

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1–4/2015 (22. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister

RZ 142-22.23

Impressum

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

Redaktion: Elisabeth Weidinger, Dr. Christoph Michel.

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Freiburg; 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; 33,- sFr; nur PDF: 20,- Euro

Einzelheft: 10,- Euro; 11,- 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 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385



91/2724

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Abren, Yizhak</i>	
Vergegenwärtigung der Wüstenzeit. Eine Betrachtung zum Laubhüttenfest . . .	43
<i>Abren, Yizhak</i>	
Gott als Eigentümer des menschlichen Besitzes. Die „Schmitta“ in unserer Zeit . . .	118
<i>Beck, Monika</i>	
Franz Werfel (1890–1945). Vermittler zwischen Juden und Christen	47
<i>Buckenmaier, Achim</i>	
Das Vergessen der jüdischen Wurzel in der Theologie und seine Folgen für das Christentum. Anmerkungen zum 50. Jahrestag von <i>Nostra aetate</i>	162
<i>Casper, Bernhard</i>	
Emmanuel Levinas und seine „Carnets de captivité“	242
<i>Dobhan, Ulrich</i>	
Teresa von Ávila – eine „Conversa“. Zur Bedeutung ihrer jüdischen Wurzeln . .	268
<i>Fuchshuber-Weiß, Elisabeth</i>	
Die Geschichte des Davidsterns (Teil 3). Von Missbrauch und Pervertierung zum Staatssymbol Israels	28
<i>Füllenbach, Elias H.</i>	
Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland.	2
<i>Hackstein, Elisabeth</i>	
Auf der Suche nach den jüdischen Wurzeln. Zur Kritik „christlicher Sederfeiern“	82
<i>Hebeler, Heinrich W.</i>	
Das Eisenacher „Entjudungsinstitut“	24
<i>Hobrecht, Jürgen</i>	
„Wir haben es doch erlebt“ – Das Ghetto von Riga. Ein Dokumentarfilm	126
<i>Konits, Rabbiner Jonathan</i>	
Tischa be Aw – Tag der Trauer	189
<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
Beten hinter Stacheldraht	252

<i>Krochmalnik, Daniel</i>	
Das höchste Gericht. Neujahr 5776	283
<i>Lenzen, Verena</i>	
Die „Bindung Isaaks“ – „Abrahams Opfer“ (Gen 22,1–18)	176
<i>Navon, Rabbiner Moshe</i>	
Gottes Segen – Awrahams Segen. Gedanken zur Paraschat „Lech Lecha“ (Gen 12,1–3)	185
<i>Pieper, Friedhelm</i>	
Heilige Schrift ohne das Alte Testament? Eine Stellungnahme	195
<i>Röhrbein-Viehoff, Helmut</i>	
Gott führt sein Volk in die Freiheit. Auslegung zu Ex 14,5–15,1	95
<i>Schauer, Eva Johanna</i>	
Die Träume der Josefserzählung	35
<i>Schmidt, Johann Michael</i>	
„... dass ein Mensch würde umbracht für das Volk“ (Joh 11,50; 18,14) Judenfeindliche Töne in der Johannespassion von Johann Sebastian Bach?	102
<i>Trutwin, Werner</i>	
Die Kluft überwinden. „Nostra aetate Art. 4“ – Eine Bestandsaufnahme	20

Rezensionen

<i>Barwich, Beate (Hg.), Veni creator spiritus. Heinrich Grüber – Gerechter unter den Völkern (Herbert Winklebner OSFS)</i>	207
<i>Bauer, Yehuda, Der Tod des Shtetls (Bettina Klix)</i>	54
<i>Benz, Wolfgang, Der deutsche Widerstand gegen Hitler (Werner Trutwin)</i>	138
<i>Dachs, Gisela (Hg.), Begegnungen (Simon Lauer)</i>	204
<i>Dienemann, Rabbiner Dr. Max, Judentum und Christentum (Werner Trutwin)</i> . . .	139
<i>Dunkhase, Jan Eike, Spinoza der Hebräer (Werner Trutwin)</i>	56
<i>Ehrmann, Elieser, Von Trauer zur Freude. Leitfäden und Texte zu den jüdischen Festen (Hans-Walter Nörtersheuser)</i>	141
<i>Feuchtwanger, Edgar / Scali, Bertil, Als Hitler unser Nachbar war. Erinnerungen an meine Kindheit im Nationalsozialismus (Soraya Levin)</i>	144
<i>Gillis-Carlebach, Miriam / Vogel, Barbara (Hg.), „Ihre Wege sind liebliche Wege und all ihre Pfade Frieden“ (Sprüche 3,17). Die Neunte Joseph- Carlebach-Konferenz (Evelyn Adunka)</i>	210

<i>Goldberger, Michael</i> , Schwarzes Feuer auf weissem Feuer. Ein Blick zwischen die Zeilen der biblischen Wochenabschnitte (<i>Yvonne Domhardt</i>)	291
<i>Goldschmidt, Hermann Levin</i> , Weil wir Brüder sind. Jüdische Schriften 1935–1998 (<i>Stefan Hartmann</i>)	212
<i>Goshen-Gottstein, Alon (Ed.)</i> , The Religious Other: Hostility, Hospitality, and the Hope of Human Flourishing (<i>Yizhak Ahren</i>)	214
<i>Gotzen-Dold, Maria</i> , Mojzesz Schorr und Majer Balaban. Polnisch-jüdische Historiker in der Zwischenkriegszeit (<i>Evelyn Adunka</i>)	294
<i>Klapheck, Elisa</i> , Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie (<i>Monika Beck</i>)	296
<i>Koop, Volker</i> , „Wer Jude ist, bestimme ich“. „Ehrenarier“ im Nationalsozialismus“ (<i>Ruben Frankenstein</i>)	300
<i>Kraft, Christian</i> , Aschkenas in Jerusalem (<i>Evelyn Adunka</i>)	59
<i>Krochmalnik, Daniel / Werner, Hans Joachim</i> (Hg.), 50 Jahre Martin Buber Bibel (<i>Eva Schulz-Jander</i>)	215
<i>Lapide, Yuval</i> (Hg.), Ohne Wurzelsaft keine Baumkraft. Die wegweisende Theologie dreier deutsch-jüdischer Brückenbauer: Franz Rosenzweig – Martin Buber – Schalom Ben-Chorin (<i>Monika Beck</i>)	219
<i>Leo, Per</i> , Der Wille zum Wesen. Die Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890–1940 (<i>Yizhak Ahren</i>)	60
<i>Leyen, Marie-Luise von der</i> , Max Mannheimer (<i>Maria Stiefl-Cermak</i>)	62
<i>Lier, Suzanne</i> , Reise durch das Alte Testament (<i>Yvonne Domhardt</i>)	51
<i>Magall, Miriam</i> , Auf dem Obasute-Yama. Oder: Verwirf' mich nicht in meinem Alter! (<i>Dinah Marzuke</i>)	64
<i>Maier, Joachim</i> , Die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft aus Freudenberg am Main (<i>Hildegard Gollinger</i>)	222
<i>Marquardt, Friedrich-Wilhelm / Safrai, Chana</i> , Talmud lernen. Berliner Vorträge 1992–2001 (<i>Holger Banse</i>)	149
<i>Noll, Chaim</i> , Die Synagoge. Roman (<i>Bettina Klix</i>)	224
<i>Sars, Paul</i> (Hg.), Paul Celan, Jaap Geraedts, Keinerlei „Silberstreifen“ am Horizont. Der Briefwechsel des Dichters mit dem Komponisten (<i>Lydia Koelle</i>)	132
<i>Schulte, Christoph</i> , Zimzum – Gott und Weltursprung (<i>Werner Trutwin</i>)	303
<i>Schwarz-Friesel, Monika / Friesel, Evyatar / Reinharz, Jehuda</i> (Hg.), Aktueller Antisemitismus – ein Phänomen der Mitte (<i>Werner Trutwin</i>)	66
<i>Tasch, Roland</i> , Samson Raphael Hirsch (<i>Yizhak Ahren</i>)	69
<i>Wengst, Klaus</i> , Christsein mit Tora und Evangelium (<i>Wolfgang Treitler</i>)	71

<i>Westphal, Uwe</i> , Ehrenfried & Cohn. Ein historischer Roman (<i>Miriam Magall</i>) . . .	226
<i>Wiehn, Erhard Roy</i> , Judentum und Christentum. Gemeinsames und Trennendes im kurzen Überblick (<i>Jutta Koslowski</i>)	228
<i>Zinvirt, Yaacov</i> , Hebräisch-jüdisches Schülerbuch (<i>Ruben Frankenstein</i>)	229

Berichte

Das jüdische Museum in Warschau – ein „Museum des Lebens“ (<i>Red.</i>)	74
Ein jüdisches Gebetbuch aus dem 9. Jahrhundert (<i>Elisabeth Weidinger / Rolf-Christian Goethert</i>)	76
„Mission ist Überredung. Dialog ist Unterredung“. Ein Tagungsbericht (<i>Monika Beck</i>)	151
„Für das Kind“. Museum zur Erinnerung an die Kindertransporte (<i>Red.</i>)	155
„Ein christliches Ja zum jüdischen Nein“. Zur Verleihung der Buber-Rosenzweig- Medaille 2015 (<i>Werner Trutwin</i>)	230
Polen: Jüdische Grabsteine auf katholischen Friedhöfen (<i>Karolina Przewrocka</i>) . . .	234
„Zeugen der Zeitzeugen“. Begegnen – Gedenken – Weitergeben (<i>Marina Rentschler</i>)	307
Die Messiaserwartung in jüdischer und christlicher Sicht (<i>Sr. Johanna Schwalbe</i>) . .	312
Der jüdisch-christliche Dialog in der Schweiz (<i>Walter Weibel</i>)	314

In memoriam

Bloch, Rolf Alphonse, 1930–2015 (<i>Urs Urech</i>)	317
Werblowsky, Raphael Jehuda Zwi, 1924–2015 (<i>Simon Lauer</i>)	316

Notizen	78, 157, 237, 318
-------------------	-------------------

Leser-Echo	79, 158, 239, 319
----------------------	-------------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

A

Abu Seif, Sawah 206
Abulafia, Abraham 312
Acquaviva, Claudio 272
Acuña, María de 278
Adler, Hans Günther 290
Adunka, Evelyn 60 f., 211, 295
Ahren, Yizhak 1, 21, 43, 61, 70,
79, 81, 118, 214
Akiba, Rabbi 192, 197
Albers, Hans 301
Alejchem, Scholem 54
Alfons VI., König 270
Almekias-Siegl, Salomon 284
Alonso de Jesús María 269
Aly, Götz 271
Amador de los Ríos, José 270
Améry, Jean 258
Amir, Yehoyada 209
Amnon von Mainz, Rabbi 241, 284 f., 287
Ana de San Bartolomé 278
Angrik, Andrej 126
Antonia von Württemberg, Prinzessin 35
Apollinarius, Bischof 166
Arius 166
Arnhold, Oliver 24, 27
Aronowicz, Judith 256
Auer, Friedrich Wilhelm 29, 30
Auerbach, Erich 177
Augustinus von Hippo 172
Aul, Ewald 130

B

Baal Schem Tov 153
Bach, Johann Sebastian 81, 102–104,
106–113, 115–117, 228
Baeck, Leo 14, 139, 150, 188, 204, 256
Balaban, Gizela 295
Balaban, Majer 294 f.
Bamberger, Selig 297, 312

Banse, Holger 150, 176
Bar Elieser, Nathan 183
Bar-Kochba, Simon 165, 190, 192
Barag, Dan 318
Barrientos, Alberto 274, 279
Barth, Karl 154, 167, 172
Bartlet, Hermann 227
Barwich, Beate 207, 319
Bauer, Yehuda 54, 55
Baum, Gregory 105, 108
Bea, Augustin 17, 19
Beck, Monika 1, 47, 151, 154, 222, 300
Bedenbender, Andreas 141, 164
Bedford-Strohm, Heinrich 234
Behnisch, Martin 313
Behr, Harry Harun 265
Ben Eliezer, Israel 153
Ben Gurion, David 32, 59
Ben Yosef, Finica 78
Ben Yosef, Ruzhica 78
Ben Yosef, Yosef 78
Ben-Chorin, Avital 159, 219
Ben-Chorin, Schalom 14, 49, 60,
150–154, 184, 219–221, 296, 300
Ben-Gurion, David 58
Bendemann, Erwin von 299
Benedikt XVI., Papst 77, 172, 232
Benyoëtz, Elazar 298
Benz, Wolfgang 5, 7, 138, 254 f.
Bergmann, Alexander 126
Bernáldez, Andrés 271
Bernhardt, Karl-Heinz 91
Bernheimer, Otto 144
Betten, Anne 62
Bichlmair, Georg 8
Biderman, Israel Mordecai 295
Binder, Klaus 54
Blobstein, Amos Nevo 211
Bloch, Daniel 317
Bloch, Ernst 233

Bloch, Laurence 317
 Bloch, Rolf Alphonse 317
 Bloch, Stéphane 317
 Blue, Lionel 170
 Blum, Léon 266 f.
 Blumenthal, P. J. 205
 Boccaccio, Giovanni 65
 Böckler, Annette Mirjam 87
 Böhmisch, Franz 21
 Böll, Heinrich 135
 Bonhoeffer, Dietrich 138, 186
 Bor, Josef 290
 Bormann, Martin 300
 Boschki, Reinhold 20 f.
 Bouganim, Ami 264 f.
 Bouix, Marcelo 268
 Boyarin, Daniel 164
 Bradshaw, Paul F. 87, 92
 Brainin, Reuben 205
 Braulik, Georg 95
 Braunschweig, Georges-A. 184
 Braybrooke, Marcus 17
 Brechenmacher, Thomas 3
 Brecht, Bertolt 65
 Brenner, Michael 88, 157
 Breuer, Isaac (Isaak) 59, 316
 Brocke, Edna 87
 Brocke, Michael 117, 184
 Brod, Max 154
 Bruckmann, Florian 249, 252
 Bruyne, Edgar de 6
 Buber, Martin 14, 119, 121, 124, 142,
 146, 153 f., 182, 188, 204 f., 212,
 215–222, 230 f., 242, 251, 256, 296 f.,
 299 f.
 Buchartz, Alfred 117
 Büchner, Franz 13
 Buckenmaier, Achim 161 f., 167
 Bultmann, Rudolf 163, 196, 203
 Burian, Felix 206
 Burke-Boz, May-Angele 159

 C
 Calimani, Riccardo 300
 Calin, Rodolphe 245, 260
 Carlebach, Charlotte 129

Carlebach, Ephraim 211
 Carlebach, Esriel (s. Gotthelf, Levi) 211
 Carlebach, Joseph Zwi 129, 210 f.
 Carlebach, Julius Jizchak 211
 Carlebach, Miriam, s. Gillis-Carlebach,
 Miriam
 Carlebach, Moses 211
 Carlebach, Noemi 129, 210
 Carlebach, Ruth 129, 210
 Carlebach, Salo 211
 Carlebach, Salomon (Shlomo) 129, 211
 Carlebach, Sara 129, 210
 Carlebach-Preuss, Lotte 210
 Carli, Luigi Maria 20
 Casper, Bernhard 158, 241–243, 249,
 263, 267
 Castro, Américo 271, 273, 274, 275
 Celan, Paul 132–137, 204 f.
 Celan-Lestrangé, Gisèle 136
 Cepeda, Alonso Sánchez 275
 Cepeda, Francisco de 280 f.
 Cepeda, Lorenzo de 280
 Cepeda, Lorenzo de (jun.) 280
 Cepeda, Teresa de 281
 Cerda, Doña Luisa de la 277, 280
 Chaim von Woloschin, Rabbi 263
 Chaliel, Catherine 245, 260
 Chamberlain, Houston Stewart 61
 Chananja, Rabbi 192
 Charles, Prinz 156
 Chen Jian 78
 Chucholowski, Alexander 247
 Cohen, Hermann 58 f., 163, 212
 Cohen, Leonard 288
 Cohen, Tobias 204
 Cohn, Emanuel 211
 Cohn, Gabriel H. 211, 293
 Cohn, Marcus 125
 Cohn, Simon 226 f.
 Connelly, John 13, 18
 Konzemius, Victor 11
 Cortés, Narciso Alonso 274 f.
 Cunn, Martin 93

D
 Dabrock, Peter 198 f.

Dachs, Gisela 204 f.
 Dante Alighieri 267
 Danziger, Elfriede (geb. Goldmann) 238
 Danziger, Karl 238
 Dausner, René 249, 252
 Davidovic, Emil 252
 Deeg, Alexander 87
 Deines, Roland 27
 Delitzsch, Franz 84
 Démann, Paul 15
 Descartes, René 56
 Dessauer, Julius 298
 Dienemann, Max 139–141, 217, 296
 Diestel, Barbara 254 f.
 Díez, Miguel Angel 273
 Dimar, Maike 88
 Diner, Dan 56
 Dobhan, Ulrich 241, 268 f., 271 f.,
 274, 277
 Dobler, Hans Martin 195
 Domhardt, Yvonne 53, 293
 Donath, Herbert 127
 Dreyer, Malu 233
 Drosnin, Michael 253
 Du-nour, Miryam 62
 Dubnow, Simon 129
 Dunkhase, Jan Eike 56–58
 Durst, Nathan 205

E

Eberstark, Alica 155
 Eberstark, Ella 155
 Eberstark, Jozefa 155
 Ebner, Martin 85
 Eckert, Willehad P. 10
 Edward I., König 191
 Efrén de la Madre de Dios 270, 274 f.
 Eggerth, Marta 301
 Egidio López, Teófanos 268, 274 f., 279
 Ehrenberg, Rudolf 231
 Ehrenfried, Isidor 227
 Ehrenfried, Kurt 226 f.
 Ehrenfried, Lore 227
 Ehrenfried, Max 227
 Ehrenfried, Sara 227
 Ehrlich, Ernst L. 10, 12, 14

Ehrmann, Elieser 141–143
 Eichmann, Adolf 156, 207 f.
 Eichmann, Johanna 29, 31
 Eiselt-Mannheimer, Elfriede 63
 Eliav, Mordechai 183
 Elija von Wilna, Rabbi 170
 Engländer, Katharina 309
 Ephraim bar Jacob 183
 Epstein, Baruch 79
 Eschelbacher, Josef 163

F

Feiner, Shmuel 204
 Feldmann, Margarete 226
 Felix, Ottokar 49, 50
 Ferdinand V. von Aragonien 271
 Feuchtwanger, Edgar 144–148
 Feuchtwanger, Heinrich 144
 Feuchtwanger, Lion 144 f.
 Feuchtwanger, Ludwig 144–146
 Feuchtwanger, Marta (geb. Löffler) 145
 Fischer, Cyrill 7
 Fischer, Irmtraud 99
 Flierler, Andrea 22, 82
 Foschepoth, Josef 12
 Fox, Everett 218
 Fox, Marvin 70
 Frank, Anne 237, 243
 Frank, Edith 237
 Frank, Margot 237, 243
 Frank, Otto 237
 Frankemölle, Hubert 112, 163
 Frankenstein, Ruben 164, 229, 302
 Franziskus, Papst 23, 100, 157, 172
 Fried, Amelie 204
 Friedlander, Albert H. 184, 256
 Friedrich, Klaus 239
 Friedrich, Klaus-Peter 30
 Friesel, Evyatar 66
 Fritsch-Vivié, Gabriele 205
 Fuchs, Ottmar 87
 Fuchshuber-Weiß, Elisabeth 1, 28
 Fuentes, José Gómez-Menor 274
 Füllenbach, Elias H. 1 f., 5, 7, 13
 Fürst, Aladar 49 f.
 Fürst, Walter 92

- G
- Gabriel de Jesús 269
- Gander, Hans Helmut 250
- Gantz, Jaki 235 f.
- Geck, Martin 103
- Gennep, Arnold van 37
- George, Stefan 152
- Geraedts, Jaap 132–137
- Gerhards, Albert 85, 92
- Giesa, Thomas 27
- Gillis, Moshe Ernst 210
- Gillis-Carlebach, Miriam 210 f.
- Ginzler, Günther Bernd 90, 116, 252
- Glock, Charles Y. 142
- Goebbels, Joseph 30, 301
- Goethe, Johann Wolfgang von 61
- Goethert, Rolf-Christian 77
- Goetschel, Willi 212
- Goldberger, Ittaj 292
- Goldberger, Michael 291–293
- Goldhagen, Daniel J. 2
- Goldschmidt, Hermann Levin 212 f.
- Goldschmidt-Bollag, Mary 213
- Goll, Claire 135
- Gollinger, Hildegard 223
- Gorban, Assia 308
- Goren, Yitzhak 55
- Göring, Hermann 191, 300 f.
- Goshen-Gottstein, Alon 214
- Gotthelf, Levi (Pseud. für Esriel Carlebach) 211
- Gotzen-Dold, Maria 294 f.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth 195, 201
- Gracián, Jerónimo 278 f.
- Graetz, Heinrich 295
- Green, Steve 76 f.
- Greif, Beatrice 238
- Greif, Gideon 238
- Gröber, Conrad 12
- Gröning, Oskar 238
- Groß, Walter 87, 118
- Grüber, Heinrich 207–209, 319
- Gruber, Ruth Ellen 88
- Grünberg, Wolfgang 211
- Grundmann, Walter 24 f., 27
- Gruschka, Roland 218
- Gugenheim, Ernest 259
- Guillaumin, Jean-Yves 164
- Gundar-Goshen, Ayelet 205
- Gundlach, Gustav 6, 11, 139
- Günther, Hans F. K. 61
- Günther, Hildegard 185
- Günther, Karl 216
- Gurian, Waldemar 8, 18
- Guski, Chajm 139
- Gutterman, Bella 254 f.
- H
- Ha Cohen, Ran 218
- Haarmann, Michael 92
- Haas, Jacob de 33
- Hackstein, Elisabeth 81 f., 84
- Hamburger, Benjamin Schlomo 59
- Hansen, Johann Jakob 268
- Harnack, Adolf von 163, 168 f., 173, 195–198, 203
- Hartenstein, Friedhelm 195, 199, 200
- Hartmann, Nicolai 212
- Hartmann, Stefan 213, 252
- Harun Ar-Raschid, 77
- Harun, Harry Behr 143
- Hasenclever, Walter 47
- He, Ning 78
- Hebeler, Heinrich W. 1, 24, 158
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 170
- Heidegger, Martin 243, 246 f., 249
- Heilmann, Samuel C. 265
- Heim, Susanne 30
- Heine, Heinrich 299
- Heinz, Hanspeter 15, 157, 230–233
- Hekataios von Abdera 212
- Hengel, Martin 163–165
- Henrix, Hans Hermann 18 f., 85, 173
- Heppner, Menachem 283
- Hering, Jean 243
- Hernán, Enrique García 268, 272, 280
- Herzig, Arno 210
- Herzl, Theodor 1, 32–34 f., 58
- Hess, Moses 58 f.
- Heydrich, Reinhard 29, 191
- Hieronymus (Kirchenlehrer) 191
- Hildebrand, Dietrich von 6, 8

Hilton, Michael 289
Himmler, Heinrich 300
Hirsch, Samson Raphael 44, 60 f., 69 f.,
118–121, 316
Hitler, Adolf 28, 30, 138, 144–148, 243,
300–302

Hobrecht, Jürgen 81, 126
Höfer, Josef 10
Hoffman, Lawrence A. 87, 92
Hoffmann-Axthelm, Dagmar 109 f.
Höhfeld, Barbara 319
Hölderlin, Friedrich 258
Holtschneider, K. Hanna 116, 183, 187
Holtz, Gudrun 195
Homer 267
Homolka, Walter 15, 90, 92
Hopf, Wilhelm 229
Hörster-Philipps, Ulrike 9 f.
Höß, Rudolf 300
Huizinga, B. Johan 270
Husserl, Edmund 243, 246 f., 250

I

Idel, Moshe 312
Ignacio de Loyola (Ignatius von) 268, 272,
280
Ilany, Ofri 206
Irenäus von Lyon (Kirchenvater) 166, 172
Isaac, Jules 19
Isabella I. von Kastilien 271
Ismael, Rabbi 192

J

Jaeger, Lorenz 16 f.
Jaspers, Karl 212
Jeckeln, Friedrich 128
Jeschebab, Rabbi 192
Jochum, Herbert 184
Joerger, Kuno 16, 17
Johannes Paul II., Papst 233
Johannes vom Kreuz (San Juan de la
Cruz) 268, 274
Johannes XXIII., Papst (Angelo Giuseppe
Roncalli) 9, 15, 18
John, Eckhard 13
Jonas, Hans 306

Jonas, Regina 139, 161, 187 f., 296
Joseph Ibn Tabul 304
Journet, Charles 6
Jungk, Peter Stephan 48

K

Kafka, Franz 47, 231
Kálmán, Emmerich 302
Kalonymos ben Meschullam 287
Kampling, Rainer 82 f., 92
Kant, Immanuel 244
Karl d. Gr. 77
Karo, Rabbi Joseph Ben Ephraim 193 f.,
316
Kashua, Sayed 206
Kasper, Walter 232
Kaufmann, Isidor 193
Kaufmann, Ludwig 22
Keller, Gottfried 64
Kiefer, Anselm 306
Kiepora, Jan 301
Kierkegaard, Sören 70, 177
Kilcher, Andreas 153
Kisch, Egon Erwin 47
Kittel, Gerhard 171
Klages, Ludwig 61
Klapheck, Elisa 296–298
Klappert, Bertold 256
Klausner, Joseph G. 153
Klein, Peter 126
Klemperer, Victor 31
Klenicki, Leon 283
Klix, Bettina 55, 226
Klugman, Eliyahu M. 69 f.
Knoch-Mund, Gaby 163
Kochawi, Rachel (Pseud. für Miriam
Magall)
Koelle, Lydia 137 f.
Koeppler, Daniela 149
Köhler, Horst 307
Kohnstamm, Philip 137
Koifman, Gita 308, 310
Koifman, Sergey 308
Konits, Jonathan 161, 189
Kononenko, Raisa 310
Koop, Volker 300 f.

- Korczak, Janusz (Henryk Goldszmit) 211
 Koslowski, Jutta 164, 228
 Kotaro, Hiraoka 218
 Kraft, Christian 59
 Kranemann, Daniela 82
 Kreuzer, Siegfried 87
 Krochmalnik, Daniel 141, 143, 215, 218,
 231, 241, 252, 259, 265, 283
 Kunstadt, Baruch 59 f.
- L
- La Farge, John 139
 Laíz (Layz), Teresa de 277
 Landauer, David 227
 Landauer, Gustav 297
 Lang, Basilius 7
 Lang, Fritz 302
 Langer, Georg (Giri) Mordechaj 205
 Langhoff, Wolfgang 256
 Lapide, Yuval 219
 Laubach, Rosemarie 135
 Laubert, Frank 211
 Lauer, Simon 206, 290, 316
 Leer, Sophie Franziska van 4
 Leeuw, Gerardus van der 316
 Leiber, Robert 15, 17
 Leiner, Martin 217
 Lémann, Augustin 3
 Lémann, Joseph 3
 Lenzen, Verena 151 f., 161, 176, 184,
 187, 204, 314 f.
 Leo, Per 60 f.
 Leon, Mose ben Schem Tov de 303
 Leonhard, Clemens 85, 94
 Leppin, Volker 27
 Leuner, Heinz David 208
 Levi, Primo 253, 257 f.
 Levi-Sandel, Sidda 222
 Levin, Soraya 65, 148
 Levinas, Emmanuel 58, 241–251, 259–267
 Levinger, Israel Meir 116
 Levy, Michèle 317
 Leyen, Marie-Luise von der 62
 Lier, Suzanne 51, 53
 Linde, Cornelia 162
 Lingen, Theo 301
- Lipgens, Walter 10
 Liss, Hana 217
 Loewy, Hanno 204
 Lohfink, Gerhard 168
 Lohse, Eva 233
 Lohse, Ulrich Michael 122
 Lorenz, Max 301
 Losch, Andreas 217
 Loyola, Ignatius von (s. Ignacio de Loyola)
 Luckner, Gertrud 1, 12–18, 138
 Lueger, Karl 300
 Luria, Isaak ben Schlomo Aschkenasi
 303–305
 Luther, Martin 71 f., 103–106, 110 f., 113 f.,
 182, 200, 203, 216
 Luxemburg, Rosa 145
 Luzzatto, Simone 300
- M
- Mach, Daphna 216 f.
 Magall, Miriam (Pseud.: Rachel
 Kochawi) 64 f., 227
 Maier, Joachim 222 f.
 Maimonides, Moses (Rabbi Mose ben
 Maimon) 169, 190 f., 312
 Malka, Salomon 259
 Mallmann, Klaus-Michael 126
 Mandil, Ela 78
 Mandil, Gavra 78
 Mandil, Irena 78
 Mandil, Moshe 78
 Manea, Norman 205
 Mann, Thomas 35, 145
 Mannheimer, Elfriede 63
 Mannheimer, Eva 63
 Mannheimer, Max 59, 62 f.
 Marcion (auch: Markion) 167, 217
 Marck, Siegfried 238
 Maritain, Jacques 6
 Mark, Herbert 42
 Mark, Martin 314
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 149 f.
 Marx, Hannelore 129
 Marx, Karl 211
 Marzuk, Dinah 65
 Masson, André 260

Mayer, Jeanette (geb. Reis) 223
 Mayer, Reinhold 312
 Mazzarins, Laimdota 131
 Mechtenberg, Theo 79, 158, 234
 Meir, Rabbi Ben Baruch von Rothenburg
 (MaHaRaM) 193
 Meisler, Frank 156
 Melloni, Alberto 18
 Mendelssohn, Moses 216
 Mendoza, María de 280
 Mensching, Friederike 122
 Merkel, Angela 238
 Meyer, Alwin 157
 Meyer, Beate 211
 Miething, Frank 259
 Milch, Erhard 301
 Miletto, Gianfranco 5
 Miller, Alice 204
 Miller, Martin 204
 Milton, John 316
 Minác, Matej 318
 Moldenhauer, Eva 244, 259, 265
 Molkho, Shlomo 312
 Moltmann, Jürgen 114
 Mönninghoff, Wolfgang 226
 Morerod, Charles 314
 Morgenstern, Matthew 77
 Morgenstern, Naomi 254 f.
 Moser, Hans 301
 Motté, Magda 47
 Muench, Aloysius Joseph 15
 Mühlhaupt, Erwin 103
 Müller, David Heinrich 294
 Müller, Gerhard Ludwig 167
 Musial, Stanislaw 158
 Musil, Robert 47

N

Nachtwei, Winfried 130
 Namatianus, Rutilius 164
 Napoleon I. Bonaparte 312
 Navon, Moshe 105, 161, 185, 283
 Navon, Vered 204
 Necker, Gerold 33 f.
 Netanjahu, Benjamin 77
 Neubauer, Adolf 183

Newman, Barnett 306
 Niebuhr, Karl-Wilhelm 27
 Niemöller, Martin 209
 Nietzsche, Friedrich 61, 224, 267
 Noah, Iris 88
 Nocke, Alexandra 206
 Nohl, Herman 170
 Noll, Chaim 224, 226
 Nörtersheuser, Hans-Walter 143
 Nota, Jan H. 11

O

Oegema, Gerbern Sibern 29
 Oeming, Manfred 216
 Oesterreicher, Johannes (John) M. 8–10,
 14, 18 f., 174
 Ohl, Irmgard 130
 Ono, Funio 218
 Oppenheim, Moritz Daniel 44
 Ornstein, Hans 14
 Ortiz, Antonio Domínguez 270–274
 Osten-Sacken, Peter von der 108, 141, 143,
 262
 Otilio del Niño Jesús 275
 Owens, Jesse 147

P

Pacelli, Eugenio 9
 Palmer, Gesine 208
 Pangritz, Andreas 149
 Pant, Eduard 6
 Papke, Werner 40 f.
 Pappenheim, Bertha 296
 Nikolaus V., Papst 272
 Parada, Elisabeth 253
 Pascal, Blaise 245
 Passelecq, Georges 11
 Pastel, David 236
 Paul VI., Papst 15
 Peeters, Elisabeth 277
 Penderecki, Krzysztof 290
 Pérez, Joseph 270–272, 275 f.
 Pesch, Rudolf 164 f.
 Peter, Antje 144
 Petuchowski, Elizabeth 12
 Payer, Michael 13

Philipp, Alfred (Aharon) 60
 Philipp II., König 273
 Philo von Alexandrien 212
 Pieper, Friedhelm 161, 195, 203
 Pius V., Papst 15
 Pius XI., Papst 5 f., 9, 11, 139
 Pius XII., Papst 11, 15
 Plaut, Wolf Günther 313
 Poitner, Michael 238
 Poliakov, Léon 135
 Pollin, Miriam 129
 Poorthuis, Marcel 4
 Porath, Sefi 318
 Press, Bernhard 131
 Presser, Ellen 205
 Preul, Reiner 195, 201
 Przewrocka, Karolina 234 f.
 Pulgar, Francisco de Santa María 269
 Pustel, David 234

R
 Ragaz, Leonhard 154, 299 f.
 Rahe, Thomas 252 f.
 Raphaël, Freddy 238
 Raschi (Schlomo ben Jizchak) 46
 Raupach-Rudnick, Wolfgang 87
 Rauscher, Anton 11
 Reinhardt, Max 302
 Reinhartz, Jehuda 66
 Rembrandt, Harmensz van Rijn 177
 Rendtorff, Rolf 18 f., 102, 173
 Renker, Alwin 142, 163
 Rentschler, Marina 308, 311
 Ribera, Francisco de 268
 Richter, Albert 254
 Richter, Silvia 217
 Ried, Heinz 253
 Riefenstahl, Leni 146 f.
 Rigg, Bryan Mark 301
 Rilke, Rainer Maria 47, 152
 Rimon, Joseph Zwi 122
 Rivlin, Reuven 238
 Rodriguez, Fortunato Antolín 273
 Röhrbein-Viehoff, Helmut 81, 95
 Roncalli, Angelo Giuseppe (s. Johannes
 XXIII, Papst) 18

Rosa, Enrico 5 f.
 Rosenstock, Eugen 231
 Rosenstock, Jörg 113
 Rosenthal, Fritz 151 f.
 Rosenzweig, Franz 119, 121, 124, 142,
 182, 212 f., 215–221, 230 f., 242, 247,
 296 f.
 Rössler, Hans-Christian 122
 Roth, Cecil 191
 Rozen, Ephraïm 256
 Rozwaski, Chaim Z. 141, 143, 262
 Ruether, Rosemary R. 105, 108
 Rühmann, Heinz 301
 Rupp, Horst F. 284
 Rys, Pawel 234–236

S
 Sabbatai Zvi (Zewi) 316
 Sachs, Nelly 136
 Safrai, Chana 149 f.
 Sajak, Clauß Peter 47
 Salemink, Theo 4 f.
 Sales, Marco 4 f.
 Salkin, Jeffrey K. 237
 Salmen, Walter 283
 San Juan de la Cruz 274
 Sánchez de Cepeda, Alonso 276
 Sánchez de Toledo, Juan 274
 Sánchez, Manuel Diego 268
 Sánchez-Albornoz, Claudio 275
 Sanders, Wilm 15
 Santayana, George 311
 Sars, Paul 132–137
 Satinover, Jeffrey 253
 Scali, Bertil 144, 148
 Schächter, Rafael 290
 Schaller, Christian 167
 Schallück, Paul 135
 Schärf, Theodor 143
 Schauer, Eva Johanna 1, 35, 37
 Schedel, Hartmann 190
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 306
 Schem Tov de Leon, Mose ben (s. Leon)
 Scheuer, Joseph 254
 Schick, Ludwig 21
 Schikorski, Felix 79, 158

- Schimeon, Rabbi 192
 Schipper, Ignacy 295
 Schlegel, August Wilhelm 206
 Schlegel, Friedrich 206
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
 196, 198 f., 203
 Schlesinger, Jechiel Michel 59 f.
 Schmidt, Helmut 301
 Schmidt, Johann Michael 81, 102, 107,
 110, 112–114
 Schmitt, Carl 146
 Schneider, Lambert 215
 Schneider, Richard C. 206
 Schnitzer, Joseph 152 f.
 Schoch, Peter 50
 Scholem, Gershom 33 f., 216, 218, 305,
 316
 Schönerer, Georg von 300
 Schopenhauer, Arthur 58, 61
 Schorr, Mojżesz 294 f.
 Schott, Anselm 2, 288
 Schreiner, Stefan 294
 Schröder, Bernd 143, 265
 Schroers, Rolf 135
 Schröter, Jens 198
 Schulte, Christoph 255, 303, 305 f.
 Schulz, Michael 167
 Schulz-Jander, Eva 218, 233
 Schwalbe, Johanna 313
 Schwarte, Johannes 11
 Schwarz-Friesel, Monika 66
 Seebaß, Gottfried 102
 Seehofer, Horst 238
 Seidler, Eduard 13
 Senn, Frank C. 87, 92
 Serís, Homero 274
 Shenar, Gabriele 205
 Sicroff, Albert A. 272 f.
 Sieburg, Friedrich 135
 Siegert, Folker 84
 Sierksma, Fokke 316
 Sievers, Jonah 232
 Silíceo, Juan Martínez 273
 Silverio de Santa Teresa 269
 Simon, Ernst 256
 Simon, Leo 10
 Simpson, William W. 12, 19
 Simson, Salomon bar 192
 Slenczka, Notger 161, 195–201, 203
 Slezak, Leo 301
 Sloan, George L. B. 154
 Sölle, Dorothee 114, 117
 Sombart, Werner 61
 Soubriou, Bernadette 48
 Sparr, Walter 267
 Spengler, Oswald 61
 Sperber, Manès 54
 Spicer, Kevin P. 7
 Spiegel, Yorick 94
 Spinoza, Baruch (Bento) de 56–59, 297
 Stäblein, Christian 159
 Staszewski, Noemi 205
 Stegemann, Ekkehard 102
 Stegemann, Wolf 29, 31
 Steggink, Otger 270, 274 f.
 Stein, Edith 11, 268 f.
 Stein Kokin, Daniel 312
 Stein, Leopold 313
 Stemberger, Günter 85
 Stern, Moritz 183
 Stern, Naphtali 254
 Stiefl-Cermak, Maria 63
 Stock, Alex 288
 Stock, Konrad 201
 Stöhr, Martin 195
 Stratmann, Franziskus M. 7
 Sturm, Heribert 31
 Suchecky, Bernard 11
 Sula, Dorota 254
 Susman, Margarete 136, 213, 296–299

 T
 Tasch, Roland 69 f.
 Teresa von Avila 241, 263, 268–282
 Theobald, Michael 165
 Therese von Lisieux 263
 Thieberger, Friedrich 189
 Thieme, Karl 1, 8, 10–18, 154
 Thoma, Clemens 11 f., 19, 151, 210, 283,
 289
 Tillich, Paul 238
 Töllner, Axel 24

Torczyner, Harry (Naphtali Herz Tur-Sinai) 216 f.

Torquemada, Kardinal Juan de 271

Torquemada, Tomás de 271

Toshihiro, Horikawa 218

Traggia, Manuel de Santo Tomás 269

Treidler, Wolfgang 47, 74, 79

Trepp, Leo 70, 289

Trutwin, Werner 1, 20, 58 f., 68, 139, 141, 234, 255, 306

U

Überschaer, Frank 87

Uni, Assaf 206

Unna, Isak 59, 60

Urech, Urs 317

V

Verdi, Giuseppe 290

Verstermanis, Margers 131

Veseli, Fatima 78

Veseli, Hamid 78

Veseli, Refik 78

Veseli, Vesel 78

Veseli, Xhemal 78

Villanueva, Francisco Márquez 274

Vital, Chajim 304

Voderholzer, Rudolf 167

Vogel, Barbara 210

Vogt, Paul 315

Volkman, Michael 262

Vollnhals, Clemens 29 f.

Vos, Cornelis J. de 84

W

Wachten, Johannes 319

Wagschal, Saul 122

Wahle, Stefan 92

Walter, Meinrad 112

Walter, Rudolf 114

Weibel, Walter 315

Weidinger, Elisabeth 77

Weininger, Otto 61

Weinzierl, Erika 8

Weiss Halivni, David 254 f.

Weizmann, Chaim 33

Wellhausen, Julius 163

Weltsch, Robert 29

Wengst, Klaus 71–74

Wenzler, Ludwig 266 f.

Werblowsky, Raphael Jehuda Zwi 103, 316

Werfel, Franz 1, 47–49

Werner, Hans-Joachim 215 f., 231

Westphal, Uwe 226

Wette, Wolfram 126

Weyl, Ruth 12, 19

Wiehn, Erhard Roy 228

Wiemer, Thomas 242

Wiese, Christian 217

Wiesel, Elie 184

Wijsmuller-Meijer, Gertruida 156

Wilckens, Ulrich 108

Wilhelm, Kurt 59 f.

Willi, Thomas 91

Winklehner, Herbert 209

Winter, Herbert 314

Winton, Nicholas 318

Wintzer, Friedrich 94

Wipplinger, Jörn 309

Wirth, Joseph 9 f., 18

Wislicki, Piotr 75

Witt, Mareike 141

Wittgenstein, Ludwig 245

Wohlgemuth, Josef 217

Wohlmuth, Josef 20 f., 249, 252

Wolf, Ernst 10

Wolf, Hubert 4 f.

Wolff, Kurt 47

Wollasch, Hans-Josef 12

Wulf, Josef 135

Wünsche, August 178

Y

Yaoz, Israel 79, 159

Yaron, Kalman 159

Yepes, Diego de 268

Yuval, Israel J. 85, 164, 289

Z

Zadoff, Mirjam 205

Zenger, Erich 15, 83 f., 90

Zinvirt, Yaacov 229

Zuidema, Willem 184

Zu diesem Heft

Vor 50 Jahren wurde die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ *Nostra aetate* feierlich verkündet. Aus diesem Anlass blickt **P. Elias Füllenbach OP** zurück auf „*Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland*“. Durch *Gertrud Luckner* und *Karl Thieme* hat der Freiburger Rundbrief dazu einen nicht unbedeutenden Beitrag geleistet.

Laut den Ergebnissen einer internationalen Tagung zu *Nostra aetate 4* ist die *besondere Beziehung des Christentums zum Judentum* bisher weder von der Theologie noch vom Kirchenvolk genügend zur Kenntnis genommen worden. *Diese Kluft* zwischen den Forderungen des Konzils und der aktiven Lehre *zu überwinden*, so **Werner Trutwin**, ist Aufgabe der katholischen Kirche

Heinrich W. Hebler blickt zurück auf ein besonders dunkles Kapitel christlich-jüdischer Beziehungen: das „*Entjudungsinstitut*“ in Eisenach, dessen Einfluss noch heute nachwirkt.

Nach *Missbrauch und Pervertierung* wurde der Davidstern zum *Staatssymbol Israels*. **Elisabeth Fuchshuber-Weiß** beschreibt in „*Die Geschichte des Davidsterns*“ (Teil 3) den erfolgreichen Wandel dieses Zeichens zum Symbol von Theodor Herzls Vision eines eigenen jüdischen Staats.

Der Erfolg von Jakobs Sohn Josef beruhte auf seiner Fähigkeit, Träume zu deuten, wie **Eva Johanna Schauer** in „*Die Träume der Josefserzählung*“ ausführt. Die Kernaussage der Erzählung ist jedoch „das unbeirrte Festhalten an dem Gott der Väter, dem Gott Israels, entgegen allen fremden religiösen Einflüssen“.

Der Kernpunkt von Sukkot (Laubhüttenfest), erklärt **Yizhak Ahren** in „*Vergegenwärtigung der Wüstenzeit*“, ist die Erinnerung an die Verwiesenheit des Volkes Israel auf den göttlichen Schutz. Damit wird die Zeit in der Laubhütte zu einer Zeit der Einübung in Gottvertrauen.

Der Beitrag von **Monika Beck** über **Franz Werfel** (1890–1945) als „*Vermittler zwischen Juden und Christen*“ führt wieder zurück zur Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum. In der Erzählung vom „geschändeten und wiederhergestellten Kreuz“ verweist Werfel durch die Rede eines freimütigen Rabbiners auf die Widersinnigkeit der Judenmission.

Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland

Elias H. Füllenbach OP*

Es gibt wohl kaum ein anderes kirchenhistorisches Thema, das sowohl in der Forschung als auch in der breiteren Öffentlichkeit zu ähnlich heftigen Auseinandersetzungen führt wie das katholisch-jüdische Verhältnis im 20. Jahrhundert.¹ Man denke beispielsweise an die zahlreichen Diskussionen um die Rolle des Vatikans oder der deutschen Katholiken in der Zeit des Nationalsozialismus. Daniel Goldhagen hat vor einigen Jahren der katholischen Kirche gar die Hauptschuld am Holocaust gegeben² – sicher eine völlig unhaltbare Extremposition. Aber wer wird schon bestreiten wollen, dass das katholisch-jüdische Verhältnis über Jahrhunderte hinweg vergiftet war und von Feindschaft, Hass und Verfolgung geprägt wurde? Es ist beispielsweise nur wenige Jahrzehnte her, da wurde jedes Jahr am Karfreitag noch eine Fürbitte „pro perfidis Judaeis“ vorgetragen: „*Lasset uns auch beten für die treulosen Juden, dass Gott, unser Herr, wegnehme den Schleier von ihren Herzen, auf dass auch sie erkennen unsern Herrn Jesus Christus.*“³ Dass das im Schott mit „treulos“, später mit „ungläubig“ übersetzte Wort „perfidis“ bei den Gläubigen noch ganz andere Assoziationen wecken konnte, braucht nicht eigens betont zu werden.

* P. Elias H. Füllenbach OP, stellvertretender Leiter des Instituts zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum (IGDom) in Köln, Seelsorger an der Dominikanerkirche St. Andreas in Düsseldorf.

- 1) Der Text geht auf verschiedene Vorträge zurück und wurde für diese Veröffentlichung lediglich um einige Literaturhinweise in den Anmerkungen ergänzt.
- 2) Daniel J. Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002.
- 3) Anselm Schott, *Das Messbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen*, Freiburg i. Br. 411936, S. 330.

Doch wer das Verhältnis von Christen und Juden allein unter diesem Aspekt betrachtet, wer ausschließlich die Israel-Vergessenheit christlicher Theologie und die schrecklichen Auswirkungen einer jahrhundertlang verkündeten Enterbungslehre in den Blick nimmt, der übersieht, dass es im Laufe der Geschichte durchaus auch Perioden gegenseitiger Annäherung und fruchtbaren Zusammenlebens gegeben hat. So wenig der christliche Antijudaismus in seiner Bedeutung heruntergespielt werden darf, so wenig können andererseits die positiven Ansätze und Bemühungen ausgeblendet werden, die den christlich-jüdischen Dialog unserer Tage überhaupt erst möglich gemacht haben.

Zwei gescheiterte Versuche

a) Die Petition der Brüder Lémann zur „Judenfrage“

Schon im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils hatten die vom Judentum zur katholischen Kirche konvertierten Priester-Brüder *Joseph* (1836–1915) und *Augustin Lémann* (1836–1909) aus Lyon eine Petition zur ‚Judenfrage‘ vorbereitet, die zwar auch die Bekehrung der Juden zum Ziel hatte, aber bereits einen deutlich anderen Ton anschlug, denn sie verlangte auch von den Christen eine Veränderung, nämlich die Abkehr von traditionellen antijüdischen Vorurteilen. Die beiden Priester appellierten

„an die Barmherzigkeit der Heiligen Synode und des Papstes, die Juden [...] mit offenen Armen zu empfangen, ‚weil sie immer von Gott geliebt waren um der Väter willen, und weil Christus ihnen dem Fleische nach entstammt‘.“⁴

Der Text betonte also „die Gemeinsamkeiten, nicht mehr das Trennende“, und forderte statt Abschottung ein neues „Miteinander aus dem Geist der Liebe“.⁵ Doch obwohl diese ‚Propositio‘ der Brüder Lémann immerhin von 510 Konzilsvätern unterzeichnet war, wurde sie von der zuständigen Postulatenkongregation nicht zur Diskussion auf dem Konzil zugelassen. Mögliche Begründungen für diese Entscheidung gehen aus den erhaltenen Konzilsakten leider nicht hervor.

4) Thomas Brechenmacher, *Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870)*, Stuttgart 2004, S. 451.

5) Ebd.

Angesichts des in den folgenden Jahrzehnten immer stärker werdenden Antisemitismus blieb die von den Brüdern Lémann aufgeworfene Frage jedoch virulent: Wie sollte die Kirche auf den wachsenden Judenhass, insbesondere auf die modernen Rassentheorien reagieren, und welche Stellung nahm die Kirche zu den Juden und zu ihrer rechtlichen Gleichstellung ein? Dass hier auch die eigene kirchliche Tradition kritisch zu hinterfragen war, erkannten zunächst nur wenige.

b) Die Vereinigung der „*Amici Israel*“

Ein sprechendes Beispiel für eine ernsthafte Hinterfragung kirchlicher Traditionen sind die *Amici Israel*, eine 1926 gegründete Priestervereinigung, der schon zwei Jahre später 19 Kardinäle, 278 Bischöfe und weltweit immerhin rund 3000 Priester angehörten.⁶ Die Mitglieder hatten sich „zu verpflichten, alle [...] Aussprüche und Formulierungen“, die Juden irgendwie kränken könnten, „zu vermeiden“.⁷ Vielmehr müsse man sich den Juden liebend und voller Achtung zuwenden, um ihnen die Konversion, den Übertritt zur Kirche, zu erleichtern.

War das erstrangige Ziel der *Amici Israel* also die Judenmission, so gehörte die Bekämpfung antijüdischer Vorurteile außerhalb wie innerhalb der Kirche doch zu ihren vorrangigen Aufgaben. Mit einem Schreiben vom 2. Januar 1928 wandten sich daher Vertreter des Vereins an die römische Ritenkongregation mit der Bitte, in der Karfreitagsfürbitte für die Juden endlich die Begriffe „*perfidis*“ und „*judaicam perfidiam*“ zu streichen. Auch müsse die im 16. Jahrhundert aus antisemitischen Gründen weggefallene Kniebeuge, die bei den anderen Fürbitten am Karfreitag üblich war, wieder eingeführt werden. Während das Votum der Ritenkongregation positiv ausfiel und einer Änderung der Fürbitte im Sinne der *Amici Israel* zustimmte, sah der päpstliche Hoftheologe, der Dominikaner Marco Sales (1877–1936), keinen Grund, das „*perfidis*“ zu streichen, gebe es doch keine bessere Be-

6) Vgl. Hubert Wolf, „*Pro perfidis Judaeis*“. Die „*Amici Israel*“ und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: *Historische Zeitschrift* 279 (2004) 611–658. – Die Gründung der *Amici Israel* ging auf die Initiative der jüdischen Konvertitin Sophie Franziska van Leer (1892–1953) zurück. Vgl. auch Marcel Poorthuis / Theo Salemink, *Op zoek naar de blauwe ruiter. Sophie van Leer, een leven tussen avant-garde, jodendom en christendom (1892–1953)*, Nijmegen 2000.

7) Hubert Wolf, „*Pro perfidis Judaeis*“ (Anm. 6), S. 619.

zeichnung für die „Verblendung“ der Juden. Diese von antijüdischen Äußerungen durchzogene Stellungnahme des Magister Sacri Palatii⁸ löste eine ganze Kette weiterer Reaktionen an der römischen Kurie aus. Das Heilige Officium nahm sich nun der Frage an und entschied, dass nicht die Liturgie zu ändern sei, sondern stattdessen die *Amici Israel* wegen ihrer traditionskritischen und judenfreundlichen Haltung zu verbieten seien.⁹ Da sich Papst Pius XI. der Problematik dieser Entscheidung durchaus bewusst war, verband man die Aufhebung des Vereins mit einer Stellungnahme zum Antisemitismus:

„Die katholische Kirche [...] hat sich daran gewöhnt, für das jüdische Volk [...] stets zu beten – trotz seiner [...] Verblendung, ja gerade wegen dieser Verblendung.“ Und so wie der Apostolische Stuhl „allen Neid und alle Feindschaft unter den Völkern verwirft, so verdammt er um so mehr den Haß gegen das von Gott einst auserwählte Volk [...], den man heute mit dem Namen ‚Antisemitismus‘ zu bezeichnen pflegt.“¹⁰

Um die Rezeption dieser päpstlichen Verlautbarung von 1928¹¹ besser verstehen zu können, ist ein Blick auf ihre zeitgenössische Interpretation notwendig. Entscheidend war ein offiziöser Kommentar des Jesuiten Enrico Rosa (1870–1938), der in der römischen Zeitschrift *Civiltà Cattolica* erschien.¹² Rosa nahm darin eine folgenschwere Unterscheidung vor, indem er zwischen zwei verschiedenen Formen des Antisemitismus differenzierte: der Papst habe lediglich einen „nach Form und Geist antichrist-

8) Vgl. auch Hubert Wolf, „*Nihil esse innovandum*“. Der Magister Sacri Palatii Marco Sales OP und sein Votum gegen die Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928), in: Elias H. Füllenbach / Gianfranco Miletto (Hg.), *Dominikaner und Juden. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis 20. Jahrhundert / Dominicans and Jews. Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century*, Berlin 2014, S. 491–512.

9) Vgl. Theo Salemink, *Katholische Identität und das Bild der jüdischen ‚Anderen‘. Die Bewegung Amici Israel und ihre Aufhebung durch das Heilige Officium im Jahre 1928*, in: „theologiegeschichte“. *Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 1 (2006) 91–105.

10) *Acta Apostolicae Sedis* 20 (1928) 103 f. Deutsche Übersetzung zitiert nach Hubert Wolf, „*Pro perfidis Judaeis*“ (Anm. 6), S. 643.

11) Das Dekret hielt zwar am traditionellen Antijudaismus und an der Substitutionslehre fest, fand jedoch wegen seiner Verurteilung des zeitgenössischen Antisemitismus vielfach Beachtung. Vgl. Elias H. Füllenbach, *Päpstliches Aufhebungsdekret der „Amici Israel“* (25. März 1928), in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6: *Publikationen*, Berlin/Boston 2013, S. 525–527.

12) Enrico Rosa, *Il pericolo giudaico e gli „Amici d’Israele“*, in: *La Civiltà Cattolica* 79,2 (1928) 335–344.

lichen“ Antisemitismus, der rassisch begründet werde, verurteilt¹³; gegen eine Zurückweisung „der jüdischen Gefahr“ sei dagegen, so Rosa, nichts einzuwenden, da die Juden doch „die Drahtzieher bislang jeder Revolution“ gewesen seien und „Pläne zur Eroberung der Weltherrschaft“ schmieden würden.¹⁴

Diese problematische Unterscheidung zwischen einem *verbotenen* und einem angeblich *erlaubten* Antisemitismus war keineswegs neu.¹⁵ Der im Auftrag Pius' XI. verfasste Kommentar Rosas legitimierte sie aber quasi von Rom aus, sodass sie sich auch im *Lexikon für Theologie und Kirche* von 1930 wiederfindet: Um den angeblich „schädlichen Einfluss des jüd[ischen] Volksteils auf den Gebieten des Wirtschafts- u. Parteiwesens, des Theaters, Kinos u. der Presse, der Wissenschaft u. Kunst“ zu bekämpfen, sei die zweite Richtung des Antisemitismus erlaubt.¹⁶ Angesichts der nur wenig später einsetzenden nationalsozialistischen Judenverfolgung in Deutschland bekommt diese Unterscheidung natürlich eine ungeahnte Brisanz.

„Die Kirche Christi und die Judenfrage“ – eine Denkschrift von 1937

Bei dieser Initiative prominenter Katholiken handelt es sich um eine eher kleine Gruppe, der nicht nur Kleriker, sondern auch einige katholische Laien angehörten – unter ihnen namhafte Wissenschaftler und Politiker aus ganz Europa wie Jacques Maritain, der spätere Kardinal und Konzilstheologe Charles Journet, der angesehene flämische Mediävist Edgar de Bruyne, der Philosoph Dietrich von Hildebrand und Eduard Pant, der Vorsitzende der Christlichen Deutschen Volkspartei in Polen. Daneben

13) Ebd., S. 338.

14) Ebd., S. 343.

15) Vgl. z. B. den Artikel *Antisemitismus*, in: *Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagewerk über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 1 (1907), Sp. 257: „Man unterscheidet einen doppelten A[ntisemitismus]. Der eine bekämpft das Judentum als Rasse samt allem, was damit zusammenhängt (also auch die Offenbarung des A[lten] B[undes]); dieser Rassen-A[ntisemitismus] ist widerchristlich. Die andere Richtung verlangt nur besondere Gesetze zum Schutze der christl[ichen] Bevölkerung gegenüber dem schäd[lichen] Vordringen des Judentums; auf diesem Standpunkte stehen auch kathol[ische] Sozialpolitiker.“

16) Gustav Gundlach, Artikel *Antisemitismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (1. Aufl.), Bd. 1 (1930), Sp. 504 f.

schlossen sich auffallend viele Ordensleute dieser Gruppe an: der österreichische Franziskaner Cyrill Fischer, bekannt für seine zahlreichen Artikel über die Gefahren des Nationalsozialismus, der Benediktiner Basilius Lang, ein führendes Mitglied der liturgischen Bewegung in Prag, und vier Dominikaner, unter ihnen der ehemalige Leiter der Katholischen Friedensbewegung in Deutschland, Pater Franziskus M. Stratmann, der 1933 kurz verhaftet worden und dann ins römische Exil geflüchtet war.

Sie alle unterstützten mit ihrer Unterschrift ein Memorandum mit dem Titel *Die Kirche Christi und die Judenfrage*, das im Februar 1937 in der österreichischen Zeitschrift *Die Erfüllung* erschien¹⁷ und einen entschiedenen Protest gegen die antisemitischen Maßnahmen der Nationalsozialisten forderte:

„Angesichts der Verwirrung, die auch in christlichen Kreisen [...] seit mehreren Jahrzehnten, vor allem aber in den letzten Jahren, ein bewusst oder unbewusst antichristlicher Antisemitismus in der Judenfrage gestiftet haben, halten wir es für unsere Christenpflicht, an die Lehren der Kirche Christi [...] zu erinnern und von da aus zu den Lösungsversuchen Stellung zu nehmen, wie sie heute, besonders im deutschen Sprachgebiet, durchgeführt und propagiert werden.“¹⁸

Das Memorandum kritisierte vor allem die deutschen nationalsozialistischen „Sondermaßnahmen gegen die Juden“.¹⁹ Die „Entrechtung“ der Juden in Deutschland sei „nur ein erstes Beispiel dafür, Gruppen als Objekte zur Machterweiterung“ zu benutzen,²⁰ und sie erfolge nur, „um einen Sündenbock zu haben, und das Volk [...] gegen einen vorgeblichen Feind zu eiligen“.²¹ Was mit den Juden geschehe, könne bald schon den Katholiken und jeder anderen missliebigen Minderheit drohen.

17) Zur Entstehungsgeschichte der Denkschrift vgl. Elias H. Füllenbach, *Shock, Renewal, Crisis. Catholic Reflections on the Shoah*, in: Kevin P. Spicer (Hg.), *Antisemitism, Christian Ambivalence, and the Holocaust*, Bloomington u. a. 2007, S. 201–234; ders., *Die Kirche Christi und die Judenfrage* (1937), in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6: *Publikationen* (Anm. 11), S. 400–403.

18) *Die Kirche Christi und die Judenfrage*, in: *Die Erfüllung* 2 (1937) 73–101, hier S. 73.

19) Ebd., S. 97.

20) Ebd., S. 98.

21) Ebd., S. 100.

Neben diesen grundlegenden Aussagen zur Lage in Deutschland wendet sich der Text dem pseudowissenschaftlichen Charakter der Rassenlehre zu: Kein Gläubiger dürfe „der Häresie des Rassismus“ erliegen, denn diese

„Irrlehre geht auf ein naturalistisches Menschenbild zurück, das mit dem christlichen Gottesglauben völlig unvereinbar ist. Ist dieses Menschenbild auf dem Wege der Verfemung der ‚jüdischen Rasse‘ einmal in die Gedankenwelt eines Volkes eingedrungen, dann führt es zu weiteren Konsequenzen: zu naturalistischen Züchtungsmethoden, zur Vernichtung des sogenannten lebensunwerten Lebens, [...] zur Einführung einer arteigenen Religion und Moral. [...] So wird der Rassismus zum Todfeind des Evangeliums und der Kirche.“²²

Die Verfasser des Memorandums, *Waldemar Gurian* (1902–1954) und *Karl Thieme* (1902–1963), zwei deutsche Emigranten, die in der Schweiz Zuflucht gefunden hatten, waren jedoch der Ansicht, dass neben dem Rassenantisemitismus auch „jeder Versuch, den Antisemitismus ‚christlich‘ oder ‚kirchlich‘ rechtfertigen zu wollen, auf das schärfste zurückgewiesen werden“ müsse.²³ Das Memorandum wandte sich daher auch gegen die *zweite Form des Antisemitismus*, die in den katholischen Lexika der Zeit als unproblematisch oder gar gerechtfertigt bezeichnet wurde.

Im März 1936 war es im Wiener *Pauluswerk*, das die Zeitschrift *Die Erfüllung* herausgab, zu einer heftigen Auseinandersetzung mit dem angesehenen Jesuiten Georg Bichlmair (1890–1953) gekommen, nachdem dieser in einem Vortrag erklärt hatte, dass man es auch katholischen Vereinen nicht verwehren dürfe, in ihre Statuten einen ‚Arierparagrafen‘ aufzunehmen.²⁴ Bichlmair galt in Österreich eigentlich als ein „Freund der Juden“, doch sein Gedanke, dass man den Antisemiten in ihren Ansichten entgegenkommen müsse, um sie „vor dem Abfall von der Kirche zu bewahren“, hatte im Herausgeberkreis Bestürzung ausgelöst.²⁵ Johannes M. Oesterreicher (1904–1993), der Schriftleiter der *Erfüllung*, war über Bichlmairs Ausführ-

22) Ebd., S. 83. Mit explizitem Bezug auf die päpstliche Verurteilung des Rassenantisemitismus von 1928 wurden diese Worte auch autoritativ begründet.

23) Ebd., S. 84.

24) Vgl. Erika Weinzierl, *Prüfstand. Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus*, Mödling 1988, S. 266.

25) Dietrich von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, hg. von Ernst Wenisch, Mainz 1994, S. 147.

rungen empört und drängte erfolgreich auf dessen Rücktritt als Vizepräsident des *Pauluswerkes*. Eindringlich warnte das Memorandum deshalb vor noch so kleinen Zugeständnissen gegenüber der Rassenideologie, denn auch der als harmlos geltende, traditionell-konservative Antisemitismus nehme den Juden nicht mehr als Nächsten wahr, sondern sehe in ihm nur noch ein politisches oder soziales Objekt.²⁶ Stattdessen müssten die Christen „heute alles tun, um die Atmosphäre der Lüge und des Hasses zu entgiften“,²⁷ und „gegen die Ächtung der Juden und gegen Sondermaßnahmen, die sich nicht nur gegen die Juden, sondern gegen uns alle richten, weil ihre Konsequenzen so unheilvoll sind“, öffentlich ihre „Stimme erheben“.²⁸

Papst Johannes XXIII. und Johannes (John) M. Oesterreicher (Mitte).

Foto: The Institute of Judaeo-Christian Studies, South Orange, New Jersey.



Damit wandte sich der Text zwar an alle Christen, aber das Memorandum richtete sich in erster Linie an die römische Kurie und an den Papst. Der ehemalige Zentrumsolitiker Joseph Wirth (1879–1956), auf den die Idee des Memorandums zurückging,²⁹ schickte daher den Text an Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli mit der Bitte, ihn „auch unserem Heiligen Vater Papst Pius XI. mit dem Ausdruck unserer ehrfurchtvollsten Ergebenheit gütigst vorlegen zu wollen“.³⁰

26) Vgl. *Die Kirche Christi und die Judenfrage* (Anm. 18), S. 99.

27) Ebd., S. 100.

28) Ebd., S. 101.

29) Vgl. Ulrike Hörster-Philipps, *Joseph Wirth 1879–1956. Eine politische Biographie*, Paderborn u. a. 1998, S. 494–506.

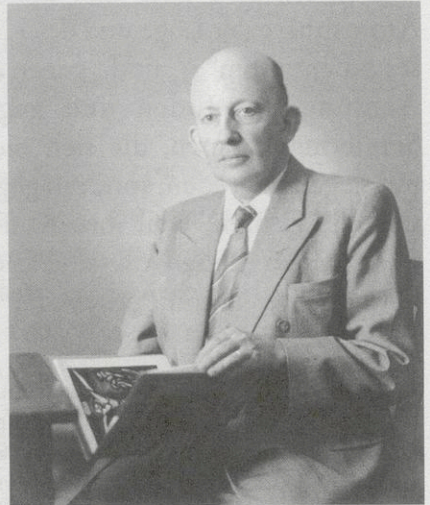
30) Joseph Wirth an Eugenio Pacelli, 25. März 1937. Centralnyi Gosudarstvennyi Archiv, Moskau (= CGA), Wirth-Nachlass, 600/I/468. Ich danke Frau Dr. Ulrike Hörster-Philipps, die mir Kopien einiger Dokumente aus dem Nachlass in Moskau zur Verfügung gestellt hat.

Joseph Wirth sprach sogar persönlich im Staatssekretariat vor, „um den Vatikan zu bewegen, die Rechte der Juden im Sinne einer edlen Humanität zu wahren“³¹; aber zu einer öffentlichen Stellungnahme seitens des Vatikans kam es nicht. Auch die Bemühungen Thiemes, einige Schweizer Bischöfe zur Unterstützung des Memorandums zu bewegen, das inzwischen in mehrere Sprachen übersetzt worden war,³² blieben erfolglos.³³ Frustriert „nach all der vertanen Mühe“³⁴, schrieb Thieme an Oesterreicher:

„Der Antisemitismus scheint hier unter der Oberfläche *rapide* zuzunehmen [...]. Angesichts dessen kann ich nur sagen, dass ich sämtliche mir von Ihnen gesandten Belege für das ‚Nicht-Schweigen‘ der Kirche als einen Hohn empfinde. Das wird Ihnen mit Recht übertrieben ausgedrückt erscheinen; aber ich muss meinem Herzen mal Luft machen.“³⁵

Karl Thieme.

Foto: Privatbesitz.



31) Joseph Wirth an Leo Simon, 6. Mai 1937. CGA, Wirth-Nachlass, 600/I/474.

32) Es wurden Übersetzungen ins Französische, Englische, Spanische, Portugiesische und Polnische vorbereitet. Vgl. Hörster-Philipps, *Joseph Wirth* (Anm. 29), S. 497. Einem Brief Oesterreichers zufolge sind zumindest eine englische und eine französische Fassung auch im Druck erschienen: „Hoffentlich sind beide gut. Sie wurden uns nicht vorher zur Durchsicht vorgelegt.“ Johannes Oesterreicher an Karl Thieme, 22. Dezember 1937. Institut für Zeitgeschichte, München (= IfZ), Thieme-Nachlass, ED 163/60. Zu Johannes M. Oesterreicher vgl. den Nachruf in: FrRu NF 1 (1993/94) 68–70.

33) Thieme wandte sich an die Bischöfe von St. Gallen, Basel und Lugano, konnte diese aber nicht für eine Unterstützung des Memorandums gewinnen. Vgl. den Brief von Karl Thieme an Johannes Oesterreicher, 28. April 1937. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/60. Zu Karl Thieme vgl. *20 Jahre Freiburger Rundbrief. Karl Thieme zum Gedenken*, mit Beiträgen von Walter Lipgens, Ernst Wolf, Josef Höfer, Willehad P. Eckert OP und Ernst L. Ehrlich, in: FrRu XX (1968) 5–24.

34) Karl Thieme an Johannes Oesterreicher, 9. Dezember 1938. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/60.

35) Karl Thieme an Johannes Oesterreicher, 2. Dezember 1938. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/59.

Schließlich richteten Mitglieder der Gruppe ein erneutes Schreiben an Pius XI. und baten ihn, sich in seiner Weihnachtsansprache vor die verfolgten Juden zu stellen: Denn

„[w]elcher Augenblick [...] könnte geeigneter sein, zu solchem Samari-terdienst gegenüber den Blutsbrüdern unseres Heilandes aufzurufen, als das Fest Seiner Geburt ex radice Isai?“³⁶

Die vermutlich von Karl Thieme verfasste Petition führt weiter aus:

„Wir sind gewiss, dass ein solches Wort in der Geschichte der heiligen Kirche, in der Geschichte der Humanität und nicht zuletzt in der Geschichte der Bekehrung Israels Epoche machen würde. Und selbst wenn es zum Vorwand für [...] neue Verfolgungen der Kirche in Deutschland und Österreich dienen sollte, so würden diese leichteren Herzens getragen werden in dem Bewusstsein, dass sie auch für ein Zeugnis erbarmender Liebe gelitten würden.“³⁷

Ob Pius XI. dieses Schreiben tatsächlich erhalten hat, ließ sich bislang nicht klären. Dafür ergibt sich aus den Akten aber eindeutig, dass Pius XI. im Juni 1938 einige Jesuiten damit beauftragt hatte, eine Enzyklika gegen Antisemitismus und Rassismus vorzubereiten, die aber nicht zur Veröffentlichung kam.³⁸

36) Entwurf vom Dezember 1938. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/60.

37) Ebd. Zu dieser Petition vgl. auch Victor Conzemius, *Weltkirche – Ortskirche Schweiz. Die Kirchenpolitik der Päpste Pius XI. und Pius XII.*, in: Ders. (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001, S. 15–39, hier S. 24.

38) Die Entstehungsgeschichte des Textes ist inzwischen recht gut erforscht; vgl. Johannes Schwarte, *Gustav Gundlach SJ (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII.*, München u. a. 1975, S. 72–100; Jan H. Nota SJ, *Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus*, in: FrRu XXVI (1974) 35–41; Georges Passelecq / Bernard Suchecky, *Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung*, München u. a. 1997; Clemens Thoma, *Versteckte und verpasste Botschaft für die Juden*, in: FrRu NF 4 (1997) 241–249; Anton Rauscher (Hg.), *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938)*. Texte aus dem Nachlass von Gustav Gundlach SJ, Paderborn u. a. 2001.

Neue Anstrengungen nach 1945

Nach dem Zweiten Weltkrieg suchten viele dieser engagierten Katholiken wieder Kontakt zueinander, um sich für ein neues katholisch-jüdisches Verhältnis einzusetzen. Zusammen mit gleichgesinnten Protestanten und Juden forcierten sie die Gründung des *International Council for Christians and Jews* und vergleichbarer Organisationen auf lokaler Ebene.³⁹ In Deutschland bildete sich insbesondere in Freiburg im Breisgau ein Kreis um *Karl Thieme* und *Gertrud Luckner* (1900–1995), der nach all dem Geschehenen jede Form des Antisemitismus zu bekämpfen suchte.

Gertrud Luckner hatte während des ‚Dritten Reiches‘ als Mitarbeiterin der Deutschen Caritaszentrale in Freiburg ein von Berlin und Hamburg bis Wien reichendes Netzwerk gebildet, um den verfolgten Juden zu helfen.⁴⁰



Gertrud Luckner (1966).

Foto: Privatbesitz.

39) Vgl. William W. Simpson / Ruth Weyl, *The Story of the International Council of Christians and Jews*, o. O. 1995; Josef Foscaphoth, *Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Göttingen 1993; ders., *Christen und Juden nach dem Holocaust*, in: FrRu NF 4 (1997) 32–40.

40) Vgl. Hans-Josef Wollasch, „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg.“ *Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944*, Konstanz 1999; Rezension von Ernst L. Ehrlich in: FrRu NF 7 (2000) 297–299; vgl. auch Hans-Josef Wollasch, *Gertrud Luckner. „Botschafterin der Menschlichkeit“*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005; Rezension von Clemens Thoma in: FrRu NF 12 (2005) S. 292 f.; sowie Elizabeth Petuchowski, *Gertrud Luckner: Widerstand und Hilfe*, in: FrRu NF 7 (2000) 242–259.

Im März 1943 war Gertrud Luckner schließlich selbst verhaftet und in das Konzentrationslager Ravensbrück deportiert worden. Nach der Befreiung hatte sie ihre Arbeit bei der Caritas wieder aufgenommen, diesmal als Leiterin der sogenannten ‚Verfolgtenfürsorge‘, die sich um jüdische Überlebende kümmerte. Am 16. März 1948 fand in Freiburg im Haus des Pathologen Franz Büchner⁴¹ ein erstes größeres Treffen statt zur Frage:

„Wie kann ein Gespräch im kirchlichen Raum zur Frage ‚Christentum und Judentum‘ begonnen werden?“⁴²

Verschiedene Vorgehensweisen wurden diskutiert, bis man auf die Idee kam, einen regelmäßig erscheinenden *Rundbrief* zu veröffentlichen. Die erste Nummer dieses *Freiburger Rundbriefs* erschien zum Katholikentag in Mainz 1948.⁴³ In ihrem Vorwort beklagte Gertrud Luckner, dass drei Jahre nach Kriegsende in Deutschland „Schweigen, Gleichgültigkeit und Verständnislosigkeit [...] über der Ermordung von Millionen“ herrschen würden, ja dass schon wieder neuer Antisemitismus aufkeime.⁴⁴ Um solche Entwicklungen zu überwinden, mahnte sie christliches Besinnen an. „Eine Beziehung zwischen Menschen ist unmöglich, wenn ein Gespräch nicht zustande kommt.“⁴⁵

In theologischen Fragen war es besonders Karl Thieme, der den *Freiburger Rundbrief* in den folgenden Jahren prägen sollte. Er und die anderen Mitglieder des Freiburger Kreises machten bei ihrer Arbeit allmählich eine theologische Entwicklung mit, denn sie selbst waren ja auch nicht frei von traditionellen Antijudaismen und von der Vorstellung, dass ein Gespräch mit den Juden einzig und allein zu deren Konversion führen müsse.⁴⁶

41) Büchner hatte im November 1941 in einer vielbeachteten Rede über den Eid des Hippokrates die nationalsozialistischen Euthanasieverbrechen verurteilt. Vgl. Eduard Seidler, *Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948*, in: Eckhard John u. a. (Hg.), *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*, Freiburg i. Br./Würzburg 1991, S. 73–89, hier S. 86.

42) Bericht Gertrud Luckners vom 18. März 1948. Deutscher Caritasverband, Freiburg im Breisgau (= DCV), Luckner-Nachlass, 093.2 N 22/1.

43) Zur Diskussion auf dem Katholikentag vgl. auch Elias H. Füllenbach, „*Freunde des alten und des neuen Gottesvolkes*“. *Theologische Annäherungen an das Judentum nach 1945*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 32 (2013) 235–252.

44) Gertrud Luckner, *Geleitwort*, in: FrRu I (1948) 1 f., hier S. 1.

45) Ebd.

46) Vgl. Michael Phayer, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965*, Bloomington 2000, S. 188 f.; John Connelly, *Karl Thiemes theologische Umkehr. „Das jüdische Volk ist Gott wohlgefällig“*, in: FrRu NF 17 (2010) 256–271.

Angestoßen und gefördert wurde dieser Lernprozess dann insbesondere von den jüdischen Gesprächspartnern wie Martin Buber, Leo Baeck, Ernst Ludwig Ehrlich und Schalom Ben-Chorin. Der jüdische Rechtswissenschaftler und Publizist Hans Ornstein (1873–1952), Gründer und erster Generalsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz zur Bekämpfung des Antisemitismus, kommentierte beispielsweise die erste Ausgabe des Rundbriefs mit kritischen Worten. Das Heft „an sich“ sei ja sehr schön und den „Wunsch nach einem Gespräch mit den jüdischen Brüdern (wohl auch Schwestern?)“ würde er auch sehr begrüßen, wenn zwischen den Zeilen nicht immer wieder ein christlicher Bekehrungseifer hervorscheine: Dieses „Hinstellen der Juden“ als „Irrende“, „dieses ‚Abwerten‘ der Juden, wenn auch zunächst nur theologisch“, sei nämlich seiner Meinung nach „einer der Gründe, der tieferen Gründe der antisemitischen Prädisposition“ so vieler Christen.⁴⁷

Dass sich gerade die christlichen Theologen im Freiburger Kreis nur langsam von ihren Konzepten und Traditionen trennen wollten und konnten, braucht nicht zu verwundern. 1950 erklärte Thieme, dass er inzwischen „zu der Überzeugung gelangt [sei], dass ein jüdischer Mensch nicht nur als individuelle fromme Einzelperson, sondern in gewisser Hinsicht auch und gerade ‚als Jude Gott wohlgefällig‘ sein“ könne.⁴⁸ Da „gerade für den Juden nach der gesamten biblischen Offenbarung“ Gottes „Verheißungen unverbrüchlich gültig“ seien, dürfe man annehmen, dass das jüdische Volk „auch noch in seiner Christusferne [...] unter einer besonderen und besonders gnädigen Führung“ stehe.

Zeitgleich hatten der Freiburger Kreis und andere katholische Pioniere im christlich-jüdischen Dialog von kirchlicher Seite mit Widerstand und speziell mit dem Vorwurf des Synkretismus zu kämpfen. 1949 bat Gertrud Luckner daher den Papst um Unterstützung ihrer Arbeit:

„Wir haben bei dieser Arbeit zwar nicht mit Gegnerschaft, wohl aber mit Trägheit und zum Teil Verständnislosigkeit für diese zentralen Anliegen der Christenheit zu kämpfen. Es würde darum eine außerordentliche Stärkung und Förderung unserer Arbeit bedeuten, wenn der Hei-

47) Hans Ornstein an Gertrud Luckner, 16. September 1948. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/13. Vgl. Hans Ornstein, *Der antijüdische Komplex. Versuch einer Analyse*, Zürich 1949.

48) Karl Thieme an Johannes Oesterreicher, Ostern 1950. IfZ, Thieme-Nachlass ED 163/60.

lige Vater ein Wort der Ermutigung und Billigung dazu äußern könnte. Wir sind überzeugt, dass viele schlafende Gewissen dadurch geweckt werden könnten.“⁴⁹

Aber die Bemühungen, Pius XII. um eine Unterstützung des katholisch-jüdischen Gesprächs zu bewegen, blieben weitgehend erfolglos; so lehnte er auch den Vorschlag ab, nach den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs die Karfreitagsfürbitte endlich umzuändern und das „perfidis“ zu streichen, was angesichts der umfassenden Reformen der Kar- und Osterliturgie während seines Pontifikats besonders erstaunlich ist.⁵⁰

Ein Grund hierfür könnte sein, dass Mitarbeiter des Heiligen Officiums im christlich-jüdischen Gespräch die Gefahr eines ‚Indifferentismus‘ sahen und daher Katholiken beispielsweise die Mitgliedschaft im *International Council for Christians and Jews* verboten. In einem Monitum von 1950 hieß es:

„Die genannte Bewegung bezweckt zwar, den Antisemitismus zu bekämpfen und unter Beihilfe der Christen die Juden vor ungerechten Verfolgungen zu schützen. Aber sie beschäftigt sich in ihren Kongressen und Zusammenkünften auch mit erzieherischen Fragen und sucht die religiöse Toleranz, ja sogar die vollständige Gleichheit der verschiedenen religiösen Bekenntnisse zu fördern.“⁵¹

Thieme gehörte zu den wenigen, die die Gefahr, die von dieser kurialen Weisung ausging, die auch noch ausdrücklich auf eine Tagung in *Freiburg* verwies, schnell erkannten. Warnend wandte er sich daher an die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland:

49) Gertrud Luckner an Robert Leiber SJ, 31. März 1949. IFZ, Thieme-Nachlass, ED 163/48.

50) Änderungen des Textes erfolgten erst unter Johannes XXIII. und Paul VI. Vgl. Wilm Sanders, *Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI.*, in: FrRu XXIV (1972) 26–30. Im November 1955 ließ Pius XII. zumindest die liturgische Kniebeuge, die nach der Fürbitte für die Juden gewöhnlich unterlassen wurde, wieder einführen. Zu dieser geringfügigen Änderung, die damals jedoch als eine erste wichtige Verbesserung angesehen wurde, vgl. Paul Démann, *Das Fürbitten für die Juden in der neuen Karwochen-Liturgie*, in: FrRu X (1957/58) 15–17. Zur aktuellen Debatte vgl. Hanspeter Heinz, *So darf die Kirche nicht beten. Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“*, in: FrRu NF 15 (2008) 196–202; Walter Homolka / Erich Zenger (Hg.), *„...damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008.

51) Staatssekretariat an Nuntius Aloysius Muench, 28. Oktober 1950. Diözesanarchiv Berlin, Sommer-Nachlass, I/1–100.

„Wie Sie [...] ersehen, ist die Kongregation dem Missverständnis eines Denunzianten zum Opfer gefallen, da unsere Gesellschaften ja gerade nicht religiös indifferente Menschen sammeln und zur Indifferenz erziehen wollen, sondern umgekehrt, von denen getragen werden, die fest auf dem Boden katholischen und evangelischen Christenglaubens oder auch der jüdischen Religion stehen, aber gerade als Forderung ihres Glaubens empfinden, sich auch Andersgläubigen gegenüber als Kinder des einen Vatergottes und Schöpfers brüderlich zu verhalten, Vorurteile gegeneinander zu beseitigen und jedem dasselbe Recht auf seine Gewissensüberzeugung zuzugestehen, das sie für sich selbst in Anspruch nehmen. [...] Ich bitte aber aus diesem Anlass [...], größte Vorsicht walten zu lassen, damit der von uns zu zerstreute Verdacht der Indifferenz nicht neue Nahrung erhält.“⁵²

Dass Thieme mit seinen Warnungen nicht übertrieb, zeigten auch die Reaktionen der folgenden Monate. So wies der damalige Erzbischof von Paderborn, Lorenz Jaeger, die Freiburger Caritaszentrale auf das Monitum hin:

„Ihre Arbeit wird zweifellos durch die neue Verfügung des Heiligen Officiums [...] eine große Erschwerung erfahren. Überdiözesane Treffen werden kaum noch möglich sein, da dazu die Erlaubnis von ROM erbeten werden muss. Da außerdem die Katholiken bei allen derartigen Veranstaltungen nur als Beobachter teilnehmen dürfen und prominenten Katholiken auch dazu die Erlaubnis nicht gegeben werden soll, ist praktisch Ihre Arbeit im bisherigen Stil kaum noch möglich.“⁵³

Als Gertrud Luckner erklärte, dass die deutschen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit dem *International Council for Christians and Jews* gar nicht angehört hätten, antwortete Jaeger:

„So leicht, wie Sie sich die Feststellung machen, dass die deutschen Organisationen von dem Verbot nicht betroffen sind, geht es nicht. [...] Ich weiß aus sicherer Quelle, dass mehrere Äußerungen, die auf Ihrer Tagung in Freiburg gefallen sind, in Rom Befremden ausgelöst haben, weil sie durchaus in der Linie eines religiösen Indifferentismus lagen. Verste-

52) Karl Thieme an die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und den Deutschen Koordinierungsrat, 8. Januar 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91.025, Fasz. 03 (früher 04).

53) Erzbischof Lorenz Jaeger an Kuno Joerger, 21. Februar 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91+511, Fasz. 02.

hen Sie mich recht. Ich halte eine Bereinigung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden aus echt christlicher Sittlichkeit und Verantwortlichkeit für notwendig. Es ist aber wichtig, alle, die aktiv um dieses Anliegen sich bemühen, sehr nachdrücklich mit den römischen Vorschriften vom 28.10.1950 bekanntzumachen, damit nicht gutgemeinte, aber tatsächlich irrige Äußerungen auf den Konferenzen und Tagungen fallen, die ein Verbot [...] zur Folge haben könnten.“⁵⁴

Wie dieser Brief anschaulich zeigt, waren sich die deutschen Bischöfe, selbst diejenigen unter ihnen, die wie Erzbischof Lorenz Jaeger dem Freiburger Rundbrief eigentlich positiv gegenüberstanden, unsicher, wie sie auf das vatikanische Monitum reagieren sollten.

Erneut legte Gertrud Luckner im Namen des Freiburger Kreises dar:

„Auch wir sind der Auffassung, dass alles getan werden muss, um zu verhüten, dass der Indifferentismus [...] verbreitet wird. [...] Was den ersten Absatz Ihres Briefes betrifft, so handelt es sich bei der von Ihnen erwähnten Tagung nicht um eine solche in Freiburg/Br., sondern in *Fribourg* in der Schweiz im Jahre 1948. [...] Dass vollends unsere christlich-jüdische Arbeit im unmittelbaren Rahmen des Caritasverbandes und unsere Rundbriefe eine katholische Arbeit sind, ist Ew. Exzellenz ja bekannt.“⁵⁵

Diese Verwechslung (Freiburg/Fribourg) ermöglichte es Luckner, alle weiteren Bedenken zu zerstreuen. Thieme klärte in Rom in Gesprächen mit dem päpstlichen Sekretär, Pater Robert Leiber SJ, und dem Leiter der Päpstlichen Bibelschule, Pater Augustin Bea SJ, die Sache auf.⁵⁶

Ein bemerkbarer Gesinnungswandel auf breiterer kirchlicher Ebene konnte erst im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils erreicht werden.

54) Lorenz Jaeger an Gertrud Luckner, 28. März 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91+511, Fasz. 02.

55) Kuno Joerger und Gertrud Luckner an Erzbischof Lorenz Jaeger, 12. April 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91+511, Fasz. 02.

56) Vgl. Thiemes Bericht über Besprechungen mit römischen Kirchenbehörden über die christlich-jüdische Zusammenarbeit vom 20. April 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 183+533, Fasz. 05. – Dadurch hatte das Monitum in Deutschland keine größeren Auswirkungen. In Großbritannien führte es dagegen dazu, dass allen britischen Katholiken die Mitgliedschaft im *British Council of Christians and Jews* verboten wurde. Vgl. Marcus Braybrooke, *Children of One God. A History of the Council of Christians and Jews*, London 1991, S. 33–38.

Aber auch auf dem Konzil war die sogenannte ‚Judenerklärung‘ heftig umstritten und stieß auf enormen Widerstand.⁵⁷

Dennoch sollte das als Kompromisslösung durchgesetzte Dokument *Nosstra aetate* das Verhältnis zwischen Katholiken und Juden entscheidend verändern, weil es „alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus“ ausdrücklich ablehnte und stattdessen „das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe“ betonte.⁵⁸

Dieser Erfolg war nicht allein den Konzilsvätern zu verdanken, sondern er wurde, wie das Beispiel des Freiburger Kreises um Gertrud Luckner und Karl Thieme deutlich macht, durch das jahrelange Engagement meist kleiner christlich-jüdischer Gesprächskreise maßgeblich vorbereitet.⁵⁹

Dabei fällt auf, dass sich die am Dialog beteiligten Katholiken der ersten Jahre – von wenigen Ausnahmen abgesehen – in zwei Gruppen einteilen lassen: Entweder waren sie selbst durch die Nationalsozialisten verfolgt worden und hatten im Exil überlebt – wie Johannes M. Oesterreicher und Waldemar Gurian wegen ihrer jüdischen Herkunft oder Karl Thieme und Joseph Wirth wegen ihrer politischen Einstellung –, oder sie hatten sich im ‚Dritten Reich‘ – wie Gertrud Luckner – aktiv und unter Gefährdung des eigenen Lebens für die verfolgten Juden eingesetzt.

Zu der zweiten Gruppe ließe sich auch der Konzilspapst Johannes XXIII. (Angelo Giuseppe Roncalli) rechnen, der als Apostolischer Delegat in der Türkei (ab 1933) und in Griechenland (1937–1945) zahlreiche Juden vor der Deportation retten konnte.⁶⁰ So haben sicher auch seine persönlichen Erfahrungen während des Zweiten Weltkriegs dazu beigetragen, dass er nach seiner Wahl zum Papst (28. Okt. 1958) nicht nur die Texte verschiede-

57) Vgl. Johannes Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung* [zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen], in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. Aufl.), Erg.-Bd. 2 (1967) 406–478.

58) *Nosstra aetate* (1965), zitiert nach: Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn u. a. 1989, S. 39–44, hier S. 43.

59) Vgl. hierzu auch John Connelly, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*, Cambridge, Massachusetts/London 2012, S. 287–300, der auf die Beteiligung zahlreicher Konvertiten hinweist.

60) Vgl. Alberto Melloni, *Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A. G. Roncalli (1935–1944)*, Genova 1992, S. 273–297.

ner antijüdischer Gebete ändern und beispielsweise das „perfidis“ in der Karfreitagsfürbitte streichen ließ, sondern nach einem Besuch des französischen jüdischen Historikers Jules Isaac (1877–1963) auch die entscheidende Initiative ergriff und Kardinal Bea mit der Erarbeitung einer Konzilserklärung über die Juden beauftragte.⁶¹

Liegen die zaghaften Anfänge einer christlich-jüdischen Annäherung auch noch vor den schrecklichen Ereignissen der dreißiger und vierziger Jahre,⁶² so war es letztlich erst der Schock über die nationalsozialistischen Verbrechen, der zu einer echten und nachhaltigen Neubesinnung des Verhältnisses von Juden und Christen führte.⁶³ Die „Initiative des Konzils“ war dabei selbst, was häufig übersehen wird, von der „Erinnerung an die Verfolgungen und Massenhinrichtungen von Juden“ wenige Jahrzehnte zuvor angestoßen worden.⁶⁴

Als ein wichtiger Meilenstein in der Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen markiert *Nostra aetate* Nr. 4 damit sowohl das mühsam erkämpfte Ergebnis langjähriger Bemühungen als auch einen entscheidenden Neuanfang, der nicht mehr rückgängig zu machen ist.

61) Vgl. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung* (Anm. 57), S. 406 f.

62) Man denke beispielsweise an die Gründungen der *Society of Jews and Christians* 1927 in London und der *National Conference of Christians and Jews* in den Vereinigten Staaten ein Jahr später. Vgl. Simpson / Weyl, *The Story of the International Council* (Anm. 39), S. 15–17.

63) In Deutschland kamen die entscheidenden Anstöße auf katholischer Seite vor allem von engagierten Laien, die sich bereits 1948 auf dem 72. Katholikentag in Mainz mit einer Erklärung zur „Judenfrage“ und der ersten Ausgabe des *Freiburger Rundbriefs* an die Öffentlichkeit wandten. Vgl. hierzu auch Füllenbach, „*Freunde des alten und des neuen Gottesvolkes*“ (Anm. 43).

64) *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra aetate“, Artikel 4* (1974), zitiert nach: Rendtorff / Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum* (Anm. 58), S. 48–53, hier S. 48. Vgl. auch FrRu XXVI (1974) 3–5, mit nachfolgendem Kommentar von Clemens Thoma, S. 5–7.

Die Kluft überwinden

„Nostra aetate Art. 4“ – Eine Bestandsaufnahme

Werner Trutwin*

Am 28. Oktober 1965 verabschiedete das II. Vatikanische Konzil mit großer Mehrheit die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“, nach den lateinischen Eröffnungsworten bekannt als „*Nostra aetate*“ („In unserer Zeit“, Abk.: „NA“).¹ Nach einem respektvollen Blick auf Hinduismus und Buddhismus (Art. 2) und auf den Islam (Art. 3) konzentriert sich das Herzstück der Erklärung (Art. 4) auf die Neubestimmung der Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum. Damit verurteilte das Konzil offiziell (kirchenamtlich) die jahrhundertelange Judenfeindschaft, bestätigte den Fortbestand des Gottesbundes mit dem Volk Israel und bekannte sich unmissverständlich zur engen geistlichen Verbundenheit von Kirche und Judentum. Ohne Übertreibung kann man NA drei Superlative zuschreiben: Es ist (1) das kürzeste, (2) das umstrittenste und (3) das wirkungsvollste Dokument des Konzils. Von den ersten Vorbereitungsarbeiten bis zur Verabschiedung der Erklärung wurden hartnäckig und auch polemisch sowohl theologische wie auch politische

* Dr. Werner Trutwin, Theologe und Religionswissenschaftler, seit Jahrzehnten im christlich-jüdischen Gespräch aktiv, Mitglied des Arbeitskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken seit dessen Gründung (1971), hat sich mit zahlreichen Unterrichtswerken und Lehrbüchern für den katholischen Religionsunterricht aktiv für die Umsetzung der Vorgaben von *Nostra aetate* 4 eingesetzt. – Sein Beitrag berichtet über ein Kolloquium zu den Perspektiven der Konzilerklärung *Nostra aetate* 4 zur weiteren Vertiefung des besonderen Verhältnisses von Christentum und Judentum (Bad Honnef, 10./11. März 2014). Ein Tagungsband ist in Vorbereitung: Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth (Hg.), *Nostra Aetate – eine bleibende Irritation für die theologischen Disziplinen?*

1) Vgl. *Die Konzilerklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden*: I) Die drei Entwürfe; II) Der Hintergrund; III) Die große Debatte; IV) Die erste Abstimmung; V) Jüdisches und israelisches Echo; VI) Arabische Reaktionen; VII) Der Gegenstoß von Msgr. Carli; VIII) Das Haus Isaias in Jerusalem; IX) Gerüchte; X) Unsicherheiten; XI) Prognosen; XII) Ausblick, in: FrRu XVI/XVII (1964/65, Nr. 61/64) 5–43 (http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7043/pdf/Freiburger_Rundbrief_1965_61_64.pdf).

Einwände gegen jegliche Äußerungen des Konzils zum Thema Judentum vorgebracht. Man war sich bewusst, dass eine judenfreundliche Stellungnahme des Konzils mit jener tradierten antijüdischen Lehre brechen würde, die von den Juden als „verstockten Gottesmördern“ spricht, und die den Alten Bund (AT) als beendet und durch den Neuen Bund (NT) ersetzt verstand.²

Politisch war in der Vorbereitungsphase gegen NA 4 argumentiert worden, dass der Staat Israel insgeheim an der Erklärung beteiligt sei, dass es zu einem diplomatischen Bruch mit den arabischen Ländern kommen würde und möglicherweise mit einer intensivierten Christenverfolgung in den arabischen Ländern gerechnet werden müsse.³ Doch trotz dieser Widerstände kam die Erklärung zustande, wenngleich nur noch als Teil eines allgemeinen Dokumentes „zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen“ und nicht, wie ursprünglich konzipiert, als eigenständige Erklärung. Damit fiel das Dokument trotz seiner grundlegenden Neuorientierung nicht ganz so aus, wie es seine Befürworter erhofft hatten. Die Endfassung lässt auch eine Reihe von Kompromissformulierungen erkennen. Sie enthält weder eine klare Absage an die Judenmission noch ein deutliches Bekenntnis zur Mitschuld der katholischen Kirche an der Schoa. Die diplomatische Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan erfolgte erst im Jahre 1993.

Die Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* 4 und seine Bedeutung für die Kirche waren Thema einer von den Bonner Theologen *Reinhold Boschki* und *Josef Wohlmuth* geplanten und durchgeführten Tagung im März 2014 in Bad Honnef. International bekannte Experten, Juden und Christen, Katholiken und Protestanten, diskutierten theologische und religiöse Fragen, um die bis heute nur unvollständig ausgewerteten und in die Praxis umgesetzten Lehren von NA 4 für das kirchliche Leben in den Blick zu nehmen.

2) Als bildliche Darstellung dieser Irrlehre waren im Mittelalter an vielen Kirchenportalen zwei Frauenfiguren errichtet worden: rechts die *unterworfenen Synagoga* als ‚blinde‘, mit einer Augenbinde versehene und auf einen geknickten Stab gestützte Gestalt, ihr gegenüber die *siegreiche Ecclesia*, mit einem Kranz oder einer Krone gekrönt und mit dem Kreuzesstab als Siegeszeichen in der Hand. Vgl. Yizhak Ahren, *Ecclesia und Synagoga. Umwertung eines mittelalterlichen Kunstwerks*, in FrRu NF 21 (2014) 117–119, zu: Ludwig Schick, *Was der Bamberger Dom uns sagen kann*, Bamberg 2012; Franz Böhmisch, *Exegetische Wurzeln des Antijudaismus im Ecclesia-Synagoga-Motiv*, in: FrRu NF 8 (2001) 258–268.

3) Vgl. *Die Konzilserklärung* (Anm. 1), hier bes. V) Abschnitt 8: *Der Vatikan unter arabischem Druck*, 24 f.

Es war wie ein vielstimmiges Konzert, als Judaisten, Dogmatiker und Moralthologen, Liturgiewissenschaftler und Ökumeniker, Fachleute für das Alte und das Neue Testament, Pastoraltheologen und Religionspädagogen den Einfluss von NA 4 auf die jeweiligen Fachgebiete erläuterten und auf noch bestehende Desiderate aufmerksam machten. Dabei wurde das Ausmaß der substanziellen Auswirkungen von NA 4 auf zentrale theologische Fragen deutlich.⁴ So kommt beispielsweise die Christologie heute nicht mehr an dem Faktum vorbei, dass Jesus Jude war und – von der Beschneidung bis zu seinem Tod – ein Sohn seines Volkes Israel geblieben ist.

NA 4 hat der Kirche wieder ins Bewusstsein gerufen, dass „die Anfänge ihres Glaubens bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten“ liegen, und dass es zahlreiche strukturelle Analogien zwischen Kirche und Synagoge gibt. Jeder sollte heute wissen, dass die Kirche den größeren Teil ihrer Bibel mit dem Judentum gemeinsam hat, und dass das Neue Testament ein jüdisches Buch ist, das ohne das Alte Testament grundsätzlich nicht verständlich ist. Die Liturgiewissenschaften sprechen von bisher unerkannten Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen liturgischen Elementen, speziell zwischen Eucharistie und Pessach. Auch der Weg der allmählichen Trennung von Judentum und Christentum ist aus der Perspektive der heutigen Kirchengeschichte anders verlaufen, als bisher gelehrt. Das gilt auch für das Verhältnis beider Religionen zueinander in ihrer langen und unheilvollen Geschichte. Auch Predigt, kirchliche Medien und Religionsunterricht dürfen nicht länger von der Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses aufgrund dieser historischen Revision absehen.⁵

Die fachlichen Erörterungen zeigten, dass NA 4 zwar schon unübersehbare Spuren in den jeweiligen Bereichen hinterlassen hat, seine Anregungen aber weder voll entfaltet wurden noch das Bewusstsein von Laien und Priestern, von Forschern und von kirchlichen Amtsträgern ersichtlich geprägt haben. Generell überwiegt immer noch die Einstellung, das Anliegen von NA 4 – die theologische Rückbesinnung auf das Judentum – sei maxi-

4) Vgl. Ludwig Kaufmann, *Heilsgeschichte und Menschenrecht: Die Juden in den Konzilsdokumenten*, in: FrRu XVIII (1966) 5–38; zur Liturgiewissenschaft vgl. Andrea Flierler, „Unweigerlich mit dem Judentum verbunden.“ *Jüdisch-christlicher Dialog und die Rolle der Liturgie*, in: FrRu NF 19 (2012) 262–271.

5) Vgl. das Dokument „*Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung ‚Nostra aetate‘ Nr. 4*“, in: FrRu XXVI (1974) 3–5 (http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7054/pdf/Freiburger_Rundbrief_1974_97_100.pdf).

mal ein Thema für Spezialisten, während andere Zeitfragen – beispielsweise die Gottesfrage im Kontext der Aufklärung und der Naturwissenschaften, das Erstarken des kirchlichen Fundamentalismus, die Lockerung der Kirchenbindung, bioethische Probleme, die Rolle der Frau, Ehe, Familie, Jugend und Sexualität, das Verhältnis der Kirche zum Islam – für die Kirche von weit größerer Dringlichkeit seien.

Doch NA 4 macht uns darauf aufmerksam, dass eine Theologie, die ihre eigenen Grundlagen nicht kennt – und dazu gehört die unauflösliche Bindung an das Judentum –, auch in der Bearbeitung aktueller Zeitfragen nicht hinreichend wirksam werden kann. Da sich auch das Judentum mit denselben Problemen konfrontiert sieht, sollten Juden und Christen sinnvollerweise gemeinsam nach Lösungen suchen. Zudem macht sich das Christentum, wenn es weiterhin seine theologische Polemik gegenüber dem Judentum aufrecht erhält, an dem in jüngster Zeit wieder erstarkenden und öffentlich bekundeten Antisemitismus mitschuldig, der – vordergründig – mit der Politik des Staates Israel begründet wird.

Die Konzilserklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum stand 1965 unter dem Motto: „*In unserer Zeit ...*“. Was vor 50 Jahren „unsere Zeit“ war, ist heute nicht mehr „unsere Zeit“. Kirche und Welt haben sich seither rasant verändert. Wenn die Kirche „*in unserer Zeit*“, im Jahre 2014/2015, eine thematisch ähnliche Erklärung über ihr Verhältnis zum Judentum verfassen wollte, sollte sie das Judentum nicht mehr als eine Weltreligion unter anderen darstellen, sondern stärker auf seine historische und geistige Verflochtenheit mit dem Christentum hinweisen, die zu keiner anderen Religion besteht, wie seither auch die Päpste immer wieder betont haben. Eine neu formulierte Erklärung müsste jedoch auch zu aktuellen theologischen Fragen Stellung nehmen, die NA 4 noch nicht behandeln konnte oder wollte.

Was die theologische Tagung in Bad Honnef klar benannte, ist die bedauerliche Erkenntnis, dass die Kluft zwischen den Aussagen und Intentionen des Konzils und der Verankerung der revidierten Lehre über das Judentum im Bewusstsein des Kirchenvolks und sogar in der Theologie unserer Zeit, anstatt sich zu verringern, sich eher vergrößert hat. Die Kirche steht daher heute erneut vor der großen Aufgabe, diese durch mangelhafte und unzureichende Lehre selbst verschuldete Kluft zu überwinden. Darin sind sich die jüdischen und christlichen Dialogpartner mit Papst Franziskus einig.

Das Eisenacher „Entjudungsinstitut“

Heinrich W. Hebler*

Als ich vor einigen Jahren in einer Veröffentlichung über Luther und die Juden einen Hinweis auf ein „*Entjudungsinstitut*“ in Eisenach fand, wollte ich zunächst nicht wahrhaben, was ich da las. Als ehemaliger Bewohner dieser Stadt machte ich mich auf die Spurensuche. Sie sollte sich als schwierig erweisen, denn es gibt sehr wenige Veröffentlichungen über diesen dunklen Weg der Evangelischen Landeskirche.¹

Traurige Tatsache ist, dass am 6. Mai 1939 im Gasthof der Wartburg bei Eisenach ein „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben des deutschen Volkes“ gegründet wurde.

Bis 1943 war der protestantische Theologe und Professor für Neues Testament und Völkische Theologie in Jena *Walter Grundmann* (1906–1976) wissenschaftlicher Leiter und führender Ideologe des Eisenacher Instituts. Grundmann war seit 1930 Mitglied der NSDAP und seit 1933 Mitglied der „Deutschen Christen“. In seiner Abhandlung *„Die Entjudung des religiö-*

Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche

von

Prof. Dr. W. Grundmann, Jena



1939

Verlag Deutsche Christen Weimar,

* Heinrich W. Hebler, Hersbruck, Konrektor a. D., hat auch zu anderen Aspekten des Antisemitismus in der Kirche Referate ausgearbeitet (Kontakt: Tel. / Fax: 09151/94445).

1) Der Bericht ist ein ausführlicher Nachtrag zu einer kurzen Leser-Notiz des Verfassers in: FrRu NF 21 (2014) 239 zu: Oliver Arnhold, „*Entjudung*“ – *Kirche im Abgrund*, Band 1: *Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939*; Band 2: *Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945*, Berlin 2010; Rezension von Axel Töllner in: FrRu NF 20 (2013) 292–295.

sen *Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche*“ hatte Grundmann die Zielsetzung des Instituts klar formuliert:

„Die Judenfrage ist in ihr akutestes Stadium eingetreten. In den Kirchen muss die Entscheidung gegen das Judentum mit voller Klarheit vollzogen und aus dieser Entscheidung die Konsequenz für alle Gebiete des kirchlichen und religiösen Lebens gezogen werden. Damit wird ein wesentliches Vermächtnis des deutschen Reformators erfüllt“ (Walter Grundmann, 1938).

Ein Förderkreis mit zahlreichen Mitgliedern aus dem gesamten Deutschen Reich unterstützte die Arbeit finanziell. Die elf Gründer- und Trägerkirchen waren: Altpreußen, Sachsen, Nassau-Hessen, Schleswig-Holstein, Thüringen, Mecklenburg, Pfalz, Anhalt, Oldenburg, Lübeck und die Neu-deutsche Evangelische Kirche in Österreich, also keineswegs nur die Repräsentanten der sogenannten „Deutschen Christen“. Der Sitz des Instituts war im evangelisch-lutherischen Predigerseminar in Eisenach, Bornstr. 11.

In zahlreichen Arbeitskreisen waren fast 200 haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter tätig, unter ihnen Professoren, Pfarrer, Lehrer, Schriftsteller, die teilweise auch aus jenen Landeskirchen stammten, die ursprünglich die Institutsgründung nicht unterstützt hatten. Hauptziel aller Veröffentlichungen war, ein neues *Deutsches Christentum* zu gründen auf der Basis der germanischen Rasse und Religion. Bereits Anfang März 1940 lagen beachtliche Arbeitsergebnisse vor.

In einer öffentlichen Arbeitstagung mit 600 Teilnehmern wurde 1941 in der Lutherstube in Wittenberg das „entjudete“ Neue Volkstestament „*Die Botschaft Gottes*“ übergeben. Die erste Auflage umfasste 200 000 Exemplare. In diesem ‚bereinigten‘ Neuen Testament war keine Rede mehr vom „Sohn Davids“, von der „Stadt Davids“, vom „jüdischen Land“ und vom Stammbaum Jesu. Auch die Apostelbriefe wurden neu zusammengestellt. Die Auswahl der Texte war so gehalten, dass alle positiven Aussagen über das Judentum gestrichen, als Polemik interpretierbare Äußerungen aber vollständig zitiert wurden. Im gleichen Jahr erschien – als Handreichung für die Predigt und den Unterricht – der „judenreine“ Katechismus „*Deutsche mit Gott*“. Ein deutsches Glaubensbuch (Weimar 1941).

Zwei Jahre später, am 13. Juni 1941, wurde in der Kapelle der Wartburg das „judenreine“ Gesangbuch „*Großer Gott wir loben dich*“ vorgestellt, ein

Produkt der Thüringer „Deutschen Christen“. Den Startschuss zum Druck der ersten Auflage mit 55 000 Exemplaren gab ein Schreiben des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten vom 30. August 1940 an die Wirtschaftsstelle des deutschen Buchhandels, das verfügte, dass die benötigten – aber kriegsbedingt knappen – Rohstoffe für den Druck des Gesangbuches bereitgestellt würden.

Im Vorfeld der Drucklegung des neuen Gesangbuchs hatte eine Prüfungskommission in Friedrichroda in dreimonatiger Arbeit 2336 Liedtexte aus den damals gebräuchlichen Gesangbüchern überprüft. Nur für 102 der geprüften Lieder wurde eine Empfehlung der Arbeitsgruppe ausgesprochen. Auch Kirchenmusiker tagten, um die vorhandenen Melodien auf ihren Wert zu prüfen, und auch hier gab es viele Streichungen. Damit die Zahl der Lieder nicht noch mehr reduziert würde, beauftragte die Kommission Literaten und Poeten, zu beliebten Melodien neue Texte zu dichten.

Infolge dieser „Säuberung“ wurden unverzichtbare alte und vertraute Kirchenlieder, die alttestamentliche oder hebräische Worte und Wendungen enthielten, durch Umdichtung „judenrein“ gemacht. Ein Teil dieser „entjudeten“ Liedtexte findet sich bis heute im Gesangbuch der Evangelischen Kirchen (als „ökumenische“ Version bezeichnet). Als Ersatz für die ausgemerzten Lieder wurden Neuschöpfungen aufgenommen, viele sogar mit kriegsverherrlichenden Texten. Selbst die *Zehn Gebote* wurden ersetzt durch die Neuschöpfung von *Zwölf Geboten*. So wurde beispielsweise im 11. Gebot gefordert: „Ehre Führer und Meister!“

Weitere große, überregionale Arbeitstagungen fanden 1941 in Eisenach und 1942 in Nürnberg statt. Das Institut konnte 1942 seine Arbeit sogar mit der Eröffnung einer Zweigstelle in Rumänien ausweiten. Auch mit schwedischen Wissenschaftlern an der Universität Lund war bereits eine enge Zusammenarbeit aufgebaut worden.

Kurz vor Kriegsende erschien die letzte Veröffentlichung dieses Instituts. Die zehnseitige Denkschrift war eine unverschämte Rechtfertigung des menschenverachtenden und gotteslästerlichen Tuns des Entjudungsinstituts und befasste sich darüber hinaus mit der Frage einer künftigen Umorganisation des bisherigen „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben des deutschen Volkes“. Man war fest entschlossen, die Arbeit weiterzuführen. Erschütternd ist, dass bald nach Kriegsende die führenden Mitarbeiter dieser unseligen Einrich-

tung im Osten und Westen Deutschlands wieder an maßgeblichen Stellen innerhalb der Kirche zu finden waren. Für kaum einen Institutsmitarbeiter gab es einen Karriereknick. Sie durften als Professoren sogar weiterhin Studierende unterrichten. Einer von ihnen erhielt sogar das Bundesverdienstkreuz. Grundmann selbst wurde bald wieder als Leiter des Katechetischen Seminars in Eisenach eingesetzt.

