz-Xaver Jans-Scheidegger, langjähriger spiritueller Leiter des Via Cordis-Hauses St. Dorothea in Flüeli Ranft (Schweiz), versammelt zwölf Vorträge des Symposions zu seinem Jubiläum Ende Mai 2013. Der Jubilar, der „mit seinem hesychastischen Ansatz (Herzensgebet) zu den großen Pionieren der Kontemplation im 20. und 21. Jahrhundert“ (7) gehört, beginnt selbst mit „Betrachtungen zu einem uralten Wandlungsprozess“ (10–36), dem „Opus magnum – Das große Werk“ der Alchemisten als „tat-volle Kontemplation“

(11). Zum Weg der Transformation des Bewusstseins über sieben Wandlungsphasen gehören die „harmonikalen Strukturen im Mikro- und Makrokosmos“, die fünf Weltelemente (einschließlich des Äthers), die „zwölf Tierkreisprinzipien“ und „die sieben ‚alten‘ Planetenkräfte“ einschließlich Sonne und Mond (analog: die sieben Schöpfungstage oder die sieben Chakren). Ziel ist die Entdeckung des „Steins des Weisen“ („Steins der Weisheit“).

„Das ‚Gold‘, welches die Adepten herstellen wollten, ist der in sich geeinte Mensch, der Anthropos. In ihm wird die Fülle des Mensch-Seins als Einheit zwischen weiblichem und männlichem Bewusstsein sichtbar“ (12 f.).

Nach dem spirituellen Durchgang durch die vier Elemente, der mortificatio als „Zerstückelung“ (27 f.) und ‚Sterben‘ des Weizenkorns (Joh 12,24) und der separatio (Unterscheidung der Geister) folgt als siebte Stufe die conjunctio, die Vereinigung der Gegensätze:

„Im religiösen Kontext steht sie für die heilige Hochzeit. Wir sagen: ‚Dieser Mensch ist rundum ganz, eins mit dem Urbild der Schönheit in der Ebenbildlichkeit Gottes!‘“ (15; vgl. 29).

Die labyrinthartigen Verbindungen der sieben Stufen in drei großen Beziehungsskizzen (18–20) erschließen sich nur schwer; die Deutungen der Stufen im Einzelnen (24–32) sind dagegen hilfreich. Der Weg über vier Schritte (analog zur pythagoreischen Tetraktys) als „Auseinandersetzung mit der Polarität Materie und Geist“ (33) führt auch zur „makrokosmischen Zehn [...], die wiederum als die (doppelte) Quintessenz der Alchemisten alle weiteren Möglichkeiten umfasst“ (31).

Letztes Bild für den Geist, der „der Materie innewohnt“, ist die Krönung Marias „als göttliche Urmutter und Weisheit“ durch den trinitarischen Gott:

„Ohne die göttliche Weisheit, die von Anfang der Schöpfung im Angesicht des Ewigen tanzt, sind die Wandlungsphasen der Alchemie undenkbar“ (36).

Diese ‚tanzende‘ oder ‚spielende‘ Weisheit (Spr 8,22–31) ist aber nicht Teil einer göttlichen „Quaternität“ (ebd.), sondern der geschaffene ‚Anfang‘ der Schöpfung (V. 22).

Der Unterschied zwischen christlicher und jüdischer Mystik wird besonders an zwei Beiträgen deutlich. Der Jesuit und Judaist *Christian M. Rutishauser* wendet sich in seinem Vortrag „Mystik als Lebensstil – Das Tor zur Seele öffnen“ (57–68) gegen eine aus dem Kontext des inneren Prozesses herausgelöste „Abtötung“, mit der sich eine „falsche Körperfeindlichkeit“ verbunden hat; richtig sei vielmehr:

„Wer Mystik als Lebensstil gewählt hat, erlebt den inneren Kampf und muss ihn benennen. Ohne ein ‚Ja‘ zum Absterben all dessen, was nicht zu Gott passt, das aber leben will und sich vor dem eigenen Tod wehrt, gibt es keine Neugeburt. Ein mystischer Weg ist nicht harmlos“ (60).

Er ist „nicht etwas Irrationales“ (64) und „nicht machbar“ (66), jeder aber kann ihn erstreben. „Mystik ist von ihrem Wesen her unmittelbare Begegnung in der Vertikalen mit Gott“ (67), was sich im ersten Gebot der Gottesliebe ausdrückt. Aber auch die horizontale Beziehung zu den Menschen darf nicht fehlen:

„Je stärker mein Gegenüber auf Gott hin durchsichtig ist, umso mehr wird Gott im Anderen unmittelbar erfahren“ (ebd.).

