EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN
RZ 142

1 2016

FREIBURGER RUNDBRIEF

NEUE FOLGE

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

Wei Maoping
Jüdische Flüchtlinge in Shanghai während des Zweiten Weltkriegs

Bernd Martin
Der Madagaskar-Plan und die Deportation der Badischen Juden nach Gurs

Wolfram Wette
Das Bekenntnis eines Täters. Aus den Erinnerungen von Simon Wiesenthal

Chaim Noll
Chanukka – Das Lichterfest

Hubert Frankemölle
Laudato si' – Das Evangelium von der Schöpfung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch

Das besondere Buch
Franz-Josef Schmit, Vertriebene sind wir, Verbannte. Portraits fünf deutsch-jüdischer Juristen aus Wittlich (Richard Müller-Schmitt)

23. JAHRGANG
ISSN 0344-1385

Inhalt

Wei Maoping
Jüdische Flüchtlinge in Shanghai während des Zweiten Weltkriegs 2

Bernd Martin
Der Madagaskar-Plan und die Deportation der Badischen Juden nach Gurs . 20

Wolfram Wette
Das Bekenntnis eines Täters. Aus den Erinnerungen von Simon Wiesenthal . 30

Chaim Noll
Chanukka – Das Lichterfest 35

Hubert Frankemölle
Laudato si' – Das Evangelium von der Schöpfung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch 39

Bücherschau

Banse, Holger / Grünebaum, Gabriele (Hg.), Mein Leben nach Auschwitz. Erinnerungen von Rachel Grünebaum *(Franz Domeier)* 53

Engelsing, Tobias, Das jüdische Konstanz. Blütezeit und Vernichtung *(Yizhak Ahren)* 55

Heinisch, Heiko / Scholz, Nina, Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf? *(Stefan Hartmann)* 56

Lidegaard, Bo, Die Ausnahme. Oktober 1943: Wie die dänischen Juden mithilfe ihrer Mitbürger der Vernichtung entkamen *(Jutta Koslowski)* 59

Pavlush, Tetyana, Kirche nach Auschwitz zwischen Theologie und Vergangenheitspolitik *(Matthias Blum)* 61

Schmit, Franz-Josef, Vertriebene sind wir, Verbannte. Portraits fünf deutsch-jüdischer Juristen aus Wittlich *(Richard Müller-Schmitt)* 50

Schweikart, Hans, Es wird schon nicht so schlimm! oder Nichts geht vorüber! Ein Filmvorschlag *(Bettina Klix)* 63

Weissberg, Nea / Müller-Hohagen, Jürgen (Hg.), Beidseits von Auschwitz. Identitäten in Deutschland nach 1945 *(Rachel Kochawi)* 65

Wiesel, Elie, Raschi. Ein Portrait *(Werner Trutwin)* 67

Berichte

Hirtenbrief der katholischen polnischen Bischöfe zum 50. Jahrestag von „Nostra aetate" *(Theo Mechtenberg)* 70

Die Akra (Zitadelle). Ein archäologischer Rückblick auf Chanukka *(Red.)* 72

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen *(Red.)* 74

Notizen 76

Leser-Echo 78

Freiburger Rundbrief NF 23.2016

Inhalt

Wei Maoping
Jüdische Flüchtlinge in Shanghai während des Zweiten Weltkriegs 2

Bernd Martin
Der Madagaskar-Plan und die Deportation der Badischen Juden nach Gurs . 20

Wolfram Wette
Das Bekenntnis eines Täters. Aus den Erinnerungen von Simon Wiesenthal . 30

Chaim Noll
Chanukka – Das Lichterfest 35

Hubert Frankemölle
Laudato si' – Das Evangelium von der Schöpfung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch 39

Bücherschau

Banse, Holger / Grünebaum, Gabriele (Hg.), Mein Leben nach Auschwitz. Erinnerungen von Rachel Grünebaum *(Franz Domeier)* 53

Engelsing, Tobias, Das jüdische Konstanz. Blütezeit und Vernichtung *(Yizhak Ahren)* 55