Das „Entjudungsinstitut“ bleibt ein dunkles Kapitel der deutschen evangelischen Kirchengeschichte. Obwohl seine Aktivitäten bislang nur erst in Teilbereichen aufgearbeitet sind, gibt es doch inzwischen einiges an Literatur zum Thema. Gut aufgearbeitet wurde die Geschichte des Instituts von der ehemaligen evangelisch-lutherischen Landeskirche in Thüringen.²

Eine besondere Leistung haben fünfzig Schüler des Martin-Luther-Gymnasiums in Eisenach mit der Erarbeitung einer informativen und umfassenden Wanderausstellung zum Thema „Entjudungsinstitut“ erbracht (vgl. FrRu NF 20 [2013] 236 f.). Neben Fotos, Briefen, Tondokumenten und Verlautbarungen der Deutschen Christen war in der Ausstellung „Gratwanderung“ auch das „entjudete“ Gesangbuch zu sehen. Anlässlich der Eröffnung der Ausstellung sagte Thomas Giesa, der Direktor des Gymnasiums:

„Die Landeskirche war während der Nazizeit auf einem unseligen Irrweg und hat sich gegenüber dem Judentum schuldig gemacht. Heute pflegen wir den jüdisch-christlichen Dialog und betonen als Christen ausdrücklich die jüdischen Wurzeln unseres Glaubens. Das darzustellen, wird auch dabei helfen, dem Antisemitismus entgegentreten.“

Zum Schluss bleibt die Frage: Trägt das bislang unterlassene echte Erkennen und Bekennen der Schuld³ dieser offensichtlichen Verblendung weitere Teile der protestantischen Kirche möglicherweise zu dem so desolaten geistlichen Klima in Deutschland bei?

2) Roland Deines / Volker Leppin / Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*. Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007. Vgl. auch Oliver Arnhold, „Entjudung“ – Kirche im Abgrund (Anm. 1).

3) Anm. d. Red.: Ein erster Schritt der Neubewertung war die Erklärung der Evangelischen Synode in Berlin-Weißensee vom April 1950; vgl. FrRu II, Nr. 8/9 (1950) 18 f. Weitere Studien der EKD erschienen in der Reihe *Christen und Juden* (I/1975, II/1991, III/2000).

Die Geschichte des Davidsterns (Teil 3)

Von Missbrauch und Pervertierung zum Staatssymbol Israels

Elisabeth Fuchshuber-Weiß*

Ausgrenzung und gelber Judenstern unter dem Nationalsozialismus

Der 18. Zionistenkongress vom 21. August bis 4. September 1933 in Prag war bereits von den Geschehnissen im Deutschen Reich seit Hitlers Macht-ergreifung überschattet. Doch mit welcher einfallsreicher Brutalität und konsequent sich steigernder Gewalt die Nationalsozialisten in der Folge jüdisches Leben in Deutschland und, nach Kriegsbeginn, im besetzten Europa ausgrenzen, verfolgen und vernichten würden, konnten die Delegierten sich nicht vorstellen, obwohl im Deutschen Reich Ausgrenzung und Verfolgung der Juden bereits begonnen hatten. Eine der Maßnahmen war die öffentliche Kennzeichnung und Stigmatisierung der jüdischen Bürger als Angehörige der sogenannten „jüdischen Rasse“. Das war nichts Neues. Seit dem Mittelalter gab es im Rahmen der latenten und immer wieder plötzlich aufbrechenden Judenfeindschaft ein breit gefächertes Repertoire auffälliger, zur besonderen Markierung und Diskriminierung erfundener „Judenzeichen“.¹

* Dr. Elisabeth Fuchshuber-Weiß, OStDir. i. R., Neuendettelsau. Vgl. Teil 1 in: FrRu NF 21 (2014) 162–170; Teil 2 in: FrRu NF 21 (2014) 272–279.

1) Die hervorstechendsten „Judenzeichen“ waren der *Judenhut* und der *Gelbe Ring*. Sie belegen die Traditionskette der Stigmatisierung, deren letztes Glied der Davidstern wurde. Der *Judenhut*, ein (meist) *gelber, spitzer Hut mit Klöppel* (vgl. die Abbildung in FrRu NF 21 [2014] 263), wurde auf dem Vierten Laterankonzil 1215 offiziell vorgeschrieben und von der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit in ganz Europa sukzessiv in verschiedener Form durchgesetzt (Mainzer Diözesankonzil 1229, Wiener Konzil 1267). – *Bestimmte Kleidervorschriften*, „damit man sy vor jueden bekennen möge“ (Kölner Rat 1384). – Ein *gelber Ring* auf der Oberbekleidung (zuerst 1434 in Augsburg). – Eingriffe in die Namengebung der Juden (z. B. Versuch staatlicher Namenlenkung durch den bayerischen Matrikelerlass 1813).

Seit dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert wurde auch der Davidstern in die antijüdischen Schmähszeichen eingereiht, insbesondere, als ab 1933 die bewusst rassistische Kennzeichnung der jüdischen Bürger des Deutschen Reichs zum öffentlichen Bestandteil der Judenpolitik der Nationalsozialisten geworden war.

Am 1. April 1933 wurden, noch ohne gesetzliche Vorgabe, bei dem reichsweit angeordneten „Judenboykott“² jüdische Geschäfte, Schaufenster und Ladeneingänge durch antisemitische Schmierereien, darunter häufig der Davidstern, markiert. Robert Weltsch (geb. 1891 Prag, gest. 1982 Jerusalem), Mitherausgeber und Chefredakteur der Wochenzeitung *Jüdische Rundschau* (Berlin), berichtete am 4. April 1933 über den Boykott unter der Überschrift: „Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck!“ Es war ein mutiger Appell an die Leser zur Solidarität, eine Aufforderung, gemeinschaftlich auf die von den Nationalsozialisten durchgeführte Maßnahme zu reagieren und ein Bekenntnis zur eigenen Identität und zum Judentum abzulegen. Weltsch schrieb, dass bei dem Boykott vielfach auch der *Magen David*, der *Schild König Davids*, als diffamierendes Kennzeichen verwendet worden sei, und er appellierte an alle: „Juden, nehmt ihn auf, den Davidschild, und tragt ihn in Ehren!“³ Man könnte meinen, Weltsch, dem es 1938 noch gelang, nach Palästina zu emigrieren, habe hier geradezu visionär die extreme Spannung des Davidsterns zwischen antisemitischem Hauptstigma und künftigem jüdischem Staatssymbol bereits begriffen und beschrieben.

Dem Boykott folgten Schlag auf Schlag zahlreiche NS-Gesetze und -Verordnungen, die die deutschen Juden aus dem öffentlichen Leben verdrängten und ihrer bürgerlichen Existenz wie ihrer materiellen und geistigen Lebensgrundlagen beraubten. Unmittelbar nach der Reichspogromnacht (9./10. Nov. 1938) wurden auf Veranlassung von Reinhard Heydrich⁴ be-

2) Bereits 1921 hatte der ev. Pfarrer Friedrich Wilhelm Auer aus der bayerischen Landeskirche in „*Das jüdische Problem*“ zum Boykott jüdischer Geschäfte aufgerufen. Vgl. Clemens Vollnhals, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949*, München 1989, S. 123.

3) Vgl. Gerbern S. Oegema, „*Juden. Nehmt ihn auf, den Davidschild und tragt ihn in Ehren!*“, in: Wolf Stegemann / Johanna Eichmann, in: *Der Davidstern. Zeichen der Schmach – Symbol der Hoffnung. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden*, Dorsten 1991, S. 96, sowie das Facsimile der „*Jüdischen Rundschau*“ vom 4. April 1933, S. 97.

4) Reinhard Heydrich (1904–1942) war Chef der Sicherheitspolizei (SiPo) und des Sicherheitsdienstes (SD).

sondere „Abzeichen für Juden“ entworfen; am 14. Nov. wurden fünf Entwürfe vorgelegt, die als runde Ansteck-Abzeichen aus Blech – heute würde man von *Buttons* sprechen – ausgeführt werden sollten. Zwei Entwürfe erinnerten an den mittelalterlichen „Gelben Ring“ mit dem zusätzlichen ‚J‘ für ‚Jude‘. Drei Entwürfe waren als „jüdischer Sechsstern“ gestaltet, jeweils blau mit gelber Querschrift auf schwarzem Untergrund und zweimal dem Wort *Jude* in deutscher Frakturschrift, einmal dem Wort *Jehudai* in hebräischer Schrift. Der Begriff „Davidstern“ wurde in der Beschreibung der Entwürfe vermieden. Eine Entscheidung über die Entwürfe erfolgte vorerst nicht.⁵ Man diskutierte mögliche innenpolitische und diplomatische Auswirkungen.

Nach dem Einmarsch der Wehrmacht in Polen hingegen „kannten die Besatzer [...] keine Skrupel“ mehr.⁶ Seit Oktober 1939 gab es in Teilen des Warthegaus und seit Dezember 1939 im sogenannten Generalgouvernement (GG) Zwangskennzeichnungen für Juden. Im GG war es eine weiße Armbinde „mit einem blauen Davidstern“⁷ – so nannte die jüdische Bevölkerung den Stern. 1940 wurden in Luxemburg die Armbinde und in der Slowakei – hier sogar für Kleinkinder im Kinderwagen – der Stern als Kennzeichnung eingeführt.

Im Deutschen Reich und im Protektorat Böhmen und Mähren erfolgte die Einführung des „Judensterns“ am 1. Sept. 1941; am 19. September 1941 trat die Verordnung in Kraft. Hitler hatte am 20. August 1941 die Genehmigung dafür gegeben und Goebbels für die Durchführung freie Hand gelassen. Es war die letzte, äußerste Stigmatisierung, die in der Folge im gesamten besetzten Europa erzwungen wurde.

Der sechseckige gelbe Stern war eine Nachbildung des Davidsterns. Er bestand vorschriftsmäßig „aus einem handtellergroßen, schwarz ausgezogenen Sechsstern aus gelbem Stoff mit der schwarzen Aufschrift *Jude*“.⁸ Den Begriff „Judenstern“ hatten die Nationalsozialisten geprägt. Der Frakturschriftzug des Wortes „Jude“ sollte an hebräische Buchstaben erinnern und

5) Zu Abbildung und Beschreibung vgl. *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945*. Bd. 2. *Deutsches Reich. 1938–August 1939*, bearb. von Susanne Heim, München 2009, 442 f.

6) *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden* (Anm. 5), Bd. 4. *Polen. September 1939–Juli 1941*, bearb. von Klaus-Peter Friedrich, München 2011, 39.

7) Ebd.

8) Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden vom 1. Sept. 1941, § 1 (2).

ist möglicherweise eine Ausformung der im Nazi-Jargon als „Schwabacher Judenlettern“ bezeichneten Drucktype.⁹ Die Farbe Gelb, assoziiert mit Neid, Eifersucht, Geiz, Egoismus, Verlogenheit und Prostitution, sollte negative Vorstellungen auslösen.¹⁰ Gelb war auch die Farbe der Pestfahne. Die gelbfarbenen Körperausscheidungen Harn, Eiter, Galle und Schleim lösen biopsychische Abwehrmechanismen aus. Heute signalisiert die Hintergrundfarbe Gelb z. B. Gift oder Radioaktivität.

Den „Judenstern“ oder „gelben Stern“ mussten alle Juden ab dem vollendeten 6. Lebensjahr auf der linken Brustseite der Kleidung sichtbar aufgenäht in der Öffentlichkeit tragen. Zuwiderhandeln wurde bestraft – sogar mit dem Konzentrationslager. Erschütternde Zeugnisse in Berichten und Ego-Dokumenten der Stigmatisierten belegen, wie erniedrigend, verletzend und traumatisierend der Zwang zur Kennzeichnung empfunden wurde.

Sternkinder (Titelbild).
Dressler Verlag, Hamburg 2012.



Victor Klemperer schrieb, dass der „schwerste Tag der Juden in den zwölf Höllenjahren“ der NS-Herrschaft der 19. September 1941 war, der Tag, von dem an „der Judenstern zu tragen (war), der sechszackige Davidsstern, der Lappen in der gelben Farbe“. Beim Annähen noch eines Sterns auf noch ein Kleidungsstück drängten sich Klemperer die „erlebten Stern-torturen“, die „Bitterkeiten des Judensterns“ auf. Mit der Einführung des Judensterns trug „jeder Sternjude [...] sein Getto mit sich, wie eine Schnecke ihr Haus“. ¹¹

9) Die auf die gotische Druckschrift zurückgehende Frakturschrift erfuhr im 16. Jh. in der Schwabacher Drucktype eine populäre Ausformung. Die Fraktur hielt sich bis ins 20. Jh. In einem internen Rundschreiben der NSDAP vom 3. Januar 1941 wurde sie als „Schwabacher Judenlettern“ verunglimpft und sollte reichsweit durch die Antiqua ersetzt werden; vgl. Sturm, Heribert: *Unsere Schrift. Einführung in die Entwicklung ihrer Stilformen*. Neustadt a. d. Aisch 1961, S. 70 u. S. 137.

10) Vgl. *Lexikon des Mittelalters*, Bd. IV. Stuttgart 1989, Sp. 289 f.; Wolf Stegemann, *Die Farbe der Schande und des Abscheus. Das Gelb als Kennzeichen für Kriminelle, Dirnen und Juden*, in: Wolf Stegemann / Johanna Eichmann (Anm. 2), S. 66 ff.

11) Victor Klemperer, *LTI. Lingua Tertii Imperii. Die Sprache des Dritten Reiches*, Leipzig 1991, S. 177–180.

Der gelbe Stern begleitete symbolisch die Juden auf dem Weg in die Vernichtungslager im Osten, in die tiefste Erniedrigung und in das tiefste Leid ihrer an Leid und Erniedrigung reichen Geschichte, denn nach dem Überfall auf die Sowjetunion 1941 begann das NS-Regime konsequent mit der Umsetzung der lange geplanten „Endlösung“ der Judenfrage, der Deportation und Vernichtung des gesamten jüdischen Volkes – bis Kriegsende ca. sechs Millionen Juden.

Der Davidstern auf der Flagge des neuen Staates Israel

Vier Jahre nach dem Fall des „Dritten Reichs“, im Jahr 1948, stieg der Davidstern auf zum stolzen Sinnbild des neugegründeten Staates Israel. Schon auf dem ersten Zionistenkongress vom 29. bis 31. August 1897 hatten die Delegierten im Baseler Programm beschlossen: „Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina.“¹² Berühmt ist der bekannte Tagebucheintrag Herzls vom 3. September 1897: „In Basel habe ich den Judenstaat gegründet. Wenn ich das heute laut sagte, würde mir ein universelles Gelächter antworten. Vielleicht in 5 Jahren, jedenfalls in 50 wird es jeder einsehen.“¹³

Am 14. Mai 1948 war es dann soweit. Unter politisch wie geografisch und ethnisch sehr schwierigen Startbedingungen¹⁴ proklamierte David Ben-Gurion im Museum von Tel Aviv, heute die historische Halle am Rothschild-Boulevard, die Gründung des Staates Israel. An der Wand hinter dem Rednerpodium hing ein großes Porträt Herzls, und rechts und links davon je ein Banner der Zionisten.

Die Debatte um die Staatsflagge war schon im Vorfeld der Staatsgründung geführt worden. Die Regierung zögerte, das in zionistischen Kreisen bereits weltweit verwendete Zionistenbanner als Nationalflagge zu übernehmen, um eine Verwechslung von Staat und Zionismus zu vermeiden. Außerdem befürchtete man, die Übernahme der zionistischen Flagge könnte zu einem Loyalitätskonflikt jüdischer Bürger anderer Staaten dem neuen Staat Israel gegenüber führen, weil mit der Flagge der Zionismus zur

12) Zit. nach: *Informationen zur politischen Bildung* 140. *Geschichte des Jüdischen Volkes*, hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 5. überarbeitete Aufl. 1991, 41.

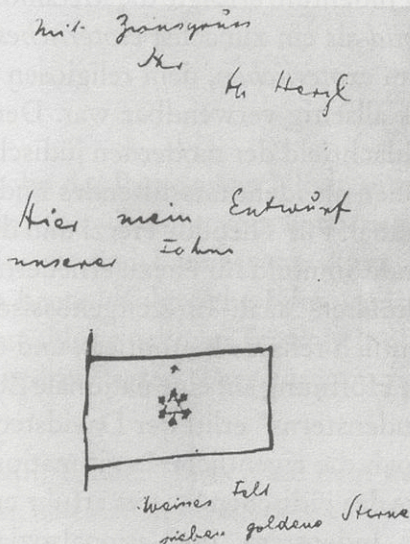
13) Ebd.

14) Am nächsten Tag brach der sog. Unabhängigkeitskrieg aus.

Staatssache erhoben würde. Deshalb blieb, im Gegensatz zur Frage nach dem Namen des Staates, der in die Unabhängigkeitserklärung aufgenommen wurde – „Der Name des Staates lautet Israel“ – die Frage der Staatsflagge zunächst offen.

Sechs Monate lang wurde diskutiert. Auch Herzls Vorschlag mit den sieben goldenen Sternen wurde wieder aufgegriffen. Andere Stimmen plädierten für die *Menora* oder den *Löwen Juda* als Fahnenemblem. Ein Designwettbewerb fand hohe Resonanz.

„Hier mein Entwurf unserer Fahne – weisses Feld / sieben goldene Sterne“, schrieb Theodor Herzl am 27.7.1896 an Jacob de Haas.



Schließlich gaben die Stimmen führender Zionisten in der Diaspora, darunter der spätere erste Staatspräsident Chaim Weizmann, den Ausschlag. Die Entscheidung fiel zugunsten der zionistischen Fahne. Die provisorische Regierung verkündete am 28. Oktober 1948,

„... dass die Flagge des Staates Israel der folgenden Darstellung und Beschreibung entsprechen soll [...]: Im Zentrum befindet sich auf weißem Hintergrund zwischen den zwei azurblauen Streifen und in gleichem Abstand zu ihnen ein Magen David aus sechs je 5,5 cm breiten, azurblauen Streifen, die zwei gleichseitige Dreiecke formen, deren Basen parallel zu den beiden horizontalen Streifen stehen.“¹⁵

Die *Menora*, das älteste, genuin jüdische Zeichen, wurde am 10. Februar 1949 in das Staatssiegel Israels eingesetzt, nach dem Abbild auf dem Titusbogen, wo sie als Teil des erbeuteten Tempelschatzes dargestellt ist. Der *Löwe Juda*¹⁶ wurde in das Stadtwappen von Jerusalem aufgenommen.

15) Gerold Necker, in: Gershom Scholem, *Das Davidschild. Geschichte eines Symbols*. Erw. Fassung, aus dem Hebräischen und mit einem Nachwort von Gerold Necker, Berlin 2010, 56.

16) Der *Löwe Juda* symbolisiert Gott und das jüdische Volk gleichermaßen.

Resümee

Der sechseckige Stern war zunächst ein sowohl jüdisches wie nichtjüdisches Ornament und magisches Zeichen mit synkretistischem Charakter. Im Judentum erfolgte die Metamorphose hin zum *Davidstern* oder *Davidsschild* als ein zunächst *esoterisches* Zeichen. In der Folge wurde der Stern zum *exoterischen*, dem religiösen Sinn weitgehend entfremdeten Symbol, das allseitig verwendbar war. Der Stern „[besiegte] die Menora auf dem Schlachtfeld der modernen jüdischen Symbolik“.¹⁷ Er war in vielen Situationen als identitätsstiftendes und gleichzeitig abgrenzendes Zeichen einsetzbar. Für Theodor Herzl und die Zionisten war der Davidstern das passende Sinnbild für ein zu erneuerndes jüdisches Volk und dessen künftigen säkularen Staat. Im zeitgenössischen Bewusstsein verankert, aber nicht deutlich religiös konnotiert, und ohne historischen Ballast, signalisierte er die Hoffnung auf eine nationale Zukunft. Durch die Einführung des gelben „Judensterns“ erlitt der Davidstern eine diskriminierende Pervertierung.¹⁸ Doch die eigentliche Legitimation als ein wahres Symbol des Judentums wie des jüdischen Staates erfuhr er paradoxerweise durch die Verwendung als „Judenstern“ im Nationalsozialismus, denn, so schrieb Gershom Scholem im Jahre 1948:

„Unter diesem Zeichen sind sie [die Juden] ermordet worden, unter diesem Zeichen sind sie nach Israel gekommen [...]. Das Zeichen, das in unsern eigenen Tagen durch Leid und Grauen geheiligt worden ist, ist würdig geworden, den Weg zum Leben und zum Aufbau zu erleuchten.“¹⁹

Es ist den Nationalsozialisten nicht gelungen, das Symbol zu demontieren und zu zerstören. Im Gegenteil, der Davidstern wurde durch seine Stellung zwischen Zionismus und Schoa, durch seine Bedeutung für beide Pole, zur gemeinschaftsstiftenden Klammer im neuen Staat Israel. Aus der Polarität folgt die expressive Steigerung. Zionismus und Schoa verleihen dem Davidstern in der Flagge Israels ein verstärktes symbolisches Gewicht, eine ganz eigene, besondere Aura – historisch, ethnisch und religiös. So ist die Flagge fest eingewoben in die Geschichtstradition, in das kulturelle Bewusstsein und in die Gefühlswelt von Volk und Staat Israel.

17) Gerold Necker in: Gershom Scholem (Anm. 15), 60.

18) Ebd., 59.

19) Gershom Scholem (Anm. 15), 53 f.

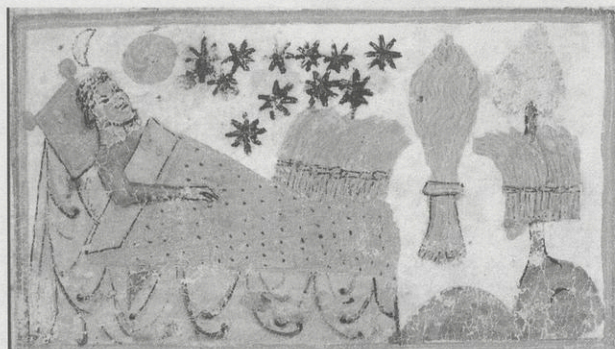
Die Träume der Josefserzählung

Eva Johanna Schauer*

Die Lebensgeschichte Josefs, Lieblingssohn des Patriarchen Jakob, nimmt im Buch Genesis breiten Raum ein.¹ Seine Entwicklung vom bevorzugten Sohn und Träumer zum Wirtschaftsminister und Landesvater Ägyptens entspricht dem Material, aus dem noch heute erfolgreiche Filme gedreht werden.² In drei Kapiteln seiner Lebenserzählung nehmen Träume eine tragende Funktion ein – sechs Träume zu je drei Paaren. Zuerst träumt *Josef* zwei Träume.

Im *ersten Traum* (37,5–7) binden die zwölf Brüder Garben auf dem Feld. Die Garbe Josefs steht in der Mitte und richtet sich kerzengerade auf, wäh-

rend sich die Garben der Brüder nach unten biegen und sich vor Josefs Garbe verneigen.



Josefs erster und zweiter Traum
(Gen 37,5–9).

London, British Library, Or.
ms. 2884, fol. 6r, a.

* Eva Johanna Schauer, 1997–2001 Studium der Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Judaistik, freie wissenschaftliche Referentin und Dozentin für Erwachsenenbildung in Hannover. Veröffentlichungen u. a. *Dramaturgia Pietatis im Württemberg des 17. Jahrhunderts. Prinzessin Antonia und ihre kabbalistische Lehrtafel* (Diss. Hannover 2003; vgl. FrRu NF 13 [2006] 242–255). Eva Johanna Schauer / Eberhard Fritz / Elisabeth Frister (Hg.), *Bildung – Glaube – Seelenheil. Das Vermächtnis der Prinzessin Antonia von Württemberg. Die Teinacher Lehrtafel*, Lindenberg/Allgäu 2014.

1) Die Kapitel 37, 39 bis 50. Kapitel 38 erzählt die Familiengeschichte des Juda.

2) Vgl. die Verfilmung von Thomas Manns Roman-Tetralogie *Joseph und seine Brüder* mit Uraufführungen in Düsseldorf (2008), Berlin (2012), Wien (2013).

Dem ersten Traum folgt ein *zweiter Traum*: „Er erzählte ihn seinen Brüdern und sagte: [...] Die Sonne, der Mond und elf Sterne verneigten sich tief vor mir“ (37,9). Josefs Stern ist die Mitte eines Kreises aus elf Sternen. Nicht nur die Brüder, auch die Himmelskörper verneigen sich vor ihm.

Das *zweite Traumpaar* – Josef ist bereits in Ägypten und sitzt unschuldig im Gefängnis – wird von zwei Mitgefangenen Josefs geträumt, dem königlichen Mundschenk und dem königlichen Hofbäcker, in derselben Nacht (40,5). Der Mundschenk träumt (40,9–11), dass vor ihm ein Weinstock mit drei Reben wächst, der sich prächtig entwickelt und reife Trauben trägt. Der Mundschenk drückt im Traum den Saft der reifen Trauben in den Becher des Pharao, der ihn aus der Hand des Mundschenks entgegennimmt. Der Hofbäcker träumt (40,16 f.), dass er auf seinem Kopf drei weiße Körbe trägt, in denen Brot liegt. Dann kommen Vögel, picken an dem Brot und fressen es.



Der Traum des Obermundschenks und der Traum des Oberbäckers (Gen 40,5–19).

London, British Library, Or. ms. 2884, fol. 7v, a.

Zwei Jahre später träumt der *Pharao* zwei Träume. Beim *ersten Traum* (41,1–4) steigen sieben schöne, fette Kühe aus dem Nil und weiden an seinen grünen Ufern. Da tauchen plötzlich sieben hässliche, magere Kühe aus dem Wasser auf, stürzen sich auf die sieben fetten Tiere und verschlingen sie. Doch die mageren Kühe werden durch das Fressen nicht fatter, sondern bleiben ein Klappergerüst. Der Pharao erwacht von seinem Traum, schläft aber wieder ein und träumt gleich einen *zweiten Traum* (41,5–7): Sieben wunderbar gewachsene Ähren, über und über voll mit Körnern, sieht er vor sich an einem Halm wachsen. Dann gehen sieben dürre, vom Ostwind ausgedörrte Ähren auf, umschlingen die fetten Ähren und erdrücken sie.

Der Text der Josefsgeschichte ist wahrscheinlich 2500 Jahre alt. Die Forschung glaubt heute, dass die Erzählung zu weiten Teilen ein frei erfundener Roman ist, der eine Verbindung zwischen den Vätergeschichten und Mose schaffen soll. Für die Eingangskapitel mit den Traumbildern dürfte es aber Vorlagen gegeben haben, denn bei genauerem Hinsehen entdeckt man, dass die Traumpaare an entscheidenden Punkten im Leben Josefs vorkommen. Sie begleiten deutlich sichtbar einen „rite de passage“, einen Übergangsritus.

Die drei Elemente dieses „Übergangsritus“ werden von dem Ethnologen Arnold van Gennep beschrieben als Bruch mit der alten Gemeinschaft, gefolgt von einer „Schwellenphase“ und dem Verharren in einer Grenzsituation, in einem „sakralen Raum“, bis schließlich die Auferstehung und die Aufnahme in eine neue Gemeinschaft mit höherem Status erfolgt.³ Den Schritten eines solchen Ritus folgt die Erzählung in loser Form. Auch die Deutung der drei Traumpaare in der Bibel steht in einem rituellen Kontext.

Josef ist siebzehn, als er von den Garben und den Himmelskörpern träumt, ein Lebensalter an der Schwelle vom Jüngling zum Mann. Mit seinen elitären Träumen grenzt er sich selbst aus der Familienordnung aus. Das Einvernehmen ist gestört. Es kommt zum Bruderzwist. Er wird von seiner Familie getrennt, von seinen Brüdern an midianitische Kaufleute verkauft und nach Ägypten gebracht (Gen 37,28). Der Bruch mit der alten Gemeinschaft könnte stärker nicht sein.

Als Josef wieder mit Träumen konfrontiert wird, ist er im vierten „Lebensjahrsiebt“ (zwischen 28 und 35 Jahren). Er befindet sich in einer absoluten Grenzsituation. Nach ambivalenten Erfahrungen sinkt er noch tiefer als ein Sklave und wird ein Gefangener. Das Gefängnis ist ein dunkler Ort, in dem die Insassen gleichsam lebendig begraben sind. Die Traumnacht in der sogenannten liminalen Phase (Schwellenzustand) des Ritus ist die Nacht der Entscheidung. Daher steht zunächst die Zwei im Mittelpunkt: zwei Träume werden von zwei verschiedenen Träumern geträumt. Das Ergebnis ist offen. Josef wird der Deuter. Der Mundschenk wird wieder eingesetzt, den Oberbäcker aber lässt der Pharao hinrichten (Gen 40,21 f.). Die liminale Phase ist die Zeit der Reifeprüfung, das notwendige Absterben des Samenkorns in der dunklen Erde, damit es fruchtbar werde.

3) Vgl. Eva Schauer, *Dramaturgia Pietatis*, Hannover 2003, S. 127.

Josefs Traumdeutung erweist sich als überzeugend. Seine ihm von Gott verliehene Weisheit führt ihn mit dreißig Jahren in die Freiheit. Er sagt durch die Träume des Pharaos die sieben fetten und die sieben mageren Jahre voraus. Der Übergang in den nächsten Lebensabschnitt gelingt. Josef ist nun ein Wissender. Er wird in die neue Gemeinschaft aufgenommen, und er wird ein Teil von ihr durch seine Heirat mit einer Ägypterin, „Asenat, die Tochter Potiferas, des Priesters von On“ (Gen 41,50). Er erhält einen neuen Namen (Zafenat-Paneach) und einen höheren Status und erreicht nach zwölf harten Lehrjahren seine Vollendung in einer Art „Vergöttlichung“, denn er wird auf die Ebene des gottgleichen Pharaos erhoben.



Der Traum des Pharaos
(Gen 41,1–36).

London, British Library,
Add. ms. 27210, fol. 7r, a.

Die in den Traumbildern benutzte Symbolik hat große Auffälligkeiten. Sie kennt kein wirkliches Traumgeschehen, ist formelhaft, schematisch, schablonenartig, wiederkehrend und benutzt nur Bilder mit religiösen Dimensionen.

Die Träume Josefs bilden jeweils zwei geschlossene Kreise. Ein Kreis wird aus Garben gebildet, der andere aus elf Sternen; Sonne und Mond stehen dabei. Beide Male besteht der Kreis aus elf Teilen und einem markierten Mittelpunkt (die Zwölf) aus zwei geschlossenen Systemen. In dem einen Kreis ist das Leben auf der Erde, im andern ein Geschehen am Himmel angezeigt. Die *Zwölf* als Zahl der Vollkommenheit bestimmt die Kreisbilder. Der Kreis versinnbildlicht sowohl die ewige Wiederkehr des Lebens wie auch Zeit ohne Anfang und Ende.

Im zweiten Traumpaar bilden der *Weinstock mit drei Reben* und ein Kopf, auf dem *drei Körbe gefüllt mit Brot* stehen, die Symbole. Die Träume mit

der Zahl *drei* als Zeitspanne von *drei Tagen* sind ein Hinweis auf Wandlung und Erlösung, denn „*drei Tage*“ entspricht dem Zyklus von Tod und Auferstehung. Weinstock und Brot, ebenfalls ein Bild der Wandlung, stehen dazu für die göttliche Gegenwart. Das Rot der Trauben und das Weiß der Körbe versinnbildlichen Leben und Tod, Blut (Geist) und Leib.

Das letzte Traumpaar wird von der *Sieben* getragen, denn zweimal geht es in den Träumen des Pharaos um diese Zahl (insgesamt also viermal, was 28 ergibt, das Lebensalter Josefs, als er die Träume im Gefängnis deutet). Die *Sieben* ist die heilige Zahl, die Gött und Mensch zusammenschaut. Sie ist wiederum ein Symbol für Himmel und Erde, für Vollendung, für die Ordnung des gesamten Kosmos.

Kuh und Ähre erinnern an Fruchtbarkeit, Saat und Ernte. Leben und Tod, Aufsteigen und Absteigen sind in Pharaos Traumbildern zu erkennen. Auch Himmel und Erde werden symbolisch angezeigt, denn die Kuh ist nicht nur ein Fruchtbarkeitssinnbild der Erde, sondern auch ein himmels-göttliches Wesen, – man denke nur an das goldene Kalb oder an die Göttinnen Hathor oder Isis, die mit Kuhhörnern und Kuhohren dargestellt werden.

Alle Traumpaare fassen Diesseits und Jenseits zusammen und zeigen eine ganzheitliche Bildvorstellung. Das Ritual der „himmlischen Hochzeit“ als symbolische Vereinigung von Gegensätzen drängt sich auf. Mit diesem Ritual wird im Bild einer Hochzeit das „mysterium coniunctionis“ gefeiert, die Überbrückung unüberwindlicher Schranken in einer symbolischen, liebenden Umarmung. Aus dieser Umarmung erwächst Neues, wird ein Reifeprozess angestoßen, der Wiedergeburt und Erlösung ermöglicht, weil die Umarmung die Teilhabe an der Natur des jeweils anderen Teils garantiert.⁴

Das Geschehen der „himmlischen Hochzeit“ wird von den Fruchtbarkeitsmysterien früher Kulturen als Erklärung für den Regenerationszyklus der Schöpfungsordnung aufgenommen. Ihr Erscheinen führt tatsächlich weit zurück in das 3. bis 2. Jahrtausend v. d. Z. zu den Ursprüngen von Religionen, die noch heute zu diesem Kulturkreis gehören.

Die Riten der Fruchtbarkeitskulte gelten allgemein als Wissen von Eingeweihten und Priestern. Der frühe Mensch durchläuft solche Riten mit dem

4) Ebd., S. 126. Auch das Judentum kennt dieses Ritual z. B. in der Kabbala oder in der allegorischen Deutung des *Schir ha-schirim* (Hohelied).

Ziel, eine Verwandlung zum Gott-Menschen zu erfahren. Mit der Vorgabe eines „rite de passage“ und der eben erläuterten Symbolik lesen sich die Traumbilder wie ein liturgisches Konzept eines Initiationsritus.

Die ersten Träume beschreiben *Kreisbilder*, die symbolisch gesehen durch die Zahl Zwölf eine geschlossene Gemeinschaft anzeigen, in deren Mitte der Initiand steht. Er wird als Prüfling aufgenommen, und im Verneigen wird dem Initianden, dem harte Prüfungen bevorstehen, Achtung bezeugt. So gesehen wird hier eine mystische Einweihungszeremonie abgebildet.

Im zweiten Traumgeschehen befindet sich der Initiand in der Prüfungsphase in einem dunklen Raum mit sakralem Charakter (Brot und Wein). Der Reifezustand formt sich im Begraben des Leibes (der Bäcker wird gehängt) und in der Erlösung des Geistes (der Mundschenk überlebt). Im Rahmen der Initiation beschreibt dieser Vorgang eine Katharsis.

Die Auferstehung ist nicht nur durch die Erhöhung und die neue Gemeinschaft geprägt, sondern durch das Wissen vom ewigen Leben, das im immer wiederkehrenden Zyklus von Geburt und Tod besteht (die Kühe kommen aus dem Wasser), und durch die Kenntnisse um die alles erhaltende Wiederkehr der Regeln für Saat und Ernte (Ähren brauchen den Wind – *ruach/Geist*). Der Initiand hat einen priesterlichen Status erreicht. Die Entdeckung der rituellen Abfolge einer Initiation, die in frühe Schichten religiöser Kulte lange „vor Abraham“ zurückführt, eröffnet noch eine weitere Deutungsebene der Träume.

Bei den Traumbildern fällt ins Auge, dass sie eine Bildhaftigkeit benützen, die man auf den ersten Blick nicht mit Josefs Umfeld im Lande Kanaan verbindet. Die Bilder gehören eher in das Herkunftsgebiet von Josefs chaldäischen Vorfahren und ins Zweistromland. Die Chaldäer haben ihre Geschichten, Dokumente und Kulte aus der Betrachtung des Himmels gewonnen. Sie sind im 3. Jahrtausend v. d. Z. führend auf dem Gebiet der Astronomie und lesen den Nachthimmel wie eine Landkarte.

Die Kanonisierung des Sternenwissens und die Verknüpfung mit Religion führt zum Niedergang der astronomischen Wissenschaft.⁵ Übrig bleiben mythologische Erzählungen, in die das astronomische Wissen umgeformt wird. Den wirklichen Hintergrund jener Mythen und Bilder kann schon bald niemand mehr decodieren.

5) Werner Papke, *Die Sterne von Babylon*, Bergisch Gladbach 1989, S. 28.

Heute weiß man, dass z. B. das Gilgamesch-Epos die Reise des Merkur durch die Ekliptik beschreibt.⁶ Auch die Bilder der Josefsträume lassen eher an astronomische Vorgänge denken als an Traumgeschehen.

Die *Zahl Zwölf* im Sternbild verrät den Zodiak mit Sonne und Mond als entscheidende Zeitträger bei ihrem Durchzug durch den Tierkreisgürtel. Die *Garben* symbolisieren die Sternbilder des Zodiak mit einem Hinweis auf die Ernte. Auch *Mundschenk* und *Bäcker* finden sich am Himmel. Die *Weinschenkin* ist ein Stern im Sternbild *Skorpion*, der bis zur Entdeckung der *Waage* auf das Sternbild *Jungfrau* folgt.⁷ Der *Kopf des Bäckers* mit den Körben und den Brotfladen symbolisiert den *Mond* in seinen diversen Phasen. Erscheint nämlich die *Weinschenkin* über dem Himmelshorizont, geht sie dort ein halbes Jahr über dem Horizont auf, während der Mond genauso lange hinter dem Horizont untergeht – bildlich gesprochen in die Unterwelt, in die Welt des Todes, hinabsteigt.⁸

Kuh und *Ähre* gehören am chaldäischen Himmel zusammen. Das Sternbild *Stier* und das *Siebengestirn*, die Plejaden, stehen in enger Verbindung. Auf Keilschrifttafeln heißt es, dass, wenn der *Stier* in der Morgendämmerung zum letzten Mal ganz zu sehen ist, der Landmann pflügen und säen muss. Steigt der *Stier* zusammen mit dem *Siebengestirn* – dargestellt als Ähre mit sieben Punkten – wieder auf, ist die Zeit der Ernte gekommen. „Nahrung ist reichlich vorhanden“, heißt es auf der Tafel.

Diese Abfolge von Aufsteigen und Absteigen des *Stiers* gilt für den Süden Mesopotamiens, wo die Ernte im März stattfindet. Im nördlichen Euphratgebiet, also auch dort, wo die Stämme Abrahams herkommen, wird im September geerntet. Deshalb wird dort gepflügt und gesät, wenn der *Stier* mit dem *Siebengestirn* zusammen aufsteigt; geerntet wird, wenn man ihn zum letzten Mal sieht. Wird dieser Zeitpunkt des Pflügens und Säens verpasst, kommt es zu Missernten.⁹

6) Ebd.

7) 2340 v. d .Z. führt der akkadische König Sargon im Zuge einer Kalenderreform die *Waage* (Gerechtigkeit des Himmels) ein; vgl. Werner Papke (Anm. 4), S. 28, 136. Auch wenn das Judentum sich schon früh vom „Sternenglauben“ abgegrenzt hat, sind doch babylonisch-chaldäische Einflüsse und Vorlagen im *Tanach* nicht von der Hand zu weisen.

8) *Geschtinanna*, die *Weinschenkin*, ist die Schwester des *Dummuzy* (Mond), vgl. Werner Papke (Anm. 4), S. 181.

9) Vgl. Werner Papke (Anm. 4), S. 50.

Ein kleiner Abschnitt aus dem Gilgamesch-Epos bezieht sich darauf: Die Göttin Ishtar ist über den Himmelsstier erzürnt und will ihn zur Erde in den Euphrat schicken. Ihr Vater, der Gott Anu, warnt, dass ein Nichterscheinen des Stiers am Himmel sieben Jahre Stroh statt Getreide bedeutet, – für jeden Stern der Plejaden ein Jahr Missernte. Es wird hier wörtlich von sieben fetten und sieben mageren Jahren gesprochen.¹⁰ Die Ähnlichkeit der chaldäischen Himmelswelt mit den Traumbildern ist frappierend. Möglicherweise haben Himmelsinstruktionen als Mythos umgeformt überlebt und werden in einer rituellen Struktur weitererzählt.

Der Verfasser der Josefserzählung, der wahrscheinlich um das 5. Jh. v. d. Z. schreibt, lebt in einer Zeit des religiösen Umbruchs. Die Einflüsse der babylonischen Gefangenschaft sind noch zu spüren, genauso wie Fremddanken aus dem persischen Raum und die einsetzende Überflutung mit griechisch-religiösem Brauch. Der hebräische Kult steht in ständiger Gefahr, von „Fremdgut“ überlagert zu werden, und sucht nach Abgrenzung. Die mythologischen Fremdbilder¹¹ werden daher geschickt umgedeutet und in die Welt des Judentums verschoben, und der Ablauf des Ritus sinnvoll in eine reale und packende Entwicklungserzählung eingebaut.

Der Autor weist der Erzählung eine deutliche Richtung zu, die er dann seinen Protagonisten Josef still, aber wirkungsvoll vertreten lässt: das unbeirrte Festhalten an dem Gott der Väter, dem Gott Israels, entgegen allen fremden religiösen Einflüssen.

10) Herbert Mark, *Heldensagen aus aller Welt*, Wien 1973, S. 18 f.

11) In Akkad regierte von 2356 bis 2300 v. d. Z. König Sargon, der Begründer des Geschlechts der Akkader. Unter seiner Herrschaft standen Kunst und Kultur in hoher Blüte. Sargon, *Herrscher des Weltalls* oder *Gerechter des Himmels* genannt, war – so die Legende – Mundschenk des Königs Ur-Zababa von Kisch, bevor er selbst König wurde.

Vergegenwärtigung der Wüstenzeit Eine Betrachtung zum Laubhüttenfest

Yizhak Ahren*

Warum werden fast alle Sukkot (Laubhütten) mit Früchten und mit Bildern geschmückt? Weil es im Talmud (Schabbat 133 b) heißt, dass man bei der Anfertigung bzw. beim Kauf von Objekten, die für eine Gebotsausübung erforderlich sind, auf die Schönheit dieses Gegenstandes Wert legen soll. Der talmudische Text nennt einige Beispiele, u. a. eine prächtige Laubhütte (Sukka). Gedanken über ästhetische Fragen bei der Gestaltung der Laubhütten sind also durchaus angebracht.

Wichtiger als Überlegungen zu Gestalt und Ausstattung der Laubhütte ist jedoch die Frage, warum die Tora von uns Juden das Wohnen in einer Laubhütte verlangt. Über den Grund dieser Mizwa (Gebot) brauchen wir nicht zu spekulieren, denn die Schrift erklärt uns den Sinn dieses Gebotes:

„In Sukkot sollt ihr wohnen sieben Tage; alle in Israel sollen wohnen in Sukkot. Damit eure Nachkommen es wissen, dass in den Hütten ich habe wohnen lassen die Kinder Israels, als ich sie aus dem Lande Mizraim führte: Ich bin der Ewige, euer Gott“ (Wajikra [Lev], 23,42 f.).

Das Wohnen in Sukkot soll uns also jedes Jahr im Herbst eine bestimmte Epoche aus der Gründungszeit wieder vor Augen führen.

Warum aber ist das Wissen um die eigene Geschichte überhaupt so wichtig? Weil Menschen von den Erfahrungen ihrer Vorfahren profitieren können. Wer die richtigen Lehren aus der Geschichte zieht, kann verhängnisvolle Irrwege in der Gegenwart vermeiden. Historisches Wissen hilft uns, die richtigen Entscheidungen zu treffen.

* Prof. Dr. Yizhak Ahren, Jerusalem, war bis zu seiner Pensionierung Privatdozent für Psychologie an der Universität Köln.

Eine eigentümliche Erinnerungskultur kennzeichnet das jüdisch-religiöse Leben. In der Pessach-Nacht, in der wir die Errettung aus der Sklaverei in Ägypten feiern, lesen wir in der Pessach-Haggada:

„In jedem Geschlecht [in jeder Generation] ist der Mensch verpflichtet, sich vorzustellen, er selbst sei aus Ägypten gezogen.“

Eine ähnliche Identifikation mit den Vorfahren findet auch am Sukkot-Fest statt; in gewisser Weise ahmen wir freiwillig das Leben derjenigen nach, die in der Wüstenzeit, in der Zeit der Wüstenwanderung nach dem Auszug aus Ägypten, in (Laub-)Hütten (Sukkot) leben mussten.

Das biblische Gebot, in Sukkot zu wohnen, hat vielerlei Deutungen erfahren. Angeführt sei hier eine Interpretation, die Rabbiner Samson Raphael Hirsch (vgl. S. 69 ff. i. d. H.) 1837 in seinem großartigen Buch *Chorew, Versuch über Jisraels Pflichten in der Zerstreuung*, erläutert hat.

Die Laubhütte.

Moritz Daniel Oppenheim
(1800–1882).

Aus dem Zyklus „Bilder aus dem
altjüdischen Familienleben“.



In der Übergangszeit – zwischen der Befreiung aus der Sklaverei und dem Einzug in das Gelobte Land – waren die Israeliten ganz auf den göttlichen Schutz, den man als Vorsehung bezeichnet, angewiesen. Man kann von einer Zeit der Einübung in Gottvertrauen (hebr.: „Emuna“) sprechen. Damit diese Grunderfahrung nicht in Vergessenheit gerät, errichten Juden jedes Jahr nach Jom Kippur schöne Laubhütten! Rabbiner Hirsch betont, dass die in der Wüste erlernte Glaubenshaltung nie an Aktualität verloren hat:

„Du aber, wieder in die Wüste zerstreutes Israel, ziehe in die Sukka und erkenne, dass Gott deine Väter in ihrer ersten Wüstenwanderung erhielt. – Er ist auch mit dir in dieser Wüstenwanderung.“

Die Weiterexistenz des jüdischen Volkes, trotz zahlreicher Verfolgungen, beweist seiner Ansicht nach die Wirksamkeit der Vorsehung. (Auch nicht-jüdische Denker haben übrigens im Fortbestand des jüdischen Volkes einen Gottesbeweis gesehen.) Niemand wird behaupten, eine Haltung des Gottvertrauens sei in unseren Tagen leicht zu erringen; ihre zentrale Bedeutung im jüdisch-religiösen Leben ist jedoch unbestreitbar. Gegen Ende der Wüstenzeit mahnte Moses in einer seiner letzten Reden:

„Und du sollst gedenken des ganzen Weges, den dich geführt der Ewige, dein Gott, schon vierzig Jahre in der Wüste, um dich leiden zu lassen, um dich zu versuchen, um zu erkennen, was in deinem Herzen ist: ob du beobachten wirst seine Gebote oder nicht. So ließ er dich leiden und hungern und speiste dich mit dem Man, das du nicht gekannt und nicht gekannt deine Väter, um dich zu lehren, dass nicht durch das Brot allein der Mensch lebt, sondern durch alles, was aus dem Munde des Ewigen geht, lebt der Mensch“ (Dewarim [Dtn] 8,2–3).

Das jüdische Volk wird hier ermahnt, die in der „Schule der Wüstenwanderung“ gemachten Erfahrungen stets zu beherzigen. Für die Zukunft des auserwählten Volkes ist es von entscheidender Bedeutung, die Beziehung zum Ewigen nicht aus dem Blick zu verlieren: Durch die Befolgung der Gebote der Tora bleibt der Kontakt mit dem Ewigen erhalten. Der damals vom Ewigen mit seinem Volk geschlossene *Bund* (hebr.: *Brit*) gilt auch heute noch und verpflichtet uns Juden, auf Gottes Wegen zu wandeln. Bereits die Wüstengeneration hat zu spüren bekommen, dass es Menschen gibt, die den Wunsch hegen, die Israeliten zu vernichten. In der Tora lesen wir:

„Gedenke, was dir Amalek getan bei deinem Auszug aus Ägypten. Der dich traf auf dem Wege und deinen Nachtrab erschlug, all die Schwachen hinter dir – du aber warst matt und müde und fürchtetest Gott nicht“ (Dewarim [Dtn] 25,17–18).

Manche Juden lesen diese Verse täglich nach dem Morgengottesdienst! In jeder Generation gibt es tatkräftige Judenfeinde. Aber wir haben Gottes Zusicherung, dass die brutalen Gegner Israels ihr Endziel nicht erreichen werden. Allerdings sind wir aufgefordert, treu unseren Teil des Bundes zu erfüllen. Sollte uns die Gottesfurcht abhanden kommen, dann kann ein neuer Amalek plötzlich zuschlagen. Daher die Mahnung: Die in den Jahren der Wüstenwanderung gelernten Lektionen sollten wir im täglichen Leben beachten.

Im Talmud (Megilla 31 a) wurde als Prophetenlesung für den ersten Tag von Sukkot „Sacharja“ Kapitel 14 festgelegt. Raschi (Schlomo ben Jizchak), der klassische Kommentator aus Worms, erklärt, diese Auswahl sei deshalb erfolgt, weil hier prophezeit wird, dass eines Tages auch Nichtjuden das Sukkot-Fest in Jerusalem feiern werden. Der Prophet kündigt allen Völkern, die in jener Zeit am Sukkot-Fest nicht nach Jerusalem pilgern werden, eine harte Strafe an: „Auf sie wird kein Regen fallen“ (Sach 14,17). Beim Hören dieser Prophezeiung drängen sich zwei Fragen auf. Warum sollen die Völker ausgerechnet am Laubhüttenfest nach Jerusalem hinaufkommen und nicht an den anderen Wallfahrtsfesten? Und warum wurde gerade Regenausfall¹ als Strafe angedroht?

Um diese Fragen zu beantworten, muss man sich die Bedeutung von Sukkot klarmachen. Wie bereits erwähnt, erinnern die Laubhütten an die Vorsehung des Ewigen. Auf Gottes Hilfe sind alle Menschen angewiesen. Durch ihre Pilgerfahrt nach Jerusalem an Sukkot demonstrieren die Völker ihre Dankbarkeit für Gottes Segen. Denjenigen aber, die, wie vom Propheten vorausgesagt, „an jenem Tag“ meinen werden, ohne Gottes Fürsorge auskommen zu können, soll das Ausbleiben des Regens eine Lehre erteilen: Auch sie können ohne die Fürsorge Gottes nicht existieren!

- „Wer dann übrigbleibt von allen Völkern, die gegen Jerusalem gezogen sind, wird Jahr für Jahr hinaufziehen, um den König, den Herrn der Heere, anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern. Wer aber nicht nach Jerusalem hinaufzieht von allen Stämmen der Erde, um [...] den Herrn der Heere anzubeten, bei dem wird kein Regen fallen“ (Sach 14,16 f.).

Was die Israeliten in der Wüste erfuhren, werden nach Sacharjas Prophezeiung eines Tages alle Völker als wahr und ewig gültig anerkennen müssen.

*Jeder, der sich selbst erniedrigt, den erhöht der Heilige, gelobt sei Er;
und jeden, der sich selbst erhöht, den erniedrigt der Heilige, gelobt sei Er.
Vor jedem, der die Größe sucht, flieht die Größe;
und nach jedem, der vor der Größe flieht, sucht die Größe.*

(Talmud, Eruwin 13b)

- 1) Zum Zeitpunkt des Laubhüttenfestes (Ende des Sommers) ist in Israel bereits seit mindestens sechs Monaten kein Regen gefallen. Je früher der erste Regen fällt (Oktober), desto besser ist die Ernte des nächsten Jahres. Das Ausbleiben des Regens bedeutete somit einst Hungersnot und Tod, Regen dagegen Leben.

Franz Werfel (1890–1945)

Vermittler zwischen Juden und Christen

Monika Beck*

Franz Werfel, einer der bekanntesten deutschsprachigen jüdischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, war mit seinem literarischen Bemühen um eine Annäherung zwischen Juden und Christen seiner Zeit weit voraus, erklärte Prof. Dr. Magda Motté bei einer Tagung im „Dietrich-Bonhoeffer-Haus“ in Jülich (29. August 2014) zum Thema „Autoren jüdischer Herkunft zu Versöhnung und Frieden“. Gleichzeitig zeugt Werfels Werk von einem tiefen Sinn für Frieden und Menschlichkeit.¹

Franz Werfel wurde am 10. September 1890 in Prag, einem der großen Zentren deutsch-jüdischer Kultur, geboren. Seine Eltern, deutsch-böhmische Juden, waren wohlhabende Fabrikanten. Dem Christentum begegnete er erstmals in der Volksschule der Piaristen in Prag. Bereits mit einundzwanzig Jahren gelang ihm der literarische Durchbruch mit dem Gedichtband „Der Weltfreund“. In Prag und später in Leipzig und Wien bewegte er sich im Kreis bekannter deutschsprachiger jüdischer Autoren wie Franz Kafka, Walter Hasenclever, Egon Erwin Kisch, Robert Musil u. a. Als Lektor im Kurt Wolff Verlag in Leipzig begegnete er auch Rainer Maria Rilke. Im Ersten Weltkrieg diente Werfel in der österreichischen Armee an der ostgalizischen Front. Aufgrund seiner literarischen Begabung wurde er 1917 in das k. u. k. Kriegspresseamt in Wien versetzt. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und später im amerikanischen Exil schuf er ein umfangreiches episches, dramatisches und lyrisches Werk.

* Monika Beck M. A., 1953 in Rumänien geboren, ist Fachjournalistin für Judentum und christlich-jüdischen Dialog in Deutschland. Beck arbeitete 28 Jahre für die einzige deutschsprachige Tageszeitung in Israel, die *Israel Nachrichten*, Tel-Aviv, bis zur Einstellung der Zeitung im Januar 2011.

1) Vgl. Clauß Peter Sajak, *Der hartnäckige Wanderer. Franz Werfel im Spannungsfeld von Judentum und Katholizismus*, in: FrRu NF 7 (2000) 91–98; Wolfgang Treitler, *Abi – Mutter des Jeremia. Franz Werfels Prophetenroman „Höret die Stimme“*, in: FrRu NF 17 (2010) 272–282.

Im Frühjahr 1929 unternahm Franz Werfel eine Nahostreise. In Damaskus war er von der Not der aus der Türkei vertriebenen Armenier tief erschüttert. „Ich werde [den] Völkermord an den Armeniern publik machen“, schwor er sich damals, und so entstand sein zweibändiger historischer Roman *„Die vierzig Tage des Musa Dagh“*. Er erzählt darin aber auch von Türken, die den Genozid verurteilten, und die ihren armenischen Freunden während der Verfolgung beistanden. *„Die vierzig Tage des Musa Dagh“* wurde 1933 veröffentlicht, in dem Jahr, als die Tragödie von Werfels eigenem jüdischen Volk ihren Anfang nahm.

Im gleichen Jahr wurde Werfel (trotz einer Loyalitätserklärung gegenüber dem nationalsozialistischen Regime!) aus der Preußischen Akademie der Künste ausgeschlossen, und wie die Schriften vieler anderer jüdischer Autoren wurden auch seine Bücher verbrannt. 1940 floh er erst nach Paris und nach dem Einmarsch der Deutschen in Frankreich von Sanary-sur-Mer durch Südfrankreich nach Spanien. Bei einer Zwischenstation in Lourdes gelobte er, falls er wohlbehalten Amerika erreichen würde, ein Buch über Bernadette Soubirous und ihre Marienerscheinungen zu schreiben. „Das Lied von Bernadette“, 1941 in den USA erschienen, wurde ein großer Erfolg und bereits kurz nach seinem Erscheinen verfilmt. Werfel verstand es, sich intensiv mit christlichen Themen zu befassen und trotzdem seinem Judentum treu zu bleiben. „Ich bin im Fühlen und Denken bewusster Jude“, schrieb er 1926, als sein Drama „Paulus unter den Juden“ erschien. Franz Werfel starb am 26. August 1945 in Beverly Hills/Kalifornien (USA).

„Die wahre Geschichte vom [geschändeten und] wiederhergestellten Kreuz“²

Werfels freundschaftlicher Dialog mit Christen war nicht nur wegen der politischen Lage jener Zeit ein durchaus gefährliches Unternehmen, sondern auch angesichts der judenfeindlichen Einstellung der Kirchen. 1942, drei Jahre vor seinem Tod, erschien als Teil des nicht fertiggestellten Romans „Cella oder die Überwinder“ im Privatdruck die Erzählung „Die wahre Geschichte vom [geschändeten und] wiederhergestellten Kreuz“,

2) *Die wahre Geschichte vom wiederhergestellten Kreuz*, in: *Das Franz Werfel Buch*, hg. von Peter Stephan Jungk, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1986, S. 282–309.

die von der Vertreibung der Juden aus der kleinen österreichischen Gemeinde Parndorf berichtet. Die Auslöschung der jüdischen „Siebengemeinden“ des Burgenlandes begann nicht erst mit der Reichspogromnacht vom 9. November 1938, sondern bereits am 11./12. März 1938.

„In Parndorf“, schreibt Werfel in seiner Erzählung, „lebte eine kleine Gemeinde von Juden [...]. In allen Bezirken und Ortschaften des schmalen, aber langgedehnten Burgenlandes lebten solche Gemeinden, in Eisenstadt und Mattersdorf, den großen Städten, in Kittsee und Petronell [...] und in Rechnitz, weit unten im Süden. [...] Auf zwei Dinge waren die burgenländischen Juden stolz: auf ihre gelehrten Männer und auf ihre Bodenständigkeit. Im Gegensatz zu andern jüdischen Stämmen nämlich hatten sie den Fluch der Wanderschaft und Heimatlosigkeit längst vergessen.“³

Die zwei Protagonisten der Erzählung, der katholische Kaplan *Ottokar Felix* und Rabbiner Dr. *Aladar Fürst*, sind gute Freunde – lange vor dem christlich-jüdischen Dialog, der „mit dem Blut von sechs Millionen jüdischen Opfern erkaufte wurde“ (Schalom Ben-Chorin). In bemerkenswerter Weise formuliert der Rabbiner seine Meinung zum Thema „Judenmission“:

„Ich weiß nicht, Hochwürden, [...] warum die Kirche solchen Wert darauf legt, die Juden zu taufen. Kann es ihr genügen, unter hundert streberischen oder schwächlichen Renegaten vielleicht zwei oder drei echte Gläubige zu gewinnen? Und dann, was würde geschehen, wenn sich alle Juden der Welt taufen ließen? Israel würde verschwinden. Damit verschwände aber auch der einzige reale fleischliche Zeuge der göttlichen Offenbarung aus der Welt. Die heiligen Schriften nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testaments würden damit zu einer leeren und kraftlosen Sage herabsinken wie irgendein Mythos der alten Ägypter und Griechen. Sieht die Kirche diese tödliche Gefahr nicht ein? Und gar in diesem Augenblick der totalen Auflösung? ... Wir [Juden und Christen] gehören zusammen Hochwürden, aber wir sind keine Einheit. Im Römerbrief steht geschrieben, wie Sie wohl besser wissen als ich: ‚Die Gemeinde des Christus fußt auf Israel‘. Ich bin überzeugt davon, daß, solange die Kirche besteht, Israel bestehen wird, doch auch, daß die Kirche fallen muß, wenn Israel fällt ...“⁴

3) *Die wahre Geschichte vom wiederhergestellten Kreuz* (Anm. 2), S. 285 f.

4) Ebd., S. 287.

Am 11. März 1938 erfolgt der Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich. Der junge *Peter Schoch* gehört schon länger zu den braunen Schlägertrupps, die sich der Juden entledigen wollen. Er und seine Braunhemden treiben am Tag des „Anschlusses“ die Juden aus Parndorf an die ungarische Grenze. Kaplan Felix begleitet freiwillig die Vertriebenen. An der Grenze lässt der ungarische Major Brot und Kaffee unter den erschöpften Juden verteilen. Die Braunhemden sehen missbilligend zu, können aber nichts unternehmen. Die Freundschaft mit Ungarn ist den Nationalsozialisten noch wichtig.

Kaplan Felix hat für die Kinder des Rabbiners eine Flasche Milch besorgt. Noch bevor er sie dem Rabbiner geben kann, schreit Schoch: „Alle Männer antreten!“ In der Hand hält er ein Hakenkreuz, das er aus einem hölzernen Grabkreuz aus dem nahen Friedhof durch „flüchtig angenagelte Querbrettchen“ improvisiert hat. Er hält es dem Rabbiner hin und befiehlt ihm, das Hakenkreuz zu küssen. Der Rabbiner nimmt das Kreuz, knickt die lose angenagelten Seitenbrettchen wieder ab, überreicht es dem Kaplan und beginnt in Richtung Grenze zu laufen. Plötzlich beginnt jemand zu schießen. Schwer verletzt bricht der Rabbiner zusammen, und die Braunhemden „trampelten mit ihren genagelten Stiefeln auf ihm herum“. Dann wird er in die Grenzstation getragen, wo er bald darauf stirbt. Beeindruckt von der heroischen Tat des Rabbiners, lässt der ungarische Major, entgegen dem offiziellen Befehl, Frauen, Kinder und Greise die Grenze passieren. Die verbliebenen Männer flüchten nach Norden über die tschechische Grenze. „Durch seinen Tod rettete Aladar Fürst seine Gemeinde“, sagt Ottokar Felix, der von dem Tag an „mit den Kindern Israels von Land zu Land“ wandert. Jahre später, als er die Geschichte im amerikanischen Exil erzählt, fügt er hinzu: „Ein jüdischer Rabbi hat das getan, was ich, der Priester Christi, hätte tun müssen ... Er stellte das geschändete Kreuz wieder her ...“⁵ Während in Europa der Krieg tobte, Menschen in den Vernichtungslagern ermordet wurden und die USA kurz vor dem Eintritt in den Zweiten Weltkrieg standen, beendete der Kaplan seine Erzählung mit den Worten: „Aber viel mehr steht auf dem Spiel als Freiheit und anständiges Leben, das geschändete Kreuz nämlich, ohne das wir in Nacht versinken müssen. Und Gott allein weiß, ob eine ganze Welt wird tun dürfen, was der kleine Jude Aladar Fürst getan hat mit seinen schwachen Händen.“⁶

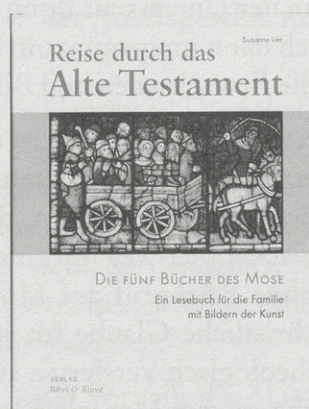
5) Ebd., S. 307.

6) Ebd., S. 309.

Das besondere Buch

Suzanne Lier, **Reise durch das Alte Testament. Die fünf Bücher des Mose.** Ein Lesebuch für die Familie mit Bildern der Kunst. Verlag Bibel und Kunst, Rhöndorf 2013. 383 Seiten.

Internet, Smartphone, Videoclips, youtube, facebook, Google & Co. sind heutzutage allgegenwärtig; ohne sie scheint nichts mehr zu gehen. Auch mit Blick auf die Religionen führt kaum noch ein Weg an den neuen Medien vorbei. Wie aber können wir angesichts dieser rasanten elektronischen Entwicklungen heute beispielsweise Kindern überhaupt noch biblische Inhalte ganz ohne Kommunikationstechnologie spannend, farbenfroh, inhaltsreich und vor allem nachhaltig und zeitgemäß vermitteln?



Die gute Nachricht: Es ist möglich, denn es gibt seit etwa einem Jahr einen ansprechenden, mit viel Liebe zum Detail gestalteten Bildband mit dem Titel *Reise durch das Alte Testament. Die fünf Bücher des Mose. Ein Lesebuch für die Familie mit Bildern der Kunst*, von Suzanne Lier, Jahrgang 1958, Katholikin, fünffache Mutter, späte Theologiestudentin und Inhaberin des Verlags *Bibel und Kunst* mit Sitz in Bad Honnef. Es ist eine Freude, den qualitativ hochstehenden, doch für seine Gestaltung recht wohlfeilen Bildband, der sich in erster Linie an Angehörige der christlichen Kirchen richtet, in Händen zu halten und darin zu blättern. Beides, die sorgfältig-akkurate Ausführung sowie die innovative Gestaltung überzeugen gleich zu Beginn. Das „Plädoyer für eine neue Wertschätzung des Alten Testaments“ (S. 14) lässt bereits beim ersten Anblättern neugierig auf mehr werden. Auf ihrer Verlagshomepage (<http://www.verlagbibelundkunst.de/kontakt.html>) lässt uns die Autorin denn auch wissen:

„Mit dem vorliegenden Lesebuch erfülle ich mir einen Traum, den ich habe, seitdem unsere Kinder klein waren und ich ihnen abends Bibelgeschichten vorlas. Nämlich eine Kinderbibel für sie zu haben, die die biblischen Texte in einer klar verständlichen Sprache ohne Ausschmückung erzählt und auf jeder Doppelseite ein Bild der Kunst zeigt. Meine Beobachtung war, dass Kinder nicht mehr zuhören, wenn sie nicht gleichzeitig ein Bild vor Augen haben, und dass die Qualität des Bildes entscheidenden Einfluss darauf hatte, mit welchen Gefühlen die Geschichte besetzt wurde. Dieses Buch aber gab es nicht, und so habe ich mich an die Arbeit gemacht, als die Zeit reif war. Dabei habe ich mir selbst viele Fragen gestellt und versucht, sie durch eingehende Lektüre vieler Bücher und den Besuch von Vorlesungen an der Universität Bonn zu beantworten. Das Ergebnis dieser Fragen habe ich dann umgemünzt in kleine Kommentare unter dem biblischen Text für die Erwachsenen und Bildhinweisen für die Kinder.“

Auch in diesem Falle ist es, wie so oft, erst der Mangel, der dazu führt, dass etwas Neues geschaffen wird; mit dem vorliegenden Band ist ein glücklicher Wurf gelungen, der all diejenigen erfreuen wird, die noch immer wacker den Weg hin zum Bücherregal antreten in der Hoffnung, dort auch ohne Rückgriff auf Mobiltelefon oder PC fündig zu werden. Dass der christliche Glaube für jede und jeden zugänglich sein kann, steht unter theologisch Versierten außer Frage, doch heutzutage weiß eine große Zahl christlicher Menschen kaum mehr mit ihren religiösen Wurzeln etwas anzufangen. Nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund dieser, nennen wir sie ruhig Kirchen- oder Gotteskrise, ist der vorliegende Band entstanden: Er soll das über weite Teile in Vergessenheit geratene ‚Erste Testament‘ wieder ins Bewusstsein der Christinnen und Christen holen. Dass dies unter Einbeziehung der Kinder geschieht, ist didaktisch vorbildlich; ihr erstes von zwei Vorworten richtet Autorin und Herausgeberin Suzanne Lier denn auch an die Kinder (7), wenngleich ihr Buch nicht in erster Linie als „Kinderbibel“ im herkömmlichen Sinne zu lesen ist:

„Und damit Deine Eltern und Großeltern auch mal Lust bekommen, im Ersten Testament zu lesen, habe ich für sie Einleitungen und Exkurse geschrieben und Kommentare, die unter dem Bibeltext stehen. Für dich gibt es fast immer Erklärungen zu den Bildern. Manchmal sage ich aber auch nichts dazu, wie hier beim ersten Bild. Denn mir ist ganz wichtig, dass du nie aufhörst neugierig zu sein und Fragen zu stellen! Viel Freude beim Lesen, Schauen und Entdecken [...]!“

Im Grunde sind Ausrichtung, Konzeption und Zielgruppen mit diesen kurzen Worten bereits klar umschrieben – so soll es auch Eltern und Großeltern gern gestattet sein, sich mit diesem Bildband auf die Reise ins (vielfach unbekannte) Erste Testament zu begeben. Der sich durch den gesamten, übrigens zeitgleich auch in englischer Sprache erschienenen, Band ziehende bunte Bilderreigen, der die biblischen Texte buchstäblich untermalen soll, damit sie langfristig im Gedächtnis haften bleiben, entstammt einem Zeitraum von fast tausend Jahren (vom 12. bis zum 20. Jahrhundert). Die Bilder, sorgfältig ausgewählt, bieten einen direkten Bezug zum jeweiligen Bibeltext, der seinerseits gekürzt in gut verständliches, hie und da vielleicht nicht immer ganz geschliffenes Deutsch übertragen wurde. Ein Beispiel mag die gelungene kindgerechte Adaption der Josefsgeschichte verdeutlichen (217):

„Da stecken die Brüder Josefs aber so richtig im Schlamassel! Du siehst, wie niedergeschlagen sie sind. Hier geht es um Leben oder Tod. Ihnen wird klar, dass sie einen großen Fehler gemacht haben, als sie Josef in den Brunnen warfen. Sie bereuen ihn, aber was nützt das noch? Sie ahnen noch nicht im Entferntesten, dass Josef vor ihnen steht. Sie denken ja, er sei tot. Der kleine Junge könnte Menasse sein, Josefs ältester Sohn. Eine jüdische Legende erzählt, dass er Dolmetscher für Josef war.“

Passend hierzu wurde ein venezianisches Mosaik aus der Vorhalle des Markusdoms gewählt mit dem Titel ‚Josef prüft seine Brüder‘.

In ihrem „er(n)ste[n] Wort an die Erwachsenen“ (8) erläutert Suzanne Lier die Zielsetzung ihres bebilderten Buches unter anderem auch im Bewusstsein um die jüdischen Wurzeln christlicher Tradition: „Das Neue wurzelt im Alten, es ist *eine* mögliche Fortführung des Alten, die gleichberechtigt neben anderen steht, wie etwa neben der rabbinischen Auslegungstradition im Judentum.“ Die Autorin stellt ihr Werk auf diese Weise ganz in den Dienst eines diachronen religiösen Verständnisses des Christentums mit Worten, deren Deutlichkeit so manche Gläubige auch heute noch überraschen mögen: „Jesus war Jude, das Alte Testament war seine Bibel [...]. Wenn uns Christen das Alte Testament unbekannt ist, muss uns auch Christus fremd bleiben“ (15). Mit Spannung darf nun – just auch in eben diesem Sinne – auf die weitere ‚Reise‘, sprich die geplanten Folgebände zum Ersten Testament (für das Zweite Testament ist ebenfalls ein Band geplant), gewartet werden.

Yvonne Domhardt, Zürich/Freiburg i. Br.

Bücherschau

Yehuda Bauer, **Der Tod des Shtetls**. Aus dem Englischen von Klaus Binder. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2013. 364 Seiten.

Der israelische Historiker und „Schoah-Forscher“ Yehuda Bauer will mit diesem Buch das *Shtetl* noch einmal vor Augen führen, bevor es für immer verschwindet, und seine Geschichte „während der Schoah im Kontext der Judenvernichtung“ erzählen. Diese besondere Form jüdischen Lebens in Osteuropa vor dem Zweiten Weltkrieg ist vor allem aus der Literatur des 19. und frühen 20. Jh. überliefert. Der jiddische Autor Scholem Alejchem ist allerdings nicht für die nostalgische Version seines Milchmanns *Tewje* im Musical „*The Fiddler on The Roof*“ verantwortlich. Alejchems Geschichten erklären keineswegs das Ostjudentum zur Zarenzeit. Der *Tewje* der Vorlage lebte zudem in einem Dorf, nicht – wie im Musical dargestellt – in einem *Shtetl*. Denn gerade das *Shtetl* ermöglichte Juden ein Leben in Würde. Manès Sperber wies auf den Unterschied zum Getto hin: „Die Juden des Gettos von Venedig, Rom oder Worms blieben eine in ihrer eigenen Vaterstadt diskriminierte Minderheit, während die Einwohner des *Shtetls* *majoritär*, also bei sich zu Hause waren.“

Die Ermordung der Juden Osteuropas ist gut erforscht, nicht aber ihr Leben in den Jahren davor. Dieser Aufgabe hat sich Bauer gestellt. „Mich interessiert vor allem, wie die Juden auf die unerwartete Bedrohung reagierten, bevor das Morden begann. Dass sie gestorben sind, weiß ich, ich möchte wissen, wie sie lebten.“ Dabei interessieren ihn besonders der soziale, kulturelle und religiöse Zusammenhalt und die Möglichkeiten von *Amida* (hebr. *aufstehen gegen*), also Formen des bewaffneten und unbewaffneten Widerstands. Bauer stellt dies aus der Perspektive der Opfer dar und verknüpft dabei historische Analysen und Zeugenberichte. Er ist überzeugt, dass sich nur so ein Bild jener *Menschen* gewinnen lässt, sowohl der Toten wie auch der wenigen Überlebenden. Dabei behandelt er auch das Thema der *Retter*. Zwar müsse man sich immer vor Augen führen, dass sowohl die Zahl der Retter als auch die der Überlebenden sehr gering sei: „Beobachter haben, wenn von der Schoah die Rede ist, stets die Tendenz, der Zahl der Retter ein unangemessen großes Gewicht zu geben. Dennoch

sind die wenigen Berichte bedeutsam: Als Gegengewicht zur Geschichte des Völkermords haben sie eine spezifische und auch eine universelle Bedeutung“, besonders diejenigen unter den Rettern, die als „Gerechte unter den Völkern“ in Yad Vashem geehrt wurden. „Der Zahl nach sind es wenige, doch sind sie es, die es uns ermöglichen, über die Schoah zu erzählen. Ohne sie wäre die Schoah eine Geschichte maßlosen Schreckens, und wir können den Menschen, vor allem jungen Menschen keine Geschichten maßlosen Schreckens erzählen oder sie eine solche lehren; solche Geschichten würden zurückgewiesen werden, man könnte aus ihnen keine Lektion in Menschlichkeit lernen.“ Oft sind es religiöse Motive, die die Retter motivierten, auf eine selbstverständliche und fast an Wunder grenzende Art und Weise. In einer der Erzählungen hebt Yehuda Bauer die Rolle der Menoniten (Altgläubigen) hervor. Da sie vielfach in abgelegenen Regionen und in geschlossenen Gemeinschaften lebten, war es ihnen eher möglich, Zuflucht zu gewähren und Beistand zu leisten. Die Geschichte von *Yitzhak Goren*, der ursprünglich im Shtetl Wysock lebte, erzählt von einer solchen wunderbaren Rettung.

Goren war nach einer abenteuerlichen Odyssee, ohne Eltern und Geschwister, als Zwölfjähriger in die Wälder der Umgebung geflüchtet. Dort stieß er nach Wochen auf ein abgelegenes Dorf, wo man ihn, ohne zu fragen, aufnahm. „Die meisten Bewohner des Dorfes waren Altgläubige; keiner dort konnte lesen oder schreiben. Die Person, die für alle bis dahin aus der Bibel vorgelesen hatte, war gestorben, und sie hatten niemanden, der dies übernehmen konnte.“ Und so las ihnen nun Yitzhak aus der Bibel vor. Die Altgläubigen orientierten sich vor allem am Alten Testament. „Sie schlachteten ihre Tiere (auch Schweine) nach den Koscherregeln, hielten am Samstag Sabbat und führten ihr Leben streng nach den Geboten der Bibel.“ Sie fragten den Jungen nicht, woher er gekommen war. Was sie jedoch interessierte, war, ob er wisse, wann das Ende der Tage kommen werde. Goren „nahm ihren Glauben an“. „Kein Wunder“, so Yehuda Bauer, denn da die Wahrscheinlichkeit, gerettet zu werden, so gering war, war auch jeder der Rettungswege ungewöhnlich.

Yehuda Bauer hat mit seinem Buch Großes geleistet, indem er vom „maßlosen Schrecken“ erzählt *und* eine „Lektion in Menschlichkeit“ weitergibt.

Bettina Klix, Berlin

Jan Eike Dunkhase, **Spinoza der Hebräer. Zu einer israelischen Erinnerungsfigur.** Mit einem Vorwort von Dan Diner. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013. 155 Seiten.

Baruch de Spinoza (1632–1677) ist einer der großen Philosophen der Aufklärung, dessen religionsphilosophische, ethische und politische Überlegungen in seiner Zeit radikal neu waren. Sie führten auf bislang unbekannte Wege des Denkens, indem sie ein neues unpersönliches Gottesverständnis entwarfen, den Beginn der kritischen Bibelforschung markierten und ein modernes Konzept der Politik formten. Deshalb wurde er einerseits bewundert und andererseits leidenschaftlich abgelehnt. Je nach Einstellung hatte man die Hoffnung oder die Befürchtung, dass er etablierte religiöse, philosophische und politische Überzeugungen gefährde. Er war ein philosophischer Revolutionär und ein jüdischer Außenseiter. Die vorliegende konzentrierte und aspektreiche Schrift des Judaisten Dunkhase geht auf Spinozas (1) Leben und auf seine (2) Philosophie ein und skizziert präzise seine bislang weniger bekannte (3) jüdische Wirkungsgeschichte. Erst aus diesen verschiedenen Perspektiven heraus wird die Bezeichnung „Spinoza der Hebräer“ verständlich.

Die sephardischen Eltern Spinozas waren Marranen, d. h. Juden, die von der Inquisition gezwungen waren, zum Christentum überzutreten, aber im Verdacht standen, auch nach der Taufe heimlich jüdische Riten wie Sabbat und Kaschrut weiter zu praktizieren, und die daher um ihr Leben fürchten mussten. Sie zogen deshalb aus dem katholischen Portugal in das liberale Amsterdam und kehrten dort offiziell zum Judentum zurück. In der Talmud-Tora Schule lernte der junge *Bento* (port.) / *Baruch* (hebr.) / *Benedictus* (lat.) die hebräische Sprache und erhielt eine Einführung in die Hebräische Bibel. Zusätzlich lernte er auch Latein, die Sprache der Gebildeten im damaligen Europa. Wichtig war für ihn der frühe Zugang zur Philosophie Descartes', der mit seinem konsequenten Rationalismus das moderne Denken beeinflusste. Schon früh strebte Spinoza auch eine säkulare Bildung an. Zum Wendepunkt wurde der *Bann* (hebr.: *Cherem*), den die jüdische Gemeinde 1656 über den jungen Spinoza wegen „schrecklichen Ketzereien“ und „ungeheuerlichen Handlungen“ verhängte. Zur Begründung des Banns stützten sich die Vorsteher der Synagoge auf frühe Schriften Spinozas, in denen er von der Einheit Gottes mit der Natur sprach, eine Lehre, die mit der religiösen Grundauffassung der Synagoge unvereinbar war.

Dunkhase vermutet, dass Spinoza es neben religiösen auch aus finanziellen und säkularen Gründen darauf angelegt hatte, aus der Synagoge verstoßen zu werden. Als Gebannter unterlag er einem anderen Recht als ein Synagogenmitglied. Es ermöglichte ihm, die Schulden seines verstorbenen Vaters als Erbe auszuschlagen und das Vermögen seiner verstorbenen Mutter zu bekommen. Jedenfalls war er über den Ausschluss nicht sonderlich entsetzt, und er tat nichts, um den Bann von sich abzuwenden. Dunkhase weist darauf hin, dass der Bann damals nicht, wie oftmals behauptet wird, in erster Linie ein Zeichen religiöser Intoleranz der Amsterdamer Synagoge war, sondern aus taktischen Gründen nötig war, um gegenüber den holländischen Behörden einheitlich auftreten zu können. Nach dem Bann bewegte sich Spinoza in religionskritischen Kreisen, die die Aufklärung bewunderten und die politische Freiheit anstrebten. Er nannte sich jetzt *Benedictus*, lebte einfach und bescheiden, schrieb seine großen Werke und verdiente sich etwas Geld mit dem Schleifen von Augenlinsen und der Anfertigung von Mikroskopen. Schon mit 45 Jahren starb er an einer Lungenkrankheit. Sein Bruch mit der jüdischen Gemeinde war endgültig. Der Bann wurde nie aufgehoben.

In seinen beiden Hauptwerken, „Tractatus theologico-politicus“ und „Ethica more geometrico demonstrata“, entwickelte Spinoza Ideen, die auch für das Judentum von höchster Relevanz sind. Er ist der Begründer der modernen Bibelkritik, die zu einer Dekonstruktion der gängigen Bibelauffassung des Judentums, aber auch des Christentums führte. Die Bibel ist nicht Heilige Schrift oder Gottes Offenbarung; Wunder, Prophezeiungen und alles Übernatürliche lehnt er ab. Gott selbst handelt nicht frei, sondern er wirkt in stringenter Notwendigkeit nach Art der Naturgesetze und in den Naturgesetzen. Jede Bibelinterpretation müsse vernünftig sein und dürfe sich nicht auf Glauben stützen. Erstaunlicherweise erkannte er schon damals, dass Mose auch deshalb den Pentateuch nicht geschrieben haben konnte, weil er nicht von seinem eigenen Tod habe schreiben können. Genauso katastrophal für die Fundamente der Religion war Spinozas Gottesauffassung, die er mit mathematischer Präzision in seiner „Ethik“ entwarf. Gott war für ihn nicht der Schöpfer, der in freier Entscheidung die Welt erschuf, sondern ein Synonym für „Natur“. Das könne der Mensch mit Hilfe seines Verstandes erkennen. Berühmt ist seine Formel „Deus sive natura“, d. h. es ist völlig gleich, ob man von Gott oder der Natur spricht. Gott bzw. die Natur kennt keine Freiheit. Was er tut, vollzieht sich nach ewig gelten-

den Gesetzen. Er ist die allumfassende Substanz, von der alles Geschehen abhängig ist – auch der Mensch, dessen „Freiheit“ nur eine Illusion ist, während er in seiner Realität den Naturgesetzen unterworfen ist. In der Religionsphilosophie wird diese Position als „Pantheismus“ bezeichnet, den Arthur Schopenhauer eine „höfliche Form des Atheismus“ genannt hat. Spinozas politisches Konzept – ein Meilenstein in der politischen Philosophie – entwarf die Gestalt des modernen Staates (und der Trennung von Religion und Staat), der allen Glaubensrichtungen gegenüber tolerant ist. Wer die Freiheit zu philosophieren aufhebe, nehme den Bürgern nicht nur ein Grundrecht, sondern hebe den Frieden im Staat selbst auf.

Die Wirkungsgeschichte Spinozas in der neueren Philosophie, z. B. der Pantheismusstreit, ist vielfach beschrieben worden. Dunkhase eröffnet zusätzlich einen interessanten Blick auf den Einfluss Spinozas auf das Judentum. Da findet er ein buntes Panorama unterschiedlichster Stellungnahmen, in dem sich – stark vereinfachend – zwei kontrastreiche Pole herauskristallisieren. Verständlicherweise muss das orthodoxe Judentum Spinoza ablehnen, weil er die Grundfesten des jüdischen Glaubens leugnet: die Erschaffung der Welt, die Erwählung Israels und den Bund Gottes mit seinem Volk. Deshalb ist der Bann der Amsterdamer Synagogengemeinde für die Orthodoxie berechtigt und darf nicht aufgehoben werden. Spinoza gilt hier weiterhin als Abtrünniger und Ketzer. Auch *Hermann Cohen*, der moderne jüdische Philosoph neukantianischer Richtung, lehnt Spinoza ab. Selbst *Emmanuel Lévinas* ist unter seine Kritiker einzureihen. Auf der anderen Seite stehen Vertreter des säkularen Judentums, insbesondere viele zionistische Denker, die sich auf Spinoza als genuin jüdischen Denker stützen. Er habe vor allem mit seiner politischen Philosophie die denkerischen Grundlagen für ein nationales, universalistisch orientiertes Judentum geschaffen. Damit ist Spinoza als der erste säkulare Jude zur Identifikationsfigur des modernen Judentums geworden. Die vielen Varianten säkularen Judentums, die Dunkhase auflistet, können hier nicht beschrieben werden, doch wenigstens drei bedeutsame Namen seien genannt: Moses Hess, Theodor Herzl und David Ben-Gurion. Heute spielt Spinoza nicht nur in Philosophie und Politik, sondern auch in der Forschung, der Dichtung und in Filmen usw. eine prominente Rolle. Dunkhase ist hier eine Schrift gelungen, die auf knappem Raum einen faszinierenden Einblick in einen wichtigen Weg des neuzeitlichen jüdischen Denkens bietet.

Werner Trutwin, Bonn

Christian Kraft, **Aschkenas in Jerusalem. Die religiösen Institutionen der Einwanderer aus Deutschland im Jerusalemer Stadtviertel Rechavia (1933–2004) – Transfer und Transformation.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014. 346 Seiten.

In den vielen Studien zur deutschsprachigen Einwanderung nach Palästina/Israel wurden religiöse Kreise und Fragestellungen bislang nur selten beschrieben. Umso herausragender und bemerkenswerter ist die vorliegende Studie von Christian Kraft, einem pädagogischen Mitarbeiter des Max Mannheimer Studienzentrums und der KZ-Gedenkstätte Dachau. Das Buch untersucht anhand der Jerusalemer Synagogen *Binjan Zion* und *Chorev*, der *Chorev Schule*, der *Jeschiwa Kol Tora* und der beiden konservativen bzw. liberalen Gemeinden *Emet ve-Emuna* und *Har-El* den religiösen Kulturtransfer, den diese anfangs verkörperten, der jedoch langfristig im Sinne ihrer Gründer gescheitert ist.

Beeindruckend ist die Fülle des hebräisch- und deutschsprachigen Quellenmaterials, das der Autor eingesehen und beschrieben hat, zusammengetragen aus zahlreichen Archiven, Bibliotheken und ungeordneten Nachlässen, ergänzt durch Erinnerungen und Interviews. Detaillierter geht Kraft auch auf die Biografien der Rabbiner Isak Unna, Jechiel Michel Schlesinger, Baruch Kunststadt, Isaac Breuer und Kurt Wilhelm ein. Unna, Rabbiner der *Lemle-Moses-Klaus* in Mannheim und Vorsitzender der Vereinigung gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands, bewahrte in der Synagoge *Binjan Zion* den *Minhag Aschkenas*, den südäschkenasischen Synagogenritus. Die Synagoge und Schule *Chorev* orientierten sich anfangs an der Frankfurter Neo-Orthodoxie. Die aschkenasische Aussprache bei den Gebeten wurde in den beiden Synagogen jedoch nur bis in die fünfziger beziehungsweise sechziger Jahre beibehalten. In den neunziger Jahren scheiterten Fusionspläne der beiden Synagogen *Binjan Zion*, und 2004 musste die Synagoge *Binjan Zion* geschlossen werden. 2000 schloss auch die *Chorev Synagoge*, 2003 wurde sie von jüngeren Familien, meist aus den USA, wiedereröffnet. Hingegen bemühte sich Rabbiner Benjamin Schlomo Hamburger in Bnei Brak um eine Wiederbelebung des alten Ritus, des *Minhag Aschkenas*. 2007 konnte im Jerusalemer Stadtteil Ramot der Grundstein zur ersten Synagoge (*Kahal Adat Jeschurun*), die diesen Ritus – wie Synagogen in Manchester und Lakewood – wieder pflegt, eingeweiht werden.

Die *Jeschiva Kol Tora* wollte die Traditionen der Jeschivot von Frankfurt am Main und Fulda fortsetzen, aber nach dem Tod von Rabbiner Schlesinger (1949) wandte sie sich dem klassischen Torastudium *litauischer Prägung* zu. Die Synagoge *Emet ve-Emuna* wurde von den Rabbinern Kurt Wilhelm und Alfred (Aharon) Philipp geleitet, beide Absolventen des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau und der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. *Emet ve-Emuna* war auch für ihr ambitioniertes Erwachsenenbildungsprogramm bekannt. Heute unterscheidet sie sich nicht mehr von anderen orthodoxen Gemeinden Jerusalems. Die von Schalom Ben-Chorin mitbegründete Synagoge *Har-El* versuchte mit amerikanischer Hilfe, das „*Israeli Movement for Progressive Judaism*“ erfolgreich aufzubauen, und gehört daher, obwohl sie im Buch kurz beschrieben wird, nicht ganz zum Untersuchungsgegenstand. Im letzten Kapitel unternimmt Kraft einen Vergleich mit der Gemeinde *Kehal Adat Jeschurun* in Washington Heights (Manhattan), wo der Transfer der separat orthodoxen Traditionen von Frankfurt am Main und deren Gründer Samson Raphael Hirsch besser gelang.

Evelyn Adunka, Wien

Per Leo, **Der Wille zum Wesen. Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890–1940**. Matthes & Seitz, Berlin 2013. 734 Seiten.

Die Geschichte der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland ist sorgfältig untersucht und dokumentiert worden. Der Historiker Per Leo meint, dass sich die wissenschaftliche Erfassung des Dritten Reiches als Tatzusammenhang und Tätergesellschaft inzwischen erschöpft habe: „Bei allem Respekt vor noch laufenden Forschungen: Man muss der Tatsache ins Auge sehen, dass unter kriminalistischen Gesichtspunkten das nationalsozialistische Deutschland samt Zweitem Weltkrieg der mit Abstand besterforschte Abschnitt der Menschheitsgeschichte ist.“

Eine geistesgeschichtliche Perspektive vermag bislang zu wenig erforschte Fragen in den Blick zu rücken. In seiner 2009 an der Humboldt-Universität eingereichten Promotionsschrift, von der nun eine überarbeitete Fassung vorliegt, hat Per Leo die Entstehung des rassistischen Weltbildes zu rekonstruieren versucht, das den Holocaust überhaupt erst möglich gemacht hat.

Wer bisher angenommen hat, der Rassismus der Nationalsozialisten sei eine extreme, rein biologische Lehre, der wird jetzt seine Ansicht revidieren müssen. Per Leo gelingt der Nachweis, dass der rassistische Antisemitismus auf bestimmte charakterologische Annahmen angewiesen war. Am Beispiel der *Rassenkunde* von Hans F. K. Günther zeigt der Autor, dass die biologisierende Rede über Juden ohne charakterologische Deutungsmuster nicht auskommt: „Auch für den Rassentheoretiker Günther war das Judentum in erster Linie eine Geistesrichtung, die man nur als Ganzes, in ihrem Wesen, erkennen konnte und deren Gefährlichkeit darin lag, dass sie die Grundlagen ‚deutschen Volkstums‘ unterminierte [...]. So nebensächlich das biologisierende Denken für die Konzeption der jüdischen ‚Rasse‘ letztlich auch war, so gravierend war der Umstand, dass sich mit seiner Hilfe das Judentum als bevölkerungspolitisches Problem erfassen ließ.“

Sehr ausführlich beschreibt Per Leo die Entwicklung des „charakterologischen Denkstils“. Damit keine Missverständnisse aufkommen, betont der Autor, dass der nationalsozialistische Rassismus ohne charakterologisches Denken nicht vorstellbar ist, wohl aber die Charakterologie ohne Rassismus. Um die Kennzeichen des charakterologischen Diskurses zu verdeutlichen, analysiert Leo Schriften von Johann Wolfgang von Goethe, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Otto Weininger, Houston Stewart Chamberlain, Oswald Spengler und Werner Sombart. Ohne Zweifel ist Per Leo außerordentlich belesen (sein Literaturverzeichnis umfasst mehr als fünfzig Seiten!), und jeder Leser wird hier auf ihm bislang unbekannte Fakten stoßen und treffende Formulierungen finden.

Wie bereits erwähnt, Charakterologie und Antisemitismus gehören nicht unbedingt zusammen. Es erscheint uns aber nicht verwunderlich, dass es antisemitische Charakterologen gegeben hat. Als ein Musterbeispiel bespricht Per Leo den Fall des Philosophen und Psychologen Ludwig Klages (1872–1956). Klages war als ein vorzüglicher Graphologe und guter Theoretiker bekannt, aber offensichtlich war er zugleich ein paranoider Antisemit, der sogar nach 1945 an seiner antijüdischen Interpretation der Weltgeschichte festhielt. Per Leo hat die im Nachlass von Klages erhaltene Korrespondenz mit 196 Auftraggebern ausgewertet. Es ist interessant zu erfahren, von wem und warum Ludwig Klages um graphologische Gutachten gebeten wurde.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Marie-Luise von der Leyen, **Max Mannheimer. Drei Leben. Erinnerungen.** dtv-premium, München 2013. 220 Seiten. Mit Schwarz-Weiß-Fotos.

Man sagt, dass sich in den Augen des Menschen seine Seele spiegelt. Seit ich in die Augen Max Mannheimers geblickt habe, der in mehreren Konzentrationslagern physisch und psychisch unendlich gelitten hat und dort fast seine ganze Familie verlor, weiß ich, dass diese Aussage stimmt. Zu Beginn seiner Vorträge in Schulen und Universitäten sagt er meist: „Ich komme nicht als Ankläger, sondern als Zeitzeuge.“ Und er fügt hinzu, er könne, „trotz allem, was mir und meinem Volk angetan wurde, nicht hassen, weil Hass meinem Wesen fremd ist“. Und dieses Nicht-Hassen-Können ist in seinen Augen sichtbar.

Max Mannheimer, einer der letzten Überlebenden von Auschwitz, spricht aus, was der Titel des Buches von Anne Betten und Miryam Du-nour anmahnt: „*Wir sind die Letzten, fragt uns aus*“ (Gerlingen, 3. Auflage 2002). Er betont aber auch, dass sie, die jungen Menschen, für das Geschehene keine Verantwortung tragen, dass sie aber sehr wohl dafür verantwortlich sind, dass so etwas nie wieder geschieht.

Diesem sympathischen und bescheidenen Menschen war klar, dass nach Auschwitz ein normales Leben nicht mehr möglich sein würde. Trotzdem hatte er die Kraft, weiter im Land jener „Täter“ zu leben, denen er wieder als „ehrbaren Bürgern“ auf der Straße begegnete. Er hat seine Erfahrungen aufgeschrieben, obwohl er wusste, dass er beim Schreiben noch einmal alle Ängste und Qualen durchleben würde. Gleich nach dem Krieg erschienen viele solche oder ähnliche Bücher, geschrieben von Menschen, die Ähnliches erfahren und erlitten haben. Jedes dieser Bücher ist auf seine Art ein Beweis für das Grauen, das sich diejenigen, die es nicht erlebt haben, auch nicht vorstellen können. Sie alle schrieben und schreiben auch heute noch für jene, die selbst nicht mehr berichten können.

Max Mannheimer, 1920 im dem kleinen mährischen Städtchen Neutitschein geboren, sagt von seiner Kindheit, dass sie schön und harmonisch war, und dass das Zusammenleben im Vielvölkerstaat der k. u. k. Monarchie trotz gelegentlicher Judenfeindlichkeit friedlich war. Erst der Anschluss Österreichs an das „Reich“ änderte schlagartig alles. Aber wie so viele andere jüdische Familien dachten auch die Mannheimers nicht an Auswanderung. Die Familie lebte schon lange dort, und schließlich war der Vater viele Jahre Soldat in der k. u. k. Monarchie gewesen. Erst als die Schi-

kanen begannen, das *Kauf nicht bei Juden*, das *Betreten für Juden verboten*, die Zwangsführung des Zweitnamens *Sarah* oder *Israel*, das Tragen des gelben *Judensterns*, und als immer mehr Juden in „Schutzhaft“ genommen wurden und nie mehr zurückkamen, begannen die Menschen zu ahnen, was ihnen bevorstand. Aber selbst dann, als sie bereits in Viehwaggons ostwärts transportiert wurden, wussten sie noch nichts Genaues. Max Mannheimer berichtet in seinem Buch auch von dem ungeheuerlichen Endlösungs-Beschluss der „Wannseekonferenz“, von dem Eichmann bestätigte, „dass die Konferenz eineinhalb Stunden dauerte und in freundschaftlicher Atmosphäre verlief und jeder der Anwesenden seine Zustimmung gab, als die Technik der fabrikmäßigen Vernichtung und Eliminierung [der Juden] besprochen wurde“.

Mit der Deportation der ganzen Familie am 27. Januar 1943, seiner Eltern, seiner Frau Eva und seiner drei Geschwister, aber vor allem, als ihm die Häftlingsnummer 99728, die er zuerst „nur“ um den Hals trug, auf den Arm tätowiert wurde, erkannte Max Mannheimer, dass er jetzt nur noch eine Nummer war. Damals fragte er sich noch, wo wohl die anderen 99727 „Nummern“ waren. Mannheimer erzählt von der akribisch geführten „Totenliste“ in Auschwitz, von der gerühmten „Kapazität, in einigen Stunden mehrere Tausend Menschen zu vergasen“, von den Versuchen mit „Testpersonen“, die im kältesten Winter nackt auf eine Bahre geschnallt und so lange mit eiskaltem Wasser übergossen wurden, bis sie starben. Er berichtet von Hunger, Folter und Tod, von unvorstellbaren Erniedrigungen und Unmenschlichkeiten, vom absoluten Ausgeliefertsein. Und dennoch zog er 1946 mit seiner zweiten Frau Elfriede, geb. Eiselt, nach Deutschland, in das „Land der Täter“, obwohl er wusste, und er weiß es bis heute, dass das Ende des Krieges und die „Befreiung“ nicht wirklich „Freiheit“ – im Sinne von „Vergessen-Können“ – brachten.

Als er nach fünfzig Jahren wieder in Auschwitz an der Rampe stand, war plötzlich alles wieder da: alle Ängste, alle Hoffnungslosigkeit und alle Verzweiflung. Er hatte geglaubt, dass er in den vielen Jahren der Verdrängung Abstand gewonnen hätte; doch traumatische Erinnerungen von solchem Ausmaß können Menschen nie ganz überwinden. Die Bereitschaft zu akzeptieren, „dass der Holocaust ein Teil der Identität wird“, ist wahrscheinlich die einzige Möglichkeit, weiterleben zu können.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg i. Br.

Miriam Magall, **Auf dem Obasute-Yama. Oder: Verwirf' mich nicht in meinem Alter!** Verlag Edition AV, Lich/Hessen 2014. 430 Seiten.

Die Autorin, 1942 in Deutschland geboren, verbrachte die ersten drei Jahre ihres Lebens in einem Keller. Die Mutter war kurz nach ihrer Geburt gestorben, der Vater, ein Arzt, von den Nazis ermordet worden. Ein ehemaliges Dienstmädchen der Eltern nahm das kleine Mädchen auf. Erst im Alter von achtzehn Jahren erfuhr sie vom Schicksal ihrer Eltern und von ihrer jüdischen Identität. 1969 zog Miriam Magall nach Israel, zwanzig Jahre später kam sie wieder nach Deutschland zurück. Bis vor etwa zehn Jahren hat Miriam Magall rund 300 Bücher übersetzt und jedes Jahr in der Dolmetscherkabine einer internationalen Organisation dafür gesorgt, dass sich Politiker, Wissenschaftler und Denker aus der ganzen Welt verstehen. Seit-her hat sie sich ausschließlich auf das Schreiben von Büchern verlegt.

Man ist sie gewöhnt, diese Familiengeschichten mit Mama und Papa, mit Omi und Opi, mit Hund und mit Katze, die in Hintertupfingen oder in Seldwyla (Gottfried Keller) spielen. Kleine, beschauliche Orte, mit leicht braun angehauchter Vergangenheit, was den Geschichten ein leicht verruchtes Gepräge verleiht. Man liebt sie, diese kleinen und kleinkarierten Geschichtchen, in denen sich jeder wiedererkennt. Und dann kommt Miriam Magall und erzählt Verstörendes. Ihr erster Roman *Die Blut-Bräut. Eine politische Liebesgeschichte*, damals noch unter dem Pseudonym *Rachel Kochawi*, um ihre Nähe zu ihren Sachbüchern zu verstecken, erzählt von einer anderen Idylle in einem fernen Land. Von „Siedlern“ und von „Freiheitskämpfern“, von geplantem Mord und tatsächlich ausgeführtem Massenmord. Darauf lässt Magall in *Nakajima* die romantische Liebesgeschichte zwischen einer jungen schönen Israelin und einem alternden Wissenschaftler auf der japanischen Insel Hokkaido folgen. Nein, keine ästhetische Teezeremonie und auch keine blühenden Kirschbäume. Am Ende steht das rätselhafte Verschwinden der Protagonistin. In ihrem dritten Roman erzählt Magall (alias *Rachel Kochawi*) aus ihrem Leben, von der Geburt bis zum 25. Lebensjahr. Eine berührende Geschichte, wie selbst kritische Geister eingestehen müssen. Aber warum versteift sie sich darauf, das Ganze aus der Warte des allwissenden Erzählers zu berichten? Warum schreibt sie nicht „Und ich ... und ich ... und ich“? Das wäre doch weitaus anrührender. Ja, sagt die Autorin, aber ihr viel zu nahe. Denn für sie ist gerade diese Geschichte ihre eigene Psychoanalyse, sie soll sie heilen vom Trauma ihrer Kindheit und Jugend.

Für ihren vierten Roman, diesmal unter ihrem richtigen Namen, hat sich Magall ein berühmtes Vorbild genommen: das *Dekameron* des Boccaccio. Zur Zeit der großen Pest in Florenz flieht eine Gruppe junger Menschen in die sicheren Berge. Dort in der Abgeschlossenheit erzählen sie sich Geschichten, bis sie wieder zurück nach Hause können. In einem Dorf auf Nord-Honschu herrscht um 1700 eine bittere Hungersnot. Die Dorfbewohner beschließen, ihre Alten auf dem Vulkan über dem Dorf auszusetzen, um sich überflüssige Esser vom Hals zu schaffen. Genau das geschieht auch in *Auf dem Obasute-Yama*, mit einem Unterschied: Man wandelt zwischen den Zeiten, zwischen den Ländern und den Kontinenten. Die Alten bekommen ein modernes Altenheim auf dem Vulkan, werden mit modernsten Geräten behandelt und überwacht. Wie die Menschen in den Bergen von Florenz vor 660 Jahren [1348] erzählen sich die Alten Geschichten. Es sind, wie Magall im Presstext sagt, ihre eigenen Alpträume, gesammelt über einen langen Zeitraum und daher inhaltlich wie sprachlich sehr verschieden und doch packend, fesselnd. Wer einmal das Buch in die Hand genommen hat, legt es so schnell nicht wieder weg.

Viel Mühe gibt sich Magall mit dem Aufbau ihrer Geschichten: Einmal konstruiert sie sie wie ein Brechtsches Drama; die Erzählung *Nakajima* erinnert an den berühmten Film *Rashomon*. Die Biografie *Das Brot der Armut. Die Geschichte eines versteckten jüdischen Kindes* (vgl. die Rezension von Soraya Levin in: FrRu NF 18 [2011] 223 ff.) ist angelegt wie die *Pessach-Haggada*, beginnend mit dem *Kiddusch* als Einleitung; darauf folgen Sklaverei und die Wanderung in der Wüste, um schließlich mit dem *Großen Hallel* (Ps 136), dem großen Lobpreis, zu schließen.

„*Auf dem Obasute-Yama*“ erinnert in seiner Struktur an die Zeit zwischen *Pessach* und *Schawuot*, dem Wochenfest. In diesen sieben Wochen bzw. 50 Tagen wird in religiösen jüdischen Kreisen „Omer“ gezählt: „Der erste Tag der ersten Woche“, „Der zweite Tag der ersten Woche“, und so fort bis zum 49. Tag der siebten Woche. In *Auf dem Obasute-Yama* geht die Omer-Zählung am siebenten Tag der vierten Woche jäh zu Ende.

Von Buch zu Buch wird Magalls Sprache anspruchsvoller, die Struktur ihrer Romane verschlungener. Man darf gespannt sein auf ihren nächsten Roman.

Dinah Marzuk, Berlin

Monika Schwarz-Friesel / Evyatar Friesel / Jehuda Reinharz (Hg.), **Aktueller Antisemitismus – ein Phänomen der Mitte**. Walter de Gruyter, Berlin/New York 2010. 254 Seiten.

Dieser Sammelband, ein eindrucksvolles Zeugnis der fächerübergreifenden Antisemitismusforschung, liefert einen nachdenklich machenden Beleg für die ständige Zunahme des Antisemitismus in Deutschland und in vielen Ländern der Welt. An der Arbeit haben sich 14 Fachleute beteiligt, von denen jeweils einer aus Israel und den USA, die anderen aus Deutschland kommen. Sie bieten sowohl analytische Überlegungen zur Terminologie des Antisemitismus wie auch erschütternde Beispiele neuerer (bis 2009) antisemitischer Äußerungen und Taten.

Im Mittelpunkt des Bandes steht nicht der Antisemitismus oder Antijudaismus der Vergangenheit, der seit Jahrhunderten furchtbare Auswirkungen auf das Judentum gehabt hat. Hier geht es um den *aktuellen* bzw. *neuen* Antisemitismus, der nicht mehr nur ein Randphänomen von linken oder rechten Gruppierungen, sondern in der Mitte der Gesellschaft angekommen ist und beachtliche Teile des Bürgertums und der Intelligenz erreicht hat. Er ruft zwar nicht zur Gewalt auf und leugnet auch nicht die Existenz der Schoa, bedient sich aber anderer gefährlicher Argumentationen. Der traditionelle historische Antisemitismus bildet allerdings eher unbewusst Anknüpfungspunkte und ist offensichtlich ein tief verankertes psychisches Fundament für die aktuellen Formen geworden. Was früher mit den Vorurteilen von jüdischer Raffgier, jüdischem Geiz, jüdischer Gefahr, jüdischer Herrschsucht („*Die Protokolle der Weisen von Zion*“) ständig kritiklos kolportiert wurde, scheint inzwischen zu unbewussten Vorstellungen mutiert zu sein. Die Hemmschwelle gegenüber diesem neuen Antisemitismus ist in den letzten Jahren eindeutig gesunken.

Die Sachbearbeiter des Bandes grenzen zu Recht den neuen Antisemitismus vom rassistischen Antisemitismus des Nationalsozialismus ab. Damals war der Antisemitismus verordnete Staatsdoktrin, der amtlich propagiert und gefördert wurde, und der schließlich über die Reichspogromnacht bis zum Massenmord an sechs Millionen Menschen führte.

Der neue Antisemitismus wird heute nicht vom Staat gefördert, sondern – im Gegenteil – klar abgelehnt, wenn auch die konkreten Maßnahmen gegen virulente Formen des Antisemitismus oftmals Wünsche offen lassen, z. B.

auf Facebook, bei der Bekämpfung judenfeindlicher Aktionen oder bei der Ermöglichung judenfreundlicher Aktionen oder nach Demonstrationen gegen Israel anlässlich des jüngsten Gaza-Krieges in diesem Jahr.

Der aktuelle Antisemitismus zeigt vor allem in Deutschland ein doppeltes Gesicht in vielfältigen Variationen. Einmal resultiert er aus der Abwehrhaltung vieler Deutscher gegenüber den Nazi-Verbrechen mit der Funktion, die Scham über diese Ereignisse zu verdrängen. Beispiele solcher antisemitischen Parolen sind allgemein bekannt: „Wir haben den Juden nun endlich genug bezahlt. Einmal muss Schluss sein“; „Die deutsche Regierung sollte sich endlich von ihrer peinlichen Voreingenommenheit für das Judentum und den Staat Israel befreien“; „Die Juden sollen uns nicht immer mit Blick auf die Vergangenheit mit neuen Forderungen erpressen und ständig neue Schuldbekennnisse verlangen.“

Zum anderen äußert sich der neue Antisemitismus in einer maßlos übersteigerten Israelkritik, die sich eindeutig oder verschleiert gegen die Existenz des Staates Israel richtet und seine Existenzberechtigung direkt oder indirekt leugnet, manchmal aber auch darüber hinaus das ganze Judentum meint. Oft geschieht dies unter dem Vorwand einer kritischen Auseinandersetzung, die „in einem demokratischen Staat doch erlaubt sein“ müsse. Da heißt es dann in einem unschuldig klingenden Ton: „Man wird doch noch was sagen dürfen!“ Selbst Vergleiche mit dem Nazi-Antisemitismus werden nicht gescheut: „Israel ist nicht besser als die Nazis. Was diese in den KZs mit den Juden machten, das tun die Israelis mit den Palästinensern.“ Die Autoren betonen, dass diese totale und brutale Israelkritik deutlich von einer berechtigten Israelkritik zu unterscheiden ist, die einzelne Aktionen oder Politiker Israels betrifft, aber die Existenz des Staates nicht infrage stellt. Solch eine Kritik ist heute sowohl in Israel selbst als auch generell in demokratischen Staaten selbstverständlich.

Die Artikel des Bandes wenden sich dem neuen Antisemitismus in vielen unterschiedlichen Schritten zu. Sie untersuchen alltägliche Erscheinungen des Antisemitismus, z. B. in Briefen an die Botschaft Israels in Deutschland oder an den Zentralrat der Juden in Frankfurt. Dort und in Leserbriefen finden sich Äußerungen, die man eigentlich nicht mehr für möglich gehalten hätte. Sie lassen Rückschlüsse auf eine verbreitete Mentalität zu. Interessant sind auch die Beispiele von aktuellem jüdischem „Selbsthass“, in denen sich Juden gegen Israel wenden.

Bei einem Vergleich des neuen Antisemitismus in Deutschland mit dem in anderen Ländern wird deutlich, dass dort sowohl ähnliche als auch eigene Probleme bestehen und manchmal der Antisemitismus noch stärker ist als in Deutschland, so z. B. in Polen und in anderen osteuropäischen Ländern. Insgesamt liegt der Durchschnitt der Deutschen, die Ressentiments gegenüber Juden haben und mit den Feinden Israels sympathisieren, mit etwa 5 Prozent leicht unter dem europäischen Durchschnitt, ist aber immer noch viel zu hoch. Die Zahl der Deutschen, die in irgendeiner Form etwas gegen die Juden und Israel haben, liegt sogar bei 20 Prozent, woraus allerdings nicht der Schluss gezogen werden darf, jeder fünfte Deutsche sei Antisemit.