Der Psychologe *Gabriel Strenger* (Jerusalem) erläutert in seinem Beitrag besonders von Friedrich Weinreb her (vgl. 79) die Kabbala als „Liebe und Leben“ (77–83). Der Kabbalist ist ein *Mekubal*, ein „Empfänger der mystischen Tradition des Judentums“ (77). Als solcher ist er ein Glaubender, der den Wunsch hat, aus der ‚Knechtschaft von Ägypten‘ auszuziehen, aus dem Exil der „Nefesch“ (Körperseele) im Durchbruch zur „*Neschama*“ (Geistseele), die im *Ejn-Sof* verwurzelt ist:

„Die Kabbala handelt von *Mysterien*, über die man eigentlich schweigen müsste. [...] Die Lösung ist, dass man spricht, aber in verschlüsselter Weise. [...] Wer die Symbole von seiner *Neschama* her intuitiv nicht kennt, wird sowieso nicht verstehen, was er liest“ (78). Wenn es im Hohelied heißt, der Bräutigam stehe „hinter unserer Wand, schauend durch die Fenster, lugend durch die Ritzen“ (Hld 2,9), so geschieht für den Kabbalisten hier das Wunder als „Durchbruch der verborgenen Gottheit in unser Bewusstsein“ (79).

Beim kabbalistischen Symbolsystem des Sefirotbaums hebt Strenger die Wechselwirkung zwischen der sechsten (männlichen) Sefira *Tiph'eret*, die er „Herrgott“ nennt, und der zehnten (weiblichen) Sefira *Malchuth* auf der

Mittelachse hervor, die mit der *Schechina*, „der göttlichen Gegenwart im Diesseits“, identisch ist:

„Da die Schechina – wie der Mond [...] – über keine eigene Energie verfügt, ist sie völlig auf die ‚Sonne‘, den ‚Herrgott‘, angewiesen“ (80).

Ihre Vereinigung mit *Tiph’eret* in Liebe „öffnet die jenseitigen ‚Kanäle‘ und lässt den Energiestrom in das Diesseits fließen“. Getrennt von ihrem göttlichen Geliebten wird die Schechina „anfällig für den negativen Einfluss des Widersachers“; so wird sie unterschiedlich erlebt: „als gütige Mutter oder als dämonische Frau“ (ebd.).

„Israel verbindet sich mit der der Natur zugrunde liegenden Schechina und unterstützt ihre Vereinigung mit dem Geliebten, dem transzendenten ‚Herrgott‘: Die Schechina reinigt sich am Schabbat von allen negativen Einflüssen und wird eins mit dem ‚Herrgott‘“ (81).

„Mit dieser Intention begeht der *Mekubal* den Schabbat“, wobei er die spirituelle Liebe zur Schechina „in seinem Eheleben integriert. Mystische und erotische Liebe werden eins, denn die Wurzel des Eros ist im Jenseits“ (82). Der Schabbat ist dann ein „Vorgeschmack des Jenseits“ (*Talmud Berachot* 57b).

Einen kleinen Einblick in das Geheimnis der hebräischen Buchstabenzahlen als „Eingangstor zu göttlichen Energien“ und „kosmischen Signaturen“ gewährt das kurze Gespräch der Kalligrafin *Lydia Johanna Louis* mit *Franz-Xaver Jans-Scheidegger* (94–97). Durchbuchstabiert werden die Buchstaben am Beispiel des Namens „*Jeschua*“. Der Name bedeutet „*Gott rettet*“ und beginnt mit einem *Jod*, dem zehnten (und kleinsten) Buchstaben (= 10) und Ausgangspunkt aller anderen Buchstaben. *Jod* wiederum kommt von *Jad*, der Hand mit ihren fünf Fingern (zwei Hände = 10). „*Jod* ist der göttliche Lichtkeim, Lichtsamen im Herzen der Schöpfung, im Herzen des Menschen“ (95), es geht bei ihm um die Erfüllung des göttlichen Willens (96).

Der 3. Buchstabe im Namen *Jeschua* ist *Waw* (= 6), das für den am 6. Tag erschaffenen Menschen steht, der Himmel und Erde (oben und unten) verbinden soll; im Körper symbolisiert *Waw* die Wirbelsäule. *Jod* und *Waw* bestehen jeweils aus einem Strich, der 4. Buchstabe des Namens *Jeschua* (*Ajin*) hat drei Striche; er bedeutet ‚Auge‘, auch die Öffnung des ‚dritten Auges‘. Der 2. Buchstabe (*Schin*) kommt von ‚*schin*‘ = Zahn; er hat den Zahlenwert 300

und steht für den Geist (Gottes) und das Element Feuer bzw. „den Bund zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung“ (97). Zugeordnet ist *Schin* dem Kopf (der Stirn) und meint so „die Vergeistigung der Materie“.

„Der Name ‚Jeschua‘ öffnet in uns das Tor der Freude, die uns niemand nehmen kann! Das Üben mit den hebräischen Buchstaben wird zur Nahrung für den Weg im Alltag“ (ebd.).

Die Kalligrafin bezieht sich ausdrücklich auf die christliche Kabbalistin *Annick de Souzenelle* (geb. 1921), über die der Leser leider so wenig erfährt wie über den chassidischen Mystiker und Tora-Gelehrten *Friedrich Weinreb*. Das Prinzip, um der besseren Lesbarkeit willen auf „viele Fußnoten“ zu verzichten (7), empfiehlt sich nicht immer.