Heinisch, Heiko / Scholz, Nina, Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf? *(Stefan Hartmann)* 56

Lidegaard, Bo, Die Ausnahme. Oktober 1943: Wie die dänischen Juden mithilfe ihrer Mitbürger der Vernichtung entkamen *(Jutta Koslowski)* 59

Pavlush, Tetyana, Kirche nach Auschwitz zwischen Theologie und Vergangenheitspolitik *(Matthias Blum)* 61

Schmit, Franz-Josef, Vertriebene sind wir, Verbannte. Portraits fünf deutsch-jüdischer Juristen aus Wittlich *(Richard Müller-Schmitt)* 50

Schweikart, Hans, Es wird schon nicht so schlimm! oder Nichts geht vorüber! Ein Filmvorschlag *(Bettina Klix)* 63

Weissberg, Nea / Müller-Hohagen, Jürgen (Hg.), Beidseits von Auschwitz. Identitäten in Deutschland nach 1945 *(Rachel Kochawi)* 65

Wiesel, Elie, Raschi. Ein Portrait *(Werner Trutwin)* 67

Berichte

Hirtenbrief der katholischen polnischen Bischöfe zum 50. Jahrestag von „Nostra aetate" *(Theo Mechtenberg)* 70

Die Akra (Zitadelle). Ein archäologischer Rückblick auf Chanukka *(Red.)* 72

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen *(Red.)* 74

Notizen 76

Leser-Echo 78

Inhalt

Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden
„Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt" (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von „Nostra aetate" (Nr. 4) 82

Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum
Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen (3. Dezember 2015) 88

Yves Kugelmann / Rabbiner Jehoschua Ahrens
Christentum ist nicht Götzendienst (Interview) 92

Yizhak Ahren
Rabbiner Leo Prijs: Orthodoxe Perspektiven auf den jüdisch-christlichen Dialog 95

George Y. Kohler
Die verpasste Rückkehr zum Judentum. Reformrabbiner über die Reformation im Christentum 102

Gerhard Sauder
Goethe und die Juden. Ein Vortrag (Teil 1) 115

Ursula Rudnick
Esther – Retterin im Exil. Der Hintergrund des Purim-Festes 128

Bücherschau

Appelfeld, Aharon, Ein Mädchen nicht von dieser Welt. Roman *(Wolfgang Treitler)* 147

Bomhoff, Hartmut, Ernst Ludwig Ehrlich – Prägende Jahre *(Evelyn Adunka)* 149

Füllenbach, Elias / Miletto, Gianfranco (Hg.), Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century *(Msgr. Petrus Bsteh)* .. 141

Hasselhoff, Görge Karl / Klappert, Bertold / Kremers, Thomas (Hg.), Heinz Kremers – Vom Judentum lernen. Impulse für eine Christologie im jüdischen Kontext *(Werner Trutwin)* 151

Henrix, Hans Hermann, Zuspruch aus fremden Quellen. Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum *(Simon Lauer)* 153

In memoriam
Michael Wyschogrod (1928–2015). Interpret der Erwählung Israels *(Yizhak Ahren)* 156

Notizen 158

Leser-Echo 159

Inhalt

Mordechay Lewy

Vom Vierten Laterankonzil zum Zweiten Vatikanum. Katholische Haltungen gegenüber dem Judentum im Lauf von 800 Jahren 163

Michael P. Maier

Ein nie gekündigter Bund. Historische Fakten und prophetische Visionen 177

Achim Buckenmaier

Ein nie gekündigter Bund. Dogmatische Anmerkungen zum Weg vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute 185

Claudia Meretz

Späte Midraschim zu Mose. Eine Analyse rabbinischer Exegese des Midrasch *Petirat Mosche* (Teil 1) 195

Gerhard Sauder

Goethe und die Juden. Ein Vortrag (Teil 2) 211

Das besondere Buch

Kanowitsch, Grigori, „Kaddisch für mein Schtetl" *(Miriam Magall)* 225

Bücherschau

Henrix, Hans Hermann, Christus im Spiegel anderer Religionen *(Matthias Blum)* . . . 228