Was der Sammelband nicht leistet, ist eine Darstellung und Auseinandersetzung mit dem islamischen Antisemitismus in Deutschland und in anderen Ländern. Auch die Bemühungen der Kirchen um den Abbau aller Formen der Judenfeindschaft kommen nicht in den Blick. Die traditionellen antijüdischen Einstellungen der Christen und die Wege zu einem Neuverständnis des Judentums werden kaum erwähnt – vielleicht deshalb, weil der gesellschaftliche Einfluss der Kirchen schwindet und kaum mehr eine politische „Gefahr“ darstellt? Vor allem vermisst man aber Anregungen, wie man den neuen Antisemitismus und den judenfeindlichen Antizionismus bekämpfen und seine Äußerungen und Argumentationen widerlegen kann. Für die alltägliche Lebenspraxis oder den Unterricht in den Schulen wären solche Hilfestellungen dringend notwendig. Zu beachten ist auch, dass der Band schon 2010 erschienen ist und die neuesten Entwicklungen in Deutschland und Israel nicht mehr beachten kann, die aber offensichtlich die damalige Sicht bestätigen.

Aufgrund der Forschungsergebnisse dieses Bandes stellt sich die Frage, ob die Bemühungen um ein neues Verhältnis der Deutschen gegenüber den Juden in Politik, Schule, Religionsunterricht, Kirchen, in Akademien und vor allem in den christlich-jüdischen Gesellschaften und in der deutsch-israelischen Gesellschaft weithin vergeblich gewesen sind. Wahrscheinlich wird man diesen Schluss nicht undifferenziert ziehen dürfen. Fest steht aber, dass solche Bemühungen in Zukunft nicht nachlassen dürfen, und dass vor allem neue Wege gesucht werden sollten, die zu einer Verbesserung der Situation führen. Hier wird auch eine Zukunftsaufgabe des Freiburger Rundbriefs liegen müssen.

Werner Trutwin, Bonn

Roland Tasch, **Samson Raphael Hirsch. Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext.** Studia Judaica, Band 59. Walter de Gruyter, Berlin/New York 2011. 488 Seiten.

Nicht wenige Autoren neigen dazu, die Wirkung ihrer Werke zu überschätzen. Bei Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888) liegt der Fall genau umgekehrt. Dieser Erneuerer des traditionellen Judentums in Deutschland hat sich gegen Ende seines Lebens eher pessimistisch über die Zukunft seiner eigenen Schriften geäußert: „Viele werden sich an meinen Namen erinnern, aber niemand wird meine Bücher lesen.“ Tatsache ist, dass viele seiner Veröffentlichungen sogar im 21. Jh. immer noch studiert und diskutiert werden, u. a. seine Pentateuch- und Psalmen-Kommentare. Über Hirsch, der nie einen akademischen Titel erworben hat, werden Doktorarbeiten verfasst. Auch das vorliegende Buch von Roland Tasch beruht auf der Dissertation des Verfassers (Universität Potsdam 2010).

In der Einleitung referiert Tasch eine Reihe von Studien über Hirsch. Die Darstellung der Rezeptionsgeschichte zeigt, dass die Forscher in der Bewertung der Leistungen Hirschs ganz unterschiedliche Urteile gefällt haben. Tasch hatte sich vorgenommen, zwei Fragen zu klären: „Was sind die modernen geistesgeschichtlichen und historischen Einflüsse auf Hirsch, und wie haben sie sich in seinem Werk niedergeschlagen?“ Die Arbeit ist gegliedert in einen historisch-biografischen und einen werkanalytischen Teil.

Tasch beschreibt anschaulich Hirschs Lebensweg, der als Gemeinderabbiner in Oldenburg, in Emden, in Nikolsburg und 37 Jahre lang in Frankfurt am Main amtierte. Die verschiedenen ideologischen Kämpfe, in die der gesetzestreue Rabbiner verwickelt war, werden deutlich gemacht und die Gründe für den jeweiligen Ortswechsel erklärt. Tasch hat beeindruckend viel Material gesichtet. Er geht auf zahlreiche Einzelfragen ein, verliert aber nie die große Linie aus den Augen. Bei der Menge der vorliegenden Literatur über Hirsch kann man natürlich nicht erwarten, dass sämtliche Arbeiten berücksichtigt werden. Verwunderlich ist aber, dass die umfangreiche Hirsch-Biografie von Rabbiner Eliyahu M. Klugman, *Rabbi Samson Raphael Hirsch* (New York 1996), nicht erwähnt ist; die Beschäftigung mit Klugmans Werk hätte Tasch vor Ungenauigkeiten bewahrt. So spricht Tasch davon, dass Hirsch „immer der väterlichen Verantwortung“ gegenüber seinen *neun* Kindern nachgekommen sei; Klugman nennt die Namen von *zehn* Kindern.

1992 hat Klugman religionsgesetzliche Gutachten (Responsa) und Briefe von Rabbiner Hirsch unter dem Titel „*Sefer Shemesh Marpe*“ veröffentlicht. Dieses hebräische Werk scheint Tasch unbekannt zu sein. Etliche Transkriptionsfehler, die hier nicht aufgelistet werden sollen, legen die Vermutung nahe, dass der Autor die hebräische Sprache nicht beherrscht. In seiner Besprechung des Problems der Trauungen, die Hirsch nicht mehr wie üblich draußen unter freiem Himmel vollzog, sondern in der Synagoge, erwähnt Tasch die Argumente eines liberalen Rabbiners für diese Praxis und merkt an: „Es ist anzunehmen, dass sich Hirsch ähnlicher Argumente bediente.“ In Wirklichkeit sind wir nicht auf Vermutungen angewiesen: Hirsch hat in seiner Nikolsburger Zeit zwei Responsa zu diesem Thema verfasst (nachzulesen in „*Sefer Shemesh Marpe*“, Nr. 79 und Nr. 80).

Im werkanalytischen Teil referiert Tasch die Ansichten von Hirsch zu den Themenkomplexen: symbolische Hermeneutik, der Einzelne und das Volk, Kalenderbetrachtungen, der Gottesstaat. Immer wieder vergleicht er Hirschs Lehren mit den Auffassungen christlicher Denker (z. B. Sören Kierkegaard). Er gelangt zu dem überzeugenden Schluss, dass man bei Hirsch weitgehende Folgerungen hinsichtlich einer einseitigen geistigen Abhängigkeit nicht ziehen darf: „Er ist weder der Hegelianer, als den ihn Leo Trepp gerne sehen möchte, noch der Kantianer, wie er von Marvin Fox dargestellt wird, sondern bemüht sich vielmehr, gemeinsam mit seiner Generation, die idealistischen und romantischen Systeme zu einer Symbiose zu führen. Diese Symbiose liegt für ihn im Judentum.“ Hirsch war wohl viel stärker im deutschen Denken des 19. Jh. verhaftet, als er selber wahrhaben wollte.

Die zentrale These von Tasch besagt: „Hirsch betritt mit dem ‚Festkreis‘ philosophisches Neuland. [...] Zwar thematisierten seinerzeit auch christliche Forscher die religiösen Feste, aber das alles ist nichts gegen S. R. Hirsch, dessen wuchtige Gedankenwelt den in den Kreislauf des Jahres eingeschriebenen Festkalender zum Beitrag des Judentums an der Entwicklung der Kultur des Menschengeschlechts macht.“ Die Behauptung, dass Hirsch philosophisches Neuland betreten habe, erscheint mir fragwürdig. Gewollt hat Hirsch dies sicher nicht; ihm ging es stets nur darum, die Lebendigkeit des gesetzestreuen Judentums zu sichern. Das beweisen viele Zitate, die Tasch anführt. Ohne Zweifel ist es ein Verdienst seiner Dissertation, dass sie die Leser anregt, sich mit den Schriften von Hirsch erneut zu beschäftigen.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Klaus Wengst, **Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels.** Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2014. 220 Seiten.

Dem evangelischen Neutestamentler ist ein Buch gelungen, das sowohl den Titel wie auch den Untertitel einlöst. Denn schon im Titel kündigt sich die Forderung einer grundlegenden Änderung der eingefahrenen lutherischen Unterscheidung zwischen *Gesetz* und *Evangelium* an. Gesetz wurde aufgrund von Luthers radikaler Christozentrik zu einem negativen Begriff, der seine Lösung allein im Evangelium finden wird. Das aber führte zu Luthers Abwertung der Heiligen Schriften Israels, die auch die Heiligen Schriften Jesu waren, und insbesondere in der Spätzeit des Reformators zu derben antijüdischen Äußerungen. Dieser antijüdische Ton erwuchs aus Luthers Übersetzung von *Tora* als *Gesetz* und seiner Interpretation von Gesetz als „Leistungsgerechtigkeit“. „Das ist die für den Protestantismus spezifische Judenfeindschaft. Sie ergibt sich gerade von seinem Zentrum her, der Rechtfertigungslehre. ‚Die Juden‘ als Typen werden auf das negative Gegenteil dessen festgelegt, was einem selbst als das Positivste gilt“ (43). Dem hält Wengst die *Tora* entgegen. Die Gabe der Tora macht den Gnadencharakter der „Jesuschule“ deutlich; sie gilt der Jesusgemeinschaft als unverbrüchlich.

Die kritischen Überlegungen von Wengst in Bezug auf Luther verdeutlichen den Ernst des Untertitels: Es geht ihm um den Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels. Das ist keine modische Wendung, sondern Programm, denn was Wengst damit vorgibt und auch selbst ansatzweise durchführt, besagt nichts weniger als den Umbau auch christlicher dogmatischer Aussagen im Angesicht Israels, d. h. im Angesicht der Heiligen Schriften (AT und NT), die alle aus dem Kontext Israels kommen und nur von dorthier zu verstehen sind. Das Dogma, so Wengst, ist nicht stärker als die Heiligen Schriften, es darf daher auch nicht den Sinn dieser Schriften durch Reduktionen beugen oder verstellen. Dass die christliche Lehre Israel nicht nur vergaß, sondern seine Motive unterdrückte, wird nicht nur an Luther deutlich, sondern hat eine breite Geschichte hinter sich.

Noch ein drittes Motiv weist auf den Israelbezug dieser Studie. Sie ist nicht in *Kapitel* gegliedert, sondern in zwölf *Paragraphen*. Die Zwölfzahl bezieht sich auf die zwölf Stämme Israels. Diese zwölf Paragraphen hat Wengst in drei Hauptteilen angeordnet. Im ersten Teil, „Die eigene Ge-

schichte annehmen“ (13–73), schreibt Wengst von einer mehrfach schwierigen Aufgabe, die ihm individuell und religiös angesichts Israels zuge wachsen ist. Als lutherischer Christ und Theologe kennt er den christologisch bestimmten Vollendungsanspruch, der Israel keinen Platz mehr zugestand. Und als Deutscher gehört Wengst zu einer Sprachgemeinschaft, die mit der Schoa das bisher exzessivste Verbrechen an der jüdischen Gemeinschaft begangen hat. Ganz entscheidend wurden für Wengst die Begegnungen mit jüdischen Menschen (29), denn damit bekam der religionsgeschichtliche Begriff „Judentum“ ein lebendiges Gesicht und ließ das lutherische Bild des Juden verblassen (42). So wurde für Wengst auch ein Bruch sichtbar, der im Christentum stattgefunden hat, der „Überlieferungsbruch [...], dass nämlich eine im jüdischen Kontext entstandene Tradition in einen nichtjüdischen Kontext übergegangen ist, dass die von Juden oder dem Judentum nahestehenden Menschen geschriebenen neutestamentlichen Schriften schließlich von einer nichtjüdischen Gemeinschaft rezipiert wurden, die ihre Identität in Antithese zum Judentum bestimmte“ (34). Eines der problematischsten Ergebnisse liegt darin, dass man die Tora missachtet, den „von der Dogmatik her verstandenen Jesus Christus absolut“ (46) gesetzt und damit das biblische Zeugnis herabgesetzt hat. Trotz des von Luther eingehämmerten Prinzips *sola Scriptura* wurde letztlich die Dogmatik dem Schriftwort übergeordnet. Auch dem Prinzip *solus Christus* misstraut Wengst, wenn es nicht dem Prinzip „*soli Dei gloria*“ (51) unterstellt wird. Im Angesicht Israels verwirft Wengst sowohl den Primat der Dogmatik über die Tora wie auch eine Christozentrik, die den Gott Israels überlagert und verdeckt.

Im zweiten Teil, „Christlich-theologische Grundaussagen in Rückbesinnung auf die Bibel verstehen“ (75–157), geht es um die zentralen theologischen Themen: die Trinität, das Kreuz Jesu, das Abendmahl und die universale Heilsbedeutung Jesu. Hier wird der Anspruch des „Umbaus christlicher Theologie im Angesicht Israels“ inhaltlich bearbeitet. Interessant ist Wengsts Darstellungsweise der Trinität: Zum Einzig-Einen Gott Israels „stehen wir als Nichtjuden in keiner unmittelbaren Beziehung, sondern in einer durch Jesus vermittelten [...]. Wir reden also in der Weise trinitarisch, dass wir zum Vater gekommen sind, zu ihm beten in Lob, Dank und Klage durch den Sohn kraft des Heiligen Geistes“ (77). Das Sohnsein wird von der Sendung Jesu her bestimmt (81 f.), ist also relational und nicht wesenhaft (86). Die Verbindung wird über den unaussprech-

lichen *Namen Gottes* vermittelt, der in Israel und eben auch in Jesus zugegen ist (84, 93). Damit aber wird klargestellt: Gottes Wesen ist ewig Einzig-Eines, nicht trinitarisch. Das Trinitarische selbst wird zu einem Triadischen, das biblisch einsichtig ist, in dem nichts anderes bedacht wird als der Zugang, der Nichtjuden zu Israels Gott geschenkt worden ist. Wengst treibt auch die „Enthellenisierung der Trinitätstheologie“ (96) im Angesicht Israels offen voran – ein biblisch erfrischender Zugang zu einem theologisch verminten Gebiet. Ähnlich radikal verfährt Wengst auch im Umgang mit den anderen genannten Themenbereichen.

Auch der dritte Teil – „Solidarische Partnerschaft mit Israel/Judentum gestalten“ (159–198) – orientiert sich an biblischem Reden, „das wenig mit dem Konstatieren von Satzwahrheit zu tun hat, aber viel mit Verlässlichkeit und Treue“ (159). Wengst plädiert dafür, angesichts der ernsthaften Wahrnehmung des jüdischen Gegenübers, die nur möglich ist unter der Bedingung, „ein Stück weit vergessen zu können, wer ich bin“ (170), bereit zu sein, „sich auch ohne Angst ändern zu können“ (170). Das wäre tatsächlich die weithin noch ausstehende Aufgabe eines aufrichtig geführten Lerndialogs des Christentums mit dem Judentum. Die Änderungen, auf die Wengst zielt, betreffen das dogmatische Selbstverständnis der christlichen Überlieferung, das „eine Kirche im Defekt“ mitverursacht hat, „die im Verhältnis zum Judentum zu einer Kirche im Exzess geworden ist“ (182). Dass das nicht Vergangenheit ist, sondern Gegenwart, zeigt Wengst am 2009 veröffentlichten „Kairos-Palästina-Dokument“ (186–198; vgl. FrRu NF 18 [2011] 159), in dem alte Vollendungsvorstellungen dominieren, die an „schlimmer traditioneller Judenfeindschaft partizipieren“ (197), ein Vorwurf, den Wengst direkt an den Ökumenischen Rat der Kirchen richtet, der dieses Dokument erarbeitet hat.

Wengst hat in seinem Buch den Bruch zwischen der jüdischen und der heidenchristlichen Kirchengemeinschaft als eine Art Paradigma gesetzt, das u. a. auch mit dem Stichwort der *Hellenisierung* verdeutlicht wird. Sein Argument ist stichhaltig, dass die Heidenchristen mit ihrem Denken kaum nachvollziehen konnten, was biblisch erzählt und bezeugt worden ist. Aus Geschichten und Bekenntnissen wurden Begriffe gestanz, mit denen das biblische Zeugnis beherrscht wurde und gleichzeitig das Volk dieses Buches Heiliger Schriften zumindest als anachronistisch, oftmals als feindselig und [von Gott] verworfen degradiert wurde. Doch hinter dieser Übertragung des biblischen Bekenntnisses in nichtjüdische Ausdrucksweise ver-

steckt sich m. E. ein fundamentales Problem, das vielleicht auch ein wesentlicher Grund für das Ende der jüdischen Jesustradition war: Das Bekenntnis zum (davidischen) Messias Jesus, von dem Paulus getrieben ist, das in den Evangelien in unterschiedlicher Intensität zugegen ist und die Dramatik der letzten Schrift des christlichen Kanons, der Offenbarung (Apokalypse) ausmacht, steigerte sich von Jahr zu Jahr, ohne dass die sehnsüchtig erwartete Vollendung eintrat. Dieses eminente Messiasproblem betraf in dieser Weise jedoch nur die jüdische Jesusgemeinschaft, nicht aber das Denken der griechischen Dogmatik. Denn mit dem Ausbleiben der Erfüllung dieser Messias Hoffnung verschwand auch das Profil der jüdischen Jesusgemeinschaft. Wengst hat dieses Problem nicht thematisiert, obwohl es der frühchristlichen Überlieferung zugrunde liegt. Diese Frage lädt zum Weiterdenken ein. So ist Wengsts Buch eine jener spärlichen Perlen eines aufrichtigen Gesprächs mit dem Judentum, in dem sich die Lebendigkeit christlichen Lernens in Gemeinschaft mit dem Judentum in seiner anhaltenden Geschichte und Gegenwart zeigt, und in dem die Dringlichkeit dieses Lernens vehement vertreten wird – ohne Angst vor grundlegenden Veränderungen in der eigenen Lehre und ihrer Tradition, weil als einzig Feststehendes ohnedies allein der Ewige gilt, der Gott Israels, der der Gott des Jesus von Nazareth ist.

Wolfgang Treitler, Wien

Berichte

Das jüdische Museum in Warschau – ein „Museum des Lebens“

Besucher der zentralen Dauerausstellung des neuen *Museums der Geschichte der polnischen Juden in Warschau* werden mit dem Schriftzug „Polin“ („Hier verweile“ / „Hier verweile, hier ist gut sein“) – in Polnisch, Englisch und Jiddisch – empfangen, jenen Worten, so erzählt die Legende, mit denen ein Lichtstrahl im Wald die ersten jüdischen Einwanderer in Polen anwies, dort bis zum Erscheinen des Messias zu verweilen. Damit ist die

Grundausrichtung des Museums, das am 28. Oktober 2014 feierlich eröffnet wurde, vorgegeben. Es will nicht das Sterben der polnischen Juden betonen, sondern von ihrem Leben vor dem Tod erzählen. „Wir sind es den Toten schuldig, nicht nur an ihr Ende zu erinnern. Wir müssen auch zeigen, wie sie gelebt haben“, betont Piotr Wislicki, der Vorstandsvorsitzende des Jüdischen Historischen Instituts. Immerhin, so Wislicki, haben zwei Drittel aller Juden weltweit polnische Wurzeln.

Das Museum befindet sich im Zentrum des einstigen jüdischen Viertels und späteren Gettos. Damit bleiben auch die Jahre der Verfolgung und der Schoa nicht ausgeklammert, doch sie sollen die vielen Jahrhunderte friedlichen Zusammenlebens im polnischen „Paradisus Judaeorum“ nicht über-tönen.

Die glanzvollste Attraktion der Ausstellung ist die detailgetreue Nachbildung der im 17./18. Jh. aus Holz errichteten kleinen Synagoge von Gwozdziec, einem kleinen Dorf in Galizien (heute Ukraine), die von den Nationalsozialisten zerstört wurde. Überraschend ist die ungewöhnlich bunte voll-



ständige Bemalung der gesamten Decke mit Schmuckornamenten, Tierbildern und Texttafeln – ein beeindruckendes Bilddokument aus einer verlorenen religiösen Lebenswelt, aus einer Zeit, in der Polen das Zentrum jüdischen Lebens war. Auch das kulturhistorisch einmalige jüdische *Schtetl*, das den Juden „ein Leben in besonderer Würde“ ermöglichte (vgl. S. 54 f. i. d. H.), wird in der Ausstellung mittels einer computergesteuerten Animation wieder zum Leben erweckt.

Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs lebten in Polen etwa 3,5 Millionen Juden in 996 jüdischen Gemeinden. Heute gibt es neun Gemeinden. Die zahlenmäßigen Angaben zur jüdischen Bevölkerung variieren von zweitausend bis zwölftausend.

(Red.)

Ein jüdisches Gebetbuch aus dem 9. Jahrhundert

Am letzten Tag des Laubbüttenfestes des jüdischen Jahres 5774, am 17. Oktober 2014, endete im *Bible Lands Museum Jerusalem* die sehr erfolgreiche Ausstellung *Book of Books* (Buch der Bücher). Als krönender Abschluss – buchstäblich in letzter Minute – wurde ab dem 18. September 2014 der Ausstellung eine weitere Kostbarkeit hinzugefügt: das, nach derzeitigem Kenntnisstand, *älteste jüdische Gebetbuch der Welt*, Eigentum von Steve Green, Initiator und Erbauer des *Museum of the Bible* in Washington.



Siddur (9. Jh.).
Green Collection,
Oklahoma, USA.

Die Textseiten des Büchleins, auf Pergament geschrieben, verweist eine C-14 Datierung in das 9. Jahrhundert. Das Gebetbuch, eigentlich ein kleines Heft (10 x 7 cm), besteht aus fünfzig in hebräischer Schrift eng beschriebenen Seiten. Geschrieben wurde es wohl im Irak, wo es sich, nach Informationen aus dem Antikenhandel, seit Generationen im Besitz einer einzigen alten jüdischen Familie befand. In Fachkreisen ist seine Existenz seit zwölf Jahren bekannt.

Das Büchlein ist kein kompletter *Siddur*, sondern wohl eher eine private Sammlung von Gebeten. Es enthält u. a. das Morgengebet (Schacharit), eine Version der *Pessach Haggada* und andere liturgische Texte. Der Schreiber war offensichtlich ein geübter Kalligraph. Eine besondere Eigenheit ist, dass er den Namen Gottes und seine Textumgebung zum Zeichen der Ehrfurcht in *kleinerer Schrift* geschrieben und dadurch hervorgehoben hat, worüber der Kenner staunen dürfte.

Entgegen der allgemeinen Euphorie bezweifelt Prof. Matthew Morgenstern (Universität Tel Aviv), dass das Büchlein als *Gesamtprodukt* aus dem frühen Mittelalter stammt. Er vertritt die Ansicht, dass die Sammlung von verschiedenen Schreibern stammt, denn manche Texte sind unvollständig, und auch die Seiten sind unterschiedlich groß. Das führt ihn zu der Annahme, dass die Texte zwar alt, die Sammlung (und die Bindung als Buch) aber möglicherweise das Produkt eines fachlich tüchtigen Antiquitätenhändlers sind. Das letzte Wort dazu ist jedoch noch nicht gesprochen.

Fest steht: Das Buch stammt zumindest in Teilen aus der Karolingerzeit und damit auch aus der Welt des mit Karl d. Gr. in Verbindung stehenden Kalifen Harun ar-Raschid (763–809) in Bagdad. Es enthält die wichtigsten Gebete, die gläubige Juden jeden Tag beten, und somit stellt es „eine Verbindung zwischen unserer Vergangenheit und unserer Gegenwart dar“, wie Premierminister Benjamin Netanjahu sagte, der die kleine Kostbarkeit in Händen halten und einige Texte daraus lesen durfte.

Was nicht allgemein bekannt ist: Hinter der erfolgreichen Ausstellung im *Bible Lands Museum Jerusalem* stehen zwei ziemlich gegensätzliche Elemente. Auslöser der Ausstellung war eigentlich das Apostolische Schreiben von Papst Benedikt XVI., VERBUM DOMINI, vom 30. September, bzw. 11. November 2010. Es befasst sich mit dem „Wort Gottes in Leben und Sendung der Kirche“ und ist ein Resümee der Bischofssynode zum Thema „Erneuerung des Lebens mit der Heiligen Schrift“ im Oktober 2008.

Erstmals konzipiert wurde die Ausstellung im Rahmen der *Green Collection* in Oklahoma, USA, als interreligiöse Ausstellung, die dann thematisch, konfessionell und sprachlich erst für den Vatikan (italienisch – englisch) und dann für die Ausstellung *Book of Books* im *Bible Lands Museum Jerusalem* (hebräisch – englisch) adaptiert wurde. Im Vatikan hieß die Ausstellung – entsprechend dem Apostolischen Schreiben – VERBUM DOMINI (1. März bis 15. April 2012; bzw. VERBUM DOMINI II, 2. April bis 22. Juni 2014). Das Außenministerium des Staates Israel betonte anlässlich der Eröffnung am 23. Oktober 2013, dass diese Ausstellung in enger Zusammenarbeit mit der Ausstellung VERBUM DOMINI zustande kam. Nach dem Laubhüttenfest 2014 kehrte sie wieder nach Rom zurück, um dann später auf Dauer dem geplanten neuen *Museum of the Bible* in Washington inkorporiert zu werden.

Elisabeth Weidinger / Rolf-Christian Goethert

Notizen

Vom 24. bis 27. August 2014 fand in Berlin das **internationale Jahrestreffen der World Federation of Jewish Child Survivors of the Holocaust** statt. Aus diesem Anlass hat die *Agentur Bildung* in Zusammenarbeit mit der *Jewish Claims Conference* eine Webseite zum Thema „Child Survivors“ („Kinder, die überlebt haben“) erstellt (<http://agentur-bildung.de/ausstellung-und-webseite-zu-judischen-child-survivors>) und eine Ausstellung über die Verfolgung und Rettung von Kindern während der Schoa konzipiert. Gezeigt wurde die Ausstellung vom 20.08. bis 01.09.2014 im Centrum Judaicum. Von den über sechs Millionen in der Schoa ermordeten Juden waren ca. 1,5 Millionen Kinder und Jugendliche, nur etwa ein Zehntel der Kinder (bis 16 Jahre) hat die Schoa überlebt. Weltweit sind noch 400 000 bis 450 000 dieser Kinder am Leben, etwa die Hälfte lebt in Israel, 100 000 in den USA und 80 000 in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion.

Schanghai war während des Zweiten Weltkriegs für viele verfolgte Juden Europas einer der letzten visa-freien Zufluchtsorte. Tausende von jüdischen Flüchtlingen haben nach langen, strapaziösen und entbehrungsreichen Reisen in Schanghai eine sichere Zuflucht gefunden. Bei Kriegsende lebten etwa 20 000 Juden im „Schanghaier Getto“ im heutigen Stadtbezirk Hongkou. **Dem Andenken der Schanghai-Flüchtlinge** ist am 2. September 2014 **im Museum in Schanghai ein Denkmal gesetzt worden**. Das Denkmal, eine 34 Meter lange Mauer, trägt die Namen von 16 732 jüdischen Flüchtlingen. Eine Skulptur aus sechs Figuren erinnert an die sechs Millionen ermordeten Juden. Die Namen der Flüchtlinge haben Chen Jian, Kurator des *Shanghai Jewish Refugee Museum*,

und He Ning, der das Denkmal entworfen hat, zusammengetragen.

Die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vaschem in Jerusalem hat insgesamt 69 Personen aus Albanien als **„Gerechte unter den Völkern“** anerkannt. **Vesel und Fatima Veseli und ihre Söhne Refik, Hamid und Xhemal** waren die ersten von 47 Muslimen aus Albanien, denen dieser Ehrentitel verliehen wurde. Refik Veseli hatte *Moshe* und *Ela Mandil* und ihre Kinder *Gavra* und *Irena* aus Tirana auf dem Hof seiner Eltern im Dorf Kruja untergebracht. Kurz darauf versteckte Xhemal Veseli eine weitere jüdische Familie aus Tirana auf dem Hof: *Ruzhica* und *Yosef Ben Yosef* und Yosefs Schwester *Finica Ben Yosef*. Nun haben Schüler, Eltern und Lehrer einer **Primarschule in Berlin-Kreuzberg** beschlossen, die Schule **nach Refik Veseli zu benennen**.

Das israelische Erziehungsministerium hat sich für einen **offiziellen Gedenktag für jüdische Flüchtlinge aus den arabischen Ländern** ausgesprochen. Am 30. November 2014 wurde der Gedenktag dieser Vertreibung zum ersten Mal begangen – das Thema war in Israel in den letzten Jahren zunehmend diskutiert worden. In den Jahren nach der Staatsgründung Israels im Jahr 1948 wurden etwa 856 000 Juden aus arabischen Ländern zu Flüchtlingen. In den ersten beiden Jahrzehnten nach der Gründung des Staates Israel verschwanden beispielsweise in Marokko und im Irak fast alle jüdischen Gemeinden. Vor 1948 lebten mehr als 850 000 Juden in den arabischen Ländern. Im Jahr 2001 waren es nur noch knapp 7800. Einige dieser jüdischen Gemeinden hatten mehr als 2600 Jahre existiert.

Prof. Dr. Wolfgang Treitler, Wien, zu dem Beitrag von Israel Yaoz, Die Identität des Judentums und der Staat Israel, in: FrRu NF 21 (2014) 280–284:

Mit großem Interesse habe ich den Aufsatz von Israel Yaoz gelesen. Ich war vor kurzem in Israel und habe vieles von den angesprochenen jüdischen Strömungen erlebt, leider auch deutliche Formen der Aversion gegen Israel im Ganzen durch einige Christen und Muslime, motiviert durch den Gazakrieg. Solche Beiträge sind deshalb besonders wichtig, weil sie zeigen, dass Judesein und Israel eine starke Verbindung haben, die angesichts ihrer Problematisierung von innen nicht von außen ausgenutzt werden darf, um einem Antijudaismus, der sich heute vielfach gegen Israel richtet, nicht wieder Raum zu geben.

Prof. Dr. Yizhak Ahren, Jerusalem, zu demselben Beitrag:

In seinem gedankenreichen Aufsatz über Israel als Teil der jüdischen Identität schreibt Israel Yaoz, dass der Talmud sagt: „Das Wohnen im Lande Israel wiegt alle anderen Gebote auf.“ Die genaue Quelle dieser erstaunlichen Feststellung nennt der Autor leider nicht. Der Satz steht im Midrasch *Siphre* zu Dtn 12, 29. Den Sinn des merkwürdigen Ausspruchs erklärt Rabbiner Baruch Epstein in seinem Werk *Tora temima*: Das Wohnen im Lande Israel ist deshalb so hoch zu schätzen, weil es Juden die Erfüllung vieler Tora-Gebote ermöglicht, die nur dort gelten. Man denke z. B. an Vorschriften, die ein jüdischer Landwirt in Israel, nicht aber im Ausland beachten muss, wie etwa das „Schmitta Jahr“ (vgl. Lev 25,1–7).

Dr. iur. Felix Schikorski, Ministerialrat a. D., Hattingen, kommentiert den Beitrag von Theo Mechtenberg in: FrRu NF 21 (2014) 311–313:

Soeben erhalte ich Heft 4/2014 mit wieder hoch spannenden Beiträgen. Die Überschrift des Beitrages „*Glückliches Ende eines jahrzehntelangen Bilderstreites*“ kann ich jedoch nicht nachvollziehen. Es geht um die Darstellung eines Ritualmordes. Dieser Ritualmord war nie geschehen, und doch mussten zehn Menschen ihr Leben lassen. Das Bild bringt also eine historische Lüge zum Ausdruck, verbunden mit der offenkundigen Intention, Juden Hass zu verbreiten. Es ist mir unbegreiflich, wie ein Bischof dulden kann, dass in seiner Kathedrale ein Bild der Lüge hängen darf. Der kommentierende Text kann diese Lüge nicht entgiften, denn jedem Betrachter ist es anheimgestellt, statt dem Text dem Bild zu glauben. Dürfen wir wirklich sicher sein, dass diese grausigen Vorwürfe nicht irgendwann wiederkehren? Angesichts der antisemitischen Demonstrationen im Juli dieses Jahres (2014) muss mit allem gerechnet werden. Von Jesus stammt das Wort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Das Bild verstößt gegen alle drei Aussagen des Herrn: Indem es zum Hass anstiftet, verneint es den Weg Jesu, und das mit einer historischen Unwahrheit, die andere Menschen das Leben gekostet hat. Ich kann hier kein „Glückliches Ende eines jahrzehntelangen Bilderstreites“ feststellen. Die wirksamste Richtigstellung des Bildes bestünde darin, den seinerzeitigen Ritualmord-Prozess neu aufzunehmen und dessen Opfer auch juristisch zu rehabilitieren.

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 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

Pessach und Ostern, die zwei großen Erlösungsfeste, werden in diesem Jahr fast zeitgleich gefeiert (4./5. April), ein Anlass, sich der Verwurzelung des Christentums im Judentum wieder neu bewusst zu werden. Insbesondere der Sederabend und die Feier des Gründonnerstags rufen diese Verbindung in Erinnerung. Doch wie sinnvoll ist es für Christen, in der Gründonnerstagsliturgie die jüdische Sederfeier „christlich“ nachzuspielen? Dieser Frage geht **Elisabeth Hackstein** in der Studie *„Auf der Suche nach den jüdischen Wurzeln. Zur Kritik ‚christlicher Sederfeiern‘“* nach.

Zentrale Themen sowohl von Pessach wie auch der Feier der christlichen Osternacht sind Errettung, Befreiung und Erlösung. **Helmut Röhrbein-Viehoff** antwortet in dem Beitrag *„Gott führt sein Volk in die Freiheit“* anhand der Lesung aus Ex 14,5–15,1 (der Durchzug der Kinder Israels durch das Rote Meer und der Tod der Ägypter im „Schilfmeer“) auf den oft geäußerten kritischen Einwand, dass „die Befreiung der einen mit dem Tod der anderen erkaufte wird“. Nicht der Tod der Ägypter wird bejubelt, sondern die Errettung aus der Hand Pharaos durch die starke Hand Gottes.

Enthalten die von Johann Sebastian Bach komponierten Passionen jüdenfeindliche Tendenzen oder fördern sie gar Judenfeindschaft? **Johann Michael Schmidt** geht in seinen Ausführungen *„... dass ein Mensch würde umbracht für das Volk“* anhand der Johannespassion von J. S. Bach dieser Frage textanalytisch und theologisch nach. Er kommt zu dem Schluss, dass jüdenfeindliche Interpretationen tatsächlich nahe liegen, und gibt deshalb Anregungen für ein kritisches Hören und ein neues Verstehen.

Das jüdische Jahr (5775) ist – entsprechend der Weisung in Dtn 15,9 – ein sogenanntes *Schmitta-* oder *Brachjahr*. Welche Regelungen, unterschiedlichen Interpretationen, aber auch praktischen Probleme der Ausführung sich hinter der biblischen, soziale Gerechtigkeit fordernden Vorschrift verbergen, erklärt **Yizhak Ahren** in dem Beitrag *„Gott als Eigentümer des menschlichen Besitzes. Die ‚Schmitta‘ in unserer Zeit“*.

Im Gedächtnisjahr 2015, 70 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, richtet **Jürgen Hobrecht** mit dem Dokumentarfilm *„Wir haben es doch erlebt – Das Ghetto von Riga“* den Blick zurück auf die systematische Vernichtung der europäischen jüdischen Bevölkerung durch das NS-Regime.

Auf der Suche nach den jüdischen Wurzeln Zur Kritik „christlicher Sederfeiern“

Elisabeth Hackstein*

In den „Berliner Thesen“¹ (2010) rief der Internationale Rat der Juden und Christen dazu auf, den Antisemitismus durch das Hervorheben der Verbindung zwischen jüdischer und christlicher Liturgie zu bekämpfen. Es wäre jedoch ein verhängnisvoller Irrtum, dieses Ziel mit christlichen Sederfeiern² erreichen zu wollen. Die christliche Liturgie trägt, wie Daniela Kranemann³ zu Recht betont, nach der Schoa eine zweifache Verantwortung: alle negativ-destruktiv besetzten Sprach- und Denkmuster zu verabschieden und positiv-konstruktive Modelle aufzubieten, die von der Würde Israels und von der Zeitgenossenschaft des Judentums Zeugnis geben. Die Praxis *christlicher Sederfeiern* leistet beides nicht. Die im folgenden eruierten und untersuchten Beispiele belegen, dass negativ-destruktive, weil substituierende und überbietende Sprach- und Denkmuster reproduziert werden. Da Pfarrer und Pfarrfrauen bei christlichen Sederfeiern vom *Dialog mit* dem Judentum zum *Monolog über* das Judentum zurückgehen und das Judentum zum *Objekt* machen, verlassen sie den nach der Schoa eingeschlagenen Weg von Umkehr und Erneuerung. Daher sind die christlichen Sederfeiern kein positiv-konstruktives Modell, das Zeugnis von der Würde Israels ablegt.

* Dr. Elisabeth Hackstein ist seit 2008 Prädikantin im ehrenamtlichen Verkündigungsdienst der Evangelischen Kirche im Sprengel Heiligengrabe.

- 1) Vgl. die Kurzfassung der „Berliner Thesen“ in: FrRu NF 17 (2010) 153. Punkt 6: „Jüdische Texte und jüdische Liturgie im Licht dieser Reformen neu zu bedenken“.
- 2) Der Beitrag basiert auf der gleichnamigen, 2011 abgeschlossenen Dissertation *Auf der Suche nach den jüdischen Wurzeln. Zur Kritik „christlicher Sederfeiern“*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 2012. Die Arbeit entstand am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität zu Berlin. Betreut wurde sie von Prof. Dr. Rainer Kampling.
- 3) Daniela Kranemann, *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie eucharistischer Hochgebete*, Altenberge 2001. Vgl. Andrea Flierler, *Unweigerlich mit dem Judentum verbunden. Jüdisch-christlicher Dialog und die Rolle der Liturgie*, in: FrRu NF 19 (2012) 262–271.

Der vorliegende Beitrag plädiert daher – wie die ihm zugrunde liegende Studie – für einen theologisch begründeten Verzicht auf Sederfeiern und auf Gottesdienste, die Seder-Elemente christlich deutend integrieren. Positiv-konstruktiv formuliert zielt das Plädoyer darauf, dass Israel selbst in den christlich-liturgischen Traditionen sichtbar werden und das theologisch Verbindende von Pessach und Abendmahl in der Tradition des vergegenwärtigenden Gedenkens an das befreiende Handeln des Einen, der der Gott der Juden und der Christen ist, erkennbar sein muss.

Der Aufruf des Internationalen Rates wird erfüllt, wenn der christliche Gottesdienst den Weg von der *imitatio Israel* zu einem Feiern der *praesentia Israel*⁴ beschreitet und Israel Raum gegeben wird. Indem das Alte Testament, das Glaubensfundament der Christenheit wie des Judentums, angemessen in den Leseordnungen⁵ vorkommt und die Psalmen „Schulter an Schulter mit Israel“ (Erich Zenger) ohne Stückelung und verchristlichende Versauswahl rezitiert werden, sind zwei zentrale Bausteine benannt, das Jüdische als wesentliches Merkmal des Christlichen aufscheinen zu lassen und die bleibende Verbundenheit zum biblischen wie auch zum zeitgenössischen Judentum zur Sprache zu bringen (Rainer Kampling). Wo Israel als Fundament der christlichen Kirche und des Glaubens hervortritt, findet auch die Frage nach den christlichen Wurzeln des Herrenmahls ihre Antwort, der Verzicht auf Sederfeiern ist die unabweisbare Konsequenz.

Die Aufarbeitung des Versagens der christlichen Kirchen während der Schoa ist nicht bei Bekenntnissen von Schuld und theologischen Fehlentwicklungen stehen geblieben, sondern zielte mit der Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels und des ungekündigten Bundes auf Umkehr, die Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehungen und auf eine authentische Darstellung des Judentums in allen Bereichen kirchlicher Lehre und Praxis. Die Neubewertung des christlich-jüdischen Verhältnisses bringt die einzigartige Beziehung zum Judentum zum Ausdruck, die eine Weggemein-

4) Vgl. Rainer Kampling, *Die Zukunft des christlich-jüdischen Gesprächs und der christlich-jüdischen Zusammenarbeit aus römisch-katholischer Sicht*, in: *Evangelischer Pressedienst (EPD), Dokumentation Nr. 12, Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand. Beiträge einer Tagung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der Konrad-Adenauer-Stiftung*, Frankfurt a. M. 2004, 41–46.

5) Als Beispiel einer „angemessenen Leseordnung“ vgl. das von der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) erarbeitete Perikopenmodell „*Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen*“, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum*, Sonderheft Dez. 2009.

schaft zwischen dem zeitgenössischen Judentum und dem Christentum konstituiert und im christlich-jüdischen Dialog ihre Realisierung findet.⁶ Jüdische Stimmen erkennen an, dass christliche Gemeinden ihre Einstellung gegenüber dem Judentum reformiert und die christlich-jüdischen Beziehungen sich grundlegend gewandelt haben. Zu diesen Stellungnahmen zählen DABRU EMET⁷ des National Jewish Scholars Project und die schon genannten „Berliner Thesen“ des Internationalen Rates der Juden und Christen.

Die diesem Beitrag zugrunde liegende Dissertation untersucht die aktuelle Praxis christlicher Gemeinden, am Gründonnerstag sogenannte „christliche Sederfeiern“ zu gestalten.⁸ Begründet werden christliche Sederfeiern mit der Erinnerung an das biblisch überlieferte letzte Mahl Jesu (mit der Stiftung des Herrenmahls) sowie mit der Verwurzelung christlicher Traditionen und des Herrenmahls in der jüdischen Tradition. Einzelne Pfarrer und Pfarrerrinnen führen auch innerchristliche bzw. gemeindeinterne Gründe für die Feiern an. Mittels der Sederfeiern sollen neue Wege beschritten und attraktivere Gottesdienstformen gefunden werden.

Sederfeiern in den Gemeinden: ein Vergleich

Ein Vergleich des Aufbaus und der Struktur der untersuchten Feiern⁹ evangelischer und katholischer Gemeinden zeigt u. a. folgende *Gemeinsamkeiten*: In beiden Kirchen werden die Sederfeiern historisierend in Erinnerung an das letzte Mahl Jesu gestaltet und in Anlehnung an die Haggada gefeiert. Der Ablauf der Feier wird jedoch, den Bedürfnissen der feiernden Gemeinschaft entsprechend, geringfügig bis stark gekürzt und verändert. Letzteres gilt besonders für Feiern, die sich als Familienfeier verstehen oder die sich in katholischen Gemeinden an Erstkommunionkinder richten.

6) Vgl. Erich Zenger, *Der von Gott nie gekündigte Bund mit seinem Volk Israel. Ansätze zu einer neuen christlichen Würdigung des Judentums*, in: J. Cornelis de Vos / Folker Siegert (Hg.), *Interesse am Judentum. Die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1989–2008*, Berlin 2008, 347–362.

7) Dabru Emet – *Redet Wahrheit* (Sach 8,16). *Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum*, in: FrRu NF 8 (2001) 114–117.

8) Siehe Anm. 2, S. 95–110.

9) Für den Vergleich wurden verschiedene Formen christlicher Sederfeiern in evangelischen und katholischen Kirchengemeinden in Berlin und Brandenburg analysiert; vgl. Elisabeth Hackstein (Anm. 2), S. 95–107.

Zu den *Unterschieden* zählen:

In evangelischen Gemeinden treten Sederfeiern fast ausnahmslos an die Stelle des Gottesdienstes am Gründonnerstag oder kombinieren die Sederfeier mit der Feier des Herrenmahls. In katholischen Gemeinden finden Sederfeiern räumlich und zeitlich getrennt vom Gottesdienst statt.

In der evangelischen Kirche werden Sederfeiern in nahezu allen vorliegenden Beispielen am Gründonnerstag als öffentliche liturgische Feier begangen. In der katholischen Kirche richten sie sich vor allem an bestimmte Zielgruppen (z. B. Erstkommunionkinder, Jugendgruppen, Tagungsteilnehmer).

Gottesdienste am Gründonnerstag, die einzelne Elemente oder größere Teile der Haggada aufnehmen und christliche und jüdische Liturgie verflechten, waren in evangelischen Kirchengemeinden nachweisbar.

*Zur Entstehung des Pessach Seder*¹⁰

Die synoptischen Evangelien überliefern das Abschiedsmahl Jesu mit der Stiftung des Herrenmahls als Pessachmahl. Zur Zeit des Zweiten Tempels fand das Pessachmahl als Hausfeier statt, war aber ein mit dem Opferkult verbundener Teil der Tempelliturgie. Die detailarmen Abendmahlsberichte überliefern weder eine Familienfeier noch einen durch die Haggada strukturierten Pessach Seder. Laut den Ergebnissen neuer liturgiewissenschaftlicher Forschung gibt es keine Schilderung eines Pessach Seder, die älter ist

10) Diese Studie stützt sich insbesondere auf folgende neuere liturgiewissenschaftliche Untersuchungen: Günter Stemberger, *Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments*, in: *Kairos* 29 (1987) 147–158; Israel J. Yuval., *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen 2007 (vgl. FrRu NF 16 [2009] 69–71); Clemens Leonhard, *Pesachfeier in christlichen Gruppen*, in: *Heiliger Dienst* 54 (2000) 287–297; ders., „Eine Hypothese feiern?“ *Zur Problematik von „christlichen“ Seder-mahl-Feiern am Gründonnerstag*, in: *Gottesdienst* 37 (2003), 20–21; ders., *Jüdische Rituale in christlichen Gemeinden? Chancen und Probleme interreligiöser Festgestalten*, in: *Heiliger Dienst* 58 (2004) 83–88; ders., *Die älteste Haggada. Übersetzung der Pesachhaggada nach dem palästinensischen Ritus und Vorschläge zu ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung für die Geschichte der christlichen Liturgie*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2004) 201–231; ders., *Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel*, in: Martin Ebner (Hg.), *Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest*, in: Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg i. Br. 2004, 150–166.

als die Mischna (2. Jh.). Die Anfänge sind daher in die Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels einzuordnen, als Ersatz für das nicht mehr mögliche Tempelopfer. Christliche Gemeinden, die nach den Wurzeln des Herrenmahls im Judentum fragen, feiern den Seder auf der Grundlage der Haggada, deren Anfänge in der talmudischen Zeit liegen, also frühestens vier Jahrhunderte nach dem biblisch überlieferten Abschiedsmahl Jesu.

Nach diesem Forschungsstand ist eine klare Unterscheidung zwischen einem Pessachmahl vor und einem Pessach Seder nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. geboten. Demnach folgen christliche Gemeinden, die in Erinnerung an das letzte Mahl Jesu ein Seder Mahl nach der Ordnung der Haggada gestalten, anachronistischen Vorstellungen von historischen und liturgischen Zusammenhängen von Seder Mahl und Herrenmahl. Dem überlieferten Geschehen im Abendmahlssaal können sie sich mit Sederfeiern weder geistlich noch rituell nähern.

Ebenso als unhistorisch sind in „christlichen“ Sederfeiern formulierte Annahmen zu bewerten, dass Pessach ein uraltes Fest sei, das „seit etwa 3500 Jahren existiert und seitdem gefeiert wird“. Seit dem biblisch überlieferten ägyptischen Urereignis wird von Pessach in verschiedenen Gestalten und unterschiedlich geprägten Zusammenhängen berichtet, in der Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels (vgl. die Tosefta)¹¹ oder auch mit wachsendem Interesse an der Exodus-Erfahrung in der Diaspora (vgl. die Mischna und den Talmud)¹², mit Brüchen, Umbrüchen und Neuanfängen (vgl. 2 Kön 23,22)¹³. Auch wenn das Buch Exodus von der Feier in Ägypten vor mehr

11) Die Tosefta (tPes 10,12) überliefert, dass an die Stelle des Tempelopfers das Studium der Pessachgesetze trat und die Juden verpflichtete, die ganze Nacht die Opfergesetze zu studieren.

12) Die Mischna, die sich seit dem 2. Jh. v. Chr. als Norm durchsetzte, schreibt weder einen festen Ritus gemäß der Haggada noch die standardisierten Fragen der Söhne vor. Aus dem Buch Exodus wird nicht gelesen. Erst im babylonischen Talmud wird das Interesse am ägyptischen Pessach deutlich, auf eine synagogale Lesung aus Ex 12 wird erstmalig hier hingewiesen.

13) In der josianischen Reform wurde der Götzendienst in Juda ausgerottet und das Bundesbuch wieder in Kraft gesetzt. Ausdrücklich wird erwähnt, dass das Volk Juda verpflichtet wird, Pessach wieder [sic] zu feiern, wie es im Bundesbuch steht, „denn es war kein Passa so gehalten worden wie dies von der Zeit der Richter an“ (2 Kön 23,22). Hinweise, wie dieses „Passa“ gefeiert wurde, bietet der Text nicht.

als 3000 Jahren erzählt, ist die Annahme eines 3500 Jahre währenden und nahezu unverändert verlaufenden Ablaufs der Feier nach heutigem Forschungsstand widerlegt.

Sederfeiern im Licht christlich-jüdischer Beziehungen

„Christliche“ Sederfeiern entstanden im deutschsprachigen Raum erst in den späten Siebziger- bzw. den frühen Achtzigerjahren des 20. Jh. Kirchengemeinden, die ihre Beziehung zum Judentum im Zeichen des Dialogs zu reformieren suchten und nach gemeinsamen liturgischen Feiern fragten, fanden jedoch als Folge der Schoa eine äußerst schmale Basis für christlich-jüdische Begegnungen. Diesen Mangel beantworteten Gemeinden mit Sederfeiern ohne Beteiligung des Judentums. Auch heute wird die Sederfeier selbst bereits als Hinwendung zum Judentum verstanden. Das Kaschieren der Begegnungslücke mit eigenen Inszenierungen führt jedoch dazu, dass Trauer über den weitgehenden Verlust der jüdischen Gemeinden nicht mehr empfunden und eine Mitverantwortung für die entstandene Lücke nicht mehr wahrgenommen wird.¹⁴ Zudem wird Dialog zum Monolog und der Dialogpartner zum Objekt, wenn der Mangel an Begegnungsmöglichkeiten durch Sederfeiern ohne Beteiligung des Judentums überdeckt wird.¹⁵

Juden selbst erheben Widerspruch, wenn das Interesse an jüdischen Traditionen ohne Begegnung mit dem gegenwärtigen Judentum befriedigt wird.

14) Vgl. u. a. Ottmar Fuchs, *Die Kirchen: In eigener Identität bleibend angewiesen auf das Judentum*, in: Walter Groß (Hg.), *Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001, 234–254.

15) Untermauert wird dieser Diskussionspunkt u. a. durch folgende Literatur: Edna Brocke, *Dreißig Jahre in Folge. Erfahrungen einer Jüdin bei Kirchentagen*, in: *Kirche und Israel* 17 (2002) 86–100; Alexander Deeg, *Die Präsenz Israels im christlichen Gottesdienst*, in: Siegfried Kreuzer / Frank Überschaer (Hg.), *Gemeinsame Bibel – Gemeinsame Sendung. 25 Jahre Rheinischer Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 2006, 138–140; Wolfgang Raupach-Rudnick, *Abend-Mahl-Zeit. Jüdische Tradition im christlichen Gottesdienst. Pessach und Gründonnerstag*, Arbeitsstelle Kirchen und Judentum der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover, Hannover 2004 (2005); Annette Mirjam Böckler, *Eine Nacht, anders als alle Nächte. Gedanken zu Sederfeiern in Kirchen*, in: FrRu NF 12 (2005) 94–107; Frank C. Senn, *Should Christians Celebrate the Passover?*, in: Paul F. Bradshaw / Lawrence A. Hoffman (Eds.), *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*, Notre Dame/Indiana 1999, 183–205.

Sie sprechen von der Entwicklung eines virtuellen Judentums, in dem Nichtjuden jüdische Traditionen verwalten und gestalten. Dieses gilt für den religiösen Bereich, wenn in christlich organisierten Sederfeiern Christen ohne jüdische Beteiligung entscheiden, was für sie eine jüdische Feier ist. Häufig werden Anleitungen von Kollegen oder aus dem Internet übernommen, ohne die liturgischen Abläufe anhand der Haggada nachzuvollziehen. Daher konnten Anfragen, warum bestimmte Elemente, wie z. B. *die Fragen der Söhne*, übernommen oder ausgelassen wurden oder der *Becher des Elia* als *Becher des Melchisedech* bezeichnet wird, oft nicht beantwortet werden. Wenn Pfarrerinnen und Pfarrer Sederfeiern gestalten, ohne die eigene Praxis von jüdischer Seite in Frage stellen zu lassen, reproduzieren sie eigene Bilder und Klischees und prägen damit die Wahrnehmung des Jüdischen in ihren Gemeinden. Jüdische Kritiker sehen in dieser Praxis eine Gefährdung der christlich-jüdischen Begegnung, die einer Normalität des Miteinander von Juden und Christen im Wege steht und dadurch zu einer Entfremdung vom zeitgenössischen Judentum führen kann. Wenn Christen ohne jüdische Beteiligung jüdische Feste feiern, besteht die Gefahr, dass jüdische Traditionen zur Folklore mutieren und die vom heutigen Judentum gelebte Kultur und Tradition kaum mehr wahrgenommen wird.¹⁶

In ihren Begründungen für ein christliches Seder Mahl beziehen sich Pfarrer u. a. auf die jüdischen Wurzeln christlicher Traditionen. Sie wollen das Jude-Sein Jesu ihren Gemeinden näher bringen und die Beziehung zum Judentum stärken. Deutlich wird dies in den Anleitungen, zu tun, „was Juden beim Seder tun“. Dabei geht es sowohl um Regeln, wann der Haggada folgend Mazze, Maror und Charoset gegessen und wann Wein getrunken wird, wie auch um genaue Anweisungen zu mimetischen Verhaltensweisen. Überschriften wie „Abendmahlsgottesdienst am Gründonnerstag mit Elementen einer Pessachfeier“ oder „Pessach – das Mahl Jesu – Gründonnerstag. Mit den wesentlichen Elementen des jüdischen Seder-Abends“ und der Verlauf (Ordnung/Seder) der Feier lenken jedoch den Blick der Teilneh-

16) Untermauert wird diese These u. a. durch folgende Literatur: Ruth Ellen Gruber, *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley 2002; Iris Noah, *Judentum ohne Juden: Was den christlich-jüdischen Dialog blockiert*, vom 13.10.2004, www.judentum.net/dialog/juden.htm (Stand: 15.03.2009); Michael Brenner, *Die Popularität der virtuellen jüdischen Kultur: Jewish Disney World*, Erstveröffentlichung in: *Süddeutsche Zeitung* vom 03.08.2002; Maike Dimar, *Jewish Disneyland*, in: *Raumzeit* vom 15.07.2002.

menden von Anfang an auf das Herrenmahl. Dieses gilt besonders für die Feiern, die mit Hinweis auf die Stiftung des Herrenmahls die Sederfeier mit dem christlichen Abendmahl kombinieren. Solche Feiern bringen den christlichen Gemeinden weder jüdische Traditionen noch die Entstehung des christlichen Abendmahls näher.

Die Frage, ob in Eigenregie gestaltete christliche Sederfeiern dem tieferen Kennenlernen jüdischer Liturgie dienen, kann allenfalls dann mit einem eingeschränkten „Ja“ beantwortet werden, wenn weitgehend der Haggada gefolgt wird, wie es in einzelnen Feiern katholischer Gemeinden geschieht. Der Einwand der Konstruktion des Jüdischen durch die Reproduktion und Verfestigung vorhandener Vorstellungen bleibt jedoch bestehen, ebenso der Widerstand des Judentums gegen diese Feiern.

Um Nähe zum Judentum herzustellen und das Verständnis der Gemeinden für die jüdischen Geschwister und ihre Traditionen und Feiern zu stärken, werden in manchen evangelischen Gemeinden Elemente der Haggada im christlichen Gottesdienst vorgestellt, jedoch ohne den Pessach Seder zu imitieren, die Elemente mit christlichen liturgischen Elementen zu kombinieren oder christlich zu deuten.

Solche gottesdienstlichen Formen, in denen auch ein didaktisches Interesse zum Ausdruck kommt, sind nicht grundsätzlich abzulehnen, wenn darauf geachtet wird, der Gemeinde zu vermitteln, dass der Pessach Seder eine jüdische Tradition ist. Das setzt voraus, dass die aus der Haggada übernommenen Elemente weder imitiert noch christlich gedeutet werden, keine größeren Blöcke aus der Haggada übernommen werden, die den Eindruck erwecken könnten, einen Seder zu feiern, und schließlich die Bedeutung der Sederfeier für Juden heute betont wird.

Sederfeiern und christlicher Glaube

Insbesondere durch die Kombination der Sederfeier mit dem Herrenmahl, wie sie in der evangelischen Kirche üblich ist, werden christlich-theologische Inhalte in die Sederfeiern eingeflochten und jüdisch-liturgische Elemente christlich gedeutet. Fragen bezüglich der Wirkung dieser Praxis auf den eigenen christlichen Glauben und auf die christliche Identität finden in der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion über christliche Sederfeiern wenig bis keine Beachtung.

Zu den zentralen theologischen Positionen, die seit der Aufarbeitung des Versagens der Christenheit während der Schoa als unhinterfragbar gelten, gehört die Abkehr von enterbenden, substituierenden und überbietenden Denkmustern. Insbesondere Feiern in evangelischen Kirchengemeinden, die jüdische und christliche liturgische Traditionen in einer Feier kombinieren, verleiten zur Darstellung der Sederliturgie als Vorläufer des Herrenmahls, somit zum Rückfall in alte antijüdische Denkmuster. Dieses gilt besonders für Bundesaussagen, die in der Kategorie „Neu ersetzt alt“ bzw. „Neu überbietet alt“ getroffen werden. Jüdische Kritik verdeutlicht das Problem. Indem die jüdische Sederliturgie als Vorläufer („alt“) des Herrenmahls („neu“) angesehen wird, wird Israel auf die Rolle des Vorreiters, des Vorbereitenden, des Symbols für das, was zur Zeit Jesu war, reduziert.¹⁷

Die Beispiele zeigen, dass das Problem in der Konstruktion der Feier selbst liegt. Christliche Sederfeiern verfolgen das Ziel, das biblisch überlieferte letzte Mahl Jesu als historische Feier zu rekonstruieren und den Weg vom Letzten Abendmahl zum christlichen Herrenmahl aufzuzeigen. Damit verbinden sie eine imaginierte Sederfeier des Juden Jesus mit dem Herrenmahl, in der sich die Christenheit als Geladene des auferstandenen Christus glaubt. In dem Versuch, das Besondere und Neue der Feier Jesu darzustellen, gleiten die Feiernden in substituierende und überbietende Denkmuster ab. Dazu drei Beispiele aus Feiern evangelischer Kirchengemeinden in Berlin:

1) Um an die jüdische Herkunft anzuknüpfen, zeigt ein Pfarrer im Gründonnerstags-Gottesdienst einen Lammknochen als Zeichen des „alten Opfers“ und ersetzt ihn im Laufe der Feier durch das Kreuz, um der Gemeinde zu verdeutlichen, dass das Pessachopfer durch Jesus Christus ein für allemal erbracht worden ist.

2) Ein anderer Pfarrer spricht während der Sederfeier: „Jesus feierte mit seinen Jüngern dieses ‚Sedermahl‘ zu Beginn der jüdischen Passa-Woche, am Abend vor seinem Tod am Kreuz. Er ist gleichsam das letzte Passalamm – am Kreuz gestorben etwa zum Zeitpunkt der Schlachtung der Passalämmer. Er feierte dieses Fest in der Tradition des Bundes, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hatte. Mit der Einsetzung des Abendmahles bietet er den

17) Vgl. Günther B. Ginzel, *Vorwärts, wir gehen zurück*, in: Walter Homolka / Erich Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Freiburg i. Br. 2008, 36–46.

Menschen einen neuen Bund an. Die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten ist ein Vorbild der viel größeren und umfassenderen Befreiung und Errettung ‚von der Macht der Finsternis‘ (Kol 1,13). Sie übertrifft alles, was Menschen je an Befreiung erfahren haben.“

3) Dass *Altes endet und Neues beginnt*, wird auch mit symbolischen Handlungen verdeutlicht. In der Hinführung zum Abendmahl begleitet derselbe Pfarrer das Hereinholen von Kelch und Brot mit den Worten: „Jesus greift also nach dem Brot und Wein. War es die beiseite gelegte dritte Mazze? War es der Becher, der Elia galt? Greift Jesus also nach seiner Rolle? [Anweisung: Brot und Kelch holen] Aber dann sagt Jesus etwas Neues, etwas Unerhörtes: ‚Das ist mein Leib. – Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut‘.“ Und während der Pfarrer anschließt: „Unser Blick richtet sich nun nicht mehr auf den leeren Stuhl für einen kommenden Messias, sondern auf Brot und Wein“, greift er einen leeren Stuhl, stellt ihn weg und leitet zum Abendmahl über.

Fünf der in katholischen Pfarrgemeinden bzw. Tagungshäusern eruierten Feiern bezeichnen den vierten Becher Wein als *Becher des Melchisedech*.¹⁸ Eine Berliner Gemeinde gab dazu folgende Erläuterung: „Becher des Melchisedech: Zum Schluss des Passah-Mahles wird der ‚Becher des Melchisedech‘ getrunken. Melchisedech (hebräisch: König der Gerechtigkeit) war Priesterkönig von Salem, dem späteren Jerusalem. Er gilt als König des Friedens und ist Typus des messianischen Priester- und Königtums (vgl. Hebr 7).“

Zur Entstehung der Bezeichnung „Becher des Melchisedech“ konnte keiner der Veranstalter eine Erklärung geben. Die Bezeichnung war ausnahmslos ungeprüft aus Anleitungen anderer übernommen worden, und nicht allen war klar, dass die Haggada vom *Becher des Elia* spricht. Da der Name Melchisedech auf Jesus Christus als den alles überbietenden Hohepriester (Hebr 5,6) zielt, muss auch die Bezeichnung „Becher des Melchisedech“ als substituierendes und überbietendes Muster gewertet werden.¹⁹

18) Die Gestalt des Melchisedech – der Name bedeutet „Mein König ist Gerechtigkeit“ – wird im Alten Testament zweimal genannt (Gen 14,18; Ps 110,4); im Neuen Testament (Hebr.) hingegen achtmal im Zusammenhang mit der nur hier entfalteten Hohepriester-Christologie, vgl. Karl-Heinz Bernhardt, Artikel *Melchisedech I. Altes Testament*, TRE Bd. 22, 1992, 414–417; Thomas Willi, Artikel *Melchisedech II. Judentum*, ebd. 417–420.

19) Die Feier beruht auf der (seit vielen Jahren nicht mehr vertriebenen) Anleitung des Deutschen Katechetenvereins e. V., *Das Passah-Mahl. Befreiung und Aufbruch – Erinnerung und Hoffnung*, Materialbrief *Gebet und Gottesdienst mit jungen Menschen*, 1/1991, München.

Das Herrenmahl ist mit dem Sedermahl verbunden durch die anamnetische (vergegenwärtigende) Gedächtniskultur, die das Christentum aus dem Judentum übernommen hat. Im anamnetischen Gedenken ist das Ur-Ereignis allen Generationen gegenwärtig und wird als ein den Menschen unmittelbar betreffendes Ereignis gefeiert. Pfarrer, die auf der Suche nach den Wurzeln des christlichen Abendmahls sind, blicken auf das biblisch überlieferte Abschiedsmahl des Juden Jesus und sprechen von einer „Erinnerungsfeier, wie Jesus sie selber gefeiert hat“ bzw. von einer „Erinnerungsfeier an die Einsetzung des Herrenmahles“. In der imitatio Jesu, die der Vorstellung folgt, sich mittels einer historisierenden (Re-)Konstruktion in das Ur-Ereignis hinein-zugeben, weicht das Gedenken einer phantasievollen Imagination, die dem Geschehen durch menschliche Erinnerung Bedeutung geben will. Die Mahlfeier am Gründonnerstag wird zu einer Erinnerungsfeier, die auf das Abschiedsmahl Jesu als historisches Ereignis blickt. *Anamnesis* weicht *Mimesis*, vergegenwärtigendes Gedenken dem rückschauenden Erinnern.²⁰

Diese Beobachtung zieht sich in einzelnen Feiern bis in das christliche Abendmahl selbst hinein. In einer Berliner Feier aus dem Jahre 2007 spricht ein Pfarrer die Einsetzungsworte gleichsam als Bericht erstattender Teilnehmer aus dem Abendmahlssaal:

„Da nahm Jesus das Brot, sprach darüber das Dankgebet, das Gebet über das Brot, das uralte Segensgebet seines Volkes: ‚Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, König des Himmels und der Erde, der du die Erde das Brot hervorbringen lässt.‘ Dann brach er das Brot. Er sah die Seinen an und sprach: Nehmt. Esst. Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird! Das bin ich, ich

20) Untermauert wird dieser Diskussionspunkt u. a. durch folgende Literatur: Rainer Kamping, „Groß erzeugt sich ER über der Mark Jisraels“. *Zur Gegenwart und Vergegenwärtigung Israels in der christlichen Liturgie*, in: Walter Homolka (Hg.), *Liturgie als Theologie. Das Gebet als Zentrum im jüdischen Denken*, Berlin 2005, 154–162; Frank C. Senn, *Should Christians Celebrate the Passover?*, in: Paul F. Bradshaw / Lawrence A. Hoffman (Eds.), *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*, Notre Dame/Indiana 1999, 183–205; Albert Gerhards, *Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*, in: Walter Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, QD 1999, Freiburg i. Br. 2002, 169–186; Michael Haarmann, „Dies tut zu meinem Gedenken“. *Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs*, Neukirchen-Vluyn 2004; Stefan Wahle, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck/Wien 2006.

für euch: mein Leib – für euch, mein Leben – für euch, meine Liebe – für euch! Nehmt. Esst. Und denkt an mich. [...] Nach der Mahlzeit nahm Jesus den Kelch, sprach das Dankgebet darüber, das uralte Lob Gottes: ‚Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, König des Weltalls, denn du hast die Frucht des Weinstocks geschaffen.‘ Dann sprach er zu den Seinen: Nehmt. Trinkt alle daraus. Dieser Kelch, das ist mein Blut. Ich selbst bin es. So wie dieser Wein vergossen wird, so wird mein Blut vergossen. Für euch gebe ich mein Leben. Erinnert euch an den Bund, den Gott durch mich mit euch geschlossen hat. Erinnert euch an mich: Ich bin da. Ich lösche euren Durst nach Liebe, euren Durst nach Vergebung, euren Durst nach sinnerfülltem Leben. Nehmt. Trinkt alle.“

Deutlich wird ein Verlust an anamnetischer Kultur in der liturgischen Feier am Gründonnerstag. Zudem: Durch die mimetisch-historisierende Form errichten die als Annäherung an das Judentum verstandenen christlichen Sederfeiern eine Trennlinie zum Judentum. Das jüdische Seder Mahl ist kein „Passa-Erinnerungsmahl“. Juden stellen sich gerade nicht vor, an einer dramatischen Aufführung des ägyptischen Pessach teilzuhaben und imaginieren keine historische Aufführung des ägyptischen Pessach. Vielmehr wird beim Seder Mahl das Ur-Ereignis allen Generationen gegenwärtig und mitgefeiert, wie es auch im Herrenmahl geschieht.

Bei der Sederfeier reihen sich Juden ein in die Befreiungsgeschichte Israels. Im Bewusstsein der Gleichzeitigkeit mit dem Exodus bilden sie mit den vorangegangenen und zukünftigen Generationen das große „Wir“ Israels. Entsprechend erlebt sich die Abendmahl feiernde Gemeinde als Gemeinschaft, verbunden im Glauben an das Befreiungs- und Erlösungshandeln Gottes in Jesus Christus. Beim Herrenmahl mit seiner Liturgie aus geprägten Texten, Gesängen, Formen und Gesten erkennt sie sich als Glaubensgemeinschaft, die durch den *nach-österlichen*, auferstandenen Christus untereinander und mit vorangegangenen und zukünftigen Generationen verbunden ist. Indem christliche Gemeinden *vor-österlich* feiern, stellen sie sich außerhalb der Gemeinschaft derer, deren Identität durch den Glauben an den auferstandenen, nach-österlichen Christus bestimmt ist. Sederfeiern verweisen daher auch auf einen Verlust an christlicher Identität.²¹

21) Vgl. u. a. Martin Cunz, „Das ist das Brot der Armut, das unsere Väter in Ägypten gegessen haben ...“, in: *Lamed 1* (1998) 4–7.

Ebenso verweist die Praxis und Ausgestaltung christlicher Sederfeiern auf mangelndes Beheimatetsein in der eigenen Liturgie, dem mit der Hinwendung zur jüdischen Liturgie entgegengewirkt werden soll. Die Kritik protestantischer Gemeinden an fehlender Sinnlichkeit der Gottesdienste zeigt, dass die liturgische Gestalt für sie wenig Identität stiftende Kraft entfaltet.²² Jüdische Liturgie mit ihrer Tiefgründigkeit und ästhetischen Kraft soll hier Abhilfe schaffen. Daher erweisen sich christliche Sederfeiern auch als ein Versuch, protestantisch-liturgische Probleme zu lösen.²³

Um den Wunsch nach sinnlicheren und emotionaleren Gottesdiensten zu beantworten und der eigenen Kirchengemeinde eine besondere Feier anzubieten, wird verschiedentlich die Sederliturgie stark verändert. Durch Kürzungen des Textes für eine bestimmte Zielgruppe (z. B. für Familienfeiern in protestantischen Gemeinden bzw. Feiern für Erstkommunionkinder in katholischen Gemeinden), das Einfügen zusätzlicher Rollen oder durch das Austauschen von ungewohnten Speisen (z. B. Hefebrot bzw. türkisches Fladenbrot statt Mazzot oder Hirschbraten statt Lamm) werden die Feiern an die Bedürfnisse und den Geschmack der jeweiligen Gemeinde angepasst. Der Ruf nach emotionaleren Gottesdiensten fragt jedoch nicht zuerst nach jüdischer Liturgie, sondern nach einer anderen Gestaltung christlicher Liturgie und nach Geborgenheit im gemeindlichen Leben. Wird die Kritik mit einer Sederfeier beantwortet, die mit deutlichen Veränderungen der jüdischen Liturgie, mit neuen Rollen und dem Ersatz von Speisen der Gemeinde nahe gebracht werden muss, werden die Sederfeiern den Bedürfnissen der Gemeinde nicht gerecht. Der Unmut über gottesdienstliche Feiern, die als wenig sinnlich empfunden werden, bietet die Chance, den Mangel aufzugreifen, an der Gestaltung protestantischer Liturgie zu arbeiten und den Mangel mit einer Feier zu beantworten, die über die übliche Gottesdienstbeteiligung hinaus den Gläubigen Impulse für die Sinne bietet, bzw. eine christliche Mahlfeier anzubieten, die sozial und emotional einbindend erlebt wird. Diese liturgische Chance wird mit künstlichen adaptierten Sederfeiern vertan.

22) Vgl. u. a. Yorick Spiegel (Hg.), *Erinnern – Wiederholen – Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes*, Stuttgart u. a. 1972; Friedrich Wintzer, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1982; Clemens Leonhard, *Pesachfeier in christlichen Gruppen* (Anm. 10), 287–297.

23) Ein evangelischer Pfarrer in Berlin begründete Sederfeiern mit dem Ziel, in der Gemeinde „das Bewusstsein für liturgische Formen zu schärfen und zu zeigen, wie schön, festlich und feierlich Liturgie sein kann“.

Gott führt sein Volk in die Freiheit

Auslegung zu Ex 14,5–15,1

Helmut Röhrbein-Viehoff*

Ein Aramäer ohne Heimat war mein Vater.

Er zog nach Ägypten,
er lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten,
er wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk.

Die Ägypter behandelten uns schlecht;
sie machten uns rechtlos,
sie legten uns harte Fronarbeit auf.

Wir schrieten zu Jahwe, dem Gott unserer Väter.
Jahwe hörte unser Rufen,
er sah unsere Rechtlosigkeit,
unsere Arbeitslast und Ausbeutung.

Jahwe führte uns aus Ägypten
mit starker Hand und hoherhobenem Arm,
unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern.

Er brachte uns an diese Stätte,
er gab uns dieses Land, ein Land, wo Milch und Honig fließen.

Und siehe, nun bringe ich die besten Früchte des Landes,
das du mir gegeben hast, Jahwe!

(Dtn 26,5–10; Übersetzung: Georg Braulik)

* Helmut Röhrbein-Viehoff, Hamburg, von 1995 bis 2011 Pastoralreferent der katholischen Kirchengemeinde St. Marien Hamburg-Bergedorf, seit 2014 Pastoralreferent am „Kleinen Michel“, tätig in der theologischen Erwachsenenbildung im Erzbistum Hamburg und der Ausbildung katholischer Religionslehrer, Lehrauftrag für Exegese und Biblische Theologie an der Universität Hamburg. Der Beitrag basiert auf einem Vortrag am 20. März 2014 zur dritten Lesung der Osternacht (Ex 14,5–15,1), in einer Reihe während der Fastenzeit zu den sieben alttestamentlichen Lesungen der Osternacht.

Dieser Text ist die „Geburtsurkunde“ Israels, das sogenannte „geschichtliche ‚Credo‘“ des von Gott auserwählten Volkes. Alljährlich zum Erntedankfest (*Schavuot*) sollte der Israelit mit diesem Glaubensbekenntnis im Tempel vor Gott treten.

Es ist ein erstaunliches Dokument! Kein hehrer Stammbaum, kein goldener Ursprungsmythos! Vielmehr die ständige mahnende Erinnerung: Wir, das Volk Israel, kommen aus ganz bescheidenen Verhältnissen. Und alles, was wir haben, haben wir uns nicht selbst *verdient*, sondern ist uns *geschenkt* worden! Was in dieser „Geburtsurkunde“ Israels, in diesem „Credo“, als Bekenntnis vor Gott zum Ausdruck gebracht wird, das erzählt das Buch Exodus in epischer Breite. Demnach sind die Ursprünge Israels doch sehr bescheiden:

„So setzte man Fronvögte über sie, um sie mit Zwangsarbeiten zu bedrücken, und sie mussten dem Pharao die Vorratsstädte Pitom und Ramesse bauen“ (Ex 1,11).

Der hier erwähnte Pharao hat keinen Namen; er bleibt anonym, eine Chiffre für die anonymen Mächte, die in jedem pharaonischen System der Unterdrückung herrschen. Anders dagegen JHWH, der Gott Israels, der sich dem Mose im brennenden Dornbusch offenbart hat (Ex 3,13–15). Dieser Gott hat einen Namen, ist ansprechbar, lässt sich rühren von der Not seines Volkes. Er ist ein Gott, der hört und sieht (Ex 3,7; vgl. Dtn 26,7). Sein Name – „JHWH“ – ist Programm: „Ich bin da für euch“, „Ich werde mit euch sein“, oder: „Ich werde mich erweisen, als der ich mich erweisen werde.“ JHWH ist ein Gott, der sich nicht definieren lässt! Aber er ist ein Gott, der mit den Menschen geht.

Historisch fragend stoßen wir auf den Pharao Ramses II., der von 1292–1225 v. Chr. regierte. Aus ägyptischen Quellen wissen wir, dass zu seiner Zeit ein großer Teil der unteren Bevölkerungsschicht zum Arbeitsdienst auf staatlichen Großbaustellen herangezogen wurde, wie etwa zum Bau der Städte Pitom und Ramesse im östlichen Nil-Delta. Über den Auszug der Israeliten aus Ägypten gibt es dagegen keine geschichtlichen Zeugnisse. Aus ägyptischer Sicht handelte es sich anscheinend um eine *Petitesse*, eine „quantité négligeable“, eine Belanglosigkeit, keiner Erwähnung wert. Die Bibel hingegen nennt die Zahl von 600 000 Männern, dazu Frauen und Kinder, die aus Ägypten ausgezogen sind; realistisch muss man von einer Schar von 100 bis 150 Personen ausgehen.

Im Laufe der biblischen Erzählung vom Exodus stoßen wir zwar auf zahlreiche exakte, teilweise detaillierte Zeit- und Ortsangaben: „Es war bei Pi-Hahiroth vor Baal-Zefon“ (Ex 14,9). Beim Versuch, die Route des Auszugs nachzuzeichnen, haben sich allerdings mindestens drei verschiedene Varianten ergeben. Widersprüche, Unklarheiten, Ungereimtheiten und Wiederholungen zeigen sich auch im Text vom Durchzug durch das Rote Meer:

In Ex 14,21 heißt es, dass das Meer „durch einen starken Ostwind“ trockengelegt wurde. Gleich anschließend lesen wir: „und das Wasser spaltete sich“, und der folgende Vers stellt uns vor Augen, wie „rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand“ (Ex 14,22). Das funktioniert aber nicht mit einem Ostwind! Nach Ex 14,23.25 befanden sich die Ägypter, als das Wasser zurückflutete, mitten im Meer. Nach Ex 14,27 waren sie jedoch schon am jenseitigen Ufer, von wo aus sie fluchtartig umkehrten.



Das handelnde Subjekt ist einerseits JHWH, der „mit mächtiger Hand an Israel gehandelt hatte“ (Ex 14,31), und andererseits „Mose, sein Knecht“ (ebd.), der im Auftrag Gottes „seine Hand über das Meer ausstreckte“ (Ex 14,21.27).

Durchzug durch das Rote Meer.

London, British Library,
Add. ms 27 210, fol. 14v, d.

Exegeten erklären, dass es sich um zwei unterschiedliche Überlieferungen handelt, zwei ursprünglich selbständige Texttraditionen, die eine vorexilisch, die andere exilisch bzw. nachexilisch, aus denen später *eine* Erzählung wurde. In unserem Zusammenhang wollen wir den Text jedoch nicht exegetisch bearbeiten; wir lesen ihn so, wie er dasteht, in seiner kanonischen Gestalt.

Die Exodus-Überlieferung, die Gründungslegende Israels, erzählt die unwahrscheinliche Rettung aus tödlicher Bedrohung. Das wird zur Schlüsselerfahrung Israels, die immer wieder neu erzählt und aktualisiert wird. Ent-

sprechend heißt es in der Pessach-Haggada, dem „Rollenbuch“, welches dem Pessach-Seder zugrunde liegt, mit dem das achttägige Fest beginnt:

„In allen Zeitaltern ist jeder verpflichtet, sich so zu betrachten, als ob er gleichsam selbst aus Ägypten ausgezogen wäre. [...] Nicht unsere Väter nur hat der Heilige, gelobt sei Er, erlöst, sondern auch uns mit ihnen; denn so sagt die Schrift: Und uns hat Er von da weggeführt, um uns hierher zu bringen und uns das Land zu geben, das Er unsern Eltern zugeschworen hat.“

Es geht also um Vergegenwärtigung im Hier und Jetzt. *Wir* sind gemeint! Es geht um je neue Aktualisierung, um existentielle Aneignung: kein einmaliges Ereignis, kein Damals, sondern ein Heute! Auch die aus Afrika zwangsimportierten Sklaven in Amerika haben dieses Exodus-Motiv auf sich bezogen. In dem bekannten Negro-Spiritual „*When Israel was in Egypt's land*“ lautet der Kehrvers: „*Go down, Moses, Way down in Egypt land, Tell old Pharaoh, Let my people go!*“ Die „Neger-Sklaven“ wollten niemanden nach Ägypten schicken, zu einem Herrscher, der bereits vor mehr als 3000 Jahren gestorben war. Ihr „Ägypten“ war dort, wohin sie verschleppt worden waren: in den Südstaaten Amerikas. Und auch die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“ hat sich eben diesen Text auf ihre Fahnen geschrieben, gleichsam als Magna Charta ihrer „Option für die Armen“.

Was aber kann das Exodus-Motiv für uns hier in der wohlhabenden Bundesrepublik Deutschland heute bedeuten? Um das herauszufinden, müssen wir die Landschaften unseres eigenen Lebens, unserer Gesellschaft und unserer Biographie in den Blick nehmen.

Nun haben vermutlich viele beim Hören oder Lesen dieses Textes ein Problem: die Befreiung der einen wird mit dem Tod der anderen erkaufte. Um ein angemessenes Verständnis des Textes zu gewinnen, sind die in der Leseordnung für die Osternacht weggelassenen Verse (Ex 14,5–14) zur richtigen Einordnung unverzichtbar. Da zeigt sich: es geht nicht um „die Ägypter“, nicht um das ägyptische Volk, sondern um die gewaltige Militärmaschinerie Ägyptens:

„Sechshundert auserlesene Streitwagen nahm er mit und alle anderen Streitwagen der Ägypter und drei Mann auf jedem Wagen“ (Ex 14,7).

„Die Ägypter setzten ihnen nach; alle Pferde des Pharaos, seine Streitwagen und Reiter zogen hinter ihnen ins Meer hinein“ (Ex 14,23).

„Das Wasser kehrte zurück und bedeckte Wagen und Reiter, die ganze Streitmacht des Pharao“ (Ex 14,28).

Ein riesiger Kriegsapparat rollt da auf das Häuflein der Flüchtenden zu. Die Großmacht Ägypten mobilisiert ihre ganze militärische Streitkraft, um Israel nachzusetzen! Auf der einen Seite das ohnmächtige, unbewaffnete, hilflose kleine Volk mit Frauen und Kindern. Auf der anderen Seite eine perfekt durchorganisierte Weltmacht mit Infanterie und Kavallerie, das pharaonische System, das seine ganze Potenz auffährt, ein Schreckensszenario, in dem die Unterdrückungsmaschine zur Mordmaschine zu werden droht. Ziel ist ja, nach der missglückten „Vernichtung durch Zwangsarbeit“, die endgültige Vernichtung der fliehenden Israeliten! Wir kennen diese Form der „Vernichtung“ aus unserer deutschen Geschichte gegenüber den Juden. Da kann man von den Opfern nicht Mitleid mit den Tätern erwarten oder gar einfordern! Und dennoch reflektiert die jüdische Tradition dieses Problem. Im Talmud heißt es:

„Als sie die Vernichtung der Ägypter sahen, wollten die Engel einen Gesang anstimmen, aber Gott gebot ihnen Schweigen und sprach: ‚Das Werk meiner Hände ertrinkt im Meer, und ihr wollt singen!‘“ (bMeg 10b; San 39b).

Im Buch des Propheten Jesaja lesen wir, dass Gott auch die Ägypter segnet:

„Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbesitz“ (Jes 19,25).

Entsprechend bejubeln Mose und das Volk nach ihrer Rettung nur den Untergang des militärischen Apparates – „Rosse und Wagen warf er ins Meer!“ (Ex 15,1) –, nicht jedoch den Tod der Ägypter.¹ Ein Kampf von Mann zu Mann hat auch nicht stattgefunden. Im Gegenteil, die Israeliten selbst sind nicht aktiv am Geschehen beteiligt, sie sind nur Zuschauer, Augenzeugen ihrer eigenen Rettung, denn Mose sagt zu ihnen:

„Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen, und schaut zu, wie der HERR euch heute rettet! [...] Der HERR kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten“ (Ex 14,13–14).

Und dann zieht das Volk fast wie in einer liturgischen Prozession „auf trockenem Boden ins Meer hinein“ (Ex 14,22).

1) Anm. d. Red.: Vgl. Irmtraud Fischer, *Warum lässt Gott Pharaos Elitetruppe ertrinken?*, in FrRu NF 19 (2012) 98–106.

Letztlich ist es ein *Kampf der Götter*, der hier stattfindet: JHWH, der Gott Israels, kämpft gegen Pharaon, der sich als Gottkönig verehren lässt. JHWH, ein Gott auf Seiten der Unterdrückten, auf Seiten derer, die – ausgebeutet – irgendwann nur noch „Müll“ und Abfall“ sind, wie Papst Franziskus in seinem programmatischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ vom 24. November 2013 formulierte. Ein Gott, der den Schrei seiner Menschen hört (Ex 14,10), ihr Elend sieht und Partei ergreift.

Der Gott Israels stemmt sich der lebensbedrohlichen Übermacht entgegen, hält die Wasser zurück, bahnt einen Weg durch das Ungangbare, schafft Zukunft, wo kein Ausweg in Sicht ist. Er blickt auf das Lager der Ägypter, bringt es in Verwirrung, indem er die Räder an ihren Wagen hemmt. Er kämpft ohne Waffen, er setzt nur das Kriegsgerät außer Gefecht. Und so erweist Gott am Pharaon seine Herrlichkeit. Denn nicht nur Israel, auch „die Ägypter sollen erkennen, dass ich der HERR bin, wenn ich am Pharaon, an seinen Streitwagen und Reitern meine Herrlichkeit erweise“ (Ex 14,18).

„Herrlichkeit“ (hebräisch „*kavod*“) bedeutet ursprünglich Schwere, Gewicht, auch Wucht. Gottes „Herrlichkeit“ kommt da zur Geltung, wo er sich für die Unterdrückten einsetzt, wo er sich für die Schwachen stark macht. „Herrlich“ ist der Gott Israels gerade als ein Gott der Freiheit und der Befreiung! Standen am Anfang unseres Bibeltextes die *Furcht* der Israeliten vor den Ägyptern und Moses Aufforderung: „Fürchtet euch nicht!“ (Ex 14,10.13), so steht am Ende die *Gottesfurcht*, die sich ausdrückt in dem Lied, das Mose mit den Israeliten singt:

„Ich singe dem HERRN ein Lied,
denn er ist hoch und erhaben.

Rosse und Wagen warf er ins Meer“ (Ex 15,1).

Dieses Lied, das Mose mit den Israeliten singt, hat vermutlich erstmals Moses Schwester Mirjam mit ihren Gefährtinnen gesungen. Der Dreizeiler der Mirjam (Ex 15,21), so die Exegeten, gehört zu den ältesten Textbausteinen des Alten Testaments. Erst im Laufe einer späteren Redaktion wurde er zu einem längeren Lied erweitert und Mose in den Mund gelegt.

Gottesfurcht bedeutet also nicht Angst vor Gott, sondern ein Staunen, das umschlägt in dankbares Loben. Gottesfurcht bedeutet, Gott die Ehre zu geben, ihn als den *einzigsten* Herrn anzuerkennen, Gott Gott sein lassen, denn er ist ein Gott der Menschen, zuverlässig, aber nicht manipulierbar.

Doch der Weg in die Freiheit ist mühsam. Kaum haben die Israeliten das „Sklavenhaus Ägypten“ hinter sich gelassen, fangen sie an zu murren:

„Gab es denn keine Gräber in Ägypten,
dass du uns zum Sterben in die Wüste holst?
Was hast du uns da angetan?

Warum hast du uns aus Ägypten herausgeführt?
Haben wir dir in Ägypten nicht gleich gesagt: Lass uns in Ruhe!
Wir wollen Sklaven der Ägypter bleiben;
denn es ist für uns immer noch besser,
Sklaven der Ägypter zu sein,
als in der Wüste zu sterben“ (Ex 14,11–12).

Ähnlich klagt das Volk, als es sich in der Wüste nach den sprichwörtlichen „Fleischtöpfen Ägyptens“ sehnt:

„Wären wir doch in Ägypten durch die Hand des Herrn gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und Brot genug zu essen hatten“ (Ex 16,3).

Der nostalgische Rückblick verklärt die Vergangenheit zum „goldenen Zeitalter“; die erlittene Unfreiheit erscheint als „bequeme Diktatur“.

Freiheit ist anstrengend, weil sie Verantwortung verlangt. Viel einfacher scheint es, sich einem Reglement zu unterwerfen, das jede Verantwortung abnimmt. Paulus erinnert uns daher im Brief an die Heidenchristen in Galatien: „Einst, als ihr Gott noch nicht kanntet, wart ihr Sklaven der Götter, die in Wirklichkeit keine sind. Wie aber könnt ihr jetzt, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr von Gott erkannt worden seid, wieder zu den schwachen und armseligen Mächten zurückkehren?“ (Gal 4,8–9). Und weiter mahnt Paulus: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auferlegen!“ (Gal 5,1).

Die Freiheit der Kinder Gottes – das ist Gabe und Aufgabe zugleich, Zusage und Zumutung in einem. Gott mutet uns zu, in dieser Freiheit der Kinder Gottes unseren Weg zu suchen, zu finden und zu gehen – durch Wasser und Wüsten – das Abenteuer unseres Lebens in Richtung auf das Gelobte Land, das er uns verheißen hat, das von Jesus „Reich Gottes“ genannt wird: das „neue Jerusalem“, der „Himmel auf Erden“, Leben in Fülle, Leben, das bleibt.

**„ ... dass ein Mensch würde umbracht
für das Volk“ (Joh 11,50; 18,14)
Judenfeindliche Töne in der Johannespassion
von Johann Sebastian Bach?**

Johann Michael Schmidt*

Die evangelische Kirchenzeitung DER WEG kommentierte 1989 ein Papier von Kölner Kirchenmusikern „zu *problematischen Oratorientexten*“ folgendermaßen:

„Wie oft hat man das als Liebhaber der Kirchenmusik schon erlebt: Die ‚Juden‘, wie es bei Bach altertümlich heißt, holen ganz tief Luft und fallen in kunstvoller Kontrapunktik über Jesus Christus her. [...] Je eindrucksvoller und dramatischer die ‚Juden‘ in den Turba-Chören der Johannespassion giften und geifern, desto ‚besser‘ ist die Aufführung – nach künstlerischen Maßstäben gemessen. Desto bedenklicher, verstörender, ja ärgerlicher ist sie zugleich in theologischer, historischer und menschlicher Hinsicht.“¹

Es gab heftige Auseinandersetzungen und Streit. Um den Streit zu versachlichen und fruchtbar zu machen, stelle ich das Werk selbst zunächst zurück und frage nach judenfeindlicher *Wahrnehmung*, ihren Bedingungen und Erklärungen. Weiterer Klärung dient die Definition von religiös „*judenfeindlich*“², erst dann kommt das Werk ins Spiel. Notwendig ist es, ein *neues Hören und ein neues Verstehen* zu lernen.

* Dr. Johann Michael Schmidt ist UProf. em. für Bibelwissenschaft am Institut für Ev. Theologie der Universität Köln. Am 7. Februar 2015 fand in der Melanchthon-Akademie in Köln unter der Leitung von Prof. J. M. Schmidt und anderen im Rahmen der Woche der Brüderlichkeit ein theologisch-musikalischer Workshop mit dem gleichnamigen Titel statt. Vgl. auch den Beitrag von J. M. Schmidt, *Die Passion Jesu als historische Frage. Wer trägt die Schuld am Tod Jesu?*, in: FrRu NF 7 (2000) 99–111. Für den vollständigen Wortlaut von Bachs Johannespassion vgl. <http://opera.stanford.edu/iu/bachlib/BWV245.HTM>

1) DER WEG, *Evangelisches Sonntagsblatt für das Rheinland*, 11/1989, S. 2.

2) Vgl. Gottfried Seebaß, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*, in: *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, hg. v. Rolf Rendtorff / Ekkehard Stegemann, München 1980, S. 9–25.

Die *Wahrnehmungen* sind vielfältig, abhängig von den individuellen kirchlichen und gesellschaftlichen Prägungen der Hörer. Die judenfeindlichen Töne unterteile ich in *direkt* judenfeindliche – in den *Bibeltexten* – und *indirekt* judenfeindliche in den *Chorälen* und *freien Stücken*. Die *direkten* sind als „typisch jüdisch“ unmittelbar erkennbar. Die Wahrnehmung *indirekter* Aussagen ist abhängig von der Vertrautheit der Hörenden mit den theologischen Grundlagen der biblischen Texte.³

Seiner ersten Passion (BWV 245) legte J. S. Bach die Form der „oratorischen Passion“ zugrunde, basierend auf Joh 18 und 19 und ergänzt um wenige Texte aus dem Matthäusevangelium, z. B. um das Motiv vom Zerreißen des Tempelvorhangs und des Erdbebens (Mt 27,51–53; vgl. Johannespassion Nr. 33). Bachs Johannespassion verbindet drei Textarten: *Bibeltexte*, die eine „*Historie*“ erzählen, sowie *Choräle* und *freie Stücke*, die den Aufführenden und Hörenden „*Nutzen und Frucht*“, wie Luther sagt⁴, zusingen und ihnen ihre eigenen Plätze in der als Heilsgeschehen gedeuteten Geschichte zuweisen. Die Choräle und „freien Stücke“ zielen also auf Identifikation, während die „*Historie*“ in ‚epischer‘ Distanz bleibt.

Das Johannesevangelium dürfte zwischen 90 und 100 n. Chr. entstanden sein, enthält aber auch ältere Überlieferungen und darunter plausible historische Einzelheiten wie etwa, dass an der Verhandlung mit Pilatus nur Hohepriester und Älteste beteiligt sind, nicht aber das Volk und auch nicht der „Hohe Rat“ (vgl. Joh 18,13.19 gegenüber Mt 26,57.59). Mit mehr Nähe zur „*Historie*“ geht eine theologische Verschärfung der *direkt* judenfeindlichen Töne einher, begründet durch die religiösen Argumente, die Johannes den jüdischen Akteuren in den Mund legt: ihr Pochen auf „*das Gesetz*“ (Joh 19,7) und ihre Verwerfung Jesu als „*König*“ (Joh 19,12.15). Was hat Bach daraus gemacht? „Wohl selten in der Musikgeschichte ist der Ausdruck leidenschaftlichen Hasses so sprechend in Musik umgesetzt worden.“⁵

3) Zu Bachs Passionen aus jüdischer Perspektive vgl. R. J. Zwi Werblowsky, *Gedanken zu Antijudaismus und zur Kirchenmusik von Johann Sebastian Bach*, in: FrRu NF 16 (2009) 82–92.

4) Martin Luther, *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*, in: *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung*, hg. von Erwin Mühlhaupt, 5. Teil, Göttingen 4. Aufl. 1969, S. 1, 3–6.

5) Martin Geck, *Bach. Leben und Werk*, Reinbek 2000, S. 434. „Musikalisch gesehen, stellt sie [Bachs Komposition] vielleicht das Genrebild eines antisemitisch konnotierten Charivari [eines mittelalterlichen Masken- und Lärmaufzugs] vor“ (S. 434). Allerdings ist die Rede von „antisemitisch“ anachronistisch; angemessener ist „judenfeindlich“.

Zu den biblischen Grundlagen der Bachschen Passionen gehören neben den Passionsgeschichten die Bekenntnisaussagen zu Leiden und Auferweckung Jesu, vor allem aus den neutestamentlichen Briefen; sie liegen den Chorälen und „freien Stücken“ zugrunde und begründen die für sie kennzeichnende Deutung der Passion als Heilsgeschehen vor allem mit Hilfe biblischer (alttestamentlicher) Traditionen. Sie enthalten *indirekt* judenfeindliche Töne, abhängig von dem Grad der Exklusivität ihrer Aussagen und der Art der Aneignung biblischer Traditionen.

Die *Choräle* sind in der lutherischen Theologie des 17. Jh. verwurzelt. Sie deuten die Passion Jesu als stellvertretendes Sühneleiden und geben den Christen die Schuld am Tod Jesu („*Ich, ich und meine Sünden*“, Nr. 11,2). Wie aber werden „Historie“ (die Juden haben Jesus umgebracht) und Deutung (die Christen haben's getan) zusammengebracht?

Soweit Bach Luther gefolgt ist, sind „*die Juden doch deiner Sünde Diener gewesen*“.⁶ Die direkte Verknüpfung der „Historie“ mit der Identifizierung der Täter als Christen (Choral Nr. 11) entspricht Luthers Konstruktion „*Diener deiner Sünde*“.

Die Heilsaussagen der Choräle gelten jedenfalls ausschließlich den Christen. Sie schließen die Juden aus, ja setzen jüdisches Gesetzesverständnis als Kontrastfolie voraus: „*Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muss er sterben*“ (Joh 19,7; Nr. 21f).

Dem stellt Bach den Choral entgegen: „*Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn, ist uns die Freiheit worden*“ (Nr. 22). Das „*Gefängnis*“ ist das jüdische Gesetz; „*dein [Jesu] Kerker ist der Gnadenstuhl, die Freistatt aller Frommen*“.

In der Begründung der christlichen Heilsdeutung durch Röm 3,25 („*Den hat Gott für den Glauben hingestellt als Sühne in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit, indem er die Sünden vergibt*“) wird deutlich, dass Paulus für seine Versöhnungslehre die zentrale Sühneeinrichtung Israels, den großen Versöhnungstag (3 Mose 16), aufnimmt.

Was sich an Röm 3,25 und den Anspielungen darauf in den Chorälen Nr. 22 und 40 („*daß meine Augen sehen dich [...], mein Heiland und Gnadensthron*“) ablesen lässt, gilt generell für die heilsgeschichtlichen Deutungen der Passionsgeschichte bei Paulus und in anderen Briefen des Neuen Testaments und in ihrer Nachfolge auch für entsprechende Aussagen in den Cho-

6) Martin Luther (Anm. 4), S. 3.

rälen und „freien Stücken“ der Johannespassion: Alle wurzeln in zentralen biblischen (alttestamentlichen) Aussagen. Ihre Beanspruchung für die Entfaltung der christlichen Heilslehre gehört, zumal bei Luther und der von ihm geprägten Theologie, zum judenfeindlichen Repertoire; sie schließt die Verwerfung der jüdischen Schriftauslegung ein und damit zugleich auch des wörtlichen, historischen Verstehens.⁷

Im HebräerbrieF, der anderen Hauptquelle für die Sühnopfervorstellung, treten deren judenfeindliche Implikationen offen zutage.⁸ Zu ihrer Entfaltung stellt der Verfasser den „alten Bund“ vom Sinai und den „neuen Bund“ einander gegenüber. Die Gegenüberstellung erfolgt zunächst durch die typologische Rede vom irdischen „Abbild“ oder „Schatten“ und dem „himmlischen“ Original (Hebr 8,5–6) und dazu gehörig durch die Rede von der Überbietung (Hebr 8,7; Hebr 9).

Lässt der Verfasser in diesen Aussagen dem „alten Bund“ noch sein relatives Recht, so folgert er im weiteren Zusammenhang aus der Bezeichnung „neuer Bund“, dass der erste für „veraltet erklärt“ worden sei: „Was aber veraltet und überlebt ist, das ist seinem Ende nahe“ (Hebr 8,13).

Hier schlägt indirekte in direkte Judenfeindschaft um: Dem Judentum wird sein Fundament entzogen, und das geschieht mit Hilfe von Jer 31,31–34:

„Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HERR, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht, wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern schloss, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägyptenland zu führen, ein Bund, den sie nicht gehalten haben, ob ich gleich ihr Herr war [...]; sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der HERR: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein. [...] Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken.“

7) Gregory Baum identifiziert die christliche Schriftauslegung und ihre Ablehnung der jüdischen als „Quelle und Ursprung des christlichen Antisemitismus“, in: Rosemary R. Ruether, *Brudermord und Nächstenliebe. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1987, S. 18 f.

8) Anm. d. Red.: Zu einem anderen Verständnis des HebräerbrieFs – fern jeglicher Judenfeindschaft – vgl. Rabbiner Moshe Navon, *Von Melchisedek zu Jesus: Der ewige Hohepriester in der Literatur des Zweiten Tempels*, in FrRu NF 18 (2011) 2–12.

Dazu aber muss der „neue Bund“ gegen seinen Wortlaut gewendet werden; denn das „*Neue*“ des dort verheißenen Bundes liegt nicht in seinem Inhalt, den „*Weisungen*“ vom Sinai, sondern in der Art ihrer Übermittlung (Jer 31,33; Hebr 8,10): „*Ich will mein Gesetz geben in ihren Sinn, und in ihr Herz will ich es schreiben und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein.*“

Soweit sich in der Kirchen- und Theologiegeschichte die alternative Deutung durchgesetzt hat, werden „*Alter Bund*“ für das Judentum und „*Neuer Bund*“ für das Christentum als Gegensätze verstanden, ebenso „*Altes Testament*“ und „*Neues Testament*“ (Tempelkult vs. Hohepriestertum Jesu). Der hier praktizierte Umgang mit biblischen (alttestamentlichen) Texten war zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefes unter den damaligen geschichtlichen Bedingungen üblich, auch noch zur Zeit Luthers und Bachs. Spätestens aber nach 1945 ist dieses antagonistische Geschichtsverständnis obsolet und mit den heute üblichen differenzierten und um Objektivität bemühten hermeneutischen Methoden unvereinbar.

Ein weiteres Beispiel für die konfrontative Aneignung und damit Umdeutung alttestamentlicher Bilder findet sich im Eingangschor „*Herr, unser Herrscher*“ (Nr. 1). Ihm liegt der Eingang von Ps 8 zugrunde: „*Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen.*“

Nach dem Selbstverständnis des Psalms ist JHWH, der Gott Israels, gemeint; im Eingangschor der Johannespassion ist aus „*Herr, unser Herrscher*“ der „*wahre Gottessohn*“ geworden.

Halte ich mich aber an die für das Johannesevangelium konstitutive Einheit von „*Vater und Sohn*“ (Joh 10,30: „*Ich und der Vater sind eins*“; Joh 17,11: „*dass sie eins seien wie wir*“), wird ein judenfeindliches (Miss-)Verstehen, der Gedanke an *Enteignung*, vermieden. Durch einen leichten Eingriff in den Text lässt sich das verdeutlichen:

„*Zeig uns durch deine Passion, dass du in deinem lieben Sohn, auch in der größten Niedrigkeit, verherrlicht worden bist.*“

Der „*Herr, unser Herrscher*“ ist dann eindeutig der Gott Israels, der in Ps 8 „*verherrlicht*“ wird, und der „*wahre Gottessohn*“ ist „*Jesus von Nazareth, der Jüden König*“ (Joh 19,19; Nr. 25a), mit dem der Gott Israels „*auch in der größten Niedrigkeit*“ eins ist.

Die *freien Stücke* enthalten die gleichen theologischen Denkmuster im Sinne der Sühnevorstellung wie die *Choräle*: vgl. z. B. Arie Nr. 7: „*Von den*

Stricken meiner Sünden mich zu entbinden, wird mein Heil gebunden.“ Zugleich spiegeln sie ein „gewandeltes“, Menschlichkeit aufrufendes Passionsverständnis⁹ wider.

*„Betrachte, meine Seel, mit ängstlichem Vergnügen,
mit bitterer Lust und halb beklemmtem Herzen,
dein höchstes Gut in Jesu Schmerzen,
wie dir auf Dornen, so ihn stechen,
die Himmelsschlüsselblumen blühn [...]“* (Nr. 19).

Eine Vermenschlichung der Passion Jesu kommt allerdings nur den Empfindungen gegenüber Jesus und seinem Leiden zugute, allenfalls auch gegenüber seinen Anhängern. Die Wahrnehmung des Verhaltens seiner Feinde, „der Juden“, bleibt davon unberührt; dieses erscheint weiterhin als unmenschlich.

Zur Zeit Bachs dürften die kirchlich Gebildeten die *indirekt* judenfeindlichen Spitzen in den *Chorälen* und in den *freien Stücken* mitgehört und mehr oder weniger bewusst auch aufgenommen haben, denn sie waren mit der kirchlichen Tradition, in der Bachs Passionen verwurzelt sind, vertraut. Wie es damit seit der „Wiederentdeckung“ der Passionen Bachs im 19. Jh. bestellt war, kann hier nicht ausgeführt werden. Heute jedenfalls dürften die notwendigen historischen Kenntnisse zumal kirchenfernen Bewunderern der Passionen Bachs fehlen. Ihnen bleiben darum die *indirekt* judenfeindlichen Spitzen in den *Chorälen* und *freien Stücken* verborgen, und zwar umso mehr, als sie die Musik unmittelbar ganz gefangen nimmt.

Diese jedoch kann auf emotionale Weise judenfeindlich wirken, auch heute, und zwar durch die Gegensätze zwischen den aggressiven „Judenchören“ und den mitfühlenden christlichen Stimmen in den *Chorälen* und „freien Stücken“. Diese Gegensätze sind allen musikalisch Empfänglichen emotional zugänglich. Die Gefahr der Verallgemeinerung und damit des Umschlags *indirekt* judenfeindlicher Wahrnehmung in *direkte* liegt auf der Hand: In den „Judenchören“ erklingt „das“ Judentum, in den *Chorälen* und „freien Stücken“ „das“ Christentum.

Die „heilbringende“ Deutung der Passion Jesu in den *Chorälen* und „freien Stücken“ richtet sich ausschließlich an die „christlich Glaubenden“. Sofern

⁹) Vgl. Johann Michael Schmidt, *Die Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach. Zur Geschichte ihrer religiösen und politischen Wahrnehmung und Wirkung*, Stuttgart 2013, S. 499–501.

der darin implizierte Bruch mit dem Judentum als endgültig und als absolute Wahrheit verstanden wird, gehört dieser Bruch zum Wesen des christlichen Heilsverständnisses. Rosemary R. Ruether hat deshalb den „Antijudaismus“ die „Kehrseite“ oder die „linke Hand der Christologie“ genannt.¹⁰ Der Neutestamentler Ulrich Wilckens ist ihr gefolgt und hat „die ‚antijudaistischen‘ Motive im Neuen Testament“ als „christlich-theologisch essentiell“ gewertet.¹¹

Zu einzelnen Passagen in der Johannespassion lässt sich allerdings Bemerkenswertes feststellen, das den bisherigen Eindruck einseitig judenfeindlicher Ausrichtung mildern kann: Wo es um die scharfen Auseinandersetzungen zwischen den Hohenpriestern und Pilatus geht, und wo der Bibeltext die Schuldzuweisung einseitig zu Lasten der jüdischen Seite, d. h. der Hohenpriester verlagert, findet sich kein zustimmender oder gar bekräftigender „Kommentar“. Direkt also „kommentiert“ Bach nirgendwo biblische Passagen über die „mörderischen“ Juden. Allerdings tut er es *indirekt*, eben durch die exklusiv den Christen geltenden Heilsdeutungen in den Chorälen und „freien Stücken“ und durch die usurpatorische Hinzufügung biblischer (alttestamentlicher) Texte.

Der Verzicht auf direkt judenfeindliche „Kommentare“ fällt besonders bei krassen judenfeindlichen Passagen auf, z. B. bei der Unterstellung, die Hohenpriester hätten ihren eigenen König, den Gott Israels, den „König der Welt“, verleugnet und sich auf den Kaiser als ihren einzigen König berufen „Wir haben keinen König denn den Kaiser“ (Joh 19,15; Nr. 23f). Der Chorsatz klingt aggressiv wie der Text; er kann also nur judenfeindlich gehört und verstanden werden. Aber eine verbale Textkommentierung gibt es nicht. – Selbst der aus Mt 27,51–52 in den johanneischen Text eingefügte, traditionell judenfeindlich kommentierte Passus bleibt ohne einen solchen „Kommentar“: „Und siehe da, der Vorhang im Tempel zerriss in zwei Stück von oben an bis unten aus [...]“ (Nr. 33).

10) Rosemary R. Ruether (Anm. 7), S. 245. „Die messianische Zeit [...] wird jetzt zum Mittel eines falschen Bewusstseins, das der Kirche erlaubt, geschichtliche Zweideutigkeit in das Gewand der Endgültigkeit und absoluten Wahrheit zu kleiden. Diese neue historische Zeit und ihr Volk werden in einer Beziehung zum Judentum und zu allen menschlichen Möglichkeiten ‚vor Christus‘ gesehen, die diese nicht nur relativ ablösen, sondern absolut verdrängen“ (S. 230 f.). Peter von der Osten-Sacken bezeichnet in seinem Nachwort die Thesen Ruethers „im wesentlichen als stichhaltig“ (S. 244–251). Vgl. auch die knappe Zusammenfassung der Thesen Ruethers durch Gregory Baum in seiner Einleitung zu R. Ruether, *Brudermord und Nächstenliebe* (Anm. 7), S. 18 f.

11) Peter von der Osten-Sacken, ebd. S. 244–251.

In der Bach vertrauten Predigtliteratur wird das Zerreißen des Vorhangs als Ausdruck für die Verwerfung und das Ende des Tempelkults gedeutet.

„Und siehe, der Vorhang im Tempel zerriss in zwei Stücke von oben an bis unten aus. Und die Erde erbebte und die Felsen zerrissen, und die Gräber taten sich auf und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf“ (Mt 27,51–52).

Solche theologischen Gründe für die Einfügung von Mt 27,51–52 hat Bach also offensichtlich nicht gehabt, wohl nur dramaturgische. Den Verzicht auf judenfeindliche Deutung der Judenchöre überlagert jedoch deren musikalische Realisierung, ihre Schärfe und Aggressivität.

Eigene Aufmerksamkeit weckt eine kompositorische Besonderheit der Johannespassion: die konzentrische Anordnung mehrerer, musikalisch weit hin gleichgestalteter Chorsätze um den zentralen Choral Nr. 22:

*„Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn,
muß uns die Freiheit kommen,
dein Kerker ist der Gnadenthron,
die Freistatt aller Frommen;
denn gingst du nicht die Knechtschaft ein,
müßt unsre Knechtschaft ewig sein.“*

Die Deutung ihrer Struktur ist umstritten: Die Mehrheit der Fachleute neigt zu einer rein musikalisch-strukturalen bzw. dramaturgischen Deutung, versteht also die Anordnung als Mittel, um die Dramatik zu unterstreichen und die zentrale Bedeutung des Chorals hervorzuheben.

Die Musikwissenschaftlerin Dagmar Hoffmann-Axthelm¹² deutet dagegen die generelle Struktur als musikalisch-rhetorische Figur der *perfidia*, die zur Zeit Bachs allgemein bekannt und gebräuchlich gewesen sei; sie diene dazu, „hartnäckige Verstocktheit durch hartnäckige Wiederholungen sinnfällig zu machen“.

Diese Deutung drängt zur Assoziation mit der traditionellen Rede von der „*perfidia Iudaeorum*“ (Unglaube der Juden).¹³ „Wirkungsmächtig predigt Bach mit dem Mittel der musikalischen Rhetorik die lutherische Sicht vom

12) Vgl. Dagmar Hoffmann-Axthelm, *Die Judenchöre in Bachs Johannespassion*, in: FrRu NF 5 (1998) 103–111.

13) Katholischerseits wurde „*perfidia Iudaeorum*“ lange mit „Treulosigkeit“ übersetzt und erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu „Unglauben“ gemildert.

Unglauben, der Blindheit und Verstocktheit der Juden als Kehrseite von Christi Leiden und Gottes Gnade.