Die weiteren Beiträge befassen sich mit den „Familienbanden von Judentum und Christentum“ (*Alois Stimpfle*), Mystik und Theologie in der christlichen Religion (*Markus Ries*), Ursprung und Geschichte der Kabbala (*Michael Bollag*), Buber und Rosenzweig (*Hortense R. Anwari*), Mystik im Islam (*Peter Hüseyin Cunz*) und im Hinduismus (*Bettina S. Bäumer*), dem benediktinischen Weg der inneren Reinigung (*Fidelis Ruppert*), der Friedensmystik des Nikolaus von Flüe (*Johann Schleicher*) und dem „Weg des Herzens“ – Via Cordis (*Bettina Knepper*).

Klaus W. Hälbig, Rottenburg

Marie Jalowicz Simon, **Untergetaucht. Eine junge Frau überlebt in Berlin 1940–1945**. Bearbeitet von Irene Stratenwerth und Hermann Simon. Mit einem Nachwort von Hermann Simon. S. Fischer Verlag, Frankfurt/M. 2014. 416 Seiten.

Nach vielen vergeblichen Versuchen willigte Marie Jalowicz Simon (1922–1998), die Mutter von Hermann Simon, Direktor der „Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum“, im Dezember 1997 endlich ein, ihre Geschichte als junges Mädchen in der Zeit von 1940 bis zum Mai 1945 zu erzählen. Sie erzählte flüssig, nur aus ihrer Erinnerung, als hätte sie ihre Geschichte wie in ein Tagebuch in ihrem Gedächtnis aufgeschrieben, das sie jetzt nur noch vorlesen musste. Vorher hatte sie sich auch auf nachdrückliche Bitten immer geweigert, von ihrem Leben in der Zeit des Nationalsozialismus zusammenhängend zu erzählen, wohl aber spontan die eine oder an-

dere Begebenheit erzählt. Die detaillierten nachträglichen Recherchen von Hermann Simon bestätigten, was seine Mutter erzählt hatte. So entstanden 77 Tonkassetten. Marie Jalowicz Simon brauchte dafür ein dreiviertel Jahr. Kurz danach starb sie.

Das Buch handelt von einer jungen, aparten Jüdin, der es gelang, in Berlin trotz immer neuer Komplikationen und Gefahren an ständig wechselnden Orten unterzutauchen und dadurch dem sicheren Tod zu entgehen. Wir erfahren von gefährlichen Personen, von Rettern und von riskanten Wegen, und wir lesen von dem Mut dieser jungen Frau, von ihren Ängsten und ihrem nicht zu brechenden Lebenswillen.

Seit vielen Jahren gibt es zahlreiche Biografien von Juden, die wie Marie Jalowicz Simon als „U-Boote“ überlebten, wie etwa der Entertainer *Hans Rosenthal*, der in einer Berliner Kleingartenanlage überlebt, oder *Erich Wolff*, der sich im Heizungskeller der Herz-Jesu-Kirche in Prenzlauer Berg versteckte. In Berlin überlebten ca. 17 000 Juden, weil sie verlässliche Helfer hatten.

Trotzdem ist das vorliegende Buch aus zwei Gründen einmalig: Es erzählt vom Schicksal einer jungen Frau, für die es ungleich schwieriger war als für einen Mann, immer neue Helfer zu finden, denen sie vertrauen konnte. Und die Lebensgeschichte ist glänzend erzählt, aus einer Rückschau von mehr als fünfzig Jahren, spannend, aufregend, auf jeder Seite packend. Fotos zeigen die Schülerin, die attraktive junge Frau, ihren vorläufigen Pass mit Foto und Hakenkreuzstempel unter dem angenommenen Namen *Johanna Koch*, ihren Sohn Hermann, die alte Dame.

Marie war 19 Jahre alt, als die schwere Zeit begann. Was die Nationalsozialisten mit den Juden vorhatten, war bekannt. Damals entschied sie sich, nicht alles widerstandslos mit sich machen zu lassen. Sie wollte unbedingt überleben – mit allen erlaubten und unerlaubten Mitteln. Mit ihrem unbeugsamen Lebenswillen und dem Vertrauen in die eigene Kraft und Phantasie fühlte sie sich – trotz ihrer Angst – stark genug, dem sicheren Tod aus dem Weg zu gehen. Das Extravagante und Originelle ihres Wesens, auch ihre Schlagfertigkeit und ihre Verstellungskunst, waren ihr dabei eine große Hilfe.

Marie entstammte dem traditionellen jüdischen Kleinbürgertum in Berlin. Ihr Vater war Rechtsanwalt, ihre Mutter Hausfrau. Die eher liberale Familie führte dennoch einen koscheren Haushalt, feierte die jüdischen Feiertage und

sympathisierte mit dem Zionismus. Als Marie, wie viele andere jüdische Mädchen, 1940 zur Zwangsarbeit bei Siemens in Spandau verpflichtet wurde, war die Mutter schon tot. 1941 starb auch der Vater, sodass sie, als die Deportationen begannen, bereits auf sich alleine gestellt war.