Rosenfeld, Alvin H., Das Ende des Holocaust *(Willi Körtels)* 230

Bericht

Ein Museum für „Gerechte unter den Völkern" *(Theo Mechtenberg)* 232

In memoriam

Prof. Dr. Dr. h.c. Franz Mußner, 1916–2016 *(Michael Theobald)* 235

Leser-Echo 239

Inhalt

Claudia Meretz
Späte Midraschim zu Mose. Eine Analyse rabbinischer Exegese des Midrasch *Petirat Mosche* (Teil 2) 242

Viktoria Vonarburg
Die Entzogenheit Gottes – dargestellt anhand der Unaussprechbarkeit des göttlichen Namens 257

Wolfgang Treitler
Von der letzten Einkehr. Imre Kertész (1929–2016) 268

Ilse Aichinger (1921–2016)
Das vierte Tor 278

Eugen Baldas
Der „Freiburger Rundbrief" und seine Verbindung zur Caritas 285

Bücherschau

Hubert Frankemölle, Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran (*Wilhelm Schwendemann*) 294

Katharina von Kellenbach, The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators (*Jutta Koslowski*) 299

Imre Kertész, Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001 (*Stefan Berkholz*) 303

Mordechai Rotenberg, The Psychology of Tzimtzum. Self, Other, and God (*Yizhak Ahren*) 305

In memoriam

Elie Wiesel, 1928–2016 (*Reinhold Boschki*) 307

Rückblick: Zum „Freiburger Rundbrief – Neue Folge" (*Christoph Michel / Eugen Baldas*) 312

Zum neuen Konzept der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext* (Freiburger Rundbrief)" (*Reinhold Boschki / Wilhelm Schwendemann*) 316

Leser-Echo 319

Zu diesem Heft

Seit 1938 galt Shanghai als das letzte Refugium für Juden. **Wei Maoping** zeichnet in seinem Beitrag ***Jüdische Flüchtlinge in Shanghai während des Zweiten Weltkriegs*** ein Bild der Fluchtwege, Einreisemodalitäten, des Lebens der Flüchtlinge in Shanghai, der Zwangsübersiedlung in das von den Japanern errichtete *Getto* bis zur Befreiung. Trotz aller Einschränkungen war das Shanghaier Exil ein Ort der Rettung.

Der sogenannte „Madagaskar-Plan" war eine Vorstufe der auf der *Wannsee-Konferenz* (1942) beschlossenen ‚Endlösung', wie **Bernd Martin** im Beitrag ***Der Madagaskar-Plan und die Deportation der Badischen Juden nach Gurs*** verdeutlicht; die Deportation der badischen Juden am 23. Oktober 1940 in das südfranzösische Lager Gurs sollte eine Station auf dem Weg nach Madagaskar sein. Nach dem Scheitern dieses Plans war es „nur noch ein kleiner Schritt" aus der „Vorhölle Gurs" nach Auschwitz.

Wolfram Wette erzählt aus den ***Erinnerungen von Simon Wiesenthal***, wie dieser 1942 als jüdischer Häftling als „Ersatz-Beichtvater" das Bekenntnis eines im Sterben liegenden jungen SS-Soldaten anhörte, das dieser von seiner Beteiligung an einem Juden-Massaker ablegte. Wiesenthal hörte dem Reuigen geduldig aber stumm zu. Im Rückblick stellt Wette die Frage, ob es nicht etwas „Ungehöriges" an sich habe, „wenn Täter [...] von den Opfern [...] Vergebung und Versöhnung erwarten oder gar einfordern".

Chaim Noll erinnert in seinem Beitrag zu ***Chanukka*** an die lange Tradition dieses Festes, das seine Vertiefung erst durch die Befreiung Jerusalems von der Herrschaft der Seleukiden und das ‚Lichterwunder' im wiederhergestellten Tempel gewonnen hat. Noll plädiert auch für ein Sich-Bewusstmachen des gemeinsamen Ursprungs der von Juden und Christen getrennt gefeierten ‚Lichterfeste'.