Durch Bachs Einfall der symmetrischen Gestaltung der Judenchöre um den Choral dürfte die Polarisierung zwischen *‚fides christiana‘* (christlicher Glaube) und *‚perfidia Iudaeorum‘* jedem zeitgenössischen Zuhörer deutlich geworden sein.¹⁴ Eine solche Konfrontation ist in Gestalt judenfeindlicher Predigten, Passionsdichtungen und Auslegungen der Passionsgeschichte für Bachs theologische Quellen und seine Zeit vielfach nachweisbar.¹⁵

Die Diskussion, die Hoffmann-Axthelm ausgelöst hat, wird durch unterschiedlich emotionale Motive erschwert. Methodologische Verständigung hilft weiter: Für die fundierte Deutung einer musikalischen Figur sind Textbezüge unerlässlich. Einen solchen Textbezug, der laut Hoffmann-Axthelm die judenfeindliche Interpretation stützen kann, bietet das letzte Paar der Judenchöre (Nr. 21f und 23b), der engste Ring um den zentralen Choral Nr. 22 (Joh 19,7.12)

„Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz soll er sterben; denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht (21f).

„Lässest du diesen los, so bist du des Kaisers Freund nicht; denn wer sich zum Könige machet, der ist wider den Kaiser“ (23b).

Dieses letzte Paar der Judenchöre fällt aus dem Rahmen der anderen Zusammenstellungen heraus. Entscheidend für die Zusammenrückung von Joh 19,7.12 scheint mir, dass sich die Hohenpriester zum einen auf das „Gesetz“ (Nr. 21f; Joh 19,7) und zum anderen auf den „Kaiser“ (Nr. 23b; Joh 19,12) berufen, verbunden mit der Beschuldigung, Jesus habe sich selbst zum König gemacht. Hier konvergieren die politische und die religiöse Anklage.

Für die Berufung auf das „Gesetz“ und auf den Kaiser findet sich bei Luther eine bemerkenswerte Passage in seiner berüchtigten Judenhetzschrift von 1543 *„Von den Jüden und ihren Lügen“*. Hier unterscheidet Luther zwischen den „Mose-Jüden“ und den „Kaiser-Jüden“:

14) Dagmar Hoffmann-Axthelm, *Bach und die Perfidia Iudaica. Zur Symmetrie der Judenchöre in der Johannes-Passion*, in: *Basler Jahrbuch für historische Musikpraxis* XIII, 1989, S. 31–54. Zitat ebd., S. 49.

15) Vgl. Johann Michael Schmidt, *Die Matthäus-Passion* (Anm. 9), S. 451–448 f., 455–501.

„Es sind zweierlei Juden oder Israel. Die ersten sind, so Mose aus Ägypten ins Land Kanaan führte, wie ihm Gott befohlen hatte, denselben gab er sein Gesetz [...]. Die andern Juden sind des Kaisers Juden, nicht Moses Juden. Die haben angefangen zur Zeit des Pilatus [...]. Denn da er sie fragt vor seinem Richtstuhl [Matth. 27 V. 22; Joh. 19 V. 15] [...] schrieen [sie] wiederum: ‚Wir haben keinen König als den Kaiser.‘ Solch Untergeben dem Kaiser hatte ihnen Gott nicht geboten, taten’s von sich selber.“¹⁶

Mit der Unterwerfung der Juden unter Rom sieht Luther dann die weitere Unheilsgeschichte der Juden bis in seine Gegenwart hinein: „[...] von denen sind die jetzigen übrigen Hefen [Hefe/Bodensatz] der Juden, von welchen Moses nichts weiß, sie selbst von ihm auch nichts [...]“.¹⁷

Hier gäbe es einen Textbeleg für eine judenfeindliche Interpretation der musikalischen Verzahnung von Joh 19,7.12 in Nr. 21f und 23b; es bleibt aber eine Vermutung. Die Zuspitzung des Konflikts auf das „Gesetz“ zeigt jedenfalls nicht nur den Stand der theologischen Reflexion im Johannesevangelium, sondern auch deren musikalische Realisation durch Bach. Was die Zusammenstellung der anderen Chorsätze anlangt, so leuchtet sie in den meisten Fällen von ihren jeweiligen Aussagen her leicht ein, vgl. z. B. Nr. 16b und 16d und vor allem 21b und 25b, 21d und 23d, die sogar das gleiche Text-Element – „*Kreuzige!*“ – enthalten.

„*Wäre dieser nicht ein Übeltäter, wir hätten dir ihn nicht überantwortet*“ (16b).

„*Wir dürfen niemand töten*“ (16d).

„*Sei begrüßet, lieber Judenkönig!*“ (21b).

„*Schreibe nicht: der Juden König,
sondern daß er gesaget habe:
Ich bin der Juden König*“ (25b).

„*Kreuzige, kreuzige!*“ (21d)

„*Weg, weg mit dem, kreuzige ihn!*“ (23d)

Die jeweiligen Texte in den parallel einander zugeordneten Chorsätzen enthalten zweifellos judenfeindliche Töne. Ich verweise auf die Zuordnung von 2b und 2d („*Jesum von Nazareth*“) zu 23f („*Wir haben keinen König*“)

16) Martin Luther, *Schriften wider Juden und Türken*. Ergänzungsband 3 zur Münchner Lutherausgabe, 1936, S. 192.

17) Ebd.

denn den Kaiser“) und 18b („Nicht diesen, sondern Barrabam!“), aber auch auf das Zusammenbinden der Verspottung des Gezeißelten durch die römischen Kriegsknechte in Nr. 21b (Joh 19,3) mit dem Einspruch der Hohenpriester gegen die Kreuzesinschrift des Pilatus in Nr. 25b:

„Schreibe nicht: der Juden König, sondern daß er gesaget habe: Ich bin der Juden König“ (Joh 19,21).

Schließlich bleibt die Frage: Wie haben Bach, die Aufführenden und die hörende Gemeinde das Werk *wahrgenommen*, wie hat es auf sie *gewirkt*? Direkte Antworten gibt es zwar nicht. Die musikalische Umsetzung der „Judenchöre“, der vielleicht beabsichtigte Einsatz der Figur der „*perfidia*“ im Sinne der *perfidia Iudaeorum* und die Zeugnisse *indirekter* Judenfeindschaft in den Chorälen und „freien Stücken“ legen allerdings einen judenfeindlichen Gesamteindruck nahe. Dafür spricht auch, dass Entstehung und Aufführungen in einem traditionell religiös, kirchlich geprägten judenfeindlichen Klima geschahen.¹⁸ Bach selber dürfte eine judenfeindliche *Wirkung* seiner Passion zumindest bewusst gewesen sein; wieweit er sie auch beabsichtigte, lässt sich allerdings nicht belegen.¹⁹

Heute dagegen ist es notwendig, sich um ein *neues Hören* zu bemühen. *Ers-ter Schritt* und Grundbedingung dafür ist ein kritisches Verstehen der Bibeltexte als zeit- und zweckgebunden; sie müssen aus ihrer Zeit verstanden und darin belassen werden. Bei der Reflexion als judenfeindlich erkannter Aussagen sind Typisierung und Verallgemeinerung unbedingt zu vermeiden. Erst dadurch, dass sie aus ihrer Zeit herausgerissen und unmittelbar in die Gegenwart übertragen werden, können sie heute judenfeindlich wirken.

Aufmerksames Hören der *Choräle* und *freien Stücke* ist der *zweite Schritt*. Auch hier sind historisches und kritisches Hören und Verstehen notwendig: Dadurch können die judenfeindlichen Implikationen ihrer Heilsdeutungen aufgedeckt, aber dann auch als zeitgebunden begriffen werden, um ihnen

18) Vgl. Johann Michael Schmidt, *Die Matthäus-Passion* (Anm. 9), 451 f., 455 ff.

19) Meinrad Walter deutet die aggressive Vertonung der Judenchöre rein dramaturgisch: „Was Bach inspiriert hat und was er verstärken wollte, ist also nicht der Antijudaismus, sondern eben diese Dramatik“ (*Antijudaismus in der geistlichen Musik? Am Beispiel der Passionskompositionen von J. S. Bach*, in: Hubert Frankemölle [Hg.], *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn/Frankfurt a. M. 2011, S. 131–150, Zitat S. 139; vgl. FrRu NF 9 [2002] 59). Diese Alternative leuchtet mir allerdings nicht ein, da sie Methodisch-Musikalisches und Inhaltlich-Theologisches auf eine Ebene stellt.

heute jegliche judenfeindliche Wirkung zu nehmen. In jedem Fall können die Heilsdeutungen kein Gegenargument gegen eine judenfeindliche Wahrnehmung der Johannespassion bilden²⁰, auch darum nicht, weil deren Basis, die Sühnopfertheorie im Sinne von Paulus und Luther sowie der ihnen folgenden Theologie (auch Bachs), heute vielen Menschen unverständlich und fremd ist.²¹ Soweit das der Fall ist, können die in den nichtbiblischen Texten steckenden judenfeindlichen Implikationen aber auch keinen Anhalt für ihre judenfeindliche *Wahrnehmung* bieten.

Mit dem *dritten Schritt* frage ich nach einem heutigen „*fruchtbarlich bedenken*“ der Passion Jesu, wie es im Choral Nr. 37 heißt:

„O hilf, Christe, Gottes Sohn,
durch dein bitter Leiden,
daß wir dir stets untertan
all Untugend meiden,
deinen Tod und sein Ursach
fruchtbarlich bedenken,
dafür, wiewohl arm und schwach,
dir Dankopfer schenken.“

Solches „*fruchtbarlich bedenken*“ kann heute nur im Bewusstsein von Auschwitz und seiner langen Vorgeschichte gelingen. Dazu singt im Werk ein Ich:

„Ich, ich und meine Sünden,
die sich wie Körnlein finden
des Sandes an dem Meer,
die haben dir erreget
das Elend, das dich schläget,
und das betrübte Marterheer“ (Nr. 11,2).

Was sind die Sünden, die ich als Christ *heute* in solcher Kenntnis bekenne? Heute können es nicht individuelle „Sünden“ sein; heute kann es nur um die kollektive „Sünde“ der Christen gehen und darum auch nur um ihre kollektive Umkehr.

20) Das ist ein beliebtes Argument zur Verteidigung Bachs gegen judenfeindliche Vorwürfe, vgl. Johann Michael Schmidt, *Die Matthäus-Passion* (Anm. 9), S. 44 ff.

21) Eine neuere Darstellung fasst die Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu knapp und übersichtlich zusammen: Jörg Rosenstock, *Für mich gestorben? Was hat Jesu Tod mit mir zu tun?*, Bielefeld 2011.

Die Umkehr führt zu einem neuen theologischen Nachdenken über die Passion Jesu. Den Weg dazu öffnen die johanneische Aussage, dass Vater und Sohn „eins“ seien (Joh 10,30), und die betonte Titulierung des Gekreuzigten als „König der Juden“ (Joh 19,20–22). Im Folgenden dazu einige hilfreiche Überlegungen:

1. Die für das Johannesevangelium konstitutive „Einheit von Vater und Sohn“ (Joh 10,30) schließt das Leiden und Sterben des Sohnes ein: Gott selbst also wird zum Mit-Leidenden, ja, wie Luther sagt, Gott selbst stirbt in seinem Sohn am Kreuz²², oder wie Dorothee Sölle angesichts von Auschwitz ungleich krasser sagt, er wurde „vergast“²³. Aus einem allmächtigen Gott, der den Tod seines Sohnes verlangt oder billigt oder gar verursacht, wird ein ohnmächtiger, mit-leidender und mit-sterbender Gott. So lässt sich der Eingangsschor singen und hören.

2. Die Kreuzesinschrift „der Juden König“, die Johannes stärker hervorhebt als die anderen Evangelisten (19,20–22; Nr. 25a, 25b), gibt der Zugehörigkeit Jesu zu seinem jüdischen Volk theologisches Gewicht. Sie öffnet den Hörenden die Möglichkeit, in der Klage über das Leiden Gottes und seines Sohnes als des „Königs der Juden“ auch die Klage über das Leiden „seines Sohnes“ Israel (Hos 11,1) zu hören.

Diese inklusive Deutung des Königstitels fügt sich dazu, so, wie Johannes ihn verstanden hat. Sein Verständnis ergibt sich aus dem Wortwechsel zwischen Pilatus und Jesus (18,33–38): Seine Deutung des Königstitels unterstreicht die konstitutive Zugehörigkeit seiner Passion zur „Sendung“ des Sohnes als des fleischgewordenen „Wortes“ (Joh 1,1–14; vgl. u. Nr. 4).

22) „Für Luther [...] ist die Person Christi durch die göttliche Person bestimmt. Darum leidet und stirbt auch die göttliche Person im Leiden und Sterben Christi. Darum kann er sagen: „Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.“ („Es heißt wirklich: Dieser Mensch da hat die Welt erschaffen und dieser Gott da hat gelitten, ist gestorben und begraben worden.“): Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Gütersloh 1972, S. 220 f.

23) Dorothee Sölle, *Davor und danach*, in: *Das Judentum lebt – ich bin ihm begegnet. Erfahrungen von Christen*, hg. v. Rudolf Walter, Freiburg/Basel/Wien 1985, S. 143–149. „Danach“ kann sie „von Gott sagen, dass er mit den Leidenden ist, nicht mit den Henkern und nicht mit den Zuschauern. Dass er vergast wurde. Dass ihm niemand helfen konnte, weil wir ihm nicht halfen. Dass wir von seinem Leiden sprechen sollen und nicht von seiner Potenz. Dass er bei den Opfern von Gewalt ist und nicht bei denen, die Gewalt üben“ (S. 146). Vgl. Johann Michael Schmidt, *Die Matthäus-Passion* (Anm. 9), S. 546–548.

Von hier ist der Schritt nicht weit, die „königliche“ Aufgabe Jesu auf sein Volk auszuweiten, in dem er geboren ist (Joh 18,37).

3. Die Zugehörigkeit des Gekreuzigten zu seinem jüdischen Volk öffnet Christen den Blick auch auf dessen Unheilsgeschichte im letzten Jahrhundert; allerdings äußere ich diesen Gedanken mit großer Vorsicht und mit vollem Verständnis für ablehnende jüdische Reaktionen; mein Gedanke kann als Variante traditioneller christlicher Anmaßung verstanden werden, die jüdische Geschichte von außen zu deuten.

4. Die Betonung der Zugehörigkeit Jesu zu seinem jüdischen Volk lenkt den Blick auf die *historischen* Umstände seiner Passion: Ihnen kommt die johanneische Version näher als die des Matthäus: dass die in Jerusalem verantwortlichen jüdischen Machthaber einen Aufstand zum Passahfest befürchtet hätten und im Zusammenspiel mit den römischen Machthabern Jesus hätten beseitigen wollen (Joh 11,50; 18,14.).

Wodurch aber hat Jesus mit seinem Reden und Tun zu diesem politischen Entschluss der jüdischen Machthaber Anlass gegeben? Ich denke hier zuerst an seine Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft: Unabhängig davon, wie Jesus sie und sich selbst verstanden hat, war entscheidend, wie die jüdischen und römischen Machthaber diese Verkündigung und das entsprechende Handeln Jesu verstanden haben.

5. An das Stichwort der Gottesherrschaft anknüpfend lassen sich andere *theologische* Gründe für den Kreuzestod Jesu finden und an die Stelle der in den Bachschen Passionen dominierenden Sühnopfertheorie setzen. Für die Johannespassion ist der Gedanke der „*Verherrlichung des Gottes Israels durch den Sohn*“ zentral, gerade auch durch sein Leiden und seinen Tod (vgl. den Eingangsschor). Mit der „*Verherrlichung Gottes*“ korrespondiert die doppeldeutige Rede von der „*Erhöhung*“ *des Sohnes*: Die „Erhöhung“ meint konkret die Erhöhung am Kreuz und zugleich die Erhöhung als Rückkehr zum „Vater“ (Joh 3,13 f.; 8,28; 12,32.34).

Die Passion Jesu ist also für Johannes ein konstitutiver Teil der „*Sendung*“ des Gottessohnes, „*den Namen des Gottes Israels den Menschen zu offenbaren*“ (Joh 17,6) und unter ihnen „*Erkenntnis und Glauben*“ zu wecken (Joh 8,28–32; 10,37 f.; 14,1). Dazu gehört das johanneische Verständnis von Jesus als König: „*Ich bin dazu geboren und in die Welt kommen, dass ich die Wahrheit zeugen soll*“ (Joh 18,37; Nr. 18a.). Das unterstreicht, wie eng die Passion des „Königs der Juden“ mit dem johanneischen Leitthema der Of-

fenbarung verzahnt ist. Wie oben gezeigt, repräsentiert Jesus damit sein Volk vor der Welt.

6. Die johanneische Rede von der „*Verherrlichung*“ Gottes lässt mich an die erste Bitte des „Vaterunser“ denken – „*Geheiligt werde dein Name*“ (Mt 6,6,9; Lk 11,2) – und damit an die Passionsgeschichte nach Matthäus und an Bachs Matthäuspassion.

Für die „*Heiligung des Namens*“ (eine Umschreibung des unaussprechlichen Gottesnamens JHWH) hat Jesus gelebt, und dafür hat er auch den Tod auf sich genommen. Nach jüdischem Verständnis ist der Märtyrertod die Vollendung der „*Heiligung des Namens*“. Christen können so den Kreuzestod Jesu in die jüdische Märtyrergeschichte einfügen, die im Holocaust ihren unvorstellbaren Höhepunkt gefunden hat.²⁴

7. Direkt mit der ersten Bitte des „Vaterunser“ verbunden ist die zweite Bitte: „*Dein Reich komme*“ (Mt 6,10; Lk 11,2). Zumindest bei den Synoptikern und nach verlässlicher Überlieferung bildet der Anbruch der Gottesherrschaft die Mitte von Jesu Reden und Wirken.²⁵

8. Der Choral Nr. 5 verweist auf die in Mt zugefügte dritte Bitte des „Vaterunser“: „*Dein Wille geschehe*“ (Mt 6,10; vgl. Lk 11,2 f.).

*„Dein Will gescheh, Herr Gott, zugleich
auf Erden wie im Himmelreich,
gib uns Geduld in Leidenszeit,
gehorsam sein in Lieb und Leid,
Wehr und steuer allem Fleisch und Blut,
Das wider deinen Willen tut.“*

Soll diese dritte Bitte mit der ersten und zweiten zusammenklingen, kann sie nur die Erfüllung der Weisungen vom Sinai, der Tora, meinen, nicht aber willenlose Schicksalsergebenheit.

24) Vgl. Israel Meir Levinger, *Kiddusch Haschem: Heiligung des göttlichen Namens. Gedanken zum Martyrium im Judentum*, in: *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, hg. v. Günther Bernd Ginzler, Heidelberg 1980, S. 157–169. Vgl. auch K. Hanna Holtschneider, *Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens. Starben die ermordeten Juden des Holocaust als Märtyrer?*, in: FrRu NF 13 (2006) 2–15.

25) So hat das (vermutlich) älteste Evangelium an seinem Anfang die Botschaft Jesu programmatisch zusammengefasst (Mk 1, 15).

9. Der theologische Deutungsrahmen der Passion Jesu in Gestalt der drei ersten Bitten aus dem „Vaterunser“ bekräftigt durch dessen jüdischen Charakter²⁶ die Zugehörigkeit Jesu zu seinem jüdischen Volk. „*Da wird der wirkliche, der jüdische, der arme Jesus*“ nicht mehr „*vergessen und beschwichtigt*“.²⁷

10. Die Zusammenschau der synoptischen Passionsgeschichte mit dem „Vaterunser“ und die Einfügung der johanneischen Version in das Offenbarungsgeschehen von der „*Verherrlichung*“ des Vaters durch die „*Erhöhung*“ des Sohnes klingen zusammen durch die zentrale Blickrichtung beider auf den *Gott Israels*.

Diese Theozentrik wird sowohl den biblischen Texten als auch heutigem Verstehen gerecht: Das ganze Leben und Wirken Jesu mit seiner Zuspitzung in Leiden, Tod und „*Erhöhung*“ bringt Menschen heute – in Kenntnis des Holocaust – den biblischen Gott nahe, als einen ohnmächtigen, mitleidenden Gott, der aller Gewalt abschwört (Joh 18,11; Mt 26,52–54), „einen Gott der immer wieder unterliegenden menschlichen Solidarität. [...] Er ist nicht der von uns unabhängige Herr, der seine undurchschaubaren Pläne mit uns hat. Er zieht uns zu sich, so stark oder so schwach, wie Liebe zieht.“²⁸

*O große Lieb, o Lieb ohn alle Maße,
die dich gebracht auf diese Marterstraße,
ich lebte mit der Welt in Lust und Freuden,
und du mußt leiden“* (Choral Nr. 3).

So wird das „*für uns*“ aus den Bachschen Passionen im Sinn der damaligen Sühnopfervorstellung für uns heute neu gefüllt: Das zugehörige „*für uns*“ umgreift das ganze Leben und Wirken Jesu, belässt es in seinem jüdischen Wurzelgrund und überwindet die judenfeindlichen Implikationen seiner traditionellen theologischen Wahrnehmung und Deutung.

26) Vgl. dazu Alfred Buchartz, *Jesus lehrt beten. Das „jüdische“ Vaterunser*, Neukirchen-Vluyn 2000; speziell zur dritten Bitte vgl. S. 28 f.; Michael Brocke (Hg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg i. Br. 1974.

27) Dorothee Sölle, *Davor und danach* (Anm. 23), S. 147.

28) Ebd.

Gott als Eigentümer des menschlichen Besitzes

Die „Schmitta“ in unserer Zeit

Yizhak Ahren*

Was ist Schmitta?

Nach den Worten der Tora ist nicht ein Jahr gleich jedem anderen Jahr. Vielmehr ist *Zeit* in einem Zyklus von jeweils *sieben Jahren* zu denken. In jedem *siebten* Jahr, *Schmitta*-Jahr genannt (Dtn 15,9), sind bestimmte Gesetze (hebr.: *Mitzwot*) einzuhalten, die in den anderen Jahren nicht gelten. Die Parallele zum *siebten* Tag der Woche (*Schabbat*) springt gleich ins Auge: Am *Schabbat* sind bestimmte Handlungen (Arbeiten) verboten, und dies ist auch im *Schmitta*-Jahr der Fall, wie ein Vergleich von Ex 20,1–21 (die Zehn Gebote) mit Lev 25,1–55 (*Schabbat*/*Schmitta*-Jahr und Jubeljahr) zeigt.

Durch eine simple Rechenoperation lässt sich ermitteln, in welchem Jahr des Sieben-Jahres-Zyklus wir uns gerade befinden. Lässt sich die Zahl des jüdischen Jahres restlos durch 7 teilen, so ist das Jahr ein *Schmitta*-Jahr. Am 25. September 2014 (1. Tischri) feierten wir *Rosch ha-Schana*, das jüdische Neujahrsfest, und den Beginn des jüdischen Jahres 5775. Die Zahl 5775 geteilt durch 7 ergibt: 825. Das Jahr 5775 ist also ein *Schmitta*-Jahr. Ergibt die Teilung eine Restsumme, dann steht diese Zahl (1 bis 6) für das Jahr innerhalb des Sieben-Jahres-Zyklus, in dem wir uns befinden.

Was bedeutet *Schmitta*? Rabbiner Samson Raphael Hirsch stellt mit Recht fest: „Es ist schwer, einen Ausdruck zu finden, der wie die hebräische Wurzel *schin-mem-tet*, eigentlich *aus der Hand lassen*, ebenso auf *Schuldenerlass*¹ wie auf *Bodenrast* [Brache] und *Güterentlassung* passend wäre.“²

* Prof. Dr. Yizhak Ahren, Jerusalem, war bis zu seiner Pensionierung Privatdozent für Psychologie an der Universität Köln.

1) Vgl. Walter Groß, *Schuldenerlass* 2000, in: FrRu NF 7 (2000) 15–21.

2) Samson Raphael Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Devarim* (Kommentar zu Dtn 15,2).

Die Schwierigkeit für Übersetzer besteht also darin, dass der Begriff *Schmitta* unterschiedliche Sachverhalte bezeichnet. Samson Raphael Hirsch und andere Übersetzer sprechen vom „*Jahr des Erlasses*“. Martin Buber und Franz Rosenzweig verwendeten in ihrer deutschen Pentateuch-Übertragung für das „*Siebenjahr*“ den Begriff „*Jahr der Ablockerung*“ (vgl. Dtn 15,1–2.9):

„Am Ende von je sieben Jahren sollst du Ablockerung machen.

Dies ist die Sache der Ablockerung:

Ablockern soll jeder Schuldherr den Borg seiner Hand, den er seinem Genossen borgte:

nicht mehr darf er eintreiben bei seinem Genossen, seinem Bruder, denn ausgerufen hat man Ablockerung IHM“ (Reden 15,1–2).

„Wahre dich!

Leicht möchte in deinem Herzen Rede aufkommen, Ruchlosigkeit, ein Sprechen: das Siebenjahr, das Jahr der Ablockerung naht, – und erbosen möchte sich dein Auge gegen deinen dürftigen Bruder, dass du ihm nichts gebest

und er über dich zu IHM rufe

und Sünde an dir sei!“ (Reden 15,9).

Von großer Bedeutung ist, dass die Regelung für das *Schmitta*-Jahr verschiedenartige *Mitzwot* (Vorschriften) umfasst, die mit dem *siebten* Jahr zusammenhängen. Wie wichtig das Einhalten der *Schmitta*-Vorschriften ist, verdeutlicht die in der Tora genannte Strafe, die auf Nichteinhaltung steht: die Verbannung in das Exil, in das Land der Feinde Israels.

„Dann hat das Land Ruhe und erhält Ersatz für seine Sabbate. Während der ganzen Zeit der Verwüstung hat es Sabbatruhe, die es an euren Sabbaten nicht hatte, als ihr noch darin wohntet“ (Lev 26,34–35).

„Das Land aber muss von ihnen verlassen werden und seine Sabbate ersetzt bekommen, indem es ohne seine Bewohner verödet daliegt. Sie sollen ihre Schuld sühnen, weil sie immer wieder meine Vorschriften missachtet und meine Satzungen verabscheut haben“ (Lev 26,43).

Auch im Talmud (*Sprüche der Väter*, Kap. 5,11) heißt es, dass die Verletzung der Brachjahrespflicht mit Verbannung bestraft wird. In seinem Kommentar dazu erklärt Rabbiner Samson Raphael Hirsch:

„Schmitta, das Brachlassen des Landes im Schabbatjahr, ist die große öffentliche Proklamierung Gottes als Herren und Eigentümers des Landes,

das uns nur unter der Bedingung der Anerkennung Seiner Herrschaft und der Vollbringung Seines in Seinem Gesetz ausgesprochenen Willens zum Lohn geworden. Die öffentliche Verleugnung Seiner Herrschaft und Landeshoheit brechen von selbst den Stab über die gott- und pflichtvergessenen Bewohner Seines Landes und weisen sie hinaus ins Exil.“³

„Im Schmittajahr begreift sich eine ganze Nation nur als *Gerim* (Fremde) und *Toschawim* (Einwohner) auf Gottes Boden. Und aller Hoheit und allen Besitzstolzes entkleidet, tritt sie zum Ärmsten der Menschen und zum Tier auf dem Felde in Gleichheit und Gleichberechtigung vor Gott zurück.“⁴

Die Weisen Israels haben das siebzig Jahre dauernde Exil in Babylonien in Beziehung gesetzt zu siebzig *Schmitta*-Jahren in der Zeit vor der Verbannung, in der die *Schmitta*-Gesetze nicht korrekt eingehalten wurden. Es ist bemerkenswert, dass in dem Bund, den die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil schlossen, beide Formen der *Schmitta* ausdrücklich angeführt werden:

„Und dass wir im siebenten Jahre das Feld preisgeben so wie jegliches Darlehen“ (Neh 10,32).

Historiker haben bemerkt, dass in der nachexilischen Zeit die Juden im Lande Israel auch unter schwierigen Umständen bemüht waren, die *Schmitta* zu halten. Leicht war die Erfüllung der *Schmitta*-Gesetze gewiss nicht; schon die Tora spricht die im Schabbatjahr aufkommenden Bedenken an. Hier sei angemerkt, dass Juden nicht nur die *schriftliche* Tora zu beachten haben, sondern auch die Anweisungen der *mündlichen* Lehre (*Mischna*). Der Mischna-Traktat „*Schewiit*“ enthält in zehn Kapiteln eine Fülle von Angaben, wie *Schmitta* in die Praxis umzusetzen ist. Das Thema „*Schewiit*“ (die Heiligkeit des *Schmitta*-Jahres) wird jedoch nur im *Jerusalemener Talmud* erörtert, nicht aber im *Babylonischen Talmud*.

Nach Ansicht der meisten halachischen Autoritäten ist *Schmitta* in unserer Zeit lediglich eine *rabbinische Anordnung*, denn die von der Tora verlangte *Schmitta* ist nur unter bestimmten Bedingungen einzuhalten, die in der Gegenwart nicht mehr gegeben sind. Aber gesetzestreue Juden befolgen selbstverständlich penibel auch jene Vorschriften, die nur rabbinischen (aber nicht biblischen) Ursprungs sind.

3) Samson Raphael Hirsch, *Sprüche der Väter* (Kommentar zu *Pirke Avot* 5,11).

4) Ders., *Die Fünf Bücher der Tora, Wajikra* (Kommentar zu Lev 25,5).

„Mein ist das Land“

Vom *Brachjahr* ist an verschiedenen Stellen im Pentateuch die Rede. Im Buch Exodus (23,10–11) heißt es (in der Übersetzung von Buber/Rosenzweig):

„Sechs Jahre besäe dein Land und heimse seinen Ertrag,
aber aufs siebente ablockre es von dir und lass ihn hingebreitet,
dass essen die Dürftigen deines Volks
und ihren Überbleib esse das Wild des Feldes.
So tu deinem Weinberg und deinem Ölgarten“ (Namen 23,10–11).

Noch ausführlicher beschreibt das Buch Levitikus das *Schmitta*-Jahr:

„Wenn ihr in das Land kamt, das ich euch gebe,
feiere das Land eine Feier IHM.
Sechs Jahre säe dein Feld,
sechs Jahre schneitle deinen Weinberg
und hole seinen Ertrag ein,
aber im siebenten Jahr
sei Feier, Feiern dem Land,
Feier IHM,
dein Feld säe nicht,
deinen Weinberg schneitle nicht,
den Wildwuchs deiner Ernte ernte nicht,
die Trauben deiner Weinreben herbste nicht,
ein Jahr des Feierns seis dem Land.
Und die Feier des Landes sei euch zum Essen:
dir und deinem Knecht und deiner Magd
und deinem Löhner und deinem Beisassen, die bei dir gasten,
und deinem Vieh und dem Getier, das in deinem Land ist,
sei all sein Ertrag, zu essen“ (Lev [Er rief] 25,2–7).

Wie die Rabbinen diese Verse ausgelegt haben, erläuterte Rabbiner Samson Raphael Hirsch in seinem deutschsprachigen Tora-Kommentar.⁵

Zwei Aspekte der landwirtschaftlichen *Schmitta* sind voneinander zu unterscheiden. Einerseits sind dem Landwirt im Lande Israel bestimmte

5) Samson Raphael Hirsch, *Der Pentateuch übersetzt und erklärt*. 5 Bände, Frankfurt a. M., 1867–1878.

Arbeiten verboten; andererseits wird die Ernte eines *Schmitta*-Jahres enteignet und allen zum Verzehr freigegeben. Es zeigt sich, dass *Schmitta* sowohl eine religiöse als auch eine soziale Seite aufweist. Der Landwirt anerkennt durch seine Nichtarbeit und durch die Freigabe des Gewachsenen, dass Gott der Eigentümer des Bodens ist:

„Nicht werde das Land in die Dauer verkauft,
denn mein ist das Land,
denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir“ (Lev [Er rief] 25,23).

Die soziale Komponente der *Schmitta* besteht darin, dass Bedürftige sich auf dem Feld bedienen dürfen und nicht um milde Gaben betteln müssen. Nur alle sieben Jahre ist *Schmitta* – aber diese Institution ist für religiöse Menschen sehr lehrreich.

In der Praxis sind außerordentlich viele Einzelheiten zu berücksichtigen, die im Rahmen dieses Artikels nicht referiert werden können. Um einen Eindruck von dem Ausmaß der in der Fachliteratur erörterten Fragen zu vermitteln, sei erwähnt, dass das informative hebräischsprachige *Schmitta*-Buch von Rabbiner Joseph Zwi Rimmon mehr als 400 Seiten stark ist.

Die zahlreichen *Schmitta*-Vorschriften sind nicht nur für Landwirte im Lande Israel von Bedeutung, sondern auch für die Verbraucher. Denn mit Gemüse und Obst des *Schmitta*-Jahres darf man wegen ihrer Heiligkeit (hebr.: *keduschat schewiit*) vieles nicht machen: Es ist beispielsweise verboten, mit diesen Nahrungsmitteln den üblichen Handel zu treiben, und es ist ebenso verboten, sie zu vernichten.⁶

Das *Brachjahr* betrifft zwar nur das Land Israel, aber da heutzutage israelische Produkte in alle Welt exportiert werden, müssen Juden in der Diaspora sich mit den *Schmitta*-Regeln vertraut machen, wenn sie koschere Nahrungsmittel essen wollen. Deshalb hat Rabbiner Saul Wagschal in seinem ins Deutsche übersetzten Buch „*Koscher durch das Jahr*“ der *Schmitta* in der Diaspora ein ganzes Kapitel gewidmet.⁷

6) Zur wirtschaftlichen Debatte um das *Schmitta*-Jahr in Israel vgl. Hans-Christian Rössler, *Schmitta-Streit ums Obst*, in: F.A.Z. vom 25.09.2014 (<http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/israel-ruhejahr-sorgt-fuer-streit-ums-obst-13171783.html>)

7) Saul Wagschal, Originaltitel: *The New Practical Guide to Kashruth* (2003). Aus dem Amerikanischen übersetzt von Friederike Mensching / Ulrich Michael Lohse, Mezada Verlag, Hamburg 2004.

Das Judentum ist für seine „Streit- und Diskussionskultur“ bekannt. So wird regelmäßig jedes Mal, wenn ein *Schmitta*-Jahr ansteht, über eine Reihe von unterschiedlichen Meinungen gestritten. Wie können jüdische Landwirte in dieser Zeit Geld verdienen? Wie kann die Versorgung der israelischen Bevölkerung mit landwirtschaftlichen Produkten im Schabbat-Jahr sichergestellt werden? Das sind zwei ernste Fragen, über die verschiedene religiöse Gruppen unterschiedlich denken. Die religionsgesetzlichen Diskussionen sind bereits in mehreren umfangreichen Werken dokumentiert worden, und in jedem siebten Jahr wächst die Literatur über die *Schmitta*.

In Israel kann man heute bei der Auslegung und Anwendung der entsprechenden Vorschriften drei verschiedene „Schulen“ unterscheiden. Die eine Gruppe versucht dem Problem konsequent auszuweichen. Sie gibt zunächst die in Kühllhäusern gelagerten Produkte aus dem Vorjahr (dem sechsten Jahr des Sieben-Jahre-Zyklus) zum Verzehr frei und greift anschließend auf Importe aus dem Ausland zurück. Dass es dabei gelegentlich zu Betrügereien kommt – israelische Produkte werden exportiert und dann, mit einem gefälschten Kosher-Zertifikat versehen, wieder importiert –, kann die Anwendung dieses einfachen Systems nicht grundsätzlich erschüttern.

Wer aber die israelisch-jüdische Landwirtschaft unterstützen möchte, muss einen anderen Weg beschreiten. Zwei Modelle stehen zur Auswahl; ihre Vertreter streiten, welche Methode in unseren Tagen vorzuziehen sei. Das israelische Oberrabbinat befürwortet ein Verfahren, das „*Heter Mechira*“ (Verkaufserlaubnis) genannt wird. Nach diesem Verfahren wird das Land für die Zeit der *Schmitta* formal an einen Nichtjuden verkauft. Diese Prozedur macht es möglich, dass das Land von dem neuen „Besitzer“ bearbeitet werden darf und die Produkte, die auf den verkauften Feldern geerntet werden, deshalb nicht als *Schmitta*-Nahrungsmittel gelten, d. h., auf diesen Produkten liegt nicht die *keduschat schewiit*, die Heiligkeit des siebten (Jahres).

Wer jedoch Produkte mit *keduschat schewiit* genießen möchte und bereit ist, bestimmte Einschränkungen auf sich zu nehmen, der kauft Obst und Gemüse im Rahmen eines Systems ein, das „*Otzar Bet Din*“ (Sammlung des Amtsgerichtes) genannt wird. Es handelt sich um eine ausgeklügelte Form der Vermarktung, die unter rabbinischer Aufsicht steht. Der jüdische Landwirt, der dieses System akzeptiert, fungiert im *Schmitta*-Jahr als Angestellter einer rabbinischen Organisation, die ihm genaue Anweisungen gibt, was auf den Feldern zu tun und zu lassen ist, und die ihn auch für seine Arbeit

entlohnt. Die eingefahrene Ernte wird dann von der Organisation zum Selbstkostenpreis in ihren Läden vertrieben. Diese Form der Schabbatjahr-Praxis ist zwar mit viel Mühe verbunden, aber alle Beteiligten sind überzeugt, dass sie die Vorgaben der *Schmitta*-Observanz erfüllen.

„Mein ist das Silber“

Der zweite Bereich der *Schmitta* ist der *Schuldenerlass*. Im Buch Deuteronomium steht geschrieben:

„Am Schlusse von sieben Jahren halte Erlass. Und dies ist die Bewandnis des Erlasses: Es erlasse jeglicher Schuldherr sein Darlehn, das er seinem Nächsten geliehen; er soll nicht drängen seinen Nächsten und seinen Bruder; denn ein Erlass dem Ewigen ist verkündet“ (Dtn 15,1–2).

Von jüdischen Gläubigern wird also verlangt, dass sie bereits fällig gewordene Darlehen nach dem Stichtag nicht mehr einfordern. Der Verzicht auf die Rückzahlung um Gottes willen ist ein klares Bekenntnis: Der Ewige ist der Eigentümer unseres Geldes! Auch der Prophet Haggai verkündete:

„Mein ist das Silber und mein das Gold, ist der Spruch des Ewigen der Heerscharen“ (Hag 2,8).

In den Psalmen bekennt König David:

„Gottes ist die Erde und was sie füllt, das Erdenrund und seine Bewohner“ (Ps 24,1).

In der Regel gibt niemand gerne ein Darlehen, wenn der Verdacht besteht, der Schuldner werde das Geld nicht zurückzahlen. Daher mahnt die Tora ausdrücklich in Dtn 15,10 (nach Buber/Rosenzweig):

„Geben sollst, geben du ihm,
und nicht erbose sich dein Herz, wann du ihm gibst,
denn um dieser Sache willen wird ER dein Gott dich segnen
in all deinem Tun, in aller Beschickung deiner Hand“ (Reden 15,10).

Doch weder die biblische Warnung noch das Versprechen eines himmlischen Segens haben die Menschen daran gehindert, das Verfallsdatum zu beachten und keine unsicheren Darlehen zu gewähren. Deshalb wurde schon vor fast 2000 Jahren eine noch heute praktizierte Umgehung des Gesetzes eingeführt, die als *Prosbul* bekannt ist.

Nach diesem bereits in der *Mischna* (Traktat *Gittin* 36a) erwähnten Verfahren kann sich ein Gläubiger vor Ablauf der Frist durch eine gerichtliche Urkunde gegen den Verfall der Schuld absichern.⁸ Die Methode des *Prosbul* verhilft Bedürftigen – trotz *Schmitta* – zu einem Darlehen, verhindert aber zugleich den Schuldenerlass, den die Tora im *Schmitta*-Jahr fordert. Um diesen weiteren Aspekt des rabbinischen *Schmitta*-Gesetzes – den Schuldenerlass – einzuhalten, geben heute manche gläubige Juden absichtlich ein Darlehen, dessen Einforderung nicht durch eine *Prosbul*-Urkunde gedeckt ist, d. h. sie verzichten bewusst auf eine solche Urkunde.

Zeitgenössische soziale Schmitta-Aspekte

Erwähnenswert ist, dass im gegenwärtigen Schabbat-Jahr 5775 sehr viel über die sozialen Aspekte der *Schmitta* nachgedacht und geschrieben worden ist. Einige Sozialphilosophen befürworten Formen eines realen Schuldenerlasses für Verarmte. Andere schlagen vor, den Verzicht auf Einnahmen und Gewinn, der von jüdischen Bauern im Lande Israel gefordert wird, auch auf andere Berufe zu übertragen: Rechtsanwälte, Ärzte, Lehrer und Handwerker sollen ebenfalls in bestimmten Fällen aus sozialen Gründen auf einen Teil ihres Honorars verzichten. Das ist ohne Zweifel eine menschenfreundliche Idee, deren Realisierung wünschenswert ist – nicht nur im *Schmitta*-Jahr.

Niemand sollte aber den gegenwärtigen Diskurs missverstehen: Es handelt sich lediglich um fromme Empfehlungen, keineswegs um einklagbare Rechte. Sich vom Geist der *Schmitta* in der genannten Weise inspirieren zu lassen, ist gewiss nicht jedermanns Sache. Aber zumindest können alle, die sich für Fragen der jüdischen Weltanschauung interessieren, an den originellen Vorschlägen erkennen, zu welchen tiefeschürfenden Überlegungen die Gebote der Tora, insbesondere das *Schmitta*-Gebot, anregen.

8) Die Formulierung des *Prosbul* lautet: „Ich erkläre hierdurch gegenüber Euch Richtern N. N. des Ortes X, dass ich alle Forderungen, die mir gegenüber N. N. zustehen, zu jeder mir beliebigen Zeit eintreiben werde.“ Aus: *Wörterbuch des Jüdischen Rechts*, Neudruck (1980) der im „*Jüdischen Lexikon*“ (1927–1930) erschienenen Beiträge von Marcus Cohn (vgl. http://www.juedisches-recht.de/lex_pro_prosbul.php).

„Wir haben es doch erlebt“ – Das Ghetto von Riga Ein Dokumentarfilm

Jürgen Hobrecht*

In dem Dokumentarfilm *„Wir haben es doch erlebt“ – Das Ghetto von Riga*¹ erzählen Überlebende weltweit erstmals über das Leben im Ghetto von Riga, über das Massaker von Rumbula und über ihr „Leben nach dem Überleben“.² Der Film erzählt auch von der Verschleppung von ca. 25 000 Juden aus dem Deutschen Reich nach Riga. 20 000 wurden in das sogenannte „Reichsjuden-Ghetto“ gesperrt. Tausende wurden direkt nach der Ankunft in Riga erschossen, darunter insgesamt vier Transporte aus Berlin mit über 4000 Menschen, unter ihnen 89 Waisenkinder. Um im Ghetto von Riga Platz zu schaffen für die „Reichsjuden“ aus Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei, wurden etwa 27 000 lettische Juden aus dem Ghetto in einer zweitägigen „Aktion“ (am 30. November und am 8. Dezember 1941) von der „NS-Einsatzgruppe A“ erschossen.

Die DVD enthält den Hauptfilm *„Wir haben es doch erlebt“ – Das Ghetto von Riga* (98 Min.) und den Kurzfilm *„Der Zukunft ein Gedächtnis – Erin-*

* Jürgen Hobrecht, Jahrgang 1957, Berlin, ist seit Anfang der 80er Jahre als Journalist tätig, zunächst für alle Radiosender der ARD. Ab 1992 Produzent und Regisseur von Dokumentarfilmen, u. a. für 3Sat, Arte und ARD. Themenschwerpunkte: Israel-Palästina-Konflikt, Holocaust, Minderheiten, Porträts. Jürgen Hobrecht hat über viele Jahre hinweg die von der deutschen Wehrmacht in Riga begangenen Verbrechen recherchiert und in dem Film *„Wir haben es doch erlebt“ – Das Ghetto von Riga* dokumentiert.

1) Produktion Polis Film, Phoenix Medienakademie e. V., Buch & Regie Jürgen Hobrecht. Berlin 2013. Drehorte: Berlin, Münster, Hamburg, Witzenhausen, Paris, Riga, New York, Tel Aviv.

2) Zum Ghetto von Riga und zum Massenmord in Rumbula vgl. Andrej Angrik / Peter Klein, *Die „Endlösung“ in Riga. Ausbeutung und Vernichtung 1941–1944*, Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart (Bd. 6), hg. von Klaus-Michael Mallmann, Darmstadt 2006. Anm. d. Red.: Vgl. die Rezension von Wolfram Wette in: FrRu NF 17 (2010) 19–26; sowie Alexander Bergmann, *Aufzeichnungen eines Untermenschen. Ein Bericht über das Ghetto in Riga und die Konzentrationslager in Deutschland*, Bremen 2009.

nerung an das Ghetto von Riga" (18 Min). Der Hauptfilm ist in elf einzeln anwählbare Kapitel unterteilt und eignet sich so hervorragend zum Einsatz im Unterricht, aber auch für Gedenkstätten und außerschulische Bildungseinrichtungen. Der Kurzfilm schildert die Gedenkarbeit an den Holocaust in Riga und begleitet deutsche und lettische Jugendliche bei der Pflege der Gedenkstätten.

Das Ghetto von Riga

Am 22. Juni 1941 überfallen drei Millionen deutsche Soldaten die Sowjetunion. Mit der klaren Absicht zu vernichten, wird ein Krieg gegen das sogenannte slawische „Untermenschentum“ und gegen den „jüdischen Bolschewismus“ geführt. Eine Woche später, am 1. Juli 1941, marschiert die Deutsche Wehrmacht in Riga ein. Die Deutschen Truppen werden von vielen Letten als Befreier begrüßt.

Riga: Juden dürfen Gehwege nicht benutzen, sondern müssen auf der Straße gehen.

Bundesarchiv, Bild 183-N1212-319.
Foto: Herbert Donath, 1942, CC-BY-SA.



Lettland wurde 1940 von der Sowjetunion annektiert, und der lettische Nationalismus war seither von den Sowjets grausam unterdrückt worden. Beim Abzug aus Riga verübten die Sowjets Massaker in den Gefängnissen. Die NS-Propaganda schiebt später die Schuld daran den lettischen Juden zu. Die deutschen Besatzer fördern damit die Dämonisierung der Juden und hetzen die lettischen Nationalisten gezielt gegen die Juden auf. Die Folge sind tägliche Pogrome, Folterungen und Erschießungen im Zentralgefängnis und auf dem jüdischen Friedhof und tausende Opfer allein im Juli 1941. Die Situation scheint ausweglos.

Am 25. Oktober 1941 müssen in Riga 30 000 Juden in das Ghetto in der Moskauer Vorstadt ziehen. Auf engstem Raum richten sie sich ein, so gut es geht. Am 30. November, es ist der 1. Adventssonntag, ruft die Komman-

dantur zum Arbeitseinsatz bei Deutschen auf und isoliert die arbeitsfähigen Männer in einen kleinen Teil des Ghettos. Zurück bleiben etwa 27 000 Menschen, meist Frauen, Kinder und Alte.

Das Massaker in Rumbula.

Bis mittags um 12 Uhr werden 13 000 Menschen aus dem Ghetto getrieben. Streng bewacht von Ordnungspolizei und SS, gehen sie den acht Kilometer langen Weg in den Wald



von Rumbula. Dort hat der SS-General Friedrich Jeckeln den Erschießungsplatz bestimmt. Experten haben den für 27 000 Leichen benötigten Platz berechnet. Russische Gefangene heben die Gruben aus. Jeckeln hat Routine beim Massenmord. Zwei Monate zuvor hat er in Babi Jar (29./30. September) mehr als 33 000 Juden erschießen lassen.

Bis zum späten Abend wird im Wald von Rumbula ununterbrochen an drei Gruben geschossen. Die Schützen des Erschießungskommandos sind zwölf deutsche SS-Männer, Aufgabe des lettischen Kommandos ist es, die Juden



an die Erschießungsstelle zu treiben. Am Ende des Tages liegen zwischen 14 000 und 15 000 Tote in den Massengräbern. Nachts kriechen Verletzte unter den Leichenbergen hervor, klettern aus den Gruben, irren umher, werden aufgegriffen und von den Wachen erschossen. Niemand entkommt.

Der 1. Adventssonntag 1941 geht als der „Rigaer Blutsonntag“ in die lettische Geschichte ein.

Eine Woche später, am 8. Dezember, geht das Morden in Rumbula weiter. Mehr als 12 000 Ghettobewohner werden erschossen. Die gleichen Schützen, die gleiche Methode. Unter den Toten ist auch der weltberühmte jüdische Historiker *Simon Dubnow*. Seine letzten Worte waren: „*Schreibt es auf, Juden! Schreibt es auf!*“

Bei Kriegsbeginn lebten 79 000 Juden in Lettland. Bis Ende 1941 sind bereits 35 238 ermordet worden. Nur etwa 3000 lettische Juden haben den Holocaust überlebt.

Der Jungfernhof und das „Reichsjuden-Ghetto“

Das zweite Massaker (vom 8. Dezember 1941) hat in Rumbula noch nicht stattgefunden, als bereits die ersten Deportationszüge aus dem deutschen Reichsgebiet nach Riga fahren. Am 27. November verlässt der erste Riga-Transport mit 1053 Juden den *Berliner Bahnhof Grunewald* von Gleis 17. Am Morgen des 30. November kommt der Zug in Riga an. Kaum angekommen, werden alle Deportierten ermordet.

Die nun regelmäßig eintreffenden Transporte mit über 4000 Juden aus Nürnberg, Stuttgart, Wien und Hamburg werden nicht in das Ghetto von Riga gebracht, sondern in den „Jungfernhof“, einen halbfertigen Gutshof außerhalb von Riga. Als *Hannelore Marx* mit den Stuttgarter Juden am 4. Dezember in Riga ankommt, bekommt sie Decken aus dem Gepäck der am 30. November nach der Ankunft erschossenen Berliner Juden des 1. Riga-Transportzugs. Am 9. Dezember 1941 trifft im KZ Jungfernhof ein Transport mit 963 Juden aus Hamburg und Schleswig-Holstein ein. Unter ihnen ist der Hamburger Oberrabbiner *Joseph Zwi Carlebach* mit seiner Frau und vier seiner neun Kinder. Carlebach, seine Frau Charlotte und die Töchter Ruth, Noemi und Sara werden später (am 26. März 1942) im Wald von Bikernieki erschossen. Der jüngste Sohn Salomon (Shlomo Peter) schafft es, neun verschiedene Konzentrationslager zu überleben. Die fünf älteren Kinder konnten sich noch rechtzeitig vor der Deportation nach England retten.³

Seit Ende November 1941 kommen jeden zweiten Tag Transporte aus dem Reich in Riga an – lediglich unterbrochen von einer „Weihnachtspause“. Die Ankunft eines Deportationszugs mit 1003 Juden aus Wien am 6. Fe-

3) Vgl. FrRu NF 20 (2013) 276 (aus den Erinnerungen der ehemaligen Hamburgerin Miriam P.).

bruar 1942 beendet die erste Deportationswelle nach Riga. Nach 20 Transporten in zwei Monaten sind 12 500 Reichsjuden im deutschen Teil des Ghettos von Riga angekommen. Die Kommandantur des Ghettos reagiert planlos und überfordert auf die pausenlos eintreffenden Transporte der Juden aus dem „Reich“. Doch allmählich teilt man die Häftlinge in Arbeitskommandos ein. Das Ghetto wird von den Spuren der im Wald von Rumbula ermordeten lettischen Juden „gesäubert“. Andere Kommandos gehen zum Torfstechen oder Schneeschippen. Schließlich entdeckt die deutsche Wehrmacht das Potential an vorhandenen Arbeitskräften. Bald sind die Juden aus dem Ghetto 200 verschiedenen Arbeitskommandos zugeteilt.

Spurensuche – Die Entstehung des Dokumentarfilms

Am 16. Dezember 1941 kommt spät abends ein Zug mit 1031 Juden aus Münster, Osnabrück und Bielefeld in Riga an. Am nächsten Morgen werden die Eintroffenen mit Schlägen in das Ghetto getrieben. Die Straßen des Ghettos sind nach dem Herkunftsort der Deportierten benannt. Die Juden aus Ostwestfalen werden im Haus Bielefelder Straße 7 einquartiert. Unter ihnen sind *Irmgard Ohl* und *Ewald Aul* aus Osnabrück.

50 Jahre später, im Oktober 1991, begleitete ich, zusammen mit *Winfried Nachtwei*, die beiden Überlebenden bei einer Spurensuche in Riga. Das Ergebnis der einwöchigen Reise ist mein Film „*Verschollen in Riga – Bilder einer Erinnerungsreise*“ (48 Min.). Der Film ist auf den „Bielefelder Transport“ fokussiert und erzählt hauptsächlich vom „Reichsjuden-Ghetto“ in Riga.

Wieder zwanzig Jahre später, bei der Vorbereitung des 70. Jahrestages der Riga-Deportationen, wurde ich mehrfach gefragt, ob man den 20 Jahre alten Film noch einmal zeigen könne. Ich habe das abgelehnt und stattdessen Geld für einen neuen Film gesammelt. Denn seit dem ersten Film hat sich die Erinnerungskultur sowohl in Lettland, aber auch in der Bundesrepublik positiv gewandelt.

An den Orten des Massenmordens erinnern heute Mahnmale, initiiert vom „Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge“ und dem 2001 gegründeten „Riga Komitee“. In Deutschland erinnern zahlreiche Initiativen an das Schicksal der nach Riga Verschleppten. Dies alles wollte ich in einen neu gestalteten Film einbeziehen. Und es ging mir nun auch um die im Wald von

Rumbula ermordeten 27 000 lettischen Juden, die im ersten Film kaum erwähnt wurden. Das Massaker von *Babi Jar* ist ein weltbekanntes Symbol für den Holocaust. Den *Wald von Rumbula* kennt außerhalb Lettlands kaum jemand. Ich war entschlossen, Zeitzeugen zu suchen, die von diesem Verbrechen erzählen – und ich fand sie. Der im Jahre 1917 in Riga geborene Arzt *Bernhard Press*⁴ (Honorarprofessor für Pathologie an der Freien Universität Berlin) überlebte den Holocaust im Versteck bei einer nichtjüdischen Familie. Als er Anfang der 50er Jahre Lettland Richtung Westen verlassen wollte, wurde er verhaftet und zu 25 Jahren Haft verurteilt.

Das Thema Judenmord war in Lettland tabu, die Opfer von einst wurden kriminalisiert. Der Historiker und Ghetto-Überlebende *Margers Verstermanis*, 1925 als jüngstes Kind einer deutschsprachigen jüdischen Fabrikantenfamilie in Riga geboren, arbeitete im Ghetto von Riga als Tischler. Auf einem Todesmarsch gelang ihm die Flucht – als einziger Überlebender seiner Familie.⁵ Trotz offiziellem Verbot widmete er sich später dem Thema Holocaust und der jüdischen Geschichte in Lettland. 1990 gründete Verstermanis in Riga das Museum „Juden in Lettland“.

Wir haben den Film seit der Premiere im Mai 2013 in etwa 60 deutschen Städten gezeigt. Etwa 5000 Menschen haben den Film bisher gesehen. Es sind bewegende Veranstaltungen mit bis zu 170 Zuschauern. Bei vielen Vorführungen war ich anwesend. Die Zuschauer haben ein Bedürfnis, im Anschluss über das Gesehene zu sprechen. Inzwischen ist auch die englische Fassung des Films erschienen. Sie wird im Frühjahr 2015 in London, New York und Tel Aviv gezeigt.⁶

4) Vgl. Bernhard Press, *Judenmord in Riga 1941–1945*, Berlin 1988; engl. Übersetzung (von Laimdota Mazzarins), *The Murder of the Jews in Latvia 1941–1945*, Chicago 2000.

5) Margers Verstermanis, *Versuch einer Selbstbiographie*, in: *Shalom. Das europäische jüdische Magazin*, Herbst-Heft 2000.

6) Der Film wird nicht im Fernsehen gezeigt. Die Veranstaltungen und der Verkauf der DVD sind die einzige Möglichkeit, den Film bekannt zu machen und damit auch die Erinnerungen an das Massaker von Riga und Rumbula. Kontakt: info@phoenix-medienakademie.com

Das besondere Buch

Paul Sars (Hg.), Paul Celan, Jaap Geraedts, Keinerlei „Silberstreifen“ am Horizont. Der Briefwechsel des Dichters mit dem Komponisten. LIT-Verlag, Münster 2013. 221 Seiten.

Es ist ein bemerkenswerter Briefwechsel, den der Celan-Forscher Paul Sars, Professor für Deutsche Sprache und Kultur / Niederlande-Deutschland-Studien an der Radboud Universität in Nimwegen, herausgegeben hat; nicht des Umfangs wegen, sondern aufgrund der Tatsache, dass Ende Mai 1957 ein junger niederländischer Komponist Kontakt mit Paul Celan, dem in Paris lebenden Dichter der *Todesfuge*, aufnahm, um ihn zu einer gemeinsamen Arbeit an einem Oratorium anzuregen, das den Genozid an den Juden ins Gedächtnis rufen sollte. Jaap Geraedts, geb. 1924, suchte einen jüdischen Dichter für ein Oratorium, von dessen Aufbau er genaue Vorstellungen hatte. Laut brieflichem Konzept an Paul Celan vom 25. Mai 1957 trägt es den Titel *Psalm 1943* und kulminiert im letzten Teil in dem Gedanken einer „Ewigen Erneuerung“, mit dem Geraedts die Erfahrung von Antisemitismus, ideologischer Verblendung, Gewalt und Schicksalsergebenheit nach seinen eigenen Worten „zu jedem Preis“ zu einer „Abrundung“ bringen will (Brief an Paul Celan vom 18. August 1957, S. 141). Der Komponist gibt zwar freimütig zu, dass „der Boden des religiösen Empfindens [...] nur eine schwache Insel im Zweifelmeer ist“. Der Glaube, den Geraedts meint, ist der Glaube an die Vollmacht des Künstlers, unter Aufbietung seiner schöpferischen Kräfte eine neue sittliche Haltung in der Gegenwart zu befördern und gegen den Zeitgeist auf Versöhnung zu setzen (S. 142).

In seinem Vorwort berichtet Sars, wie der Komponist selbst ihn 1990 davon in Kenntnis setzte, dass er mit Paul Celan in den Jahren 1957/58 über seinen Oratoriumsplan in einem brieflichen und persönlichen Gespräch war. Zu einem produktiven Gedankenaustausch, wie ihn Geraedts gewünscht hatte, kam es jedoch nie. Celan reagierte erst nach zwei weiteren Kontaktversu-

chen auf das Ansinnen des ihm unbekannten Komponisten. Und wiederum verzögert, da er sich zu diesem Zeitpunkt viel auf Reisen befand. Seinen ersten Antwortbrief vom 5. Juli 1957 brach Celan ab, um ihn schließlich zusammen mit einem zweiten Brief vom 25. Juli 1957 abzuschicken, der nach vielen Vorbehalten von seiner Seite am Ende die überraschende Mitteilung macht: „Ich will versuchen, den Text zu schreiben, den Sie von mir erwarten“ (S. 138). Um dann auf drei Briefe von Geraedts wieder nicht zu reagieren. Zu einer kurzen Begegnung kommt es erst im Zeitraum vom 8. bis 10. März 1958: Sie treffen sich auf einem Restaurant-Schiff auf der Seine (S. 219). Zu einer gemeinsamen Realisierung des Oratoriums wird es jedoch nie kommen.

Paul Sars führte über Jahre hinweg Gespräche mit Jaap Geraedts zu dessen Kontakt mit Paul Celan, zuletzt bei einem Besuch im August 2003. Drei Wochen später starb Geraedts mit 79 Jahren. Sars konnte für seine Nachforschungen nicht mehr auf das Privatarchiv des Komponisten zurückgreifen. So vergingen weitere zehn Jahre, bis Sars in Archiven in Marbach (Celan) und Den Haag (Geraedts) die Dokumente zum unvollendeten *Psalm 1943* einsehen und Edition und Kommentierung in Angriff nehmen konnte.

Das vorliegende Buch beginnt mit einer Einführung zum biografischen (persönlichen wie künstlerischen) und historischen Kontext von Geraedts geplantem Oratorium, das zur Kontaktaufnahme mit Celan führte. Insbesondere dessen Gedicht *Todesfuge* (1944/1945) hatte Geraedts nachhaltig beeindruckt. Sars beleuchtet auch die Situation Celans Mitte der fünfziger Jahre, als er einerseits begann, sich im deutschsprachigen Schriftstellerbetrieb zu profilieren, und andererseits verstörende Erfahrungen mit den Relikten des alten und mit einem neuen Antisemitismus machte, die seinen Erfolgen eine bittere Note verliehen. Faksimiles dokumentieren die Briefe (Maschinenschrift) von Geraedts und von Celan (Handschrift), gefolgt von einer Abschrift der Briefe mit umfangreichen Kommentierungen in den Fußnoten durch Paul Sars.

In einem größeren Essay (S. 77–120) erläutert Sars den detaillierten Plan des Oratoriums *Psalm 1943*. Es sollte aus drei Teilen bestehen, die in sich wiederum dreigeteilt sein und jeweils einen eigenen Charakter aufweisen und eine eigene Intention verfolgen sollten: „Teil I *Die Geburt des Wahns* (das Böse)“; „Teil II *Im Tale Hinnoms* (die Katastrophe)“; „Teil III *Ewige Erneuerung* (Trost und Besinnung, Versöhnung und Loblied)“.

Die Quellen von Geraedts Gedanken sind sozio-historische Untersuchungen zur Entstehung des Antisemitismus und zur Judenverfolgung im Dritten Reich sowie biblische Gattungen und Prophetenschriften (Psalmen, Jeremia, Jesaja). Geraedts sei überzeugt gewesen, dass nur die Miturheberschaft eines jüdischen Dichters sein Vorhaben legitimieren könne, das ihm selbst anstößig und fragwürdig erschienen sei. Erwartungsgemäß hatte Celan mit dem letzten Teil des Oratoriums, der die Katastrophe religiös unterfangen will und sich zu ihrer Aufhellung aufschwingt, die größten Probleme. Im Brief vom 5. Juli 1957 schreibt er an Geraedts: „Wenn ich meine Einstellung kurz charakterisieren darf: für mich bleiben diese Dinge, *auch heute noch*, in ein Dunkel getaucht, tiefer als man es gemeinhin wahrhaben will, ich sehe, wenn ich ehrlich sein soll, keinerlei ‚Silberstreifen‘ am Horizont, Besinnung und Umkehr bleiben, wo sie überhaupt noch angefochten werden, papierne Wirklichkeit, Vokabel, und dies selbst im Lager derjenigen, die gewillt scheinen, das vor kurzen historischen Augenblicken Geschehene im Gedächtnis zu bewahren“ (S. 63).

Sars' Essay folgt eine Dokumentation von weiteren Brief- und anderen Materialien, wobei die niederländischen Originale leider nicht ins Deutsche übersetzt sind. Die Edition schließt mit einem Verzeichnis der zitierten Literatur und der in der Edition genannten Personen sowie mit einer Synopse biografischer Daten von Geraedts und Celan während ihres Briefwechsels. Dass der Band keine Fotos der Briefpartner zum Zeitpunkt ihres Kontakts enthält, ist bedauerlich.

Die Leistung von Sars besteht darin, dass er in seinem Essay subtil die persönlichen und künstlerischen Begleitumstände der beiden ungleichen Briefpartner ausgelotet hat. Er erläutert Geraedts Oratoriumskonzept, er versucht ein Motiv für dessen ungewöhnlichen Plan festzumachen, als „Nicht-Betroffener“ der Verfolgung der Juden in der NS-Zeit einen künstlerischen Ausdruck zu verschaffen, der auch zu erwartenden Widerständen standhalten kann. Geraedts ist weder Täter noch Opfer; er ist Zeuge. Am 3. Juli 1990 schreibt er an Sars: „Der Krieg 1939–1945 vollzog sich während meines 15. bis 21. Lebensjahrs, also während meiner Adoleszenz. Die Ereignisse in jener Zeit – besonders in der Periode 1942 bis 1945 – haben meine Erinnerung und mein weiteres Leben unauslöschlich geprägt“ (S. 18).

Im Freundeskreis seiner Eltern waren viele jüdische Künstler, die aus Nazi-Deutschland in die Niederlande geflohen waren; jüdische Freunde und ihre

Familien wurden deportiert und ermordet oder schieden freiwillig aus dem Leben, um der Deportation zu entgehen. Rund zehn Jahre nach Kriegsende reifte in Geraedts der Plan, „eine Art Requiem zum Gedenken an unsere verstorbenen Freunde und die unzähligen anderen Opfer zu komponieren“ (S. 19).

Die Lektüre des Buchs *Het Derde Rijk en de Joden* (die niederländische Fassung von *Das Dritte Reich und die Juden* von Léon Poliakov und Josef Wulf aus dem Jahr 1955), das Celans *Todesfuge* auf Deutsch enthielt, gab den letzten Anstoß zum Oratorium *Psalm 1943*. Dafür wollte er Celan als jüdischen Augenzeugen gewinnen. Und genau dafür konnte Celan sich nicht hergeben, da er selbst noch zu sehr am Abgrund stand, um für Geraedts die feste Größe zu sein, die er brauchte, zumal Celan selbst sein Gedicht *Todesfuge* durch Missdeutungen aus Versöhnungssucht oder Hämie längst ausgeschlachtet und entwertet erschien.

Celan hatte sich erfolgreich weiterentwickelt, aber keinen sicheren Stand gefunden. Er hatte in Paris ein bürgerliches Leben begonnen, sich aber in Nebenbeziehungen verstrickt. Er suchte die Anerkennung durch nicht-jüdische Autoren in Westdeutschland und überforderte sie durch seine Erwartung einer besonderen Sensibilität für einen schreibenden Ost-Juden in der Nachkriegszeit.

Sars' Einbeziehung von Celans brieflichem Austausch mit seinen rheinischen Dichterfreunden Heinrich Böll, Paul Schallück und Rolf Schroers ist an dieser Stelle sehr erhellend. Er zeigt das Dunkel, in dem sich Paul Celan unvermutet wiederfindet, wenn er antisemitische Äußerungen hört (Affäre Laubach), als Jude in Lesungen verhöhnt wird (in Bonn, in Form einer Karikatur durch einen zuhörenden Studenten), als Plagiator diffamiert wird (Goll-Affäre) oder 1957 gemeinsam mit einem früheren NS-Propagandisten einen Literaturpreis erhält (Friedrich Sieburg; Preis des *Kulturkreises im Bundesverband der Deutschen Industrie*).

„Wieviele Hände, die Mörderisches geschrieben (und ausgeführt) haben, habe ich nicht schon gedrückt?“, schreibt Celan an Heinrich Böll am 14. September 1957 (zit. nach Sars, S. 94). Er vermag keinen „Silberstreifen“ am Horizont“ zu entdecken, denn die Möglichkeit einer „Umkehr“ würde ein ehrliches Schuldeingeständnis voraussetzen, einen wirklichen Neubeginn – und selbst die Redlichen scheitern durch Nicht-Verstehen und begrenzte Einfühlung.

Das Scheitern des Plans ist ein Zerbröseln: Geraedts macht sich abhängig von Celan, anstatt einen anderen jüdischen Autor zu suchen oder zu gewinnen, wie die von Celan empfohlene Dichterin Nelly Sachs in Stockholm; sein Schaffensprozess stagniert. Celan kann sich nicht einlassen auf ein Projekt, an dem er nur Teilhaber ist. Es wäre ein Widerspruch gewesen. Die einzige künstlerische Zusammenarbeit, die er hat zulassen können, war die mit seiner Frau, der Graphikerin Gisèle Celan-Lestrange.

Wenn das Projekt *Psalm 1943* auch nicht realisiert wird, so geht es doch nicht verloren: Beide Künstler, Geraedts wie Celan, arbeiten auf ihre Art jahrzehntelang daran weiter und ringen um den individuellen und persönlichen Ausdruck ihrer Kriegserlebnisse. Celan arbeitete, als Geraedts mit ihm Kontakt aufnahm, an seinem eigenen Oratorium, dem Gedicht *Stimmen* (1956–1958), mit dem er seinen Gedichtband *Sprachgitter* (1959) eröffnet, und an dem Langgedicht *Engführung* (1957–1958), mit dem er den Band beschließt und der das musikalische Prinzip der Fuge aufgreift.

Seinen zeitgenössischen Psalm der Negation und Invokation schreibt Celan drei Jahre später: das Gedicht *Psalm*, das Aufnahme in den Gedichtband *Die Niemandsrose* (1963) findet, der sich am intensivsten jüdischen Themen und Traditionen zuwendet. Doch auch Geraedts bleibt seiner Intention treu: Bei ihrem letzten Treffen übergibt der Komponist Sars ein Konzept vom Ende der sechziger Jahre über einen profanen Psalm aus drei Teilen, *Der mitternächtige Tag*, der Gedichte von Nelly Sachs und Paul Celan vertont, in der Mitte die *Todesfuge*. Aber auch hier bleibt der Entwurf unvollendet und wird nicht realisiert.

Aus heutiger Sicht überrascht das Ansinnen von Geraedts, als Nicht-Jude ein Oratorium zum Gedenken an die im Holocaust ermordeten Juden zu komponieren – und zwar aus einer angelesenen *jüdischen* Perspektive: Er übernimmt die religiöse Antwort auf die Katastrophe im Sinne des *Kiddusch haschem* und ihre Unergründlichkeit als modernes Hiobsschicksal, wie es beispielsweise Margarete Susman in ihrer Schrift *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* von 1946 unternahm. Es überrascht sein Mut, mit dem er sich an Paul Celan wendet, um ihn als jüdischen Partner zu gewinnen, als säßen sie im gleichen Boot. Es überrascht ebenso, dass Paul Celan dieses Ansinnen zwar sehr zögerlich aufnimmt, aber nicht von Grund auf ablehnt. Das bedeutet, dass er Geraedts grundsätzlich das Recht zuspricht, eine zweite Zeugenschaft des Holocaust als nicht direkt Betroffener

auszuüben. Wobei er zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme durch Geraedts auch die Verbindung zu anderen nichtjüdischen Künstlern noch ausdrücklich sucht, von denen er sich später enttäuscht abwenden wird, wie er auch letztendlich nicht Geraedts Konzept folgen kann, das ihn in eine bereits fest umrissene Aufgabe hineinpressen will und im dritten Teil einen Versöhnungsgedanken postuliert, der ihm fragwürdig erscheinen muss. Geraedts hatte den „Teufelskreis des antisemitischen Wahns“ im zweiten Teil des Oratoriumskonzepts musikalisch als Wechselgesang von Stimmen gestaltet, basierend auf der Studie *Psychologie des Antisemitismus* (1934) des deutsch-niederländischen Naturwissenschaftlers und Pädagogen Philip Kohnstamm, der vom Judentum zum Christentum konvertiert war und im Zionismus die Lösung der jüdischen Frage sah.

Geraedt, so Paul Sars, versuchte mit *Psalm 1943* der Aporie, nämlich der Erkenntnis von der Unergründlichkeit des Geschehenen, innerhalb der Vorstellungswelt von Kohnstamm zu entkommen. Dies war für ihn nur als eine Art Übersteigen menschlicher Möglichkeiten denkbar: „im Sinne einer Erhebung, eines dialektischen Sprungs göttlicher Art, der Aussicht bietet auf das Friedensreich der ‚Versöhnung‘“ (S. 100) und einer menschlichen Mithilfe bedarf. Ein Konzept, das nach meiner Ansicht Paul Celan später mit der jüdisch-mystischen Vorstellung eines *Tikkun olam*, einer schöpfungstheologisch begründeten Ethik der Verantwortung für die Heilung der Welt, dichterisch aufgreifen wird (vgl. L. Koelle, *Paul Celans pneumatisches Judentum*, Mainz 1997, 378 ff.; Rez. in FrRu NF 5 [1998] 50 f.).

Ihren Endpunkt erreicht Jaap Geraedts persönliche und künstlerische Entwicklung mehr als vierzig Jahre nach dem Plan für das *Oratorium*: 1999 komponiert er die *Symfonie 1945 ‚Memento‘*, die aller im Krieg Gefallenen gedenkt (vgl. S. 119). Es ist, als hätte er die Grenzen seiner zweiten Zeugenschaft erkannt, als er nicht mehr aus einer *konstruierten jüdischen Zeugenschaft* seine Komposition schuf, sondern *sein* authentisches Involviertsein in das Geschehene zum Ausdruck brachte. Auf die Titelseite seiner Symphonie schrieb er (vgl. S. 120):

„Schon von vornherein meine ‚Pathétique‘ genannt! Allein schon wegen der langen Entstehungszeit (ca. 35 Jahre!). Wohl eher der Schatten einer (so mein ‚Psych[iater]‘) nicht bewältigten Kriegsvergangenheit – das machen die nächsten Generationen schon für mich, falls sie es fertig bringen!“

Lydia Koelle, Bonn

Bücherschau

Wolfgang Benz, **Der deutsche Widerstand gegen Hitler**. Verlag C. H. Beck, Reihe „Wissen“, München 2014. 128 Seiten.

Der anerkannte Historiker und Antisemitismusforscher Wolfgang Benz entwirft in diesem kleinen Buch auf kompakte und zugleich informative Weise ein zusammenhängendes Bild von der Vielfalt des deutschen Widerstands gegen Hitler. Zunächst bemüht er sich um eine Definition des Terminus „*Widerstand*“ (Kap. 1), wobei er u. a. fragt, ob ein „Hitlerwitz“ ebenso eine Form des Widerstands ist wie die Vorbereitung eines Attentats. In der Regel, so Benz, kann nicht die private Gesinnung oder eine Äußerung im vertrauten Kreis per se bereits als Widerstand gelten; es ist ein bewusstes *Handeln* erforderlich. Sodann differenziert er zwischen der engagierten Handlung mutiger Einzelner und dem organisierten Widerstand von Gruppen. Für beide Formen des Widerstands nennt Benz zahlreiche Beispiele. Längere Ausführungen behandeln den Widerstand der kommunistischen und der sozialdemokratischen Partei, der Gewerkschaften, aber auch konservativer Kreise, der traditionellen Eliten, des Militärs sowie der Männer und Frauen vom 20. Juli 1944. Kap. 4 bietet eine prägnante Darstellung des Widerstands der Kirchen und einzelner Christen. Hier gelingt dem Autor eine Beurteilung jenseits von apologetischer Verherrlichung der Kirchen und pauschaler Abwertung. Auch Defizite in kirchlichem Verhalten werden klar benannt.

Immer wieder kommt Benz auch auf die gefährliche Situation der Juden zu sprechen, die sich schon zu Beginn der Naziherrschaft zeigte und sich über die Reichspogromnacht bis zur weitgehenden Auslöschung des deutschen Judentums steigerte. Hier werden mutige Taten einzelner evangelischer und katholischer Christen exemplarisch erzählt, u. a. auch der Einsatz von Dietrich Bonhoeffer und von Gertrud Luckner, der späteren Begründerin des „*Freiburger Rundbrief*“. Benz weist aber auch darauf hin, dass nur wenige amtliche Stellungnahmen, z. B. seitens der Bischöfe und der Bischofskonferenz, veröffentlicht wurden.

Erwähnt wird auch, dass die 1938 von Papst Pius XI. in Auftrag gegebene, von den Jesuiten Gustav Gundlach und John La Farge vorbereitete Enzyklika (HUMANI GENERIS UNITAS, dt. *Die Einheit des Menschengeschlechts*), die eine deutliche Verurteilung des Antisemitismus enthielt, nach dessen Pontifikat nicht veröffentlicht wurde. Politisch gesehen ist dies sicher zu bedauern. Andererseits aber enthält dieser Entwurf auch abwertende Äußerungen über die Juden, über ihre Verblendung und Verstocktheit, ihre Feindseligkeit dem Christentum gegenüber, und Warnungen vor den Gefahren für christliche Seelen beim Umgang mit den Juden, Urteile, die als kirchenamtliche Lehre bei der Abfassung von NOSTRA AETATE möglicherweise zu ernsthaften Problemen geführt hätten.

Gewiss kann diese kleine Abhandlung Einzelstudien zu den vielen Formen und Personen des Widerstands nicht ersetzen. Aber sie kann einen ersten verlässlichen Überblick geben über die vielfältigen Arten des Widerstands, die unter dem Druck des NS-Regimes entwickelt wurden. Die Studie zeigt aber auch auf, was unterlassen wurde, sodass Hitler seine brutalen Szenarien bis zur Katastrophe weitgehend ungehindert realisieren konnte.

Werner Trutwin, Bonn

Rabbiner Dr. Max Dienemann, **Judentum und Christentum**. Erstausgabe Frankfurt a. M. 1914, neu hg. von Chajm Guski. Gelsenkirchen 2014; zugleich: Books on Demand GmbH, Norderstedt 2014. 76 Seiten.

Rabbiner Max Dienemann (1875–1939) gehört zu den bedeutenden liberalen Rabbinern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. FrRu NF 21 [2014] 263). Er war aber auch für die jüdische Orthodoxie offen. Zusammen mit Leo Baeck leitete Dienemann den Allgemeinen Rabbinerverein Deutschland, in dem liberale und orthodoxe Rabbiner ihre Interessen vertraten. Auch dem Zionismus stand er nahe. 1935 ordinierte er mutig Regina Jonas zur ersten Rabbinerin in der Geschichte des Judentums (ebd. 174), ein für das Judentum bedeutender und richtungsweisender Schritt. Bereits im Dezember 1933 wurde Rabbiner Dienemann im Konzentrationslager Osthofen interniert („in Schutzhaft genommen“), kam aber wieder frei. 1938 wurde er kurz nach dem furchtbaren Novemberpogrom erneut verhaftet. Nach seiner Freilassung aus dem KZ Buchenwald entschloss er sich, mit seiner Familie nach Palästina zu emigrieren, wo er bald darauf 1939 starb.

In der Einleitung seiner kleinen Schrift „Judentum und Christentum“ beschreibt Dienemann die Basis für den Dialog zwischen Juden und Christen:

„Von Unterschieden zwischen Judentum und Christentum soll auf den folgenden Blättern die Rede sein. [...] Es sei uns fern, eine Kritik des Christentums zu geben, Glaubenssätzen nahe zu treten, in denen Millionen Menschen Beseligung und innere Ruhe finden. Worauf es uns ankommt, ist einzig und allein zu zeigen, welche Lehren dem Judentum eigentümlich sind, was die Juden von alters her von dem Eintritt in das Christentum abhielt und auch in Zukunft abhalten muss.“

Diese unpolemische Zielsetzung hat eine doppelte Sinnrichtung. Sie soll dem zeitgenössischen Judentum eine klarere Vorstellung von der christlichen Umwelt und von der Andersartigkeit des Judentums geben, und sie soll die Juden befähigen, im Gespräch mit Christen zu zeigen, warum Juden den christlichen Glauben nicht annehmen können und dürfen.

Seine kurzen, aber prägnanten Darlegungen beginnt Dienemann mit einer theologischen Differenz, die für ihn grundlegenden Charakter hat. Für die Juden ist der Mensch von Geburt an sündenlos und kann und muss von sich selbst aus verantwortungsvoll sittlich handeln, während das Christentum die Erbsünde lehrt und glaubt, für sittliches Handeln der Gnade Gottes zu bedürfen.

Ebenso fundamental ist der Unterschied in der Auffassung von Erlösung. Während für das Judentum Erlösung im Zusammenbruch von Tyrannei und Gewaltherrschaft, im Enden von Ungerechtigkeit und Leid sowie in der endgültigen Befreiung Israels bzw. im *tikkun ha-olam*, der Wiederherstellung der Welt, liegt, glauben Christen an Erlösung als Befreiung von der Last der Sünde. Vergebung erhält der gläubige Jude allein durch Gott, Christen dagegen finden Vergebung durch das Erlösungswerk Christi.

Ähnlich weist Dienemann auf wesentliche Unterschiede im Messias-Verständnis, in der Bewertung des jüdischen Gesetzes, im Verständnis von Gerechtigkeit und Liebe und in der Funktion von Synagoge und Kirche hin. Hinter all diesen Unterschieden steht auch immer der christliche Glaube an die Person und das Heilswerk Jesu Christi, des Mensch gewordenen Sohnes Gottes, der von den Juden abgelehnt wird. Dieser christliche Glaube und auch seine jüdische Ablehnung wirken sich, wie Dienemann darlegt, elementar in fast allen Lehren beider Religionen aus.

Das erstmals 1914 erschienene Buch reflektiert die zeitbedingten Auffassungen und entspricht daher auch nicht dem Stand der heutigen Diskussion, zumal seit NOSTRA AETATE und dem langjährigen christlich-jüdischen Gespräch die von Dienemann aufgezeigten Unterschiede neu reflektiert und bewertet worden sind. Er thematisierte auch nicht die wichtigen Bereiche, in denen Juden und Christen Übereinstimmung finden. Dennoch ist seine Schrift ein lebendiges Zeugnis für die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses in einer Zeit, als der Dialog vielfach von jüdischen Denkern initiiert wurde. Dem Herausgeber sei Dank, dass er diese gut verständliche Schrift erneut zugänglich gemacht hat.

Werner Trutwin, Bonn

Elieser Ehrmann, **Von Trauer zur Freude. Leitfäden und Texte zu den jüdischen Festen.** Neu hg. von Peter von der Osten-Sacken und Chaim Z. Rozwaski unter Mitarbeit von Andreas Bedenbender und Mareike Witt. Mit einem Geleitwort von Daniel Krochmalnik. Institut Kirche und Judentum, Humboldt-Universität zu Berlin 2012. 624 Seiten.

Der 1903 in Tarnow geborene jüdische Reformpädagoge Elieser L. Ehrmann hat während der NS-Zeit nach seiner Kündigung aus dem staatlichen Schuldienst von 1936–1938 in der Reichsvertretung der Juden in Berlin als Schulbuchautor und religionspädagogischer Didaktiker gearbeitet. Zu Ehrmanns Aufgaben zählte die Erstellung von Leseheften (damals veröffentlicht im Schocken Verlag Berlin) und von Lehrerkomentaren für den Religionsunterricht an jüdischen Schulen für Schülerinnen und Schüler, die öffentliche Schulen nicht mehr besuchen wollten oder durften – bis auch diese geschlossen wurden. Ehrmann gelang die Emigration in die USA, wo er weiterhin religionspädagogisch für jüdische Schulen tätig war.

Zur jüdischen Erziehung gehörte damals besonders die Kenntnis und Praxis der jüdischen Feste. Die jetzige Publikation besteht aus der Zusammenstellung von ursprünglich getrennt publizierten Leseheften und entsprechenden Lehrerkomentaren zu den jüdischen Hauptfesten *Pessach* (Fest der Befreiung aus der Sklaverei), *Schawuot* (Fest der Tora) und *Simchat Tora* (Fest der Tora-Freude), *Rosch Ha-Schana* (Neujahr) und *Jom Kippur* (Versöhnungstag), *Sukkot* (Laubhütten-Fest), *Chanukka* (Tempelweihe) und *Purim* (Esther). Vom inhaltlichen Anspruch her handelt es sich um Lese-

hefte für den jüdischen Religionsunterricht auf dem damals sehr hohen Niveau von Gymnasien. Die Texte stammen aus Bibel, Talmud und jüdischen literarischen Traditionen bis zu Autoren der Neuzeit und Gegenwart (z. B. Martin Buber und Franz Rosenzweig). Im Leseheft Nr. 16, *Ssukkot und Ssimchat Tora* (1937) findet sich z. B. ein Auszug aus einem Midrasch zum Tod des Mose: „In dieser Stunde drückte der Herr einen Kuss auf Mosches Lippen und nahm ihm die Seele durch den Kuß seines Mundes. Und Gott weinte und sprach: Wer wird mir wider die Gottlosen beistehen, wer wird mir zur Seite stehen wider die Missetäter? Der heilige Geist rief: Es stand hinfort kein Prophet auf wie Mosche. Die Himmel weinten und riefen: Die Frommen sind nicht mehr im Lande. Die Erde weinte und sprach: Die Gerechten sind nicht mehr unter den Leuten.“

Die sog. *Leitfäden* sind Lehrerkommentare mit Stoffverteilungsplänen, Sachinformationen für Lehrer, Verstehenshilfen zu den ausgewählten Texten und didaktischen Anregungen für die Vermittlung im Religionsunterricht der Grundschule und der Sekundarstufe I und II am Gymnasium. Außerdem finden sich darin Informationen über jüdische Lieder und den Einsatz von entsprechendem Bildmaterial mit Hinweisen, in welchen Lexika und Handbüchern zum Judentum diese Abbildungen damals zu finden waren.

„*Von Trauer zur Freude*“ ist eine Publikation, wie sie auch heute noch vergleichbar von religionspädagogischen Instituten der evangelischen Landeskirchen und der katholischen Diözesen zusätzlich zum Religionsbuch-Angebot der Verlage zur Unterstützung der staatlichen und kirchlichen Lehrkräfte veröffentlicht werden. Der verstorbene Herausgeber des Freiburger Rundbriefs Prof. Dr. Alwin Renker hat fast zwanzig Jahre das Religionspädagogische Institut der Erzdiözese Freiburg i. Br. mit entsprechenden Publikationen geleitet und wäre sicher ein geeigneter Rezensent dieser Neuedition der Ehrmannschen Heftreihe gewesen. Vergleichbares Material für den jüdischen Religionsunterricht in Deutschland, für Schüler – vor allem an Gymnasien –, könnte heute nur ein jüdisches religionspädagogisches Institut sichten und zusammenstellen.

Ehrmanns Arbeiten entsprechen verständlicherweise dem Stand der Dreißigerjahre. Seine Auswahl der Texte zu den jüdischen Festen ist nach heutigem Empfinden auch nicht frei von Nostalgie. Wenn man das Spektrum der *fünf Dimensionen von Religion / Religiosität* von Charles Y. Glock (1959) zugrundelegt, dann sind in Ehrmanns Auswahl für den jüdischen Religions-

unterricht zwar alle Bereiche abgedeckt, aber heute würde sich das erforderliche Spektrum für die Festigung religiöser jüdischer Identität nicht mehr nur auf jüdische Feste beschränken.

Rabbiner Dr. Chaim Z. Rozwaski versteht sich als orthodoxer Jude und ist Rabbiner der liberalen jüdischen Gemeinde und Synagoge Pestalozzistraße in Berlin. Seiner Überzeugung nach ist – um überhaupt zu überleben – „jüdische Bildung“ derzeit die größte Herausforderung für das Judentum. Rozwaski hat sich zum Ziel gesetzt, insbesondere auch die russischen Mitglieder der Berliner Gemeinde anzusprechen (<http://www.berlin-judentum.de/rabbiner/rozwaski.htm>).

1902 hatte der Herrnhuter Pfarrer Theodor Schärf eine sachkundige Schrift über das gottesdienstliche Jahr der Juden mit seinen Festen, Feiern und Gedenktagen veröffentlicht. Chaim Z. Rozwaski und Peter von der Osten-Sacken haben diese Schrift einer leichten Überarbeitung unterzogen und mit einem sachkundigen Beitrag von Schärf über das bürgerliche Jahr der Juden herausgegeben (vgl. „*Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete*“, in: FrRu NF 18 [2011] 43–45). Dem Text angeschlossen sind eine umfangreiche, knapp kommentierte Auswahl von neu übersetzten jüdischen Gebeten für die Gottesdienste am Sabbat, an Werk-, Fest- und Gedenktagen (von der Osten-Sacken) sowie ein Beitrag über die Macht des Gebetes (Rozwaski).

Im Vorwort zu „*Von Trauer zur Freude*“ haben die beiden Herausgeber Anregungen von Daniel Krochmalnik zur Erweiterung der vorgesehenen Publikation aufgeführt. Krochmalnik, Professor für jüdische Philosophie, Geistesgeschichte und Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, bildet Lehramtskandidaten für den jüdischen Religionsunterricht aus (vgl. Daniel Krochmalnik / Bernd Schröder / Harry Harun Behr [Hg.], *Was ist ein guter Religionslehrer? Antworten von Juden, Christen und Muslimen*, Berlin 2009). Jüdischen Religionsunterricht gibt es heute für eine verschwindend kleine Gruppe an Gymnasien (im Durchschnitt 0,1 % der Schülerinnen und Schüler) in Bayern, Berlin, NRW und Baden-Württemberg. In seinem Geleitwort zu Ehrmanns „*Von Trauer zur Freude*“ weist Krochmalnik bewundernd darauf hin, was 1938 im jüdischen Religionsunterricht noch möglich war, und beklagt, was heute dringend nötig wäre.

Hans-Walter Nörtersheuser, Löffingen/Schwarzwald

Edgar Feuchtwanger / Bertil Scali, **Als Hitler unser Nachbar war. Erinnerungen an meine Kindheit im Nationalsozialismus** [Originaltitel: *Hitler mon voisin*]. Aus dem Französischen von Antje Peter. Siedler Verlag, München 2014. 224 Seiten.

Wenn ein Junge in die biblische Geschichte eintaucht und sich vorstellt, David zu sein, um seinen Nachbarn mit der Steinschleuder zu töten, dann könnten wir glauben, der Nachbar heiße Goliath. Aber es ist nicht der Kampf zwischen David und den Philistern, den der kindliche Augenzeuge Edgar Feuchtwanger in der Rückblende seines Lebens erzählt. Es ist der Schrecken des Naziterrors, der die glücklichen Kindheitstage in München hinwegfegt – besetzt mit dem Bild seines Nachbarn Adolf Hitler.

Edgar ist der stille Beobachter einer Dekade, die immer größere Kreise zieht und die Feuchtwangers von angesehenen Deutschen zu entrechteten und gejagten Juden macht. Adolf Hitlers antisemitisches Propagandawerkzeug *Mein Kampf* kündigt diesen Prozess bereits an. In der zehnjährigen Rückblende ist jedem Jahr ein entsprechender Passus daraus vorangestellt.

Es ist eine großbürgerliche Familie, in die Edgar 1924 hineingeboren wird. Sein Vater Ludwig Feuchtwanger ist Leiter und Verleger bei Duncker und Humblot. Sein Onkel Lion ist Schriftsteller und veröffentlicht 1925 den Roman *Jud Süß*. Verwandt sind sie mit dem einflussreichen Kunstsammler Otto Bernheimer.

Edgar ist Kind in einer Zeit der sozialen Umbrüche und Verwerfungen. Der Erste Weltkrieg und die junge Republik produzieren Gewinner und Verlierer. Auf der einen Seite die großbürgerliche Familie Feuchtwanger, die teilhat an den Goldenen 20er Jahren. Ein scheinbar unbeschwertes Leben zwischen Parkett, Klavier und Oper, Tanz unter Konfettiregen und Kaffeehausatmosphäre im Münchner Fürstenhof, Schokoladeneis mit Sahne, Ferien am See und Fahren im Cabriolet. Auf der anderen Seite die sozial Verelendeten, die von der Mutter täglich versorgten Bettler.

Der Erste Weltkrieg hinterlässt eine Massenarmut, die sich mit dem Schwarzen Donnerstag 1929 noch verstärkt. Der Börsencrash, der auch Edgars Onkel Heinrich trifft, bringt die ohnehin schon taumelnde Weimarer Republik ins Wanken. Zudem drückt der verlorene Krieg auf die junge Republik. Die französische Schmach sitzt tief. Selbst die Kinder haben diese Symbolik in ihrem Spiel übernommen. Edgar trägt auf dem Schlachtfeld siegreiche

Kämpfe gegen die Franzosen aus. Die Verantwortliche für den verlorenen Krieg heißt: Weimarer Republik. Einen Gegenpart verkörpert das von Bertil Scali zur literarischen Figur gemachte Kindermädchen Rosie, die symbolische Trägerin der politischen Überzeugungen Rosa Luxemburgs, und damit ein deutliches Zeichen gegen den Nationalstaat, gegen den Militarismus und gegen den Revisionismus.

Der Zeitgeist ist überall spürbar. Die Eltern sprechen nur noch über „Jude, Krieg, Hitler“. Die politische Instabilität und das stetige Wachsen der radikalisierten Kräfte werden an den Aufmärschen vor dem gegenüberliegenden Haus des ‚Nachbarn‘ Adolf Hitler sichtbar.

Während die extremen Kräfte die Republik bedrohen, wächst die rechte Gefahr mit dem Erstarken der NSDAP. Edgars Vater sieht es als Fehler an, dass Hitler nach dem Putsch 1923 seine Strafe nicht abgesessen hatte. Die geringe Haftstrafe und die Aufhebung des Verbots der NSDAP weisen darauf hin, dass die Stützen der Republik keine Republikaner waren. Fast jeder Fünfte hatte der NSDAP seine Stimme gegeben, und in dem Maße, in dem sich der Anteil für die NSDAP bei der Reichstagswahl im Sommer 1932 nochmals erhöhte, steigerte sich auch die Hetze gegen die Juden. Eine Hetze mit dunklen Folgen, die Edgars Onkel Lion bereits in seinem 1930 veröffentlichten Roman *Erfolg* beschrieben hatte. Es war ein Kassandraruf der heraufkommenden Nazigefahr, der ungehört blieb. Ungehört blieben auch die für Edgars Vater bedrohlichen Aussagen Adolf Hitlers in *Mein Kampf*, ein Kampf, den Hitler gemeinsam mit Deutschland, mit der deutschen Bevölkerung, gegen die „jüdisch-marxistische Brut“ führt.

Das perfide System durchdringt langsam die Gesellschaft und zerstört selbst kindliche Bande. Edgars engster Freund Ralf kündigt ihm die Freundschaft, und in der Schule, wo Hitler heroisiert wird, ist er in den Pausen allein. Edgar beobachtet und fühlt den stetigen Wandel, den sein kommunistisches Kindermädchen Rosie für ihn entschlüsselt.

Mit der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler kommt die Bedrohung für die Feuchtwangers immer näher. Auf einer Lesereise in den USA beschließen Edgars Onkel Lion und seine Frau Marta (geb. Löffler), nicht nach Deutschland zurückzukehren. Neben den jüdischen Autoren sind auch nichtjüdische systemkritische Autoren wie Thomas Mann zur Emigration gezwungen. Je mehr die Weimarer Republik zerbricht, desto mehr diskutieren die Eltern über eine Auswanderung.

Mit dem Reichstagsbrand im Februar 1933, der Notverordnung und dem Ermächtigungsgesetz ist die Weimarer Republik beendet, sind alle Grundrechte außer Kraft gesetzt. Es wird bereits über das KZ Dachau gesprochen. Der Bruch mit dem Versailler Vertrag und der Austritt aus dem Völkerbund waren bereits ein eindeutiges Indiz für die Kriegsabsichten Hitler-Deutschlands gewesen. Im Januar 1935 erfolgt mit der Rückkehr des Saarlandes in das Deutsche Reich „die friedliche Eroberung“.

Die Entrechtung der Juden geht voran. Mit den Nürnberger Gesetzen erfolgt der Ausschluss aus den öffentlichen Ämtern, aus dem kulturellen Bereich und aus dem sozialen Leben sowie die Zerstörung der Einkommenssicherung. Vom Verlag Duncker & Humblot entlassen, empfängt Ludwig Feuchtwanger zu Hause die wenigen noch zu ihm haltenden Schriftsteller. Einige, wie Martin Buber, haben ein Veröffentlichungsverbot. Andere, wie der Staatsrechtler Carl Schmitt, brechen jeden Kontakt mit den Juden ab. Carl Schmitt, ein Steigbügelhalter Hitlers, Mitglied der NSDAP, Demokratiegegner und Judenhasser und mitverantwortlich für die Nürnberger Rassengesetze, vertritt die Meinung: „Der Jude hat zu unserer geistigen Arbeit eine parasitäre, taktische und händlerische Beziehung.“

Für Edgar ist die sich verändernde Realität schwer einzuordnen. Mit dem Nürnberger Parteitag im September 1935 ist offiziell festgelegt worden, dass er als Jude nicht dazugehört. Jetzt gibt es Arier und Nichtarier, Reichsbürger und Nichtreichsbürger und „Artverwandtes Blut“. Volljude, Mischling, Arier, die Zuweisung entscheidet über den Verlust von Bürger- und Menschenrechten und letztlich über Leben und Tod. Was einzig zählt, ist die Volksgemeinschaft, sichtbar im Film *Triumph des Willens* von Leni Riefenstahl, eine Propagandainszenierung, in der es einzig um den Führer und das deutsche Volk geht, in dem die jüdischen Edgars keinen Platz haben.

Von einem Tag zum anderen sind die Juden entrechtet und aus dem öffentlichen Leben verschwunden. Verschwunden ist auch Edgars Kindermädchen Rosie. Sie ist jünger als 45 Jahre, und in ihr fließt deutsches Blut. Daher darf sie nicht mehr für Juden arbeiten. Edgars Blut ist auch deutsch.

Während der Vater über Radio Luxemburg Deutschland-Nachrichten empfängt, träumt Edgar von seiner Olympiateilnahme im Jahr 1936. Die olympische Idee beinhaltet die Völkerverständigung und menschliche Moral. Die Nürnberger Rassengesetze stehen dem entgegen. Zurecht fragen sich die Feuchtwangers, warum die internationale Staatengemeinschaft kein

sichtbares Zeichen setzt. Einzig Edgar setzt ein Zeichen. Er sieht sich den Film *Olympia* von Leni Riefenstahl *nicht* an und freut sich über den schnellsten Mann der Welt, den Farbigen Jesse Owens.

Der Vater versucht ein Stück Normalität im Alltag aufrechtzuerhalten. Er kleidet sich wie zu seinen Verlagszeiten und arbeitet für eine kleine jüdische Gemeindezeitung. Doch der Alltag sieht anders aus. Er bringt soziale Ausgrenzung und Terror. An den Geschäften hängen Schilder: „Für Juden und Hunde Zutritt verboten“. Bereits zwei Jahre nach *Olympia* brennen die Synagogen, werden jüdische Menschen gejagt und vernichtet. Mit dem Novemberpogrom vom 9. zum 10. November 1938 zeigt der Terror sein wahres Gesicht.

Der öffentliche Raum wird für Juden zur Sperrzone. Die gezielte Ausschaltung und Hetze spiegelt sich auch in der Presse wider, vorneweg *Der Völkische Beobachter* und *Der Stürmer*. Seitenweise Karikaturen über den Unglück bringenden Juden, der leicht an seiner Hakennase zu erkennen ist. Aber Edgar hat keine Hakennase. Antisemitische Karikaturen und schlimmste Verunglimpfungen gegen Juden heizen die Propaganda an. Die Juden sind „Betrüger, Verbrecher, Vergifter, Schwindler, Waffenschieber [...]“. *Der Stürmer* titelt permanent: „Die Juden sind unser Unglück“. Bereits im Juli 1934 lautet die Schlagzeile: „Wer ist der Feind? Weltkriegshetze und die Judenprotokolle von Basel. Europa am Schächtmesser“, und im Dezember 1938: „Ist die Judenfrage gelöst? [...] Der Kampf geht weiter“. Ein Kampf des deutschen Volkes gegen seine eigenen nichtkämpfenden Mitbürger. Der Antisemitismus brüllt seinen Terror heraus, er schlägt um sich. Für die Feuchtwangers wird ein Asyl immer dringlicher.

International ist man beunruhigt. Die Tschechei wird annektiert, und die internationale Politik ruft „Frieden“. Der Ruf nach Frieden hat jedoch seinen wichtigsten Inhalt vergessen: die Einhaltung der Menschenrechte und den Schutz der jüdischen Bevölkerung. Mit der Reichspogromnacht ist die Hemmschwelle restlos überwunden. Edgars Vater wird von der Gestapo verschleppt. Wochen später erkennt Edgar ihn, abgemagert und entstellt, kaum wieder.

Edgar ist jetzt Jude und Israelit. So steht es im Schulzeugnis. Und einen zweiten Vornamen hat er auch bekommen. Jetzt heißt er Edgar *Israel* Feuchtwanger. Jeden Tag geht er am Haus Hitlers vorbei. 1938 fällt Weihnachten erstmalig aus. Die Eltern sind verzweifelt. Immer neue Schreckens-

meldungen über gefolterte und tote Juden belasten die Beziehung. Die Grenzen sind fast zu. Die internationale Staatengemeinschaft schirmt sich mit den auf der Konferenz von Evian 1938 beschlossenen rigiden Einreisemöglichkeiten gegenüber den um Hilfe suchenden Juden ab.

Dass die Feuchtwangers noch rechtzeitig nach Großbritannien flüchten können, haben sie den guten Kontakten Lion Feuchtwangers und der enormen finanziellen Unterstützung einiger Weniger zu verdanken. Sie, die als Emigranten bezeichnet werden, wandern nicht freiwillig aus. Sie sind Flüchtlinge, ihrer Heimat beraubt und auch ihres Vermögens. Das Reich bereichert sich und bestiehlt hemmungslos seine ausgegrenzten Bürger. Am 14.2.1939 reist Edgar zunächst allein nach Großbritannien aus. Die Feuchtwangers verlassen Deutschland gerade noch rechtzeitig. Denn ab 1941 sind die Fluchttüren endgültig geschlossen.

Im Nachwort weist Bertil Scali, der mit Edgar diese autobiografische Reise unternommen hat, auf die Bedeutung der biografischen Erinnerungsarbeit hin. In der Rückschau löst sich mehr und mehr das selbst erfahrene Geschehen von dem nur durch andere berichteten. Es hat lange gedauert, bis Edgar sich auf diese Spurensuche begeben hat und bereit gewesen ist, sich an das Deutschland *seiner* Kindheit zu erinnern. Er ist der kindliche, der jugendliche Augenzeuge gewesen, der jüdische Nachbar Adolf Hitlers. Gerade solche Augenzeugen wie er sind es, die uns Zeitgeschichte nicht anhand von Zahlen, sondern von und an Menschen sichtbar machen.

Ein ausgezeichnetes Zeitdokument, welches Geschichte, Politik und gesellschaftliches Handeln am Beispiel eines deutschen Jungen auf dem Weg zum entrechteten und gejagten Juden auf eine einzigartige Weise sichtbar macht. Kein Abriss von Zahlen und Fakten wie in Geschichts- und Sachbüchern. Hier wirken Menschen, denn politisches und gesellschaftliches Handeln erfolgt durch Menschen und wirkt auf Menschen. Dieses Buch gibt ihnen ein authentisches Gesicht. Das Kind Edgar vermag das Geschehen noch nicht einzuordnen, spürt aber die Angst. Auch der Leser verspürt sie, diese Ängste und die heraufkommende Gefahr. Die Frage ist, wie geht unsere Zeit damit um? Die Antwort: Durch das immer wieder Sich-Erinnern, denn sich erinnern heißt, die Wirklichkeit verstehen, und verstehen mag bedeuten, die mit Hass gefüllten Keimzellen rechtzeitig zu erkennen und die Hoffnung nicht zu verlieren, etwas dagegen setzen zu können.

Soraya Levin, Wolfenbüttel

Friedrich-Wilhelm Marquardt / Chana Safrai, **Talmud lernen. Berliner Vorträge 1992–2001**. In Zusammenarbeit mit Daniela Koeppler hg. und eingeleitet von Andreas Pangritz. Orient & Okzident, Bonn 2014. 371 Seiten.

Bei den von Andreas Pangritz herausgegebenen Vorträgen handelt es sich um Vorträge, die von der rabbinisch ausgebildeten jüdischen Religionswissenschaftlerin Chana Safrai (1946–2008) und dem evangelischen Theologen Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) zwischen den Jahren 1992 bis 2001 in alljährlich stattfindenden Wochenendtagungen an der Evangelischen Akademie Berlin gehalten wurden. Die wenig überarbeiteten, aus Tonbandaufzeichnungen transkribierten ersten Vorträge Safrais sind auch als Zeitdokument interessant, aber für Erst-Leser gewöhnungsbedürftig.

Ziel der Tagungen war, eine überwiegend christliche Hörschaft in ausgewählte Texte des Talmud einzuführen. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist nicht einfach. Darin stimmten Safrai und Marquardt überein, denn es bedarf einer ‚Übersetzungs‘-Hilfe, weil Christen, wenn sie erstmals mit Texten aus den Schriften des Talmud (Mischna und Gemara) konfrontiert werden, einer ihnen ‚fremden Welt‘ begegnen (vgl. Andreas Pangritz, *Was geht uns Christen der Talmud an? F.-W. Marquardts Lektüre zum Traktat Kidduschin*, in FrRu NF 16 [2009] 193–202; ders., *Talmud lernen heißt Jesus begegnen*, in FrRu NF 17 [2010] 171–178).

Talmudische Texte entstammen einer jüdischen Lebens- und Gemeinschaftspraxis, die sich in christlicher Tradition aufgewachsenen Menschen nicht auf den ersten, und auch nicht auf den zweiten Blick ohne Weiteres erschließt. Das bezieht sich sowohl auf Inhalte und auf die Art der Fragestellung und ihre Antwort, wie auch auf die eher kasuistisch assoziative Argumentation, die nicht der westlich-philosophischen Natur entspricht und daher ungewohnt ist. Das wird in den vorgelegten Beiträgen mehr als deutlich und macht ein Verstehen des Talmud für einen ‚Außenstehenden‘, der sich vielleicht zum ersten Mal damit beschäftigt, nicht gerade einfach.

Chana Safrai, seit 1992 Mitglied der *Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen* beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, gelingt es bereits in ihrem ersten Beitrag, die Bedeutung des Talmud für jüdisches Leben und Lernen (beide Begriffe könnten fast synonym verwendet werden) zu verdeutlichen. Talmud-Lernen ist für den gläubigen Juden ein wesentlicher Baustein jüdischer Identität. In diesem Zusammenhang weist Marquardt hier – in positi-

vem Sinn konsequent seiner Christologie folgend – provokativ darauf hin, dass, wer Jesus, Paulus und die Evangelisten von ihrem Grund her kennen und verstehen lernen will, Talmud lernen *muss*, weil in den Schriften des Talmud ihre ureigene jüdische Identität gründet, in der sie lebten, dachten und glaubten. Außerdem wollten diese Autoren neutestamentlicher Schriften nicht, wie es uns die christlich-theologische Tradition (hier nennt Marquardt auch eigene Lehrer) bis heute weismachen wolle, aus dem Judentum *heraus*-, sondern gerade in – im guten Sinne – pharisäisches und rabbinisches Judentum *hineinführen*. (Pharisäisches Judentum bezeichnet hier eine religiöse Bewegung von Gesetzeslehrern unterschiedlicher Richtungen. Schalom Ben-Chorin spricht von sieben Arten von Pharisäern.) Und darum sei das Studium des Talmud mit Hilfe *jüdischer* Lehrer, das sei wiederholt betont – weil es nur mit deren Übersetzungshilfe geht –, auch für Christen lohnend. Denn die Kenntnis dieser Schriften diene grundlegend auch dem Verständnis christlicher Identität.

Während Safrai in ihren Vorträgen über einzelne Traktate des Talmud eine Welt zu erschließen versucht, die im ersten Wahrnehmen sehr fremd anmutet, gelingt es Marquardt in seinen begleitenden Beiträgen immer wieder, Verbindungen zu zentralen christlichen Inhalten – wie Inkarnation, Abendmahl, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung – aufzuzeigen. Er weiß, dass er im Grunde nur ‚Assoziations-Räume‘ benennen kann, „um für Christen wenigstens allererste Anknüpfungspunkte oder Verstehenshilfen für Talmud-Texte zu finden, die uns auf den ersten Blick oft sehr fremd und chaotisch erscheinen“.

Wenn neben den Evangelien (so Leo Baeck) auch andere Schriften des Neuen Testaments als Quellen jüdischen Glaubens anerkannt und die Schriften des Neuen Testaments im Kontext des Talmud gelesen und verstanden werden, erschließt sich für Christen eine bereichernde und neue Sicht auf die Quellen ihres Glaubens und eine vollkommen neue Hermeneutik. Darum ist die Lektüre der Vorträge über ‚*Talmud lernen*‘ neben der ‚Provokation‘ Marquardts eine auch hier positiv zu verstehende ‚Zumutung‘ für Christen, zumal für die Curricula akademisch theologischen Studiums und deren christliche Lehrer.

Holger Banse, Adenau

Berichte

„Mission ist Überredung. Dialog ist Unterredung“ Ein Tagungsbericht¹

Schalom Ben-Chorin (1913–1999) sagte im hohen Alter, nur zwei Dinge würden von ihm übrig bleiben: das Buch „*Bruder Jesus*“ (1967) und das Gedicht „*Freunde, dass der Mandelzweig wieder blüht und treibt*“² (1942), ein Zeichen der Hoffnung in einer mörderischen Zeit. Schalom Ben-Chorin ist bekannt als Brückenbauer des christlich-jüdischen Dialogs. Dass die Wurzeln seines wachsenden Interesses an der Person Jesu als Gestalt der jüdischen Geschichte weit in seine Kindheit und Jugend zurückreichen, ist weniger bekannt. Auskunft zu diesen „verborgenen Seiten“ des großen Religionsphilosophen gab eine Tagung an der Bischöflichen Akademie Aachen am 31. Oktober 2014 unter Leitung von Verena Lenzen, Professorin für Judaistik und Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.³ Verena Lenzen war mit Schalom Ben-Chorin persönlich befreundet. 1988 erschien ihr Gemeinschaftswerk „*Jüdische Theologie des 20. Jahrhunderts*“.

Fritz Rosenthal (ab 1931 nannte er sich Schalom Ben-Chorin – Friede, Sohn der Freiheit) war bereits in seiner frühen Kindheit von der katholischen Atmosphäre seiner bayerischen Heimat geprägt worden. Mit Resi, der „Perle“ des Haushalts der Familie Rosenthal, besuchte er den nahen Wallfahrtsort Maria-Eich (Planegg). In Erinnerung daran schrieb er später das

1) Bericht zur Tagung „*Schalom Ben-Chorin – Ein Leben im Zeichen der Sprache und des jüdisch-christlichen Gesprächs*“ am 31. Oktober 2014, basierend auf dem gleichnamigen Buch von Verena Lenzen, Hentrich und Hentrich Verlag, Berlin 2013.

2) Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Dass der Mandelzweig wieder blüht*. Rezension von Monika Beck in: FrRu NF 21 (2014) 65–68.

3) Prof. Verena Lenzen hat 2001, in der Nachfolge von Prof. Clemens Thoma, dem ehemaligen Chefredakteur des *Freiburger Rundbrief*, die Leitung des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung übernommen.

Gedicht „Maria-Eich“, mit der Anmerkung „Kein Bekenntnis – nur Erinnerung“:

„[...] Draußen stand schon die Sonne im Westen
Schwach fiel ihr Gold auf den weißen Altar
Duft von Weihrauch und Moos und den Kerzenresten
Wob mir im flatternden, seidigen Haar.
Kinder schwebten mit Palmen vom Chore
Und unsere Resi schneuzte sich lang.
Bis die Madonna von blumengeschmückter Empore
Mich in beseligte Träume sang.“

Lenzen reiht den Dichter Schalom Ben-Chorin ein in die Tradition von Stefan George (1868–1933) und Rainer Maria Rilke (1857–1926). Erstes fundiertes Wissen über das Christentum erlangte der Schüler Fritz Rosenthal im katholischen Religionsunterricht, denn er musste den Klassenraum nicht verlassen, sondern nur „brav sitzen bleiben“. Bei Prüfungen flüsterte er oft – mit dem Katechismus auf den Knien – seinen Klassenkameraden die richtigen Antworten zu.

Schalom Ben-Chorin stammte aus einer assimilierten jüdischen Familie, sogenannten „Drei-Tage-Juden“, die nur an den größten jüdischen Festtagen am Synagogengottesdienst teilnehmen. Die Familie schmückte am Heiligabend den Weihnachtsbaum und suchte zu Ostern nach bunten Eiern. Als Fünfzehnjähriger rebellierte Fritz am Weihnachtsabend. Er verließ die elterliche Wohnung und verbrachte einige Monate bei einer streng orthodoxen Familie. Sein Judesein wurde ihm während des gescheiterten Hitlerputsches 1923 in München bewusst. Erst durch die Judenfeindschaft, so Ben-Chorin, wurde er „als Jude neu geboren“. Das Bild des Großvaters mütterlicherseits, Abraham Schlüsselblum, verwob sich für ihn mit dem biblischen Abraham. Später verstand er sich selbst als der Erzvater, der das Elternhaus und das Land seiner Herkunft verlassen musste, um auf Gottes Geheiß in das Gelobte Land zu ziehen. Sein letztes Buch, *Abraham* (Pattloch 1995), behandelt diese große biblische Gestalt.

Sein ihn prägendes Interesse an den beiden Juden Jesus und Paulus und am jüdisch-christlichen Gespräch entwickelte Ben-Chorin an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, wo er Theaterwissenschaft, Germanistik, Philosophie und Religionswissenschaft studierte. Bei dem wegen Modernismus angeklagten (später rehabilitierten) Priester Joseph Schnitzer

(1859–1939) besuchte er Vorlesungen über Weltreligionen und das Urchristentum. Nach dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis dozierte Schnitzer von 1913 bis 1933 an der Philosophischen Fakultät der Universität. Ben-Chorin schrieb später: „Damals wurde mein Interesse erweckt, das meine spätere Lebensarbeit weitgehend bestimmen sollte.“ Seine erste theologische Schrift, *„Die Christus-Frage an den Juden“* (1941), gewidmet seinem Mentor Joseph Schnitzer, erregte scharfen Widerspruch von jüdischer Seite.⁴ Aber auch in seinen lyrischen Veröffentlichungen sowie dem Romanversuch über einen bedeutenden Kabbalisten, *„Der heilige Löwe, das Leben Isaak Lurjas“* (1935), kamen bereits jüdische und christliche Themen zur Sprache. In der „Vorbemerkung“ zu seinem Gedichtzyklus *„Der Rabbi von Nazareth“* (1935) schrieb Ben-Chorin:

„Zwischen Apotheose und Diffamation hin und wider getrieben, das Antlitz von Blut und Tränen verdunkelt, so ragt die Gestalt des Jesus von Nazareth durch die Jahrhunderte. [...] Wo ist der Platz des Jesus von Nazareth? – Nicht unter den Propheten, nicht unter den Apostaten und nicht unter den großen Gesetzlehrern. Sein Platz ist an der Seite jener, welche die Revolution des Herzens in Israel vollzogen, an der Seite des Rabbi Israel Baal Schem und der anderen großen Führer des Chassidismus. Dort ist der Platz des Rabbi von Nazareth und derjenigen seiner Schüler, die ihn ‚im Fleische‘ kannten.“

In *„Bruder Jesus“* (1967) stellte Ben-Chorin den Rabbi von Nazareth nicht mehr an die Seite von Isreal Ben Eliezer, genannt Baal Schem Tov, den Gründer des Chassidismus. Jesus ist für ihn nicht nur der Menschenbruder, sondern auch sein *jüdischer* Bruder, ein „Urjude“ schlechthin, den man in keine der jüdischen Strömungen seiner Zeit einordnen kann. Martin Buber nannte den Nazarener einen „großen Bruder“, der in der Geschichte Israels einen großen Platz einnimmt. Ben-Chorin hatte dieses Zitat in seinem Buch *„Bruder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht“* übernommen. Er hatte sicher auch das Buch von Joseph G. Klausner, *Judaist an der Hebräischen Universität Jerusalem*, *„Jesus von Nazareth“* (1934), gelesen. Doch am meisten beeindruckt habe ihn, nach seinen eigenen Worten, der Jesusroman

4) Vgl. dazu einen Kommentar von Andreas Kilcher vom 20.7.2013: „Ben-Chorins ‚Christus-Frage an den Juden‘ (1941) erschien jüdischerseits als ‚missionarischer Angriff‘. Sein Appell an die Juden, ‚das Evangelium vom Christus Jesus‘ für den eigenen Glauben als essentiell anzusehen, wurde als Grenzüberschreitung zum Christentum hin empfunden“ (<http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/uebersicht/schalom-ben-chorin-brueche-und-bruecken-1.18119749>).

seines Freundes Max Brod, „*Der Meister*“ (1952). Brod habe ihm geholfen, das wahre Gesicht des Nazareners zu erkennen.

Schalom Ben-Chorins erste Gesprächspartner im interreligiösen Dialog (1941) waren Pfarrer George L. B. Sloan von der Schottischen Kirche in Tiberias, ein Schüler Karl Barths, und ein Muslim, der jedoch aus Angst um sein Leben das Gespräch bald wieder verließ. Als Pfarrer Sloan jedoch zunehmend Interesse an der Judenmission zeigte, zerbrach auch dieser erste Kontakt.

Martin Buber war der Meinung, dass sich das Gespräch zwischen Judentum und Christentum eher auf gemeinsame ethische Fragen konzentrieren sollte als auf die Person des Jesus von Nazareth. Aufschlussreich und ein Beispiel echten Dialogs war Ben-Chorins Korrespondenz mit dem Zürcher protestantischen Theologen Leonhard Ragaz in den Jahren 1938 bis 1945. Ben-Chorin hatte in einer Rezension die Schrift von Ragaz, „*Israel, Judentum und Christentum*“ (1942)⁵, als „Weg zum brüderlichen Glaubensgespräch“ während der schrecklichsten Judenverfolgung aller Zeiten gewürdigt. Leider war der Briefwechsel der beiden Gesprächspartner sowohl von der britischen wie auch von der schweizerischen Postzensur mit der Schere ‚bearbeitet‘ worden, sodass dieses wichtige jüdisch-christliche Dialogdokument der Nachwelt nur in Bruchstücken überliefert ist.

Großes Echo fanden sowohl die Schriften des großen Brückenbauers Ben-Chorin wie auch das von ihm initiierte christlich-jüdische Gespräch vor allem im deutschsprachigen Raum. Darüber ist bereits viel geschrieben worden, doch Prof. Lenzen ist überzeugt, die mahnenden Worte Schalom Ben-Chorins, „Mission ist Überredung. Dialog ist Unterredung“, könne man nicht oft genug wiederholen.⁶

Monika Beck, Aachen

5) Von Leonhard Ragaz war bereits 1922 die Schrift „*Judentum und Christentum: ein Wort zur Verständigung*“ erschienen.

6) Im *Freiburger Rundbrief* ergriff Schalom Ben-Chorin erstmals das Wort im Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung zwischen Martin Buber und Karl Thieme, vgl. Schalom Ben-Chorin, *Israels geistige Sendung*, in: FrRu Nr. 7 (1949/1950) 8. Sein zweiter Beitrag war ein sehr berührender Bericht über Waisenkinder im Jugenddorf *Kfar Hanoar* an Jom Kippur 1950, vgl. Schalom Ben-Chorin, *Die Kerzen von Ajn Karem*, in: FrRu Nr. 10/11 (1951) 14 f., vgl. <http://www.freiburger-rundbrief.de/de/?item=942>

„Für das Kind“

Museum zur Erinnerung an die Kindertransporte

Dank der Kindertransporte nach Großbritannien wurden über 10 000 Kinder aus Österreich, Deutschland und der Tschechoslowakei vor der NS-Verfolgung gerettet. Am 10. Dezember 2014 wurde in Wien erstmalig weltweit im Museum „Für das Kind“ eine Dauerausstellung in Erinnerung an die Kindertransporte eröffnet. Eines der geretteten Kinder war Jozefa Eberstark aus Trstena in der Tschechoslowakei.

„Meine Schwestern und ich verließen unser Dorf Trstena in der Tschechoslowakei am 28. Juni 1939, ein Tag, den wir nie vergessen sollten. Wir hatten Angst, weil wir nicht wussten, was vor uns lag. Unsere Eltern reisten mit uns nach Bratislava, wo wir uns verabschiedeten. Wir kämpften mit unseren Gefühlen und sagten uns gegenseitig, dass wir bald wieder zusammen sein werden. Das sollte nie passieren, denn unsere Eltern und der Rest unserer Familie kamen im Holocaust um. Kein Kind aus unserem Ort, nur wir, haben den Krieg überlebt.“

Mit diesen Worten erinnerte sich Jozefa Eberstark später an den Tag, an dem sie sich mit ihren beiden Schwestern Alica (14) und Ella (10) auf den Weg nach Wien machte zum Kindertransport nach England. Jozefa war damals fünfzehneinhalb Jahre alt.

In der Dauerausstellung in Wien in Erinnerung an die Kindertransporte werden dreiundzwanzig Bilder gezeigt mit Gegenständen, die die Kinder nach England mitgebracht hatten und die sie an ihr Zuhause und ihre Familien erinnerten: darunter Fotografien, Bücher, Puppen, Kleidungsstücke und, von Jozefa Eberstark, eine Schürze ihrer Mutter.

„Als meine Mutter mit dem Packen meines Koffers fertig war, nahm sie plötzlich ihre Schürze ab, die sie gerade trug, faltete sie zusammen, legte sie in den Koffer und schloss ihn. Da ich die älteste Tochter war (15 1/2), bat mich meine Mutter inständig, mich um meine jüngeren Schwestern zu kümmern [...]. Ich denke, sie gab sie mir [die Schürze] als Symbol für meine Verantwortung.“

Der erste Kindertransportzug aus Deutschland verließ Berlin am 1. Dezember 1938. Der erste Zug aus Österreich startete in Wien Westbahnhof am

10. Dezember 1938, zwei Tage nach der Pogromnacht. Der letzte Zug verließ Wien am 22. August 1939, kurz vor Kriegsbeginn am 1. September 1939. Die Erlaubnis für den ersten Zug aus Wien mit sechshundert Kindern hatte Gertruida Wijsmuller-Meijer in Wien von Adolf Eichmann mühsam erkämpft.

Kindertransport-Denkmal

vor dem Bahnhof Liverpool Street in London, aufgestellt auf Initiative von Prinz Charles.

Skulptur von Frank Meisler.¹

Die Reise der etwa 100 Kindertransporte aus Wien führte von Wien Westbahnhof nach Hook van Holland, von dort mit der Fähre nach Harwich in England, und schließlich mit dem Zug nach Liverpool Station in London.



Zugelassen waren Kinder zwischen drei Monaten und 17 Jahren. Durchgeführt wurden die Transporte unter der Schirmherrschaft des Central British Fund mit Hilfe von Hunderten von freiwilligen Helfern.

Die Ausstellung „Für das Kind“ steht unter dem zeitlos gültigen Satz aus den *Pirkei Avot* (Sprüche der Väter):

*„Jeder Einzelne soll sich sagen:
Für mich ist die Welt erschaffen worden;
daher bin ich mitverantwortlich.“*

1) Der deutsch-britisch-israelische Architekt und Bildhauer Frank Meisler (Tel Aviv) wurde 1929 in Danzig geboren. Ende August 1939 traf er mit vierzehn weiteren jüdischen Kindern an diesem Bahnhof ein. Nur drei Tage nach seiner Abreise wurden seine Eltern in das Warschauer Getto deportiert und später in Auschwitz ermordet.

(Red.)

Notizen

Nach einem Bericht, der am 25. Januar 2015 der israelischen Regierung in Jerusalem vorgelegt wurde, ist **Frankreich weltweit für Juden das gefährlichste Land**. Im Jahr 2014 haben sich die antisemitischen Übergriffe im Vergleich zum Vorjahr verdoppelt, entsprechend hat sich auch die Zahl der Auswanderer nach Israel auf etwa 7000 verdoppelt. Der jüngste Anschlag auf einen koscheren jüdischen Supermarkt in Paris am 7. Januar 2015 hat die Verunsicherung unter den etwa 500 000 Juden in Frankreich noch verstärkt. Über die enttäuschten Hoffnungen der Juden im „Mutterland der Judenemanzipation“ schrieb Prof. Dr. Michael Brenner, Ludwig-Maximilians-Universität München, in dem Artikel *Hoffnungen und Enttäuschungen*: „Gerade an der Entwicklung Frankreichs lässt sich zeigen, wie eng beieinander Hoffnung und Verzweiflung der Juden in ganz Europa lagen und weiterhin liegen“ (NZZ, 26.1.2015, S. 33).

Am 27. Januar 2015 wurde des 70. Jahrestags der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz gedacht. **Papst Franziskus begrüßte** aus diesem Anlass bereits am 7. Januar 2015 nach der Generalaudienz sechs **Überlebende des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau** aus Deutschland, Polen, Frankreich und Tschechien. Begleitet wurden die Überlebenden von Vertretern der Internationalen Jugendbegegnungsstätte in Oswiecim/Auschwitz sowie von Auszubildenden der Volkswagen AG, die im Jahr 2014 für zwei Wochen freiwillig Erhaltungsarbeiten in der Gedenkstätte Auschwitz geleistet hatten. In seinem Dank an die Delegationsmitglieder würdigte der Papst insbesondere die Aufklärungsarbeit an den Schulen.

Ebenfalls in Erinnerung an die Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau wurde am 23. Januar 2015 in der Gedenkstätte Deutscher Widerstand in Berlin die **Sonderausstellung *Vergiss Deinen Namen nicht – Die Kinder von Auschwitz*** eröffnet. Die Ausstellung basiert auf Gesprächen, die der Autor Alwin Meyer über viele Jahre hinweg mit Überlebenden in Polen, in Israel, der Ukraine, in Weißrussland, in Ungarn, der Tschechischen Republik, der Slowakei, in Deutschland, den USA und der Schweiz geführt hat. Sie alle waren noch Kinder, als sie nach Auschwitz deportiert wurden, und sie waren Kinder oder Jugendliche, als sie befreit wurden. In den Gesprächen mit Meyer erzählten die Überlebenden von der oft jahrzehntelangen Suche nach ihrer Identität, nach ihrem Namen, nach ihrer Familie. Ohne Rückbindung zu ihrer ehemaligen Heimat oder zu ihrer Muttersprache mussten sie sich in einem neuen Leben zurechtfinden, einem Leben, das immer ein Leben „nach Auschwitz“ geblieben ist (vgl. Alwin Meyer, *Vergiss Deinen Namen nicht. Die Kinder von Auschwitz*, Göttingen 2015).

Die Redaktion des Freiburger Rundbriefs gratuliert **Prof. Dr. Hanspeter Heinz**, der gemeinsam mit dem Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken anlässlich der zentralen Eröffnungsfeier der Woche der Brüderlichkeit in Ludwigshafen am 8. März 2015 **mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet** wird.

Prof. Dr. Bernhard Casper, Wittnau, zu dem Beitrag von Heinrich Hebler, Das Eisena-cher Entjudungsinstitut, in: FrRu NF 22 (2015) 24–27:

Ich verbrachte von 1938–1941/42 meine Kindheit in Eisenach. Die elterliche Wohnung „Am Ofenstein“ lag in unmittelbarer Nähe der „Bornstraße“. Eisenach war damals in einer selbst für ein Kind spürbaren Weise in seiner öffentlichen Atmosphäre hetzerisch antisemitisch bestimmt; z. B. dadurch, dass an einer ganzen Reihe von wichtigen Stellen der Stadt Schaukästen mit dem „Stürmer“ hingen. Umso mutiger war es aber, dass die katholische Gemeinde sich in aller Deutlichkeit dagegen stellte. Der für meine Erinnerung erste Satz, den ich überhaupt im Religionsunterricht hörte, welcher im Keller der beschlagnahmten und aufgelösten katholischen Schule vorerst weiterging, hieß: „Jesus war ein Jude.“ Ich habe ihn noch sehr lebendig in den Ohren, gerade weil ich ihn als Kind in seiner Dringlichkeit, mit der ihn etwa der Kaplan Paul vortrug, nicht ganz verstand. Dieser Satz war in unserem Religionsunterricht geradezu mit dem Glaubensbekenntnis identisch. Der Pfarrer der Gemeinde – Krenzler – kam später für einige Zeit nach Buchenwald.

Dr. Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen, in einem Brief an Dr. jur. Felix Schikorski zu dem Bericht „Glückliches Ende eines jahrzehntelangen Bilderstreits“ in: FrRu NF 21 (2014) 311–313:

Mit Ihrer Reaktion auf meinen Bericht sprechen Sie sich dafür aus, die anstößige Darstellung eines nie geschehenen jüdischen Ritualmords aus der Kathedrale in Sandomierz zu entfernen, statt das Bild, wie geschehen, lediglich mit einer erläuternden Tafel zu versehen. Das wäre in der Tat eine Alternative gewesen, die auch der Jesuitenpater Musial, der vor Jahren den Stein ins Rollen brachte, als zweite Möglichkeit in Erwägung gezogen hat. Dann wäre das Bild in irgendeinem kirchlichen Archiv verschwunden, aber immer noch vorhanden, falls man es nicht gänzlich vernichtet hätte.

Es drängt sich aber die Frage auf, ob dies die bessere Lösung gewesen wäre. Immerhin handelt es sich um ein Zeugnis für den christlichen Antijudaismus, mehr noch, für den kirchlichen Antisemitismus, der den Holocaust zwar nicht herbeigeführt, wohl aber den verhängnisvollen Weg zur Judenvernichtung geebnet hat. Es gibt nicht viele sichtbare Zeugnisse dieser Art, obwohl die Geschichte der Kirche an Belegen für Judenhass und Judenverfolgung reich ist, was der leider zu früh verstorbene P. Musial wiederholt ans Licht gebracht hat. Aber dieses Material musste mühsam aus historischen Quellen erschlossen werden und ist kaum einmal so augenfällig wie in der Bischofskirche in Sandomierz. So steht diese Schuld der Kirche dem Betrachter immer vor Augen und kann nicht der Vergessenheit anheimfallen. Schließlich dienen ja grundsätzlich die Gedenkorte grausamer Verbrechen an den Juden der Erinnerung und bieten eine Gewähr, dass das Vergangene nicht einfach mit der Zeit vergeht. Auch der feierliche liturgische Rahmen, in dem die Anbringung der Tafel vollzogen wurde, zeigt, dass das Bild den Anstoß zu einer Aufarbeitung der

kirchlichen Schuldgeschichte zu geben vermag. Ob nach so langer Zeit eine Wiederaufnahme des damaligen Prozesses sowie eine Rehabilitierung der Opfer, wie Sie es wünschen, überhaupt rechtlich möglich ist, vermag ich nicht zu sagen. Falls Sie als Jurist davon überzeugt sind, wäre es sicher gut, dies bei der Diözese Sandomierz anzuregen.

May-Angele Burke-Boz, Rödermark, zu dem Beitrag „Jude sein und Israeli sein“ von Prof. Kalman Yaron (Jerusalem), in FrRu NF 7 (2000) 111–116:

Mit großem Interesse habe ich den Artikel „Jude sein und Israeli sein“ im Internet gelesen (<http://www.freiburger-rundbrief.de/de/?item=786>). Ich selber beschäftige mich schon seit dreißig Jahren, seit meiner ersten Begegnung mit Israel und den dort lebenden Menschen, mit diesem Thema. Als damals sehr junger Mensch habe ich zuallererst die Menschen wahrgenommen. Dass sie überwiegend Menschen mit israelischer Staatsangehörigkeit waren, war mir natürlich bewusst. Die Religion, in die der jeweilige Mensch, mit dem ich zu tun hatte, hineingeboren wurde, war für mich erst einmal zweitrangig.

Heute bin ich der Meinung, dass es einen himmelweiten Unterschied gibt zu den Begriffen *Religion* und *Glaube*. Mein persönlich gelebter Glaube ist etwas sehr Persönliches und Individuelles. Gott sei Dank ist der Schutz des Glaubens in unserem Grundgesetz verankert! Wenn ein anderer Mensch dann zu mir sagt, du handelst christlich, freut mich das. Ich selber trage kein Schild vor mir her: Ich bin Christ. Das käme mir wie ein Etikett vor. Genauso sehe ich das mit dem Jüdisch-Sein. Ein Mensch kann doch seinen jüdischen Glauben leben, solange er das Glaubensleben eines anderen Menschen nicht in dessen Freiheit einschränkt oder bedroht. Der Begriff *Glaube* ist für mich lebendig, der Begriff *Religion* dagegen statisch wie eine Schublade, in die Menschen sich gegenseitig hineinstecken wollen.

In Israel sind mir Menschen begegnet mit ganz unterschiedlichen und individuellen Lebensweisen, die mich zutiefst beeindruckt haben. Manchmal habe ich lebendig gelebtes jüdisches Dasein erlebt, manchmal nicht. Für mich sind die Lebendigkeit und die Liebe, mit der Glaube gelebt wird, immer wichtiger als die Religion – als Etikett –, der der Andere angehört. Ich bin zu der Überzeugung gekommen, es gibt viele Israelis, die ein orthodoxes Jüdisch-Sein für sich nicht leben möchten, die sich aber sehr wohl ein lebendiges jüdisches Dasein vorstellen können und dieses auch frei und lebendig leben. (Anm. d. Red.: Die Schreiberin hat sich auch für den Beitrag von Israel Yaoz, *Die Identität des Judentums und der Staat Israel. Israel als Teil jüdischer Identität*, in: FrRu 21 [2014] 280–284, interessiert.)

Dr. Christian Stäblein, Konventual-Studiendirektor des Predigerseminars der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers im Kloster Loccum, Rebburg-Loccum, schreibt:

Ihre Zeitschrift ist gut, Inhalt und Anliegen ungeheuer wichtig.

Avital Ben-Chorin, Jerusalem, dankt und schreibt zu FrRu NF Heft 1/2015 :

Der Freiburger Rundbrief wird immer besser!

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: DE 44 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

Mag der Stamm (das Christentum) noch so prächtig gewachsen sein, ohne Verbindung zu seiner Wurzel (dem Judentum) wird er verdorren. Trotzdem halten viele Christen das Alte Testament durch das Neue Testament für „überwunden“. Die Hintergründe untersucht *Achim Buckenmaier* in seinem Beitrag „Das Vergessen der jüdischen Wurzel in der Theologie und seine Folgen für das Christentum“.

„Der ‚Gott des Alten Testaments‘ ist ein grausamer Gott“: Mit dieser Feststellung entscheidet man sich gerade in frommen kirchlichen Kreisen immer öfter gegen das Alte Testament. In dem Beitrag „Die ‚Bindung Isaaks‘ – ‚Abrahams Opfer‘“ (Gen 22,1–18) widmet sich *Verena Lenzen* dem – auch für jüdische Interpreten – wohl schwierigsten Thema der Hebräischen Bibel. Entgegen gängiger Interpretation hebt Lenzen auch die im Midrasch Tanchuma ausgelegte Rolle Saras als Identifikationsfigur hervor und schließt den Bogen zwischen der *Aqedat Jitzchaq* (‚Bindung Isaaks‘) und dem Martyrium aller Saras, Abrahams und Isaaks in der Schoa.

Die *Aqedat Jitzchaq* stellte scheinbar das von Gott an Abraham gegebene Versprechen „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen“ (Gen 12,2) in Frage. Der damit verbundene Auftrag, „Ein Segen sollst du sein“, ist, so *Rabbiner Moshe Navon* in „Gottes Segen – Abrahams Segen“, bis heute verpflichtend. Rabbinerin Regina Jonas blieb ihm selbst im KZ Auschwitz-Birkenau bis zu ihrem Tod treu.

Am neunten Tag des Monats Aw (*Tischa be Aw*) gedenkt das Judentum mit Fasten und Trauern aller Tragödien, die das jüdische Volk erlitten hat. Selbst die Freude des Torastudiums ist mit der tiefen Trauer dieses Tages unvereinbar, wie Rabbiner *Jonathan Konits* in „Tischa be Aw – Tag der Trauer“ ausführte. Für Juden in Deutschland hat der neunte Aw seine ganz eigene Bedeutung.

„Der Gott des Gemetzels“ titelte die FAZ vom 21. April 2015 einen Artikel über den Vorstoß des evangelischen Theologen *Notger Slenczka*, der für die Entfernung des Alten Testaments aus dem Kanon der Heiligen Schrift plädiert. *Friedhelm Pieper* nimmt in seinem Kommentar „Heilige Schrift ohne das Alte Testament?“ Stellung zu dieser Problematik, die inzwischen insbesondere in der evangelischen Kirche kontrovers diskutiert wird.

Das Vergessen der jüdischen Wurzel in der Theologie und seine Folgen für das Christentum

Anmerkungen zum 50. Jahrestag von *Nostra aetate*

Achim Buckenmaier*

Wenn in diesem Jahr der Promulgierung von *Nostra aetate*, der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* vor fünfzig Jahren, gedacht wird, wird man sich nicht nur an die dramatische Entstehungsgeschichte und die nicht weniger erstaunliche Wirkungsgeschichte dieses kürzesten Konzilsdokuments¹ erinnern. Man wird auch kaum glauben wollen, dass die christliche Theologie, nachdem im 19. Jh. die historisch-kritische Lesart der Bibel dominant geworden war², noch von einem weitverbreiteten Desinteresse und von einer Ignoranz gegenüber den Forschungen und Erkenntnissen jüdischer Wissenschaftler und dem nachbiblischen Judentum insgesamt gekennzeichnet war.

Aus heutiger Sicht ist es verwunderlich, wie wenig den christlichen Forschern die Tatsache bewusst war, dass auch das Judentum in den zwei nachbiblischen Jahrtausenden eine Weiterentwicklung durchlaufen hat, und wie wenig sie sich aus der jüdischen Lesart des Alten Testaments Verstehenshilfen erwarteten.

* Prof. Dr. Achim Buckenmaier, geb. 1959 in Hechingen, Studium der Theologie in Freiburg und Paris. Seit 1990 Mitglied der Priestergemeinschaft der Katholischen Integrierten Gemeinde, Inhaber des Lehrstuhls für die Theologie des Volkes Gottes an der Päpstlichen Lateran-Universität Rom, Berater der Kongregation für die Glaubenslehre und des Rates für die Neuevangelisierung. Der Beitrag basiert auf einer Vorlesung anlässlich der Studientagung „Christologie im Alten Testament“ (Juli 2012).

1) Der Abschnitt über das Judentum umfasst nur 434 der insgesamt lediglich 1171 Wörter der Erklärung.

2) Es gab, anders als es eine weitverbreitete Sicht glauben macht, bereits im Mittelalter durchaus textkritische Exegese: vgl. Cornelia Linde, *How to Correct the Sacra Scriptura? Textual Criticism of the Bible between the Twelfth and Fifteenth Century*. Medium Ævum Monographs 29, Oxford 2012.

Julius Wellhausen, einer der Begründer der modernen kritischen Bibelwissenschaft, hatte das bekannte Wort geprägt: „Jesus war kein Christ, sondern ein Jude.“³ In seiner wissenschaftlichen Arbeit interessierte er sich aber – trotz seiner Freundschaft mit dem jüdischen Philosophen Hermann Cohen (1842–1918) – weder für das Judentum nach der Zeit Jesu noch für die Forschungsarbeit seiner jüdischen Kollegen. So konnte Wellhausens Aussage auch zu Fehldeutungen führen. Rudolf Bultmann verstand sie als Aussage über die *Voraussetzungen* des Neuen Testaments: Jesus musste Jude sein, um das Judentum radikal überwinden zu können.⁴ Jüdische Theologen wie Rabbiner Josef Eschelbacher⁵ (1848–1916) bemerkten schon früh, dass *dieser* Jesus – wie ihn die christlichen Theologen schilderten – nicht wie eine Blüte aus dem Alten Testament erwachsen war, sondern wie ein Meteor vom Himmel gefallen sei. Ihnen zufolge griff Jesus zwar das Judentum seiner Zeit auf, verwandelte es aber souverän in etwas ganz Anderes.

1. Die Ursachen des Vergessens der jüdischen Wurzeln

Warum haben die Christen den *Tanach* (Tora, Propheten, Weisheitsbücher) in weiten Strecken vergessen, wo er doch im Neuen Testament ständig präsent ist und in den ersten Jahrhunderten sogar als *Teil der christlichen Heiligen Schrift* vehement verteidigt wurde? Man muss sich vor allzu einfachen Antworten hüten, wie Hubert Frankemölle zu Recht betont: „Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum wie auch die Abgrenzung des Judentums vom Christentum und umgekehrt ist ein langer Prozess. Genauer: es sind vielfältige Prozesse, in denen viele Faktoren eine Rolle gespielt haben.“⁶ Dennoch lassen sich zwei Linien dieser Entwicklung ausmachen:

3) Julius Wellhausen, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlin 21911, S. 102.

4) Vgl. Martin Hengel, *Paulus und Jakobus. Kleinere Schriften III*, Tübingen 2002, S. 427 f. (vgl. die Rezension von Gaby Knoch-Mund in: FrRu NF 11 [2004] 135–137).

5) Josef Eschelbacher rezensierte und kritisierte ausführlich Harnacks Buch über das Christentum: Josef Eschelbacher, *Die Vorlesungen Adolf von Harnacks über das Wesen des Christentums*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 46 (1902) 119–141, 229–239, 407–427; 47 (1903) 53–68, 136–149, 249–263, 434–446, 514–534; vgl. ders., *Das Judentum im Urteil der modernen protestantischen Theologie*, Leipzig 1907; ders., *Das Judentum und das Wesen des Christentums*, Berlin 1905.

6) Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006, S. 25 (vgl. die Rezension von Alwin Renker in: FrRu NF 14 [2007] 295–297).

a) Die Polemik gegen „die Juden“ als „innerjüdischer“ Streit

Das Judentum wurde im Christentum nicht einfach nur „vergessen“. Für viele Christen schien das Alte Testament und mit ihm auch das Judentum durch Jesus selber und durch viele Aussagen des Neuen Testaments überwunden. Besonders das Johannesevangelium, wo Jesus oft sehr distanziert und sehr scharf von „den Juden“ zu sprechen scheint, konnte man so lesen, als ob Jesus das Judentum verlassen habe.

Die Geschichte dieses vermeintlichen Antijudaismus des Neuen Testaments kann hier nicht dargestellt werden. Nur so viel ist anzumerken: In den letzten zwanzig Jahren ist durch Studien, aber auch zum Teil durch Ausgrabungen erkennbar geworden, dass Christen und Juden viel länger, als bisher angenommen, sich ihrer gemeinsamen Wurzeln bewusst waren und Berührungspunkte hatten.⁷ Man darf die ersten zwei, drei Jahrhunderte nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Trennung und Absonderung lesen, wie es vor allem unter dem Einfluss der theologischen Geschichtswissenschaft und der historischen Bibelkritik in der Theologie vielfach praktiziert wird. Nicht wenige antike Polemiken gerade des frühen 2. Jh. fassen Juden und Christen zusammen und werfen ihnen denselben Aberglauben, Atheismus und allgemeinen Menschenhass vor. Dies geschah nicht aus Unkenntnis der Unterschiede zwischen Juden und Christen, sondern – im Gegenteil – aus der Wahrnehmung des noch existierenden Zusammenhangs: Der letzte heidnische lateinische Dichter, Rutilius Namatianus (5. Jh.), nannte die Juden die *radix stultitiae*, die Wurzel des törichten Christentums.⁸

Der Neutestamentler Rudolf Pesch (1936–2011) hat in einer ausführlichen Studie zum Johannesevangelium gezeigt, dass diese Einsichten wichtig sind auch für das Verständnis der Aussagen des Neuen Testaments zu Israel und

7) Vgl. Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004 (vgl. die Rezension von Jutta Koslowski in: FrRu NF 18 [2011] 297 f.); Andreas Bedenbender (Hg.), *Judäo-Christentum. Die gemeinsamen Wurzeln von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, Paderborn/Leipzig 2012 (vgl. die Rezension von Jutta Koslowski in: FrRu NF 21 [2014] 63–65); Israel J. Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley u. a. 2006 (vgl. die Rezension der dt. Ausgabe [*Zwei Völker in deinem Leib*] von Ruben Frankenstein in: FrRu NF 16 [2009] 69–71).

8) Rutilius Namatianus, *De reditu suo* I, 389; zit. bei Martin Hengel, *Kleinere Schriften III* (Anm. 4), S. 418; vgl. Jean-Yves Guillaumin, *‘Radix stultitiae’ chez Rutilius Namatianus*, in: *Vita Latina* 175 (2006) 114–122.

zum Judentum. Die Polemiken des Neuen Testaments gegen „die Juden“ muss man, so Pesch, zuallererst als eine „innerjüdische Polemik“, bzw. als einen „erbitterten Familienstreit“ lesen. Um diese Sicht zu stützen, hat Pesch auch alttestamentliche Texte mit scharfer innerjüdischer Kritik herangezogen: z. B. Neh 4,1–5a; 6,6; 1 Makk 2,15; 2,25 u. a., wo jeweils polemisch von „den Juden“ die Rede ist. Der Evangelist Johannes war, so sagt Pesch in Übereinstimmung mit anderen neueren Exegeten, nicht ein Heidenchrist, der das Judentum von außen kritisiert und ablehnt. Vielmehr blickt „der Jerusalemer Jude, der Christ wurde, [...] im hohen Alter im Milieu überwiegend heidenchristlicher Gemeinden auf ‚die Juden‘ in Jerusalem zurück, die Jesus von Nazareth ungesetzlich ans Kreuz gebracht hatten. Zugleich hält er unbeirrt daran fest, dass ‚die Rettung von den Juden gekommen ist‘.“⁹ Erst nach der Trennung zwischen Juden und Christen konnten diese Texte eine wirklich antijüdische Wirkung entfalten, die Bedeutung des Alten Testaments wurde gemindert und das Judentum zum Teil diffamiert.

Die Entstehung des Christentums fiel zwar in eine weltgeschichtlich relativ ruhige Zeit, die durch die universale Ausdehnung und politische Stabilität des Römischen Reiches gekennzeichnet war. Die rund zweihundert Jahre jüdischer Existenz unter römischer Herrschaft (63 v. bis 135 n. Chr.) waren aber eine angespannte Epoche voller Aufstände, Terrorakte, innerjüdischer Auseinandersetzungen und Kriege. Die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. und die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes (135 n. Chr.) waren politische Fakten, die die Auseinandersetzung mit den – mehr oder minder als innerjüdische Sekte betrachteten – Jesusanhängern verschärfte. Dies wirkte sich auch auf die Christen aus. Einerseits wurden die Judenchristen aus der Synagoge ausgeschlossen, andererseits trat – innerhalb der Kirche – das judenchristliche Element zurück und verschwand schließlich fast vollständig.¹⁰ Mit dem Verlust des Judenchristentums büßte das Alte Testament in der Kirche seine ursprüngliche, gleichsam selbstverständliche Stellung ein.

9) Rudolf Pesch, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannes-Evangelium auf dem Prüfstand*, Augsburg 2005, S. 113; Peschs These löst nicht alle Probleme einer antijüdischen Lektüre des vierten Evangeliums, ist aber ein wichtiger Beitrag zur Diskussion (vgl. die Rezension von Michael Theobald in: FrRu NF 13 [2006] 221–223); vgl. Martin Hengel, *Kleinere Schriften III* (Anm. 4), S. 422.

10) Eine Sonderstellung nimmt sicher Paulus ein, der durch seinen persönlichen Weg schon früh ein Anlass der Auseinandersetzung wurde; vgl. Martin Hengel, *Kleinere Schriften III* (Anm. 4), S. 459.

b) Veränderte kulturelle Voraussetzungen

Neben der endgültigen Trennung von *Synagoge* und *Ecclesia* gefährdete auch die Ausbreitung des Christentums in weitere kulturelle Räume die Bedeutung des *Tanach*. Ein weiterer folgenschwerer Vorgang, der zunächst das Alte Testament nicht zu berühren scheint und auf den ersten Blick lediglich als ein Problem des griechisch formulierten Glaubensverständnisses erkennbar ist, vollzog sich in der Christologie: Das Johannesevangelium spricht in seinem Prolog davon, dass der *Logos* Fleisch (griech. *sarx*) wird (Joh 1,14). Für biblisch geschulte Ohren war die Bedeutung klar: „Fleisch“ meint den ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Existenz.¹¹

Häresien entstehen ja zum Teil durch die Einführung neuer Begriffe, aber auch das Beharren auf Begriffen kann zu falschen Auslegungen führen, wenn sich kulturelle und geistige Hintergründe verändert haben. So wurde auch die Rede vom „Fleisch“ in dem neuen philosophischen Denken missverständlich. Arius (3. Jh.) und Apollinarius (4. Jh.) konnten mit ihren philosophischen Vorstellungen der *Einheit von Leib und Seele* im Menschen nicht denken, dass Jesus mit einer menschlichen Seele ganz für Gottes Willen aufnahmefähig war. So interpretierten sie den Ausdruck der „Fleischwerdung“ neu: Gott kommt als *Logos* zwar ganz in dem Menschen Jesus an, aber das Göttliche verdrängt die menschliche Seele, tritt an ihre Stelle, und der Leib, das menschliche „Fleisch“, ist nur noch wie ein Mantel, der diesen *Logos* umkleidet. Von einem wirklichen Zusammen von Gott und Mensch ist hier nicht mehr die Rede. Die Theologie hat darauf reagiert, indem sie anstelle von der „*Fleischwerdung des Logos*“ von der „*Menschwerdung Gottes*“ redete.

Hier musste die Theologie also einen neuen Begriff prägen – „Menschwerdung“ –, um etwas Zentrales der biblischen Botschaft zu retten: In Jesus finden Gottes Plan und das Wollen und Tun eines Menschen ganz zusammen. Gleichzeitig hat sie aber auch etwas Wesentliches verloren: Mit dem Wort „*Fleisch*“ war die geschichtliche Herkunft Jesu aus Israel ausgedrückt. Jesus ist „dem Fleisch nach geboren als Nachkomme Davids“ (Röm 1,3 f.). Das verallgemeinernde Wort „Menschwerdung“ dagegen trägt die Erinnerung an seine konkrete Abstammung nicht mehr in sich. Gott hat aber nicht *irgendwo* gesprochen, sein Wort (*Logos*) wurde nicht allgemein vernommen,

11) Bereits im 2. Jh. prägte Irenäus von Lyon das Substantiv „*Fleischwerdung*“ (des *Logos*) (griech. *sarkosis*/lat. *incarnatio*): Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III,19, 1.

sondern nur in Israel. Der Logos wurde nicht an *irgendeinem* Ort *irgendein* Mensch. Erst im 20. Jh. – vor allem unter dem Eindruck der Schoa – wurde wieder deutlich, was der christlichen Erinnerung verloren gegangen war. Karl Barth formulierte dies in seiner „Kirchlichen Dogmatik“, wenn er auch das Wort „Fleisch“ wieder präzisiert und von der *Menschwerdung* sagt: „Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch‘, Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit, sondern *jüdisches* Fleisch.“¹²

2. Die Folgen des Verlustes

Man kann die Folgen, die das Vergessen des Alten Testaments (*Tanach*) für die Theologie hatte, als fünf „Verluste“ beschreiben. „Vergessen“ bedeutet nicht, dass das Alte Testament aus der Kirche verschwunden wäre. Alle Großkirchen haben, trotz immer wieder aufflackernder Anfechtungen (z. B. durch Markion), die Einheit der Heiligen Schrift bewahrt. Der *Tanach* war in den großen Werken der mittelalterlichen Theologie vor allem durch die Typologie präsent, die bis weit in die Barockzeit in Bilderzyklen der Kirchen, in Lyrik und Kirchenlieder hineinwirkte, und er blieb indirekt präsent in Kirchenrecht und Moraltheologie. Gerade die katholische Kirche hat sich eine, vielfach unbewusste, Nähe zum Alten Testament und auch zur talmudischen Literatur erhalten, was ihr von Kritikern oft als Kasuistik vorgeworfen wurde. Die Geschichte des Christentums ist also nicht eine Dekadenzgeschichte, sondern ein Weg, von dem immer wieder rechts und links Stücke abbrechen, der aber trotz dieser Verluste zu einer neuen Wegmarke, ja Kehre, wie sie *Nostra aetate* darstellt, führen konnte.

Erster Verlust: Das Christentum wird Sache des Einzelnen

Die Geschichte des Christentums als Erbe des Judentums hat die Würde des einzelnen Menschen hervorgehoben, wie sie so in keiner Religion zur Geltung kam: Der Mensch ist geschaffen von Gott, nach dessen Ebenbild; er ist

12) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1959, S. 181; vgl. Achim Buckenmaier, *Moses et Elias cum eo loquentes. Anregungen aus einer Kritik an der Erklärung „Dominus Iesus“*, in: Christian Schaller / Michael Schulz / Rudolf Voderholzer (Hg.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie*. FS Gerhard Ludwig Müller, Freiburg i. Br. 2008, S. 324–344.

angesprochen und in die Verantwortung für die Welt gerufen, die er nach den Gesetzen Gottes bewohnen darf. Gerade dieses Wissen gerät allerdings in eine Schieflage, wenn das Erfahrungswissen Israels, im *Tanach* verdichtet, vergessen wird. Dann wird aus dem in der Glaubensgemeinschaft des Volkes Gottes Glaubenden und Handelnden ein *Einzelner*, der, losgelöst vom Volk Gottes, allein um sein Seelenheil ringt.

Wie diese Entwicklung mit der Ablehnung Israels in Verbindung steht, zeigt ein Blick auf Adolf von Harnack, einen der einflussreichsten protestantischen Theologen des frühen 20. Jh. Nach Harnack ist das Judentum für Jesus nur ein „Sprungbrett“, das er später hinter sich ließ: „Die Predigt Jesu wird uns auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen, auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint.“¹³ Die „Höhe“ ist die Jenseitshoffnung des Christentums und die Individualisierung der Botschaft Jesu: „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den Einzelnen kommt, Einzug in ihre *Seele* hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist *Gottes Herrschaft* gewiss, aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen. [...] [Jesus] selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott.“¹⁴

Harnack beeinflusste mit diesen Gedanken nicht nur die protestantische, sondern auch die katholische Theologie. Das Motto vieler Volksmissionskreuze – „Rette deine Seele!“¹⁵ – ist gleichsam eine Variante dieses Verlustes in der katholischen Volksfrömmigkeit. Dahinter stand der Gedanke, dass bei einer solchen „Höhe“, die mit Jesus erreicht wird, alle alttestamentlichen (jüdischen) Gesetze als kleinkarierte „Kasuistik“, als dumpfer Legalismus und als Verhaftung an das Weltliche abgelehnt werden mussten. Bei Harnack finden wir das gesamte Vokabular dieses Missverstehens und der Herabwürdigung: Das Judentum habe das Verhältnis zu Gott zu etwas Äußerlichem gemacht, zu einer „Hausordnung“, schlauerweise verbunden mit Möglichkeiten, sie zu umgehen. Jesus habe all das entlarvt, die Gesetze über Bord geworfen und das Eigentliche gelebt und gepredigt: den direkten Zugang der Seele zum Gott der Liebe, der in der Abkehr von der Gesetzesreli-

13) Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1903, S. 10.

14) Harnack (ebd.), S. 36.

15) Vgl. Gerhard Lohfink, *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011, S. 78 ff.

gion gesucht werden müsse. Christus ist nach Harnack nicht mehr der prä-sente Herr seiner Gemeinde und der universale Retter, sondern der individuelle Seelenführer.

Die verlorene Liebe zum *Tanach* ließ die Christen auch das Wissen um die Messiaserwartung verlieren, wie sie zur Zeit Jesu und darüber hinaus im Judentum lebendig war, und deren Erfüllung in der endgültigen „Sammlung Israels“ bestand.¹⁶ Die theologische Umdeutung des Wortes „*auferbauen*“ zeigt beispielhaft die negative Entwicklung. Bedeutet es bei Paulus noch die „Sammlung von Christen“ und das konkrete „Aufbauen von Gemeinden“ (griech. *oikodomein*: Röm 14,20; 1 Kor 8,1; 10,23 u. ö.), wurde es in der christlichen Frömmigkeit reduziert zu „Erbauung der Seele“. Im Bereich der Frömmigkeit bedeutet „Auferbauen“ heute nur noch das Erzeugen erhebender Gefühle, hervorgerufen durch eine „erbauliche“ Andachtsstunde oder eine Predigt, durch gefühlvolle Lieder, Musik oder die Lektüre der Bibel.

Zweiter Verlust: Die Christen vergessen die Welt

Das Vergessen des Alten Testaments birgt für das Christentum die Gefahr, zu einer weltlosen, gesellschaftslosen, individualistischen „Seelenrettungsreligion“ zu werden. Die Welt und die Gesellschaft sind nicht mehr das Gottesvolk, das beispiel- und zeichenhaft verwandelt werden muss; die Zuwendung zur Welt verflacht zur ethischen Maxime. Trotz der enormen humanisierenden Wirkung, die das Christentum entfaltet hat, liegt darin ein nicht zu unterschätzender Defekt. Der *Tanach* umfasst alle Lebensbereiche des Menschen. Er enthält Ratschläge und Forderungen, er nennt Lebensmittel, die man essen darf und die man nicht essen darf, er legt fest, mit wem und wie man geschlechtliche Beziehungen haben darf, mit wem und wie nicht, wie Geld verliehen werden darf und was man dafür verlangen darf usw. Es gibt Regelungen zu Gerichtsverfahren, Erbrecht und vielem mehr. Dieses Wissen ging auch in nachbiblischen Deutungen nicht verloren.

16) Für Maimonides und andere jüdische Gelehrte, die von der Kirche zu sogenannten „Religionsgesprächen“ gezwungen wurden, war dies das einzig verbleibende Argument. Sie fragten: Kann es ein größeres Hindernis geben, an Jesus als den Messias zu glauben, als den Befund, dass alle Propheten über den Messias als den Erlöser Israels sagten, er bringe das Volk zurück und sammle es, während Jesus und seine Anhänger gerade das Gegenteil bewirkten, nämlich, dass die Juden zerstreut wurden?

Aus dem osteuropäischen Judentum des 18. Jh. gibt es eine kurze Erzählung über Rabbi Elija von Wilna. Während einer Unterrichtsstunde schauten zwei seiner Schüler „aus dem Fenster einem in den Himmel aufsteigenden Vogel nach. Er fragte den einen: ‚Woran hast du gedacht, als du den Vogel beobachtetest?‘ ‚Ich dachte an eine zum Himmel aufsteigende Seele‘, erwiderte der Knabe. Elija dachte nach und befahl ihm, seine Klasse zu verlassen. [...] Er wandte sich zu dem anderen Jungen und stellte ihm dieselbe Frage. Der sagte: ‚Wenn der Vogel tot zwischen zwei Zäunen herunterfallen würde, wem würde er gehören?‘ Sein Lehrer erwiderte: ‚Gepriesen sei Gott für jemanden, der weiß, worum es in der Religion geht!‘“¹⁷

Viele Christen können sich nicht vorstellen, dass die Frage der Kleidung, der Nahrungsmittel, der Einrichtung der Häuser, des Kontakts mit Nichtgläubenden usw. etwas mit ihrem Glauben zu tun haben könnte. Christentum ohne den wachgehaltenen Schatz des Alten Testaments wird etwas rein Geistiges, einseitig Intellektuelles oder Gefühlsmäßiges, je nach Menschentyp und Kultur. Es verliert seine Objektivität und wird dem Subjekt untergeordnet, das je neu darüber befindet, was Glaube ist und was er für das Leben bedeutet.

Dritter Verlust: Das Christentum wird provinziell

Dort, wo die christliche Theologie und Praxis vergaß, dass Jesus Teil der Geschichte ist, die mit der Erschaffung der Welt begann und in deren Verlauf Israel immer mehr zur Erkenntnis gelangte, dass Gott, der Israel als Eigentum ausgesondert hat, der Herr der ganzen Welt ist (vgl. Ex 19,5), da wurde der „Gott der Christen“ partikulären Interessen unterworfen. Er wurde zu einem konfessionell und national beanspruchten Gott, der exklusiv für das eigene Volk und Vaterland zuständig ist. Für Hegel war es Abraham, der das Band zerrissen hatte, das den Menschen an die Natur, die Quellen und heimatlichen Haine, wo die Götter wohnen, bindet. Er hatte sich und seine Nachkommen zu „Fremdlingen auf Erden“ gemacht.¹⁸ Dass der Jude seither

17) Nach: Lionel Blue, *Wie kommt ein Jude in den Himmel? Der jüdische Weg zu Gott*, München 1976, S. 24 f.

18) Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, hg. von Herman Nohl, Tübingen 1907 (Nachdruck 1966), S. 368 f.

der Ruhelose, der „ewig wandernde Jude“ (Ahasver) ist, ist nur eine Seite der Diffamierung. Der Verlust der Universalität der Christen ist die andere Seite.

Der evangelische Theologe Gerhard Kittel, einer der wichtigsten und durch das von ihm seit 1933 herausgegebene elfbändige *Wörterbuch zum Neuen Testament* auch einflussreichsten Neutestamentler des 20. Jh., belegt dieses auf einen nationalistischen Provinzialismus reduzierte Christentum: „Volkstum und volksverwurzelte Kultur sind für ihn [i. e. den Juden], wenn nicht direkt eine Verirrung, so doch höchstens eine Unterstufe und eine Vorstufe für das Eigentliche, nämlich die Menschheitskultur. Ob ein solcher [jüdischer] Literat oder Journalist in Deutschland oder in Frankreich, in der Schweiz oder in Amerika lebt, ist im Grund fast einerlei. Er braucht sich nicht von einem Land ins andere zu verpflanzen, denn seine Existenz und der Sinn seines Lebens bleiben genau dieselben, ob er hier oder dort seinen Aufenthalt hat und ob er diese oder jene Sprache schreibt.“¹⁹

Der Jude ist für Kittel ein bindingsloser Globetrotter, der Christ dagegen ein Mitglied des ‚Volkstums‘, verwurzelt im heimatlichen Boden und der ‚völkischen Gemeinschaft‘. Ein Blick in den *Diognetbrief*, in dem ein Christ des 2. Jahrhunderts einem Heiden Auskunft über die Lebensweise der Christen gibt, zeigt, wie weit sich Kittel (und andere mit ihm) vom Anfangsideal des Christentums entfernt hatte: „Die Christen [...] bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde.“²⁰

Vierter Verlust: Das Christentum wird „Religion“

Wird der *Tanach* als prägendes Element des Christlichen vergessen, dann verschwinden gleichermaßen auch alle Erfahrungen, die Israel in der Auseinandersetzung mit den Religionen seiner Umwelt gemacht hat. Wir nennen diesen Prozess die „Unterscheidung von biblischer Offenbarung und den Religionen“. In der Geschichte Israels und dementsprechend im *Tanach* zeigt sich diese Unterscheidung besonders in der Frage der Verehrung von

19) Gerhard Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1933, S. 28 f.

20) Ebd.

Götzenbildern (vgl. Jer 10,1–3.16; Jes 44,9–20).²¹ Die große Leistung Israels besteht in der Unterweisung des Menschen über die Welt. Israel hatte verstanden, dass Gott nicht anders handelt als in der Geschichte.

Im biblischen Verständnis aber ist „Geschichte“ nicht eine Abfolge von Ereignissen, sondern die Geschichte Gottes mit den Menschen, mit einem Volk, das seine Tora annimmt und danach lebt (vgl. Ex 24,7). In dieser Weise kann Gott handeln. Heilsgeschichte ist ein Zusammenwirken von Gott und seinem Volk. Klassisch hat dies Irenäus von Lyon beschrieben, wenn er von Abraham sagt, dass dieser, bereits bevor er die Stimme Gottes hörte, ihn „mit brennender Sehnsucht im Herzen“ gesucht habe und, „indem er sich fragte, wo Gott sei, die ganze Welt durchstreifte“, bis Gott Erbarmen mit ihm hatte und zu ihm sprach.²² Die Suche Abrahams und die Entschiedenheit, sein Leben von dieser Suche – die zur Bildung eines Volkes führte – grundlegend verändern zu lassen, sind die menschliche Antwort – gleichsam „von unten her“ – auf die Offenbarung, oder noch eindeutiger gesagt: sie *sind* Teil dieses Offenbarungsgeschehens.

Christologie ist das Nachdenken über dieses Grundwissen – am Beispiel der Person Jesus von Nazaret. Ohne die Koordinaten des *Tanach* wird Christus zu einem Gott, der vom Himmel steigt, und seinen Auftrag an den Menschen vorbei durchzieht. Das Neue Testament betont aber, dass Gott durch diesen Menschen (Jesus) gehandelt hat. Dieses „durch“ ist entscheidend. Das Menschliche, das Geschichtliche, das Jüdische an Jesus ist nicht ein Mäntelchen, das sich der *Logos* Gottes umhängt, um auf der Welt wie ein Agent zu operieren. Es ist die Substanz der Mitteilung und der Präsenz Gottes in der Welt. Deswegen kann Jesus auch Nachfolger sammeln, die, wie Johannes sagt, „noch größere Werke tun“ werden als er (vgl. Joh 14,12). Denn das Prinzip lautet: Gott wirkt „durch“.²³

21) Karl Barth hat dies besonders herausgestellt: „Die Ablehnung der heidnischen Religion richtet sich im Alten Testament mit überraschender Einseitigkeit gegen ihren Bilderdienst.“ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2 § 17, S. 331.

22) Vgl. Irenäus von Lyon, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 24, SC 406, S. 117; zit. u. a. in: Papst Franziskus, Enzyklika *Lumen fidei*, Nr. 35.

23) In einer Predigt am Grab des hl. Augustinus in Pavia erinnerte Benedikt XVI. am 22. April 2007 mit Blick auf die Bedeutung der Geschichte an dieses biblische Prinzip: Die Kirche ist „eine Gemeinschaft, in der man zur Liebe erzogen wird, und diese Erziehung geschieht nicht trotz der Ereignisse des Lebens, sondern durch diese“.

Wo Gott, an der Geschichte vorbei, in die Welt eingreift, kann der Mensch nicht agieren. Er trägt keine Verantwortung. Griechen und Römer bauten Tempel und Altäre, um ihre Götter zu beeinflussen. Das Christentum ging bereits an seinem Ursprung, in der Tradition Israels, einen anderen Weg. So wurde z. B. im 6. Jh. das – sicherheitshalber *allen* Göttern geweihte – *Pantheon* zu einer Kirche umgewidmet und Maria und allen Märtyrern geweiht. Damit standen nicht mehr die Götter als Handelnde im Zentrum, sondern die Erinnerung an die handelnden Menschen, die die Geschichte Gottes mit seinem Volk trugen.

Ohne dieses lebendige Wissen um den durch den Menschen handelnden Gott sinkt auch das Christentum auf eine Praxis herab, die alle Verantwortung Gott zuschiebt, auf die Ebene einer von Fatalismus geprägten Religion. Die Vergessenheit des Alten Testaments öffnete die Tür zum Pluralismus der Religionen, in dem sich die biblische Offenbarung mit ihrem Anspruch auflöst und das Christentum ein Weg unter anderen wird. Harnack ist nicht der Verursacher des Vergessens und der Ablehnung, aber auch in diesem Fall ein Kronzeuge: Für ihn sahen die Juden Gott „nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten“, Jesus aber „sah und fühlte ihn überall“.²⁴

Die Abkehr von der Konkretheit der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel führt mit innerer Konsequenz in das „Überall“ der Präsenz Gottes, das zum Credo jeder pluralistischen Religionstheologie gehört.

Fünfter Verlust: Die Christen entfremden sich von Israel

Das Vergessen des *Tanach* in seiner theologischen Bedeutung für die christliche Theologie hatte noch eine weitere Auswirkung: die Entfremdung vom zeitgenössischen Judentum und von Israel als Land. 1973 veröffentlichte die Französische Bischofskonferenz eine Erklärung zum Judentum. Darin betonten die katholischen Bischöfe, dass das Judentum, auch das heutige, für die Christen „eine religiöse Realität“²⁵ sei, keine „Reliquie einer ehrwürdigen

24) Harnack, *Christentum* (Anm. 13), S. 37.

25) Erklärung der Französischen Bischofskonferenz 1973 (mit Kommentaren, Stellungnahmen und internationalen Reaktionen), in: FrRu XXV (1973) 14–38; vgl. *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1945–1985*, hg. von Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix, Paderborn/München 1988, S.149–156; S. 151.

und abgetanen Vergangenheit“²⁶. Christen dürften nicht vergessen, „dass Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem es sich zu sammeln berufen ist“.²⁷

Es geht nicht um eine Sakralisierung des jüdischen Staates durch die Kirche. Dennoch kann für die Christen eine rein diplomatische Betrachtungsweise nicht genügen. Die dramatische Entstehungsgeschichte der Konzilerklärung *Nostra aetate* zeigte, dass gerade die Gegner eines neuen Blicks der Katholischen Kirche auf das Judentum den Konnex zwischen einer Theologie des Judentums und einer Sicht auf den Staat Israel richtig einschätzten, auch wenn sie nur in politischen Kategorien – und damit letztlich an der Sache vorbei – dachten.²⁸

Ein Völkerrechtssubjekt wie der Hl. Stuhl muss dieses Verhältnis auf die diplomatische Ebene heben, auf der es keine Präferenzen geben kann; völkerrechtlich ist kein Volk wichtiger als ein anderes. Es geht aber um eine theologische Frage, die durch die bleibende Existenz des Judentums und Israels an die Kirche gestellt ist. Sie ist ein Zeichen des noch unerfüllten Wunsches Gottes, ein *Volk* und – so glauben wir dem Zeugnis der Schrift entnehmen zu können – *ein Volk* zu haben.

3. *Nostra aetate* als Anstoß

Die überraschend positive Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* darf nicht dazu verleiten, die Erklärung im diffusen Licht eines „interreligiösen Dialogs“ zu lesen. Zu echten Gesprächen zwischen den Religionen hat sie – vor allem mit den Dokumenten *Dignitatis humanae* (Erklärung über die Religionsfreiheit), *Lumen gentium* (Dogmatische Konstitution über die Kirche) und *Gaudium et spes* (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute) – zweifellos beigetragen. Der kleine Text des Artikels 4 der Erklärung *Nostra aetate*, seine bewegte Vorgeschichte und seine erstaunliche Rezeption zeigen nun innerhalb dieser Koordinaten, von welchem Punkt aus das Gespräch mit den Religionen aufzunehmen ist.

26) Ebd., S. 151.

27) Ebd., S. 154.

28) Vgl. Johannes Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, in: LThK², Erg. Bd. II, S. 406–478.

Auch wenn das meiste hier nicht einmal angedeutet werden kann, ist klar, dass die Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln kein „Religionsdialog“ ist. Die Darlegung der Haltung der Kirche zum Judentum ist zwar *Teil der Erklärung* über die nichtchristlichen Religionen; sie ist aber gleichzeitig *das innere Zentrum* des ganzen Textes, der um diesen Kern herum gewachsen ist. Die äußeren Umstände, vor allem die Widerstände gegen einen eigenständigen Text des Konzils zum Judentum, haben letztlich bewirkt, dass dieser Fixpunkt umso klarer hervortritt: Die Kirche findet ihr rechtes Verhältnis zur „Welt“, auch zur „Welt der Religionen“, nur im Gespräch mit Israel. Deswegen lassen sich weder ein echter Dialog mit den Muslimen, noch eine Auseinandersetzung mit dem gewalttätigen Islamismus und sein Verhältnis zum Islam selbst, noch dauerhaft friedensstiftende Gespräche mit der Konstruktion dreier „abrahamitischer Religionen“ führen.

Diese „Trialog“-Konstruktion ist bei genauerem Hinsehen eine schillernde Chiffre, die vor den historischen Erkenntnissen und vor der heutigen Gestalt der Tradition Abrahams in Judentum, Christentum und Islam keinen Bestand hat. *Nostra aetate* weist zur Lösung in eine ganz andere Richtung, an deren Horizont die Frage nach dem Gottesvolk steht: Gibt es das Volk aus Juden und Heiden, das als Modell, Maßstab, Treibriemen für den Frieden dienen kann? Wie ein solches „Volk“, wie die Wahrnehmung dieser Aufgabe aussehen könnte, wenn Juden und Christen sie überhaupt als gemeinsame Aufgabe ansehen, sind noch ganz offene Fragen, die *Nostra aetate* selber nicht beantworten, ja nicht einmal sehen konnte, die der Text und seine Wirkungsgeschichte aber doch zur Aufgabe machen.

Und noch eines wird in den Überlegungen zu *Nostra aetate* sichtbar: Für die Christen, die sich mit dem Judentum und der Geschichte des Verhältnisses zwischen Synagoge und Kirche beschäftigen, erweist sich die Frage nach den Wurzeln als Frage nach dem Christentum selbst. Das Christentum ist ohne das Gespräch mit dem Judentum im wahrsten Sinne des Wortes nicht zu denken. Ohne dieses Gespräch ist das Christentum behindert, wenn nicht sogar unfähig, seine Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Das Nachdenken darüber hat noch kaum begonnen, und das Bewusstsein für dieses Besondere der Erklärung ist erst spärlich vorhanden. Darin liegt eine Herausforderung für Forschungen der nächsten fünfzig Jahre und nicht zuletzt ein bleibender Auftrag aus *Nostra aetate*.

Die „Bindung Isaaks“ – „Abrahams Opfer“ (Gen 22,1–18)

Verena Lenzen*

Die Geschichte von Abrahams „Sohnesopfer“ bereitet sowohl Christen wie Juden nicht geringe Schwierigkeiten. Da ist zum einen die latente Grausamkeit des Geschehens, das dem greisen Vater das Leben seines einzigen geliebten Sohnes abverlangt, und zum anderen der scheinbare Widerspruch zwischen Gottes Verheißung einer großen Nachkommenschaft:

„[...] Hör auf alles, was dir Sara sagt! Denn nach Isaak sollen deine Nachkommen benannt werden“ (Gen 21,12).

„Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein“ (Gen 12,2 ff.)

„Das ist mein Bund mit dir: Du wirst Stammvater einer Menge von Völkern“ (Gen 17,4);

und Gottes Befehl der Opferung Isaaks:

„Gott sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija, und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer dar“ (Gen 22,2).

* Dr. Verena Lenzen ist Professorin für Judaistik und Theologie/Christlich-Jüdisches Gespräch an der Theologischen sowie der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern, Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung und Co-Präsidentin der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz. Der Beitrag ist entnommen der 2015 erschienenen Broschüre *Tag des Judentums – Eine Wegleitung*, herausgegeben von der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz anlässlich der Promulgierung des Konzilsdokuments NOSTRA AETATE vor fünfzig Jahren (Oktober 1965), S. 35–41.

Anm. d. Red.: In der Schweiz begeht die römisch-katholische Kirche den *Tag des Judentums* (seit 2011) jährlich am 2. Sonntag der Fastenzeit, in Österreich, Italien, Polen und den Niederlanden am 17. Januar. Die evangelische Kirche in Deutschland hat den 10. Sonntag nach Trinitatis als Israel-Sonntag festgelegt. Zu den Anfängen des Tags des Judentums vgl. Holger Banse, *Der Tag des Judentums*, in: FrRu NF 6 (1999) 185–191.

In nüchternen neunzehn Versen skizziert das 22. Kapitel des Buches Genesis die biblische Handlung in äußerster Kürze und Dramatik, wie Erich Auerbach resümierte: „Alles bleibt unausgesprochen.“¹ Gerade diese Offenheit des Textes birgt die Komplexität des Geschehens und der zentralen Gestalten und fordert uns heraus, das Unverständliche zu verstehen. Was dachte, fühlte Abraham angesichts des göttlichen Befehls, beim Abschied von Sara, während seiner dreitägigen Reise, auf dem gemeinsamen Weg mit Isaak zur Opferstätte, in jenem beklemmenden Augenblick, als er seinen Sohn auf den Altar band und das Schlachtmesser erhob? Was empfand Isaak in den Stunden der Ungewissheit, in den Minuten der Todesangst und des Schreckens über den väterlichen Entschluss, in den Jahren nach jenem erschütternden Lebenschnitt?

Immer wieder hat diese Szene Künstler in ihren Bann gezogen. Sie versuchten das biblisch Ungesagte abzulauschen, aber – wie Sören Kierkegaard mahnte – Abraham wird von keinem Dichter erreicht. In seiner Schrift „*Furcht und Zittern*“ (1843) will der Philosoph nicht, dass die Gestalt und Geschichte Abrahams verständlicher werde, sondern dass „die Unverständlichkeit vielseitiger und beweglicher würde“². In einen Helden der Weltgeschichte vermag sich der Erzähler hineinzudenken, doch nicht in Abraham, dessen Paradox er allein mit staunendem Schweigen begegnet.

In der abendländischen Malerei kreisen die meisten Darstellungen zu Genesis 22 wie Rembrandts spätere Bilder um den Höhepunkt des Geschehens: die auf dem Berg Morija lokalisierte Opferhandlung. Die Rollenverteilung scheint ebenso eindeutig wie festgelegt: Abraham ist das Subjekt, Isaak das Objekt der Handlung. Das entspricht der christlichen Optik.

Die Tiefe und Offenheit der Geschichte wird jedoch noch anschaulicher, wenn wir wahrnehmen, dass die jüdische Auslegungstradition ganz andere Lesarten des Kapitels bietet. Dazu müssen wir die normative Zeit des Judentums in den Blick nehmen: die rabbinische Literatur, die in dem weiten Zeitraum von 70 bis 700 nach der Zeitenwende datiert. Aus wechselnden Blickwinkeln sieht man hier verschiedene Opfer: Abrahams Opfer, Isaaks Selbst-Opferung, Sara als Opfer.

1) Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1967, S. 7–30, hier S. 16.

2) Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, Köln 1986, S. 128.

Im Mittelpunkt der rabbinischen Deutungen steht eine der ältesten Auslegungen, *Bereschit Rabba* (*GenR*), entstanden im Zeitraum 400–500 n. Chr.³ Diesem exegetischen Midrasch folgt der homiletische Midrasch *Tanchuma Jelamdenu* aus dem Zeitraum 775–900 n. Chr., der sich im Wortlaut und in der Argumentation weitgehend mit der älteren Auslegung deckt.⁴

Anders als die christliche Hervorhebung Abrahams als Hauptfigur tritt in der frühjüdischen Tradition Isaak als Objekt und Subjekt in den Vordergrund. Im Judentum lautet der traditionelle Titel der Erzählung deshalb auch *Aqedat Jitzchaq*, die Bindung Isaaks, denn die Opferung wird ja letztlich nicht vollzogen.



Aqedat Jitzchaq. Mosaik in der Synagoge von Beit Alpha (6. Jh.).

Abrahams Opfer jedoch erfüllt sich in seiner Opferbereitschaft, seiner Haltung zur Hingabe im Sinne eines absoluten Gottvertrauens. Was aus christlicher Sicht überrascht, ist vor allem Isaaks Alter. In manchen jüdischen Auslegungen tritt er uns nicht als passives kleines Kind, sondern als junger Mann

3) Der *Midrasch Bereschit Rabba*. Übersetzt von August Wünsche, Leipzig 1881.

4) Der *Midrasch Tanchuma*. Übersetzt von August Wünsche: *Aus Israels Lehrhallen*, Leipzig 1907.

und mündiges Handlungssubjekt entgegen. Über die augenfällige Bereitwilligkeit Isaaks meditierten bereits jüdische Denker seit der Zeitenwende, und sie fanden ihre Lösung im Alter Isaaks, das bei unterschiedlicher Zählung immer einen Erwachsenen vorstellte. Das Lebensalter Isaaks wird im Allgemeinen daraus abgeleitet, dass Sara ihn in ihrem 90. Lebensjahr empfangen hat und im Alter von 127 Jahren gestorben ist, nach haggadischer Tradition bei der Fehlnachricht von Isaaks Opfertod. Demnach zählte Isaak 37 Jahre bei der Opferbindung. Im Gegenzug zur biblischen Aussage unterstreicht die rabbinische Tradition die Freiwilligkeit und Mündigkeit des opfernden Isaak bei seiner Bindung auf den Opferaltar.

„Sie kamen an den Ort, den YHWH ihm angesagt hatte, und Abraham baute dort den Altar wieder auf, den Adam erbaut hatte und der durch die Wasser der Sintflut zerstört worden war. Noah hatte ihn wiederaufgebaut, aber er war zerstört worden in der Generation des Streits. Er schichtete das Holz auf, band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz. Dann streckte Abraham die Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu opfern.

Isaak hob an und sprach zu seinem Vater: ‚Binde mich gut fest, damit ich mich nicht sträube, weil meine Seele ängstlich ist, und sich kein Makel finde an deinem Opfer und ich in den Abgrund des Verderbens gestürzt werde.‘ Die Augen Abrahams waren auf die Augen Isaaks geheftet, und die Augen Isaaks waren gerichtet auf die Engel in der Höhe. Isaak sah sie, aber Abraham sah sie nicht. Die Engel in der Höhe sprachen:

‚Kommt und seht zwei einzigartige [Menschen] des Universums. Der eine opfert, der andere ist das Opfer; derjenige, welcher opfert, zögert nicht, und der, der geopfert wird, hält seine Kehle hin.‘

Aber der Engel Gottes rief von den Himmeln [herab] und sprach zu ihm: ‚Abraham! Abraham!‘ Er sagte: ‚Hier bin Ich.‘ Er sprach: ‚Strecke nicht die Hand aus nach dem Knaben und tue ihm nichts zuleide [...].‘⁵

Der Vers „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst [...]“ (Gen 22,2) wird von den Rabbinen, den frühjüdischen Gelehrten, auf unerwartete Weise problematisiert, insofern nicht der göttliche Befehl als solcher, sondern die Wahl des Objekts erörtert wird:

5) Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 22,9–12.

„Und er sprach: Nimm deinen Sohn d. i., er sprach: ich bitte dich darum. Abraham entgegnete: Ich habe zwei Söhne, welchen von ihnen? Gott sprach: Deinen einzigen. Abraham sprach: Der eine ist einzig für seine Mutter und der andere ist einzig für seine Mutter. Gott sprach: Den du lieb hast. Abraham sprach: Gibt es denn Grenzen in meinem Innern (ich habe einen so lieb wie den andern)? Gott sprach: Den Jizchak. Warum offenbarte er es ihm nicht gleich? Um ihn in seinen Augen lieb zu machen und ihm für jedes Wort Lohn zu geben“ (Midrasch GenR 55,7 zu Gen 22,2).

In der rabbinischen Überlieferung rücken beide Protagonisten, sowohl Abraham wie Isaak, in den Blick, wo die Einmütigkeit ihres Tuns und Willens betont wird, wie in Genesis Rabba 56,3 zu Genesis 22,6. Entschlossen zur Selbstopferung, nehmen beide Männer den gemeinsamen Weg:

„Sie gingen beide miteinander. Abraham ging, um zu binden, und Jizchak, um gebunden zu werden, dieser ging, um zu schlachten, jener, um geschlachtet zu werden.“

Eine ältere Tradition führt die Versuchung Abrahams auf das Eingreifen Satans (Samaels) und der Engel zurück. Im Midrasch Genesis Rabba 55,4 zu Gen 22,7 wird der satanische Part novellistisch entfaltet: Samael erscheint und versucht sowohl Vater als auch Sohn, indem er die göttliche Probe und menschliche Opferbereitschaft als aberwitzige und grausame Versuchung entlarven will. Er scheitert an Abrahams beharrlichem Gottgehorsam, doch gelingt es ihm, Isaaks Entschlossenheit zu erschüttern. Im *Midrasch Tanchuma* taktiert Satan noch schlauer und verschlagener. Dem Abraham erscheint er in der Gestalt eines Greises und flüstert ihm, allerdings erfolglos, ein, das Sohnesopfer sei Dummheit und Frevel. Doch die satanischen Verführungen scheitern allesamt an der Willensstärke der beiden Männer.

Nach Genesis Rabba 56,8 zu Gen 22,12 flossen bei aller Festigkeit des Opferwillens aus Abrahams Augen Tränen des Erbarmens. Scharenweise und schreiend rufen schließlich die Engel Abrahams Verwunderung über Gottes seltsames Wechselspiel von Verheißung und Vernichtung wach:

„Nun fing Abraham an sich zu verwundern, sagte R[abbi] Acha. Das sind sonderbare Dinge, dachte er, gestern sprachst du: Mit Jizchak soll dein Same genannt werden, heute sprichst du: Nimm deinen Sohn, und jetzt sprichst du wieder: Lege nicht Hand an ihn! Darauf antwortete Gott: Abraham, ich breche nicht meinen Bund und ändere nicht mein Wort [s. Ps

89,35]; ich habe zu dir gesagt: Nimm deinen Sohn, aber ich sagte nicht: Schlachte ihn; ich habe zu dir gesagt: ‚Führe ihn hinauf‘ aus Liebe, du hast mein Wort gehalten, du brachtest ihn hinauf, jetzt führe ihn wieder hinab! Gleich einem Könige, welcher zu seinem Freunde sagt: Bringe deinen Sohn zu meiner Tafel; er brachte ihn mit einem Messer in der Hand. Da fragte der König: Habe ich ihn denn kommen lassen, um zu essen, ich sagte dir doch nur: Bringe ihn mit. Warum? Weil ich ihn gern habe.“

Die fast beiläufig eingeflochtene Erklärung Gottes, er habe dem Abraham nicht aufgetragen, seinen Sohn zu schlachten, sondern lediglich, ihn „hinaufzuführen“, tastet an ein schauerlich kafkaeskes Missverständnis. Hatte Abraham die göttliche Weisung, die ein Ausdruck der Annäherung und Liebe war, fälschlich als Befehl zur Tötung seines Liebsten gedeutet?

Aqedat Jitzchaq

Sefer mitzvot qatan,
Nordfrankreich (?),
um 1280,
London, British Library,
add. ms. 11 639, fol. 521v.



Umso erstaunlicher, dass der Kommentar diese radikale Wendung des Geschehens wie eine Randbemerkung anfügt und im Text fortfährt. An diese Textstelle knüpfen fast alle mittelalterlichen jüdischen Exegeten ihre Lösungsversuche des scheinbaren Widerspruchs zwischen Gottes Verheißung und seinem Opfer-Befehl. Der Auftrag, den einzigen Nachkommen als Brandopfer zu töten, stellt die Zusage einer großen Volkswerdung radikal in Frage.

Um dieses Paradox zu glätten, wird das Problem der Willensänderung Gottes als Missverständnis gedeutet. Nahezu alle jüdischen Exegeten des Mittelalters, die nach dem Sinn der Geschichte fragen, sehen in der unbedingten Opferbereitschaft Abrahams die entscheidende Aussage der Erzählung.

Es ist interessant, dass Martin Buber und Franz Rosenzweig in ihrer Verdeutschung der Schrift den zweiten Vers von Gen 22, Gottes Auftrag an Abraham, so offen übertragen, dass auch jene göttliche Richtigstellung der Weisung gemäß Genesis Rabba 56,8 zu Gen 22,12 („Führe ihn hinauf aus Liebe“) einen Spielraum aufweist:

„Er aber sprach:

Nimm doch deinen Sohn, deinen Einzigen, den du liebst, Jizchak,
und geh du in das Land von Morija,
und höhe ihn dort zur Darhöhung auf einem Berge,
den ich dir zusprechen werde.“⁶

Dabei empfinden sie den hebräischen Ausdruck in seinem ursprachlichen Wortlaut und mit einem tief verwurzelten hebräischen Sprachgefühl nach: „und höhe ihn dort zur Darhöhung“. Die Nachdichtung ist dem hebräischen Original entlehnt, ruft sie doch ins Bewusstsein, dass Substantiv (*olah*) und Verb (*alah*: hinaufsteigen, hinaufbringen, erhöhen) der gleichen Wortfamilie entstammen. Die klassischen Übersetzungen des Verses von der Septuaginta, Vulgata, Lutherbibel bis zur Einheitsübersetzung verdichten den Vers hingegen eindeutig zum göttlich befohlenen Sohnesopfer, indem sie die Übersetzung des hebräischen Wortes *olah* – in der Septuaginta (*holocaustoma*), der Vulgata (*holocaustum*), der Luther-Bibel und Einheitsübersetzung (Brandopfer) – nicht etymologisch, sondern opfertechnisch auffassen.

Im *Midrasch Tanchuma* erweitert sich der Kreis der Protagonisten um eine Figur, die trotz ihrer existentiellen Bedeutung in der biblischen Schilderung von Genesis 22 im Schatten der männlichen Protagonisten verschwindet: *Sara*, die Frau und Mutter. Sie stirbt aus Verzweiflung nach der Fehlnachricht über Isaaks Tod, die ihr der Satan unterbreitet. Der Midrasch verknüpft das Geschehen von Genesis 22 mit der nachfolgenden Erwähnung von Saras Tod in Genesis 23,1 f.:

6) Martin Buber / Franz Rosenzweig; *Die Verdeutschung der Schrift*. Bd. I: *Die Bücher der Weisung*, Gerlingen 1997, *Im Anfang* [Genesis], S. 58.

„Die Lebenszeit Saras betrug hundertsevenundzwanzig Jahre; so lange lebte Sara. Sie starb in Kirjat-Arba, das jetzt Hebron heißt, in Kanaan. Abraham kam, um die Totenklage über sie zu halten und sie zu beweinen.“

Saras Tod wird zum tragischen Triumph der Mutterliebe. Aus dieser erzählerischen Perspektive gerät nicht Abraham und nicht Isaak, sondern Sara zum eigentlichen Opfer des Geschehens; veranschaulicht wird das Leiden einer Frau und Mutter. Als eine der Stammütter des Judentums wird Sara zur Ahnin jüdischer Frauen, die in der Sorge um ihre Männer, Söhne, Väter und Brüder litten. Sie wird zur Mutter all jener Jüdinnen, denen die Nationalsozialisten 1938 den Beinamen „Sara“ [hebr. „Fürstin“] sarkastisch diktierten, zur Ahnfrau aller Frauen namens „Sara“, deren Familien und Lebensläufe ausgelöscht wurden. „Bald werden wir mit unserer Mutter Sara sein“, schrieb eine junge Frau in ihrem Abschiedsbrief.⁷ Sie gehörte zu jenen 93 jüdischen Frauen und Mädchen in nationalsozialistischer Gefangenschaft, die sich vergifteten, um nicht geschändet zu werden.

„Kommet, Töchter Israels, um große Wehklage anzustellen [...], erhebet schrecklichen Jammer, Trauertöne wie junge Strauße“,

klagt Elieser bar Nathan in seiner hebräischen Chronik der Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzuges.⁸ Die jüdischen Opfer der blutigen Pogrome im Rheinland starben nicht *wie*, sondern *als* Abraham, *als* Sara, *als* Isaak. In allen hebräischen Berichten der Kreuzzüge bricht die *Aqedah*-Tradition – über das Metaphorische hinaus – präsentisch durch. Die jüdischen Märtyrer und Märtyrerinnen der Kreuzzugspogrome „gaben sich der Opferung hin und bereiteten selbst die Schlachtstätte zu, wie einst der Vater Isac“, erinnert Ephraim bar Jacob. Isaak wird zum Vorbild, nicht des Überlebenden eines Gottesordals (Gottesurteils), sondern all derer, welche das *Martyrium zur Heiligung des Namens* (*Kiddusch ha-Schem*) mit ihrem Leben bezeugen.⁹

7) Mordechai Eliav, *Ich glaube. Zeugnisse über Leben und Sterben gläubiger Leute*, Jerusalem o. J., S. 54 f.

8) Adolf Neubauer / Moritz Stern (Hg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, übersetzt von Seligman Baer, Berlin 1892, II. Bericht des Elieser bar Nathan, 153–168, 166.

9) Anm. d. Red.: Vgl. K. Hanna Holtschneider, *Kiddusch ha-Schem – Heiligung des Namens*, in: FrRu NF 13 (2006) 2–15.

Nach einem Zeitsprung von Jahrhunderten wird die *Aqedat Jitzchaq* wieder grausame Gegenwart im Holocaust. „Wir müssen noch einmal in den Spiegel schauen“, schreibt Albert H. Friedlander. „Dann sehen wir die Generationen: Sara, Abraham und Isaak. Und wir sehen das Opfer.“¹⁰

Opferungen mit anderem Ausgang als in Genesis 22 hat Elie Wiesel nicht nur als Geschichten erzählt, sondern auch in der Geschichte erlebt:

„In ihrer Zeitlosigkeit bleibt diese Geschichte von höchster Aktualität. Wir kannten Juden, die – wie Abraham – ihre Söhne haben umkommen sehen im Namen dessen, der keinen Namen hat. Wir kannten Kinder, die – wie Isaak – dem Wahnsinn nahe, den Vater auf dem Altar haben sterben sehen in einem Feuermeer, das bis zum höchsten Himmel reichte.“¹¹

Anders als die *Aqedat Jitzchaq* endeten die *Aqedot* der Kreuzzugspogrome und der Schoa tödlich. Anders als und doch wie Abraham, Sara und Isaak starben jüdische Männer, Frauen und Kinder, Gewaltopfer des Naziterrors, den Opfertod zur *Heiligung des Namens*.

Die *Aqedat Jitzchaq* stellte für das jüdische Volk in Zeiten der Verfolgung und Vernichtung ein Modell der Leidensbewältigung dar, das einem unbegreiflichen Unglück einen Sinn und die Würde des Martyriums verlieh, es tröstend in die solidarische Gemeinschaft der Opfer der jüdischen Geschichte einband.¹² Als Identifikationsfigur für Verfolgte überdauert die Bindung Isaaks Jahrhunderte, und sie schließt klar und deutlich die gesamte jüdische Geschichte ein, ja, sie umfasst sie – als wandelten Abraham, Sara und Isaak noch auf der Erde.

10) Albert H. Friedlander, *Medusa und Akeda*, in: Michael Brocke / Herbert Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993, S. 218–237, 229.

11) Elie Wiesel, zitiert nach Willem Zuidema, *Israel wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels*, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 39.

12) Vgl. Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Kiddusch HaSchem*, München 1995 (vgl. die Rezension von Schalom Ben-Chorin, in: FrRu NF 3 [1996] 56–58); dies.; *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, Zürich 2002 (Rezension von Georges-A. Braunschweig, in: FrRu NF 14 [2007] 56–59).

Gottes Segen – Awrahams Segen

Gedanken zur Paraschat „Lech Lecha“ (Gen 12,1–3)

Pfarrerin Hildegard Günther gewidmet (1938–2015).

„Möge ihr Gedenken ein Segen werden.“

Rabbiner Moshe Navon*

Am zweiten Schabbat des jüdischen Monats Marcheschwan (Cheschwan) wird beim Morgengottesdienst in der Synagoge die Paraschat¹ „Lech Lecha“² (Bereschit [Gen] 12,1–3) gelesen:

„Und der Ewige sprach zu Awram³: Gehe aus deinem Lande und aus deinem Geburtsort und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will. Und ich will dich zu einem großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein. Und ich werde segnen, die dich segnen, und wer dir flucht, den werde ich verwünschen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (Bereschit [Gen], 12,1–3).

Der Ausdruck „du sollst ein Segen sein“ (*we-heje bracha*) bedeutet, dass Awram dazu berufen ist, der Segen des Heiligen, gesegnet sei Er, zu werden. Denn Gott kann man nicht beschreiben; man kann ihn nur als etwas uns Bekanntes darstellen. Der Atheist weiß nicht, welchen Gott er verleugnet. Daher kann sein Unglaube auch den Unfassbaren nicht erreichen. Aber der unfassbare Gott erreicht uns auf seine Art und Weise. In unserem Wochen-

* Rabbiner Dr. Moshe Navon, geb. 1954 in Sibirien, Studium in Jerusalem an der Hebräischen Universität, am orthodoxen Institut Machon Schalom Hartman und dem Hebrew Union College, ist Rabbiner der liberalen jüdischen Gemeinde in Hamburg.

1) *Parascha* (hebr.), Abschnitt aus der Toralesung im Synagogengottesdienst.

2) „Lech Lecha“ (hebr. *Geh!*); Lesungsabschnitt aus Bereschit (Gen) 12,1–17,27. Der Beitrag bezieht sich nur auf die Verse 12,1–3.

3) Der Erzvater Abram [hebr. *Avram*] wird erstmals in Gen 11,26 genannt: „Terach war siebzig Jahre alt, da zeugte er Abram, Nahor und Haran.“ Als Teil des Bundesschlusses (Gen 17,1–27) ergänzt Gott den Namen *Abram* zu *Abraham*: „Man wird dich nicht mehr *Abram* nennen. *Abraham* [hebr. *Awraham*] wirst du heißen; denn zum Stammvater einer Menge von Völkern habe ich dich bestimmt“ (Gen 17,5).

abschnitt (Gen 12,1–3) erreicht Gott uns durch Awraham und durch den persönlichen Segen, den Er Awraham zugesagt hat. Gottes Gegenwart, die Schechina, steigt zu uns herab. Gott kommt aus Seiner Unfassbarkeit, durch Tausende von Generationen, von Awraham bis zu uns, wie auf den Stufen einer endlosen Leiter. Er steigt zu uns herab auf Tausenden von Stufen, aber die allerletzte Stufe betritt Er nicht. Dorthin müssen wir Ihm entgegengehen, zu Ihm hinaufsteigen: „Und ich werde segnen, die dich segnen!“ Der Segen, mit dem der Ewige Awraham und seine Nachkommen segnet, kommt auch auf uns und öffnet uns die Quellen des Lebens. Sind wir jedoch zu ängstlich, mit Awraham auf diese Stufe, die für jeden von uns persönlich zugeschnitten ist, hinaufzusteigen, und Awraham mit Segen zu empfangen, dann bleiben die Quellen unseres Lebens für uns verschlossen.

Heute gibt es viele Meinungsverschiedenheiten, was das jüdische Volk ist: Eine religiöse Gemeinschaft, eine nationale Gemeinschaft oder beides, oder weder das eine noch das andere. Unser Tora-Abschnitt antwortet auf diese Fragen sehr einfach und sehr konkret: Wenn du Awraham [den Fremden] mit Freude und mit Segen empfängst, kannst du zu seinen gesegneten Nachkommen gehören. Aber was bedeutet, *ein Segen sein*?

„Und der Ewige sprach zu Awram: Ich will dich segnen, und du sollst ein Segen sein! Und ich will segnen, die dich segnen, und wer dir flucht, den werde ich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Familien der Erde“ (Bereschit 12,1–3).

Das Wort „Segen“ (*Bracha*) hat auf Hebräisch eine zusätzliche Konnotation, weil es eine ähnliche Wurzel hat wie das Verb *hiwrich* („Pflanzen durch einen Ableger vermehren“). In dieser Ähnlichkeit liegt die zusätzliche Bedeutung: Gottes Gegenwart, die Schechina, vermehrt sich durch Awraham und seine Nachkommen in allen Familien der Erde. Sie vermehrt sich von Mensch zu Mensch!

„Wer selbst gesegnet wurde, der kann nicht anders, als diesen Segen weitergeben, ja, er muss dort, wo er ist, ein Segen sein. Nur aus dem Unmöglichen kann die Welt erneuert werden. Dieses Unmögliche ist der Segen Gottes“ (Dietrich Bonhoeffer).

Das Unmögliche gibt sich somit selbst weiter – von Mensch zu Mensch, von Awraham zu jedem, der Awraham segnet („Und ich will segnen, die dich segnen“).

Aber was passiert, wenn Awraham und seine Nachkommen Fluch statt Segen empfangen? Ist es möglich, ein Segen zu sein für jene Menschen, die Awrahams Nachkommen hassen und verfluchen?

In diesem Fall kehrt der Segen zu Gott zurück, und mit dem Segen kehren auch Awraham und seine von Gott gesegneten Nachkommen zu Gott zurück und verwurzeln sich umso tiefer in Gottes Ewigkeit: Awraham und die von Awraham Gesegneten steigen im Sinne von „Kiddusch ha-Schem“⁴ auf zu Gott. Die Tora gibt uns einen Hinweis, wie Segen – wie die Ableger einer Pflanze – vermehrt werden kann:

„Und Gott, euer Gott, wollte Bileam nicht hören und verwandelte für euch den Fluch in einen Segen“ (Dewarim [Dtn] 23,6).

Der fremde Prophet Bileam, der Sohn Beohrs, sollte unsere Vorväter verfluchen, damit das fremde Volk (die Ammoniter und Moabiter) das Volk Israel vernichten könne. Aber Gott wollte keinen Fluch von Bileam hören (Jos 24,10) und hat diesen Fluch in einen Segen für Israel verwandelt.

Rabbinerin Regina Jonas hat die Bileam-Erzählung (Bemidbar [Num] 22,1–24,25) im Konzentrationslager Theresienstadt mit der Anspielung auf den Awraham-Segen folgendermaßen kommentiert:

„Gott sagt zu Bileam: ‚Du sollst das Volk nicht verfluchen, denn es ist gesegnet‘ (Bemidbar [Num] 22,12). Unser jüdisches Volk ist von G-tt in die Geschichte gesandt worden als ein ‚gesegnetes‘ [Volk]. Von G-tt ‚gesegnet‘ sein heißt, wohin man tritt, in jeder Lebenslage Segen, Güte, Treue spenden. Demut vor G-tt, selbstlose hingebungsvolle Liebe zu Seinen Geschöpfen erhalten die Welt. Diese Grundpfeiler der Welt zu errichten, war und ist Israels Aufgabe. – Mann und Frau, Frau und Mann haben diese Pflicht in gleicher jüdischer Treue übernommen. Diesem Ideal dient auch unsere ernste, prüfungsreiche Theresienstädter Arbeit: Diener Gottes zu sein, und als solche rücken wir aus irdischer in ewige Sphären. Möge all unsere Arbeit, die wir uns bemühten, als Diener Gottes zu leisten, zum Segen für Israels Zukunft sein, und [für] die der Menschheit.“

4) Kiddusch ha-Schem (hebr.: „Heiligung des Namens“); vgl. K. Hanna Holtschneider, *Kiddusch ha-Schem – Heiligung des Namens*, in: FrRu NF 13 (2006) 2–15; Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Kiddusch HaSchem*, München 1995; dies., *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, Zürich 2002 (vgl. FrRu NF 14 [2007] 56–59).

Gottes Ewigkeit lässt sich vergleichen mit einem Herz, das Blut auspumpt, welches wieder zum Herzen zurückkommt. So kommt auch der Segen, den Gott dem Mensch spendet, zu Gott zurück, um mit vermehrter Kraft zu den Menschen zurückzukehren.

„Als Diener Gottes rücken wir aus dem Irdischen in ewige Sphären [...], Segen zu sein für Israels Zukunft und für die [Zukunft] der Menschheit [...].“

Was in der Schoa für Regina Jonas und ihre Mitstreiter unerreichbar war, ein Segen für Israels Zukunft zu sein, ist jetzt, in unserer Gegenwart, die uns gegebene Verantwortung!

Wenn wir die antijüdischen Parolen, die auf deutschen Straßen wieder geschrieben werden, hören, hören wir auch die ewige Stimme unserer Väter und Mütter, die diesen Hass schon überwunden haben: „[...] in jeder Lebenslage Segen, Güte, Treue spenden“ (Regina Jonas).

Erinnern wir uns an das, was in jener furchtbaren Zeit Martin Buber den verschreckten Juden geschrieben hat:

„[...] ich sage es mit Furcht und Zittern. Zu ‚Israel‘ gehört geschichtlich dieses Schicksal, so in das Schicksal der Völker verflochten und so aus ihm entlassen zu sein [...]. Aber zu Israel gehört auch die Gnade, je in solcher Not den Urbund zu erneuern, durch den es entstanden ist.“

Leo Baeck schrieb über seine Erfahrung im KZ Theresienstadt:

„Das war ein geistiges Ringen, das jeder leisten musste, nämlich in sich selbst und in seinem Nächsten mehr zu sehen als nur eine Transport-Nummer. Es war der Kampf um den eigenen Namen und um den des Anderen, der Kampf um die Individualität, das Geheimnis des Seins.“

Nur auf diese Art und Weise kannst Du, Israel, Deinen Urbund mit Gott erneuern, und Gott, Dein Gott, wird für Dich den schrecklichen Fluch in ewigen Segen verwandeln. Das Wasser eines ganzen Ozeans kann ein Schiff nicht zum Sinken bringen, solange es nicht in sein Inneres eindringt. Ebenso wenig kann uns die äußerliche Welle von Hass zu Fall bringen, wenn wir Gottes Segen für *alle* Menschen in uns tragen.

Tischa be Aw – Tag der Trauer

Rabbiner Jonathan Konits*

Der neunte Tag des Monats Aw (*Tischa be Aw*) fällt im Jahr 2015 auf den 25. Juli.¹ Weil wir an diesem Fast- und Trauertag aller jüdischen nationalen Katastrophen gedenken, haben gerade wir Juden in Deutschland einen ganz besonderen, emotionalen Zugang dazu. Gerade hier könnte man das Gefühl haben, dass man von der Verpflichtung des Fastens eigentlich ganz befreit sein sollte, weil man hier ständig mit dem Thema von *Tischa be Aw* konfrontiert wird.

Der Talmud erklärt im Traktat *Ta'anit* (4,6), dass fünf nationale Katastrophen an *Tischa be Aw* geschehen sind: Die Tragödie beginnt in der Zeit des Auszugs aus Ägypten. Mosche hatte eine Gruppe ausgesandt, das Land Kanaan zu erkunden. Auf deren schlechten Bericht über das Land reagierte das Volk mit Panik.

„Da erhob die ganze Gemeinde ein lautes Geschrei, und das Volk weinte in jener Nacht“ (4. Buch Mose 14,1).

* Rabbiner Jonathan Konits, 1982 in Baltimore, USA, geboren und aufgewachsen, 2004 Studium an der Universität Potsdam, Recherchen zur deutschen Nachkriegsgeschichte; ab 2009 Studium am Rabbinerseminar in Berlin sowie an der Freien Universität Berlin (Schwerpunkt: „Christlich-Jüdische Beziehungen“). Seit seiner Ordination (2012) widmet er sich neben seiner Tätigkeit als Rabbiner in Frankfurt a. M. dem Bildungsprojekt *Jewish Experience* (Morasha Thora-Lernprogramm) für Studenten und junge Erwachsene (zwischen 16 und 26 Jahren). – Der Beitrag ist eine leicht bearbeitete und durch Anmerkungen ergänzte Version des Originalartikels in: *Jüdische Allgemeine*, Nr. 31/2011, S. 21.

1) Da der 9. Aw 5775 (2015) auf einen Schabbat fällt, wird das Fasten von *Tischa be Aw* (völlige Enthaltensamkeit von Speise und Trank vom Vorabend bis zum nächsten Abend: 24 Stunden) auf den folgenden Tag verlegt. Außerdem beachten gläubige Juden an diesem Tag auch spezielle „Vorschriften und Bräuche, wobei jedoch betont wird, dass die Trauer und die Umkehr, nicht das Fasten, das Wesentliche“ sind (*Jüdisches Fest und jüdischer Brauch*, hg. von Friedrich Thieberger, Berlin 1967 [Neuaufgabe], S. 395).

Diese Reaktion – während der Nacht des 9. Aw – war der Grund der göttlichen Entscheidung, diese Generation nicht in das Land Israel einziehen zu lassen. Und dieser Tag, so Maimonides, wurde von Gott für zukünftige Katastrophen des jüdischen Volkes vorgesehen. Über die Reaktion des Volkes zum Bericht der Kundschafter heißt es im *Midrasch Tanchuma*:

„Gott hat ihnen gesagt, ‚Ihr weinet ein grundloses Weinen, ich werde für Euch Weinen über die Generationen festlegen‘.“

Der Tempel

Erschütternde historische Ereignisse bestätigen die Ankündigung dieses *Midrasch*. Der Erste Tempel (586 v. d. Z.) und auch der Zweite Tempel (70 n. d. Z.), so fährt die Mischna fort, sind am 9. Aw in Brand gesteckt worden.

„Den königlichen Palast und die Häuser der Bürger steckten die Chaldäer in Brand, und die Mauern Jerusalems rissen sie nieder“ (Jer 39,8).



„Destrucio Iherosolime“. Holzschnitt der Zerstörung Jerusalems (und des Salomonischen Tempels) durch die Chaldäer (586 v. d. Z.); Schedel'sche Weltchronik, Blatt 63v./64r., 1493.

Zudem ist zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes (132–135 n. d. Z.) gegen das Römische Reich an einem 9. Aw (3896/136 n. d. Z.) die letzte jüdische

Festung in Judäa, die große Stadt *Betar*, in der nach Hieronymus „viele Tausende Juden Zuflucht gesucht hatten“² und sich 400 Synagogen befanden, gefallen. Maimonides schreibt:

„Und eine große Stadt, die *Betar* hieß, ist eingenommen worden. Da wohnten hunderte Tausende.“

Zuletzt erzählt die *Mischna* davon, dass Jerusalem nach der Zerstörung des Zweiten Tempels dem Erdboden gleichgemacht wurde, wie schon bei den Propheten Micha und Jeremia zu lesen ist:

„Darum wird Zion eurentwegen zum Acker, den man umpflügt, Jerusalem wird zu einem Trümmerhaufen, der Tempelberg zur überwucherten Höhe“ (Mi 3,12).

„Micha von Moreshet, der zur Zeit Hiskijas, des Königs von Juda, als Prophet wirkte, hat zum ganzen Volk Juda gesagt: So spricht der Herr der Heere: Zion wird umpflügt zu Ackerland, Jerusalem wird zum Trümmerhaufen, der Tempelberg zur überwucherten Höhe“ (Jer 26,18).

Der Historiker Cecil Roth³ behauptet, dass die erste Vertreibung der jüdischen Bevölkerung im Mittelalter in England durch König Edward I. an *Tischa be Aw* des Jahres 1290 begann. Die Vertreibung der Juden aus Spanien, von der fast eine Million Menschen betroffen waren, gipfelte in der Flucht der Juden von Spanien nach Portugal am 9. Aw 5252 (2. Februar 1492).

Weltkriege

Der Erste Weltkrieg ist am 9. Aw 5674 (1. August 1914) ausgebrochen. Am am Abend des 8. Aw (31. Juli 1941) schrieb Hermann Göring an den Reichsführer SS Reinhard Heydrich und beauftragte ihn,

„[...] alle erforderlichen Vorbereitungen in organisatorischer, sachlicher und materieller Hinsicht zu treffen für eine Gesamtlösung der Judenfrage im deutschen Einflussgebiet in Europa [...]“

Tags darauf, am 9. Aw, begann Heydrich mit der Erfüllung des Auftrags. Das Warschauer Getto wurde durch die SS ab dem 22. Juli 1942 schrittweise auf-

2) *Encyclopaedia Judaica*, Band 4, Jerusalem 1972, S. 235.

3) Cecil Roth (1899–1970) war leitender Herausgeber der *Encyclopaedia Judaica*.

gelöst und die Einwohner in das Todeslager Treblinka deportiert. An *Tischa be Aw*, dem 23. Juli 1942, wurde die erste Gruppe in Treblinka ermordet. Diese und andere tragische Ereignisse geschahen alle an diesem Datum des hebräischen Kalenders, am 9. Aw, sodass dieser Tag dem Gedenken aller jüdischen nationalen Tragödien gewidmet ist.

Im Morgengebet an *Tischa be Aw* wird im Klagelied „*Zedern des Libanon*“ auch der zehn Märtyrer gedacht, die im 2. Jahrhundert nach dem gescheiterten Bar-Kochba-Aufstand von den Römern hingerichtet worden sind.

„Die Zedern des Libanon, die Mächtigen der Tora, die gerüstet mit Mischna und Gemara, die mit aller Kraft und reinen Sinnes sich dem Studium hingaben – ach, ihr Blut ist vergossen, ihre Kraft gebrochen. Jene zehn Heiligen, welche das (römische) Reich töten ließ, sie beweine ich [...], sie waren die Anmut, der heilige Schmuck, Krone und Zierde Israels, [...] und es wurde das Los geworfen, wer als erster dem Schwert anheim fallen sollte.“⁴

Als erster wurde *Rabbi Schimeon* enthauptet. Nach ihm wurde *Rabbi Ismael* „mit scharfem Messer die Haut vom Kopfe“ gezogen. *Rabbi Akiba*, „jener scharfsinnige Lehrer, der jedes Zeichen der Schrift zu deuten wusste“, wurde „mit eisernen Kämmen das Fleisch vom Leibe gerissen“. *Rabbi Chananja* „umgab [man] mit Reisigbündeln und zündete sie an, ihn selbst wickelten sie in seine Gesetzesrolle ein [...]“. *Rabbi Jeschebab* wurde ermordet und den Hunden vorgeworfen.⁵

Betont werden in den Gebeten an *Tischa be Aw* auch die Pogrome in der Zeit der Kreuzzüge, als mehrere jüdische Gemeinden des Gebiets „Aschkenas“⁶ in Schutt und Asche gelegt wurden.⁷

4) Aus der Liturgie von *Tischa be Aw*, S. 247–251.

5) Ebd., S. 249, 251.

6) „Aschkenas“ ist in der Tora der Name eines Stammes: „Die Söhne Gomers sind Aschkenas, Rifat und Togarma“ (Gen 10,3). Im Judentum des Mittelalters stand die Bezeichnung ursprünglich für Deutschland, später auch für Mittel- und Osteuropa.

7) Die Pogrome in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096 sind unter der Bezeichnung „*Gezerot Tatnu*“ (Verfolgungen im Jahr 4856) bekannt. In Mainz kamen mehr als 1000 Juden entweder durch Mord oder Selbsttötung um. Über das Pogrom in Speyer berichtete Salomon bar Simson: „[...] am achten Ijar, einem Sabbat (3. Mai 1096), erhoben sich die Feinde wider die Gemeinde von Speyer und töteten von ihnen elf heilige Seelen [...]“. In Worms fielen etwa 800 Juden dem Massaker zum Opfer.

Die „Kina“ (Klagelied / Trauergedicht) „*Frage! Du im Feuer Verbrannte*“ von Rabbi Meir Ben Baruch von Rothenburg (MaHaRaM) berichtet von der Verbrennung von Tora-Rollen und Talmud-Manuskripten (insgesamt 24 Wagenladungen) am 17. Juni 1242 in Paris:

„Rührt dich, aufflammende Tora, nicht das Schicksal der Trauernden an [...]?“

Dieser tragische Vorfall hat die Zukunft des Talmudstudiums ernsthaft gefährdet. Auch wenn diese Ereignisse sich nicht an *Tischa be Aw* zugetragen haben, wird ihrer dennoch an diesem Tag gedacht.

Schon allein diese Tatsache enthält eine besondere Botschaft für Juden in Deutschland. Es ist schlicht unmöglich, jedes tragischen Ereignisses der jüdischen Geschichte zu gedenken. Dies zu versuchen, würde die kreativen spirituellen Kräfte, die man als Jude (zum Studium der Tora) benötigt, erschöpfen oder lähmen. Daher ist ein besonderer Tag des Jahres dafür ausersehen, an dem wir unsere gesamte spirituelle Kraft ausschließlich dafür einsetzen, den Schmerz der Vergangenheit, den Schmerz des Exils, in seiner Gesamtheit zu erwecken.

Torastudium

Im *Schulchan Aruch* kodifizierte Rabbiner Joseph Karo (1488–1575) das Gesetz, das im Traktat *Bavli Taanis* 30a gelehrt wird, und demzufolge es an *Tischa be Aw* verboten ist, Tora zu lernen.

„Beim Trauergebet“.

Isidor Kaufmann (um 1906).

Aus: *Feste und Feiertage der Religionen der Welt. Kalender für das Jahr 2011*, Berlin 2010, S. 240.



Auch alle anderen Schriften dürfen nicht studiert werden: nicht die Schriften der Propheten, nicht die *Mischnajot*, der *Midrasch* oder die *Gemara*, und auch nicht die Werke der *Halachah* oder *Aggada*. An diesem Tag studiert man diese Texte nicht, weil „Gottes Gesetze aufrecht sind und das Herz glücklich machen“ (Psalm 19,8). Der tiefe Eindruck der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes, den uns dieser Tag vermittelt, ist unvereinbar mit dem Glück des Torastudiums.

Weiterhin steht im *Schulchan Aruch*:

„Aber man kann von Hiob und die traurigen Stellen in Jeremiah lesen, aber man muss die Verse des Trostes, die dazwischen kommen, überspringen.“

Außerdem ist es erlaubt, die Megillat „*Echa*“ (das Buch der *Klagelieder*) und die entsprechenden *Midraschim* zu lesen und von der Geschichte der Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels zu erzählen. Man muss aber vorsichtig sein, nicht allzu analytische Fragen zu diesen Texten zu stellen, weil bereits im Fragen und Antworten schon die Gefahr steckt, intellektuellen Genuss zu haben. Sogar sich gedanklich mit der Tora auseinander zu setzen, ist problematisch, erklärt Rabbi Karo.⁸

In der *Mischna Brura* (auch *Berura*), einem Kommentar zum *Schulchan Aruch*, wird die Idee erläutert: Obwohl Gedanken nicht einem gesprochenen Wort oder einer Handlung gleichkommen, könnten Gedanken über die Tora trotzdem zu Glücksgefühlen führen – und sind daher an diesem Tag untersagt.

Diese weitgehende Einschränkung des Toralernens an *Tischa be Aw* hat eine besondere Bedeutung für den Rest des Jahres. Sie erinnert uns daran, dass die grundsätzlichen Aspekte des jüdischen Lebens unmittelbar mit Freude verbunden und daher mit Trauer unvereinbar sind. Wenn also ich – ein in Deutschland lebender Jude – diesen Tag mit der entsprechenden emotionalen und spirituellen Tiefe begehe, kann er mich von der Verpflichtung des Trauerns an den anderen Tagen des Jahres befreien.

8) Joseph Ben Ephraim Karo (1488–1575), Rabbiner und Kabbalist, ist der Verfasser des *Schulchan Aruch*.

Heilige Schrift ohne das Alte Testament? Eine Stellungnahme

Friedhelm Pieper*

Bereits 2013 erschien die Abhandlung „*Die Kirche und das Alte Testament*“ von Notger Slenczka, Professor für Systematische Theologie an der Humboldt Universität/Berlin¹; ein öffentliches Echo blieb zunächst aus.² Dabei verlässt Slenczka mit diesem „provozierenden“³ Beitrag einen Grundkonsens christlicher Theologie: Er glaubt, die These des Kulturprotestanten Adolf von Harnack aus dem Jahr 1921 neu empfehlen zu sollen, wonach das Alte Testament [...] aus dem Kanon der christlichen Bibel zu entfernen sei. [...] Slenczka schlägt die theologische Sackgasse des deutschen Kulturprotestantismus des 19. und beginnenden 20. Jh. für die Kirche der Gegenwart als eine ernstzunehmende Gesamtschau auf den christlichen Glauben vor, samt der darin enthaltenen Abwertung des Alten Testaments.

* Friedhelm Pieper ist Evangelischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR), Bad Nauheim. „Der DKR hofft, mit dieser theologischen Stellungnahme [...] eine kritische Debatte in der evangelischen Kirche anregen zu können“ (Präsidium und Vorstand des DKR, Bad Nauheim, April 2015). – Der Text wurde geringfügig redigiert und (an den gekennzeichneten Stellen) gekürzt.

1) Notger Slenczka, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeth Gräb-Schmidt / Reiner Preul (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie, Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Marburger theologische Studien 119*, Leipzig 2013, S. 83–119.

2) Diskutiert wurden seine Thesen inzwischen vielfach, so auf einem Studientag der Evangelischen Akademie Bad Boll, 23. Februar 2015: *Braucht die evangelische Kirche noch das Alte Testament? Zu einer neu eröffneten theologischen Debatte*, mit Prof. Dr. Gudrun Holtz, Prof. Dr. Notger Slenczka, Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein und Prof. Dr. Hans Martin Dobler. – Eine kritische Replik bietet Martin Stöhr: *Braucht die Kirche das Alte Testament?*, in: *BlickPunkt.e. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost*, 2015/1. Zur weiteren Debatte s. u., S. 202 f.: Notger Slenczka, „*Zusammenfassung und These*“.