Zwei mutige Entscheidungen markieren den Beginn ihres gefährlichen Weges. Sie entschließt sich, den „Judenstern“ nicht mehr zu tragen, und sie entzieht sich der Zwangsarbeit bei Siemens. Es folgen Jahre ständiger Improvisation. Um ihre Spuren zu verwischen, wechselt sie in Berlin neunzehn Mal ihren Wohnsitz. Immer wieder muss sie sich Menschen anvertrauen, von denen sie nicht mit letzter Gewissheit weiß, ob sie ihnen vertrauen kann. Dabei verlässt sie sich auf ihre keineswegs unfehlbare Menschenkenntnis. Sie braucht einen falschen Pass, einen falschen Namen und immer neue sichere Verstecke. Manches misslingt ihr auch, wie ihre Scheinehe mit einem Chinesen. Der Plan, über Bulgarien nach Palästina zu entkommen, scheitert ebenfalls. Manchmal bietet sie sich Männern als Geliebte an, um bei ihnen wohnen zu können. Weil ihr das Leben wichtiger ist, gewährt sie die von manchen Rettern geforderten körperlichen Liebesdienste. Sie findet aber auch verlässliche Helfer, die manches riskieren, um ihr das Untertauchen zu ermöglichen. Trotzdem gerät sie oft in unmittelbare Gefahr, der sie nur um ein Haar entkommen kann.

Von all den wechselnden Situationen erzählt Marie Jalowicz Simon. Ihr Humor, ihr Sarkasmus und ihr Spott kommen dabei nicht zu kurz. Man liest das Buch mit Spannung, man bewundert ihren Mut, ihre Raffinesse, ihr Glück. Kein Leser, keine Leserin wird so rasch dieses Leben einer jungen Jüdin im Kriegsalltag in Berlin vergessen. Ein Dank gebührt den beiden Herausgebern und besonders ihrem Sohn Hermann Simon, der die mühevolle Arbeit auf sich nahm, dieses Buch zu vollenden und ein aufschlussreiches Nachwort anzufügen. Man spürt förmlich seine Dankbarkeit, dass ihm dies zum letztmöglichen Zeitpunkt vor dem Tod der Mutter gelang.

Von ihrem Leben nach dem Krieg erzählte Marie Jalowicz Simon nichts mehr. Sie blieb in Ostberlin, trat vorübergehend der Kommunistischen Partei bei und lehrte an der Humboldt-Universität in Ostberlin als Altphilologin und Philosophiehistorikerin (vgl. das Interview von Detlev Lücke mit Hermann Simon zu Marie Jalowicz Simon, *„Am Lebensende die ganze Wahrheit sagen“*, in: *Der Freitag*, 19.5.2000).

Werner Trutwin, Bonn

Glückliches Ende eines jahrzehntelangen Bilderstreits

Der 16. Januar 2014, der „Tag des Judentums“, war für die polnische Stadt *Sandomierz* ein ganz besonderer Tag. Die Kathedrale war mit Gläubigen dicht gefüllt. In Anwesenheit des israelischen Botschafters in Polen und von Vertretern des Polnischen Rats von Christen und Juden sangen die Alumnen des Priesterseminars von *Sandomierz* das „Sch'ma Israel“. Bischof *Mieczysław Ciso*, Vorsitzender der Kommission des Polnischen Episkopats für den Dialog mit dem Judentum, betonte in seiner Predigt die Verwurzelung der Kirche im Bundesschluss Gottes mit seinem Volk und die daraus resultierende brüderliche Verbundenheit von Christen und Juden.

Das Besondere war, dass die Feier ausgerechnet in *Sandomierz* stattfand, denn in der Kathedrale von *Sandomierz* hängt ein Gemälde von Karol de Prevot, das einen angeblichen Ritualmord an einem christlichen Kind darstellt. Diese Darstellung belastete lange Zeit das christlich-jüdische Verhältnis in Polen und darüber hinaus.

Im Jahr 2000 hatte der Pionier des katholisch-jüdischen Dialogs in Polen, der Jesuit *Stanisław Musiał* (1938–2004)¹, mit seiner öffentlichen Forderung, das Bild entweder zu entfernen oder es mit einer erläuternden Tafel zu versehen, den Stein ins Rollen gebracht. Die Redaktion der katholischen Wochenzeitung „*Tygodnik Powszechny*“ schlug auch einen Erläuterungstext vor. Darin wurde erklärt, dass der vermeintliche Ritualmord mit der historischen Wahrheit absolut nichts gemein hat, und er nannte die Namen von zehn Juden aus *Sandomierz*, Rabbiner und Gemeindeglieder, die der falschen Anklage der Kirche zum Opfer gefallen waren; sie alle starben im Gefängnis unter Folter oder durch die Hand des Henkers. Doch der Vorschlag wurde von kirchlicher Seite abgelehnt. Die Intervention von *Stanisław Mu-*

1) Sandara Buttaroni / *Stanisław Musiał* (Hg.), *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Böhlau Verlag, Wien 2003.

sial blieb jedoch nicht wirkungslos. Später ließ der Bischof von Sandomierz, Waclaw Swierzawski, das umstrittene Gemälde mit einem kurzen Text versehen: „*Juden von Sandomierz des Ritualmords in den Jahren 1698 und 1710 verdächtigt.*“ Da diese höchst unklare Formulierung offen lässt, ob der Verdacht berechtigt war oder nicht, wurde sie von Christen und Juden, die um eine ernsthafte Lösung des Problems bemüht waren, zurückgewiesen.