Hubert Frankemölle fokussiert seine Überlegungen zur 2015 veröffentlichten Enzyklika ***Laudato si'*** auf deren zweites Kapitel: ***Das Evangelium von der Schöpfung***. Das schon im Buch *Genesis* fundierte Postulat, „das gemeinsame Haus" Erde als „Geschenk" aus der Hand Gottes zu verstehen und es in Verantwortung zu gestalten", entspricht den Lehren der Tora und dem „weisheitlichen Denken der Bibel" und damit auch der Grundstruktur der Lehre und dem Handeln Jesu.

Jüdische Flüchtlinge in Shanghai während des Zweiten Weltkrieges

Wei Maoping*

„ … 9. Mai 1940; nachmittags gegen 5 Uhr lande ich als staatenloser Emigrant in Shanghai; alles wirbelt noch in meinem Kopf, noch bin ich nicht fähig zu ordnen, was alles auf mich eindringt; kann noch nicht die Angst verscheuchen, die ich in langen Jahren der KZ-Haft durchlitten habe; nicht ermessen jenes glückselige Gefühl: Du bist frei! Musik weckt mich aus meiner Versunkenheit, Kameraden, die einst mit mir in Dachau und Buchenwald in ‚Schutzhaft' saßen, kommen mit einem kleinen Boot und einer Musikkapelle längsseits; auf einem großen Plakat lese ich die Worte ‚Welcome in Shanghai'."[1]

So beginnen die Erinnerungen von Hugo Burkhard (1899–1971), einem der 18 000 bis 20 000 zentraleuropäischen Juden, die in der Hitlerzeit Zuflucht in Shanghai suchten.[2]

* Prof. Dr. Wei Maoping (geb. 1954) lehrt Deutsche Literaturwissenschaft an der *Shanghai International Studies University*. Er hat an der Universität Heidelberg Germanistik, Anglistik und Geschichte studiert und wurde dort mit einer Arbeit über „Günter Eich und China" promoviert. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die deutsch-chinesischen Literaturbeziehungen; auch als Übersetzer deutscher Dichtung und philosophischer Werke ins Chinesische hat er sich einen Namen gemacht.

1) Hugo Burkhard, *Tanz mal Jude! Von Dachau bis Shanghai. Meine Erlebnisse in den Konzentrationslagern Dachau – Buchenwald – Getto Shanghai 1933–1948*, Nürnberg 1967, S. 7.

2) Die Zahl jüdischer Emigranten in Shanghai im Zweiten Weltkrieg wird von Herman Dicker auf 20 000 geschätzt (in: *Wanderers and Settlers in the Far East. A Century of Jewish life in China and Japan,* New York 1962, S. 75), von David Kranzler auf 18 000 (in: *Japanese, Nazis and Jews. The Jewish Refugee Community of Shanghai 1938–1945*, New York 1976, S. 19); Johannes F. Evelein (Hg.), *Exiles Traveling. Exploring Displacement Crossing Bounderies in German Exile Arts and Writings 1933–1945*, Amsterdam / New York/NY 2009, S. 58, Anm. 26: „[...] in Shanghai lebten rund 18 000 Juden, hinzu kamen rund 20 000 Flüchtlinge während des Zweiten Weltkrieges."

Als Hitler 1933 an die Macht kam, ahnten die meisten Juden in Deutschland und Österreich noch nicht, was auf sie zukommen würde. Doch das Unheil für sie kam Schritt für Schritt: Dem Reichstagsbrand, dem Verbot der Kommunistischen Partei und der Gewerkschaften folgte der Aufmarsch von SA-Posten vor den Geschäften jüdischer Inhaber; auf die Verbrennung „artfremder" Bücher und die Konfiszierung „entarteter Kunst" folgten die ‚Nürnberger Gesetze'; in der „Reichskristallnacht" gingen in ganz Deutschland die Synagogen in Flammen auf. Hitler wollte Deutschland „judenfrei" machen. Den Juden als „Reichsfeinden" blieb im Kampf ums Leben fast nur die Möglichkeit der Flucht ins Ausland. Aber wohin?