3) So beschreibt Slenczka selber eingangs die Intention seines Beitrags: „Provocare“ heißt: herausschreien. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen herausgerufen zu werden. Das ist die Absicht des folgenden Textes“ (S. 83) [Anm. der Red.].

1. Religionsgeschichte als Geschichtskonstruktion

Die Sicht Harnacks auf die Religionsgeschichte wertet Slenczka als wesentlichen Beitrag zum Verständnis des gegenwärtigen „christlichen Selbstbewusstseins“. Danach wäre der erste Teil der Bibel [AT] für die Kirche nur als eine religionsgeschichtliche Vorstufe des christlichen Glaubens wahrzunehmen. Mit Jesus wäre dann eine fundamentale Weiterentwicklung geschehen, deren grundsätzlicher Neuansatz auf „die Bedingungslosigkeit und damit auf die Universalität der Vaterliebe Gottes und seines Reiches“ ziele [...]. Die Geschichte des Christentums wäre dann als fortwährende „Selbsterfassung“ (S. 92) zu verstehen, innerhalb derer die Reformation als „wichtiger Schritt“ zu werten sei. Vollends aber wäre die „von Jesus von Nazareth gestiftete religiöse Idee [...] erst im Zuge der Ausarbeitung der reformatorischen Einsichten in der Aufklärung und im 19. Jh. zum adäquaten Verständnis ihrer selbst gelangt“ (S. 93).

Dass diese Perspektive zu einer verheerenden Verzerrung der Inhalte der hebräischen Bibel führte, ist bekannt. Wir finden bei Slenczka dann auch klassische Beispiele einer reduzierten Wahrnehmung alttestamentlicher Texte in der protestantischen Theologie seit Schleiermacher aufgeführt: Das Alte Testament sei „ein Zeugnis einer Stammesreligion mit partikularem Anspruch“ (S. 94), das „die Universalität des Religiösen“ noch nicht zum Ausdruck bringe, die eben „erst in Jesus von Nazareth erfasst“ sei „und im Laufe der Christentumsgeschichte ausgearbeitet“ werde (S. 95). So hätte denn auch – nach Bultmann – das Alte Testament „nicht gegenwärtige Gewissheit der Nähe und Zuwendung Gottes“ artikulieren können, denn die „Gegenwart Gottes erschließe allein das kirchliche Kerygma“ (S. 108).

2. Theologischer Antijudaismus

Dass solche verzerrenden Wahrnehmungen der Texte der hebräischen Bibel Hand in Hand gehen mit groben Verzeichnungen in der Darstellung des Judentums, liegt nahe. Doch Slenczka sieht darin kein Problem und zitiert kritiklos⁴ antijüdische Stereotypen, z. B. bei Schleiermacher: „Gott als Exeku-

4) Vielmehr gibt Slenczka solche von ihm ‚klassische aufklärerische Stereotypen‘ genannten Vorbehalte durchweg in der distanzierenden Form des Referats wieder [Anm. der Red.].

tor des Gesetzes der Vergeltung“ (S. 96). Beim Lesen alttestamentlicher Texte „verkommt“ das „christlich fromme Selbstbewusstsein“ zu einer „gesetzlichen Denkweise oder einem unfreien Buchstabendienst“ (S. 97). Nach Slenczka ist nun damit genau eine „Verirrung“ christlichen Selbstbewusstseins benannt, die auch Harnack zu seiner Ablehnung des AT geführt habe (ebd.).

Nachdem Slenczka gleich zu Beginn seiner Abhandlung die Vermutung formuliert, dass „Positionen, die dem Alten Testament keine konstitutive Funktion in der Kirche zubilligen wollen, zugleich unter dem Verdacht des ‚Antijudaismus‘“ zu stehen kommen (S. 84), fragt sich, welche andere Beurteilung denn hier noch möglich ist. Indem Slenczka sich derart zustimmend in die antijüdische Tradition des deutschen Protestantismus hineinstellt, kann seine Abhandlung nur als eine Neuauflage des protestantischen Antijudaismus gelesen werden, der energisch widersprochen werden muss.

3. Der konstruierte Gegensatz von Universalität und Partikularität

Slenczka macht deutlich, dass er sich für seine Ausführungen einerseits „nicht auf detaillierte exegetische Debatten einlasse, andererseits aber auch nicht von einer allgemeinen Hermeneutik oder einer spezifischen schrifthermeneutischen Position das Problem angehe“, sondern „im Gespräch mit den historischen theologischen Disziplinen nach den leitenden hermeneutischen Prinzipien des Umgangs mit dem AT“ fragen möchte (S. 85 f.). Hier entsteht gleich zu Beginn die Frage, ob der Umgang mit dem größten Textkorpus der christlichen Bibel nicht grundsätzlich die intensive Diskussion mit der exegetischen Forschung notwendig macht. So hätte Slenczka nämlich wahrnehmen können, dass die Texte der hebräischen Bibel mitnichten eine nur partikulare, allein auf das Volk Israel reduzierte Perspektive einnehmen. Das besondere Gottesverhältnis Israels wird von vornherein eingebettet in die Schöpfung und den Rahmen der allgemeinen Menschheitsgeschichte, [...] deren universaler Horizont in der hebräischen Bibel (*Tanach*) immer wieder thematisiert wird. So wird es auch in der [...] jüdischen Tradition wahrgenommen, z. B. bei Rabbi Akiba:

„Geliebt ist der Mensch, denn er ist zum Ebenbild (Gottes) erschaffen worden; aus noch größerer Liebe ist ihm kundgetan, dass er zum Ebenbild (Gottes) erschaffen worden ist, denn es heißt: zum Ebenbild Gottes

machte er den Menschen (Gen 9,6). Geliebt sind die Israeliten, denn sie heißen Kinder Gottes; aus noch größerer Liebe ist ihnen kundgetan worden, dass sie Kinder Gottes heißen, denn es heißt: Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes (Dtn 14,1)“ (Pirke Avot 3,14).

Auch im Neuen Testament kann die universale Sendung der christlichen Gemeinde zusammen mit der bleibenden Erwählung Israels und also der fortwährenden besonderen Beziehung Gottes zu seinem Volk wahrgenommen und ausgesagt werden. [...] Ein Blick in die weiteren Beiträge im „Marburger Jahrbuch Theologie XXV“ zeigt bereits, wie die Wahrnehmung unterschiedlicher Perspektiven in den alttestamentlichen Texten für die gegenwärtige Debatte fruchtbar gemacht werden kann. Für Jens Schröter gehört es z. B. zum „evidenten Befund [...], dass die Schriften Israels und des Judentums im Urchristentum gerade nicht als überholt oder als negative Kontrastfolie, sondern als *Deutehorizont* für das Christuserlebnis betrachtet und entsprechend interpretiert werden“ (S. 57; s. auch S. 79).

Viele Texte der hebräischen Bibel, die sich auf die besondere partikulare Erfahrung des Volkes Israel in seiner Beziehung zu Gott fokussieren, erwiesen sich zudem in der Geschichte des Christentums als konstruktiver Bezugsrahmen zur Deutung eigener Situationen. [...] So schreibt Peter Dabrock [...], dass „die alttestamentlichen Traditionen [...] immer wieder Menschen inspiriert“ haben, „ihre eigenen Erfahrungen mit unrechtem ‚Recht‘ oder mit Machtmissbrauch von diesen biblischen Geschichten her zu deuten und durch diese Deutung gestärkt gegen die eigenen Unrechtswiderfahrnisse zu kämpfen. Oft sind unterdrückte, benachteiligte, marginalisierte Menschen oder marginalisierte Gruppen [...] durch die Selbstidentifikation mit Israel, dem Volk Gottes, überhaupt erst sprachfähig geworden, um so ihre eigenen Leidenserfahrungen benennen zu können“ (S. 163). [...]

4. Konstrukt eines „christlichen Selbstbewusstseins“

Dreh- und Angelpunkt ist der Verweis auf ein „christliches Selbstbewusstsein“ als Kriterium der Bewertung von Texten und der Beurteilung ihrer Eignung für den Kanon der Heiligen Schrift. In der Tradition von Schleiermacher und Harnack konstruiert Slenczka ein solches „christlich-fromme[s] kirchliches Bewusstsein“ als Überzeugtsein von einer „Bedingungslosigkeit und Universalität der Menschenliebe Gottes“, welche diese christliche Überzeugung nun in den Texten des Alten Testaments nicht wiedererkennen

würde und daher ihnen gegenüber „fremdele“ (S. 100).⁵ Es wurde bereits darauf verwiesen, dass die Vereinnahmung einer universalen Perspektive allein für das NT oder allenfalls auch für die späteren Schriften der Hebräischen Bibel exegetisch nicht überzeugend ist. Hier nun wird zusätzlich deutlich, dass die konstruierte Wahrnehmung der Texte bei Slenczka auch zu einer eigenen Konstruktion eines „christlichen Selbstbewusstseins“ führt. Dieses „Selbstbewusstsein“ würde beim Lesen der alttestamentlichen Texte „fremdeln“, was nach Slenczka dann auch einer faktisch abwehrenden Haltung dem Ersten Testament gegenüber entspräche. Hier trifft die Kritik Friedhelm Hartensteins von „der neuzeitlich-protestantische[n] Engführung auf die innere Gewissensthematik des christlichen Selbstbewusstseins“ (S. 38) zu. Eine empirische Untersuchung für das von ihm konstruierte „christliche Selbstbewusstsein“ führt Slenczka nicht an. [...]

5. Die Verdrängung des „Fremdelns“ als produktive Erfahrung

[...] Es gibt kein Lesen jahrtausendealter Texte ohne die Erfahrung eines „Fremdelns“ [...]. Das gilt nicht nur für die Texte des AT, sondern ebenso für die des NT. Aber eben gerade darin kann weiterführende Einsicht gewonnen werden! So interpretiert Friedhelm Hartenstein im selben Jahrbuch als theologischen Zugang zum „Schriftprinzip“ die Leseerfahrung zunächst abständiger Texte als ein „*initium* im Sinne der Auseinandersetzung mit dem historisch Fremden und hermeneutisch Widerständigen, das sich eben gerade nicht von selbst versteht, sondern die Arbeit des Verstehens fordert“ (S. 34). Den biblischen Texten sollte nicht die Funktion zugeschrieben werden, unser bisher entwickeltes Selbstverständnis nur noch zu bestätigen, wie Peter Dabrock deutlich macht: „Die Gefahr, dass die Fremdheit biblischer Texte dabei zugunsten resp. zuungunsten tiefgreifender Projektionen aufgegeben würde und so gerade ihren störenden und kritischen Charakter gegenüber unseren Selbstbildern verlöre, ist schließlich erheblich“ (S. 165). [...]

5) Auch belässt es Slenczka bei einer referierenden Zusammenfassung der „Hermeneutische[n] Implikationen“ insbesondere Schleiermachers; erst in der Schluss-„Pointe“ baut er sie in seine an der Diagnose der gegenwärtigen „Frömmigkeitslage“ gewonnene These der ‚getrennten Religionsgemeinschaften‘ ein (siehe S. 202 f., „Zusammenfassung und These“). [Red.].

6. Slenczkas ‚Zwei-Götter-Lehre‘

Ratlos steht der Leser dann vor der Formulierung, mit der Slenczka seine einseitige Auswahl und Deutung protestantischer Positionen hermeneutisch zusammenfasst. Es ergäbe sich ein Grundproblem, „nämlich die Frage nach der Aneignung eines Textes, dessen ursprünglicher, historisch feststellbarer Sinn für die ihn kanonisierende Trägergemeinschaft in keiner Weise als Zeugnis für Christus bzw. den Glauben der Gemeinde an ihn verstanden werden kann: er spricht zu anderen von einem anderen Gott“ (S. 111). Slenczka müsste wissen, dass sich hier sofort die Frage erhebt, wie denn christlicherseits die Formulierung „ein anderer Gott“ überhaupt möglich ist. Da er sich aber dazu nicht weiter einlässt, muss nun die Forderung nach Klarstellung direkt an den Autor erhoben werden. [...] die Öffentlichkeit [...] hat einen Anspruch darauf, von Notger Slenczka zu erfahren, wie er als evangelischer Theologe ein derart schwerwiegendes Austreten aus dem christlichen Grundkonsens verantworten will. „Für Luther [...] hatte mit der breiten Tradition der Theologiegeschichte gegolten, dass der Gott des Alten und des Neuen Testaments ein und derselbe ist“ (Friedhelm Hartenstein, S. 37).

7. Der falsch verstandene christlich-jüdische Dialog

Vollends ins Leere greift der Versuch Slenczkas, ausgerechnet den christlich-jüdischen Dialog als Zeugen dafür aufzurufen, dass eine christliche Lesart der Texte des Alten Testaments abzulehnen sei (S. 119). Die auch im Dialog mit dem Judentum neu gelernte Wahrnehmung des in seiner eigenen Geschichte begründeten jüdischen Lesens und Lebens mit der Hebräischen Bibel hat zu der These vom doppelten Ausgang des AT geführt, also einer jeweils eigenen Wirkung dieser Texte im Judentum und im Christentum. Slenczka führt zwar die These vom doppelten Ausgang des AT an (S. 105 f.), schafft es aber nicht, diese für seine Abhandlung fruchtbar zu machen. Stattdessen zwingt er auch diesen konstruktiven Ansatz in das Korsett seiner Religionsgeschichte und behauptet [...], dass die im Alten Testament „versammelten Texte zu den Überzeugungen der Kirche in einem doch eher konfliktuösen Verhältnis“ stünden, sodass sie in der Kirche eben nur als „religionsgeschichtliche Voraussetzung des christlichen Glaubens“ zu verorten seien (S. 106). [...]

8. Benannte und verdrängte Widersprüche im „Marburger Jahrbuch Theologie XXV“

Befragt man die Einleitung des Jahrbuchs (*Konrad Stock*), so bleibt man ein zweites Mal irritiert zurück. Stock referiert die einzelnen Beiträge und glaubt, sie so zusammenfassen zu können, dass sie „von der Relevanz des Alten Testaments für das Leben der Christus-Gemeinschaft in den Kirchen und den Konfessionen“ sprechen (S. 17). Aber genau das geschieht im Beitrag von Slenczka eben nicht. Stock referiert Slenczkas These vom „Fremdeln“ der Christen gegenüber den Texten des Alten Testaments (S. 11), um dann wenig später mit Blick auf den Beitrag Preuls die von diesem beobachtete „Beliebtheit alttestamentlicher Texte in der Verkündigungspraxis der Kirche“ zu benennen. Ich finde es höchst merkwürdig, dass der eklatante Widerspruch zwischen dem Beitrag Slenczkas und denen der anderen Autoren des Jahrbuches nicht gesehen (oder verdrängt) wird – Autoren, die im Unterschied zu Slenczka versuchen, einen konstruktiven und höchst lehrreichen Zugang aus christlicher Perspektive gerade auch zu herausfordernden, sperrigen und störenden Texten der Hebräischen Bibel aufzuzeigen.

Immerhin scheint unter den Herausgebern eine Diskussion geführt worden zu sein, anders ist das vehement formulierte Vorwort [...] von Elisabeth Gräb-Schmid und Reiner Preul nicht zu verstehen: „Die Überzeugung eines an Aufklärung und Humanität orientierten christlichen Glaubens, die dem bisweilen als ‚Rachegott‘ bezeichneten Gott des Alten Testaments meint Lebewohl sagen zu müssen, ist immer noch präsent. Eine solche Theologie enthält sich damit aber selbst jeder Aufklärung nicht nur geschichtlicher und exegetischer, sondern auch systematisch-theologischer Art. Sie ist selbst in ihrem Kern blind für den Glauben Jesu, der den Gott Israels als seinen Vater bekannte, ebenso wie gegenüber wesentlichen Aussagen der paulinischen Theologie.“ [...] [E]s ist an der Zeit, dass dies vonseiten der evangelischen Theologie und der Evangelischen Kirche in Deutschland [...] in direkter Auseinandersetzung mit der fragwürdigen These Slenczkas zur Sprache kommt.

Nachtrag der Redaktion:

Zum besseren Verständnis der Problematik folgt hier das Schlusskapitel aus Slenczkas Artikel „Die Kirche und das Alte Testament“ (*Das Alte Testament in der Theologie*, Marburger Jahrbuch Theologie XXV, 2013, S. 118 f.).

VII Zusammenfassung und These

1. [...] Sobald sich das Bewusstsein ausbildet, dass dieses Buch [das AT] nicht von der Kirche, sondern von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch: Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinreichendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft. Dieses Bewusstsein der Unterscheidung von Kirche und Judentum als zweier Religionsgemeinschaften hat sich – jedenfalls in der abendländischen Christenheit – durchgesetzt und auch in der Deutung des Verhältnisses der Urchristenheit zum zeitgenössischen Judentum niedergeschlagen. Damit wird aber das Alte Testament zu einem Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf. Gerade um des Respektes vor dem Selbstverständnis des Judentums willen identifiziert sich die Kirche aber nicht mit dem Judentum in der Weise, wie Paulus das für die Kirche seiner Zeit in Anspruch nimmt: Mit der Behauptung, dass die Erwählungsgeschichte Gottes mit seinem Volk über das Judenchristentum in der Kirche aus Juden und Heiden sich fortsetze und (vorläufig) nicht in der Geschichte des Teils des Judentums, das nicht zum Glauben an Christus gekommen ist.

Damit ist aber das AT als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet: Sie – die christliche Kirche – ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen. Sie kann im gemeindlichen Gebrauch diese Texte unter dem hermeneutischen Schlüssel der neutestamentlichen Texte aneignen, unterscheidet sie aber auch in der traditionellen Gestalt der Theologie als Altes vom Neuen Testament. Unter den Bedingungen historischer Arbeit wird sie dieses Schriftenkorpus allerdings als Produkt und Identitätsgrundlage einer religiösen Gemeinschaft verstehen, von der sich die Alte Kirche zunehmend unterschieden hat und der gegenüber sich die Alte Kirche ein Korpus kanonischer Texte gegeben hat, das fortan auch die Grenzbestimmungen der Rezeption und den Schlüssel des Verständnisses des AT an die Hand gibt.

Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das Verhältnis zum AT. Denn nun steht die Brücke einer Einheit von Kirche und ‚Israel nach dem Geist‘, unter deren Vorzeichen das AT als Zeugnis der Kirche und als Anrede an die Kirche gelesen wurde, unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels; damit bleiben einer Kirche, in deren gegenwärtigem Bewusstsein sich diese Option durchsetzt, eigentlich nur die Verhältnisbestimmungen Schleiermachers, Harnacks und Bultmanns übrig.

2. Dies gilt umso mehr, als die Entfremdung des christlichen Glaubens von seiner Vorgeschichte nicht nur darin begründet liegt, dass die gegenwärtige Kirche – eigentlich bereits Luther in seinem ‚Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken‘ – nicht mehr fähig ist, die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen der im AT und der im NT dokumentierten Ereignisfolge so wie Paulus und so wie die vorneuzeitlichen Theologen der Alten Kirche zu konzipieren. Diese Fremdheit ist vielmehr die Folge der Fremdheit der Texte, die Schleiermacher ebenso wie Harnack identifiziert hat: Wenn jemand ernsthaft die Texte des Alten Testaments in ihrer Gänze liest und überschaut, wird er oder sie sich nur in engen Grenzen dazu imstande sehen, sie als Ausdruck des Gottesverhältnisses zu lesen und zu verstehen, das sein christlich-religiöses Bewusstsein ausspricht und das er in den Texten des NT wiedererkennen und begründet sehen kann. Es ist faktisch so, dass wir den Texten des AT in unserer Frömmigkeitspraxis einen minderen Rang im Vergleich zu den Texten des NT zuerkennen – die üblichen Zuordnungsschemata reflektieren lediglich dieses deutliche ‚Fremdeln‘ des frommen Selbstbewusstseins. Ausdrücklich wird dieses Fremdeln in der Auswahl der alttestamentlichen Predigttexte und in der Versauswahl, die unter den Psalmen in den liturgischen Beigaben des EG vorgenommen wird.

3. Vielleicht ist es im Blick darauf durchaus wohlgetan, wenigstens darüber nachzudenken, ob nicht die Feststellung Harnacks – dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen.

Anm. d. Red.: Eine ausführliche Antwort Slenczkas auf Piepers Stellungnahme ist nachzulesen unter: www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT.

Das besondere Buch

Gisela Dachs (Hg.), **Begegnungen. Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute**. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2014. 217 Seiten.

Den reichhaltigen, handlichen Band, sinnvoll bebildert mit Fotografien von *Vered Navon*, eröffnet *Hanno Loewy* mit „Hohenemser Begegnungen“, die – wie der Untertitel mit Recht sagt – zugleich „eine Diaspora-Geschichte“ bieten. In der Tat ist Hohenems (Vorarlberg, Öst.), obwohl schon in den Dreißigerjahren fast ohne jüdische Einwohner, für deren Nachkommen immer noch der Ort, auf den sie sich letztlich beziehen. Loewy versteht es, historische und soziale Daten mit leichter Hand zu vermitteln. Die beiden folgenden Beiträge gehören zur Aufarbeitung der Schoa. Für den Psychotherapeuten *Martin Miller*, dessen Mutter Alice Miller ihn nicht aufziehen konnte, weil sie selbst schwer traumatisiert war, hat sich daraus die Heilung einer tiefen seelischen Wunde ergeben, für die Schriftstellerin *Amele Fried* die Öffnung der Quellen ihrer Familiengeschichte und der Kontakt zu einem bislang unbekannten Verwandten in Amerika.

Auf ein ganz anderes, aber in einem bestimmten jüdischen Kontext immer noch aktuelles Gebiet verweist *Shmuel Feiner* mit seiner eingehenden Darstellung des Buches „*Ma'asse Tovia*“ (1707) des Universalgelehrten und Arztes *Tobias Cohen*, der mit diesem Werk den grässlichen und für jüdische Studenten tief beschämenden Graben zwischen jüdischem Wissen und weltlicher Wissenschaft nicht ohne Erfolg zu überwinden versuchte. Die von Feiner geschilderte Lage gilt freilich besonders für das aschkenasische Judentum; andernorts waren die bedeutenden Werke verschiedener Wissenschaften in hebräischer Sprache noch präsent. Die Präponderanz eines voremanzipatorischen aschkenasischen Judentums hält mancherorts den alten Zustand fest.

Eine Meisterleistung ist *Verena Lenzens* Interpretation der Dialog-Vorstellungen von *Paul Celan* und *Martin Buber* („*Hörst Du?*“ – *Paul Celan und Martin Buber. Literarische Begegnung und menschliche Vergegnung*). Dass

Bubers Dialog vor Celan versagt hat, wundert den Schreibenden kaum: Er hat Buber als Jerusalemer Professor erlebt.

Nach einem humorvollen Sprach-Zwischenspiel von *P. J. Blumenthal* geht es mit *Noemi Staszewski* zur Psychotherapie: Sie illustriert den „Zwei-Minuten-Begriff“ (kurze, plötzliche Erinnerungen) von Nathan Durst mit Begegnungen, in denen Überlebende der Schoa inmitten völlig banaler Gespräche, von einem Wort oder einem Gegenstand veranlasst, kurz und heftig ihre Erinnerungen preisgeben. Mehr als ein Zwischenspiel ist *Gabriele Fritsch-Viviés* Porträt des Jüdischen Kulturbundes, der von 1933 bis 1941 Tausenden mental und physisch zu überleben geholfen hat. Ein Auszug aus dem Roman *Eine Nacht, Markovitz* von *Ayelet Gundar-Goshen* befasst sich mit der Problematik fiktiver Ehen, die Jüdinnen die Ausreise aus Nazideutschland ermöglichen sollten.

Knapp und genau skizziert *Mirjam Zadoff*, wie drei ganz verschiedene Männer durch die (Wieder-)Begegnung mit ihren ehemaligen Heimatländern in Osteuropa, dem ‚Wilden Osten‘, verwandelt worden sind: Einer von ihnen, der Schriftsteller *Norman Manea*, hat sieben Jahre gebraucht, um seine Reise in die rumänische Heimat zu verarbeiten. Nachhaltig verändert hat sich auch der junge *Georg (Giri) Mordechaj Langer* durch die intensive Begegnung mit dem *Belser Chassidismus*; sein Buch „*Die neun Tore. Geheimnisse der Chassidim*“ ist ein Klassiker geblieben.

Der Journalist *Reuben Brainin* aus dem engsten Kreis der Gründerväter des Zionismus ist 1926 mit 64 Jahren als Reporter den jüdischen Siedlern auf der Krim begegnet, deren Versuch mit der Kibbuz-Bewegung in Palästina gescheitert war. Seine Überzeugung, dass auch die sowjetrussischen Siedlungen zu fördern seien, führte zu seinem Ausschluss aus der zionistischen Bewegung und geradezu zur Auslöschung seines Andenkens. Auf *Ellen Pressers* Schilderung des gescheiterten Versuchs, in Kosow (Ukraine), dem Geburtsort ihres Vaters, ein Grab ihrer Vorfahren zu finden, folgt gewissermaßen ein Ausflug ins Exotische: Die Sozialanthropologin *Gabriele Shenar* schildert und kommentiert die jährliche Pilgerfahrt der aus Indien stammenden *B'nai Israel* zur Höhle des Propheten Elias auf dem Karmel und zu anderen jüdischen Orten.

Von einer Art Exotik könnte man auch sprechen, wenn es um Israel und Deutschland geht. Aus gegebenem Anlass entwirft Gisela Dachs ein breites Panorama vor allem der deutschen Sprache in Palästina und Israel seit dem

frühen 20. Jahrhundert; es reicht von Deutsch als Kultur- und Unterrichtssprache über fast völlige Verdrängung nach dem Zweiten Weltkrieg bis zum massenhaften Aufbruch junger israelischer ‚Kulturpendler‘ (meist aus Tel Aviv) nach Berlin. Gleich nach der Freigabe von Automobil-Importen (1960) führte der gebürtige Wiener Felix Burian in Tel Aviv den VW-Käfer, geradezu ein deutsches Markenzeichen, ein und führte die Marke zum Erfolg. *Alexandra Nocke* hat mit ihm gesprochen; ihr Bericht ist spannend.

Der Berlin-Korrespondent *Assaf Uni* erzählt sehr lebendig von einem nicht-jüdischen, psychisch schwer angeschlagenen Nachbarn. Auf Umwegen, die er lebendig zu schildern weiß, hat sich ihm das Verständnis für bestimmte Folgen der Schoa für Überlebende erschlossen.

Auf Grund soziologischer Befunde zur Globalisierung und deren Folgen überlegt der Historiker *Ofri Ilany*, wie es denn nun mit den in Israel lebenden ‚Ashkenasim‘ stehe: Manche von ihnen haben auch einen ausländischen Pass, andere überwinden die jeweilige Sprachbarriere; sie alle können auch nach Westen ziehen. Aber was ist mit den anderen? Von ihrem Lebensmittelpunkt her gesehen, sind sie Orientalen, also „die neuen Ostjuden“ – so der Titel seines bedenkenswerten Beitrags. (Nebenbei: Die Schlegels waren keine Firma „Gebrüder [...] Schlegel“, sondern Brüder.)

Dramatisch ist der Bericht des Studioleiters der ARD in Tel Aviv, *Richard C. Schneider*, über die erzwungene Freilassung des von der Hamas verhafteten Kameramannes Sawah Abu Seif aus Gaza. Als man den Erfolg feierte, brach die Frau des Befreiten in heftiges Weinen aus: Sie, die Gaza noch nie verlassen hatte, musste wahrnehmen, dass es Israelis gibt, die ihrem bisherigen Bild in keiner Weise entsprachen; ihr ganzes Weltbild lag in Trümmern.

Den Schluss des Bandes macht *Sayed Kashua*. Er blendet den Bericht über ein Fußballspiel des arabischen Klubs *FC Itihad Abnaa' Sachnin* gegen eine jüdische Mannschaft ein in die ausführliche Erzählung von einer Konsultation seiner Tochter in einer israelischen Poliklinik. Über die arabische Kleinstadt Sachnin in Galiläa und über den israelischen Fußball allgemein (*Sachnin* spielt seit 2007 in der höchsten israelischen Liga) gäbe es noch mancherlei Interessantes zu erzählen.

Simon Lauer, Zürich

Bücherschau

Beate Barwich (Hg.), *Veni creator spiritus. Heinrich Grüber – Gerechter unter den Völkern*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014. 270 Seiten.

Gut, dass es Persönlichkeiten wie *Heinrich Grüber* (1891–1975) gab, die während der Nazi-Diktatur mit Mut und Zivilcourage verfolgten Juden halfen und der unmenschlichen (Rassen-)Ideologie Widerstand leisteten. Damit wird das Versagen der christlichen Kirchen in dieser Zeit zwar nicht aufgewogen, aber doch wenigstens etwas relativiert. Das Argument, nichts gewusst zu haben, ist ebenso obsolet wie die Aussage, man hätte ja doch nichts dagegen tun können.

Vierzig Jahre nach dem Tod des evangelischen Theologen und Pastors Heinrich Grüber, der sehr wohl etwas wusste und etwas dagegen unternahm, werden in diesem Buch die wesentlichen Stationen seines Lebens von verschiedenen Autorinnen und Autoren aus den unterschiedlichsten Perspektiven beleuchtet: der *Aufbruch* (sein Leben bis zur Machtergreifung durch die Nationalsozialisten); die *Herausforderung* (während der Zeit der Nazi-Diktatur, vor allem sein Engagement für die Juden im nach ihm benannten legendären „Büro Grüber“); die *Bereitschaft* (Grüber nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges als Brückenbauer im geteilten Nachkriegsdeutschland und vor allem seine berühmte Zeugenaussage im Eichmann-Prozess); die *Freude* (sein Einsatz für die Deutschen Evangelischen Kirchentage und für Frieden und Versöhnung vor allem mit Israel); das *Vermächtnis* (Grübers Leben als Lernort und Mahnung für die Zukunft).

Es überrascht nicht, dass vor allem die Berichte über das „Büro Grüber“, das in Berlin eingerichtet wurde, um auswanderungswilligen getauften Juden zur Ausreise zu verhelfen, und der Bericht über Grübers Zeugenaussage beim Eichmann-Prozess in Jerusalem besonders beeindruckten. Aber auch

die Beiträge über seine Tätigkeit nach dem Krieg in der evangelischen Kirche in der DDR, vor allem in Ostberlin, geben davon Zeugnis, dass sich Heinrich Grüber in seinen Grundhaltungen ein Leben lang treu geblieben ist, wie *Heinz David Leuner*, Pfarrer der Church of Scotland und Europasekretär der Internationalen Judenchristlichen Allianz, in seinem Grußwort zu Grübers 65. Geburtstag es formulierte:

„So wird man Heinrich Grüber heute auf der Kanzel, morgen am Tisch der Politiker und übermorgen auf der Rednertribüne finden, wie man ihn gestern im Konzentrationslager und vorgestern bei den rassistisch Verfolgten fand. Es handelt sich um eine gerade Linie, so verschieden die Aspekte auch scheinen mögen, und diese Linie zieht sich durch sein ganzes Wirken als Diener Gottes, Mann des Friedens und Helfer der Hilflosen“ (S. 226 f.).

Grüber selbst bringt seine Haltung in seinem eigenen Erfahrungsbericht über die Arbeit im „Büro Grüber“ von 1936 bis 1940 auf den Punkt:

„Eines Abends stand ich wie so oft dem Referenten im Reichssicherheitshauptamt Adolf Eichmann in seinem Büro gegenüber. [...] Eichmann fragte mich, warum ich mich für Juden einsetze. ‚Sie haben keine jüdische Verwandtschaft. Sie haben es nicht nötig, für diese Menschen einzutreten. Niemand wird es Ihnen danken. Ich begreife nicht, warum Sie das tun.‘ Ich entgegnete: ‚Sie kennen die Straße von Jerusalem nach Jericho? Auf dieser Straße lag einmal ein überfallener und ausgeplündelter Jude. Ein Mann, durch Rasse und Religion von ihm getrennt, ein Samariter, kam und half ihm. Uns allen ist zugerufen worden: Geh du hin und tue desgleichen‘“ (S. 58).

Bei allem Lob für Heinrich Grüber und seine Lebensleistung wird er jedoch auch mit kritischem Auge betrachtet, wie etwa von der Religionsphilosophin *Gesine Palmer*, die in ihrem Beitrag *„Problemverschiebungen beim Friedenstiften. Grüber und die Deutsch-Israelische Gesellschaft heute“* bei Grüber „eine religiöse Rhetorik“ erkennt, „die in fataler Weise die Katastrophe, die [vom deutschen Volk] über die Juden gebracht worden ist, als einen Weg zu Gott [...] zu rechtfertigen scheint“ (S. 166). Palmer ortet also in manchen theologischen Formulierungen Grübers die „fatale“ Gefahr, die Vernichtung der Juden im Dritten Reich als göttliche Fügung zu interpretieren, die den Juden helfen soll, ihren Glauben zu vertiefen.

Grübers Weggefährte *Martin Niemöller*, ein weiterer Protagonist der evangelischen „Bekennenden Kirche“, die als Gegenpol zu den hitlertreuen „Deutschen Christen“ gegründet wurde, schreibt:

„Für jeden, der Mensch sein und Menschen um sich sehen möchte, ist Heinrich Grüber inmitten dieses grauen Einerleis eine Herausforderung und Erquickung zugleich. [...] Darum ist im Grunde ihm gegenüber niemand ‚neutral‘; man muss ihn hassen oder lieben; vielleicht muss man manchmal beides zugleich, aber man kommt nicht an ihm vorbei.“

Das vorliegende Buch ist ein hervorragendes Dokument über einen engagierten und mutigen Christen, der 1964 von Yad Vashem als „*Gerechter unter den Völkern*“ geehrt wurde, und eine vorzügliche Einführung in die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts mit dem Schwerpunkt Evangelische Kirche. Zwei Schwachpunkte seien allerdings angemerkt. Zum einen fehlen bei den Schilderungen seiner Lebensetappen gerade jene zweieinhalb Jahre Haft in den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau.

Dieser Lebensabschnitt (Dezember 1940 bis Juni 1943) ist wohl noch nicht ausreichend recherchiert, denn er wird in keinem der Beiträge gesondert reflektiert, sondern nur nebenbei erwähnt. Es mag sein, dass diese Jahre im Vergleich zu Grübers aktivem Leben am unbedeutendsten waren, doch gerade für den ökumenischen Dialog zwischen evangelischer und katholischer Kirche wäre eine entsprechende Würdigung oder Aufarbeitung wünschenswert gewesen, da der evangelische Pfarrer Heinrich Grüber in diesen Jahren seine Zelle mit drei katholischen Geistlichen teilte.

Ein zweites Manko ist, dass der Artikel von Rabbiner *Yehoyada Amir*, Professor am Hebrew Union College in Jerusalem, über das Dokumentationszentrum und die Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem und über den Ehrentitel „*Gerechte unter den Völkern*“ aus dem englischen Original nicht ins Deutsche übersetzt wurde, denn er leistet einen wichtigen Beitrag zu einem besseren Verständnis jüdischen Denkens nach der Schoa

Dieses Buch ist ein wichtiges Dokument, das uns exemplarisch mahnt, in christlicher Verantwortung und mit Zivilcourage den Unterdrückten, gleich welcher Rasse, Nationalität oder Religion sie angehören, zur Seite zu stehen, und sich für Frieden und Gerechtigkeit unter den Völkern einzusetzen, vor allem dort, wo politische und kirchliche Institutionen versagen.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Miriam Gillis-Carlebach und Barbara Vogel (Hg.), „Ihre Wege sind liebliche Wege und all ihre Pfade Frieden“ (Sprüche 3,17). Die Neunte Joseph-Carlebach-Konferenz. Wege Joseph Carlebachs. Universale Bildung, gelebtes Judentum, Opfergang. Dölling und Galitz Verlag, München/Hamburg 2014. 214 Seiten.

Seit 1991 wird die Joseph-Carlebach-Konferenz in Zweijahresabständen – alternierend an der Bar Ilan Universität in Ramat Gan und an der Universität Hamburg – organisiert. Initiatorin ist Miriam Gillis-Carlebach, eine Tochter von Rabbiner Joseph Carlebach, die das 1992 gegründete Joseph-Carlebach-Institut an der Bar Ilan Universität leitet, die vierbändige Gesamtausgabe der Schriften ihres Vaters herausgegeben und eine Studie über seine Erziehungslehre veröffentlicht hat (vgl. Miriam Gillis-Carlebach, *‚Tastet meine Messiasse nicht an‘, das sind die Schulkinder*; Rez. von Clemens Thoma in: FrRu NF 14 [2007] 214–216).

Joseph Zwi Carlebach, ab 1925 orthodoxer Oberrabbiner von Hamburg und Altona, weigerte sich in der NS-Zeit, seine Gemeinde zu verlassen und sich in Sicherheit zu bringen. Das Ehepaar Carlebach wurde am 6. Dezember 1941 mit den drei jüngeren Töchtern Ruth, Noemi und Sara in das KZ Jungfernhof in der Nähe von Riga deportiert und nach der Auflösung des Lagers am 26. März 1942 im Wald von Bikernieki ermordet (vgl. FrRu NF 22 [2015] 129). Den fünf älteren Kindern gelang die Flucht. Auch ihrer Mutter Lotte Carlebach-Preuss hat Miriam Gillis-Carlebach ein eigenes Buch gewidmet: *Jedes Kind ist mein Einziges: Lotte Carlebach-Preuss, Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau* (Hamburg 1992).

Barbara Vogel, Professorin für Neuere Geschichte an der Universität Hamburg und Anfang der neunziger Jahre deren Vizepräsidentin, beschrieb selbstkritisch den nicht immer sehr sensiblen Umgang ihrer Universität mit dem Erbe Joseph Carlebachs in der Vergangenheit sowie die Aktivitäten des Joseph-Carlebach-Arbeitskreises. 1994 wurde Miriam Gillis-Carlebach für ihr Engagement zur Ehrensensatorin der Universität ernannt.

Arno Herzig (Universität Hamburg) untersucht in seinem Beitrag die Herkunft von Miriam Gillis-Carlebachs verstorbenem Ehemann Moshe Ernst Gillis. Sechs Beiträge der Konferenz behandeln spezielle Aspekte des Lebens und Wirkens Joseph Carlebachs, darunter seine Lehrtätigkeit am Lehrerseminar in Jerusalem (1905–1907) und seine natur- und bibelwissenschaft-

lichen Studien. *Gabriel H. Cohn* (Bar Ilan Universität) befasst sich mit Carlebach als Bibelexeget. Zu nennen sind hier insbesondere zwei Schriften Carlebachs: *Die drei großen Propheten Jesajas, Jirmija und Jecheskel; eine Studie* (1932) und *Das gesetzestreue Judentum* (1936).

Carlebach war Lehrer aus Leidenschaft. 1921 übernahm er die Leitung der Talmud Tora Schule in Hamburg. Mit der Deportation wurde der „Lehrer aus Passion zum Lehrer in der Passion“ (Wolfgang Grünberg / Frank Laubert, Universität Hamburg). Die Gestapo hatte ihm angeboten, in Hamburg zurückzubleiben, aber Carlebach „hat sich entschlossen, bei dem Transport zu bleiben, um die vielen Menschen nicht zu enttäuschen, die mit ihm fahren wollten“. Die Deportation der Hamburger Juden nach Riga-Jungfernhof am 6. Dezember 1941 behandelt Beate Meyer (Universität Hamburg) in dem Beitrag: „Alles, was ich erinnere, war furchtbar.“

Miriam Gillis-Carlebach porträtiert den ungewöhnlichen Lebensweg ihres Bruders Julius Jizchak Carlebach, der vier Jahre als Rabbiner in Nairobi arbeitete, mit der Studie „*Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*“ promovierte und nach seiner Emeritierung (als Professor für Soziologie an der Universität Sussex) als Rektor der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg wirkte. Mit den Erinnerungen an Salo Carlebach, den Sohn von Joseph Carlebachs Bruder Moses, der sich 1942 aus Westerbork freiwillig mit jüdischen Waisenkindern nach Auschwitz meldete (Emanuel Cohn nennt ihn den Korczak von Westerbork), und an Shlomo Carlebach, den Erneuerer der liturgischen jüdischen Musik in New York, werden zwei weitere Mitglieder dieser begabten und berühmten deutschen Rabbinerfamilie vorgestellt.

Besonders interessant ist der sehr persönliche und informative Aufsatz des israelischen Journalisten und Medienwissenschaftlers *Amos Nevo Blobstein* über Esriel Carlebach. Der 1956 verstorbene Gründer der israelischen Tageszeitung „*Maariv*“, Esriel Carlebach, war der Sohn von Ephraim Carlebach, der als Rabbiner in Leipzig wirkte. Er lernte in Jeschiwot in Litauen und Palästina, schrieb für zahlreiche deutsche, jiddische und hebräische Zeitschriften und redigierte das Hamburger „Israelitische Familienblatt“. In den dreißiger Jahren gab er sich als Nationalsozialist aus und warnte in einer Artikelserie in der jiddischen Zeitung „*Haynt*“ unter dem Pseudonym Levi Gotthelf die polnischen Juden vor der nationalsozialistischen Gefahr.

Evelyn Adunka, Wien

Hermann Levin Goldschmidt, **Weil wir Brüder sind. Jüdische Schriften 1935–1998**. Werke Band 9, hg. von Willi Goetschel. Passagen Verlag, Wien 2014. 244 Seiten.

Zum hundertsten Geburtstag von Hermann Levin Goldschmidt (geb. 1914 in Berlin, gest. 1998 in Zürich), dem Gründer und langjährigen Leiter des Jüdischen Lehrhauses Zürich, erschien der neunte und abschließende Band der Werkausgabe mit kleineren, aber sehr zentralen Schriften zum Judentum. Wenn auch weniger prominent, zählt Goldschmidt doch zu den großen jüdischen Denkern und Dialogikern des 20. Jh. (wie Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Martin Buber). Wichtig ist Goldschmidt vor allem der biblische Bezug zur göttlichen Offenbarung im Judentum und in der Geschichte Israels. Der Aufsatz „*Die hellenistische Epoche des Judentums auf dem Boden Afrikas*“ (1956) schildert das Aufeinandertreffen des hellenistischen „Vernunftdenkens“ mit der Glaubensbotschaft des Judentums als eigentliche „Achszeit“ (Karl Jaspers) der Geschichte. Dabei spielen in Alexandria das Buch des Ägypters Hekataios von Abdera „*Über die Juden*“ und vor allem die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel, die *Septuaginta* (3./2. Jh. v. Chr.), eine besondere Rolle. Zu weiteren hellenistisch-jüdischen Begegnungen führten die apokryphen Schriften, die Schriften Philos von Alexandrien und die „Apokalypik“.

Der sehr „katechetische“ Aufsatz „*Weil wir Brüder sind: Biblische Besinnung für Juden und Christen*“ (1975) bildet das Herzstück des Bandes und bringt die jüdisch-christliche Begegnung anhand von Bibeltexten in großer Dichte und Intensität zur Sprache. Zunächst erwähnt Goldschmidt die „heilsgeschichtliche Arbeitsteilung zwischen Judentum und Christentum“ in der Einbeziehung der Völker nach dem Grundsatz: „Eine einzige, die eigene Wahrheit galt als wahr, für den Christen wie für den Juden. Aber diese Erhebung der eigenen Wahrheit zum Maßstab aller Wahrheit überhaupt geht in der Zukunft – auf dem Boden der Neuzeit – an der Wahrheit vorbei“ (69). Nach einem Wort Franz Rosenzweigs ist der Christ, der mit dem Sonntag als dem Gott geweihten Tag die Woche beginnt, der „ewige Anfänger“. Der Jude dagegen ist jener, der am Sabbat, als letztem Tag der Woche, immer schon beim Vater angekommen ist. Weiter ausgeführt wird die heilsgeschichtliche Arbeitsteilung am Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) und den „beiden Söhnen“ des Vaters (Lk 15,11–32). Im Abschnitt „*Hörendes Herz*“ (108–120) geht es um die Weisheit, die bei den Griechen, so der Philosoph *Nicolai Hartmann*, im gelassenen, epikureisch-

stoischen Verstehen besteht, im Judentum aber auch zu veränderndem Tun führt. Sehr deutlich wird, wie sehr die Ethik Jesu im Judentum wurzelt.

Der von Rosenzweig gewünschte Grabspruch „*Und doch bleibe ich stets bei dir!*“ (Ps 73,23) preist, so Goldschmidt, auf eine an die Inkarnation grenzende Weise die Nähe Gottes zu seinem Volk und den Glaubenden. Deshalb verurteilt Goldschmidt den Atheismus als „eine Verblendung, nichts als Verirrung“ (163). Im Kapitel „*Umbesinnung*“ geht es Goldschmidt um einen neuen Blick auf Tempel und Synagoge, um die Gefahr von Gewalt und – angesichts des modernen Israel-Tourismus von Juden und Christen – um den zu differenzierenden Gedanken: „Heiliges Land ist überall“ (183–191). Seine 1992 verstorbene Frau Mary Goldschmidt-Bollag ergänzte diese Aussage dahingehend, „dass ‚Heiliges Land‘ nur dort ist, wo Menschen ihre Berufung zur Heilsverwirklichung tätig und täglich bewähren“ (237).

Der Aufsatz „Jüdisch-christliches Gegenüber seit 1945“ (1961) greift das Buch von Margarete Susman, *Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946) auf und stellt die „Christenfrage“ nach dem Holocaust als einer Form „neuer jüdischer Fraglosigkeit“ (197) bezüglich des einmaligen „Opfergangs“, des „ein für allemal geleisteten Opfers“ (vgl. Hebr 7,27). Mit dem „Opfergedanken“ kann man Juden gegenüber jedoch nicht argumentieren. „Was soll Golgota denen, die selbst Golgota sind“ (203)? Deshalb gilt für den vermittelnden Lehrer Goldschmidt: „Weder Judenmission noch Christenmission darf es weiterhin geben, wohl aber [...] Mission als innere Mission, Heidenmission und Sendungsfreude des Judentums und des Christentums“ (205 f.). Judentum und Christentum können sich wechselseitig bestärken „in der gegenseitigen Ergänzung ihres einander widersprechenden Zeugnisses von der einen, einzigen biblischen Botschaft“ (209).

Der Abschlussband dieser Werkausgabe enthält auch den poetisch-dramatischen Text „*Judas in Spanien*“ sowie „*Heilvoller Verrat*“, ein besinnlicher Text über Judas und die mit ihm verbundenen antijüdischen Stereotypen sowie eine scharfe Kritik an der Inquisition. Abschließend folgen der kritische Vortrag „*Nein und Ja zum Zionismus*“ (235–237) und der biografische Text „*Mein 1933*“ (239–242), ein Rückblick auf die bitteren Erfahrungen des Autors im Jahr der nationalsozialistischen Machtübernahme.

Stefan Hartmann, Oberhaid

Alon Goshen-Gottstein (Ed.), **The Religious Other: Hostility, Hospitality, and the Hope of Human Flourishing**. Lexington Books, Lanham, USA 2014. 196 Seiten.

Die Frage nach der Entstehung und Überwindung von Fremdenfeindlichkeit ist keineswegs nur von akademischem Interesse. Eine gründliche Klärung dieses Themas könnte wesentlich zur Lösung sozialer Konflikte, die nicht selten sogar zu Blutvergießen führen, beitragen. In einem Forschungsprojekt der von Rabbiner Alon Goshen-Gottstein gegründeten *Elijah Interfaith Academy* (Jerusalem) haben ausgewiesene Fachleute die Haltung der fünf großen Weltreligionen – Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus – zur Xenophobie wissenschaftlich untersucht. Alon Goshen-Gottstein hat nicht nur das Kapitel über das Judentum verfasst, sondern auch eine informative Einführung in die Thematik der Fremdenfeindlichkeit gegeben und, im Schlusswort, die Ergebnisse der einzelnen Untersuchungen zusammengefasst. Goshen-Gottstein zieht Vergleiche, hebt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zwischen den Glaubensgemeinschaften hervor, und skizziert die Arbeit, die zukünftig noch zu leisten ist. Das Buch enthält historische Abrisse sowie subtile Analysen von Begriffen aus den verschiedenen religiösen Sichtweisen. Der Leser erfährt bisher unbekannte Fakten über die fünf genannten Weltreligionen, vielleicht sogar über seine eigene. So sind z. B. Goshen-Gottsteins Ausführungen über die jüdische Religion originell und machen neugierig auf seine noch nicht abgeschlossene Publikation „*Israel in God's Presence*“, die er in einer Anmerkung ankündigt.

Xenophobie sollte es in keiner Religion geben, aber es ist unbestreitbar, dass es immer wieder folgenreiche Fehlhaltungen gegeben hat. Solche Fehlentwicklungen zu erkennen und Korrekturen einzuleiten, ist eine wichtige Aufgabe jeder geistlichen Führung. Wie schwer solche Auseinandersetzungen manchmal sind, zeigt in unseren Tagen der Kampf vieler Muslime gegen die Terrorgruppe „Islamischer Staat“. Der Dialog zwischen den Religionen eröffnet für alle Beteiligten neue Perspektiven. Dieser Lernprozess kann bei der Lösung aktueller Probleme hilfreich sein. Es kommt beim interreligiösen Gespräch nicht auf eine Verständigung über theologische Lehrsätze an, sondern auf eine Rückbesinnung auf die Grundwerte des eigenen Glaubens, die fremdenfeindliche Haltungen nicht zulassen.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Daniel Krochmalnik / Hans Joachim Werner (Hg.), **50 Jahre Martin Buber Bibel**. Beiträge des Internationalen Symposiums der Hochschule für Jüdische Studien und der Martin Buber-Gesellschaft: Reihe: Altes Testament und Moderne, Bd. 25. LIT Verlag, Münster 2014. 392 Seiten.

Am 6. Mai 1925 erhielt Martin Buber einen Brief des jungen Verlegers Lambert Schneider, der ihm mitteilte, dass er das Programm seines neu gegründeten Verlags u. a. mit einer „handlichen Bibelausgabe“ beginnen wolle und „nach einem Menschen“ suche, dem er „die Redaktion anvertrauen“ könne: „[Ich] weiß, dass, wenn Sie die Arbeit übernehmen würden, sie in den besten Händen läge“ (Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II, S. 218). Buber jedoch machte seine Entscheidung, dieses Angebot anzunehmen, abhängig von der Mitarbeit seines Freundes Franz Rosenzweig. Der bereits an Lateralsklerose erkrankte Rosenzweig entschloss sich trotz Krankheit zur Mitarbeit. So begannen vier Jahre intensivster Zusammenarbeit, in denen beide ihre Herangehensweise und ihre Übersetzungsphilosophie reflektierten und entwickelten, und in denen eine ganze Reihe von Schriften zu dieser Übersetzungsarbeit erschienen. Es wurde Rosenzweigs letztes großes, unvollendetes Werk. Noch am Vorabend des 10. Dezember 1929, seinem Sterbetag, diktierte er einen Brief an Buber, der sich auf ihre gemeinsame Arbeit der *Verdeutschung der Schrift* bezog: „Und jetzt kommt sie, die Pointe aller Pointen, die der Herr mir wirklich im Schlaf verliehen hat ...“. Hier bricht das Diktat ab, und so bleiben dies die letzten Worte Rosenzweigs, unvollendet und doch bedeutsam.

Buber und Rosenzweig hatten gemeinsam zehn Bücher übersetzt. Zum Zeitpunkt von Rosenzweigs Tod arbeiteten sie an Jesaja, Kap. 53 (Jeschajahu) in dem Band *Bücher der Kündigung*. Es war eine unglaubliche Leistung im Hinblick auf die Kürze der Zeit und in Anbetracht von Rosenzweigs Erkrankung, die progressiv seine Schreib- und Sprechfähigkeit reduzierte und ihn schließlich in Bewegungslosigkeit erstarren ließ. Nach Rosenzweigs Tod arbeitete Buber allein weiter. Er beendete das gewaltige Werk im Jahre 1961 in Jerusalem. Der letzte Band, *Das Buch der Preisungen* (Psalmen), erschien 1962. Zwischen 1929 und 1961 lagen Bubers Emigration und die Vernichtung des deutschen Judentums, das beide aus Überzeugung vertreten hatten.

Das 50-jährige Jubiläum der Publikation des letzten Bandes der *Verdeutschung der Schrift* war der Anlass zu einer Tagung am 4. und 5. November 2012, die die Martin Buber-Gesellschaft gemeinsam mit der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg organisierte, und die der vorliegende Ta-

gungsband *50 Jahre Martin Buber Bibel* dokumentiert. Der Band vereint die 15 Tagungsbeiträge namhafter Buber-Experten aus Deutschland, Israel und Japan zu Aspekten und Betrachtungsweisen dieser ungewöhnlichen Bibelübersetzung.

In der Einleitung erläutert *Hans-Joachim Werner*, Vorsitzender der Martin Buber-Gesellschaft, Anlass und Titel der Tagung *Gastgeschenk und Grabmal – 50 Jahre „Verdeutschung der hebräischen Bibel von Martin Buber mit Franz Rosenzweig“*. Der erste Teil des Tagungstitels bezieht sich auf eine Rede Gershom Scholems 1961 in Jerusalem, in der er auf das Grauen, das zwischen 1929 und 1961 die Welt für immer verändert hatte, hinweist. Der Band weist zwar keine strikt themenbezogene Gliederung auf, die Beiträge können aber dennoch drei Themenkreisen zugeordnet werden. Der *erste Teil* umfasst sechs Beiträge, die die Bibelübersetzung unter ganz unterschiedlichen Blickwinkeln in den historischen, vor allem in den zeitgenössischen Kontext, d. h. in die Zeit der Weimarer Republik, einbetten.

Manfred Oeming behandelt die Grundprinzipien des Übersetzens. Er untersucht, wie Buber und Rosenzweig übersetzungstechnisch vorgehen, um die Balance zwischen „Wörtlichkeit und Schönheit, zwischen Originaltreue und Zeitgemäßheit, zwischen Wurzeltreue und Attraktivität für die Leserschaft“ zu finden. *Karl Günther* befragt die lange jüdische Auslegungstradition bis hin zu Moses Mendelssohn, um an der Übersetzung des Priestersegens (Num 6,22–27) zu beweisen, wie tief Buber und Rosenzweig in ihrer jüdischen Tradition verwurzelt sind.

Daphna Mach kontrastiert die *Verdeutschung der Schrift* mit den jüdischen Bibelübersetzungen bis zum 19. Jahrhundert und ihrer zwanghaften Bindung an den Luthertext, von dem sich seither kein jüdischer Übersetzer „freizumachen vermochte“, wie Martin Buber es in seinem Nachruf auf Franz Rosenzweig formulierte:

„Luther hatte die Hebräische Bibel in das Deutsch seines Neuen Testaments übersetzt, in eine von christlicher Theologie geprägte Sprache; kein Übersetzer, auch kein jüdischer, hatte sich seither davon freizumachen vermocht. [...] Es gab nur einen indirekten Weg zur Kundgebung unserer Wahrheit: durch eine treue Übersetzung der Schrift“ (S. 68).

Adressaten der neuen Übersetzung waren, wie Rosenzweig in einem Brief an Harry Torczyner schrieb, sowohl Juden wie Christen:

„[...] die Juden, damit sie wieder zum Original zurückfinden, die Christen, damit sie hinter der ihnen verpfaften Lutherübersetzung wieder das lebendige Wort spüren“ (S. 85).

Mach untersucht auch die zeitgenössische, vor allem jüdische Rezeption der neuen Übersetzung, speziell von Harry Torczyner (Naphtali Herz Tur-Sinai), der selbst an einer Übersetzung arbeitete, und von Rabbiner Dr. Joseph Wohlgemuth vom Rabbinerseminar in Berlin.

Christian Wiese stellt in „*Also werden wir missionieren*“ die jüdische Auseinandersetzung mit der – vor allem protestantischen – Bibelwissenschaft in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Der Beitrag beginnt mit einem Zitat aus einem Brief Rosenzweigs an Martin Buber (29. 7. 1925):

„Ist Ihnen eigentlich klar, dass heut der von den neuen Marcioniten theoretisch erstrebte Zustand praktisch schon da ist? Unter Bibel versteht heut der Christ nur das Neue Testament, etwa mit den Psalmen, von denen er dann noch meist meint, sie gehörten nicht zum Alten Testament. Also werden wir missionieren“ (S. 121).

Gleichzeitig bemängelten jüdische Forscher wie Rabbiner Max Dienemann, „dass die Bibelforschung [...] fast ganz eine Domäne der christlichen Gelehrten geworden ist“. *Andreas Losch* stellt zwei bisher unveröffentlichte Typoskripte Bubers ins Zentrum seiner Überlegungen und beweist, dass Buber sich mit der jüdischen Übersetzungstradition des Gottesnamens mehr beschäftigt hatte, als bisher angenommen.

Drei der vier Beiträge des *zweiten Teils* behandeln die Frage Mündlichkeit versus Schriftlichkeit in der Buber-Rosenzweig-Übersetzung. *Leiner* und *Richter* sind sich einig, dass für beide Übersetzer die Oralität das leitende Prinzip der Bibelübertragung war. Leiner arbeitet vier Ebenen heraus, auf denen sich die Oralität im Text manifestiert. Richter konzentriert sich auf die tragende Rolle der Stimme in der Übersetzung. Die versartige Anordnung des Textes ist eines der wesentlichen Charakteristika dieser Übersetzung. *Hana Liss* dagegen betont die Dominanz der Schriftlichkeit, der Schriftauslegung in der jüdischen Tradition, und kommt zu dem Schluss, dass die Buber-Rosenzweig-Übersetzung aus der jüdischen Tradition heraustritt. Im vierten Beitrag sucht *Roland Gruschka* die verdeckten Spuren der „tatsachen“ *Cheder*-Bibelübersetzungen, die durch Bubers frühen Kontakt zum Schtetl-Judentum unbewusst in die Übersetzung eingeflossen sein könnten.

Der dritte Teil befasst sich mit der Wirkung der Buber-Rosenzweig-Übersetzung in den USA, in Frankreich und Israel. *Ran Ha Cohen* behandelt ihre Bedeutung für die Bibelübersetzungen von Everett Fox, der die Buber-Rosenzweig-Übersetzung in den USA bekannt gemacht hatte, und ihren Einfluss auf die in den USA entstandene junge jüdische Erneuerungsbewegung.

Daniel Krochmalnik bettet in einem hoch differenzierten philologischen Beitrag die Buber-Rosenzweig-Übersetzung ein in den *Renouveau juif* und gibt einen Einblick in französische Bibelübersetzungen. Auch die Beiträge der drei japanischen Forscher tragen (in englischer Sprache) Neues zur Buberforschung bei. *Funio Ono* untersucht die Morphologie der Stimme in Bubers Hermeneutik und bindet seine Betrachtung ein in zeitgenössische Diskussionen in Deutschland. *Toshihiro Horikawa* interessiert das Verhältnis der Mündlichkeit zur Prophetie, d. h. wie Gottes Wille durch die Propheten vermittelt wird. Er fokussiert seine Überlegungen auf Bubers Konzept der biblischen Sprache als Anrede an ein DU. *Kataro Hiraoka* erläutert abschließend Martin Bubers Verständnis von *Theokratie* und seine Rezeption im israelischen Kontext.

50 Jahre Martin Buber Bibel ist ein äußerst lesenswertes Buch, das nicht nur Bibelforscher, sondern alle an der Schrift Interessierten bereichert. Die Beiträge verdeutlichen, wie reich an Bezügen, Implikationen und Traditionen diese epochale Übersetzung ist. Bedauerlicherweise wurde die *Internationale Rosenzweig-Gesellschaft* nicht zu dieser Tagung eingeladen. Vielleicht hätten ihre Forscher zur *Verdeutschung der Schrift* noch weitere interessante Aspekte beigetragen. Als Manko erscheint mir, dass die drei Beiträge aus Japan nichts über die Rezeption der Buber-Rosenzweig-Übersetzung in Japan mitteilen, und auch nicht, ob es überhaupt eine japanische Übersetzung gibt.

Gershom Scholem beendete 1961 eine Rede in Jerusalem mit den an Buber gerichteten Worten: „*Was die Deutschen mit Ihrer Übersetzung machen werden, wer möchte sich vermessen es zu sagen.*“ Wurde die Buber-Rosenzweig-Übersetzung generell enthusiastisch aufgenommen oder doch nur in Deutschland, und hier vor allem von protestantischen Christen? Spielt sie in der jüdischen Rezeption überhaupt eine Rolle? Hat sie ihre anti-marcionistische Intention erfüllt? Trotz all dieser Fragen ist es ein Buch, das nicht nur Spezialisten, sondern durchaus einem größeren Publikum empfohlen werden kann.

Eva Schulz-Jander, Kassel

Yuval Lapide (Hg.), **Ohne Wurzelsaft keine Baumkraft. Die wegweisende Theologie dreier deutsch-jüdischer Brückenbauer: Franz Rosenzweig – Martin Buber – Schalom Ben-Chorin.** Eine Anthologie. Verlag Sankt Michaelsbund, München 2014. 192 Seiten.

In dieser Anthologie, die dem 100. Geburtstag von Schalom Ben-Chorin gewidmet ist, skizziert Yuval Lapide den Werdegang des christlich-jüdischen Dialogs anhand von Texten *Franz Rosenzweigs* (1886–1929), *Martin Bubers* (1878–1965) und *Schalom Ben-Chorins* (1913–1999). Alle drei schöpften aus dem 5000-jährigen „Wurzelsaft“ der jüdischen Tradition, der sich zur „Baumkraft“ des Dialogs entwickelt hatte. „Gern gebe ich diesem Buch mein Geleit, so wie ich 56 Jahre meinem lieben Mann das Geleit gab und ihn in seinem Werk weiter begleite“, schreibt Avital Ben-Chorin im „Geleitwort“ (S. 11). Aus vielen langen Gesprächen mit Martin Buber ist Ben-Chorins Buch *„Zwiesprache mit Martin Buber“*. *Ein Erinnerungsbuch* (1966) entstanden. Rosenzweigs Hauptwerk, *„Der Stern der Erlösung“* (1921), wurde Ben-Chorin zur „Richtschnur“ (S. 13), wie ihm Rosenzweig und Buber „Fixsterne“ (Avital Ben-Chorin, ebd.) des jüdisch-christlichen Gesprächs waren.

Im *„Stern der Erlösung“* bezeichnet *Franz Rosenzweig* das Judentum als einen „Kern [...], von dessen Glut die Strahlen unsichtbar genährt werden“, die im Christentum „sichtbar und vielgespalten in die Nacht der heidnischen Vor- und Unterwelt brechen“ (S. 66). Doch die Christen hatten ihre jüdischen Wurzeln vergessen. Erst nach dem Holocaust hat die Kirche ihren Blick wieder auf das Judentum gerichtet. Der christlich-jüdische Dialog, so Ben-Chorin, entstand als „Gespräch aus der Schuld, teuer erkaufte mit dem Blut von sechs Millionen jüdischer Opfer“ (S. 187). Martin Buber äußerte Verständnis für die, die aus Angst geschwiegen hatten. Doch mit den „echten Helden“, die Widerstand geleistet und Verfolgte gerettet hatten, sei er in Liebe verbunden. Die von Gott an alle Menschen gerichtete Frage „Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9) will nicht etwas *erfahren*, sondern *bewirken* (vgl. S. 52, 99 f.)

Schalom Ben-Chorin litt darunter, dass seine Muttersprache, aus der er „nicht auszuwandern“ vermochte (S. 105), auch die Sprache der nationalsozialistischen Mörder war. Als er nach Jahrzehnten wieder deutschen Boden betrat, begegnete ihm eine neue Generation, die wissbegierig seine Vorträge über das Judentum aufnahm und die neue Saat bildete, auf der er den jüdisch-christlichen und deutsch-israelischen Dialog aufbauen konnte.

Martin Buber hat Jesus von Nazareth von Jugend auf als seinen „großen Bruder“ (S. 78) empfunden. Damit weist er dem Rabbi von Nazareth in dessen Eigenschaft als „Ur-“ und „Nur-Jude“ (S. 73) die Rolle des Bindegliedes zwischen Juden und Christen zu. „Wenn ein Christ bei der Suche nach seiner eigenen Identität sich fragt: Bin ich ein Christ? Warum bin ich ein Christ? Was ist mein Christentum?, dann muss er dem Judentum begegnen als der Welt, in der sein Meister, sein Rabbi, gelebt hat“ (ebd.).

Auch die Bergpredigt, die von vielen Exegeten als Urbegriff der christlichen Lehre interpretiert wird, weist Ben-Chorin als durchaus jüdisch aus (vgl. S. 89): Für die Glaubenswirklichkeit des biblischen und nachbiblischen Judentums – und auch für Jesus in der Bergpredigt – ist die Erfüllung der Tora das Wesentliche. Laut Ben-Chorin war Jesus ein *Tannait*, ein Ausleger der Tora, zugehörig dem pharisäischen Judentum seiner Zeit, das die jüdische Lehre von blinder Beachtung der Gebote zur lebendigen Hingabe an Gott zu führen suchte. Die Lehre Jesu ist Teil dieses „selbstkritischen Prozess[es]“ der pharisäischen Gesellschaft, in der Jesus gelebt hatte (ebd.).

Martin Buber weist darauf hin, dass auch das Prinzip der *Feindesliebe* „im jüdischen Mutterboden“ wurzelt (S. 85). Im Judentum kam diese Feindesliebe besonders im Chassidismus des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck. So befahl zum Beispiel ein Zaddik, ein Gerechter, seinen Söhnen: „Betet für eure Feinde, dass [es] ihnen wohlergehe.“ Und ein anderer Zaddik antwortete auf die Frage eines Schülers, ob man auch diejenigen lieben könne, die sich gegen Gott erheben: „Weißt du nicht, dass die Urseele aus Gott kam und jede Menschenseele ein Teil von ihr ist? Und wenn du siehst, wie einer der Heiligen Funken sich verfangen hat und am Ersticken ist, wirst du dich seiner nicht erbarmen?“ (S. 85 f.).

Franz Rosenzweig war nahe daran, sich taufen zu lassen, beschloss aber letztendlich, Jude zu bleiben. Seine entscheidenden Überlegungen fasste er in einer Ergänzung zu Joh 14,6 („Niemand kommt zum Vater, als durch mich“) zusammen: „[...] anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel.“ Diese johanneische Aussage, so Rosenzweig, betrifft nur die Heiden. Die Aufgabe des Volkes Israel aber hat eschatologische Dimensionen: „Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbst, der Eine und Einzige – ‚Alles in Allem‘ – sein wird. An diesem

Punkt, wo Christus aufhört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein; an diesem Tage verliert Gott den Namen, mit dem ihn allein Israel anruft, Gott ist dann nicht mehr ‚sein Gott‘. Bis zu diesem Tage aber ist es Israels Leben, diesen ewigen Tag in Bekenntnis und Handlung vorwegzunehmen, ein lebendes Vorzeichen dieses Tages darzustehen, ein Volk von Priestern mit dem Gesetz, durch die eigene Heiligkeit den Namen Gottes zu heiligen“ (S. 101; nach Franz Rosenzweig). Ähnlich lauten – bildlich ausgedrückt – die Worte des Propheten Jesaja über die Aufgabe des Volkes Israel, ein Licht („Stern der Erlösung“) für alle Völker der Welt zu werden:

„[...] den Weltstämmen gebe ich dich zum Licht,
dass meine Freiheit werde bis an den Rand des Erdreichs“ (Jes 49,6).

Die Anthologie enthält auch Texte aus der Buber-Rosenzweig-Übersetzung. Dem hebräischen Urtext die Treue haltend, angereichert mit neuen deutschen Wortschöpfungen, kann diese Übersetzung entscheidend dazu beitragen, Missdeutungen, die zu Vorurteilen führen, zu vermeiden:

„Geschieht das Ärgste aber, dann gib Lebenersatz für Leben – Augersatz für Auge, Zahnersatz für Zahn, Handersatz für Hand, Fußersatz für Fuß, Brandmalersatz für Brandmal, Wundersatz für Wunde, Striemersatz für Strieme“ (Namen [Ex] 21,23).

Die Übersetzung bringt zum Ausdruck, dass „der *Schädiger* verpflichtet ist, dem Geschädigten für den verursachten Schaden *Ersatzleistung* zu erbringen. Keinesfalls wird dem *Geschädigten* der Freiraum geboten, an seinem *Schädiger* Rache zu üben“ (S. 27). Diese *Lex talionis* wurde in der christlichen Lehre fälschlicherweise als „jüdisches Racheprinzip“ („Gesetz der Vergeltung“) dargestellt. Doch Gen 21,23 spricht nicht vom strafenden *Wegnehmen*, sondern vom gerechten *Geben* (*Ersetzen*).

Buber und Ben-Chorin verband der „lebendige Glaube, das bedingungslose Vertrauen in Gott, wie es in der hebräischen *Emuna* zum Ausdruck kommt“, und das Wissen um die „Verschüttung“ dieses Glaubens: „Lavamassen von intellektueller Dialektik einerseits und minutiöser Kasuistik [...] andererseits haben sich über den Glauben Israels, die Quelle seines Lebens, gelegt. Man hat vergessen, dass [...] alle 613 Gebote und Verbote des rabbinischen Kodex in einem Satz kulminieren sollen: ‚Der Gerechte lebt durch seinen Glauben‘ (Hab 2,4). Wer im Glauben steht, in der *Emuna*, [...] der hat den Schlüssel zum Gesetz gefunden“ (S. 122.).

Die vorliegende Anthologie mit Zitaten aus den Werken dreier großer jüdischer „Bewusstseinserneuerer“ vor und nach der „Gottesfinsternis“ der Schoa (Martin Buber) empfiehlt sich sowohl für Laien als auch für Kenner des jüdisch-christlichen Gesprächs. Die ausgewählten Texte fordern heraus zu einer authentischen inneren Standortbestimmung.

Monika Beck, Aachen

Joachim Maier, **Die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft aus Freudenberg am Main. Ein Gedenkbuch.** verlag regionalkultur, Heidelberg u.a. 2014. 320 Seiten.

Dank engagierter Bürger pflegt die Stadt Freudenberg a. M. seit vielen Jahren eine vorbildliche Gedenkkultur im Hinblick auf ihre NS-Vergangenheit. So erinnert an der Stadtmauer seit 2007 eine repräsentative Gedenktafel an die aus Freudenberg gebürtigen Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft; es handelt sich dabei überwiegend um Juden, aber auch um eine Sinti-Familie sowie um Opfer der „Euthanasie-Aktion“. Zusätzlich wurde am 3. Mai 2013 (im Rahmen eines von der katholischen Jugend der Erzdiözese Freiburg initiierten Projekts) ein von Schülern gestalteter Gedenkstein für die nach Gurs deportierten Freudenberger Juden aufgestellt.

Der Historiker und Religionspädagoge Joachim Maier, ein ausgewiesener Fachmann für die Geschichte des Nationalsozialismus, hat diese Projekte fachlich begleitet und sich der Aufgabe gestellt, die biografischen Daten mit Leben zu füllen. Als Ergebnis langjähriger Forschung in Archiven, Bibliotheken und Standesamtsregistern, ergänzt durch Interviews mit Zeitzeugen, liegt nun ein Nachschlagewerk vor, in dem das Schicksal von mehr als dreißig Personen detailreich und einfühlsam dokumentiert wird. Dass bei diesen Recherchen die Verbindung mit der Überlebenden *Sidda Levi-Sandel* zustande kam, war ein besonderer Glücksfall (S. 119–123).

Einleitend informiert ein kurzer Abriss über die seit 1298 nachgewiesene jüdische Gemeinde und ihre Synagoge bis zu deren Zerstörung in der Reichspogromnacht 1938. Minutiös werden die seit der nationalsozialistischen Machtübernahme sich häufenden Schikanen und Demütigungen im Alltag bis zur formalen Entrechtung jüdischer Bürger aufgelistet. Dabei wird deutlich, dass antijüdische Maßnahmen und Gesetze nicht nur „von oben“ erlas-

sen, sondern auch von untergeordneten Dienststellen gefordert und bereitwillig durchgeführt wurden.

Im Mittelpunkt des Buches steht die sorgfältig recherchierte Dokumentation der Einzelschicksale nach folgendem Schema: Information über das Deportationsziel, Personendaten mit Fotos („Verfolgungsschicksal“), Entschädigungs- und Rückerstattungsverfahren (sofern beantragt). Stammbäume veranschaulichen die Zusammengehörigkeit der Familien. Wo entsprechende Belege vorliegen, werden die konkreten wirtschaftlichen Auswirkungen und die seelischen Belastungen über die Jahre hinweg aufgezeigt, z. B. bei *Jeanette Mayer* geb. Reis (S. 133–141). Neben zahlreichen Schwarz-Weiß-Fotos finden sich im Mittelteil 43 (teilweise vom Autor angefertigte) Farbfotos, die durch Querverweise den einzelnen Textabschnitten zugeordnet sind. Nahezu 1000 Anmerkungen und eine abschließende Quellenübersicht belegen die Ausführungen. Diese akribischen Nachweise mögen manchen Leser überfordern, aber sie sind unverzichtbar für die Nachprüfbarkeit der dargestellten Sachverhalte und können einer weiterführenden Forschung als Grundlage dienen. Maier beschränkt sich auf die Fakten. Ihm geht es nicht um Schuldzuweisung und Wertung, sondern um die den Opfern geschuldete *Erinnerung*. Dennoch ist die emotionale Nähe zu den Opfern spürbar. Der häufig gestellten Frage, warum wir uns noch heute mit den Verbrechen der NS-Zeit belasten sollen, begegnet der Autor mit dreifacher Begründung (S. 311): 1) Es geht um einen Teil unserer Geschichte. 2) „Die Mehrzahl der Opfer waren Juden. Sie [...] stellten der überwiegend katholischen Bevölkerung leibhaftig die ‚Wurzel‘ des Christentums vor. Dies war und ist verbunden mit der Möglichkeit eines Sonderwegs Israels zum Heil (vgl. Röm 9–11)“. 3) Jüdischer wie christlicher Glaube sind wesentlich geprägt durch die Überzeugung, dass das Gedächtnis des Leidens wirkmächtig ist, „dass die Lebenden aus der Knechtschaft befreit und die Mächte des Todes überwunden werden können“ (ebda.).

Angesichts der Dimension nationalsozialistischer Verbrechen mag die Anzahl der in Freudenberg Betroffenen unbedeutend erscheinen, aber erst durch die Konkretisierung von Einzelschicksalen wird die Ungeheuerlichkeit des Geschehenen auf der Ebene der Empathie erfahrbar. Die vorbildliche Umsetzung dieses Aspekts macht Maiers Werk zu einem beispielhaften Beitrag zur Gedenkforschung.

Hildegard Gollinger, Freiburg

„Die Synagoge ist eigentlich nichts als ein Versammlungsort, *Beth haKneset*, und das steht in allen Mienen geschrieben, als man sich am Eingang begegnet, begrüßt, in die Halle tritt. [...] Wenn dieser Ort sonst Anlass unserer Entzweiung ist, soll er jetzt, für die Dauer einer Stunde, sein, wozu er eigentlich gedacht war: der Ort, der uns eint.“ Dass eine vernachlässigte Synagoge in einer (fiktiven) israelischen Kleinstadt am Rand der Wüste sich plötzlich wieder füllt, ist die Folge eines Anschlags.

An einem 9. November wird eine Torarolle verbrannt. Es gibt zwar kein Bekennerschreiben, aber eine „Erläuterung“ am Tatort: „Jemand hat rechts vom Tora-Schrein in krakeliger Schrift drei Worte gekritzelt [...]. *Tipshim* ist das erste: [...] *Ihr Dummköpfe!* Dazu das berühmte Diktum aus Nietzsches Buch ‚Die fröhliche Wissenschaft‘, allerdings in hebräischer Übersetzung: *elohim met, Gott ist tot*. Mit der Besonderheit, dass der gebräuchliche Gottesname, eigentlich *elohim*, mit *kuf* in der Mitte geschrieben wurde, wie es fromme Juden tun, um die Profanierung des Namens zu vermeiden.“

Dieses kleine Detail ist ein Indiz, das zwar nicht zur Aufklärung der Tat beiträgt, aber als Zeichen der Hoffnung für den Täter dient. Denn sehr schnell stellt sich heraus, dass diese Aggression aus der Mitte der Gesellschaft kam, von einem jungen jüdischen Mann, Holly, der seinen Platz bisher nicht finden konnte, weil er durch seine Kriegsdienstverweigerung von einem zum anderen Tag zum Außenseiter wurde. Er ist zwar Veganer, aber nicht getragen vom Mitgefühl für die Geschöpfe, sondern vom Hass gegen seine Mitmenschen. Medikamenten- und Drogenmissbrauch entwurzeln ihn immer mehr, und so missversteht er sich selbst als Atheist. Zwar kennt er Nietzsches These *Gott-ist-tot*, aber nicht den Zusatz: „[...] dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist, *beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen*“ (Hervorhebung d. Verf.).

Der orientierungslose junge Mann hat ein Spiegelbild, auf das er seinen Hass lenkt: ein ehemaliger amerikanischer Geschäftsmann, ein Aussteiger. Am Anfang des Romans unternimmt der Amerikaner, gekleidet als ultraorthodoxer Jude, von Jerusalem aus eine Pilgerfahrt an den Ort der eingangs erwähnten Synagoge, der ihm als besonders gottlos erscheint. Doch die Wüste erinnert an das Geheimnis Gottes und seine vielen Manifestationen in der Geschichte des Volkes Israel. Der junge Mann (Holly) sieht den Amerikaner,

den Mann in Schwarz, den einsamen Mann Gottes als *Vorbud* der Ultraorthodoxen, für ihn ein bedrohliches Signal, dass „sie“, die Orthodoxen, nun auch hier ihren Platz einfordern. Holly weiß nicht, dass er mit diesem späterberufenen Rabbi einiges gemeinsam hat, etwa dessen Sicht auf den maßlosen Konsum, der Teil seines früheren Lebens war. Dabei handelt es sich nicht um oberflächliche Konsumkritik, sondern um eine spirituelle Sicht auf gewohnheitsmäßige Zerstörung, die durch die Angst vor Verfall und Tod diktiert wird. Der Rabbi hatte sich zu dieser Sicht der Dinge nach dem Vortrag eines Rabbiners bekehrt, den dieser mit den Worten eröffnet hatte: „Who is you? Pardon my grammar ... who is ,you‘? Abgesehen von Name, Beruf, Einkommen, Besitz, sozialer Stellung – was bliebe übrig?“ Diese Frage hatte ihn tief erschüttert, er fühlte sich außerstande, sie zu beantworten.

Die Erzählung setzt zwei Monate früher ein: „Der elfte September war ein Dienstag. Abi [...] begann seine Eintragung [in sein Tagebuch] am Dienstagmorgen über den Terroranschlag auf Nahariya am Sonntag, dem neunten September, nachdem er erst gestern mit einem Tag Verspätung davon erfahren hatte. Der Anschlag in Nahariya war kein guter Auftakt für die neue Woche, doch inzwischen waren solche Zwischenfälle alltäglich, so dass sich der Überraschungseffekt abgenutzt hatte.“

Das deutsche Einwandererpaar Abi und Livia besitzt keinen Fernseher. Ein täglicher Blick auf die Schlagzeilen in den im Supermarkt ausliegenden Zeitungen muss genügen. Oder die Information kommt über das Telefon: „Schon gehört, was passiert ist?“ „Was meinst du?“ „Der Anschlag.“ „In Nahariya?“ „In New York.“ „Nein, nichts davon gehört.“ Danach gibt Abi seiner Frau die Schilderungen weiter: „Sie scheinen unter Schock zu stehen. Sie wurden erstmals auf eigenem Gebiet angegriffen.“ Aber Bilder von den Ereignissen beschaffen sie sich nicht.

Es ist bewegend, den elften September 2001 einmal von Israel aus, zur Zeit der zweiten Intifada, zu erleben, flankiert von Meldungen tödlicher Terroranschläge im ganzen Land. Perspektivewechsel, die überraschende Erkenntnisse bringen, durchziehen das ganze Buch. In den Gesprächen von Abi und Livia spielt auch immer die Sicht eine Rolle, die sich aus ihrer deutschen Herkunft ergibt. Sie nehmen die Schändung der Synagoge schwerer als die anderen Israelis, da sie sich vor solchen Taten in Israel sicher wähnten. Da der Tag des Anschlags, der 9. November, eine bewusste Wahl gewesen zu sein scheint, stellt sich die Frage, ob es eine „Überzeugungstat“ war, und

wenn ja, was sich hier *ausspricht*, „wenn jemand erst jüdische Bücher, dann eine Tora-Rolle, zum Schluss, sozusagen als Höhepunkt, ein israelisches Armeeauto anzündet. Und wie ein hier geborener, im Land aufgewachsener, in hiesigen Schulen erzogener Junge zu diesen Überzeugungen kommt. Wenn ein Nichtjude all das getan hätte, würde man ohne zu zögern von Judenhass sprechen, von Antisemitismus. Aber in diesem Fall? Der Täter ist Jude, ein Kind dieses Landes.“

Der in der DDR geborene Chaim Noll, der seit 1995 in Israel lebt, erzählt, kunstvoll verwoben, die Geschichte des kleinen Wüstenstädtchens, seiner Bewohner, ihrer Schicksale und des Gotteshauses, das durch den Angriff wieder zur Stätte der Begegnung und Versöhnung einer gespaltenen Gemeinschaft wird.

Bettina Klix, Berlin

Uwe Westphal, Ehrenfried & Cohn. Ein historischer Roman. Lichtig Verlag, Berlin 2015. 182 Seiten.

Es gibt eine ganze Reihe von Untersuchungen über die „Arisierung“ jüdischen Vermögens. Eine, die sich explizit damit befasst, ist *„Enteignung der Juden. Wunder der Wirtschaft, Erbe der Deutschen“* von Wolfgang Mönninghoff (2001). Akribisch verfolgt er die Entwicklung, angefangen vom April-Boykott (1. April 1933) bis zum letzten Kapitel: „Der Führer ging – die Nazis bleiben“. Eine umfangreiche Bibliographie listet zahlreiche andere Werke zu diesem Thema auf. Es sind wissenschaftliche Studien. Der Margarete Feldmann gewidmete historische Roman über den Konfektionär Kurt Ehrenfried und seinen Kompagnon Simon Cohn führt vor Augen, wie ein jüdischer Unternehmer diese Entwicklung am eigenen Leib erfährt.

Kurt Ehrenfrieds Vater kommt aus Posen nach Berlin und beginnt mit einem bescheidenen Geschäft. Sein Sohn will höher hinaus. Zusammen mit Simon Cohn betreibt er in der Mohrenstraße 24 am Hausvogteiplatz in Berlin, dem Zentrum jüdischer Konfektionäre, ein sehr erfolgreiches Konfektionsgeschäft: Jeden Monat werden 20 000 Bekleidungsstücke hergestellt und weltweit verkauft: nach Australien, Brasilien und Kanada, in die USA, nach Holland und England.

Aber seit April 1933 wird Stimmung gegen Juden gemacht. Die Zeitungen hetzen: „Deutsche Mode ohne Juden!“ Die für die Produktion unentbehrlichen Zwischenmeister erpressen Ehrenfried, – er muss ihnen eine Gewinnbeteiligung versprechen. Nur der dritte Zwischenmeister, ein frommer Jude namens David Landauer, zieht es vor, Berlin rechtzeitig zu verlassen, und sich in England eine neue Existenz aufzubauen. Für Ehrenfried steht das – vorläufig – noch außer Frage. Er hat eine verständnisvolle Frau, zwei Kinder und ein Haus mit sieben Zimmern in der Bleibtreustraße. So etwas gibt man nicht so schnell auf. Auch Ehrenfrieds Vater Isidor ist noch ganz der alte fromme Jude aus dem Shtetl. Davon will Kurt Ehrenfried jedoch nichts wissen. Er geht nur, wenn überhaupt, an den wichtigsten Feiertagen in die Reformsynagoge in der Fasanenstraße.

Dann geht alles sehr schnell. Nach einer für die jüdischen Konfektionäre aus Berlin misslungenen Modenschau im Haus Esterel in Paris – die jüdischen Konfektionäre werden bereits ausgegrenzt – wandert Ehrenfrieds Kompagnon Cohn, der, wie beinahe zwei Drittel aller kreativen Konfektionäre, schwul ist, sogleich ins damalige Palästina aus. Ehrenfried kehrt nach Berlin zurück. Mitten im Trubel seiner eigenen Modenschau muss er den Zwangsverkaufsvertrag unterzeichnen: Nur an diesem einen Tag werden ihm noch 40 Prozent des Wertes seines Besitzes zugesichert. Ehrenfried unterschreibt. 1936 trifft er mit seiner Frau Lore und seinen Kindern Max und Sara in England ein. Kurz nach seiner Ankunft wird er als „feindlicher Ausländer“ interniert. Seine Familie lebt unterdessen von dem Verkaufserlös, der nach der Unterschrift umgehend von den zugesagten 40 % des Verkaufswertes auf 25 % reduziert wurde.

Als Ehrenfried nach 1945 wieder nach Berlin zurückkehrt, um seinen Besitz zurückzufordern, speist ihn Hermann Bartlet, der sein Unternehmen übernommen hatte – aus Kulanz, wie ihm bedeutet wird –, mit lächerlichen 9000 Mark ab. Der Hausvogteiplatz und damit Ehrenfrieds ehemalige Firma liegen – inzwischen unzugänglich – im Ostteil Berlins.

Eine traurige Geschichte aber auch ein Zeitdokument, denn Westphal streut immer wieder Daten und wichtige Ereignisse in die Erzählung ein, die sich zu einem Bild der Zeit zwischen 1933 und 1945 zusammensetzen und den Roman authentisch machen.

Miriam Magall, Berlin

Erhard Roy Wiehn, **Judentum und Christentum. Gemeinsames und Trennendes im kurzen Überblick. Versuch einer vergleichenden Betrachtung als aktueller Denkanstoß.** Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2010. 100 Seiten.

Mit diesem Buch hat Erhard Roy Wiehn, emeritierter Professor im Fachbereich Geschichte und Soziologie an der Universität Konstanz, einen kurzen Überblick zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Judentum und Christentum vorgelegt. Dabei kommt er auch immer wieder auf den Islam zu sprechen und weist auch durchaus kritisch auf den islamischen Fundamentalismus hin (S. 21). Das umfangreiche Publikationsverzeichnis des Verfassers, welches sich vor allem auf die Schwerpunkte *Judaica* und *Schoa* bezieht, umfasst 23 Seiten (S. 77–100). Das Buch erfüllt damit zugleich die Funktion einer Spezialbibliographie.

Die Darstellung ist populärwissenschaftlich, und der Text enthält eine Fülle von Zitaten in komprimierter Form. Das Buch ist nicht einfach zu lesen und eignet sich deshalb auch eher nicht als Einführung in die Thematik; für diejenigen, die bereits mit dem Thema vertraut sind, erweist es sich jedoch als reiche Fundgrube. Die umfangreichen Fußnoten erfüllen außerdem den Zweck, über den Text hinauszudeuten und ihn diskursiv fortzusetzen. Zuweilen wird die Darstellung allerdings etwas weitschweifig, und der Autor ist nicht immer frei von Vereinfachungen und Fehleinschätzungen, so etwa, wenn er salopp behauptet: „Auch Juden können sich an Bachs Passions-Oratorien erfreuen und dabei daran denken, dass der Leidensmann einer von ihnen war“ (S. 23), oder wenn die 613 Gebote der Tora (zu denen auch die Zehn Gebote zählen!) als eine Forderung der Vergangenheit bezeichnet werden, die für heutige Juden nicht mehr gilt (S. 25). Obwohl von einer Außenperspektive geschrieben (der Verfasser ist Christ), ist die Arbeit jedoch von langjähriger Kenntnis und großer Sympathie getragen. Wiehn ergreift eindeutig Partei für jüdische Positionen und Anliegen im christlich-jüdischen Dialog, so, wenn er einfühlsam den jüdischen Schmerz über die Schoa und über die christliche Tradition des Antijudaismus beschreibt. Der jüdischen Forderung nach einer Kultur des Erinnerns schließt er sich vorbehaltlos an. Insgesamt ist dieses Buch ein Plädoyer für ein vertieftes Verständnis des Judentums und insofern durchaus lesenswert.

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Yaacov Zinvirt, **Hebräisch-jüdisches Schülerbuch. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Weiterbildung.** LIT Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2015. 215 Seiten.

Das Konzept dieses Lehrbuchs ist, langsam und behutsam voranzugehen: anstatt alle Buchstaben des Alphabets gleich am Anfang kompakt vorzustellen, stellt sie der Verfasser einen nach dem anderen im Verlauf des Buches vor (die letzten Buchstaben erst auf Seite 147). Zugleich werden auch Wörter erklärt (insgesamt 251), die sich mit dem sukzessive erarbeiteten Material buchstabieren lassen. Geschickt umschifft das Buch die Klippen der Grammatik und lässt Verbgruppen, Konjugationen und Deklinationen außen vor. Entsprechend stehen die sämtlich einfachen Texte alle im Präsens. Somit wird ein leichter Einstieg und eine erste Bekanntschaft mit der hebräischen Sprache ohne Komplikationen und Schwierigkeiten angeboten.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser der optischen Präsentation. Sehr geschickt werden Farben und Illustrationen eingesetzt. So wird zum Beispiel jeder Lektion eine Leiste mit allen Buchstaben vorangestellt. Sie demonstriert dem Schüler, welche Buchstaben von Schwarz (die noch unbekannten) zum Rot (die gerade vorgestellten) und dann zum Grün (die bereits bekannten) er schon beherrscht und auf welchem Stand er sich befindet. Eine eigene Lerneinheit befasst sich mit den jüdischen Feiertagen und mit den besonderen Bräuchen, die mit den verschiedenen Festen verbunden sind.

Das Großformat der jeweils neuen Buchstaben und der klare und konsequente Aufbau empfehlen das Buch als Grundlage bereits für den Grundschulunterricht, aber auch für das Selbststudium älterer Interessenten. Nicht zuletzt seine ansprechende graphische Gestaltung und der Charakter eines „Arbeitsheftes“ motivieren die Benutzer zu einem anschließenden Lehrgang der komplexeren Elemente der hebräischen Sprache.

Ruben Frankenstein, Freiburg

Berichte

„Ein christliches Ja zum jüdischen Nein“

Zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 2015 an Prof. em. Dr. Hanspeter Heinz und den Gesprächskreis „Christen und Juden“ beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK).

Seit 1968 verleiht der ‚Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit‘ (DKR) anlässlich der Eröffnung der jährlichen Woche der Brüderlichkeit die Buber-Rosenzweig-Medaille. Die deutsch-jüdischen Religionsphilosophen *Martin Buber* (1878–1965) und *Franz Rosenzweig* (1886–1929) waren herausragende jüdische Gelehrte mit großer öffentlicher Wirkung. Ihre Schriften haben bis heute nichts von ihrer Bedeutung für das jüdisch-christliche Verhältnis verloren. Besonders hervorzuheben sind Franz Rosenzweigs philosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (Im Jahr der Schöpfung 5681, Frankfurt a. M. 1921) und Martin Bubers *Schriften zur Bibel*, zu den osteuropäischen Chassidim („Frommen“), zum Verhältnis von Israel und Palästina sowie die philosophische Schrift *Ich und Du* (1923), die das Verhältnis des Einzelnen zu Gott und den Mitmenschen als existentielle dialogische Begegnung beschreibt.

Darüber hinaus haben Buber und Rosenzweig gemeinsam ein unvergleichliches übersetzerisches Werk geschaffen: die „Verdeutschung“ der Hebräischen Bibel *„Die Schrift“* in vier Bänden: *Die fünf Bücher der Weisung* (die fünf Bücher der Tora), die *Bücher der Geschichte* (die Bücher Josua, Richter, das erste und zweite Buch Samuel und die zwei Bücher der Könige), die *Bücher der Kündigung* (die Bücher der Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nachum, Habakuk, Zefanja, Haggai, Sacharja und Maleachi) und *Das Buch der Preisungen* (Psalmen).¹

1) Nach dem Tod von Franz Rosenzweig am 10. Dezember 1929 hat Martin Buber die Übersetzung alleine weiter- und zuende geführt.

Dieses am gesprochenen Wort orientierte, von der Lutherbibel bewusst sich absetzende Werk hat inzwischen seinen eigenen Rang unter den deutschen Bibelübersetzungen.² Auch für die christlich-jüdische Verständigung haben Martin Buber und Franz Rosenzweig Pionierarbeit geleistet. Nach einem Gespräch mit dem 1904 vom Judentum zum Protestantismus konvertierten Rechtshistoriker und Soziologen Eugen Rosenstock (1888–1973) am 7. Juli 1913 hatte Rosenzweig sogar kurzzeitig den Gedanken erwogen, ebenfalls zum Christentum zu konvertieren. Nach vier Monaten, am 31. Oktober 1913, schrieb er seinem christlichen Cousin Rudolf Ehrenberg: „[...] Ich bin in langer und, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluss [zum Christentum überzutreten] zurückzunehmen. [...] Ich bleibe also Jude.“

Das Motto der Woche der Brüderlichkeit 2015 „*Im Gehen entsteht der Weg. Impulse christlich-jüdischer Begegnung*“ greift die reiche „Wege-Metaphorik“ der Bibel seit Abrahams Tagen auf; auch Franz Kafka soll einmal gesprächsweise geäußert haben: „Wege entstehen dadurch, dass man sie geht.“ Nur da, wo neue Wege gebahnt werden, erschließen sich auch neue Ziele. Im Gehen eröffnen sich Chancen. Im christlich-jüdischen Kontext bedeutet es, nicht passiv abzuwarten, sondern aktiv Möglichkeiten für ein gutes Zusammenleben zu suchen und zu nutzen.

Die diesjährigen Preisträger sind der katholische Theologe *Professor Dr. Hanspeter Heinz* und der seit 1971 bestehende Gesprächskreis *Juden und Christen* beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. In der Mitteilung des deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit heißt es:

„Der Pastoraltheologe *Hanspeter Heinz* hat sich in zahlreichen Artikeln, Büchern und Zeitschriften über viele Jahre hinweg – auch auf internationaler Ebene – mit Themen der jüdisch-christlichen Beziehungen beschäftigt. Seit 1974 leitet Professor Heinz den Gesprächskreis *Juden und Christen* beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.“

In diesem Gesprächskreis erarbeiten Katholiken und Juden gemeinsam Positionen und vielbeachtete Stellungnahmen, die im In- und Ausland hohe Wertschätzung gefunden haben. Hanspeter Heinz und der Gesprächskreis

2) Vgl. Daniel Krochmalnik / Hans-Joachim Werner (Hg.), *50 Jahre Martin Buber Bibel*, Münster 2014 (siehe S. 215–218 in diesem Heft).

Juden und Christen haben sich dabei intensiv der Aufarbeitung antijüdischer Traditionen der Kirche gewidmet und Grundlagen für eine erneuerte Beziehung zwischen Christen und Juden geschaffen. Die Erklärung „*Nach 50 Jahren – wie reden von Leid, Schuld und Versöhnung?*“ (1988), die *Kritische Stellungnahme zur Revision der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“* durch Papst Benedikt XVI. (2007)³ oder die Erklärung „*Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*“ (2009) sind wegweisende Meilensteine im katholisch-jüdischen Dialog.

Der Festvortrag stand unter dem Motto „(Ein) christliches Ja zum jüdischen Nein“. Prof. Heinz legte dar, weshalb er das Nein Israels zu Jesus Christus akzeptiert und als Treue Israels zur eigenen Tradition wertet. „Solange wir zu dieser uns schmerzenden Weigerung nicht ein positives, theologisch fundiertes Verhältnis gewinnen, klafft in unserer Beziehung eine tiefe, offene Wunde.“ Diese Überzeugung war bereits Thema der Erklärung „*Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*“, die ausführte, „dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk einen Heilsweg zu Gott darstellt – auch ohne Anerkennung Jesu Christi und ohne das Sakrament der Taufe“. Aber auch die Mitglieder des Gesprächskreises haben im Laufe der Jahre neue Einsichten gewonnen: „Uns Theologen hat der christlich-jüdische Dialog dafür sensibilisiert, dass wir über Jahrhunderte die strenge Theozentrik des Alten wie des Neuen Testaments verwässert oder gar sträflich verfälscht haben.“

Bereits 1981, so Heinz, gelangte der Gesprächskreis zu der Erkenntnis, dass „Juden vom selben Gott Israels offenkundig anderes zu hören bekommen als Christen. Gott mutet uns zu, dieses Paradox im Vertrauen auf seine Treue sowohl zu Israel als auch zur Kirche auszuhalten.“ Dass hier „Glaube gegen Glaube“ steht, verbietet Christen jeden Absolutheitsanspruch. Hier – und nicht im humanistischen Toleranzgebot – liegt der wahre theologische Grund für das religiöse Gespräch zwischen Juden und Christen.

Beim zentralen Festakt am 8. März wurden speziell für diesen Tag erstellte Filme über die Arbeit des DKR gezeigt. Besonders aufschlussreich war ein

3) Vgl. Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zdk, *Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“*. *Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen*, in: FrRu NF 15 (2008) 193–196; Hanspeter Heinz, *So darf die Kirche nicht beten! Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“*, ebd., S. 196–202; Rabbiner Jonah Sievers, *Sind wir alle nur Mimosen?*, ebd., S. 203–205; Walter Kardinal Kasper, *Das Wann und Wie entscheidet Gott*, ebd. 206–210.

Film, in dem Hanspeter Heinz über den von ihm seit 1974 geleiteten Gesprächskreis „*Juden und Christen*“ berichtet, dem heute 17 Katholiken und 15 Juden angehören. Dieser Kreis, in dem seit Jahrzehnten Juden und Christen miteinander reden und streiten, aber auch gemeinsame Einsichten gewinnen und Stellungnahmen erarbeiten, ist weltweit einmalig. In zahlreichen Interviews betonte Heinz: „Das Jüdische gehört zu unserer Identität als Christen. Ohne die jüdische Wurzel sind wir bloß Schnittblumen“ (Interview mit dem *Kölner Stadt-Anzeiger*), „Christen ohne Juden – sind wie Blumen ohne Wurzeln“ (SWR-Interview).

Dr. Eva Schulz-Jander, katholische Präsidentin des Koordinierungsrates, die die Reihe der Ansprachen eröffnete, nannte vier Gedenktage, die das Jahr 2015 prägen: 1) das Ende des Zweiten Weltkriegs und der nationalsozialistischen Verfolgung vor 70 Jahren, 2) die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel vor 50 Jahren (am 12. Mai 1965), 3) die Verabschiedung des Konzilsdokuments *Nostra aetate* vor 50 Jahren, und 4) der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden vor 35 Jahren (1980). Mit diesen Dokumenten, so Schulz-Jander, haben die Kirchen theologisch neue Wege beschritten. „Aber auch dieser Weg ist noch lange nicht zu Ende. Es gilt den Geist beider Dokumente stets neu in die Gemeinden und theologischen Fakultäten hineinzutragen.“

Ministerpräsidentin *Malu Dreyer* wies auf die große Tradition des Judentums in Rheinland-Pfalz hin. Sie erinnerte daran, dass im Mittelalter in den drei sogenannten „SchUM-Städten“ Speyer (Schpira), Worms (Warmaisa) und Mainz (Magenza) europaweit bekannte Rabbiner einen herausragenden Beitrag „für die Entfaltung jüdischen Lebens in Mitteleuropa“ geleistet haben. In ihren Schlussworten erinnerte Dreyer an die Worte von Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Mainz am 17. November 1980: „Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein“ (vgl. Gen 12,2: „Ein Segen sollst du sein“).⁴ Die Oberbürgermeisterin von Ludwigshafen, *Dr. Eva Lohse*, verschwieg nicht die unmenschliche Behandlung der jüdischen Bürger dieser Stadt, der Geburtsstadt des großen jüdischen Philosophen Ernst Bloch (1855–1977), in der NS-Zeit. Sie wies aber auch darauf hin, dass in Ludwigsburg inzwischen eine Tradition gepflegt werde,

4) Volltext der Ansprache (und Kommentare) in: FrRu XXXII (1980) 3–6.

deren Nachahmung empfehlenswert sei: Jedes Jahr werde in der Woche der Brüderlichkeit der „Abrahampokal“ an eine Schule vergeben, der als Auftrag gelte, sich im folgenden Schuljahr mit dem Thema der Woche der Brüderlichkeit in besonderer Weise zu befassen.

Die Laudatio hielt der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm. Er kritisierte die mangelnde Breitenwirkung des interreligiösen Lernprozesses und die antijüdischen Vorurteile innerhalb der Kirchen. Umso mehr sei das Engagement des „Gesprächskreises“ zu loben, der seit Jahrzehnten für ein normales Verhältnis zu den Juden eingetreten sei und deshalb zu Recht heute geehrt werde. An ihm könne man das Leitwort der Woche studieren und verstehen, dass „im Gehen der Weg“ entstehe.

Werner Trutwin, Bonn

Polen: Jüdische Grabsteine auf katholischen Friedhöfen

Im Mai 2008 wehte über dem kleinen katholischen Friedhof von Ksiazenice, einem Ort nahe Krakau, erstmals eine israelische Fahne.¹ Zum Gebet versammelt hatten sich der Ortspfarrer und ein Rabbiner sowie Vertreter der israelischen Botschaft in Warschau und der Gedenkstätte des Staates Israel für die Märtyrer und Helden des Holocaust Yad Vashem, Juden und Katholiken.

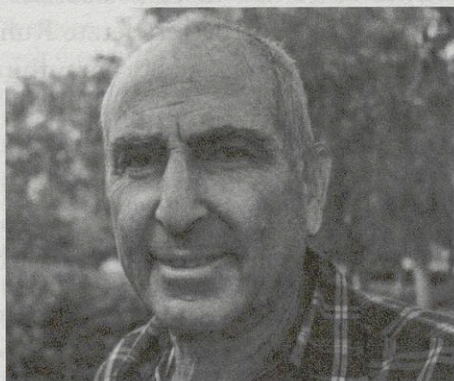
Anlass war die Enthüllung eines Grabsteins mit dem Davidstern und den Namen der Opfer von Todesmärschen in den Wintertagen Anfang 1945. Sie hatten auf Initiative des damaligen Pfarrers Pawel Rys in dieser katholisch geweihten Erde ihre letzte Ruhe gefunden. Das *Kaddisch* sprach der Franzose David Pustel, Enkel eines der hier bestatteten Opfer. Es ist dies nicht

1) Der folgende Bericht von Karolina Przewrocka *Nadal numerom imiona* („Er gab den Nummern Namen“) erschien erstmals in der polnischen Tageszeitung *Tygodnik Powszechny*, 25. Januar 2015, S. 44 – 47. Übersetzt aus dem Polnischen von Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen.

der einzige Stein zum Gedenken an die Opfer der Todesmärsche auf dem Friedhof von Ksiazenice. Bereits kurz nach Kriegsende wurde auf Anregung von Pfarrer Rys ein Grabstein mit 43 Häftlingsnummern errichtet, dem einzigen Hinweis auf die Identität der Toten. Der Grabstein galt den in der Nähe ermordeten Opfern, die am 25. Januar und am 12. Februar 1945 auf diesem Friedhof ihre letzte Ruhe gefunden hatten. Zwischen dem ersten und dem zweiten Grabstein gibt es eine enge Verbindung – die Geschichte des Israeli *Jaki Gantz*, eines ehemaligen Angehörigen des israelischen Geheimdienstes. [...] Seit 1999 führte Gantz mehrmals im Jahr Gruppen von israelischen Jugendlichen, Bankern (Bankiers), Veteranen und Rentnern nach Polen, um mit ihnen Auschwitz und andere Gedenkorte deutscher Judenvernichtung aufzusuchen.

Jaki Gantz.

Foto von Karolina Przewrocka.



Eine besondere Bedeutung erhielt die Reise im April 2004. Mitten in der Nacht war die Gruppe auf dem Krakauer Flughafen angekommen. Es war zu früh, das Hotel zu beziehen, und

Gantz fragte sich, wie er die Stunden bis zum Einchecken sinnvoll nutzen könnte. Da fiel ihm ein kürzlich in Yad Vashem gehörter Vortrag ein, in dem ein Gedenkstein mit den Nummern ermordeter KZ-Häftlinge auf dem Friedhof von Ksiazenice erwähnt wurde. Kurz entschlossen machte man sich dorthin auf den Weg. Um fünf Uhr früh befand sich Gantz mit der Gruppe von 20 Juden auf dem katholischen Friedhof. Sie entzündeten Kerzen, gedachten der anonymen, nur durch ihre KZ-Nummern präsenten Toten im Gebet und sangen die israelische Nationalhymne.

In den folgenden Jahren kehrte Gantz immer wieder mit Gruppen zu diesem Friedhof zurück. Doch es ließ ihm keine Ruhe, dass von den 43 dort verzeichneten Opfern lediglich eines mit Namen bekannt war. Es musste doch möglich sein, anhand der Nummern die Namen zu ermitteln. Also machte sich Gantz an die Arbeit, fragte im Museum Auschwitz-Birkenau nach sowie in Yad Vashem. Und dort wurde man fündig, 29 Juden, 5 Polen und ein

Jugoslawe wurden aus ihrer Anonymität befreit und erhielten ihre Namen zurück. Mit diesem Ergebnis suchte Gantz den Pfarrer von Ksiazienice auf und machte ihm den Vorschlag, neben dem ersten Grabstein einen zweiten, nunmehr mit Namen versehenen Grabstein aufzustellen. Zögerlich äußerte er zudem den Wunsch, den Stein durch den Davidstern zu kennzeichnen. Der Pfarrer sah darin kein Problem. Schließlich sei die Gemeinde stolz darauf, dass sich damals Pfarrer Rys der ermordeten Juden angenommen und dafür gesorgt habe, dass ihre Würde durch eine ehrenvolle Bestattung gewahrt blieb. Zwei Jahre später wurde der Gedenkstein feierlich enthüllt.

Doch damit sah der unermüdliche Gantz seine Mission noch nicht erfüllt. Was in Ksiazienice möglich war – so dachte er –, musste auch andernorts möglich sein. Also forschte er weiter, suchte in Bibliotheken nach Dokumenten und entdeckte, dass über die Geschichte jüdischer KZ-Häftlinge, die in katholischer Erde ihre letzte Ruhe gefunden hatten, bereits geschrieben worden war. Gantz suchte daraufhin auch diese Friedhöfe auf – in Mszana, Brzeszcz, Miedzna und Swierklany Dolne. Dank seiner Initiative befinden sich heute dort gleichfalls Grabsteine mit dem Davidstern zum Gedenken an die Opfer der Todesmärsche. Auch um ihre Finanzierung kümmerte er sich, indem er bei seinen ehemaligen Kollegen vom israelischen Geheimdienst und von der Telekom Gelder einwarb.

Bei seinen Nachforschungen war Gantz auch auf stille Helfer gestoßen, die sich der aus den Todesmärschen Geflüchteten angenommen, sie in ihren Häusern versteckt und damit ihr eigenes Leben riskiert hatten. Sie hatten sich nie ihrer Taten gerühmt und waren bis jetzt ungenannt geblieben. Für Gantz war dies der Anlass zu einem neuen Projekt, für das er polnische Lehrer, die er im Verlauf der Jahre kennen und schätzen gelernt hatte, gewinnen konnte. Sie versuchen nun mit ihren Schülern, diese stillen Helfer an ihren Orten ausfindig zu machen. Ein erstes Ergebnis dieses Projekts ist eine Tafel in der Kirche von Mszana mit dem Dank an jene Einwohner, die Juden auf einem dieser Todesmärsche gerettet hatten.

In Israel hält Gantz aufgrund seiner gewonnenen Erfahrungen und Kenntnisse unentgeltlich Vorträge; auch seine Initiativen in Polen bezahlt er aus eigener Tasche. Es genügt ihm die innere Befriedigung, dass nun – wie David Pastel – Angehörige der Opfer der Todesmärsche einen Ort haben, ihrer Toten zu gedenken. Und dass dabei die Todesmärsche als Teil des Holocaust ebensowenig in Vergessenheit geraten wie die stillen Helfer.

Notizen

Am 18. Februar 2015 strahlte der Sender ARD das **Doku-Drama „Meine Tochter Anne Frank“** aus. Die erste deutsche Verfilmung des Lebens von Anne Frank (1929–1945) ist eine Produktion des Hessischen Rundfunks in Zusammenarbeit mit dem WDR, RBB und der Berliner Produktionsfirma AVE. Im Mittelpunkt des Films steht die Vater-Tochter-Beziehung aus der Sicht des Vaters Otto Frank (1889–1980), der nach seiner Rückkehr aus dem Konzentrationslager Auschwitz Annes Tagebuchnotizen vorfand. Anne und ihre ältere Schwester Margot (1926–1945) starben im Konzentrationslager Bergen-Belsen vermutlich an Fleckfieber, ihre Mutter Edith in Auschwitz-Birkenau aus Hunger und Erschöpfung. Nur Otto Frank hat überlebt. „Der Name Anne Frank“, so die Produzenten, „steht für Lebensmut und Zuversicht in hoffnungsloser Zeit. Aber auch für den frechen und schonungslosen Blick einer Heranwachsenden auf ihre Familie und ihre Umwelt.“ Der Film folgt Anne Franks Schicksal von der glücklichen Kindheit über das Versteck im Hinterhaus in Amsterdam bis zu ihrem Tod im Konzentrationslager Bergen-Belsen.