Ritualmord. Gemälde von Karol de Prevot, 1708 in Sandomierz (Ausschnitt).

Daraufhin erarbeitete der Polnische Rat von Christen und Juden folgenden Textvorschlag (16. März 2005):

„Dieses Bild stellt einen angeblichen Ritualmord dar, der von Juden aus Sandomierz mit dem Ziel verübt worden sein soll, Blut eines christlichen Kindes für die Mazze zum Paschafest zu gewinnen. Dieser Vorfall hat mit der historischen Wahrheit nichts gemein, zumal er niemals geschehen konnte, verbieten doch die Gesetze der Juden den Genuss von Blut. Juden konnten keinen Ritualmord verüben und verübten ihn auch nicht. Wegen solcher Anschuldigungen wurden sie häufig verfolgt und ermordet. Seit dem 13. Jahrhundert untersagten die Päpste derlei falsche Vorwürfe und nahmen die Juden vor ihnen in Schutz.“

Diese Version wurde am 16. März 2005 vom jüdischen Vertreter des Polnischen Rates von Christen und Juden in Anwesenheit des Bischofs von Sandomierz, Andrzej Dziêga, der Kommission des Polnischen Episkopats für den Dialog mit dem Judentum vorgelegt. Das Prüfungsgremium der Diözese akzeptierte den Text zwar grundsätzlich, bestand aber darauf, dass die Termini „häufig“ und „ermordet“ gestrichen würden, denn zu Ritualmord-Anschuldigungen sei es in Polen nicht häufig, sondern nur sporadisch gekommen. Man einigte sich auf die Formulierung: „Juden wurden aus diesem Grund verfolgt und sogar zum Tode verurteilt.“ Doch dabei blieb es nicht, denn die Mitglieder des Diözesangremiums wurden um eigene kurze Stellungnahmen gebeten. Daraus entstand folgender Text:

„Ein Ritualmord, angeblich von Juden aus Sandomierz begangen. Weil Juden niemals derlei Taten verübten, widersetzte sich die Kirche mit Worten des Papstes der Verbreitung solch fälschlicher Anschuldigungen. Trotzdem wurden Juden manchmal eines ‚Ritualmordes‘ angeklagt: In Einzelfällen verurteilte man sogar Juden aus diesem Grund zum Tode. Juden in Polen waren rechtlich geschützt und besaßen sogar zahlreiche Privilegien.“

Diesen deutlich abgeschwächten Text hielt der Polnische Rat von Christen und Juden als Erklärung des Bildes für ungeeignet und verlangte Abänderungen, zu denen sich allerdings die Bistumsleitung in Sandomierz nicht entschließen konnte. Damit waren die im März 2005 aufgenommenen Verhandlungen bereits im Dezember des gleichen Jahres gescheitert. Das Gemälde von Karol de Prevot wurde wieder mit der ursprünglichen kurzen und äußerst missverständlichen Bemerkung versehen (s. o.). Doch die Proteste hielten an, sodass sich die Bistumsleitung schließlich veranlasst sah, das Bild durch Verhüllung den Blicken des Betrachters zu entziehen.

Erst mit der Ernennung von Krzysztof Nitkiewicz zum Bischof von Sandomierz (2009) konnte der Streit um das Anstoß erregende Gemälde endgültig beigelegt werden. Am 16. Januar 2014 wurde während der Feierlichkeiten zum „Tag des Judentums“ das Bild enthüllt und eine Tafel mit jener Inschrift angebracht, die der Polnische Rat von Christen und Juden bereits am 16. März 2005 vorgeschlagen hatte.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

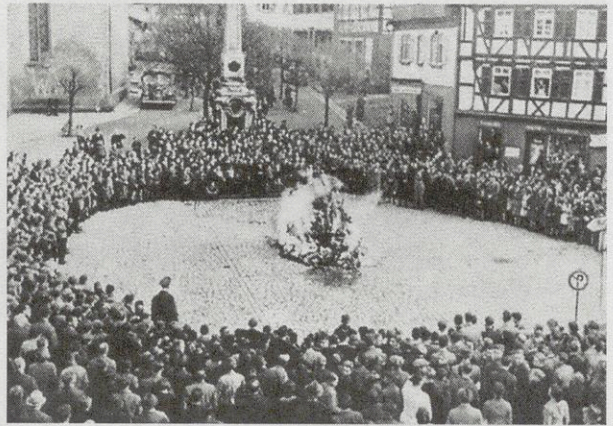
Quellen: Waldemar Galazka, *Jak powstawał napis (Wie die Schrifttafel entstand)*, in: *Tygodnik Powszechny* vom 17. Februar 2013, S. 20; Zuzanna Radzik, *Dzieńulgi (Ein Tag der Erleichterung)*, ebd., vom 4. Januar 2014, S. 16.