Nur wenige Länder waren bereit, sie aufzunehmen. England, Polen und Rumänien legten Quoten fest, das heißt Höchstzahlen für die jährlich erlaubten Einwanderer, oder sperrten einfach die Grenzen. Und wer in Polen oder Rumänien Aufnahme gefunden hatte, fiel kurz danach wieder in die Hände der Nationalsozialisten. Australien forderte pro Einreiseerlaubnis 200 Pfund (4000 Reichsmark).

Die USA hatten nach der Verabschiedung des *Johnson Immigration Act* im Jahre 1924 die Einwanderungspolitik grundlegend geändert. Auch hier galt das Quotensystem. Zudem musste der Einwanderer beweisen, dass er seinen Lebensunterhalt in den USA bestreiten konnte oder dass er Verwandte oder nahe Freunde in den USA hatte, die in der Lage und bereit waren, für ihn zu sorgen.[3] Der deutsch-jüdische Emigrant Hans Heinz Hinzelmann berichtete über seine Erlebnisse im März 1938, als er – erfolglos – in Indien Zuflucht suchte:

> „Mit echt menschlicher Teilnahme um mein Schicksal bemüht, riet man mir dringend: ‚Gehen Sie nach Ostasien. China ist heute das Refugium der Flüchtlinge. In China brauchen Sie kein Visum, keine Einreiseerlaubnis und keine Aufenthaltsgenehmigung.'"[4]

Neben Palästina, den Vereinigten Staaten und Lateinamerika war China in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts das Land, das die meisten jüdischen Flüchtlinge aufnahm. Ein jüdischer Emigrant schrieb, dass nur noch in China die Tür für Juden offen stand:

3) David Kranzler (Anm. 2), S. 30.
4) Hans Heinz Hinzelmann, *O China – Land auf alten Wegen. Wahrhaftige Entdeckungen auf einer west-östlichen Lebensfahrt*, Braunschweig 1948, S. 7.

„We are going to Shanghai. We know that war is raging in China, that Shanghai is ravaged, that perhaps there is no place for us, but we are going anyway. Since in face of all other doors closed to us, it was the only one remaining open and our only desire was to flee Germany no matter what happened."[5]

I. Shanghai – Millionenstadt am Meer und Treffpunkt der Ausländer

Die damalige politische Situation in Shanghai war noch immer bestimmt vom Ausgang des Opiumkriegs (1840–1842). Am 29. August 1842 war der Nanking-Vertrag zwischen China und England unterzeichnet worden. Es war der erste der von den Chinesen moralisch nie anerkannten und somit bekämpften „ungleichen Verträge". Die einschneidenden Bedingungen waren: Hongkong wird an England abgetreten, Kanton, Amoy, Ningpo, Foochow und Shanghai werden dem Handel mit dem Ausland geöffnet, Fremden wird die Niederlassung gestattet.[6]

Die Engländer betrachteten Shanghai als den bedeutendsten Handelsplatz in Asien und bauten ihn aus. Darauf folgten amerikanische, italienische, französische und deutsche Firmen mit ihren Niederlassungen, von denen aus sie mit ganz Ostasien Handel trieben. 1937 umringte und besetzte die japanische Armee, nachdem sie Nordchina erobert hatte, teilweise die Stadt Shanghai. Geblieben waren ein „International Settlement", in dem Engländer und Amerikaner dominierten, und eine „French Concession", die von den Franzosen verwaltet wurde. Im Jahr 1936 waren von den fünf Millionen Einwohnern Shanghais ungefähr 60 000 Ausländer, davon 20 000 Japaner, 15 000 Russen, 9000 Engländer, 5000 Deutsche und Österreicher (vorwiegend Juden), 4000 Amerikaner und 2500 Franzosen.[7] Die Ausländer unterstanden nicht der Gerichtsbarkeit der Chinesen, sondern der für sie zuständigen Konsulate. Sie besaßen ein Maß an persönlicher Freiheit, wie es sie wohl kaum an einem zweiten Platz auf der Welt gab. Selbst der Stadtrat bestand

5) Zitiert nach David Kranzler (Anm. 2), S. 161.