Angeichts der Ermordung von fast 150 christlichen Studenten am *Garissa University College* in Kenya am 2. April 2015 und der Enthauptung von 21 Kopten im Februar 2015 in Libyen sowie weiteren mörderischen Attacken auf Christen – „nur weil sie Christen waren“ –, hat *Rabbiner Jeffrey K. Salkin*, Bayonne, N.J., in der *Washington Post* vom 7. April 2015 einen **Aufruf an die Mitglieder der jüdischen Gemeinde gerichtet, ihre Stimme gegen die Verfolgung von Christen zu erheben**. Das Christentum, so Rabbiner Salkin, sei heute die am stärksten verfolgte Weltreligion. „Wenn wir von Christen erwarten, dass sie ihre Stimme erheben, wenn Juden in Gefahr sind, sollten dann Juden sich nicht ebenso verhalten, wenn Christen in Gefahr sind?“

Zum zweitenmal wird in Deutschland aus einer leerstehenden, von ihrer Gemeinde verlassen Kirche eine dringend benötigte Synagoge. In Bielefeld wurde bereits im Jahre 2008 die ehemalige evangelische Paul-Gerhardt-Kirche zu einer Synagoge umgewandelt (vgl. FrRu NF 16 [2009] 72 f.). Nun wurde **in Cottbus die evangelische Schlosskirche St. Nikolai zur Synagoge umgewidmet**. Damit hat nun auch die 1997 errichtete jüdische Gemeinde mit etwa 400 Mitgliedern und – als letztes deutsches Bundesland – auch das Land Brandenburg eine Synagoge. Wie überall in Deutschland, war auch die am 15. November 1902 eingeweihte Synagoge von Cottbus während der nationalsozialistischen Novemberpogrome von 1938 zerstört worden. Am 27. Januar 2015, dem Holocaust-Gedenktag, wurde die ehemalige, 1707 bis 1714 von französischen Hugenotten erbaute Schlosskirche mit dem feierlichen Einzug der Torarolle als Synagoge eingeweiht. Ungewöhnlich ist der Verbleib des Glockenturms, ein architektonisches Zeichen, das Kirchen und Moscheen als missionarische Religionen von Synagogen unterscheidet. Eine jüdische Präsenz wird in Cottbus erstmals im 15. Jh. erwähnt, aber wiederholt durch Vertreibungen (1510 und 1630) unterbrochen. Erst seit Mitte des 18. Jh. wurde jüdischen Familien der dauerhafte Aufenthalt in Cottbus durch entsprechende Schutzbriefe zugesichert.

Auf dem jüdischen Friedhof von Sarre-Union in Frankreich (im Arrondissement Saverne, Nord-Elsass) haben fünf Jugendliche (vermutlich am 12. Februar 2015) **250 jüdische Gräber geschändet**. Von insgesamt vierhundert Gräbern wurden die Grabsteine aus der Verankerung gerissen und beschädigt. In Frankreich ist dies die schwerste Schändung eines jüdischen Friedhofs seit fast 25 Jahren. Der jüdische Friedhof von Sarre-Union, angelegt in der zweiten Hälfte des 18. Jh., ist damit bereits zum dritten Mal attackiert worden. 1988 wurden

sechzig Grabsteine umgeworfen und im Jahre 2001 fünfzig Gräber entweicht. Bei dem jüngsten Anschlag wurde auch ein Denkmal für die Opfer des Holocausts am Eingang des Friedhofs schwer beschädigt. (Für ein vollständiges Verzeichnis aller jüdischen Friedhöfe im Elsass vgl. Freddy Raphaël [Hg.], *Le Judaïsme alsacien. Histoire, Patrimoine, Tradition*, Strasbourg 1999 [2003], S. 29.)

An der Universität Wroclaw (Breslau) wurden in einem Festakt am 22. Januar 2015 **262 Wissenschaftler symbolisch rehabilitiert**, denen in den 1930er Jahren die Nationalsozialisten den Dokortitel aberkannt hatten. Der Großteil der Betroffenen waren Juden. Zu den verfolgten Wissenschaftlern gehörten u. a. die Mediziner Karl (1884–1962) und Elfriede (1894–1977) Danziger (geb. Goldmann), der Theologe Paul Tillich (1886–1965) und der Soziologe Siegfried Marck (1889–1957). Unter den Ehrengästen in der Aula Leopoldina der Universität Wroclaw waren auch Beatrice Greif, die Tochter des Ärztepaares Danziger, sowie deren Enkel, der israelische Historiker und Holocaustforscher Gideon Greif. Die Rehabilitation war jedoch auch umstritten, vor allem von polnischer Seite, denn die polnische Universität Wroclaw ist nicht die Rechtsnachfolgerin der ehemaligen Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität von Breslau und somit weder für die Aberkennung der Dokortitel noch für die weiteren Verbrechen der Vorgänger verantwortlich.

Unbekannte haben in der Nacht zum 2. November 2014 die **Tür zum Konzentrationslager Dachau gestohlen**. Die an den Mord an Tausenden erinnernde Tür mit der Inschrift „Arbeit macht frei“ führt zum Häftlingsbereich des ehemaligen Konzentrationslagers. Das 1936 angefertigte Original kam bereits kurz nach dem Krieg abhanden und wurde erst Jahre später ersetzt. Der Kunstschmied Michael Poitner aus Biberach hat inzwischen das 1,87 Meter hohe, 93 Zentimeter breite und 108 kg schwere Eisentor samt Inschrift originalgetreu nachgebaut. Das KZ Dachau wurde bereits am 22. März 1933 für politische Gefangene eingerichtet. Insgesamt waren bis zur Befreiung durch amerikanische Truppen am 29. April 1945 über

200 000 Menschen aus ganz Europa in Dachau und seinen Nebenlagern inhaftiert, 41 500 wurden ermordet. Am 3. Mai 2015 fanden die Gedenkfeiern zum 70. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers statt, an der neben Bundeskanzlerin Angela Merkel und Ministerpräsident Horst Seehofer auch Überlebende des Konzentrationslagers und ehemalige US-amerikanische Befreier teilnahmen.

In Lüneburg begann am 21. April 2015 der **Prozess gegen Oskar Gröning**, genannt der „Buchhalter von Auschwitz“. Der gelernte Bankkaufmann war von September 1942 bis Oktober 1944 in Auschwitz als SS-Angehöriger für die Verwaltung des Geldes der Deportierten zuständig. Der Prozess ist insofern ein Novum, als gegen Gröning – entgegen gängiger juristischer Praxis – nicht wegen eines konkreten Verbrechens gegen ein konkretes Opfer Anklage erhoben wird, sondern weil er in einem Todeslager Dienst geleistet hat, am Prozess der Ermordung aber nicht aktiv beteiligt war.

Am 12. Mai 1965, zwanzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Ende der vom Nationalsozialismus angestrebten „Endlösung der Judenfrage“, d. h. der vollständigen Vernichtung der Juden, haben Deutschland und Israel diplomatische Beziehungen aufgenommen. Seither hat sich daraus ein enges Netz wirtschaftlicher, kultureller, politischer und freundschaftlicher Kontakte entwickelt. **Anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und Deutschland** war der Präsident des Staates Israel, Reuven Rivlin, für einen dreitägigen Staatsbesuch nach Berlin gekommen. Am Mahnmal *Gleis 17* am Bahnhof Grunewald, von wo Tausende Juden in die Todeslager deportiert wurden, mahnte Rivlin: „In einer Welt, in der die Spannungen zwischen Kulturen und Ideologien stärker werden, fordert der Kampf gegen Rassismus, Antisemitismus und Fundamentalismus von uns, wachsam und entschieden zu sein.“

Leser-Echo

Klaus Friedrich, Friedrichshafen, zu Heft 2 / 2015:

Zwei Sachverhalte haben mich in Erstaunen versetzt: Zum einen Ihr Hinweis auf den neu aufkommenden Antisemitismus bereits 1948 (!) (Umschlagseite 4: Aufruf beim Katholikentag in Mainz 1948). Zum anderen Ihr Hinweis (ebd.) auf „latente antijudaistische Anzeichen“. Ich selbst bin Jahrgang 1963 und als Katholik in aller Selbstverständlichkeit damit aufgewachsen, dass sonntags in der Eucharistiefeier eine der beiden Lesungen ausgewählt wird. Erst zu Beginn meines Theologiestudiums wurde mir klar, dass liturgisch eigentlich beide Lesungen vorgesehen sind. Nun habe ich über all die vielen Jahre nicht den Eindruck gehabt, dass damit in irgendeiner Form ein latenter Antisemitismus verbunden gewesen wäre – und ich habe dies auch heute noch nicht, in all den Gemeinden, in denen solches nach wie vor (sei es auch zu meinem Bedauern) noch üblich ist.

Des Weiteren möchte ich Ihnen danken für den Hinweis auf den Dokumentarfilm „*Wir haben es doch erlebt*“. Er hat mich sehr bewegt. Schon bevor ich den Film ansah, hat es mich betroffen gemacht, dass genau einen Tag, nachdem ich diesen Bericht im *Freiburger Rundbrief* gelesen hatte, in der *Schwäbischen Zeitung* unter der Rubrik „Kurz berichtet“ folgende kurze Notiz mit der Überschrift „Waffen-SS-Veteranen marschieren durch Riga“ zu lesen war: „Mit einem umstrittenen Gedenkmarsch haben Veteranen der Waffen-SS (am 16. März 2015) in Riga ihrer im Zweiten Weltkrieg getöteten Kameraden der lettischen Legion gedacht. Unter großem Polizeiaufgebot zogen etwa 1500 Kriegsteilnehmer und Sympathisanten durch die Hauptstadt des baltischen Landes zum Freiheitsdenkmal. Dort legten sie wie in jedem Jahr Blumen nieder, um an die etwa 50 000 Letten zu erinnern, die an der Seite Hitler-Deutschlands im Krieg gegen die Sowjetunion umkamen.“ Dies empfand ich mehr als nur zufällig.

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; 33,- sFr; nur PDF: 20,- Euro

Einzelheft: 10,- Euro; 11,- 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 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

Die Thematik des *Gebets* zieht sich wie ein roter Faden durch die Jahrgänge des „Freiburger Rundbriefs“; im vorliegenden Heft beschäftigen sich drei der vier Hauptbeiträge von Neuem mit der fundamentalen Bedeutung und emphatischen Form des Betens im Judentum. Am Beispiel des unter der Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten jahrelang in einem Arbeitslager internierten Philosophen Emmanuel Levinas (1906–1995) zeigt **Bernhard Casper**, indem er dessen erst 2009 edierte Notizhefte aus der Gefangenschaft zugrundelegt, welches „Grundereignis“ die jüdischen Gefangenen im Begehen des Schabbat und dem gemeinsamen Beten sahen: „die Entdeckung der Zeichen der Erwählung im Leiden selbst“ („**Emmanuel Levinas und seine *Carnets de captivité***“).

Levinas' Berichte und Reflexionen zum ‚Lagergebet‘ nimmt auch **Daniel Krochmalnik** in seinem Beitrag „**Beten hinter Stacheldraht**“ in den Blick, nachdem er an erschütternden Zeugnissen über improvisierte, unter Todesgefahr gehaltene Gottesdienste die Bewahrung jüdischer Religiosität als einen Akt kollektiven Widerstands und der Selbstbehauptung vor Augen geführt hat.

Konstatiert Krochmalnik für manche der Levinasschen Notizen in den „*Carnets*“ eine spirituelle Nähe zu den „mystischen Ekstasen der heiligen Teresa von Ávila“, so konvergiert seine Beobachtung mit Ausführungen **Ulrich Dobhans**, der in seinem Beitrag „**Teresa von Ávila – eine „Conversa“**“. **Zur Bedeutung ihrer jüdischen Wurzeln**“ nicht nur die Entdeckung der jüdischen Abstammung Teresas darstellt, sondern auch verdeutlicht, dass dieses Erbe „so etwas wie ein ‚methodologischer Schlüssel‘ ist [...], um ihre Persönlichkeit und auch ihre Schriften besser zu verstehen“.

Welch tiefer Ernst und welche Gefühlsintensität hinter *Rosch haSchana* und *Jom Kippur* stehen, ruft **Daniel Krochmalnik** in seinem Beitrag „**Das höchste Gericht. Neujahr 5776**“ ins Bewusstsein. Er zitiert und interpretiert das, mit der Märtyrerlegende des Rabbi Amnon verknüpfte, Neujahrsgebet *U-netane Tokef* („Wir wollen die Macht schildern [...]“) als ein fünftaktiges Gerichts-drama, dessen Wirkung er mit der des christlichen „*Dies irae*“ („Tag des Zorns“) korreliert.

Emmanuel Levinas und seine *Carnets de captivité*

Bernhard Casper*

Wenn unsere gegenwärtige Epoche der Globalisierung von einem durchgehenden Merkmal gekennzeichnet ist, dann dem, dass wir uns in ihr mehr als je zuvor mit der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen konfrontiert finden. Denn angesichts der Erreichbarkeit von allen für alle und der technischen Mittel, die wir besitzen, um uns in einem Gattungssuizid selbst zu vernichten, hängt unser globales Überleben schlechthin davon ab, ob es uns gelingt, in dieser Frage einen Weg in die Zukunft zu finden, – und ob wir willens sind, ihn zu gehen. Vielleicht gewinnen die fundamentalen Erfahrungen von Menschen, die den Holocaust durchlitten und darüber reflektierten, heute deshalb für uns denn auch eine ganz besondere Bedeutung.

Einer von ihnen war der Philosoph *Emmanuel Levinas* (1906–1995), dessen Aufzeichnungen aus einem Kriegsgefangenenlager des Zweiten Weltkriegs, in dem jüdische Gefangene Zwangsarbeit leisten mussten, uns seit Kurzem zugänglich sind. Sein zweites großes und heute von Philosophen in aller Welt diskutiertes philosophisches Hauptwerk „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“¹ widmet Emmanuel Levinas „Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen

* Prof. Dr. Dr. h. c. Bernhard Casper (geb. 1931) lehrt Christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i. Br. Er wendet sich insbesondere der Begegnung mit wichtigen jüdischen Denkern des 20. Jh. wie Franz Rosenzweig, Martin Buber und Emmanuel Levinas zu. Er ist Mitglied des Editorial Board des Archivio di Filosofia (Archives of Philosophy) in Rom, des Wissenschaftlichen Beirats des Jahrbuchs für Religionsphilosophie in Freiburg und des Comité scientifique für die Edition der Werke von Emmanuel Levinas in Paris; siehe: http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/cr/casper/index_html.

1) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye (Nijhoff) 1974. Deutsch: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg i. Br. (Alber) 1992.

aller Konfessionen und aller Nationen, die Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen geworden sind, desselben Antisemitismus“.² Dieser Widmung folgen die Namen seiner Eltern und seiner Geschwister, die 1941 nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Litauen ermordet wurden.

Emmanuel Levinas, geboren am 12. Januar 1906³ als Sohn eines jüdischen Buchhändlers im litauischen Kaunas, hatte zu Beginn der Zwanzigerjahre an der Universität Straßburg bei dem protestantischen Theologen und Husserl-Schüler Jean Hering das Studium der Philosophie aufgenommen. 1930 war er – nach Studien in Freiburg in den Jahren 1928 und 1929 bei Husserl und bei Heidegger – mit einer wichtigen Dissertation zu Husserl promoviert worden, der ersten großen, die in Frankreich erschien.⁴ Nach seiner Promotion nahm Levinas die französische Staatsbürgerschaft an und leistete deshalb denn auch nach Hitlers Überfall auf Frankreich französischen Militärdienst. 1942 wurde er, bis dahin Lagerhäftling in Frankreich, in das auf dem Truppenübungsplatz Bergen in der Lüneburger Heide gelegene Stalag XI/B – 1492 überführt.⁵ In ihm fasste die Wehrmacht Juden zu besonderen Arbeitskommandos zusammen. Sie mussten im Wald Schwerstarbeit verrichten. „Man zog uns unsere menschliche Haut ab“, so berichtet Levinas darüber.

„Wir waren nur mehr scheinbar Menschen, in Wirklichkeit aber nichts anderes als eine Horde von Affen. Stärke und Elend der Verfolgten. Ein

2) Ebd., S. 7.

3) Nach dem Gregorianischen Kalender.

4) Siehe dazu jetzt das Kapitel „Anders als Husserl und jenseits von Heidegger“ in: Bernhard Casper, *Angesichts des Anderen / Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, Paderborn u. a. (F. Schöningh) 2009, S. 161–174.

5) Das Lager, eines von 1941 bereits 80 der deutschen Wehrmacht unterstellten „Kriegsgefangenen-Stammlager“ – die Zahl 1492 stellte Levinas das Jahr der Vertreibung der Juden aus Spanien vor Augen –, befand sich zwischen Fallingb. und Oerbke. Zu ihm vgl. www.ak-regionalgeschichte.de/html/kriegsgefangenenlager.htm. Der heute von der Bundeswehr und der Nato genutzte Truppenübungsplatz „Bergen“ war 1935 von dem nationalsozialistischen Deutschen Reich durch die Zwangsräumung von 25 Gemeinden in der Lüneburger Heide angelegt worden. Man übte auf ihm, insbesondere mit Panzerverbänden, den „Blitzkrieg“, den Hitler dann in Polen, Frankreich, Holland und in Belgien führte. Am Rande des Truppenübungsplatzes wurde das Konzentrationslager Bergen-Belsen eingerichtet, in dem mindestens 52 000 Häftlinge umkamen, unter ihnen Anne Frank und ihre Schwester Margot. Ebenso liegt auf diesem Gelände der „Friedhof der Namenlosen“, ein Massengrab von etwa 30 000 russischen Kriegsgefangenen.

armseliger innerer Widerspruch erinnerte uns daran, dass wir Vernunftwesen waren. Aber wir gehörten nicht mehr zu dieser Welt. Unser Gehen und Kommen, unsere Leiden und unser Lachen, unsere Krankheiten und Zerstreuungen, die Arbeit unserer Hände und die Angst in unseren Augen, die Briefe aus Frankreich, die man uns aushändigte und die, die man von uns für unsere Familien annahm, – all das war nur noch unter Anführungszeichen wirklich.“⁶

Von den Gefangenen und insbesondere solchen, die wie Levinas ein intensives Verhältnis zur deutschen Sprache und Kultur hatten, wurde es dabei als besonders erniedrigend empfunden, dass nicht nur die Wachmannschaften und Offiziere sich so zu den Gefangenen verhielten, sondern auch die deutsche Bevölkerung, soweit diese mit den Gefangenen in Kontakt kam.

Wenn die Gefangenen, erschöpft von der Schwerstarbeit, die sie leisten mussten, abends durch ein Dorf in das Lager zurückgeführt wurden, wendeten sich die Menschen demonstrativ von ihnen ab. Denn man machte sich schon verdächtig, wenn man Juden auch nur einen freundlichen Blick gönnte.

Levinas schildert, wie ein Hund die Gefangenen an ihrem Geruch als Menschen erkannte und sie jedes Mal freudig begrüßte. Levinas nennt diesen Hund „Bobby“ den „großen Bewacher der Menschenwürde“, – „den letzten Kantianer, den es in Nazi-Deutschland gab“.⁷

Levinas resignierte angesichts dieser Situation jedoch nicht. Und es gelang ihm, unter den unmenschlichen Umständen der Gefangenschaft in mehreren kleinen Heften in kurzen Texten das niederzuschreiben, wozu er sich im eigenen Denken angesichts der konkreten Situation dieser Gefangenschaft herausgefordert fand. Die Hefte, denen Levinas den Namen „*Carnets de captivité*“ gab, wurden von ihm selbst nicht veröffentlicht. Manche dieser „Aufzeichnungen in der Gefangenschaft“ mochten ihm zu fragmentarisch oder auch zu vorläufig erschienen sein. Sie wurden jedoch 2009 durch Ro-

6) Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris (Albin Michel) 1963 [21976, 1995 u. 2006], S. 201. Es ist unverständlich, warum gerade dieser Text in Eva Moldenhauers deutsche Übersetzung Emmanuel Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. (Jüdischer Verlag) 1992 [21993], nicht aufgenommen wurde.

7) Emmanuel Levinas, *Difficile liberté* (Anm. 6), S. 202, und ders., *Oeuvres complètes* III, Paris (Grasset et Fasquelle) 2013, S. 92–93.

dolphe Calin und Catherine Chalié publiziert.⁸ Und man muss den Herausgebern dafür dankbar sein. Es finden sich in ihnen trotz ihres aus den Umständen ihres Entstehens sich ergebenden eigenen Charakters, der sie etwa mit Pascals „Pensées“ oder Wittgensteins „Geheimen Tagebüchern“ vergleichbar macht, überaus wichtige und grundlegende Gedanken. Diese tragen die Stigmata des durch Levinas selbst Erlittenen an sich und stoßen in dieser extremen Situation des Leidens und der äußersten Bedrohung immer wieder bis zu der alles entscheidenden Frage nach dem wahren Ursprung der Menschlichkeit des Menschen vor und darin zu der Frage nach seinem Verhältnis zu Gott.

Als Phänomenologe hatte Levinas gelernt, Denken mit der *Methode der Epoché* zu vollziehen, d. h. mit der Methode des ganz aufmerksamen Hinsehens, das sich bemüht, von allem, was nicht zu der zu bedenkenden „Sache selbst“ gehört, abzusehen und es in der Reflexion auszuschalten, um so zu sich im Denken und tatsächlichen Leben bewährenden letzten, d. h. nicht mehr hintergehbaren Einsichten zu gelangen.

Man kann diese Methode auch die der „Einklammerung“ oder der „Reduktion“ nennen. Das, was durch die Besinnung des Denkens in seiner Ursprünglichkeit ergründet werden soll, wird zunächst einmal eingeklammert, um dadurch alle unausgewiesenen Vorverständnisse, die wir hinsichtlich seiner vielleicht schon mitbringen, von ihm fernzuhalten. Erst in der Situation einer solchen radikalen Einklammerung kann an den Tag treten, was etwas als es selbst von sich her *ist*.

In der Situation einer solchen radikalen Einklammerung, die an den Tag bringt, was etwas von sich her letzten Endes und ursprünglich ist, findet sich nun aber in dem Gefangenenlager, das praktisch ein Vorhof der nationalsozialistischen Vernichtungslager war, nicht nur irgendetwas, das für die Wissenschaften zum Erkenntnisgegenstand werden kann.

Vielmehr findet sich in dieser Situation der Denkende *selbst* in seiner eigenen Existenz. Ihm ist in diesem Gefangenenlager buchstäblich alles, worüber er bislang verfügen konnte, genommen. Er hat keine eigene Zeit mehr, über die er verfügen kann. Vielmehr wird über diese verfügt. Und dies kann jeden Tag

8) Vgl. Anm 1. Zu den aus dem Nachlass von Levinas mittlerweile veröffentlichten drei Bänden insgesamt vgl. meine Besprechung in der *Theologischen Literaturzeitung*, Leipzig (Ev. Verlagsanstalt), 140. Jahrgang, Heft 1/2, Januar/Februar 2015, S. 103–107.

neu den Tod bedeuten. Auch sein eigener Name ist ihm genommen. Er ist nichts weiter als eine Nummer. Die „Gefangenschaftshefte“ zeigen, wie Levinas sich gerade in dieser Situation der *letzten Frage* stellt, die es für ihn als Denkenden geben konnte. Diese ist für ihn aber nicht mehr die letzte Frage eines allgemeinen und abstrakten philosophischen Denkens:

„Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“

Vielmehr ist es die konkrete Frage eines ganz bestimmten geschichtlichen Menschen:

„Aber warum darf ich *als ich selbst* denn nun sein?“

Diese Frage, so erkennt Levinas nun aber in seinen „Carnets“, lässt sich jedoch nicht durch einen bloßen nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins fragenden „transzendentalen“ Rückgang auf die „Menschenwürde“ lösen, die darin besteht, dass jeder Mensch die Vernunft besitzt. Denn als ein solches Vernunftwesen bin ich ja durchaus ersetzbar.

Vielmehr finde ich in dieser Frage „Aber warum darf ich *als ich selbst* denn nun sein?“ erst zu einer Antwort, wenn ich darauf aufmerksam werde, dass ich in meinem *Selbst*-sein deshalb einmalig und unvertretbar bin, weil ich nur *als ich selbst* mit mir selbst ursprünglich etwas *anfangen* kann. Erst darin bin ich unvertretbar und einmalig.

Dieses mein höchsteigenes Mich-zeitigen, das mir niemand nehmen kann, und in dem ich unersetzbar bin, geschieht aber nicht einfachhin autonom, in schlechthin absoluter Freiheit. Vielmehr geschieht es wesentlich und notwendig immer schon *angesichts des Anderen* – angesichts des anderen Menschen, der „ist wie Du“ (Lev 19,18), nämlich selbst „wer“; und auch angesichts der von uns in einer letzten Hinsicht nicht machbaren „Anderheit“ der „Sachen“ der nicht menschlichen Welt.

Levinas hat diese Frage nach dem *Anderen* als die mich in meiner Menschlichkeit in einer letzten Weise gründende Frage in seinem späteren Werk so wegweisend ausgearbeitet wie kaum ein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts.

Unter Voraussetzung seiner vorher schon geübten Kritik an einer reinen Bewusstseinsphänomenologie im Sinne Husserls und auch der Kritik an einer reinen Daseinsanalytik im Sinne von Heideggers „Sein und Zeit“ geschah für ihn der ganze Durchbruch zu einem solchen vollständigeren und wahren

*neuen Denken*⁹ aber in den fast fünf Jahren seiner Gefangenschaft. In den knappen Texten, die er dort niederschreiben konnte, geht er immer wieder vom *Ereignis der Sprache* als der Wirklichkeit aus, die uns allererst zu Menschen macht. Sprache kann es aber nur zwischen mindestens zwei Menschen geben, die als sie selbst je füreinander unaufhebbar *Anderere* sind. Gerade durch die Einsicht in dieses radikale *Bedürfen des Anderen*, das uns allererst zu Menschen, d. h. zu Sprechenden macht, setzt er sich in den „Gefangenschaftsheften“ von einem möglichen Verständnis von „Sein und Zeit“ ab:

„Ein wesentliches Moment meiner Philosophie – und das ist es, was sie von der Philosophie Heideggers unterscheidet – ist die Bedeutung des Anderen“,

heißt es in dem fünften der „Gefangenschaftshefte“.¹⁰

Dieses Grundverhältnis, in welchem ich als ich selbst allererst wirklich *da* bin, nämlich *angesichts des für mich uneinholbaren Anderen* – der allerdings wie ich selbst endlich ist, sterblich, „Dasein zum Tode“ –, bedeutet nun aber, dass das Geschehen meines Sprechens, durch das ich in Wirklichkeit zum Menschen werde, nicht einfachhin in dem Sich-äußern eines einen und allgemeinen „Ich denke“ bestehen kann, so wie dies der neuzeitlichen Schulphilosophie erscheinen mochte. Vielmehr geschieht es in seiner ganzen Wirklichkeit erst und von seinen letzten Gründen her als das Ereignis *zwischen* dem Anderen und mir. Ernsthaftes Sprechen – und deshalb denn auch ursprüngliches Denken – ereignet sich *in Verantwortung*.

In diesem Geschehen findet Levinas' Denken seinen Grund. „Responsabilité“ wird deshalb bereits am Ende seiner Dissertation über Husserls Begriff der „Intuition“¹¹ und in seiner Schrift „Über den Ausbruch“ von 1935¹² für Levinas zu einem Grundwort. Und derart wird „Verantwortung“ denn auch in den „Carnets de captivité“ gebraucht.

9) Von dem schon Franz Rosenzweig 1925 gesprochen hatte. Vgl. Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften* III, Dordrecht (Nijhoff) 1984, S. 139–161. Levinas nimmt Rosenzweigs in einer Hermeneutik der tatsächlich geschichtlich geschehenden Sprache gründendes Denken ausdrücklich auf.

10) *Oeuvres* I, S. 134.

11) „*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*“ (1930), 4. Ed. Paris (Vrin) 1978.

12) Emmanuel Levinas, *De l'évasion*; Neuauflage: Montpellier (Fata Morgana) 1982. Franz./Dt.: *Ausweg aus dem Sein*, hg. v. Alexander Chucholowski, Hamburg (Meiner) 2005.

Wenn man will, kann man das ganze schulphilosophische Denken, und insbesondere jenes, das in der Einführung des späten abendländischen Rationalismus an den Tag tritt, als eine Gefangenschaft begreifen. Im letzten der „Carnets“ finden wir den knappen Eintrag: „Der Grund des Spiels – keine Verantwortung. Freiheit ohne Verantwortung.“ Dieser Feststellung stellt Levinas aber in der nächsten Zeile gegenüber: „Freiheit, die Verantwortung *einschließt* – ist Verantwortung angesichts der Anderen – Freiheit, die Verantwortung *ausschließt* – Freiheit im Hinblick auf sich selbst.“¹³ Und in den zusammen mit den „Gefangenschaftsheften“ aus dem Nachlass veröffentlichten „Notes philosophiques diverses“ findet sich als eine Überschrift die von Levinas unterstrichene Gleichsetzung: „Moi = responsabilité“ – „Selbst = Verantwortung“.¹⁴

Diese meine Grundbedingung, in der ich als durch das Privileg der Sprache Ausgezeichneter und zugleich Sterblicher bestehe, nämlich derart, dass ich *der Verantwortliche angesichts des Anderen* bin, bringt es nun aber mit sich, dass die Sprache sich nie als ein kontinuierliches und endgültig abgeschlossenes Bedeutungs Ganzes vorfindet. Vielmehr *ereignet* sie sich diskontinuierlich *diachron* und stets *unendlich zukunfts offen*.

In ihrem Sich-ereignen zwischen dem Anderen als ihm selbst und mir selbst liegt deshalb notwendig ursprünglich immer ein Intervall des Schweigens. Dem „europäischen Geist“, so notiert Levinas im fünften der „Carnets“, erscheint „das Wort stärker als das Schweigen. Aber was ist das Wort ursprünglich? Gedanke? Nein: Ausdruck (expression) – die Weise, in der das Innere Wirklichkeit (réalité) wird. Vollzug (Accomplissement). Das Schweigen ist nicht Wirklichkeit (réalité) – sondern Intervall.“¹⁵ Aus diesem Intervall des Schweigens heraus aber geschieht die Wirklichkeit, die zwischen dem Anderen und mir zur Sprache kommt, und in der das, was unser tatsächlich gelebtes Leben in seinem Geschehen bestimmt, zugänglich wird.

Was aber „ist“ dies? Das abendländische Denken hat dies von seinen griechischen Anfängen an, im neuzeitlichen Rationalismus jedoch noch einmal in einer ganz besonderen Weise, mit dem Infinitiv „sein“ zu benennen versucht und es dann auch mit Hilfe des Substantivs „das Sein“ zu seinem Thema gemacht. Dabei wurde überdies häufig schon im vorhinein „Sein“ als „physis“,

13) *Oeuvres* I, S. 185. Kursivierung v. Vf.

14) Ebd., S. 251.

15) Ebd., S. 133.

als die alles „Sein“ erschöpfende „Natur“ verstanden. Bereits im ersten seiner „Gefangenschaftshefte“, in welchem sich allerdings auch Eintragungen aus den beiden Jahren vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs finden, bezieht Levinas mit einem lapidaren „Salut n'est pas l'être“¹⁶ – „Das Heil ist nicht das Sein“ – diesem Seinsverständnis gegenüber Stellung. Nicht das als zeitlos präsent und derart als verfügbar verstandene „Sein“ erweist sich als das, worum es uns, die wir miteinander sprechen, letztlich geht; sondern das *Heil*.¹⁷

Das Heil in seiner Fülle aber ist mehr als das, was die in ihrer Sterblichkeit als sie selbst zueinander und miteinander Sprechenden aus je eigenem Vermögen zu leisten vermögen. Sie finden sich in dem Intervall des Schweigens und des Leidens von dem Heil „nur“ angerufen und dazu herausgefordert mit ihrem „Hier bin ich“ auf diesen Anruf zu antworten wie Abraham.¹⁸ Sie erfahren sich in der Verantwortung des Leibbürgeseins für den Anderen dazu in die Haft einer Antwort genommen und derart in einem Verhältnis zu einer Wirklichkeit, die sich als mehr erweist als eine nur menschliche. Sie erfahren sich in Anspruch genommen von EINEM, der ihrer bedarf als seiner Knechte. Die „Gefangenschaftshefte“ zeigen, dass Levinas in *dieser* Erfahrung der Berufung zu der Gottesknechtschaft der Lieder des Propheten Isaia den entscheidenden Zugang zu der Frage nach Gott findet. In dem letzten der „Gefangenschaftshefte“ heißt es:

„In der Verfolgung finde ich den ursprünglichen Sinn des Judentums wieder, sein ursprüngliches Ergriffenwerden. Nicht irgendein Verfolgtwerden – [sondern] die absolute Verfolgung, welche das Sein gänzlich und schlechthin verfolgt, um es in das nackte Da seiner Existenz einzuschließen. Und diese geschieht dort ja auch (Isaia, Kap. 53) – in diesem Entmutigtwerden, das niemand zu verstehen weiß – welches sich als die göttliche Gegenwart offenbart. Situation des reinen ‚Erleidens‘, in welchem eine

16) Ebd., S. 52.

17) Vgl. dazu auch Bernhard Casper, „*Salut n'est pas l'être*“: pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger à travers les „*Carnets de captivité et autres inédits*“, in: *Cahiers de Philosophie de l' Université de Caen*, Nr. 49, Caen 2012, S. 215–228.

18) Vgl. dazu auch Bernhard Casper, *Die Gründung des Heiles in dem Ereignis des „Hier bin ich“ Abrahams (Gen 22,1). Zur Genese des levinasschen Denkens im Rückgriff auf die „Carnets de captivité et autres inédits“*, in: Florian Bruckmann / René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken* (FS Wohlmuth), Paderborn (Schöningh) 2013, S. 59–74; vgl. FrRu NF 21 (2014) 291–294.

Erwählung mit dem Sinn einer Liebe geschieht, die uns berührt. Oder vielmehr: Offenbarung einer Ordnung, die von der natürlichen Ordnung unterschieden ist – [dennoch aber] wirklich ungeachtet alles Scheiterns in der natürlichen Ordnung.

– Trunkenheit dieses nutzlosen Leidens, dieser reinen Passivität, durch die man wie der Sohn Gottes wird. Kindschaft. Das ist sehr wichtig: Das reine ‚Erleiden‘ besteht nicht in einer Affektion durch die Zufälligkeiten der Welt. Es kann etwas davon haben, wenn die Augen sich der Welt zuwenden. Aber hier gewinnt das Erleiden den Sinn der Sohnschaft.“¹⁹

Schon im ersten der „Carnets“ findet sich die Eintragung „Réduction = Schabbat“.²⁰ Diese lapidare Gleichsetzung zeigt an, in welchen letzten Zusammenhang Levinas in diesen Niederschriften und seiner Lebenssituation das wichtigste methodische Mittel der husserlschen Phänomenologie, nämlich die „phänomenologische Reduktion“ stellt. Durch diese als dem Geschehen einer „Enthaltung“ (*epoché*) versucht das phänomenologische Denken ja alle Vorverständnisse, die wir von einer „Sache“ schon haben, auszuschalten, damit unser Denken in der ganzen Armut seiner selbst rein und unmittelbar vor die von ihm zu erkennende „Sache selbst“ kommen kann. Dies aber strebt die Phänomenologie an. Husserl bezeichnet seine Phänomenologie als den „radikalsten Empirismus“.²¹

Wenn Levinas aber nun das Begehen des Schabbat mit dem Geschehen der Reduktion in eins setzt, so heißt das nichts weniger, als dass er im Schabbat das Geschehen sieht, durch welches wir, weil wir hier von allem absehen (es „bleiben lassen“), was Menschen „machen“ können, durch den Schabbat ganz rein und ohne Vermittlung gleichsam nackt vor die ganze „Sache“ unseres tatsächlich gelebten Lebens kommen. Der Schabbat, in welchem um der ganzen Wahrheit willen alles menschliche Machen eingeklammert wird, wird deshalb zu dem Grundereignis der Frage nach Gott und des Geschehens alles Betens. Wir verstehen deshalb, welche zentrale Bedeutung der Schabbat und alles gemeinsame Beten für die jüdischen Gefangenen „im Aufschub des Todes“ hatte. In einem bald nach seiner Befreiung im September 1945 vom Sender „*Voix d’Israël*“ (*Kol Israel*) ausgestrahlten Beitrag „Die

19) *Oeuvres* I, S. 179–180. Kursivierung und erläuternde Einfügungen in Klammern vom Vf.

20) Ebd., S. 59.

21) Vgl. dazu Hans Helmut Gander (Hg.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt (WBG) 2010, S. 256.

jüdische Erfahrung des Gefangenen“²² berichtet Levinas von diesem Beten und dem Begehen des Schabbat in den Gefangenenlagern:

„In der vollständigen Passivität der Hingabe, in der Loslösung von allen Bindungen – sich wie in den Händen des Herrn fühlen, seine Gegenwart spüren. In dem Brand des Leidens die Flamme des Kusses Gottes erkennen. Die geheimnisvolle Verwandlung des äußersten Leidens in Glück. Was ist denn am Ende das Judentum – worin unterscheidet es sich von anderen Hochreligionen, die ja auch in sittlichen Unterweisungen und in Geboten im Hinblick auf das Gute bestehen und die ja auch bis zur Idee der Einheit des göttlichen Prinzips gelangt sind, was ist das Judentum – seit Isaia und Hiob – wenn nicht die Erfahrung dieser möglichen geheimnisvollen Verwandlung des Schmerzes in Glück [noch] vor der Hoffnung, auf dem Grunde der Verzweiflung; die Entdeckung der Zeichen der Erwählung im Leiden selbst?“²³

Wenige Zeilen vor diesen Sätzen beschreibt Levinas in der ersten handschriftlichen Fassung des Textes die Grundsituation, von der er hier spricht, mit: „aus der äußersten Tiefe des Abgrunds den Herrn anflehen wie *Jesus*“. In der maschinenschriftlichen Fassung ändert Levinas „*Jesus*“ dann in „*Jonas*“ um. Dass beide Fassungen für ihn möglich waren, zeigt der Fortgang des Textes, der zu „die Entdeckung der Zeichen der Erwählung im Leiden selbst“ sagt: „Das ganze Christentum ist schon in dieser Entdeckung enthalten, die ihm allerdings vorausgeht.“²⁴ Im Selbstverständnis des Neuen Testaments wird man angesichts dieser Feststellung auf Mt 12,39 (Mt 16,4; Lk 11,29) verweisen dürfen: „Es wird ihnen kein anderes Zeichen gegeben werden als das des Jonas.“

Hier wird der Weg angezeigt, auf dem Juden und Christen in der Gemeinschaft des biblischen Weges auf den Tag zugehen, da Gott den Völkern „anwandelt [...] eine lautere Lippe, – dass sie alle ausrufen SEINEN Namen, [und] mit geeinter Schulter ihm dienen“ (Zephanja 3,9²⁵). Sie tragen miteinander das Joch der Verantwortung für das Heil aller Menschen.

22) *Oeuvres* I, S. 209–219.

23) *Ebd.*, S. 213. Kursivierung und Einfügung in rechtwinkligen Klammern vom Vf. Die Unterstreichung im Text nahm Levinas vor.

24) *Ebd.*, mit Fußnote a).

25) In der Verdeutschung von Martin Buber. Vgl. dazu die Konzilerklärung „*Nostra aetate*“ Nr. 4.

Beten hinter Stacheldraht

Daniel Krochmalnik*

„Nicht vom Brot allein lebt der Mensch“ (5 Moses 8,3)

„Haben Sie im Lager gebetet?“, wurde einmal der Rabbiner und Auschwitz-Überlebende Emil Davidovic gefragt. „Nein. Aber ich habe alle beneidet, die gebetet haben.“ Dann erzählte der ehemalige liberale Landesrabbiner von Westfalen, wie orthodoxe Rabbiner in seinem Block an den Hohen Feiertagen 1944 geheime Gottesdienste aus dem Gedächtnis abhielten, wie fromme Männer unter Todesgefahr Schlange standen, um Gebetsriemen anzulegen, und wie einige von ihnen, den Hungertod vor Augen, Speisegesetze, ja, Fasttage einhielten. Als ob Liberalismus ein Judentum für die bürgerliche Normalität und die Orthodoxie ein Judentum für die Extremsituation des Martyriums wäre.¹

Die zahlreichen Zeugnisse, die Thomas Rahe zusammengestellt hat, beweisen, dass der Bericht von Emil Davidovic keine Ausnahme darstellt. Juden haben vielmehr in allen Lagern und in allen Lagen gebetet, sogar in der verschlossenen Gaskammer, sogar vor den Öfen und der Asche² – nicht nur gelegentliche, individuelle Stoßgebete, sondern auch die vorgeschriebenen Ge-

* Prof. Dr. Dr. h. c. Daniel Krochmalnik (geb. 1956) ist Inhaber des Lehrstuhls für jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Der folgende (mit Genehmigung des Vf. leicht gekürzte) Beitrag wurde zuerst veröffentlicht in: Florian Bruckmann / René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag*, Paderborn 2013 (Studien zum Judentum und Christentum, Bd. 25), S. 75–90; vgl. die Rezension von Stefan Hartmann, in: FrRu NF 21 (2014) 291–294.

1) Günther Bernd Ginzel (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, 2. Aufl., Gerlingen 1993, S. 434–438.

2) Thomas Rahe, „Höre Israel“. *Jüdische Religiosität in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Göttingen 1999, S. 79–93.

meindegebete. Wo es ging, bildeten fromme jüdische Häftlinge den vorgeschriebenen *Minjan* aus zehn erwachsenen Männern. Dazu gesellten sich auch Männer, die zuvor nie gebetet hatten, und andere Männer, die vielleicht nicht einmal jüdisch waren, schützten sie vor Entdeckung und Strafe. Ein Auschwitz-Überlebender vergleicht die gemeinsamen Gebete mit einem Gut, worüber hinaus dort kein Größeres gedacht werden konnte; sie waren, sagt er, „so nahrhaft, wie Kalorien“.³ Aus solchen Zeugnissen schließt Rahe:

„Die Aufrechterhaltung jüdischer Religiosität in den Konzentrationslagern war nicht nur ein Handeln einiger Individuen, sondern auch ein soziales, Gemeinschaft stiftendes Phänomen, es war auch eine Form kollektiver Selbstbehauptung.“⁴

Damit will Rahe Religion nicht etwa auf eine Selbsterhaltungsfunktion reduzieren. Denn das Beten entzog sich als zweckfreies, ja zweckwidriges Handeln gerade dem im Lager herrschenden mörderischen Überlebenskampf – Fasten im Hunger, Erregen des antisemitischen Furors der Bewacher usw. Aber ein positiver Nebeneffekt des Betens war ohne Frage die Flucht vor der unerträglichen Schwierigkeit des Lagerdaseins.⁵

Das traditionelle Gebet erhielt im Lager häufig „einen Bedeutungszuwachs“.⁶ Rahe schildert diese hermeneutische Erfahrung vor dem Hintergrund des Deutungswahns des Häftlings, den der Auschwitz-Überlebende Primo Levi in epigrammatischer Kürze charakterisiert hat:

„Wir haben den unkorrigierbaren Hang, in jeder Begebenheit ein Symbol oder ein Zeichen zu sehen.“⁷

Kein Zweifel, die kabbalistischen Rechenkunststücke, die z. B. später als Bibel-Code⁸ bekannt wurden, waren verzweifelte Versuche, Sinn im Sinnlosen zu entdecken. Aber es kann auch keinen Zweifel geben, dass die Vernichtung des auserwählten Volkes für die Opfer wie für die Täter von hoher „Symbolhaftigkeit“ gewesen ist.⁹

3) Ebd., S. 122.

4) Ebd., S. 121. Natürlich darf man einzelne Zeugnisse nicht verallgemeinern.

5) Ebd., S. 126–128.

6) Ebd., S. 132.

7) Primo Levi, *Ist das ein Mensch?* (dt. Übers.: Heinz Ried), München 1992, S. 92.

8) Vgl. Michael Drosnin, *Der Bibel Code* (dt. Übers.: Elisabeth Parada), 9. Aufl., München 1997; Jeffrey Satinover, *Die verborgene Botschaft der Bibel. Der Code der Bibel entschlüsselt*, München 1997.

9) Rahe, „*Höre Israel*“ (Anm. 2), S. 129–132.

In welchem Licht die uralten Gebete in der Nacht der Schoa aufscheinen konnten, beleuchtet eine Episode aus dem Arbeitslager Wolfsberg des Unternehmens „Riese“ in Niederschlesien.¹⁰

Es war den mehrheitlich aus den Ungarntransporten nach Auschwitz stammenden Häftlingen 1944 gestattet worden, einen Neujahrsgottesdienst zu halten. Der Vorbeter von Satmar, Naphtali Stern, hat zu diesem Zweck die traditionellen Gebete aus dem Gedächtnis auf Zementsackpapier aufgeschrieben, das er zuvor gegen Brotrationen eingetauscht hatte.¹¹

Der große Talmudist und Auschwitz-Überlebende David Weiss Halivni war Ohrenzeuge dieses Gottesdienstes; wegen Überfüllung der Halle musste er draußen stehen. Ihm ist aber der Vortrag eines bestimmten Gebetes unauslöschlich in Erinnerung geblieben. Es war das sogenannte „*Meloch*“, d. i. der vierte Segensspruch im Stillen Gebet (*Amida*) über die „*Heiligkeit des Tages*“ (*Keduschat HaJom*), der die Reihe der „*Reiche*“ (*Malchujot*) genannten Gebete abschließt, die an diesem Tag besonders nachdrücklich das Königtum Gottes preisen:

„Unser Gott und Gott unserer Väter, herrsche über die ganze Welt in deiner Herrlichkeit (*Meloch Al Kol HaOlam Kulo BiChwodecha*), erhebe Dich über die ganze Erde in deiner Pracht und erscheine im Glanz deiner Macht allen Bewohnern deines Erdkreises. Erkennen soll jedes Geschöpf, dass Du es geschaffen, verstehen jedes Gebilde, dass Du es gebildet hast, und alles, was Atem in sich hat, soll sprechen: Der Herr, der Gott Jisraels, ist König und sein Reich herrscht über alles [...].“¹²

Um die Schwere zu ermessen, die der Kantor von Satmar an diesem Tag überwand, muss man nur die Beschreibung der Unterkünfte seiner traurigen Gemeinde durch Dorota Sula nachlesen:

10) Zu Wolfsberg und dem Lagerkomplex Riese, der die Untertageverlegung des ganzen Regimes vorbereiten sollte, vgl. die Beiträge von Dorota Sula in: Wolfgang Benz / Barbara Diestel (Hg.), *Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, Bd. 6, München 2007, S. 457–59, 461–67.

11) Dieses „Gebetbuch“ ist erhalten geblieben und liegt heute in Yad Vashem in Jerusalem; vgl. Bella Gutterman / Naomi Morgenstern (Hg.), *The Wolfsberg Labor Camp Machzor 5705 (1944)*, Jerusalem 2002.

12) Albert Richter / Raw Joseph Scheuer (Übers.), *Machsor Schma Kolenu zu Rosch Haschana*, Zürich 2002, S. 512.

„Die Mehrzahl war in etwa 100 Zelten aus Sperrholz am Berghang des Wolfsbergs untergebracht. Die unbeheizten Zelte, in denen zehn bis zwanzig Häftlinge lebten, waren undicht und besonders im Herbst ständig durchnässt.“ Andere Häftlinge „wurden in etwa 15 Erdhütten am Berghang untergebracht. Diese nur provisorisch mit Balken bedeckten und mit hölzernen Eingangstüren ausgestatteten Erdlöcher, die eineinhalb Meter unter die Erdoberfläche reichten, waren mit etwas Stroh als Schlafstätten ausgelegt. Bis zu zwanzig Häftlinge mussten jeweils in einer Höhle unterkommen.“¹³

Da drängten sich also diese zerlumpten, durchnässten, ausgehungerten, kranken Höhlenmenschen und baten darum, dass Gottes Glanz und Glorie in der gottlosen Welt erscheine. Für Weiss Halivni ist dieses Gebet ein Schlüssel zur „Theodizee in Auschwitz“.¹⁴ In seinem Essay „*Prayer in the Shoah*“ entschlüsselt er dessen aktuellen Sinn:

„In the concentration camps and forced labor camps, this [prayer] acquired additional and decisive meanings. The prisoners perceived the incomprehensible evil that happened as the consequence of the Holy One's abdicating His rule, of His transferring the reins of government into the cruel hands of bloodsuckers [...]. Against them, they prayed, ‚Rule over all the world in Your full glory‘ [...].“¹⁵

– und er fügt den Geheimtext hinzu:

„Now these villains behave like gods. Life and death is in their hands; by their will life is given, and by their will life is taken away. Remove this power from them and punish them according to their deeds, and every soul will say: ‚The Lord God of Israel is King and His dominion‘ – the right and true one – ‚rules over all‘.“¹⁶

Der Vorbeter – mit seiner elenden Schar – setzte am 18. September 1944 zum Sturm auf das Himmelreich an – wo die schwächeren die stärkeren Regimente sind – um Gott aus seiner Reserve (*Zimzum*)¹⁷ zu locken.

13) Benz / Diestel, *Der Ort des Terrors* (Anm. 10), S. 457.

14) Gutterman / Morgenstern, *The Wolfsberg Labor Camp* (Anm. 11), S. 17–43.

15) Ebd., S. 41.

16) Ebd., S. 41 f.

17) Vgl. Christoph Schulte, *Zimzum – Gott und Weltursprung*, Berlin 2014; Rezension von Werner Trutwin i. d. H., S. 303–306.

Jisrael wurde seinem Namen gerecht, der nach biblischer Etymologie „mit Gott kämpfen“ bedeutet (Gen 32,29).¹⁸ Die Verständigung und Selbstverständigung mittels heiliger Texte ist eine alte jüdische Tradition und heißt „*Midrasch*“. 1933 ist nach Ernst Simon ein „*Neuer Midrasch*“ entstanden, den er in *Aufbau im Untergang* (1959) an Publikationen des Schockenverlages, wie Martin Bubers Psalmenauswahl in Band 51 der Schocken-Bücherei (1936) und an den Schocken-Almanachen (1933/34 u. 1938/39) illustriert hat. Simon entziffert in den Zitaten aus biblischen und klassischen Quellen jene Binnensprache, „die der Gegner selten, der Volks- und Glaubensgenosse fast immer verstand“, in der die verfolgte Minorität sich unter dem argwöhnischen Auge des Zensors verständigte und erbaute.¹⁹ Als Gewährsmann für diesen Begriff des *Midrasch* führt er den *Midrasch*-Forscher Rabbiner Leo Baeck an, der in seiner Antrittsvorlesung in der ‚Hochschule für die Wissenschaft des Judentums‘ in Berlin (1913) von der *Drascha* gesagt hatte:

„Man versteht sie erst, wenn man den Kampf kennt, den sie nach hierhin und dorthin geführt hat.“²⁰

In diesem Sinn haben Albert H. Friedlander und Bertold Klappert, die Herausgeber von Leo Baecks teilweise in Theresienstadt entstandenem Alterswerk *Dieses Volk – Jüdische Existenz*, diese Schrift als „Midrasch aus Theresienstadt“ bezeichnet – obwohl Baeck das Getto dort *expressis verbis* kein einziges Mal erwähnt.²¹ Diese Art von subversiver literarischer Kommunikation war in der Lagerwelt übrigens kein jüdisches Spezifikum. Ein Beispiel aus den frühen Lagern bietet der berühmte Bericht *Die Moorsoldaten* des Schauspielers und Schutzhäftlings im Lager Börgermoor, Wolfgang Langhoff. Wenn er z. B. den kommunistischen Arbeitern aus der Ballade *Pidder Lüng* von Detlev von Liliencron vorlas, fand das Leitwort des friesischen Bauern: „Lewwer duad üs Slaav!“ („Lieber tot als Sklave“) „ungeheueren Widerhall“.²²

18) Weitere Beispiele in: *Célébrations dans la tourmente. La résistance spirituelle dans les ghettos et les camps de concentration. Témoignages*, aus dem Jiddischen v. Ephraïm Rozen / Judith Aronowicz, Verdier, Lonrai 1993.

19) Ernst Simon, *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand* (Schriftenreihe des LBI, Bd. 2), Tübingen 1959, S. 6–9, 89–91.

20) Leo Baeck, *Werke*, Bd. 4, S. 162; Ernst Simon, *Aufbau im Untergang* (Anm. 19), S. 76.

21) Leo Baeck, *Werke*, Bd. 2, S. 10–30.

22) *Die Moorsoldaten. 13 Monate Konzentrationslager. Unpolitischer Tatsachenbericht*, 9. Aufl., Zürich 1935, S. 260.

Das wohl eindrucklichste Beispiel für diese Lagerhermeneutik bringt Primo Levi in *Ist das ein Mensch?*²³ Bezeichnenderweise stammt sein Text nicht aus der Bibel, die er allenfalls als eine „neue Bibel“, eine ‚Lagerbibel‘ gelten lässt²⁴; er stammt aus der *Göttlichen Komödie*. Levi möchte einem sympathischen Stubendienst auf dem Weg zur Suppenküche Italienisch beibringen, er fängt gleich mit dem 26. Gesang aus dem *Inferno* an. Es ist der Augenblick, da die Höllenwanderer vor dem achten Graben im achten Kreis der Hölle stehen, wo die schlechten Ratgeber in züngelnden Flammen büßen (V. 52). Dort schmort auch der vom Heimatkurs abgekommene und im Atlantik ertrunkene Odysseus (die Begebenheit ist vermutlich eine Erfindung Dantes). Levi rezitiert, was ihm aus Odysseus’ Erzählung der letzten Fahrt im Gedächtnis geblieben war. Etwa wie Odysseus seine treuen Gefährten ermuntert, über die Grenzen der bekannten Welt hinauszusegeln:

„Bedenket, welchem Samen ihr entsprossen: / Man schuf euch nicht, zu leben wie die Tiere, / nach Tugend und nach Wissen sollt ihr trachten“ (V. 118–120).

Die Verse treffen Levi mit der Wucht einer Offenbarung:

„Als hörte ich das selber zum ersten Mal: wie ein Posaunenstoß, wie Gottes Stimme. Einen Augenblick vergesse ich, wer ich bin und wo ich mich befinde.“²⁵

Sein Gefährte bittet ihn, die Terzine zu wiederholen:

„vielleicht hat er [...] die Botschaft empfangen, hat erfasst, dass sie ihn angeht und alle Menschen in Bedrängnis, besonders uns hier; dass sie uns beide angeht, die wir wagen, uns Gedanken über diese Dinge zu machen, mit den Suppenstangen auf den Schultern“.

Dann wieder eine schmerzende Gedächtnislücke, die vorletzte Terzine des Gesanges ist ihm entfallen:

„meine Suppe von heute gäbe ich drum, wenn ich den Übergang [...] zum Ende finden könnte“.²⁶

23) *Der Gesang des Ulyss*, ebd. (Anm. 7), S. 131–139.

24) *Die Arbeit*, ebd. (Anm. 7), S. 77. Der Eröffnungs-„Psalm“ ist ein Mosaik aus Bibelzitaten: Ps 22; Dtn 6,6–8 (*Schma Jisrael*); Dtn 28,15 ff.; ebd. (Anm. 7), S. 9.

25) Ebd. (Anm. 7), S. 136 f.

26) Ebd., S. 138.

Kurz vorm Essenfassen beweist auch dieser Hungerleider, dass nicht ‚erst das Fressen kommt‘, dass ‚der Mensch nicht vom Brot alleine lebt‘. Dann fällt ihm die letzte Untergangsterzine wieder ein, sie endet mit der ominösen Wendung: „com’ altrui piacque“ (wie eine andere Macht es wollte) (V. 141). Levi hält seinen Gefährten an:

„es ist so wichtig, dass er jetzt zuhört, dass er dieses *com’ altrui piacque*? versteht, ehe es zu spät ist, denn morgen schon kann er oder ich tot sein“.

Davor muss Levi ihm unbedingt noch diesen mittelalterlichen Anachronismus erklären. Schwer, genau zu sagen, was ihm an dem Verhängnis von Vermessenheit und Verdammnis, von Wissensdurst und Untergang aufwühlte. Was immer es war, es erschien ihm plötzlich wie ein apokalyptischer Fingerzeig, wie ein Schlüssel zu seinem gegenwärtigen Leben:

„Da ist noch etwas anderes, Gigantisches, was ich in der Intuition eines Augenblickes eben erst erkannt habe, vielleicht das Warum unseres Schicksals, unseres heutigen Hierseins.“²⁷

Primo Levis Barackenkamerad Jean Améry hat solche humanistischen Bildungserlebnisse im Lager bestritten oder als Hungerphantasien abgetan.²⁸ Er spricht humanistisch gebildeten Häftlingen generell die Fähigkeit ab, die Lagerrealität zu transzendieren. Er probierte es selber mit einem einschlägigen Hölderlin-Vers, aber:

„Nichts. Das Gedicht transzendierte die Wirklichkeit nicht mehr.“²⁹

Wie ein satirisches Gegenstück zu Levis Erzählung klingt seine Erzählung von einem ähnlichen Spaziergang mit einem namhaften Philosophieprofessor der Sorbonne. Er versucht mit ihm ins Gespräch zu kommen, aber vergeblich, der Mann „glaubte ganz einfach nicht mehr an die Wirklichkeit der geistigen Welt“.³⁰ Diese Lehre von der Ohnmacht des Geistes nimmt Améry immerhin aus den Lagern mit. Allerdings macht Améry zwei Ausnahmen: den politischen und den religiösen Glauben, die unfehlbar den Morgen der Befreiung und des Gerichts verhießen: Sie und nur sie seien stark genug gewesen, dem Absolutismus der Wirklichkeit in der SS-Welt standzuhalten.

27) Ebd., S. 139.

28) Im Kapitel *An den Grenzen des Geistes*, in: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1988, S. 24.

29) Ebd., S. 21.

30) Ebd., S. 22.

Das belegen auch die Reflexionen zum Lagergebet des französischen Kriegsgefangenen Mle II6078 aus dem Stalag XI-B Fallingb. RdS 1492 in der Lüneburger Heide – Emmanuel Levinas.³¹

„Am dritten Tag erhob Abraham seine Augen und sah den Ort“
(1 Moses 22,4)

Dreißig Jahre nach der Befreiung hat Levinas seine *condition du prisonnier israélite* mit viel Ironie geschildert:

„Wir waren siebzig in einem Försterkommando für jüdische Kriegsgefangene in Nazideutschland. Das Lager trug – eigenartiger Zufall – die Nummer 1492, Jahrgang der Vertreibung der Juden aus Spanien [...]. Die französische Uniform schützte uns noch vor der Nazibrutalität. Aber die anderen, so genannten freien Menschen, die uns über den Weg liefen, die uns Arbeit oder Befehle gaben, ja sogar ein Lächeln schenkten – und die Kinder und die Frauen, die vorübergingen und uns manchmal anblickten –, zogen uns unsere Menschenhaut aus. Wir waren nur Scheinmenschen, eine Affenhorde, [...] nur ein armseliges inneres Gemurmel erinnerte uns daran, dass wir vernünftige Wesen waren. Aber wir waren nicht mehr von dieser Welt. Unser Kommen und Gehen, unsere Mühen und unser Gelächter, unsere Krankheiten und Freizeiten, die Arbeit unserer Hände und die Angst in unseren Augen [...] – all das geschah wie in Klammern. Wir waren in ihrer Art gefangene Wesen, trotz unseres Wortschatzes sprachlose Wesen. [...] Der Antisemitismus ist der Archetyp jeder Gefangenschaft.“³²

31) Salomon Malka hat für seine Levinas-Biographie gezielt Zeugnisse von jüdischen Gefangenen aus dem Stalag gesammelt: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. Deutsch von Frank Miething, München 2004, S. 79–90. Dort auch das interessante Zeugnis von Rabbiner Ernest Gugenheim über das religiöse jüdische Leben in einem anderen Stalag, ebd. S. 84. Es gibt auch viele Zeugnisse christlicher Religiosität und Spiritualität unter den französischen Gefangenen im Stalag. Eine aufschlussreiche Sammlung von Gedichten und Tagebüchern, die z. T. auch aus dem Stalag XI-B stammen, brachten Ostern 1943 *Les Cahiers du Rhône 7* unter dem Titel *La vie en suspens. Cahiers des prisonniers*.

32) *Nom d'un chien ou le droit naturel* (1975), In: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 2. Aufl. Paris 1976, S. 201. In die deutsche Übersetzung von Eva Moldenhauer wurde dieser Text nicht aufgenommen; Übers. D. K.

Nur für den herumstreunenden Hund Bobby, den „letzten Kantianer Nazi-deutschlands“, waren die Häftlinge noch Menschen, Bobby – keiner von der Rasse Argos, der den Heimkehrer Odysseus freudig begrüßt, sondern Abkomme jener unwahrscheinlichen ägyptischen Wachhunde, die die israelitischen Sklaven und ihre Herden, nach dem Exodus, ohne Gebell in die Freiheit ziehen ließen (Ex 11,7).³³

Ein Stalag war freilich kein KZ, obwohl russische Kriegsgefangene auch in Fallingbostal massenweise starben, sogar die Hunde waren dort anders. Ein Philosoph, wie der im Stalag V C in Wildberg bei Offenburg gefangene Dichter André Masson, konnte sich bereden, wie Sokrates und Boëthius gerade hier seine philosophische Bestimmung zu erfüllen:

„La vie en suspens, c'est à quoi nous devons accéder. L' idéal du philosophe [...] et du prisonnier serait d'atteindre le point culminant de son existence [...]. Dans le mépris des ‚circonstances‘, dans l'oubli de la notion de temps, je me suis évadé [sic!] de la masse misérable et moutonnaire [...], je suis un homme délivré [sic!] de lui-même, j'entrevois l'Eternité et la Divinité, qui se confond en elle.“³⁴

Levinas nimmt in seinem Rundfunkbeitrag *Jüdische Erfahrung des Gefangenen*, der in der Edition seiner Inedita wieder aufgetaucht ist, Ähnliches für die jüdische Bestimmung in Anspruch. Er beschreibt die Gefangenschaft als „Erfahrung des Judentums“³⁵, als „Bewusstsein des Judentums, so heftig wie ein Krampf“ (ebd.). In einem Aufsatz aus der gleichen Zeit über die Spiritualität des jüdischen Gefangenen³⁶ führt er aus, wie der prisonnier israélite plötzlich seine jüdische Identität wiederfand (205):

„Die Erniedrigung nahm wieder den Geschmack der biblischen Auserwählung an“ (206).

Obwohl die meisten jüdischen Gefangenen dem Judentum seit ihrer Jugend völlig entfremdet waren und eine religiöse Interpretation ihrer Situation abgelehnt hätten, entsprach sie doch einer „religiösen Existenz“.

33) Ebd., S. 202.

34) *La vie en suspens. Cahiers des prisonniers*, ebd. (Anm. 31), S. 62–63.

35) *Oeuvres*, Bd. 1 (,Carnets de captivité' suivi de ,Écrits sur la captivité' et ,Notes philosophiques diverses'), hg. von Rodolphe Calin / Catherine Chalié, Paris (Bernard Grasset) 2009, S. 210; Seitenzählung im Folgenden nach diesem Band.

36) *Spiritualité chez le prisonnier israélite*; in: *Oeuvres*, Bd. 1, S. 205–209.

Ein Leben fern von der Außenwelt, abseits der Zivilisation, mit ungewisser Zukunftsperspektive, hilflos lebensbedrohlichen Gefahren ausgesetzt – ist das nicht, fragt Levinas, das einsame Leben mit Gott (*solitude avec Dieu*), auch wenn manche Häftlinge dieses Wort nicht in den Mund nahmen (210 f.)? Ist es nicht das Leben Israels von Anbeginn – die Einsamkeit Noachs, die Einsamkeit Abrahams, die Einsamkeit des Volkes in der Wüste?

Levinas weiß, dass er seine privilegierte Lage als *prisonnier israélite* nicht ohne weiteres verallgemeinern kann. Der *prisonnier israélite* war im Stalag zwar auch als Jude gebrandmarkt, aber er stand, wie Levinas sagt, bis auf weiteres unter dem Schutz der französischen Uniform (207). Seine Bedingungen waren himmelweit von der Leid- und Elenderfahrung der jüdischen Häftlinge in den deutschen Konzentrations- und Todeslagern verschieden.

Dieser Unterschied, von dem die Gefangenen ahnten, dass er nur zeitweilig war – Levinas nennt die *prisonniers israélites* geradezu *sursitaires de la mort* (210) –, bedeutete gleichwohl einen unbestimmten Aufschub, in dem der Gefangene Abstand zu seinem Unglück gewinnen und sich auf die letzte Prüfung geistig vorbereiten konnte, während der jüdische Häftling sonst unmittelbar und unvorbereitet Folter, Mord und Martyrium erdulden musste.

Levinas vergleicht die Lage des *prisonnier israélite* deshalb mit dem Dreitaugeweg, den Abraham und Isaak bis zum Ort ihrer größten Prüfung zurücklegten (Gen 22,4). Den beiden Erzvätern blieb unterwegs genügend Zeit, sich auf den „Holocaust“ (Ola, Gen 22,2) einzustellen.

Durch diesen Zeitgewinn konnte auch der *prisonnier israélite* die Prüfung spirituell fruchtbar machen und die Prüfung der anderen, die nicht soviel Zeit gehabt hatten, verallgemeinern. Das erträgliche Elend des *prisonnier israélite*, sagt Levinas, könnte auf diese Weise zu einer „prise de conscience du judaïsme“ werden – „germe possible d’une future vie juive“ (211, vgl. auch 208).

Damit beschreibt Levinas genau seine zukünftige Rolle; der *renouveau juif* in Frankreich ging in der Tat aus dem Untergrund, dem Widerstand, dem Lager hervor. Jedenfalls fingen einige der auf ihr Judentum zurückgeworfenen Gefangenen an, sich für die jüdische Geschichte, für die hebräische Bibel – und für die Gottesdienste zu interessieren (211).

In dem Rundfunkbeitrag, der am 25. September 1945 von dem israelischen Sender *Kol Israel* („Stimme Israels“) zum zweiten Halbfeiertag des Laub-

hüttenfestes gesendet wurde,³⁷ erzählt Levinas von einigen außergewöhnlichen Augenblicken während der Gefangenengottesdienste, in denen „in aller Kürze der ganze Sinn und Gehalt des Judentums aufschien“ (211).

Wir wissen genau, um welchen Gottesdienst es sich handelte, Levinas sagt es uns: Es war stets das Abendgebet (*Ma'ariv*), weil die Gefangenen in der Morgendämmerung zu Waldarbeiten ausrücken mussten (212). Um alle Anspielungen von Levinas im Folgenden zu verstehen, empfiehlt es sich, kurz den Aufbau des Abendgebetes zu skizzieren.³⁸

Im Abendgebet dominiert das „Höre *Jisrael*“ (*Schma Jisrael*). Es wird eingrahmt von fünf Segenssprüchen, die Gott als Schöpfer, insbesondere der Nacht (1. Benediktion: *Ma'ariv Arawim*), als Offenbarer der Tora (2. Benediktion: *Ahawat Olam*) und als Erlöser preisen (3. bis 5. Benediktion).

Die Reflexionen von Levinas beziehen sich hauptsächlich auf die letzten drei Benediktionen: Die 3. Benediktion (*Emet WeEmuna*) preist Gott als Befreier Israels (*Go'el Jisrael*), insbesondere als Befreier aus der Sklaverei; die 4. (*Haschkiwenu*) preist Gott als Beschützer Israels (*Schomer Jisrael*), insbesondere als Beschützer während der Nacht; die 5. (*Baruch Adonai LeOlam*) preist die zukünftige Gottesherrschaft über Israel und die ganze Schöpfung (*Jimloch Alenu [...] WeAl Kol Ma'assaw*).

Die Gefangenen beteten diese traditionellen Texte in der Dämmerung schnell herunter, ehe das flackernde Licht erlosch; doch einige stellten auch Fragen. Wie kann man den Gott Israels *anno diaboli* 1941 *post Christum natum* als Befreier und Beschützer Israels und sein kommendes Reich preisen? Das Dritte Reich – „die Stärke in ihrem brutalsten Triumph, einem Triumph, der an allem zweifeln lässt, was man über Gut und Böse gelehrt hat“ (212) – hatte soeben Frankreich unter seine Stiefel gebracht, England lag unter seinen Bombern, und Moskau war in Sichtweite seiner Panzerspitzen.

Sind die altehrwürdigen Worte der Liturgie nicht unglaublich?

„Mit ewiger Liebe hast Du das Haus Israel geliebt“ (2. Benediktion), „uns aus der Hand der Tyrannen erlöst“ (3. Benediktion), „Pharao und

37) *L'expérience juive du prisonnier*, In: *Oeuvres*, Bd. 1, S. 209–215. In den Anm. a und b auf S. 209 Näheres zur Quelle.

38) Vgl. dazu Peter von der Osten-Sacken / Chaim Z. Rozwaski (Hg.): *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete*, Berlin 2009, S. 153–157 (vgl. FrRu NF 18 [2011] 146–148, Rezension von Michael Volkmann).

die Verfolger und Hasser in den Tiefen versenkt“ (3. Benediktion), sodass die „Kinder Israel Dir Antwort in großer Freude mit einem Lied gaben“ (ebd., Ex 15).

Kurz, das „Credo vom Triumph der Schwachen“ schien von den Tatsachen überrollt und widerlegt. Wie konnte man solche Gebete in solchen Zeiten vor den belustigten „modernen“ Mitgefangenen und vor dem eigenen Gewissen verantworten? Hätte man nicht lieber Protest einlegen sollen? Oder hat man die Gebetsmühle nur aus purer Pietät weitergedreht und dabei auf jeden Wahrheitsanspruch verzichtet? Oder waren die Lobpreisungen in Wirklichkeit Klagen und Bitten, wie sie Jesus am Kreuz (Ps 22,2) oder Jonas „aus dem Bauch der Hölle“ (2,3) herausgeschrien haben?³⁹

Levinas skizziert noch eine weitere Möglichkeit, die – in seltenen Augenblicken – auch Wirklichkeit wurde, wenn der Schmerz keine Widerlegung, sondern eine Bestätigung der Liebe Gottes war, wenn man gerade in der größten Ohnmacht, Verlassenheit und Einsamkeit Gottes Nähe fühlte.⁴⁰ Das „Loben unter Tränen“ ist ein „Beten ohne Bitten“ (*prière sans demande*).⁴¹ Sätze wie: „Dans la brûlure de la souffrance distinguer la flamme du baiser divin“ (213) erinnern an die mystischen Ekstasen der heiligen Teresa von Ávila.⁴² Levinas führt sie aber auf den Gottesknecht Jesajas (53) und den Gottestadler Hiob (19,25) – nicht zu vergessen den Psalmisten (Ps 6, Ps 13 u. ö.) – zurück, die alle diesen Umschlag von Leiden in Freude kennen und dem Christentum überliefert haben (Ps 22).

Dieses „perverse Glück des Leids“ war es, das manche Gefangenen noch angesichts des Triumphs der Gewalt von der Erwählung und der unverbrüchlichen Liebe Gottes zu Israel überzeugte (213). Doch die Gebete sollten sich im Laufe des Krieges nicht nur in dieser dialektischen, sondern in der wörtlichsten, kindlichsten, vulgärsten Weise bewahrheiten. El-Alamein, Stalin-grad, D-Day – es ist also buchstäblich „*wahr*“ (*Emet*):

39) *Oeuvres*, Bd. I, S. 213, Anm. a.: Levinas hat „Jesus“ durch „Jonas“ ersetzt und so die bekannte kirchliche Typologie wieder zurückgedreht.

40) Vgl. den Eintrag in den *Carnets de captivité* 6 (Ende 1944), *Oeuvres*, Bd. I, S. 154.

41) Vgl. zu diesem Begriff, den Levinas später aus dem *Nefesch HaChaim* des Rabbi Chaim von Woloschin entwickelt, Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg i. Br./München 1988, S. 91 u. 143.

42) Nicht zu verwechseln mit der ‚kleinen‘ Theresa (von Lisieux), von der gelegentlich in den *Carnets de captivité* die Rede ist, Nr. 7, 1947 (*Oeuvres*, Bd. I, S. 193 und Anm. 24–26, S. 492).

„Mit ewiger Liebe hast Du das Haus Israel geliebt“ (2. Benediktion), „uns aus der Hand der Tyrannen erlöst“ (3. Benediktion) „Pharao und die Verfolger und Hasser in den Tiefen versenkt“ (ebd.), „im Schatten Deiner Fittiche birgst Du uns“ (4. Benediktion), „das Zelt des Friedens hast Du über uns gebreitet“ (ebd.) – „über uns, über das Volk Jisrael und über Jerusalem“ (ebd.).

Der Untergang der Bösen und der Sieg der Schwachen sind keine Allegorien und Hyperbeln, die Gefangenen erlebten ihn jetzt *ad oculos* mit. Die Umwertung der Werte – „wagnérisme, nietzschéanisme & Co“ – hat sich in den sechs Jahren totgelaufen, „le Bien redevient Bien, le Mal, Mal“ (214). Die ganze Welt hat den alten Texten so Recht gegeben, dass es, wie Levinas sagt, „einem den Atem verschlägt“ (ebd.). Man hört in diesem Text von 1945 noch die messianischen Glocken läuten. Auch wenn Enttäuschungen folgen sollten, ändert das nichts „an diesen Augenblicken unsagbaren Staunens über die Wahrheit des Gebetstextes“ (215). Diese kostbaren Augenblicke der Wahrheit galt es nach der Befreiung in die schwierige Freiheit hinüber zu retten.

„Nach Gerechtigkeit, nur nach Gerechtigkeit sollst du streben“ (5 Moses 16,20)

Levinas war alles andere als ein *homo liturgicus*. Einer seiner Schüler an der *École Normale Israélite Orientale* (ENIO) hat in einem Nekrolog erzählt, was ich aus meiner Erinnerung bestätigen kann: Beim täglichen Gebet war Levinas einer von der schnellen Kolonne.⁴³ In einer Ansprache über *Éducation et prière*, die er auf den *Assises du judaïsme français* gehalten hat, erkennt er wohl die große soziale Bedeutung des Gemeindegebets an, er lässt sich aber auf die mystischen Erfahrungen des einzelnen Beters nicht ein.⁴⁴

Im Gemeindegebet sammelt sich das in Raum und Zeit zerstreute Israel; durch die Wiederholung der uralten Formeln, der ursprünglichen Gedanken und der urwüchsigen Sprachhandlungen (*gestes verbaux*) versichert es sich immer wieder seiner Gegenwärtigkeit, Beständigkeit und Ewigkeit. Es ist

43) Ami Bouganim: „[...] il était plutôt du parti de la-vite en prière, nous la menions au pas de course [...]“: *Lévinas Pédagogue, Intervention lors des ‚Chelochim‘*, in: *Alliance israélite universelle. Emmanuel Lévinas. Philosophe et pédagogue*, Paris 1998, S. 21.

44) *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 344–349 (künftig geben wir die Seitenzahl im Text an).

kein Zufall, dass die jüdische Tradition das Gemeindegebet, das die Anwesenheit von mindestens zehn erwachsenen jüdischen Männern (*Minjan*) erfordert, höher stellt als das Privatgebet. Damit bringt sie zum Ausdruck, dass die Beziehung zu Gott kein mystisches „tête à tête“ ist, sondern über die Beziehung zur *Gemeinschaft* (*Klal*) läuft.

Ja, Gott selbst scheint das Gemeindegebet – gleichsam als elfter Mann – zu bevorzugen, wie Levinas durch ein Zitat aus dem *Babylonischen Talmud* illustriert, wonach auch Gott täglich Gebetsriemen anlege (bBer 6a). Während aber in der irdischen Gebetskapsel steht:

„Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig“ (Dtn 6, 4),
stehe in den himmlischen Gebetskapseln:

„Wer ist wie dein Volk Israel ein einziges Volk auf Erden?“ (*UMi KeAmcha Jisrael Goi Echad BaArez*, 1 Chr 17,21).

Außerdem ruft Levinas in Erinnerung, dass das Judentum nicht eine mystische „Religion of Dawnen (beten)“, sondern eine rationale „Religion of Lernen“⁴⁵ ist, und verlangt die Verrückung des Schwerpunktes vom Bethaus (*Bet HaKnesset*), das auf Jiddisch auch „Schul“ heißt, zurück auf das Lehrhaus (*Bet HaMidrasch*): „Le juif du Talmud doit prendre le pas sur le juif des Psaumes“⁴⁶, eine Forderung, die Levinas übrigens selber durch demonstratives Talmud-Lernen während des Morgengebetes erfüllte.⁴⁷ An Stellen, wo das Gebet selbst das Gebot erbittet, fehlt es ja nicht; er führt z. B. den großen Tora-Psaln 119 an:

„Ein Fremdling bin ich auf Erden, verbirg nicht vor mir deine Gebote (*Mizwot*). Zerknirscht ist meine Seele vor Sehnsucht nach deinen Rechtsprüchen zu jeder Zeit“ (19–20).⁴⁸

45) Samuel C. Heilmann, *The People of the Book: Drama, Fellowship, and Religion*, Chicago/London 1983, S. 239 ff. Vgl. auch meinen Beitrag *Der „Lerner“ und der „Lehrer“*. *Geschichte eines ungleichen Paares*, in: Bernd Schröder / Daniel Krochmalnik / Harry Harun Behr (Hg.), *Was ist ein guter Religionslehrer? Antworten von Juden, Christen und Muslimen*, Berlin 2009, S. 57–90.

46) *Éducation et prière*, in: *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 348.

47) Bouganim (Anm. 43), S. 21.

48) *Une religion d'adultes*, in: *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 36. Dieser Text liegt auch in deutscher Übersetzung von Eva Moldenhauer vor: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1992, S. 32.

Der Bezug des jüdischen Gebets auf Gemeinschaft und Recht und Gerechtigkeit führt über die Grenze des Bethauses hinaus, hinter der sich die traditionelle Gemeinde gerne verschanzt. Was jenseits dieser Grenze zählt, sind weniger die frommen als die guten Werke. In seinem wichtigen Text *Eine Erwachsenenreligion* (1957) drückt Levinas die Konvertibilität des Frommen und Guten so aus:

„Gerechtigkeit schafft mir eine unaufhebbare Nähe zu Gott. Sie ist so innig wie das Gebet und die Liturgie, die ohne Gerechtigkeit nichts sind.“⁴⁹

Der Kult sei dagegen nur eine Vorschule der Ethik. Im Vorwort zu *Schwierige Freiheit* bringt Levinas die Rangordnung der Werte auf den Punkt:

„Daher der Ritualismus, der den Juden zum Dienst ohne Entschädigung, zu einer auf eigene Kosten übernommenen, auf eigene Gefahr zu erfüllenden Pflicht bestimmt. Das, was im ursprünglichen und unwiderlegbaren Sinn des Terminus das griechische Wort ‚Liturgie‘ bedeutet.“⁵⁰

Bei dieser „Liturgie“ geht es um Werke, die im engeren Wortsinn gar nicht „religiös“ sind. „Werk“ heißt bei Levinas ganz allgemein eine selbstlose Bewegung auf den Anderen zu:

„Zu seiner Bestimmung“, sagt er wiederum in *Humanismus des anderen Menschen*, „würde sich ein griechischer Terminus eignen, der in seiner ersten Bedeutung die Ausübung eines Dienstes bezeichnet, der nicht nur völlig ohne Entschädigung ist, sondern der von dem, der ihn ausübt, fordert, das eingesetzte Kapital verloren zu geben: Liturgie“.⁵¹

Levinas' Beispiel solchen „liturgischen“ Handelns stammt auch aus der Kriegszeit und verdeutlicht, wie weit diese Liturgie vom traditionellen Gottesdienst entfernt sein kann:

„Im Gefängnis von Bourassol und in der Festung von Pourtalet beendet Léon Blum 1941 ein Buch. Er schreibt darin: ‚Wir arbeiten in der Gegenwart, nicht für die Gegenwart‘ [...]. 1941! – Loch in der Geschichte – Jahr, in dem uns alle sichtbaren Götter verlassen hatten, Jahr, in dem Gott wahrhaft gestorben oder in seine Nichtoffenbarung zurückgekehrt war.

49) *Une religion d'adultes*, in: *Difficile liberté* (Anm. 32), S. 34.

50) *Schwierige Freiheit* (Anm. 48), S. 10.

51) *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 43 (dt. Übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 35).

Ein Mann im Gefängnis fährt fort, an eine verborgene Zukunft zu glauben, und lädt ein, in der Gegenwart für die entferntesten Dinge zu arbeiten, die von der Gegenwart unwiderleglich dementiert werden. [...] Zum Zeitpunkt des Triumphes des Hitlerismus für die fernen Dinge zu handeln, in den dumpfen Stunden dieser Nacht ohne Stunden – unabhängig von aller Abschätzung der ‚verfügbaren Kräfte‘ – das ist vermutlich der höchste Adel.“⁵²

Léon Blum beruft sich auch noch auf Nietzsche, den Levinas für einen der geistigen Brandstifter hielt, aber darauf kommt es ihm nicht an. Die Hinfahrt ohne Rückfahrt unterscheidet den „großherzigen Elan“ über die eigene Lebensgrenze hinaus, von der abendländischen Denkbewegung, die im *nótos* des Odysseus – nach Homer, nicht nach Dante – ihr Modell hat:

„Der Weg der Philosophie bleibt der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zur Geburtsinsel war – eine Selbstgefälligkeit im Selben, ein Verkennen des Anderen.“⁵³

Levinas war also ein entschiedener Kritiker eines weltabgewandten betenden Judentums. In der Tabelle seiner unerbittlichen religiösen Dualismen – *Chassidismus/Mitnaggdismus*, sakral/heilig, Heidentum/Monotheismus, Totalität/Unendlichkeit – steht die „Kultusgemeinde“ mit ihrer Ritualroutine oder auch mit ihrer Erlebnismystik auf der negativen Seite.⁵⁴ Seine Lehre aus dem Lager war nicht der Rückzug auf ein parochialistisches Judentum. Der Welt des triumphierenden Todes gegenüber behauptet er vielmehr das biblische Mordverbot in seinem zartesten, schwächsten Ausdruck, welcher dort absolut nichts zählte: dem Antlitz des Menschen.

52) *Humanisme de l'autre homme*, S. 43 (*Humanismus des anderen Menschen*, S. 36 f.).

53) *Ebd.*, S. 40 (*ebd.*, S. 33).

54) Ludwig Wenzler, *Hinübergehen in die Zeit des Anderen. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit*, in: Bernhard Casper / Walter Sparn (Hg.), *Alltag und Transzendenz*, Freiburg i. Br./München 1992, S. 355–376.

Teresa von Ávila – eine „Conversa“

Zur Bedeutung ihrer jüdischen Wurzeln

Ulrich Dobhan*

Noch vor 70 Jahren wäre es niemandem in den Sinn gekommen, über die jüdische Abstammung Teresas auch nur ein Wort zu verlieren, denn ihre Abstammung aus einer hochadligen altchristlichen Familie stand ohne jeden Zweifel fest. Heute gehört ihre jüdische Abstammung zum gesicherten Wissen über sie.

1. Teresa im Spiegel der barocken Hagiographie

Wer sich einmal die Mühe macht, die wichtigsten Teresa-Biographien, die seit ihrem Tod 1582 geschrieben worden sind, genauer zu betrachten, kann interessante Beobachtungen machen.¹ Während es den ersten Biographen ein Anliegen ist, Teresa für die Seligsprechung „aufzubauen“², wird sie schon bald in den Dienst der Ordensideologie gestellt, d. h. die Ordensleitung gebraucht Teresa zur Rechtfertigung ihrer eigenen Absichten und ihrer

* P. Dr. theol. Ulrich Dobhan (geb. 1944), Provinzial des Teresianischen Karmel (Unbeschuhte Karmeliten) in Deutschland, ist Mitherausgeber der Edith Stein Gesamtausgabe, Mitübersetzer sämtlicher Werke von Johannes vom Kreuz (5 Bde., 1995–2000) und der Werke und Briefe von Teresa von Ávila (2 Bde., 2015) und Schriftleiter des Edith Stein Jahrbuches.

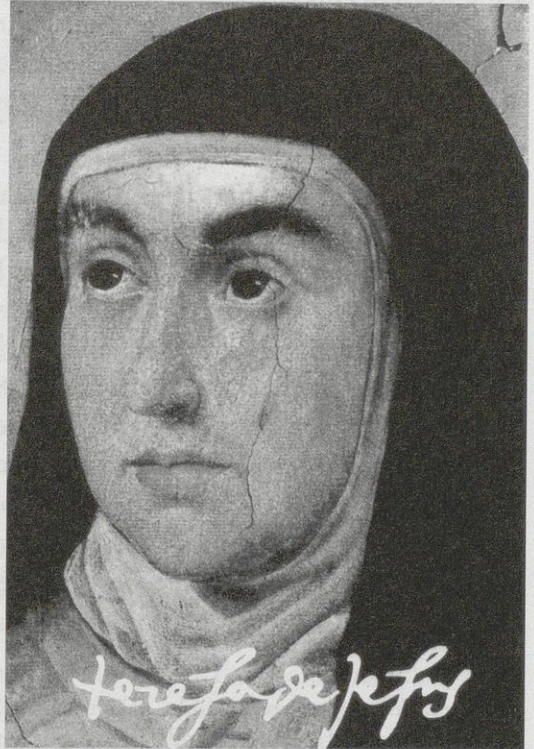
1) Siehe dazu: Teófanos Egido, *El tratamiento historiográfico de Santa Teresa. Inercia y revisiones*, in: *Revista de Espiritualidad* 40 (1982) 171–189.

2) Das tritt deutlich zutage in der ersten Biographie: Francisco de Ribera, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos Carmelitas*, Salamanca 1590 (deutsch: *Leben der heiligen Theresia*, nach der von Père Marcelo Bouix besorgten Ausgabe vom Jahre 1868, übers. und hg. von Johann Jakob Hansen, Paderborn 1903), aber auch bei Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús, Madre y Fundadora de la nueva reformation de la Orden de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, Zaragoza 1606 (neue Ausgabe von Manuel Diego Sánchez, Madrid 2014). Ignatius von Loyola wurde schon zu Lebzeiten in diesem Sinn „auffrisirt“ (Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Madrid 2013, 383–386).

Sicht der Ordensgeschichte³, die, was wir heute sicher sagen können, weitgehend nicht mit denen der Madre Fundadora übereinstimmen. Ein weiterer Schritt in diesem Entstellungsprozess Teresas wird durch das 1807 erschienene dreibändige Werk von Manuel de Santo Tomás Traggia⁴ gemacht, der dem bisherigen bereits willkürlich anmutenden Teresa-Bild einen neuen Aspekt anfügt: Teresa als *Patronin aller Spanier*. Indem er an diese Vorstellung anknüpfte, machte Gabriel de Jesús aus Teresa die *Heilige der Rasse*⁵, Silverio de Santa Teresa gar die *höchste Synthese der Rasse*,⁶ der „Hispanidad“.

Teresa von Avila.

Porträt eines unbekannten Malers aus dem 17. Jh. Im Besitz der Real Academia de la Lengua, Madrid.



3) So die offiziellen „Historiographen“ des Ordens, vor allem Francisco de Santa María Pulgar, die auf Geheiß der Ordensoberen schrieben. Angesichts der starken Spannungen, die es in der ersten Generation nach Teresa gab (siehe dazu Ulrich Dobhan, *Der Name Teresa*, in: *Edith Stein Jahrbuch* 2 (1996) 139–151 [140]), hatte das negative Folgen, da die Meinung der herrschenden Schicht allgemein verbindlich wurde, zum Teil mit Auswirkungen bis in unsere Zeit. Dazu trug vor allem die zur Unterweisung der Ordensmitglieder gedachte Schrift *Doctrina de Religiosos* des Ordensgenerals Alonso de Jesús María (Carillo de Ribera) bei, die das Charisma des neuen Ordens festlegte, das allerdings nicht dem von Teresa vertretenen Charisma entsprach.

4) *La Mujer Grande. Vida meditada de Santa Teresa de Jesús, enseñando como madre, maestra y doctora universal, con ejemplos y doctrina. Obra distribuida, que forman un año cristiano completo*, 3 Bde., Madrid 1807.

5) *La Santa de la Raza. Vida gráfica de Santa Teresa de Jesús*, 4 Bde., Madrid 1929–1935.

6) *Santa Teresa de Jesús, síntesis suprema de la Raza*, Madrid 1939. Durch die Übersetzungen ins Italienische und Englische (allerdings ohne den Untertitel) erhielt diese Sicht weiteste Verbreitung.

Eine Wende in diesem Prozess der Idealisierung brachte die dreibändige Teresa-Biographie⁷ von Efrén de la Madre de Dios⁸ – vor allem seit der Mitarbeit von Otger Steggink⁹ –, die 1996 in dritter Auflage erschien,¹⁰ auch wenn sie in manchem noch der traditionellen Historiographie verhaftet blieb.¹¹ Eine weitere Aktualisierung im Bereich der Biographien über Teresa ist das Buch von Joseph Pérez.¹²

2. Die Entstehung des Converso-Problems¹³

Während des Mittelalters lebten die drei monotheistischen Religionen – Juden, Christen, Muslime – in Spanien relativ friedlich zusammen, was seit der Eroberung Toledos durch Alfons VI. im Jahre 1085 einen einzigartigen kulturellen und wissenschaftlichen Austausch unter ihnen ermöglichte, wie beispielsweise durch die sogenannten „Übersetzerschulen“ von Toledo. Doch blieb es nicht dabei. 1282 und 1293 wurde den Juden erneut durch Gesetz verboten, Grund und Boden zu besitzen, wodurch sie von Ackerbau und Viehzucht als Erwerbsquelle ausgeschlossen waren.¹⁴ Ende des 14. Jahrhunderts führten verschiedene Faktoren (aufkommender Kapitalismus, Epidemien, soziale Gegensätze, das abendländische Schisma 1378–1417) insgesamt zu einer Verschlechterung der Lebensbedingungen,¹⁵ was sich vor allem auch auf die Situation der Juden auswirkte.¹⁶

7) *Santa Teresa y su tiempo*, 3 Bde., Salamanca 1982–1984.

8) Im ersten Band seiner dreibändigen Ausgabe der Werke Teresas in der *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC), Madrid 1951.

9) *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968, ²1977.

10) *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid ³1996.

11) Siehe unten, Anm. 37.

12) Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid 2007.

13) Als *Conversos* – „Bekehrte“ – bezeichnete man in Spanien damals die zum Christentum konvertierten Juden und deren Nachkommen.

14) Joseph Pérez, *Los judíos en España*, Madrid 2005, 62.

15) Siehe dazu z. B. Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart ⁷1953.

16) Zur Geschichte der Juden in Spanien: José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Madrid 1973; Antonio Domínguez Ortiz, *Los judéoconversos en España y América*, Madrid 1971. Den Juden kam oft eine „Sündenbockfunktion“ zu: Wenn es allgemein schlechter ging oder der König schwach war, gab man ihnen die Schuld, mit oft schlimmen Konsequenzen für sie (Joseph Pérez, *Los judíos* [Anm. 14], 112).

Eine Folge dieser Entwicklung war, dass viele Juden auswanderten, was die von den Königen oft nur halbherzig gewährte Protektion auch nicht verhindern konnte. Ein mitunter gewaltsamer Bekehrungseifer der Christen führte zu Bekehrungen in großer Zahl, wobei die Neubekehrten in kirchliche Ämter geradezu hineindrängten (z. B. Kardinal Juan de Torquemada und sein Neffe Tomás de Torquemada, der erste Generalinquisitor) und oft zu den erbittertsten Feinden ihrer ehemaligen Glaubensbrüder wurden. Fast alle antijüdischen Schriften dieser Zeit stammen von konvertierten Juden.

So entstand das Problem der *Conversos* (Neuchristen). Wenn schon die Juden verhasst waren, so erst recht die *Conversos*, die nicht nur ihre traditionellen, gerade für die Oberschicht nützlichen Berufe wie Bankiers, Ärzte, Kaufleute, Stadtschreiber usw. ausübten, sondern nun auch kirchliche Ämter besetzten. Der Antijudaismus des Volkes hat also nicht in erster Linie religiöse Wurzeln, sondern war vor allem wirtschaftlich und sozial motiviert.¹⁷ Die Diskriminierung der Juden und der *Conversos* war somit nicht rassistisch begründet, sondern entsprang der sich unterlegen fühlenden Mehrheit der kleinen, oft ungebildeten Leute.¹⁸

Als die Katholischen Könige, Isabella I. von Kastilien und Ferdinand V. von Aragonien, 1475 den Thron bestiegen, glich die Situation im Land einem Bürgerkrieg: Auf der einen Seite die Altchristen, d. h. adlige oder auch nichtadlige Leute, in deren Adern aber auf jeden Fall kein jüdisches Blut floss – was immer wichtiger war als der höchste Adel¹⁹ –, und auf der anderen Seite die Juden bzw. die Neuchristen. Die „Reinheit des Blutes“ war schließlich das Einzige, was gerade die kleinen Leute den überlegenen Juden und *Conversos* voraus hatten.

17) Zur Stimme des einfachen Volkes siehe die Äußerung von Andrés Bernáldez von Los Palacios (Sevilla), in: Antonio Domínguez Ortiz, *Los Judeoconversos* (Anm. 16), 22 f.; Joseph Pérez, *Los judíos* (Anm. 14), 157.

18) Zur Diagnose dieses Phänomens für Deutschland vgl. Götz Aly, *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800–1933*, Frankfurt a. M. 2011.

19) In einem Manuskript aus dem 17. Jahrhundert heißt es: „In Spanien gibt es zwei Arten von Adel (*nobleza*): den einen, größeren, die *Hidalguía*, und den anderen, kleineren, die Reinheit des Blutes, die wir Altchristen nennen. Und wenn es auch von mehr Ehre zeugt, erstere, also die *Hidalguía*, zu besitzen, so ist es doch viel schändlicher, der zweiten zu entbehren; denn in Spanien schätzen wir einen, der Vasall, aber von reinem Blut ist, höher als einen Adligen, der nicht von reinem Blut ist“ (Américo Castro, *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVI*, Madrid 1972, 183; Übersetzung: U. D.).

Um mit dieser Situation fertig zu werden, beschlossen die Monarchen, alle Juden aus Spanien zu vertreiben, was mit dem Dekret vom 31. März 1492 auch geschah.²⁰

Wie viele Juden wurden vertrieben? Antonio Domínguez Ortiz spricht von 100 000 bei einer Gesamtbevölkerung von 6 Millionen.²¹ Joseph Pérez schreibt: „Die neusten, auf zuverlässigen Quellen basierenden Angaben sprechen – unter Berücksichtigung der Zurückgekommenen – von einer Gesamtzahl von 50 000.“²²

3. Die Statuten für die „Reinheit des Blutes“

Eine Maßnahme zur Lösung des *Converso*-Problems war die Einführung besonderer Statuten, aufgrund derer die „Reinheit des Blutes“ (*limpieza de sangre*) garantiert werden sollte.²³ Sie wurden trotz des Protests Papst Nikolaus' V. und der Erzbischöfe von Toledo zuerst 1449 von der Stadt Toledo eingeführt. Bald folgten verschiedene Orden²⁴, Universitätskollegien und schließlich 1547 sogar das Domkapitel von Toledo, womit sich diese Statuten endgültig durchgesetzt hatten. Ignatius von Loyola, unter dessen engsten Mitarbeitern viele *Conversos* waren²⁵, hat sich diesen Statuten stets widersetzt, doch wurden sie 1593 unter dem ersten nichtspanischen Ordensgeneral Claudio Acquaviva (1543–1615) schließlich eingeführt. Auch Teresa hat sie zurückgewiesen und viele Frauen aus *Converso*-Familien aufgenommen.²⁶

20) Angaben über die Gründe für die Ausweisung siehe bei Ulrich Dobhan, *Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Ávila*, Frankfurt a. M. u. a. 1978, 26 f., Anm. 36, 38.

21) Antonio Domínguez Ortiz, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid 2001, 34.

22) Pérez, *Los judíos* (Anm. 14), 193.

23) Das grundlegende Werk dazu ist Albert A. Sicoff, *Les controverses des Statuts de „pureté de sang“ en Espagne du XV^e au XVII^e siècle*, Paris 1960; spanisch: *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1979. Für eine Zusammenfassung des Problems siehe Ulrich Dobhan (Anm. 20), 27–34.

24) 1486 die Hieronymiten, 1489 die Dominikaner, 1525 die Franziskaner (Antonio Domínguez Ortiz, *Los Judeoconversos* [Anm. 16], 99 f.; 94); vgl. Ulrich Dobhan (Anm. 20), 27–30.

25) Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Anm. 2), 334, 348, 353.

26) Für eine Liste von Frauen aus *Converso*-Kreisen, die bei Teresa in den Orden eintraten, siehe Ulrich Dobhan, *Gott – Mensch – Welt* (Anm. 20), 226 (dort Anm. 5).

1595 hat ein Päpstliches Breve diese Maßnahmen bestätigt.²⁷ Für die spanische Gesellschaft hatten diese Statuten unabsehbare Folgen:

- Sie schürten die Missgunst der kleinen Leute gegen die als überlegen empfundenen *Conversos*, die nun mit Hilfe dieser Statuten leichter zu beherrschen waren.²⁸
- Sie trugen dazu bei, die Inquisition zu rechtfertigen, die in gewisser Weise das Instrument der kleinen Leute war, um gegen die übermächtigen *Conversos* vorgehen zu können. Dadurch entstand ein Klima von Missgunst, Neid und Misstrauen.
- Sie führten zur Geringschätzung jeglicher nichtlandwirtschaftlichen Tätigkeit.
- Sie führten zum kulturellen Rückschritt der Spanier: „Dieser ist seit der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht etwa der Gegenreformation und auch nicht der wissenschaftsfeindlichen Haltung Philipps II. zuzuschreiben, sondern schlicht und einfach der Furcht, als Jude zu gelten.“²⁹
- Schließlich trugen die Statuten dazu bei, dass jeder über seine wahre Abstammung bestens Bescheid wusste, zumal es die sogenannten „grünen Bücher“ gab, d. h. Kataloge mit den Namen der *Converso*-Familien, und die öffentlich zur Schau gestellten *Sambenitos* (Bußkleider), die einen solchen „Geburtsfehler“ nicht vergessen ließen.³⁰

Von Juden bevorzugte Auswege aus dieser Zwangssituation boten die Auswanderung aus der Geburtsstadt, der Erwerb eines Adelsbriefs, der Aufbruch nach den *Indias* (Westindien), die Änderung des Nachnamens und vor allem der Verzicht auf alle Tätigkeiten, die irgendwie mit Juden in Verbindung gebracht werden konnten. All das trifft für die Familie Teresas zu.

27) Vgl. Fortunato Antolín (Rodríguez), *La „limpieza de sangre“ en la Reforma Teresiana*, in: *Revista de Espiritualidad* 46 (1987) 301–309; Miguel Ángel Díez, *„Limpieza de linaje“ en la Orden Teresiana (1594–1835)*, in: *Monte Carmelo* 114 (2006) 445–455.

28) Deutlich zeigt sich das am Verhalten von Kardinal Juan Martínez Silíceo (1486–1557), Erzbischof von Toledo, über den es in einem Bericht heißt: „Der einzige Ruhm, den er von seinen Vorfahren mitbekommen hat, ist seine Abstammung von Altchristen“ (Albert A. Siccroff, *Les controverses* [Anm. 23], 96 f.).

29) Américo Castro, *De la edad conflictiva* (Anm. 19), 105.

30) Antonio Domínguez Ortiz, *Los Judeoconversos* (Anm. 16), 228–230.

4. Teresa von Ávila – eine *Conversa*³¹

1946 veröffentlichte Narciso Alonso Cortés Auszüge aus Prozessakten, die im Archiv der Real Cancillería in Valladolid aufbewahrt werden.³² Aus diesen Prozessakten geht hervor, dass Juan Sánchez de Toledo, der Großvater Teresas, am 22. Juni 1485 vor dem Inquisitionstribunal in Toledo bekannte, „viele und große Vergehen und Delikte der Häresie und Apostasie gegen unseren heiligen katholischen Glauben getan und begangen zu haben [...]“,³³ was dem damaligen gesellschaftlichen Kontext entsprechend bedeutet, dass er zum Christentum übergetreten war.

Diese Nachricht war so ungeheuerlich, dass es Jahrzehnte gedauert hat, bis Teresas jüdische Abstammung in Spanien endlich akzeptiert wurde.³⁴ Besonders erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang Américo Castro, einer der eifrigsten Verfechter von Teresas jüdischer Abstammung, und Efrén de la Madre de Dios, der – seit 1967 zusammen mit Otger Steggink – zum wichtigsten Biographen Teresas wurde. Unabhängig von den Dokumenten, die Narciso Alonso Cortés 1946 veröffentlicht hatte, brachte Américo Castro in seinem 1948 erschienenen Buch *España en su historia (Cristianos, moros y judíos)* die aus Teresas Schriften hervorgehende Fähigkeit zu feinfühligster Selbstbeobachtung in Zusammenhang mit ihrer hispano-jüdischen Tradition. Was Américo Castro 1948 für die Konsolidierung seiner aller-

31) Für eine ausführlichere Darstellung dieses Themas siehe Ulrich Dobhan, *Gott – Mensch – Welt* (Anm. 20), 36–40.

32) Narciso Alonso Cortés, *Pleitos de los Cepeda*, in: *Boletín de la Real Academia Española* 25 (1946) 85–110. Teófanos Egido gelang es 1986, die gesamten Prozessakten einzusehen, denn seit der erwähnten Veröffentlichung einiger Auszüge durch Alonso Cortés waren sie verschwunden. Siehe dazu Teófanos Egido, *Ambiente histórico*, in: Alberto Barrientos (Hg.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 2002, 63–155 (84, Anm. 69); die Prozessakten sind wieder aufgetaucht und inzwischen vollständig ediert von Teófanos Egido López (Hg.), *El linaje judeoconverso de Santa Teresa (Pleito de hidalguía de los Cepedas)*, Madrid 1986.

33) Narciso Alonso Cortés, *Pleitos de los Cepedas* (Anm. 32), 90.

34) Ohne große Probleme wurde diese Neuheit von spanischen Historikern übernommen, wie Homero Serís, *Nueva genealogía de Santa Teresa*, in: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 10 (1956) 365–384; Francisco Márquez Villanueva, *Santa Teresa y el linaje*, in: *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid/Barcelona 1968, 139–205; José Gómez-Menor Fuentes, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Sus parientes toledanos*, Toledo 1970; derselbe, *Cristianos nuevos y mercaderes de Toledo*, Toledo 1972; Antonio Domínguez Ortiz, *Los Judeoconversos* (Anm. 16), u. a.

dings umstrittenen These³⁵ über die spanische Geschichte hätte gut brauchen können und bereits 1954 vermutet hatte, ist durch die Entdeckung von Narciso Alonso Cortés und die Veröffentlichung der Prozessakten durch Teófanés Egido 1986 zur Gewissheit geworden. Für Américo Castro, der zu seiner Zeit Teresas jüdische Abstammung am entschiedensten verteidigte, wurde sie sogar zu einer der Hauptgestalten für das Spanien des 16. Jahrhunderts, an der er seine These zur Geschichte Spaniens erhärtet.³⁶

Eine andere Darstellung von Teresas jüdischer Abstammung gibt Efrén de la Madre de Dios. 1951 erschien seine dreibändige Gesamtausgabe der Werke Teresas, deren erster Band eine Biographie mit dem Titel *Tiempo y vida de Santa Teresa* enthält.³⁷ Die von Cortés entdeckten Dokumente werden in dem Sinn umgedeutet, dass der Großvater Teresas, Abkömmling eines vornehmen Adelsgeschlechts, aufgrund seiner beruflichen Tätigkeit als Tuch- und Seidenhändler viel mit Juden zu tun gehabt habe („vielleicht mit mehr Vertraulichkeit, als notwendig war“), schließlich von seinem Glauben abgefallen und zusammen mit seinen Söhnen jüdisch geworden und dann 1485 wieder zu seinem ursprünglichen Glauben zurückgekehrt sei. Auch in den vier folgenden zusammen mit Otger Steggink verfassten Biographien³⁸ halten die beiden Autoren grundsätzlich an dieser These fest.

Joseph Pérez erläutert in seinem Buch *Teresa de Ávila y la España de su tiempo* (2007) den gesellschaftlichen Kontext, um daraus die Familiensituation Teresas zu verstehen: „Alonso Sánchez de Cepeda war ein *Hidalgo* [...], doch was bedeutet das? Im damaligen Kastilien gab es *drei Kategorien* von *Hidalgos*, was genau genommen keine Adligen, sondern aufgrund der Befreiung von Steuern ‚Steuerprivilegierte‘ waren.“³⁹

35) Siehe z. B. Claudio Sánchez Albornoz, *Del ayer de España. Trípticos históricos*, Madrid 1973.

36) Vgl. Américo Castro, *De la edad conflictiva* (Anm. 19).

37) Efrén de la Madre de Dios, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, in: Efrén de la Madre de Dios / Otilio del Niño Jesús (Hg.), *Santa Teresa de Jesús, Obras completas*, 3 Bde., Madrid 1951.

38) Efrén de la Madre de Dios / Otger Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968, S. 4, ²1977, S. 4 und (in drei Bänden) Salamanca 1982, 1. Bd, S. 47; ebenso in der dritten Auflage von 1996, S. 6 f.

39) „Eigentlich ist ein Hidalgo das Gegenteil von einem Steuerzahler. So gesehen, sind alle Adligen auch Hidalgos, doch das Gegenteil ist nicht notwendigerweise auch der Fall, da man aus verschiedenen Gründen Steuerfreiheit genießen konnte, wiewohl es stimmt, dass der ununterbrochene Besitz dieses Privilegs zur Adellung führte“ (Joseph Pérez, *Teresa de Ávila* [Anm. 12], 16, Anm. 7; Übersetzung: U. D.).

- Jene, deren Privileg durch Grundbesitz gerechtfertigt war, waren die angesehenste Kategorie.
- Jene mit einem berühmten Familiennamen, wie z. B. La Cerda oder Manrique (entscheidend war der Bekanntheitsgrad der *Hidalguía*).
- Die *Hidalgos* mit einem amtlich bestätigten *Adelsbrief* (*ejecutoria*) waren die niedrigste Kategorie. Wenn die Königliche Kanzlei sich genötigt sah, sich mit der *Hidalguía* von Alonso Sánchez zu befassen, dann deshalb, weil nachgewiesen werden musste, dass er dieses Privileg tatsächlich besaß, und das bedeutet, dass er sich der Demütigung – und auch der Gefahr – eines öffentlichen Prozesses aussetzen musste,⁴⁰ den er aber gewann.

5. Auswirkungen in der Familie Teresas

An Teresa und ihrer Familie kann man feststellen, wie sich die *Conversos* verhalten und wie sie überlebt haben:

- Teresas Großvater ist nach seiner Konversion in Toledo nach Ávila „ausgewandert“, wo er eine Tätigkeit als Händler aufgibt, Ländereien kauft und von deren Erträgen lebt; dadurch gelingt es ihm, aus den Steuerlisten gestrichen und zu einem *Hidalgo* zu werden.⁴¹
- Teresa und ihre Geschwister übernehmen nicht den Nachnamen ihres Großvaters oder Vaters „Sánchez“, sondern den (unbelasteten) Familiennamen ihrer Mutter bzw. Großmutter.
- Teresas Vater, Don Alonso Sánchez, übt keinen Beruf aus. „Als man sein Testament öffnet, zeigt es sich, dass der Verstorbene viele Schulden hat – es werden an die 50 Gläubiger genannt.“⁴² Das war der Tribut, den die kastilischen Juden bezahlen mussten, wenn sie sich in eine unbarmherzige rassistische Gesellschaft integrieren wollten.
- Teresas Brüder wandern nach Westindien (*Las Indias*) aus, um den Schnüffeleien und Verdächtigungen übelwollender Mitbürger zu entgehen und vielleicht zu Geld und Ansehen zu kommen, das ihnen durch den Erwerb eines Titels zuteil werden konnte.

40) Joseph Pérez, *Teresa de Ávila* (Anm. 12), 16 f.

41) Ebd., 22.

42) Ebd., 29.

6. *Terasas Verhalten als Conversa*

Von Teresa selbst gibt es keine direkten Aussagen über ihre Abstammung; im Gegenteil, als Kind ihrer Zeit übernimmt sie – obwohl selbst jüdischer Abstammung, vielleicht auch gerade deshalb, um nicht verdächtig zu erscheinen! – die latent antijüdischen Vorurteile der damaligen Kirche, die den Juden die Hauptschuld am Tod Christi anlastete, wie folgende Beispiele zeigen. „Übernehmt euren Anteil an diesem Kreuz, Töchter; es soll euch nichts ausmachen, dass euch die Juden anpöbeln; macht euch nichts aus dem, was sie sagen. Stellt euch taub für die Redereien!“⁴³ Zwischen den Zeilen finden wir jedoch viele Anspielungen, aus denen klar hervorgeht, dass sie *Conversa* ist, darum weiß, sich entsprechend verhält und mitunter auch unter der damit verbundenen Diskriminierung leidet.

Teresa kennt die Welt des Adels, obwohl sie ihr nicht angehört. Als sie an Weihnachten 1561 Doña Luisa de la Cerda in Toledo besuchte, um diese nach dem Tode ihres Mannes zu trösten, lernte sie einen Adelspalast von innen kennen (V 34,4 f.).⁴⁴

Teresa hat Mitleid mit den Adligen, weil diese so sehr an ihrer Ehre hängen. Das kommt bei der Beschreibung der Eltern von Teresa de Laíz, der Gründerin des Klosters in Alba de Tormes, deutlich zum Ausdruck (F 20,2).