Gedenken an das November-Pogrom in Mosbach *– wegen Elfriede, Edith und Lore –*

Man stelle sich die Stadt Mosbach an jenem Abend des 9. November 1938 und am Morgen des 10. November 1938 vor:¹ Unheilvolle Ungewissheit, Verächtlichmachung der Bürger jüdischen Glaubens. Am Morgen des 9. November wurde die Synagoge von Mosbacher Nationalsozialisten angezündet. Das jüdische Gotteshaus, etwas versteckt in einer Seitengasse in der Altstadt, brannte lichterloh. Zuvor waren die Einrichtungs- und Kultgegenstände und das gesamte Inventar zum nahegelegenen Marktplatz gebracht und auf einem Scheiterhaufen verbrannt worden. Zu diesem Spektakel wurden sogar die Kinder aus den Schulen geholt. Sie sollten durch ihre Anwe-

Verbrennung der Kultgegenstände auf dem Marktplatz.

Foto: Archiv Mosbach.



senheit diese frevelhafte Tat unterstützen und den Hass auf die Juden sich zu eigen machen. Während der Scheiterhaufen brannte, wurden Hass-Parolen skandiert wie: „Jud, Jud, ecke, heut’ musst du noch verrecke. Um elf Uhr musst beerdigt sein, um zwölf Uhr musst beim Teufel sein.“ Gegen halb zehn Uhr wurde dann die Synagoge angezündet.²

1) Bearbeiteter Text der Ansprache von Stadtrat Werner Baier am 09.11.2012 zum Gedenken an das November-Pogrom 1938 in Mosbach, Baden-Württemberg.

2) Die Informationen beruhen auf den umfangreichen Aufzeichnungen von Lothar und Hermann Schwarz (Söhne des damaligen Ratsschreibers Wilhelm Schwarz von der Zentrumspar- tei, der von den Nationalsozialisten abgesetzt wurde) sowie auf den Erinnerungen weiterer Mosbacher Bürger.

Die Überreste der Synagoge wurden kurz darauf entfernt und der Platz als Holzlagerplatz benutzt. In den 1950er Jahren wurden Garagen erbaut. An einer dieser Garagen wurde 1969 eine Gedenktafel in Erinnerung an die ehemalige Synagoge angebracht. 1985/86 wurde der Platz als Gedenkstätte neu gestaltet. Zum 75. Jahrestag des Novemberpogroms wurden 2013 die Namen von 68 jüdischen Holocaust-Opfern aus Mosbach in den Gedenkstein am Synagogenplatz eingraviert.³ *Hermann Schwarz* erinnert sich an das Geschehen am 10. November 1938:

„Ich war 12 Jahre alt und ging ins Gymnasium. Wir Schüler aus allen Klassen und Schulen mussten zum Marktplatz marschieren und erlebten die Verbrennung von Kultgegenständen, die von den Nazis aus der Synagoge dorthin geschafft wurden, wohl auch die Tora.



Torarolle mit Tasche
(später in Mosbach
wiedergefunden).

Foto: Werner Baier.

Einige Zeit später ging ich mit meinem Freund Gerhard Weiland über den Bahnübergang und wir kamen vor das Haus des Schreinerbedarfsgeschäftes *Berthold Hahn*. Dort war eine tobende Menge, die johlend die Fensterscheiben einwarf und die Haustüre demolierte. Da kam im oberen Stock erschrocken, verängstigt und händeringend die alte Frau Hedwig Hahn auf den Balkon. Die Menge [...] warf gezielt mit Steinen und anderen Gegenständen nach der alten Frau. [...] Später räumte die randalierende Meute die Holzlager und Werkzeuglager aus. Man riss sich alles unter den Nagel was nicht niet- und nagelfest war und plünderte das Geschäft.“

3) Vgl. http://www.alemannia-judaica.de/mosbach_synagoge.htm.

Es stimmt jedoch nicht, wie in einer Dokumentation geschrieben steht, dass in Mosbach „alle treu und bieder mitmarschiert“ sind. Es gab auch jene, die sich öffentlich dagegen aussprachen, wie etwa Kaplan *Wolfgang Berthold*, der gegen die Zerstörung der Synagoge protestierte. Er wollte die Glocken läuten und dagegen predigen, aber er wurde von Stadtpfarrer *Franz Roser* davon abgehalten mit dem Hinweis: „Da kommst du ins KZ“ (Zitat *Lothar Schwarz*).

Der fast erblindete alte Müller *Martin Knopf* von der Schimmelsmühle sagte am 10. November 1938: „Wie kann man Gottes Volk angreifen?“ Ihm wurde geantwortet: „Martin, wenn du dein Maul nicht hältst, bist du der Nächste.“ Doch der alte Müller warnte: „Dieses Verbrechen wird uns Deutsche sehr lange begleiten und zum Vorwurf gemacht [werden]. Das müsst ihr und eure Kindeskinde ewig büßen!“⁴ – Er sollte recht behalten!

Die Töchter des letzten Rabbiners von Mosbach, *Julius Greilsheimer*⁵, trafen sich am 10.11.1938 mit dem Nachbarsmädchen Friedel [Frieda] Knopf, die oft im Haus der Rabbinerfamilie war, dort den Sabbat mitfeierte und das gemeinsame Beten erlebte. Sie erzählte mir: Die Rabbinerstöchter Edith, Elfriede und Lore Greilsheimer sowie Frieda Knopf trafen sich im Verlauf des Tages. Die drei Mädchen – die Geschwister Greilsheimer – weinten. Auf die Frage von Friedel, warum sie weinten, gaben die drei Mädchen zur Antwort: „Du würdest auch weinen, wenn dein Gotteshaus angezündet und abgebrannt worden wäre.“

Rabbiner Greilsheimer wurde, wie die meisten jüdischen Männer, am Tag des Pogroms festgenommen und in das Konzentrationslager Dachau gebracht. Nach seiner Rückkehr wanderte die Familie 1939 nach Holland aus. 1944 wurde die gesamte Familie, der Vater, die schwangere Mutter und die drei Töchter, über das KZ Westerbork in das KZ Auschwitz deportiert und ermordet.

Halten wir das Erinnern und Gedenken an die jüdischen Mitbürger in unseren Herzen wach, – wegen Elfriede, Edith und Lore.

Werner Baier, Mosbach

4) Wörtliches Zitat von Martin Knopf, von meiner Schwiegermutter Frieda Großkinsky, geb. Knopf, bestätigt.

5) Julius Greilsheimer war von 1921 bis 1924 Rabbiner in Freiburg/Br.

In memoriam

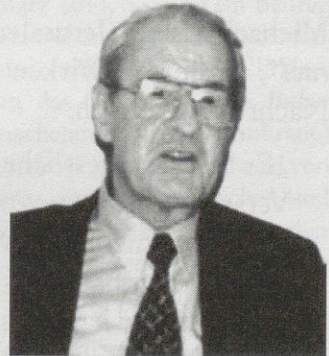
Rolf Rendtorff (1925–2014)

Seit Beginn der Neuauflage des Freiburger Rundbrief Neue Folge (1993/94) ist kein Jahresverzeichnis erschienen ohne den Namen *Rolf Rendtorff*. Sein Name wird eingehen in die Reihe derer, die sich für die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Christentums eingesetzt haben.

Dr. theol. Rolf Rendtorff, Professor für Altes Testament an der Universität Heidelberg und zeitweise ihr Rektor, war einer der maßgeblichen evangelischen Pioniere, die im 20. Jh. die Hinwendung zum Judentum gefördert und die Einsicht in die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des Christentums vermehrt und wachgehalten haben. Sein Lebensweg ist nachzulesen in dem autobiografischen Rückblick *„Kontinuität im Widerspruch“* (Göttingen 2007; vgl. die Rezension von Franz Mußner in: FrRu NF 15 [2008] 64–66).

Rolf Rendtorff.

Foto: (Der Redaktion unbekannt).



Bereits 1966 betonte Rendtorff in einem christlich-jüdischen Symposium an der Hebräischen Universität Jerusalem, „wie notwendig und wertvoll für den Christen der Rückgriff auf das Alte Testament ist“ (FrRu XVIII [1966] 80). Seine – wohl auf eigener Erfahrung basierende – Aussage in einem Referat beim dritten christlich-jüdischen Pfingsttreffen in Arnoldshain (1968), „diejenigen christlichen Theologen, die die Notwendigkeit eines Dialoges zwischen Christen und Juden betonten, befänden sich noch immer in der Gefahr, als Außenseiter angesehen zu werden“, klingt auch heute noch aktuell (FrRu XX [1968] 65).

Rendtorffs effektivste und im wahrsten Sinne des Wortes „nachhaltigste“ Initiative war gewiss seine Rolle als Mitbegründer des Studienprogramms „*Studium in Israel*“ (1978), einem *Studienjahr an der Hebräischen Universität Jerusalem* für Studenten der Theologie. Der prägende Einfluss des Studienjahres ist unübersehbar (und den Vertretern des „Freiburger Rundbriefs“ bei persönlichen Gesprächen mit Pfarrerinnen und Pfarrern im Rahmen der Evangelischen Kirchentage positiv aufgefallen).

Ein übersichtlicher Einblick in Rendtorffs Überlegungen zum Thema „*Judentum – Christentum*“ findet sich in seinem für die breite Öffentlichkeit konzipierten Sammelband *Christen und Juden heute. Neue Einsichten und Aufgaben* (Neukirchen-Vluyn 1989; vgl. die Rezension von Werner Trutwin in: FrRu NF 7 [2000] 306). Wichtigste Grundvoraussetzung für den Dialog nach der Schoa ist, dass „Christen ihr Selbstverständnis ändern und ihr Verhältnis zum jüdischen Volk neu bestimmen“.

Mit dem christlichen Verhältnis zum Alten Testament setzte Rendtorff sich in dem zweibändigen Werk *Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1999/2001) auseinander (vgl. die Besprechung von Andreas Vonach [Bd. 1] in: FrRu NF 9 [2002] 147 ff.).