Teresa ist offen für Bildung, wie schon ihr Vater (V 1,1), was bei der niedrigen Alphabetisierungsquote ins Auge springt.⁴⁵

43) CE (*Camino de Perfección / Weg der Vollkommenheit*, Erstfassung, Ms. vom Escorial) 42,8 / CV (*Camino de Perfección / Weg der Vollkommenheit*, Endfassung, Ms. von Valladolid) 26,7. Vgl. CE 1,3: „Haben sie, Herr meiner Seele, an den Martern, die dir die Juden antaten, noch nicht genug?“ mit CV 1,3: „Haben sie an den Martern, die du für sie durchgemacht hast, noch nicht genug?“ In der Endfassung lässt sie die kollektive Schuldzuweisung an die Juden weg. Doch galten in Spanien nicht die Juden als Erbfeinde, sondern die Mauren; siehe dazu V (*Vida / Leben*) 1,4; Ct (*Cartas / Briefe*) 218,6; 221,6; 5 M (*Morados del Castillo Interior / Wohnungen der Inneren Burg*) 2,10. Die Schriften Teresas werden zitiert nach *Teresa von Ávila, Werke und Briefe. Gesamtausgabe*, 2 Bde., Hg. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015 (vgl. die Siglen S. 39 f., bzw. S. 21).

44) Ähnlich auch F (*Fundaciones / Buch der Gründungen*) 10,11.

45) Klerus und Adlige konnten zu 90 bis 95 % lesen und schreiben, deren Frauen in der Mehrheit lesen, aber nicht schreiben; Kaufleute und Großhändler konnten lesen und schreiben, ihre Frauen nur teilweise; Handwerker, Kleinhändler und Bauern zu 30 bis 50 %; Tagelöhner und Arbeiter waren fast alle Analphabeten. Siehe *Gesamtausgabe*, Band 2, *Briefe*, S. 814, Anm.13.

Teresa bringt ihren Unmut gegenüber der Eitelkeit des Adels zum Ausdruck, wie sich das im Fall von María de Acuña zeigt (Ct 408,1–3).

Teresa ist frei von versklavender Ehrsucht. Als sie die Erlaubnis für die Klostergründung in Toledo (F 15,5) hat, resümiert sie: „Wenn ich auf die hohlen Meinungen der Welt geachtet hätte, wäre es [...] unmöglich gewesen, es so gut und passend zu haben, und man hätte dem Unrecht getan, der uns so bereitwillig diesen Liebesdienst erwiesen hat.“⁴⁶

Teresa weist alle Ehrsucht in ihren Klöstern entschieden zurück. Ihre in dieser Hinsicht klaren Worte haben nichts mit Moralismus oder asketischem Appell zu tun. Sie bekommen ihre eigentliche Bedeutung vor der konkreten historischen Situation; so in CE 45,2/CV 27,6; oder auch: „Gott bewahre uns vor Klöstern, in denen auf die Punkte des Ehrenkodex geachtet wird; in ihnen gilt Gottes Ehre nie viel“ (CE 63,3).⁴⁷

Teresa gründet in Armut, da diese niemals Ehre mit sich bringt. Die klösterliche Armut, die sie gerade am Anfang so sehr verteidigt, hat also hier ihren Grund.⁴⁸

Teresa weiß um Ehrsucht auch in den Klöstern, und das bewahrt sie vor Überheblichkeit gegenüber anderen, auch den Adligen (MC 2,26).

Teresa verachtet die Adligen nicht, denn sie hat unter ihnen gute Freundinnen und Freunde, doch ihr Herz schlägt nicht für sie, sodass sie ihnen deutlich ihre Meinung sagt (F 10,11).⁴⁹

Auch weitere Ereignisse belegen, dass Teresa *sehr wohl* über ihre jüdische Herkunft Bescheid wusste. P. Jerónimo Gracián erzählt darüber in seiner Autobiographie *Peregrinación de Anastasio*. Im ersten Dialog, der zwischen ihm und Ana de San Bartolomé stattfindet, sagt Ana von sich:

„Ich wurde in einem Dorf bei Ávila geboren. [...] Ich hatte drei Brüder und noch vier Schwestern, und wenn meine Abstammung auch bescheiden war, so fehlte meinem Vater doch nicht, was er an Vieh und Besitz vonnöten-

46) F 15,17. Bekräftigt wird diese Meinung in CC 5 (*Cuentas de conciencia / Geistliche Erfahrungsberichte*), wo ihr der Herr sagt: „Du machst einen großen Unsinn, Tochter, wenn du auf die Gesetze der Welt schaust. Richte deine Augen auf mich, arm und von ihr verachtet. Werden etwa die Großen der Welt vor mir groß sein? Oder habt ihr nach euren Stammbäumen oder aber nach euren Tugenden beurteilt zu werden?“

47) Ähnlich auch in V 31,21–22; CE 7,10/CV 11,10.

48) CE/CV 2,5. Siehe auch CE 63,3.

49) F 10,8–16, hier zitiert aus Abschnitt 11.

hatte; er und meine Brüder hatten bei tüchtigen und klugen Männern Ansehen, und so ernannten diese sie fast immer zu Bürgermeistern des Dorfes oder zu Kirchenpflegern.“

Darauf antwortet Gracián:

„Mit größerer Leichtigkeit als die selige Mutter Teresa von Jesus habt ihr mir über eure Abstammung erzählt, denn als ich in Ávila Nachforschungen über das Geschlecht der Ahumadas und Cepedas anstellte, von wo es abstammte, da es eines der vornehmsten jener Stadt war, wurde sie ganz böse über mich, als ich davon sprach, und sagte, dass es ihr genüge, Tochter der katholischen Kirche zu sein; und dass es ihr mehr ausmache, eine lässliche Sünde begangen zu haben, als wenn sie Abkömmling der gemeinsten und niedrigsten Dorfbewohner und *Conversos* der ganzen Welt wäre.“⁵⁰

*Teresa schickt ihrem Bruder eine Kopie des Adelsbriefes*⁵¹, den ihr Vater und ihre Onkel nach dreijährigem Rechtsstreit (1519–1522), u. a. auch durch Zeugenbestechung, von der Königlichen Kanzlei in Valladolid erlangt hatten. Diese Urkunde bestätigte ihre Zugehörigkeit zum niederen Adel, schränkte die diesbezüglichen Rechte aber auf Ávila und Umgebung ein. Es war nicht gelungen, mehr zu erreichen, doch wurde dieser Titel hinterher durch Fälschung erweitert; aus *solamente* (nur) wurde *especialmente* (insbesondere) gemacht,⁵² wodurch daraus ein Titel mit universaler Geltung wurde.

Teresa rät ihren Neffen vom Auftreten nach Art der Hidalgos ab (Ct 101,11; 113,3). Sie wusste, was es mit dem Adelstitel auf sich hatte, der vor etwas mehr als 50 Jahren durch einen Rechtsstreit bestätigt worden war, was man in Ávila sicherlich noch nicht vergessen hatte.

*Teresa nennt ihre Eltern „tugendhaft und gottesfürchtig“*⁵³, aber nicht *Hidalgos* (Edelleute) und „von reinem Blut“, wie sie das bei anderen macht.⁵⁴ Die Abstammung ihrer Familie und somit ihre eigene ist ihr nicht so wichtig, doch sagt sie darüber auch nicht die Unwahrheit, wie das später ihre Hagio-/Biographen tun.

50) *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos 1933, Bd. 17, 259.

51) Ct 2,13.

52) Siehe dazu Teófanés Egido López, *Ambiente histórico*, in: Alberto Barrientos (Hg.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 2002, 63–155 (89).

53) V 1,1.

54) Siehe z. B. F 20,2.

Teresa greift bei ihren Gründungen immer wieder auf die Hilfe von Conversos zurück, so in Medina del Campo, Alba de Tormes, Toledo und Burgos. Dabei setzt sie diesen Menschen oft ein Denkmal, wenn sie etwa den Stifter des Klosters in Toledo als „guten Katholiken“ beschreibt (F 15,1).

Teresa nimmt viele Frauen aus Converso-Familien in ihre Klöster auf.⁵⁵ Während andere Orden Aufnahme-Statuten einführen und daran festhalten, widersetzt sie sich allen Abgrenzungen. Sie hat es damit gehalten wie Ignatius von Loyola, dem die nötigen Qualitäten der Novizen wichtiger waren als die Abstammung.⁵⁶ Umso bedauerlicher ist es, dass schon zehn Jahre nach ihrem Tod auch in ihrem eigenen Orden solche restriktiven Statuten eingeführt und durch ein Päpstliches Breve abgesegnet worden sind.⁵⁷

Teresa zieht Gottes Güter den irdischen vor, wie das u. a. in ihren Gedanken zum Hohenlied deutlich wird.⁵⁸ Mag sie in erster Linie durch ihre Gottesliebe zu solchen Aussagen kommen, so brechen doch gerade in solchen Vergleichen ihre Enttäuschung und ihr Schmerz wegen der Diskriminierung als Conversa durch.

Teresa bleibt sich auch gegenüber den adligen Damen treu. Das zeigt sich in Briefen an Doña Luisa de la Cerda (Ct 14,4) und an María de Mendoza (Ct 19,2); Letztere war offenbar nicht fähig, ihre Krankheit anzunehmen, was sie nur noch kränker macht.

Teresa ist realistisch, wenn es um ihre Familie geht. Sie, die die Welt unter den Füßen hat, wie sie oft sagt, freut sich sehr, dass ihr Bruder Lorenzo nach seiner Rückkehr nach Ávila ein Landgut, La Serna, erwerben kann (Ct 172,10). Und als ihr Neffe Francisco nach dem gescheiterten Ordenseintritt Hals über Kopf heiratet, kann man in ihren Briefen an dessen Bruder, Lorenzo de Cepeda junior, ihre Genugtuung über die gute Partie deutlich heraushören. Ein Jahr später legt sie noch nach, wobei die ganze Tragik offenbar wird:

„Es bedeutete mir eine große Erleichterung, dass es Don Francisco so gut getroffen hat, wie ich Euer Gnaden geschrieben habe. Denn einmal abgesehen davon, wer seine Frau ist, nämlich in alle Richtungen mit den Vornehmen Spaniens verwandt, hat sie persönlich so viele gute Eigenschaften, dass

55) Siehe oben, Anm. 26.

56) Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Anm. 2), 370.

57) Siehe oben Anm. 27.

58) MC (*Meditaciones sobre los Cantares / Gedanken zum Hohenlied*) 4,7.

allein das schon ausreichen würde. Schreiben ihr Euer Gnaden doch mit aller Liebenswürdigkeit, zu der Sie fähig sind, und tun Sie etwas für sie, da sie es verdient. Ich sage Ihnen, dass Don Francisco sehr gut verheiratet ist, wenn er nur ein großes Vermögen hätte; aber bei den Auflagen, die ihm sein Vater (Gott hab' ihn selig) gemacht hat, und der Aussteuer für Teresa [seine Schwester] und dazu die Schulden, ist ihm so wenig geblieben, dass ich nicht weiß, wovon er leben soll, wenn Gott keine Abhilfe schafft“ (Ct 427,1).

Der arme Francisco hatte eine Frau mit vielen Titeln, aber wie so viele seines Standes verfügte er nicht über die entsprechenden Mittel, woran sich die ganze Absurdität in der damaligen spanischen Gesellschaft zeigt. Teresa hat das schon in ihrer *Vida* angeprangert:



Kirche der Karmelitinnen in Alba de Tormes mit Teresas Grab.

„Aber es ist in der Welt schon so weit, dass man ein längeres Leben bräuchte, um die Punkte und Neuerungen und Eigenheiten der Etikette zu lernen, wenn man noch ein bisschen von seinem Leben auf den Dienst für Gott verwenden wollte. Ich bekreuzige mich, wenn ich sehe, was sich da alles tut. Tatsache ist, dass ich nicht mehr wusste, wie ich noch leben sollte, als ich mich hierhin [in San José] verzog. Denn es wird nicht als Scherz aufge-

fasst, wenn man nicht Acht gibt, die Leute nicht noch viel hochrangiger zu titulieren, als sie es verdienen; im Gegenteil, sie fassen es wirklich als Affront auf, so dass ihr wegen eurer Intention mehrfach Abbitte leisten müsst, falls es da – wie ich sage – eine Unachtsamkeit gibt; und gebe Gott, dass sie diese annehmen“ (V 37,9).

Schlussgedanken

Teresas Abstammung aus einer jüdischen Familie kann heute nicht mehr bezweifelt werden. Es ist nicht zulässig, die betreffenden Dokumente zu ignorieren oder in dem Sinn zu interpretieren, dass der Großvater vom christlichen Glauben abgefallen und dann nach der Konversion zum Judentum wieder zu ihm zurückgekehrt sei. Um die ganze Tragweite dieses Umstandes zu ermessen, muss der geschichtliche Hintergrund berücksichtigt werden, denn schließlich lebte Teresa nicht im luftleeren Raum. So kann ihre jüdische Abstammung geradezu ein Schlüssel zum Verständnis ihrer Schriften und ihrer Persönlichkeit werden. Das gilt nicht nur für historische, soziologische, feministische oder psychologische Untersuchungen, sondern auch für das Studium theologischer und spiritueller Themen. Meines Erachtens wird Teresas Größe dadurch nicht geschmälert, sondern ihre menschliche Ausstrahlung tritt noch bedeutender hervor.

Teresas jüdische Abstammung hat sich für sie sogar positiv ausgewirkt. Da sie nicht verbittert wurde, sich nicht in Schuldzuweisungen an Kirche und Gesellschaft verloren hat, nicht einfach klein beigegeben und um Zuwendung geworben hat, konnte sie unter Einsatz ihrer seelischen, geistigen und physischen Kräfte das Beste aus ihrer Situation machen. Auch in diesem sehr grundsätzlichen Umgang mit dem Leben, also nicht nur in Bezug auf das Beten, kann sie uns heutigen Menschen Lehrmeisterin sein.

Das höchste Gericht Neujahr 5776

Daniel Krochmalnik*

Auch religiös gleichgültige Juden gehen an den beiden Neujahrstagen und am Versöhnungstag¹ in die Synagoge. Diese sogenannten „Dreitagejuden“ feiern freilich vor allem das Wiedersehen mit alten Bekannten und verkennen oft den Ernst der Lage. An diesen Tagen stehen sie nämlich vor dem höchsten Gericht, das Urteil wird über sie gesprochen und protokolliert. Darum lautet der Neujahrswunsch:

„Zu einem guten Jahr mögest Du [im Buch des Lebens] eingeschrieben sein“ (*LeSchana Towa Tikatew*).

Das Tragen des Leichengewandes und das Blasen des Widderhorns (*Schofar*)² mit seinen markerschütternden Stoß-, Seufz- und Schluchztönen im Gottesdienst sollen aus dem Gewissensschlaf wecken und zur Umkehr bewegen. Damit sich die richtige Gefühlslage einstellt, äußern wir im stillen Gebet eine seltsame Bitte – eine Bitte um Angst:

„So gib doch die Furcht vor Dir, Herr, unser Gott, auf alle Deine Werke; und die Angst vor Dir über alles, was Du geschaffen hast.“

Die *Neujahrstage* sind nur der Auftakt einer mehr als dreiwöchigen „Gewissenskur“, zunächst der sogenannten *Furchtbaren Tage* (*jamim ha-noraim*)³,

* Über den Vf. siehe die Vorbemerkung zu seinem Beitrag „Beten hinter Stacheldraht“, i. d. H., S. 252.

1) Anm. d. Red.: Vgl. Clemens Thoma, *Jom Kippur – Tag der Sühne und Erneuerung*, in: FrRu NF 10 (2003) 242–247; Rabbiner Leon Klenicki, *Jom Kippur. Tag der Vergebung durch Gott und durch uns*, in: FrRu 14 (2007) 272–276; Rabbiner Moshe Navon, *Von Melchisedek zu Jesus: Der Ewige Hohepriester in der Liturgie des Zweiten Tempels*, in: FrRu NF 18 (2011) 2–12.

2) Anm. d. Red.: Vgl. Walter Salmen, *Der Schofar. Kultgerät und Zeichen eines Volkes*, in: FrRu NF 10 (2003) 257–263.

3) Anm. d. Red.: Vgl. Menachem Heppner, *Jamim Noraim – Die „fürchterlichen“ Tage*, in: FrRu NF 11 (2004) 112–114.

in denen der Sünder Aufschub erhält und durch eifriges Bekennen und Vergebungsbitten das schlimme Urteil noch abwenden kann. Der *Versöhnungstag* bildet den Höhepunkt dieser Buß- und Betzeit,⁴ an ihm wird das Urteil endgültig besiegelt, daher auch die gängige Wunschformel:

„Es möge zum Guten besiegelt werden“ (*Gmar Chatima Towa*).

Vor dem himmlischen Torschluss sagen die Beter – buchstäblich herzklopfend – zehnmal das kleine und große Sündenalphabet auf und berufen sich immer wieder auf die *Dreizehn Eigenschaften der göttlichen Gnade*⁵ (vgl. Ex 34,6–7), die auch bei dem größten anzunehmenden Sündenfall, dem vom Goldenen Kalb (Ex 32,1–35), geholfen haben.

Erst nach dieser anstrengenden Fastenzeit beginnt unter dem Vollmond die fröhliche Festzeit in den Laubhütten, die eine entfernte Ähnlichkeit mit den ausgelassenen bürgerlichen Neujahrfeiern hat. Wer aus diesem dreiwöchigen Wechselbad der Gefühle steigt, geht geläutert und schuldenfrei ins neue Jahr.

Die Macht des Tages

Im Gebetbuch für Neujahr stehen die schönsten und erhabensten Hymnen der jüdischen Liturgie, aber keiner reicht an den Hymnus: *U-netane Tokef* („*Wir wollen die Macht schildern*“) heran. Er wird als letzte poetische Einschaltung vor dem Dreimalheilig (*Qeduscha*) des Zusatzgebetes (*Mussaf*) angestimmt. Die Legende schreibt ihn einem gewissen Rabbi Amnon von Mainz aus dem 11. Jh. zu. Dieser Hofjude soll die Bekehrungsversuche des Bischofs von Mainz nicht entschieden genug abgewehrt und sich stattdessen drei Tage Bedenkzeit ausgeben haben:

„Als der dritte Tag kam, schickte der Bischof nach Rabbi Amnon, er solle ihm seine Antwort mitteilen – aber Rabbi Amnon kam nicht. Da ließ ihn der Bischof mit Gewalt zu sich bringen und fragte ihn: ‚Warum bist du nicht gekommen, wo ich doch drei Mal nach dir geschickt habe? Und wo bleibt deine Antwort, die du mir versprochen hast?‘ Da sagte ihm Rabbi Amnon: ‚Meine Zunge, die diese sündigen Worte sprach, soll abgeschnitten werden.‘

4) Anm. d. Red.: Horst F. Rupp, *Die jüdischen Herbstfeste*, in: FrRu NF 10 (2003) 248–256.

5) Anm. d. Red.: Vgl. Rabbiner Salomon Almekias-Siegl, *„Sag mir, wer Du bist.“ Mosche forderte vom Ewigen, ihm Seine Eigenschaften zu offenbaren*, in: Jüdische Allgemeine, 7. 10. 2014.

Da antwortete der Bischof: ‚Das ist zu wenig! Denn die Füße, die den Weg zu mir nicht gekommen sind, müssen auch abgehackt werden. Ebenso sollen deine übrigen Glieder bestraft werden.‘ So ließ er ihm seine Hände und Füße abschneiden und befahl, ihn auf eine Trage zu legen und neben ihn seine Gliedmaßen.

Als nun kurz darauf Rosch HaSchana begann, bat Rabbi Amnon, man solle ihn mit der Trage in die Synagoge bringen und ihn dort neben den Vorbeter stellen. Als dieser zur *Qeduscha* des *Mussaf*⁶ gelangte, sprach der Gerechte zum Vorbeter: ‚Wartet, ich will den Namen Gottes heiligen, bevor ich sterbe‘ – und er sprach das *U-netane Tokef*:“

Wir wollen von der mächtigen Heiligkeit dieses Tages etwas erzählen: Er ist furchtbar und schrecklich. An ihm wird sich Dein Reich erheben, Dein Gnadenthron gegründet werden, und Du wirst dann beständig darauf sitzen. Wahr ist's, Du bist Richter und Entscheider, Zuschauer und Zeuge, Schreiber und Besiegler, Buchhalter und Rechnungsführer!

Du erinnerst Dich aller längst vergessenen Dinge! Das Buch der Geschichte wird eröffnet – die Begebenheiten lesen sich selbst heraus, und jede That ist mit des Thäters eigener Hand unterschrieben.

Da wird in das große Schophar geblasen; ein dumpfes Geräusch wird vernommen, die Engel gerathen in bebende Eilfertigkeit, sie ergreift Schrecken und Zittern! Dann rufen sie: „Siehe, es ist der Tag des Gerichts, um heimzusuchen das ganze Heer des Himmels im Gericht!“ Denn sie sind nicht rein vor Dir im Gericht.

Alles, was in die Welt eintreten soll, wird Dir heute gleich einer Herde Schafe vorgeführt, und wie der Hirt seine Herde unter dem Hirtenstab mustert, so musterst Du, nimmst auf, zählst, befielst Seelen für jedes lebende Geschöpf, bestimmst die Lebensfrist eines jeden und schreibst dessen Verhängnis nieder.

Am Rosch-ha-Schanah wird es niedergeschrieben, und am Jom Kippur wird es besiegelt, wie Viele dahinscheiden sollen und wie Viele ins Leben treten; wer leben und wer sterben, wer des Lebens Ziel erreichen und wer

6) Das *Mussaf*-Gebet wird an Schabbat und Feiertagen als Teil des Morgengebetes (*schacharit*) nach der Toralesung gesprochen.

es nicht erreichen soll; wer durch Feuer und wer durch Wasser, wer durch Krieg und wer durch Hungersnoth, wer durch Ungewitter und wer durch Pest umkommen soll; wer ansässig und wer unstät sein soll: wer ein ruhiges und wer ein unruhiges, wer ein vergnügtes und wer ein schmerzhaftes Leben führen soll: wer erhöht und wer erniedrigt, wer reich und wer arm sein soll.

Aber – Reue, Gebet und Almosen wenden das böse Verhängnis ab!?



Schofarbläser.

Briefmarke des Staates Israel (2010).

7) *Festtägliches Gebetbuch*, geordnet und übersetzt von Wolf Heidenheim. Neue, durchaus verbesserte Auflage, Rödelheim 1883 (hebr.: S. 198, 200; dt.: S. 199, 201).

Später sei Rabbi Amnon im Traum dem berühmten Synagogendichter von Mainz, Rabbi Kalonymos ben Meschullam (10./11. Jh.), erschienen und habe ihm diesen Hymnus diktiert. Allerdings belegt ein Fund aus der Geniza von Kairo, der heute im Britischen Museum liegt, dass das *U-netane Tokef* viel älter ist als die Märtyrerlegende von Rabbi Amnon. Die Legende hat den Hymnus aber zweifellos in der aschkenasischen Gemeinde mit ihrer ausgeprägten Märtyrerreligiosität populär gemacht.

In der *Schul* meiner Kindheit unterhielt sich die Gemeinde während des langen Neujahrsgottesdienstes (Morgengebet/*Schacharit*) im Vestibül und im Hof der Synagoge. Wenn es aber soweit war, ging ein vielstimmiger Ruf durch die zusammenstehenden Gruppen: *Sane Tojkäfl*!, *Sane Tojkäfl*!, und alles strömte rasch in die Synagoge, um den feierlichsten Augenblick nicht zu verpassen.

Die Märtyrergeschichte von Rabbi Amnon ist sicher nicht der einzige Grund für die Popularität des *U-netane Tokef*. Vielmehr bildet der Hymnus wie kein anderer die Bedeutung und Dramatik des Neujahrstages ab. Im Talmud steht dazu:

„Am Neujahrstag ziehen alle zur Welt Gekommenen wie bei einer Heerschau [am Weltenrichter] vorüber“ (mRoHa I, 2).

Eben diese Prozession und das folgende Gericht vor dem Weltenrichter inszeniert der Hymnus *U-netane Tokef* in fünf Akten.

1. *Akt*: Das höchste Gericht tritt zusammen, wobei der Weltenrichter in Personalunion alle Rollen ausfüllt:

„Du bist der Richter, der Ankläger, der Ermittler, der Zeuge [...]. Du öffnest das Buch des Gedenkens, und aus ihm wird vorgelesen, und das Siegel eines jeden Menschen ist darin.“

2. *Akt*: Die Angeklagten stehen auf:

„In das große Schofar wird geblasen [...], und alle Geschöpfe der Welt führst Du vor Dir vorbei wie ein Heer, wie der Hirt seine Herde prüft, seine Schafe unter seinem Stab hindurch gehen lässt [...]. Zittern und Beben ergreifen sie alle.“

3. *Akt*: Das Urteil wird verkündet, aber eine Gnadenfrist eingeräumt:

„Am Neujahrstag werden sie eingeschrieben, und am Fasttag der Versöh-

nung werden sie versiegelt. Wer leben wird und wer sterben, wer in seiner Zeit und wer nicht, wer durch Wasser, wer durch Feuer.“

Leonard Cohen hat diese Stelle durch seinen Song *Who by Fire* (1974) weltberühmt gemacht. Nach Beendigung des Strafregisters fällt die ganze Gemeinde wie ein Mann dem Vorbeter ins Wort und ruft aus vollen Lungen: „Umkehr (*Tschwwa*): Gebet (*Tfila*) und Wohltun (*Zdaka*) wenden den schlimmen Beschluss ab.“

4. *Akt*: Das Plädoyer der Verteidigung erinnert daran, dass der Schöpfer den Sünder so gebildet hat, wie er ist:

„Du bist ihr Schöpfer (*Jozram*) und kennst ihren Trieb (*Jizram*). [...] Der Mensch gleicht einer zerbrochenen Scherbe, trockenem Gras, einer welkenden Blume, einem Schatten, der vorüberzieht, und einer schwindenden Wolke, dem verwehten Wind und dem Staub, der verfliegt, einem flüchtigen Traum.“

5. *Akt*: Am Schluss steht der Gnadenappell:

„Tue es um Deines Namens willen!“

Tag des Zorns

Den Historikern ist schon lange die Ähnlichkeit des *U-netane Tokef* mit dem alten christlichen Hymnus (Sequenz) *Dies irae, dies illa*⁸ aus der katholischen Totenmesse (Requiem) aufgefallen. Die Schilderungen des Gerichtstages entsprechen sich fast wörtlich:

In beiden Hymnen kommt der Weltrichter, um zu Gericht zu sitzen („*quando iudex est venturus* [...] *Iudex ergo cum censebit*“ / „wenn der Richter kommen wird [...] Wenn der Richter dann mit der Schätzung beginnen wird“);

„Tag des Zornes, jener Tag [...] Welch ein Beben wird sein [...]“ („*Dies irae, dies illa* [...] *Quantus tremor est futurus*“); da und dort gellen die Blasinstru-

8) Der lateinische Text wird im Folgenden nach dem *Missale Romanum*, hg. von Anselm Schott, Freiburg im Breisgau 1934, S. 173 f., wiedergegeben; Übers.: Red.; siehe den Kommentar in: *Lateinische Hymnen*, hg. von Alex Stock, Berlin (Verlag der Weltreligionen) 2012, S. 289–304.

mente („*Tuba mirum spargens sonum*“ / „Eine Posaune, die einen wunderlichen Klang verbreitet“);

das Buch mit der Schuld aus Erdentagen wird aufgeschlagen („*Liber scriptus proferetur*“ / „Ein vollgeschriebenes Buch wird herangetragen werden“);

der Sünder bekennt sein Elend („*Quid sum miser tunc dicturus [...]* *Ingemisco, tamquam reus*“ / „Was werde ich Elender dann sagen? [...] Ich ächze wie ein Angeklagter“)

und appelliert an die Gnade des Weltherrschers („*Rex tremendae maiestatis / qui salvandos salvas gratis / salva me, fons pietatis*“ / „König von Schrecken erregender Majestät, / der du die zu Rettenden aus Güte rettetest, / rette mich, du Quell der Gnade!“).

Rabbiner Leo Trepp (1913–2010) nahm an, dass der Verfasser des *Dies Irae* ein konvertierter Jude gewesen sein könnte, – eine Ansicht, die heute niemand mehr vertritt. Sogar Israel Yuval, der sonst mit Erklärungen vom Typ „Wie es sich christelt, so jüdelte es sich“⁹ rasch bei der Hand ist, meint vorsichtig, „dass der beiden Religionen gemeinsame Vorrat an Begriffen und Bildern zu dieser Ähnlichkeit geführt hat“. Treffender kann man es nicht sagen. Eine gemeinsame biblische Quelle beider Gebete ist auch schnell gefunden: die Schreckensvision des Propheten Zefanja vom „Tag des Zorns“. Zefanja beschreibt in fünf lautmalerischen Nomenpaaren – wie Paukenschläge – den großen Tag des Herrn:

„Ein Tag des Zornes ist jener Tag /
ein Tag der Drangsal und der Bedrängnis, /
ein Tag der Vernichtung (*Jom Schoa*) und Verwüstung, /
ein Tag des Gewölks und des Wolkendunkels, /
ein Tag des Widderhorns und des Kriegsgeschreis (*Jom Schofar UTerua*)“
(Zef 1,15 f.).

In der Kirche und in der Synagoge hat der apokalyptische Spruch Zefanjas allerdings einen Bedeutungswandel durchgemacht. Es geht nicht mehr um das diesseitige Gericht über die Stadt und den Erdkreis, sondern um das jenseitige Gericht über jedes einzelne Geschöpf – im *U-netane Tokef* vor dem

9) Vgl. Michael Hilton, „Wie es sich christelt, so jüdelte es sich“. *2000 Jahre christlicher Einfluß auf das jüdische Leben*, Berlin 2000; siehe die Rezension von Clemens Thoma in: FrRu NF 8 (2001) 63–65.

Tod, im *Requiem* nach dem Tod. Die apokalyptische Bedeutung des Prophetenwortes bricht aber in ihrem musikalischen Nachleben immer wieder durch, so in der *Dies-irae*-Komposition von Verdi (*Requiem*, 1874) und im *Dies Irae – Oratorium zum Gedächtnis der Opfer von Auschwitz* von Krzysztof Penderecki, das 1967 im ehemaligen KZ Auschwitz uraufgeführt wurde. Bemerkenswert ist, dass genau in der Mitte der Prophetie Zefanjas das Wort „Schoa“ (Zef 1,16)¹⁰ steht, und auch die Gerichtsworte „Verschüttet werden soll ihr Blut wie Staub und ihr Fleisch wie Kot. Auch Silber und Gold wird sie nicht retten können“ (1,17 f.) erinnern an die nationalsozialistische Judenvernichtung.

Es war also vielleicht gar nicht so ein „arger Missgriff“, wie H. G. Adler meinte, als der tschechisch-jüdische Dirigent Rafael Schächter (1905–1944) 1943 Verdis *Requiem* im Lager Theresienstadt unter grauenhaften Begleitumständen einstudierte und aufführte. Zweimal wurde während der Proben die gesamte Chorbesetzung aus jeweils hundertfünfzig Sängern nach Auschwitz deportiert und ermordet. Nach der letzten Aufführung musste auch der Dirigent mit seinem dritten Chor den sogenannten „Künstlertransport“ antreten – mit dem Endziel Auschwitz.

Soweit wir wissen, war weder Schächter noch Verdi der alttestamentliche und jüdische Hintergrund des Sujets geläufig. Der Augen- und Ohrenzeuge Josef Bor (1906–1979) hat in seiner weltberühmten Novelle „*Theresienstädter Requiem*“ die Aufführung als Akt des Widerstandes interpretiert. Den Mördern sollte das irdische Gericht angekündigt werden – „*Confutatis maledictis!*“ – und den Gefangenen die bevorstehende Befreiung – „*Libera me!*“. In jedem Fall führt diese wahre Märtyrergeschichte das jüdische und das christliche Gebet wieder zusammen.

10) Anm. d. Red.: Vgl. Simon Lauer: „Die beiden Wörter *Schoa* und *Holocaust* haben nicht das geringste miteinander zu tun. ‚Schoa‘ bedeutet Grausen, Öde und ist als Bezeichnung für das gemeinte Geschehen aus Zefanja 1,16 entlehnt. ‚Holocaust‘ ist keineswegs ein Synonym dazu, sondern die Übersetzung der griechischen Bibel (der Septuaginta) für ‚ola‘, ein Opfer, das ganz verbrannt wird. Hier liegt auch der Grund dafür, dass viele diesen Begriff ablehnen und ‚Schoa‘ den Vorzug geben“ (Israelitisches Wochenblatt, 8. November 1996, und NZZ, 1. März 1997).

Das besondere Buch

Michael Goldberger, **Schwarzes Feuer auf weissem Feuer. Ein Blick zwischen die Zeilen der biblischen Wochenabschnitte**. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 2012. 568 Seiten.

Dem Andenken von Rabbiner Michael Goldberger s. A. gewidmet.

Viel zu früh ist der 1962 in Basel geborene Rabbiner Michael Goldberger s. A. am 17. Juli 2012 im Alter von nur fünfzig Jahren mitten aus dem Leben gerissen worden; das Erscheinen seines umfassenden Werkes zu den Wochenabschnitten der Tora, der fünf Bücher Moses, durfte er nicht mehr erleben. Die würdige Trauerfeier auf dem Friedhof der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (ICZ) ‚Oberer Friesenberg‘ steigt der Autorin beim Abfassen dieser Besprechung vor ihrem geistigen Auge auf und lässt Erinnerungen Revue passieren: Die Abdankungsfeier (Verabschiedung) für den Verstorbenen nahm sich außergewöhnlich aus, hatte doch der 2011 zum zweiten Rabbiner der ICZ gewählte Michael Goldberger zu Lebzeiten verfügt, dass er in Jerusalem begraben werden wolle, und so fuhr denn auch eine stattliche Limousine durchs Friedhofstor vor, und die bewegende Zeremonie der Überführung konnte beginnen.

„Die Thora ist für mich die Chronik der gegenseitigen Suche von Gott und Mensch [...]. Im Mittelpunkt der Thora steht der Mensch“ (S. 12); so bringt es der Psychologe und langjährige Rektor der Zürcher jüdischen Schule Noam, Michael Goldberger, denn auch in seinem Vorwort auf den Punkt. Die Tora als Wegweiser für den gläubigen jüdischen Menschen, als Herzstück und tragende Säule des Judentums bestimmt den jüdischen Jahreszyklus, der im Herbst beginnt und zugleich endet – mit dem Torafreudenfest *Simchat Tora*. Jede Woche wird in der Synagoge eine *Parascha* bzw. eine *Sidra*, also ein Wochenabschnitt, vorgelesen; doch nicht nur das: Die jeweils mit ihrem hebräischen Namen überschriebenen Wochenabschnitte werden, seit die Tora existiert, immer wieder neu ausgelegt und interpretiert.

„Das Lernen der Thora kann nie und von niemandem abgeschlossen werden“ (S. 552). Toragelehrte lassen sich in ihren Auslegungen sowohl von den Interpretationen klassischer Exegeten inspirieren, als auch von denjenigen

zeitgenössischer Größen. Dieses wöchentliche Lesen und Auslegen der Wochenabschnitte – die Tora hat weder Anfang noch Ende – bedingt ein dynamisches Verständnis vom Judentum als einer Religion, die stets im Fluss, stets im Wandel begriffen ist und mit der Zeit geht. So hat Michael Goldberger in regelmäßiger Folge zwischen 1994 bis 2012 in der Hauptsache für die Schweizer jüdischen Wochenzeitungen *Jüdische Rundschau*, *Israelitisches Wochenblatt* und ihrer beider Nachfolger *Tachles* seine Betrachtungen zur *Parascha* verfasst, die im vorliegenden Werk in umsichtiger Weise und ganz im Sinne des Verstorbenen vom Reinhardt Verlag und der *Tachles*-Redaktion zusammengestellt und mit Hilfe des Sohnes Ittaj Goldberger herausgegeben wurden.

Das umfangreiche, weit über 500 Seiten umfassende Konvolut folgt im Aufbau naturgemäß der Abfolge der Wochenabschnitte von *Bereschit* („Im Anfang“) bis *Wesot habrachä* („Und dies ist der Segen“). Zu Beginn eines jeden Kapitels ist eine kurze inhaltliche Zusammenfassung der betreffenden *Parascha* vorgeschaltet, zu der Goldberger jeweils gleich mehrere Kommentare verfasst hat. Das fundierte und detaillierte religiöse Wissen, das sich der gebürtige Basler, der auch viele Jahre in Düsseldorf als Rabbiner amtierte, über die Jahrzehnte angeeignet hat, scheint in all seinen Kommentaren auf und speist sich zum einen aus seiner profunden Kenntnis der rabbinischen Quellen, vornehmlich der *Talmudim* und der *Midraschim* (früheste Bibelauslegungen), zum anderen aus der mittelalterlichen jüdischen Gelehrsamkeit etwa eines Raschi oder eines Maimonides, ferner aus der mystischen, der chassidischen sowie der zeitgenössischen jüdischen und nichtjüdischen Literatur.

Das Lesen und Auslegen des Wochenabschnittes ist eine zutiefst jüdische Angelegenheit. Hermeneutisch gesehen, ist das Toralesen bzw. -lernen ein „ständiges Gespräch des Lesers mit dem Text der Heiligen Schrift und dessen Verfasser“ (S. 554). Das Ringen um den Toratext steht jede Woche wieder neu an, und mit jeder Interpretation wird ein weiteres Steinchen dem großen, zeitlos aktuellen, doch niemals fertigen Textmosaik hinzugefügt, was für Michael Goldberger einem Fortschreiben der Tora von vor zweitausend Jahren bis heute gleichkommt:

„Die Thora offenbart uns jeweils die Dinge, die wir annehmen. Deswegen lesen wir die in ihr enthaltenen Begebenheiten und Geschichten nicht etwa einmalig [...]. Vielmehr fragen wir uns bei jedem Vers: ‚Was sagt die Thora über mein Leben heute?‘ [...] Der Prozess der Bibelinterpretation ist [...]

nicht zu Ende. Jeder, der sich Gedanken etwa über eine biblische Geschichte, einen Vers oder auch nur einen Buchstaben macht, wird betrachtet, als schreibe er an der Thora weiter. Jeder tut dies entsprechend seinem geistigen Wachstum. Wir dürfen und müssen dies tun, wenn unsere spirituelle Entwicklung von der Thora als Ganzes geformt wird. Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass diese Empfindung für Wachstum in der Thora selbst enthalten ist, dass die Thora selbst diese beabsichtigt“ (S. 13).

Diese innige Zuneigung zur Tora und die vollkommene Hingabe an sie auf der „ganz persönliche[n] Suche nach Gott“ (S. 11) lässt auch die Wahl des zunächst geheimnisvoll und für den Außenstehenden möglicherweise sogar unverständlich scheinenden Titels *„Schwarzes Feuer auf weissem Feuer“* verstehen: Bereits im 5. Buch Mose (Dtn) 33,2 findet sich die Idee eines Feuerstroms des göttlichen Gesetzes: „[...] zu seiner Rechten Feuer des Gesetzes ihnen“. Im *Midrasch Asseret hadibrot* 1 zu den Zehn Geboten etwa findet sich eine Stelle, in der es heißt: „Die Tora wurde geschrieben schwarzes auf weißes Feuer.“ Ebenso greift der *Sohar*, das Hauptwerk der jüdischen Mystik, der Kabbala, dieses Bild wieder auf. Gemeint ist, dass die Buchstaben das schwarze Feuer sind, hingegen die Zwischenräume, gewissermaßen das ‚Zwischen-den-Zeilen‘, das weiße Feuer. Im übertragenen Sinne heißt dies nichts anderes, als dass stets zwischen den Zeilen gelesen, ausgelegt, interpretiert werden soll, damit das ‚schwarze Feuer der Tora‘ immer wieder einen anderen, einen neuen Sinn ergibt; nicht von ungefähr lautet denn auch der Untertitel des Werkes: *„Ein Blick zwischen die Zeilen der biblischen Wochenabschnitte.“*

Was Goldbergers Sammlung, die gemäss dem – wie Goldberger selbst aus Basel stammenden – israelischen Bibelpädagogen Gabriel Cohn „eine liebevolle, moderne und äußerst menschliche Interpretation des göttlichen Wortes“ (S. 555) verkörpert, unter der sehr großen Zahl von Publikationen zu den Wochenabschnitten zu einem ganz besonderen, einem herausragenden ‚*Sefer*‘ (Buch) macht, ist das gelungene Zusammenspiel von Gelehrsamkeit und Wissen, Inbrunst und Demut, Freiheit und Selbstbewusstsein, Spiritualität und Weisheit – und nicht zuletzt auch Charme und Humor.

Yvonne Domhardt, Zürich / Freiburg i. Br.

Bücherschau

Maria Gotzen-Dold, **Mojzesz Schorr und Majer Balaban. Polnisch-jüdische Historiker in der Zwischenkriegszeit.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014. 333 Seiten.

Maria Gotzen-Dold, Pfarrerin der evangelischen Landeskirche in Württemberg, widmet sich in ihrer von Stefan Schreiner angeregten Dissertation, die für diese Publikation überarbeitet wurde, den beiden Begründern der modernen jüdischen Geschichtsschreibung in Polen, *Mojzesz (Moses) Schorr* (1874–1941) und *Majer Balaban* (1877–1942). Leider gibt es von den beiden Historikern jedoch nur wenige persönliche Dokumente, und ihre Freundschaft ist nur mündlich überliefert.

Schorr stammte aus Przemyśl, wo sein Vater Direktor der jüdischen Genossenschaftsbank war. *Balaban* war der Sohn eines Kaufmanns in Lemberg; sein Onkel war Vorstandsmitglied der ‚Fortschrittlichen Synagoge‘ und Mitglied des Lemberger Stadtrats. Im Unterschied zu *Balaban*, der in seiner Heimatstadt sein Studium absolvierte, studierte *Schorr* in Wien an der ‚Israelitisch-Theologischen Lehranstalt‘ und an der Universität Wien, wo der Orientalist David Heinrich Müller sein akademisches Vorbild war.

Balaban wurde 1920 Leiter des Warschauer Rabbinerseminars; nach der Habilitation 1928 unterrichtete er an der dortigen Universität und am Institut für Judaistische Wissenschaft. Dort unterrichtete auch *Schorr*. *Balaban* war zudem Professor für Orientalistik an der Universität Warschau und Rabbiner der ‚Fortschrittlichen Synagoge‘ in Warschau. Beide setzten sich für die Integration jüdischer Bildung in die Curricula jüdischer Schulen ein, im Gegensatz zu Versuchen, das jüdische Privatschulwesen zu stärken. Mit ihrem Wirken wollten sie das polnisch-jüdische Zusammenleben stärken und ins Bewusstsein heben.

Als Historiker schuf *Balaban* das weitaus bedeutendere und umfassendere Werk. Aufgrund seiner umfangreichen Archivrecherchen vergleicht ihn die Autorin in einem Unterkapitel (3.3 „Majer Balaban – ein polnischer Hein-

rich Graetz?“, S. 194–247) mit dem deutsch-jüdischen Historiker Heinrich Graetz (1817–1891). Auch als Publizist war *Balaban* prominenter als *Schorr*.

Mojzesz *Schorr* spezialisierte sich dagegen anfangs auf das alte Babylonien und Assyrien. Als Vorsitzender des Freundeskreises der Hebräischen Universität Jerusalem reiste er 1925 nach Jerusalem, um an der Eröffnung der Universität, an der er gerne gelehrt hätte, teilzunehmen. *Schorr* war Rabbiner an der Großen Synagoge in Warschau. 1925 erhielt er eine Professur an der Universität Warschau. In dieser Funktion war er auch Mitbegründer des Instituts für Judaistik.

Auch *Balaban* besuchte 1935 und 1936 Palästina. Sein Biograph Israel Mordecai Biderman schrieb, dass er vor allem wegen seiner Bibliothek und seines umfangreichen Archivs nicht auswandern wollte. Einige offizielle Akten konnte er retten; der Großteil, auch das Manuskript seiner Erinnerungen, wurde bei der Zerstörung des Warschauer Gettos vernichtet. Im Getto hielt *Balaban* Vorträge; er wurde zum Archivar des Judenrats und zum Nachfolger von Rabbiner *Schorr* ernannt und schrieb für die Gettozeitung. Über seine Todesumstände gibt es widersprüchliche Angaben; belegt ist, dass Ignacy Schipper (1884–1943), der dritte bedeutende polnisch-jüdische Historiker der Zwischenkriegszeit, die Grabrede hielt.

Mojzez *Schorr* floh 1939 in den Osten; er wurde von Stalins Geheimpolizei NKWD (Volkskommissariat für Inneres) verhaftet und nach Moskau verschleppt; als „sozial gefährliches Element“ wurde er zu fünf Jahren Arbeitslager in Usbekistan verurteilt. Er starb am 8. Juli 1941 in Posty in Usbekistan (Sowjetunion). Seine fünf Kinder überlebten, im Gegensatz zur Familie Balabans, dessen Frau Gizela und die drei Kinder offensichtlich nicht überlebt haben.

Maria Gotzen-Dold hat für ihre Studie zahlreiche polnische Quellen untersucht. Für den deutschsprachigen Leser ist das Buch daher ein großer Gewinn.

Evelyn Adunka, Wien

Elisa Klapheck, **Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie**. Hentrich & Hentrich Verlag, Berlin 2014. 408 Seiten.

Rabbinerin Elisa Klapheck, 2004 ordiniert, ist nach einer Amtszeit in Amsterdam (2005–2009) seit 2009 Rabbinerin des Egalitären Minjan in der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main. Die als Politologin ausgebildete ehemalige Journalistin beschreibt ihren Werdegang in der Autobiographie „*Wie ich Rabbinerin wurde*“ (Freiburg i. Br. 2012). Ihrem Vorbild, der ersten Rabbinerin Deutschlands, widmete sie die Monographie „*Fräulein Rabbinerin Jonas. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*“ (Berlin 1999). Regina Jonas wurde 1935 von Dr. Max Dienemann ordiniert und 1944 im KZ Auschwitz-Birkenau ermordet. 2003 veröffentlichte Klapheck die bereits früher (1936, 1946, 1954) herausgegebene Anthologie „*Bertha Pappenheim – Gebete / Prayer*“. Der vorliegende Band ist keine eigentliche Biographie der Philosophin Margarete Susman (1872–1966), obwohl die wichtigsten biographischen Daten vermerkt werden, sondern eine ausführliche Würdigung ihres Gesamtwerks. Jedes einzelne Kapitel wäre eine Besprechung wert. Hauptinteresse dieser Rezension ist die Frage nach der Einstellung Susmans zum Judentum. In ihrem im Schweizer Exil verfassten Werk „*Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*“ (1946, 2. Auflage 1948) schrieb Susman:

„Israel hat am Sinai die Thora angenommen, und es hat sie nicht nur für sich, es hat sie für die Menschheit angenommen. Dass die Gerechtigkeit, die dies Gesetz verkündet, wie die Schuld, zu deren Überwindung es gegeben ist, nicht nur für ein Volk, sondern für die Menschheit gilt, spricht getreu dem Ursinn Israels das Wort der Überlieferung aus: ‚Hätte Israel am Sinai die Thora nicht angenommen, so hätte Gott die Welt ins Chaos zurückverwandelt, oder die Engel hätten die Welt vernichtet‘“ (S. 352).

Das Zitat erinnert an die Jesaja-Worte: „Zu gering ists dafür, dass du mir Knecht wardst, / zu erstellen Jaakobs Stäbe, / die Bewohner Jisraels umkehren zu lassen, – / den Weltstämmen gebe ich dich zum Licht, / dass meine Freiheit werde bis an den Rand des Erdreichs“ (Jes [Jeschajahu] 49,6; Übersetzung nach Buber/Rosenzweig). Schalom Ben-Chorin betont in seinem Buch „*Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat*“ (München 1993), dass Israel aufgrund dieses Wortes des Propheten Jesaja sich ‚erwähltes Volk‘ zu nennen berechtigt ist. Der Gedanke an diese Erwählung – nicht nur im religiösen, sondern auch im politischen Sinn – durchzieht Susmans Werk.

Margarete Susman gehörte der Generation der „jüdischen Renaissance“ in Deutschland an, zu der auch der „Kulturzionist“ Martin Buber, der soziale Anarchist Gustav Landauer, der Philosoph Franz Rosenzweig und viele andere gezählt werden. Ihre Anhänger hatten sich sowohl von der strengen Orthodoxie wie auch vom assimilierten Liberalismus ihrer Eltern verabschiedet. Das von ihnen vertretene Judentum nahmen sie nicht mehr nur als *Religion*, sondern auch als *Nation* wahr, und zwar innerhalb Deutschlands, mit dem Ziel, die deutsche Gegenwart mit jüdischer Kultur zu durchdringen und zu retten. In ihren zahlreichen Essays übertrug Susman diese Aufgabe der kulturellen Erneuerung schrittweise auf die ganze Menschheit.

Mit der Feststellung, der Mensch erfahre Offenbarung in der Schöpfung, greift Susman auf die Philosophie Baruch Spinozas zurück, ohne jedoch dessen Pantheismus zu übernehmen. Offenbarung erfährt der Einzelne „in sich selbst“, um sie in der Gemeinschaft zu verwirklichen. Auch im Judentum nimmt die Offenbarung den Weg vom Einzelnen zur Gemeinschaft:

„Moses empfing die Lehre vom Sinai und überlieferte sie dem Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der großen Versammlung“ („*Sprüche der Väter*“ [Pirkei Avot], übersetzt und erklärt von Dr. S. Bamberger, 1. Auflage Frankfurt a. M. 1897; Neuauflage 1981, S. 1 f.). Das vom Menschen in seinem Inneren Erfahrene muss, so Susman, auf das Äußere wirken. Nur so kann die innere Erfahrung (Offenbarung) Früchte tragen.

Das „göttliche Gesetz“ steht im Mittelpunkt von Margarete Susmans Philosophie. Klapheck erklärt, dass nach Susman das ins Irdische einbaubare Gesetz von Gott her den Abgrund überbrücke. Im Gegensatz zu anderen Susman-Rezensenten betont sie auch den Einfluss des rabbinischen Judentums auf Susmans Werk. Gemäß der rabbinischen Tradition sind die Gebote und Verbote der Thora nicht unwandelbar, sondern „Thora erschafft Thora“. *Mischna* bedeute sowohl „Wiederholung“ als auch „Wandel“. „Wandel“ ist ein maßgebender Begriff in der Philosophie Susmans. In seinem Namen befürwortet sie auch den politisch-revolutionären Wandel mit der Begründung, auch die biblischen Propheten hätten politisch und revolutionär agiert. Ihr Wirken habe stets etwas Neues, einen Umschwung bewirkt. Der Weg hin zum Wandel ist *Teschuwa* (Umkehr, Reue). Selbst Gott ist ‚politisch‘. Durch die Sinaioffenbarung entstand Israel als Nation. Die Erlösung ist deshalb von der messianischen Zukunft her zu sehen. Die beiden typisch jüdischen Aspekte *Tun* und *Teschuwa* sind die bewegenden Momente, die

Wandel erzeugen. *Liebe* ist nach Susman nicht das (falsch verstandene) christliche Gegenteil zur Strenge des Gesetzes, sondern ein Ausgleich gemäß der rabbinischen Lehre, dass Gott die Welt nur nach dem Prinzip der Gerechtigkeit erschaffen wollte. „Doch, als Er sah, dass Gerechtigkeit alleine nicht bestehen würde, schuf Er die Barmherzigkeit“ (*Der Raschi-Kommentar zu den Fünf Büchern Moses*, ins Deutsche übersetzt von Julius Dessauer, Budapest 1887, S. 12).

Susmans Ideal ist nicht die *Theokratie* (Gottesherrschaft), sondern eine Gesellschaft, in der sich jedes Mitglied seiner Verantwortung bewusst ist, so dass *Theokratie* zur *Demokratie* wird. Die Verantwortung des Einzelnen ist maßgebend für die Gemeinschaft. Als sich in Deutschland im Nationalsozialismus die „Mächte“ gegen das „Gesetz“ richteten und Chaos ausbrach, klaffte ein tiefer Abgrund auf, so Klapheck.

Susman vertritt auch den rabbinischen Unterschied zwischen *persönlicher Schuld*, die den Einzelnen betrifft, und *Sünde*, als vom Einzelnen begangene *Fehl-Tat*, die sich auf die Gemeinschaft bzw. Gesellschaft auswirkt, und „die es zu den Verbrechen des NS-Regimes hatte kommen lassen, ohne dass alle ihre Mitglieder diese begangen hätten“ (S. 247). Damit zählen auch die Juden, die Jahrhunderte lang an der deutschen Kultur mitgewirkt hatten, zu den „schuldlos Schuldigen“, und ihnen obliegt es, *Teschuwa* (tätige Reue) zu üben. Dabei geht es nicht um die Entsühnung der NS-Verbrecher. Susman hat hier die ganze Menschheit vor Augen, die auch ohne jüdisches Zutun im Chaos versinken würde. Im Chaos geht aber auch die Mensch-Gott-Beziehung zugrunde. Die Wiederherstellung dieser Beziehung (*tikkun ha-olam*) ist Aufgabe des ganzen jüdischen Volkes. Von einem guten Freund Susmans, dem Aphoristiker Elazar Benyoëtz, stammt das Zitat: „Denk, / wären wir Juden / alle verbrannt worden, / es wäre mit uns / auch die älteste Erinnerung / an Gott ausgelöscht“ (Elazar Benyoëtz, *Zeit ist Aufgabe: Worte Saba-duthas*, 2014, S. 59). Im Gegensatz zur christlichen Sühne eines Einzelnen für die Menschheit spricht Susman von der kollektiven Sühne im Judentum. „Ein weiteres, in ‚*Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*‘ hervorgehobenes Wort ist das *Ring*en [...]. Es klingt wiederum der hebräische Name ‚Israel‘ an, auf Deutsch ‚Kämpfen, Ringen mit Gott‘“ (S. 355). Demnach ist das „Haderen mit Gott“ ein zentraler Aspekt der jüdischen Gott-Mensch-Beziehung.

Wie Martin Buber in dem Begriff *Zion* ein *Zion der Seelen* verstand, bezieht auch Susman dieses Wort nicht auf einen jüdischen Staat. Nur im Exil könne

das jüdische Volk seine Aufgabe an der Menschheit erfüllen, dass diese nicht in Chaos falle und nicht den gegen das Gesetz strebenden Mächten ausgeliefert werde. Ein geistiges Zion, ein „portatives Vaterland“ (Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, Bd. IV, München 1995, S. 483). Im Exil vertritt das jüdische Volk die gesamte Menschheit, die seit der Vertreibung aus dem Paradies ebenfalls im Exil lebt.

Der Gründung des jüdischen Staates hielt Susman die Bedingung entgegen: „Zion bleibt Galuth bis zur Endzeit. Auch Zion ist nicht Ziel, sondern Weg, nicht Antwort, sondern Frage, eine offene Zukunftsfrage an das Volk. Ihre eigentliche Bewährung findet auch in einer ganz und gar säkularisierten Welt statt, die Zionsarbeit nur in der Sphäre des Heils: nur in einer Umbildung, Neuwerdung der Gemeinschaft, einer Darstellung des Menschlichen [...]. Ein Zionismus ohne Änderung der verfallenen Wirtschafts- und Gesellschaftsformen wäre nicht der echte Zionismus, durch dessen volkhafte Gestalt immer die der Menschheit hindurchscheint“ (S. 350 ff.). Diese Aufgabe muss die jüdische Gemeinschaft auch im eigenen Land vor den Augen haben, um nicht selbst den gesetzlosen Mächten zu verfallen.

Susman war durchaus religiös, lehnte jedoch, wie übrigens auch Martin Buber, Religion als Institution und den Ritus ab. Susmans Religiosität bezog sich auch auf Atheisten, insofern sie fähig sind, Wandel zu bewirken. In ihrem Werk war sie sich der Dynamik des Judentums vollkommen bewusst. In Israel sah Margarete Susman das auserwählte Volk, dessen Erwählung in der Rettung der Menschheit besteht, eine säkulare, politisch-revolutionäre Messianität.

Seit 1934 lebte Margarete Susman in Zürich. In ihrer Autobiographie „Ich habe viele Leben gelebt“ (1964) bezeichnete sie sich „als eine Deutsche, die dieses neue Deutschland nicht mehr ertragen konnte“ (S. 313). Ihre Zuwendung zur „religiös-sozialen Vereinigung“ unter der Führung des evangelischen Pfarrers und Theologen Leonhard Ragaz brachte ihr die Kritik anderer jüdischen Emigranten ein. Man fragte sich, ob sie Jüdin, Christin oder beides sei. Dieser Meinung war auch ihr getaufter Sohn, Erwin von Bendenmann, der eine Biographie seiner Mutter aufgrund ihres Briefwechsels erstellt hatte. Doch Ragaz' Verhältnis zum Judentum stand im Zeichen des Dialogs. In diesem Sinne führte er Gespräche und Korrespondenzen mit seinen Freunden Martin Buber und Schalom Ben-Chorin. Missionierung stand ihm fern. Susmans Aktivitäten im Umkreis von Ragaz können auch als Ansatz des christlich-jüdischen Dialogs verstanden werden. In ihrem Werk fin-

det man auch christliche Einschübe, wie zum Beispiel das „Mariengleichnis“ zur Emanzipation der Frau (S. 191 f.). Doch diese sind bloß Metaphern. Das Deutsche und das Christliche haften an ihr wie in den Worten des großen jüdischen Denkers der italienischen Renaissance Simone Luzzatto (1583–1663): Die in der Welt zerstreuten Juden seien „gleich einem Fluss, der über eine lange Strecke durch das Land fließt, dessen Wasser aber von Eigenheiten der verschiedenen Länder bestimmt wird, durch die er fließt“ (Riccardo Calimani, *Die Kaufleute von Venedig – Die Geschichte der Juden in der Löwenrepublik*, Düsseldorf 1988, S. 291). So „übernehmen die Juden von anderen Nationen verschiedene Gewohnheiten“.

Monika Beck, Aachen

Volker Koop, **„Wer Jude ist, bestimme ich“. „Ehrenarier“ im Nationalsozialismus.** Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2014. 354 Seiten.

Die zwölf Jahre des ‚Tausendjährigen Reichs‘ sind Gegenstand einer Vielzahl von Recherchen und Studien zu verschiedensten Aspekten des Nationalsozialismus. Der Journalist Volker Koop hat bereits mehrere Bücher zum „Dritten Reich“ verfasst, einige behandeln auch führende Funktionäre wie Heinrich Himmler, Martin Bormann, Rudolf Höß und den „Führer“ selbst. Im Vordergrund des neuen Buches stehen die Verwalter der „Nürnberger Rassengesetze“, an erster Stelle Hermann Göring und einige seiner Helfer.

Koop hält sich nicht lange damit auf, den Ursprung des berühmt-berüchtigten Zitats, das er zum Titel des Buches gemacht hat, zu ergründen. Reichsmarschall Hermann Göring mag es sich angeeignet und danach verfahren haben; als Urheber gelten entweder der Wiener Bürgermeister Karl Lueger, den Koop auch nennt, oder der deutsch-nationale Reichstagsabgeordnete Georg von Schönerer, der bereits auf den jungen Hitler starken Einfluss ausübte, den Koop aber unerwähnt lässt. Genau genommen geht es dem Autor nicht so sehr um die inklusive Bestimmung, „Wer Jude ist, bestimme ich“, sondern vielmehr um Abgrenzung: „Wer *nicht* Jude ist, bestimme ich“, also um die Ausnahme von der Regel. Und dies aufgrund einer aberwitzigen und unhaltbaren Rassentheorie bzw. deren willkürlicher Handhabung. Einerseits haben die Nationalsozialisten viel Aufwand getrieben, um die angebliche Wissenschaftlichkeit dieser biologistischen Klassifizierung von Men-

schen zu belegen. Andererseits waren sie bereit, je nach Nützlichkeit oder auch aus sentimentalen Gründen ein Auge zuzudrücken und sich über ihre eigenen Gesetze hinwegzusetzen. Je nach Zweckdienlichkeit nahmen sie sich die Freiheit, willkürlich einige Hunderte von Juden von ihrem Abstammungs-Makel „freizusprechen“, ihre „Deutschblütigkeit“ zu bestätigen und sie zum „Ehrenarier“ zu befördern.

Das prominenteste Beispiel eines „Ehrenariers“ war Generalfeldmarschall *Erhard Milch*, der – protegiert von Hermann Göring – trotz seines jüdischen Vaters eine glänzende Karriere machte, Feldmarschall der Luftwaffe und Staatssekretär beim Reichsminister der Luftfahrt wurde. Ob Erhard Milch wirklich Jude war, ist nicht sicher beweisbar. Er selbst, ein überzeugter Nationalsozialist, lieferte die Version, sein wahrer Erzeuger sei nicht der in seiner Geburtsurkunde eingetragene jüdische Vater, sondern der arische Liebhaber seiner Mutter gewesen.

Viele Juden oder sogenannte „Mischlinge“ und „jüdisch Versippte“, wie etwa der frühere Bundeskanzler *Helmuth Schmidt*, haben sich freiwillig für den Dienst in der Wehrmacht gemeldet, in der Hoffnung, für sich und ihre Familien von den Ausnahmeregelungen für Frontsoldaten zu profitieren. Bryan Mark Rigg schätzt in seinem Buch *„Hitlers jüdische Soldaten“* (Paderborn 2003) die Zahl auf 150 000. Nach Koop ist diese Zahl eindeutig überhöht.

Besonders eindrucksvoll sind die zahlreichen Kulturschaffenden, die trotz ‚Rassenmakel‘ von Verfolgung und Ermordung verschont blieben, – eine Blamage für Propagandaminister Joseph Goebbels, der behauptet hatte, das Kulturleben käme unbeschadet auch ohne Juden aus. Genau besehen, ging es auch nicht um die ‚Kulturschaffenden‘ selbst, sondern um ihre jüdischen Ehepartner. Unter dem Druck, die nichtarischen Lebenspartner aufzugeben, bewiesen die meisten arischen Lebenspartner Standhaftigkeit und versuchten, ihre jüdischen Lebenspartner mit dem Rechtsmittel der „privilegierten Mischehe“ – einer weiteren perversen NS-Erfindung – zu schützen. Die Reihe derer, die davon profitierten, liest sich wie ein Katalog der Anständigkeit: die Schauspieler Hans Albers, Theo Lingen, Hans Moser und Heinz Rühmann, die Sänger Leo Slezak, Max Lorenz, Jan Kiepura und Marta Eggerth sowie viele andere Künstler und Wissenschaftler, deren Geschichte in diesem Buch detailliert beschrieben wird. Einige hochkarätige Künstler, die die Nationalsozialisten allzu gerne im Reich behalten wollten und umworben hatten, misstrauten dem Angebot oder verabscheuten die Anbiederung

und zogen es vor, in die Emigration zu gehen, so *Emmerich Kálmán*, der Komponist der Operetten „Die Csárdásfürstin“ und „Gräfin Mariza“, der Filmregisseur *Fritz Lang* oder der Theaterregisseur und Begründer der Salzburger Festspiele *Max Reinhardt*. Gewiss, für Prominente, ob Künstler, Wissenschaftler oder andere Personen mit besonderen Fähigkeiten, und um sie geht es vor allem in diesem Buch, standen alle Türen der Welt offen. Sie konnten es sich aussuchen, ob sie in ihrem Vaterland als „Ehrenarier“ von Hitlers Gnaden leben oder in ein anderes Land, das ihnen eine relative Freiheit garantieren konnte, emigrieren wollten.

Doch Hunderttausende von Juden, die nicht zu diesem erlauchten Kreis gehörten, hatten keine Wahl. Sie saßen in der Falle und waren den Schergen ausgeliefert. Denn als Resultat der „Konferenz von Évian“ (6. bis 15. Juli 1938), auf der von Vertretern von 36 Nationen die Auswanderung von Juden aus Deutschland und Österreich geregelt und eine „Flüchtlingsquote“ pro Land festgelegt werden sollte, weigerten sich viele Länder, zusätzliche Flüchtlinge aufzunehmen. Andere verweigerten generell die Aufnahme von Flüchtlingen oder öffneten ihre Grenzen nur noch für den Transit.

Wer über die Schicksale der wenigen Hundert sogenannter „Ehrenarier“ unterrichtet sein möchte, findet in diesem Buch reiches Material. Es werden alle Seiten der Problematik und alle Aspekte der Taktiererei genau geschildert, aber auch die Hindernisse, die hier und da überwunden werden mussten. Immerhin waren mehrere konkurrierende Abteilungen im Apparat der NS-Diktatur mit der Angelegenheit befasst, und was das eine Amt tolerierte oder genehmigte, war dem anderen wiederum ein Dorn im Auge.

Einleuchtend und überzeugend ist die Schlussbetrachtung des Verfassers: „Es ist erschütternd zu sehen, welche Energie die Nationalsozialisten aufboten, um ihre Rassenpolitik umzusetzen, von dem krankhaften Wahn getrieben, die Bevölkerung in unzählige Kategorien einteilen zu müssen. [...] Ebenso bestürzend ist es, dass fast 80 Millionen Deutsche sich nicht gegen den Rassenwahn auflehnten, sondern stillschweigend oder aktiv zu Helfershelfern des nationalsozialistischen Rassenwahns wurden.“

Ruben Frankenstein, Freiburg i. Br.

Christoph Schulte, **Zimzum – Gott und Weltursprung**. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2014. 501 Seiten.

Zimzum ist ein zentraler Begriff aus der *Kabbala*, einer religiös-mystischen Bewegung im Judentum, die im 12. Jh. in Frankreich und Südspanien entstand, sich im Lauf der Zeit über Europa bis nach Safed, einem Zentrum der jüdischen Mystik in Galiläa, ausbreitete und in populärer Form noch heute lebendig ist. Die *Kabbala* ist ein höchst uneinheitliches System. Die Kabbalisten werden auch „Männer des Geheimnisses“ genannt.

Die älteste kabbalistische Schrift ist das Buch *Bahir* (*Klarheit*), das um 1180 in Frankreich erschien. Seine Bedeutung wurde bald durch das Buch *Sohar* (*Glanz*) übertroffen, dessen einzelne Teile zwischen 1270 und 1300 entstanden sind und von *Mose ben Schem Tov de Leon* (1250–1305) veröffentlicht wurden. Nach Meinung mancher Forscher ist er auch der Autor. Der Verfasser des *Sohar* versuchte, in die Geheimnisse der göttlichen Welt einzudringen. Das Buch, das Gottesspekulationen und Schöpfungsdramen, Seelenlehren und Erlösungshoffnungen miteinander verbindet, erlangte später bei den Kabbalisten eine fast kanonische Geltung.

Das letzte große System entwickelte *Isaak Luria* (1534–1572), der Hauptvertreter der Kabbala in Safed (Galiläa). Ihm wird die Lehre vom *Zimzum* (Zusammenziehung / Begrenzung / Selbstbeschränkung) zugeschrieben. *Zimzum* bedeutet die Selbstzusammenziehung Gottes vor der Erschaffung der Welt, die bewirkte, dass dadurch Raum für die Welterschöpfung frei wurde. Diese Selbstbeschränkung Gottes war notwendig, weil wegen der Allgegenwart Gottes für nichts anderes Platz war. Ohne *Zimzum* gäbe es keine Welt, auch keinen Menschen. Erst nach dem *Zimzum* konnte in Gottes eigener Mitte die Schöpfung existieren. Zugleich schränkte Gott mit dem *Zimzum* auch seine Allmacht ein, sodass endliches Geschehen und zugleich die menschliche Freiheit möglich wurden.

Aus der Lehre vom *Zimzum* lässt sich folgern, dass sich die Welt nun nach eigenen Gesetzen – ohne Eingriff des Schöpfers – entwickelt, und dass der Mensch nun selbstverantwortlich handeln kann und selbst für das Gute und das Böse verantwortlich ist. Aus der Idee des *Zimzum* ist eine originelle Schöpfungslehre entstanden und eine Form der „Gerechtigkeit“ oder „Rechtfertigung Gottes“ (Theodizee / Erklärung des Leidens in der Welt), mit der sich die christliche Theologie bis heute schwer tut. Eine genaue Fest-

legung der Bedeutung von *Zimzum* ist allerdings außerordentlich schwierig, weil Isaak Luria selbst kaum Schriften hinterlassen hat. Er lehrte in Safed (nur mündlich) einen kleinen Kreis ausgesuchter Schüler und bestimmte, dass seine Lehre nicht an die Öffentlichkeit dringen sollte. Luria starb bei einer Epidemie im Alter von 38 Jahren. Sein Grab ist eine viel besuchte Pilgerstätte. Lurias Schüler hielten sich jedoch nicht an das Veröffentlichungsverbot. Sie schrieben das Gehörte so auf, wie sie es verstanden hatten, und interpretierten damit bereits die Lehre ihres Meisters. Keineswegs einig in ihrer Interpretation, stritten vier verschiedene Schulen um das richtige Verständnis der Lehre vom *Zimzum*. Lurias bedeutendste Schüler waren Chajim Vital (1542–1620) und Joseph Ibn Tabul (geb. um 1545). Ihre Schriften enthalten zahlreiche weiterführende Details und Deutungen der mystischen Lehre Isaak Lurias. Alle späteren Arbeiten über Isaak Luria sind wiederum Interpretationen von Interpretationen.

Aus Lurias Lehre sei hier exemplarisch die Unterscheidung der oberen Welt des *En Sof* („Unendliche“) und der unteren Welt erwähnt. Die Gottheit der oberen Welt ist einzig, absolut jenseitig, für den Menschen unzugänglich und unerreichbar. Sie ruht in sich und kann als „Nichts“, als „Verborgenheit aller Verborgenheiten“ bezeichnet werden. *En Sof* existiert vor dem Eintritt in das Schöpfungswirken und vor dem Beginn der Geschichte Israels. Vorbedingung der Selbstoffenbarung der Gottheit in der Schöpfung und im Bund mit Israel war der Vorgang des *Zimzum*. So wurde sie noch verborgener, schuf aber auch Platz für einen geistigen Raum. In diesen konnten nun aus Gottes Licht Gottes Gefäße des Lichts, die *Sefirot* (Zählungen, Sphären), einströmen. Die *Sefirot* (Singular: *Sefira*) kommen aus der Verborgenheit Gottes. Sie sind Weisen seiner Selbstentfaltung und Instrumente zur Schöpfung und Lenkung der Welt. Es gibt zehn *Sefirot*, die nach biblischen Namen bezeichnet werden: Krone, Weisheit, Einsicht, Gnade, Strenge, Schönheit, Majestät, Sieg, Fundament und Königsherrschaft.

Hier ist der biblische Gott JHWH nicht der göttliche Urgrund, sondern der Beginn der Selbstentfaltung Gottes, die vom absoluten Geheimnis Gottes ausgeht und sich in die materielle Welt erstreckt. Darum wird *En Sof* auch das „große Antlitz Gottes“, JHWH das „kleine Antlitz Gottes“ genannt. – Mit der Lehre von *En Sof* und den *Sefirot* ist eine Brücke geschlagen zwischen dem mystischem Gottesverständnis, wonach wir von Gott nichts aussagen können, und dem anthropomorphen Gottesbild der Bibel, die anschaulich von Gott erzählt. In der Lehre Isaak Lurias sind beide Formen –

das *Schweigen* über Gott und das *Reden* von Gott – miteinander versöhnt. In diesem Kontext steht auch das Problem des Bösen. Woher kommt das Böse? Warum wird es von Gott nicht besiegt? Diese schwierigen Fragen beantwortet Isaak Luria mit der Lehre von der „Urkatastrophe“. Als im Schöpfungsprozess das gewaltige Licht von der verborgenen Gottheit ausging, entstand eine Spannung zwischen Gott und dem von ihm ausgehenden Licht. Die Gefäße, die, selbst aus niederem Licht bestehend, das göttliche Licht aufnehmen sollten, zerbrachen unter dessen Wucht. Durch diesen „Bruch der Gefäße“ wurde das göttliche Licht nach unten geworfen. Aus den Schalen der zerbrochenen Lichtgefäße entstanden dämonische Kräfte, die umso schlimmer sind, je weiter sie sich von Gott wegbewegen. Die Gerechtigkeit Gottes hat hier kaum noch Platz.

In diesem Kontext vollzieht sich auch die Sünde. Alle Geschöpfe haben nun Anteil am Bösen. Sie leben als Folge von Gottes Schöpfung im Exil, fern von Gott. Gott erwartet aber, dass die Schöpfung sich zu ihm hin entwickelt. Um wieder zu seiner ursprünglichen Macht zurückzukehren, braucht Gott die Hilfe Israels. Durch Befolgung der Tora, durch Gebet und alltägliche Arbeit, selbst durch Essen und Trinken können die Frommen an Gottes Erlösung mitwirken. Sie können Gott dabei helfen, das Böse zu überwinden und zur Erlösung zu kommen. Am Ende wird Gott endlich in der Lage sein, das Leid zu besiegen. Gottes endgültige Befreiung von seiner Ohnmacht wird auch zur Erlösung der Welt („*Tikkun Ha-Olam*“) führen. Im Rahmen dieser Besprechung können nicht alle Differenzierungen und Interpretationen der kabbalistischen Gottes-, Schöpfungs- und Erlösungslehre Isaak Lurias referiert werden. Aber auch so wird ersichtlich, wie theologisches Nachdenken und mystische Erfahrungen zu einer originellen Synthese gefunden haben.

Das Buch des in Potsdam lehrenden Judaisten Christoph Schulte (geb. 1958) ist ein Meilenstein in der Erforschung der jüdischen Mystik, die im 20. Jh. von Gershom Scholem (1897–1982) initiiert wurde. Scholem hatte erstmals 1941 in Jerusalem ein hochbedeutendes Werk über die jüdische Mystik veröffentlicht, das seit 1951 bei Suhrkamp auch in deutscher Übersetzung („*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*“) vorliegt. In diesem heute als Klassiker berühmten Buch hatte Scholem auch ein längeres Kapitel zum Thema *Zimzum* veröffentlicht. Schultes Ausführungen reichen aber über Scholem weit hinaus, weil er vor allem die unglaublich reiche Wirkungs- und Kulturgeschichte des kabbalistischen Begriffs *Zimzum* in Kunst, Literatur, Philosophie, Theologie und Musik detailliert nachzeichnet. Seine Arbeit

umfasst die Zeitspanne vom 16. bis Anfang des 21. Jh. Auf den Stationen seines langen Weges treffen wir auf jüdische, christliche und naturwissenschaftliche Interpretationen. Wir finden sowohl großes Interesse und begeisterte Zustimmung für die Kabbala wie auch Desinteresse und entschiedene Ablehnung. In der sabbatianischen Bewegung und im Chassidismus des 17. und 18. Jh. war der Begriff populär und allgegenwärtig. Zur Zeit der jüdischen Aufklärung (*Haskala*) galt die Kabbala als wirre, unverständliche Phantasterei. Diese ablehnende Grundeinstellung machte sich auch der größere Teil des neuzeitlichen Judentums in Westeuropa und in den USA zu eigen. Erst die hochkarätigen Forschungen Gershom Scholems verschafften der Kabbala und auch dem Begriff *Zimzum* neues Ansehen. Der deutsche Philosoph Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) benutzt in seinem philosophischen Denken zwar den Begriff *Zimzum* nicht, wohl aber den der „Kontraktion“ als Element seines Denkens. Interessant ist auch, wie moderne Künstler sich an die Aufgabe heranwagen, den Begriff *Zimzum* darzustellen. Stellvertretend für viele seien zwei herausragende Künstler genannt: Barnett Newman und Anselm Kiefer, deren Werke in Schultes Buch abgebildet sind. Die wohl bedeutendste moderne philosophisch/theologische Adaption liegt in der berühmten kleinen Schrift „*Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*“ (Frankfurt a. M. 1987) von Hans Jonas (1903–1993) vor, die zu den wichtigsten jüdischen Auseinandersetzungen mit dem grausamen Geschehen zählt, und die auch in der christlichen Theologie rezipiert wurde.

Insgesamt liegt mit Schultes Darstellung ein herausragendes wissenschaftliches Werk zur jüdischen Geistesgeschichte vor, das mehr bietet als nur die Kenntnis eines einzelnen Begriffs. Dabei verzichtet Schulte auf eine Beurteilung der unterschiedlichen Interpretationen. Das überlässt er dem Leser. Darauf weist der letzte Satz seines umfangreichen Werks hin: „Das soll die Geste sein, mit der ihr Autor diese Studie schließt: Er zieht sich zurück und überlässt es den Lesern, ihre immer anderen Interpretationen und Leseweisen von *Zimzum*, Gott und Weltursprung zu probieren. Der Autor verstummt und stellt es seinen Lesern frei, den faszinierenden Gedanken einer produktiven und kreativen Veränderung in Geist und Materie durch das gewollte und bewusste, sich selbst zurücknehmende Platzmachen für Neues und Anderes immer neu zu denken.“

Werner Trutwin, Bonn

Berichte

„Zeugen der Zeitzeugen“ Begegnen – Gedenken – Weitergeben

Der 27. Januar 2015, der Gedenktag der Befreiung von Auschwitz vor 70 Jahren, war auch für die junge Generation in Deutschland ein Moment zum Innehalten, nicht nur mit dem Blick in die Vergangenheit, sondern auch, um die Gegenwart zu reflektieren und nach vorne zu blicken.

In dem Projekt *„Zeugen der Zeitzeugen“* interviewen junge Menschen ehrenamtlich die letzten Holocaust-Überlebenden in Deutschland und zeichnen das Interview mit Dokumentmaterialien auf Video auf. Durch diese persönlichen Begegnungen sollen die Überlebenden Anerkennung und Wertschätzung erfahren, und die Jugendlichen zu „Zeugen der Zeitzeugen“ werden, die als Multiplikatoren das Gedenken an die Opfer des Holocaust lebendig halten. Die Anregung für die Namensfindung des Projekts gab uns die Rede *„Der Auftrag der Erinnerung“* des ehemaligen Bundespräsidenten Horst Köhler vor dem Deutschen Bundestag am 27. Januar 2009:

„[...] Die Zeit wird kommen, in der kein Mensch mehr am Leben sein wird, der aus eigener Erfahrung über die Jahre vor 1945 berichten kann. Deshalb ist das Gespräch der Zeitzeugen mit den Nachgeborenen so wichtig. Denn eines Tages werden die jungen Menschen, die heute den Alten zuhören, die unmittelbarsten Träger der Erinnerung in Deutschland sein.

[...] Ein Schüler aus Berlin, der einen Film mit Überlebenden gedreht hat, sagte mir: ‚Jetzt sind wir die Zeugen der Zeitzeugen. Wenn uns unsere Enkelkinder eines Tages fragen, gibt es viel, was wir ihnen erzählen können.‘ Diese Antwort hat mir Zuversicht gegeben. Sorgen wir dafür, dass es immer viel gibt, was junge Menschen in Deutschland über die Untaten der Nationalsozialisten wissen und zu erzählen haben [...].“¹

1) http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Reden/2009/01/2009/01/20090127_Reede.html.

Als ich zum ersten Mal in Yad Vashem war und mir die Filme über die Schrecken des Nationalsozialismus angesehen habe, hat mich das zutiefst betroffen gemacht. Ich wollte an diesem Punkt nicht stehen bleiben, und habe nach einer Möglichkeit gesucht, wie ich als junge Deutsche mich für das Wachhalten der Erinnerung an diese Untaten heute einsetzen und Verantwortung übernehmen kann.

2012 betreute ich mit einer Gruppe von jungen Deutschen bei einer Gedenkveranstaltung zum 70. Jahrestag der Wannseekonferenz in Berlin eine Gruppe Holocaust-Überlebender aus Israel. Am Ende unserer gemeinsamen Zeit fragten mich *Gita Koifman* und *Sergey*, was die junge Generation in Deutschland tue, um das Gedenken an den Holocaust aufrecht zu erhalten. Sie betonten, wie wichtig es wäre, dass viele junge Deutsche Überlebenden des Holocaust begegnen können.

Die Überlebende Assia Gorban (r.)
und die Projektleiterin Marina
Rentschler (l.).



Inspiziert von dieser konkreten Aufforderung zum Handeln, riefen wir im Frühjahr 2013 das Interviewprojekt „Zeugen der Zeitzeugen“ ins Leben. Es ist uns wichtig, dass einerseits möglichst viele junge Menschen die Gelegenheit bekommen, Holocaust-Überlebenden in Deutschland zu begegnen. Andererseits bewegt uns die Tatsache, dass es immer noch so viele Geschichten von Überlebenden gibt, die nicht aufgezeichnet sind und bald in Vergessenheit geraten werden. Deshalb filmen wir die Interviews und stellen sie im Internet zur Verfügung. So ermöglichen wir auch anderen jungen Menschen einen Einblick in die Geschichten der Zeitzeugen. Denn nichts kann die Schrecken der NS-Diktatur bleibender vermitteln als die persönlichen Erinnerungen jener, die das Grauen erlebt und überlebt haben.

Unser Ziel ist, das Gedenken an den Holocaust lebendig zu halten und an die junge Generation weiterzugeben, den Überlebenden Anerkennung und Wertschätzung zu vermitteln, dem Antisemitismus in allen seinen Ausdrucksformen entgegenzutreten und den Dialog zwischen den Generationen zu fördern.

Diese Ziele wollen wir erreichen, indem wir persönliche Begegnungen zwischen jungen Deutschen und Überlebenden und deren Kindern und Enkeln ermöglichen, ihre Lebensgeschichten auf Video aufzeichnen und sie der Öffentlichkeit zur Verfügung stellen und indem wir Arbeitskreise zu den Themen Antisemitismus und Rassismus organisieren. Die Begegnungen sind das zentrale Grundelement. Sie vermitteln den jungen Menschen einen Bezug zur Realität des Gedenkens an den Holocaust.

1. Begegnen

Durch die Begegnungen mit den Zeitzeugen werden die Jugendlichen sensibilisiert, Gegenwart und Zukunft zu gestalten. Zwei junge Interviewer berichten über ihre Begegnung mit einem Zeitzeugen:

„Ich empfinde es als ein Privileg, als junge Deutsche in Kontakt mit der letzten Generation von Zeitzeugen des Holocaust kommen zu können. Die Menschen erzählen uns ihre persönliche Geschichte, dadurch bekommen die Zahlen und Fakten aus dem Geschichtsunterricht plötzlich Gesichter“ (*Katharina Engländer*, 25 Jahre).

„Bei all den [früheren] Gelegenheiten, bei denen das Thema Holocaust thematisiert wurde, hatte ich das Gefühl, man wolle mir Schuldgefühle machen; dies führte dazu, dass ich mich dem Thema eine Zeit lang komplett verweigerte. Es war etwas Besonderes, einen Zeitzeugen lebhaft neben mir sitzen zu haben und ihn in seiner Verletzlichkeit, aber auch in seiner Herzlichkeit erleben zu dürfen. Dadurch wurde für mich dieses Thema greifbar und erlebbar“ (*Jörn Wipplinger*, 23 Jahre).

2. Gedenken

Für das Team von „Zeugen der Zeitzeugen“ und auch für die Überlebenden war die Gedenkveranstaltung zum 75. Jahrestag der Pogromnacht in Berlin am 9. November 2013 ein bedeutungsvolles Ereignis. Der Mittelpunkt der Veranstaltung war die zentrale Erinnerungsfeier. Ebenso wichtig war uns

das Anliegen, da, wo jüdisches Leben bewusst zerstört wurde, ein Zeichen des Lichts zu setzen. Dabei wurde das Licht des Gedenkens von den Zeitzeugen an die jungen Menschen weitergegeben in dem Bewusstsein, jetzt sind sie die „Zeugen der Zeitzeugen“. Die Holocaust-Überlebende *Raisa Kononenko* erzählt von ihren Eindrücken bei der Gedenkveranstaltung:

„Die Atmosphäre der Gedenkveranstaltung empfand ich als sehr feierlich und herzlich, es hat mein Herz und das Herz meines Mannes sehr berührt. Ich war zutiefst bewegt von der Aufmerksamkeit, die mir gewidmet wurde, und dies von dem deutschen Volk, mit dem sehr viele schwere Erinnerungen verbunden sind. Als ich sah, wie viele Menschen gekommen sind, war ich sehr beeindruckt, nicht zuletzt von der Liebe, die mir zugesprochen wurde. Diese gewaltigen Eindrücke werde ich noch sehr lange in meinem Herzen tragen.“

3. Weitergeben

Neben den Interviews bieten wir Workshops und Vorträge an Schulen und Universitäten an. Wir beraten Lehrer bei der Planung und Durchführung der Begegnung mit Zeitzeugen und wir begleiten die Zeitzeugen in die Schulen. Einen ersten Teil des aufgenommenen Filmmaterials findet man auf unserer Homepage unter: www.zeugen-der-zeitzeugen.de. Wer regelmäßig über die Projekte informiert werden möchte, kann mit uns über Facebook *Zeugen der Zeitzeugen* in Kontakt treten. Vierteljährlich erscheint ein *Newsletter*, der unter info@zeugen-der-zeitzeugen.de bestellt werden kann.

Wir haben selbst erlebt, wie tief, nachhaltig und prägend diese Interviews für beide Seiten sind. Für die jungen Menschen bedeuten sie eine Horizonterweiterung: Sie hören die persönliche Geschichte eines Menschen. Dies ist viel eindrücklicher, als Daten in einem Geschichtsbuch nachzulesen.

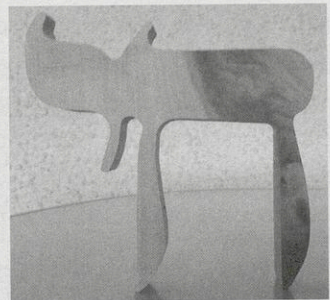
Während der Gedenktage der Wannseekonferenz 2012 fragte mich *Gita Koifman* am Holocaust-Mahnmal in Berlin, ob ich ihre „deutsche Tochter“ sein möchte. Damals sagte ich zu ihr: „Wenn ich deine deutsche Tochter sein soll, dann möchte ich, dass du meine israelische Mama bist.“ Heute bin ich stolz und glücklich, eine israelische Mutter (*ima/imale*) zu haben. Aus diesem Erlebnis heraus ist es mein Wunsch, noch viele Begegnungen mit Überlebenden des Holocaust in Deutschland, in Israel und in anderen Ländern zu ermöglichen, damit beiderseits die Herzen berührt werden und wir ein hoff-

nungsvolles Zeichen für die Zukunft setzen können. Wir leben heute in einer Zeit, in der es uns – mehr als zu anderen Zeiten – möglich ist, Zukunft mit zu gestalten. Je länger ich in diesem Projekt arbeite und je mehr Details ich entdecke, umso überzeugter bin ich, dass die Zeit, die ich für dieses Anliegen eingesetzt habe, gut angewendet ist.

Mein Wunsch für meine Generation ist es, dass noch viele junge Menschen in Deutschland und darüber hinaus diese Zeit für eine Begegnung mit den letzten Überlebenden nutzen. Aus diesen Begegnungen heraus wollen wir gemeinsam Zukunft bauen, denn nur wer die Vergangenheit kennt, kann auch die Zukunft beeinflussen. Wir können dann etwas weitergeben, was kein Geschichtsbuch vermitteln kann. Dann sind wir im wahrsten Sinn des Wortes „Zeugen der Zeitzeugen“. Mit diesem Vermächtnis wollen wir verantwortungsvoll umgehen und die gesammelten Erfahrungen und Erlebnisse an die nächste Generation weitergeben.

Berichte, wie teilweise ganze Familien ausgelöscht wurden und viele von den Überlebenden bereits als Kinder und Jugendliche sich selbst überlassen waren, machen mein Team und mich immer wieder zutiefst betroffen. In diesen Situationen ist man als Zuhörer fassungslos; erst recht, wenn man aus persönlichen Berichten erfährt, was das deutsche Volk den deutschen Juden und den Juden anderer Nationen angetan hat.

Bei den Erstbegegnungen mit den Überlebenden überreichen wir ihnen jeweils ein aus Holz gefertigtes *Chai*-Zeichen. *Chai* ist der achte Buchstabe des hebräischen Alphabets und bedeutet *Leben*. Dem Team von „Zeugen der Zeitzeugen“ ist es ein Anliegen, dass die persönlichen Erinnerungen der Holocaust-Überlebenden auch in der Zukunft „lebendig“ bleiben.



Der spanisch-amerikanische Philosoph George Santayana (1863–1952) sagte: „Wer der Vergangenheit nicht gedenkt und nicht aus der Geschichte lernen kann, ist verdammt, sie zu wiederholen.“

Wir wollen gedenken und verhindern, dass sich das Geschehene wiederholt!

Marina Rentschler, Projektleiterin von „Zeugen der Zeitzeugen“

Die Messiaserwartung in jüdischer und christlicher Sicht

Das 10. jüdisch-christliche Gespräch im Benediktinerinnenkloster Alexanderdorf am 7. Juni 2015 befasste sich mit dem Thema jüdischer und christlicher Messiaserwartung. Prof. *Daniel Stein Kokin* von der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald wies auf die verschiedenen Auffassungen und Texte zur jüdischen Messiaserwartung hin. Im Judentum gibt es vielfältige und sehr verschiedene Vorstellungen vom Messias. So heißt es im zwölften der von Moses Maimonides (1135–1204) um das Jahr 1200 verfassten *Dreizehn Glaubensartikel*¹:

„Ich glaube, dass der Messias kommt, und trotz seines langen Ausbleibens erwarte ich täglich seine Ankunft.“²

Aus der „*Mischna Torah*“ (14,11–12)³ geht hervor, dass es bezüglich der Messiaserwartung im Laufe der Geschichte spannungsreiche Vorstellungen gab und bis heute gibt. In seiner „politischen“ Funktion (vgl. Sach 4,3–14) wird erwartet, dass der *Messias* den Tempel wieder aufbaut und die Zerstreuten Israels sammelt. Wenn der *Messias* kommt, wird es eine besondere Blütezeit geben, keinen Hunger und keinen Krieg. Die ganze Erde wird erfüllt sein von der Erkenntnis des Herrn (vgl. Jes 11,9). Sowohl im *Jerusalemener Talmud* als auch im *Babylonischen Talmud* wird vom *Messias* gesprochen. Im Hinblick auf die politischen Erwartungen, die mit neuer Hoffnung nach den Zerstörungen verbunden sind, wird verständlich, warum sogar der Perserkönig Kyros im 6. Jh. v. Chr. und Napoleon zu Beginn des 19. Jh. n. Chr. als *Messias* bezeichnet wurden.

An jedem Sabbat erfahren Juden einen Vorgeschmack der messianischen Zeit. Nach *Shlomo Molkho*⁴ (1500–1532) kann die Welt nicht ohne Messias leben, jede Generation brauche einen Messias. *Abraham Abulafia*⁵ (1240–1291/92) schreibt sogar jedem Menschen messianische Kraft zu. Nach

1) <http://www.hagalil.com/judentum/rambam/ikarim.htm>.

2) Nach der Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger lautet der 12. Glaubensartikel: „Er schickt am Ende der Tage unseren Gesalbten, zu erlösen, die auf das Endziel seiner Erlösung harren.“ In: *Sidur Sefat Emet*, Basel 1992.

3) Reinhold Mayer, *Die Messiasse*, Tübingen 2002, S. 335 f.

4) Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven 1998, S. 50.

5) Ebd., S. 65.

*Leopold Stein*⁶ ist das Judentum die *Lehre von Gott* und das Christentum die *Lehre vom Messias*.

Der evangelische Theologe Dr. *Martin Behnisch* legte korrigierend dar, dass Jesus und die Christen bis heute in der Erwartung der Königsherrschaft Gottes stehen und dies täglich in der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ ausdrücken. Dazu stellte Behnisch fünf Thesen auf:

1) Im Prozessverfahren gegen Jesus spielte der messianische Titel „König Israels“ eine wichtige Rolle. Das wird auf dem Hintergrund anderer jüdisch-messianischer Prätendenten der Zeit verständlicher. Jesus selbst hat den Titel nicht ausdrücklich verwendet; er spricht vom „Menschensohn“.

2) Das Urchristentum verstand Jesu Tod und Auferstehung als Beginn des endzeitlichen Handelns Gottes mit dem Ziel, dass „Gott alles in allem“ sei (1 Kor 15,28: die universale Gottesherrschaft). Es geht um die Bekehrung zum lebendigen Gott (1 Thess 1,9).

3) Der Preis für die Integration der Christen in das Römische Reich nach der „Konstantinischen Wende“ (4. Jh.) war das Schwinden der unmittelbaren Parusie-Erwartung. Seit die Kirche im Frieden, sozusagen schon im Reich Gottes lebte, konnte sie die Messiaserwartung nur noch religiös-spirituell interpretieren. In den Jahrhunderten der Verfolgung war der Ruf nach Rettung durch den Messias noch präsent gewesen.

4) In den christlichen Gemeinden hat die Erwartung des kommenden Christus ihren liturgischen Ort in der Adventszeit (vgl. Offb 21).

5) Gegenüber einer pauschalen Zuweisung der Dichotomie „Schon erfüllt“ an das Christentum und „Noch erwartet“ an das Judentum gibt es in der Struktur dessen, was in der Gegenwart bereits an Heil wahrgenommen und was als zukünftig erwartet und erhofft wird, zwischen Judentum und Christentum überraschend viel Gemeinsames. Erwartung und tätige Mitwirkung stehen sowohl im Judentum wie auch im Christentum in fruchtbarer Spannung zueinander. Es bleibt für beide die Überzeugung: Gott ist treu.

Sr. Johanna Schwalbe, Alexanderdorf

Hinweis: Das nächste christlich-jüdische Gespräch in Alexanderdorf (5. Juni 2016) wird sich voraussichtlich mit dem Thema „*Tikkun ha-Olam – Heilung der Welt*“. *Wie verändert Religion die Welt?* beschäftigen.

6) Wolf Günther Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, New York 1963, S. 144.

Der jüdisch-christliche Dialog in der Schweiz

Aus Anlass des Doppeljubiläums 50 Jahre Konzilserklärung *Nostra aetate* und 25 Jahre „Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission“ veranstaltete das Institut für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern am 4. Mai 2015 ein internationales Symposium. Kernpunkt der Tagung war die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (28. Oktober 1965). Mit diesem kurzen Text bekannte sich die katholische Kirche zu den jüdischen Wurzeln des Christentums, verurteilte jede Form von Antijudaismus und Antisemitismus und forderte zur gegenseitigen Achtung und zum geschwisterlichen Gespräch auf. Die Institutsleiterin Prof. Dr. Verena Lenzen erklärte in ihren Begrüßungsworten:

„In der Konfrontation mit einem weltweit wachsenden Antisemitismus, mit religiösem Fundamentalismus und Terrorismus erscheint das solidarische Engagement der Religionen für ein friedliches und respektvolles Zusammenleben umso notwendiger und wird zugleich auf eine harte Probe gestellt.“

Der Dekan der Theologischen Fakultät Prof. Dr. Martin Mark zeigte die Entwicklung des Verhältnisses von Judentum und Christentum von Feindschaft zum geschwisterlichen Gespräch auf. Auch Bischof Dr. Charles Morerod aus Fribourg sieht den jüdisch-christlichen Dialog als Bereicherung an. Dr. Herbert Winter, Präsident des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes, bezeichnete *Nostra aetate* als Meilenstein für den dauerhaften Dialog zwischen Juden und Christen und betonte:

„Das in den letzten 50 Jahren Erreichte, und es ist nicht wenig, soll anerkannt und hervorgehoben werden, gleichzeitig sollen die Aufgaben, die heute vor uns stehen, benannt und die Motivation gestärkt werden, sie auch anzupacken. Die bis heute wichtigste Errungenschaft, die *Nostra aetate* nachhaltig geschaffen hat, ist die Institutionalisierung der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem jüdischen Volk, auch hier bei uns in der Schweiz.“

Die konsequente Ablehnung des Antisemitismus und der gegenseitige Respekt bilden die Grundlagen des Dialogs. Die Ereignisse der vergangenen Monate haben diese Grundlagen erschüttert:

„Verbale und physische Angriffe auf Juden und jüdische Einrichtungen in Europa und auch hierzulande, insbesondere die Attentate in Brüssel, Paris und in Kopenhagen, denen auch schon andere in früheren Jahren vorausgegangen waren, haben das Gefühl eines existentiellen Unwohlseins ausgelöst. Manche haben das seltsame Gefühl eines Déjà-vu. All dies macht uns Sorgen, bereitet vielen Angst. Unsere Geschichte hat uns gelehrt, wachsam zu bleiben, auch wenn es uns gut geht. Angesichts weltweiter Krisen, deren Ursachen komplex sind und deren Lösung nicht von heute auf morgen auf dem Tablett präsentiert werden können, sind Minderheiten, und die jüdische erfahrungsgemäß in besonderem Maße, Verschwörungstheorien ausgesetzt und dazu geeignet, als Sündenböcke herzuhalten. Wohin das führen kann, wissen wir alle.“

Verena Lenzen zeichnete die Entwicklung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz auf, der gleich nach dem Zweiten Weltkrieg vor dem Hintergrund der Schoa mit der Gründung der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft zur Bekämpfung des Antisemitismus begann und auf die Initiative von jüdischen Flüchtlingen und protestantischen Pfarrern, wie dem „Flüchtlingspfarrer“ Paul Vogt, entstand. Das bedeutendste Ereignis war die internationale *Konferenz der Christen und Juden (Emergency Conference on Antisemitism)* vom 30. Juli bis 5. August 1947 in Seelisberg mit 65 Teilnehmern aus 19 Ländern. Sie führte zur Gründung des *Internationalen Rats der Christen und Juden* und zur Formulierung der *Seelisberger Thesen*. Diese 10 Thesen bildeten die Grundlagen für ein erneuertes und vorurteilsloses Verhältnis von Christen gegenüber dem Judentum und beeinflussten später entscheidend die Erklärung *Nostra aetate*. Abschließend stellte Verena Lenzen die Frage nach der Bedeutung von *Nostra aetate* zu Beginn des 21. Jh.:

„Siebzig Jahre nach der Seelisberger Konferenz bleibt der Abwehrkampf gegen alle Formen von Antijudaismus und Antisemitismus eine grundsätzliche Verpflichtung für Kirche, Gesellschaft und eine Basis der christlich-jüdischen Zusammenarbeit. Unter den Zeichen unserer Zeit bleiben als vordringlichste Ziele die theologische Aufklärung von antijüdischen Vorurteilen sowie die Wissensvermittlung über das Judentum und die jüdisch-christliche Dialoggeschichte und über andere Religionen in Schulen, Universitäten, Gemeinden, Medien und politischen Institutionen.“

Walter Weibel, Gelfingen (CH)



Professor Raphael Jehuda Zwi Werblowsky (1924–2015)

Zwi Werblowsky stammte aus einer Familie mit Beziehungen zum Deutsch-Holländischen Palästina-Verein, der seit 1849 die Armen Jerusalems unterstützt hat. Von Frankfurt am Main nach Palästina emigriert, verbrachte Werblowsky prägende Jugendjahre im Hause des brillianten Frankfurter Juristen und Publizisten Isaak Breuer, der das neo-orthodoxe Gedankengut seines Großvaters Samson Raphael Hirsch für das 20. Jh. zu interpretieren wusste. Es folgte ein Studium an der renommierten *Jeschiva Poniwesch*; nur seines jugendlichen Alters wegen wurde er nicht zum Rabbiner ordiniert. Gleich nach dem Krieg studierte er in London und übernahm bald die Leitung eines Waisenhauses für Überlebende in Amsterdam. Dort kam er in die Schule der Religionswissenschaftler Fokke Sierksma und Gerardus van der Leeuw und wechselte vom aschkenasischen zum portugiesischen Ritus, dem er zeitlebens treu blieb. 1952 promovierte er in Genf mit einer viel beachteten Arbeit über Milton; fünf Jahre später erschien sein Klassiker über Rabbi Joseph Karo. Zu zahlreichen religionswissenschaftlichen Publikationen kam seine englische Übersetzung von Gershom Scholems monumentalem Werk über Sabbatai Zvi (Zewi). Nach einer Dozentur in Leeds kam Werblowsky 1955 an das *Institute of Jewish Studies* in Manchester, ein Jahr später als Professor für Religionswissenschaft an die *Hebräische Universität Jerusalem*. Seine vielfältigen Leistungen und sprachlichen Talente haben ihm zahlreiche Gastprofessuren und publizistische Aufgaben eingebracht. Der jüdisch-christliche Dialog war Werblowsky stets ein besonderes Anliegen, das er schon in Manchester und mit der Gründung des Jerusalemer *Rainbow Club*, aber auch mit direktem Engagement in heiklen Missionen verfolgte.

Zwi Werblowsky war in Manchester mein Lehrer und ist es geblieben. Er ist am 7. Juli 2015 in Jerusalem verstorben. Neben einer großen Zahl von Schülern hinterlässt er fünf Kinder und dreiundzwanzig Enkel. An ihn zu denken, kann nur Segen bringen.

Simon Lauer, Zürich

Rolf Alphonse Bloch (1930–2015)

Rolf Alphonse Bloch, ehemaliger Präsident des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (SIG) und langjähriger Direktor und Mitinhaber der Firma, die den Namen des Firmengründers und Vaters des Verstorbenen trägt, Chocolats Camille Bloch SA, ist am 27. Mai 2015 in Bern gestorben.

Geboren am 24. Juni 1930 in Bern, studierte Rolf Bloch an der Universität Bern und wurde in Staatsrecht promoviert. Später arbeitete er über 50 Jahre in verschiedenen Funktionen im Familienunternehmen, ab 1960 als Direktor und ab 1970 als Präsident des Verwaltungsrates. 2005 gab er dieses Amt ab und zog sich aus dem Betrieb zurück. 1961 heiratete Rolf Bloch Michèle Levy. Sie haben drei Kinder: Laurence, Stéphane und Daniel, sowie 10 Enkelkinder. Neben der Familie und der Firma war Rolf Bloch in zahlreichen Ehrenämtern und Verbänden sowohl wirtschaftspolitisch als auch ethisch-religiös sehr aktiv. Er war Präsident der Jüdischen Gemeinde Bern (1975–1985), 1992 bis 2000 Präsident des SIG und Vizepräsident des *European Council of Jewish Communities* (2000–2001).

Bekannt wurde Rolf Bloch als Vermittler. 1997, mitten in den Auseinandersetzungen um die nachrichtenlosen Vermögen von jüdischen Familien auf den Schweizer Banken, vom Bundesrat zum Präsidenten des Spezialfonds zugunsten bedürftiger Opfer der Schoa berufen, wirkte er auf seine bodenständig-schweizerische Art und Weise erfolgreich als Mediator. Er formulierte den Grundsatz „Gerechtigkeit für die Opfer und Fairness für die Schweiz“. Rolf Bloch war auch Präsident der Stiftung für jüdische Zeitgeschichte an der ETH Zürich, der Simon Rothschild Stiftung und des Vereins Schweizer Freunde von Yad Vashem. Für seine Verdienste im christlich-jüdischen Dialog wurde ihm 1998 von der juristischen Fakultät der Universität Babson (USA) und 2000 von der theologischen Fakultät der Universität Bern die Ehrendoktorwürde verliehen. 2001 erhielt er den Fischerhof Preis. Rolf Bloch war im Vorstand des Schweizerischen Handels- und Industrievereins und Präsident der Handelskammer Schweiz/Israel (1989–1992). Noch im laufenden Jahr, im 84. Lebensjahr des Verstorbenen, wurde Rolf Bloch von *Entrepreneur Forum Seeland* für sein Lebenswerk ausgezeichnet. Sein Einsatz für Gerechtigkeit und seine freundliche, aufrichtige und bescheidene Persönlichkeit werden uns fehlen.

Urs Urech, Solothurn

Notizen

Am 2. Juli 2015 ist in England **Sir Nicholas Winton, der „Britische Schindler“, verstorben**. Wintons Eltern, ihr ursprünglicher Name war Wertheimer, waren zum Judentum konvertiert und 1907 aus Deutschland nach England ausgewandert. Nach einem Besuch in Prag an Weihnachten 1938 begann Nicholas Winton (geb. am 19. Mai 1909) sich für die Rettung jüdischer Kinder einzusetzen, denn das Britische Gesetz (*Refugee Children Movement*) ermöglichte die Einreise von Kindern unter 17 Jahren. Acht „Kindertransporte“ mit insgesamt 669 Kindern erreichten ihr Ziel. Der neunte Zug mit 250 Kindern wurde in Prag festgehalten. Der Dokumentarfilm des slowakischen Filmemachers Matej Minác, *Nicholas Winton – The Power of Good* über Wintons Leben gewann 2002 den Internationalen *Emmy Award* in der Kategorie *Dokumentarfilm*.

Dank neuester hochentwickelter Technologien konnten in Jerusalem im „*Familie Lunder Zentrum für die Konservierung der Schriftrollen vom Toten Meer*“ von israelischen Wissenschaftlern **Teile einer 1500 Jahre alten Schriftrolle entschlüsselt** werden. Im Jahre 1970 entdeckten die israelischen Archäologen Dr. Dan Barag und Dr. Sefi Porath in Ein Gedi am Toten Meer eine stark verkohlte Schriftrolle. Die Untersuchung hat ergeben, dass der Fund aus dem 6. Jh. n. d. Z. stammt und es sich um Anfangsverse aus dem Buch Levitikus handelt. Damit ist sie derzeit die älteste Schriftrolle mit Texten aus den fünf Büchern Mose seit dem Fund der Schriftrollen vom Toten Meer (1. Jh. v. bis 1. Jh. n. d. Z.). Laut Porath war „Ein Gedi während der byzantinischen Periode (4. bis 7. Jh.) ein jüdisches Dorf. In der Synagoge befand sich ein Tora-Schrein und ein außergewöhnlicher Mosaikboden. [...] Bei der archä-

ologischen Ausgrabung in der verbrannten Synagoge fanden wir neben den verkohlten Fragmenten der Schriftrolle einen bronzenen siebenarmigen Leuchter (*Menora*), die Geldkassette der Gemeinde mit rund 3500 Münzen, Öllampen aus Glas und Keramik und Gefäße mit Parfüm.“

Bei einem **Treffen von Vertretern der Kirchen und des Judentums** im März 2015 in Ludwigshafen betonten beide Partner die dringende Notwendigkeit, die Erkenntnisse aus dem christlich-jüdischen Dialog stärker in den Gemeinden zu verbreiten und in der Ausbildung der Theologen zu verankern. Außerdem wurde auf die Verantwortung der Kirchen hingewiesen, in den Gemeinden und in der Öffentlichkeit gegen antisemitische Vorurteile Stellung zu nehmen und über alte und neue Formen des Judenhasses aufzuklären. Die Treffen von Vertretern der *Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschland* (ARK) und der *Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland* (ORD) mit Mitgliedern der *Deutschen Bischofskonferenz* und des *Rates der EKD* finden seit 2006 einmal jährlich statt.

Fachleute der Israelischen Antiquitätenbehörde haben im Juni 2015 **unterirdische Überreste der Großen Synagoge von Wilna (Vilnius, Litauen) entdeckt**. Vilnius wurde auch das *Jerusalem des Nordens* genannt und die im 17./18. Jh. erbaute *Große Synagoge* in Anlehnung an den Tempel in Jerusalem *Kleines Heiligtum*. In Vilnius lebten zu Beginn der NS-Zeit mehr als 55 000 Juden. Die meisten wurden ermordet. Die *Große Synagoge* wurde ausgeraubt und niedergebrannt, die Überreste später von den Sowjets abgerissen und entfernt. Auf dem einstigen Synagogenareal wurde eine Schule erbaut.

Leser-Echo

Dr. Johannes Wachten, Köln, zum Beitrag „Tischa beAw – Tag der Trauer“, in: FrRu NF 22 (2015) 189–194:

Auf S. 191 bedarf Ihr Artikel einer kleinen Korrektur. Der 9. Aw 5252 fiel auf den 2. August 1492 und nicht auf den 2. Februar 1492. (*Fehler der Redaktion bei der elektronischen Umrechnung des jüdischen Kalenders*).

Barbara Höfeld, Diplom-Übersetzerin und Publizistin, Frankfurt a. M., dankt für die Zusendung des Freiburger Rundbriefs und schreibt:

Wo findet man denn ähnliche und ähnlich verständige Überlegungen zu all diesen exegetischen Fragen, die Sie in jedem Heft behandeln? Ich wandle eher auf philosophischen als auf theologischen Wegen; bei Ihnen aber ist mir wohl, ich freue mich auf jedes Heft. Im jüngsten Heft (3/2015) hat mich besonders erschreckt, gleichzeitig verwundert, dass da ein Kirchenmann das Alte Testament für überflüssig erklärt. Ich bin dankbar, über solche Tendenzen informiert zu werden.

Beate Barwich, Berlin, zur Rezension ihres Buches „Veni creator spiritus“. Heinrich Grüber – Gerechter unter den Völkern, in: FrRu NF 22 (2015) 207–209:

In der Rezension des Grüberbuches wird die Intention der Dokumentation nur ansatzweise deutlich. Daher ist das Bild dessen, um den es geht, nicht wirklich erkennbar. Auch kann der Anlass nicht der 40. Todestag gewesen sein, wenn der Titel auf das 50jährige Jubiläum der Verleihung des Ehrentitels *Gerechter unter den Völkern* (1964–2014) hinweist. Inwiefern kann man eigentlich sagen, dass eines Menschen Leben zu einem „Lernort“ werden könne (207)? Die Idee des Lernorts kommt aus der Pädagogik und meint einen realen Ort wie zum Beispiel *Yad Vashem*. Die Rezension wirft Fragen auf, Antworten sucht man vergeblich. Heinrich Grüber hat als Zeuge im Dienste Jesu Christi eine Lichtspur hinterlassen, die zukunftsweisende Kraft hat. Die Angabe der Seitenzahl muss korrigiert werden: 286 Seiten, davon ein Bildteil mit 16 Tafeln und 25 Abbildungen.