Michael Krupp (Jerusalem), ebenfalls Mitbegründer von „*Studium in Israel*“, fasste das Wirken von Rolf Rendtorff in einem sehr persönlichen Nachruf zusammen:

„Er hat unvergessliche Marksteine auf dem Weg der jüdisch-christlichen Verständigung gesetzt. Er hat es mit wenigen Weggefährten vollbracht, die alttestamentliche Wissenschaft aus einer israelfeindlichen Theologie in eine fruchtbare Theologie im Dialog mit israelischen Gelehrten umzuwandeln, und hat damit der wissenschaftlichen Disziplin einen unschätzbaren Dienst geleistet“ (*Religionen in Israel*, 20. Jg., 1 [2014] 50 ff.).

Unvergessen bleibt Rolf Rendtorff auch als Mitherausgeber (mit Hans Hermann Henrix) des Sammelwerkes „*Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985* (Paderborn/München 1988). Sein Einsatz für Dialog und Verständigung wurde im Jahre 2002 mit der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit gewürdigt (vgl. FrRu NF 9 [2002] 228).

Elisabeth Weidinger (Red.)

Notizen

In einem speziell dafür erbauten Theater wurde am 8. Mai 2014 in Amsterdam das „**Tagebuch der Anne Frank**“ erstmals als Bühnenstück aufgeführt. Der Regisseur Theu Boermans lässt „**Anne**“ in dem gleichnamigen Theaterstück aus ihrem Leben im Versteck in der Prinsengracht erzählen, wo die Familie am 6. Juli 1942 untergetaucht war, bis sie verraten und am 4. August 1944 von der Gestapo verhaftet und später nach Auschwitz deportiert wurde. Da Anne bei ihrer Ankunft in Auschwitz bereits fünfzehn Jahre alt war, entging sie dem sofortigen Tod (Kinder unter 15 Jahren wurden sofort vergast). Am 28. Oktober 1944 wurden Anne und ihre Schwester Margot von Auschwitz nach Bergen-Belsen deportiert, wo beide Anfang März, kurz vor der Befreiung des Lagers am 15. April 1945, starben.

Am 14. Oktober jährt sich der Aufstand im Vernichtungslager Sobibor (1943) in Polen. Bis zu 250 000 Juden waren in Sobibor vergast worden; die meisten Opfer stammten aus Polen, etwa 33 000 aus den Niederlanden. Für den Historiker Prof. Dr. Gideon Greif (Jerusalem), der in den vergangenen Monaten an verschiedenen Schulen in Deutschland zur Geschichte der Schoa gesprochen hat, ist der erfolgreiche Aufstand in Sobibor ein eindrucksvoller Beweis für die von der jüngeren jüdischen Generation angezeifelte Bereitschaft der Juden, sich zur Wehr zu setzen.

„Insbesondere für den Aufstand in Sobibor wurden von den aufständischen Häftlingen komplexe Pläne und Methoden des Aufstandes erdacht und ausgeführt. Auf diese Weise konnte der Aufstand beeindruckende

Erfolge erzielen. Zahlreichen Häftlingen gelang während des Aufstandes die Flucht aus dem Lager, viele von ihnen konnten sich Partisanenverbänden anschließen und überlebten bei ihnen den Krieg. Außerdem trug der Aufstand in Sobibor entscheidend dazu bei, dass die Nationalsozialisten die Ermordung der Juden in diesem Lager schnell beendeten und das Lager auflösten. Der erfolgreiche Aufstand in Sobibor beweist eindrucksvoll, dass die Anschuldigung, die Juden hätten sich während des Holocausts *wie die Schafe zur Schlachtbank treiben lassen*, falsch ist.“

„Als die Ukraine noch von Juden regiert wurde“. Unter diesem Titel erschien im Jüdischen Wochenmagazin „tachles“ (Nr. 16, 14. Jg., 28. März 2014, S. 16 f.) ein Beitrag von Elon Gilad über ein kurzes jüdisches Regierungs-Intermezzo in der Ukraine. Der Übertritt des Chasarenkönigs *Bulan* und der herrschenden Elite (Aristokratie) zum Judentum im 8. Jh. (um 730) „wird von byzantinischen, arabischen, jüdischen und persischen Quellen bestätigt“, nicht aber von chasarischen Quellen. Auch archäologische Beweise wurden bislang nicht gefunden. Während die Legenden von einer mystischen Vision erzählen, beschreibt *Jehuda Halevi* in seinem berühmten Werk „*Der Kusari*“ die Konversion des Chasarenkönigs als das Resultat einer „Religionsdisputation“. Wissenschaftler dagegen sehen die Konversion zum Judentum rein pragmatisch motiviert: als Adaption einer abrahamistischen Religion, „die einerseits das Zusammenleben mit ihren muslimischen und christlichen Nachbarn vereinfachen würde, ohne andererseits die eine oder andere Seite zu übernehmen“.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (1. Vorsitzender: Dr. Christoph Michel, 2. Vorsitzender: Dr. Eugen Baldas)

Redaktion: Elisabeth Weidinger

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

Ehrenmitglieder: 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; nur PDF: 20,- Euro

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

BIC: GENODEF1M05. IBAN: DE 89 7509 0300 0002 2158 45

SPARKASSE FREIBURG-NÖRDLICHER BREISGAU

BIC: FRSPDE66XXX. IBAN: DE44 6805 0101 0002 0702 03

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

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

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