6) Vgl. Ewald Krüger, *Die Beziehungen Chinas zu den Völkern des Westens von den Anfängen bis zur Zeit der „Ungleichen Verträge"*, in: *Ostasiatische Rundschau*, 19. Jg., 1. Januar 1938, S. 224.

7) Herman Dicker (Anm. 2), S. 64.

1939 aus fünf Engländern, zwei Japanern, zwei Amerikanern und nur fünf chinesischen Stadträten.[8] Shanghai hatte sich zu einer internationalen Weltstadt entwickelt, zum „Paradies der Abenteurer". Shanghai „war nicht China", schrieb Hans Joachim Krug in seinem Reisebericht,

> „[...] das war eine amerikanische Hafenstadt. Auch das Straßenbild hatte mit chinesischen Städten kaum mehr gemein als die vor den Rikschas trabenden Kulis und die Scharen der in europäischer Kleidung wie auch in einheimischer Tracht sich durch die Straßen bewegenden Chinesen."[9]

II. Ankunft und Etablierung

1. Wege nach Shanghai

Zwei Wege führten damals nach Shanghai. Die meisten Flüchtlinge fuhren mit italienischen Schiffen durch den Suezkanal oder um das Kap der Guten Hoffnung. Drei bis vier Wochen waren sie unterwegs, sofern nicht unvorhergesehene Zwischenfälle die Reise verlängerten. Der Flüchtlingsstrom erreichte in der ersten Hälfte des Jahres 1939 seinen Höhepunkt. Mit dem Kriegseintritt Italiens an der Seite des Großdeutschen Reichs am 10. Juni 1940 war dieser Weg versperrt. Der zweite Weg führte mit der Bahn durch Sibirien in die mittlerweile von Japan besetzte Mandschurei und von dort aus nach Süden in die Städte Harbin, Dalien, Tianjin oder Shanghai. Wenn ein japanisches Visum vorlag, stellte die UdSSR Transitvisa für die Reisenden aus. Mit dem Überfall Hitlers auf die Sowjetunion war auch diese Tür verschlossen.[10] Trotz aller Bemühungen, sie zu begrenzen, stieg die Zahl der jüdischen Flüchtlinge im August 1938 auf rund 14 000 an.[11]

2. Die jüdischen Emigranten aus Russland und dem Irak

Schon lange bevor verfolgte Juden aus Deutschland und Österreich eintrafen, war Shanghai ein Zufluchtsort für jüdische Emigranten. Bereits nach der Oktoberrevolution (1918–1920) hatten russische (aschkenasische) Juden zusammen mit nichtjüdischen Flüchtlingen in Shanghai Schutz gesucht.

8) Vgl. Otto Richter, *Der chinesisch-japanische Konflikt*, in: *Ostasiatische Rundschau*, 20. Jg., 16. Mai 1939, S. 10.
9) Hans Joachim Krug, *Wanderungen und Wandlungen in China*, Berlin 1941, S. 247.
10) Vgl. David Kranzler (Anm. 2), S. 88.
11) Ebd., S. 90.

Viele waren anfangs in der Mandschurei geblieben, wo in Harbin, Dalien und anderen Städten Nordchinas große russisch-jüdische Siedlungen entstanden. Der Einmarsch der Japaner 1933 trieb sie weiter nach Shanghai. Ende 1939 lebten dort ungefähr 4000 russische Juden.[12] Irakische (sephardische) Juden waren bereits im Gefolge der britischen Expansion im 19. Jh. eingewandert und hatten durch Opiumschmuggel und Bordelle, durch Bodenspekulation und den Aufbau von Wirtschaftsmonopolen Vermögen angehäuft. Viele von ihnen besaßen britische Pässe. Namen wie Kadoorie, Sassoon, Hardoon waren auch in Europa bekannt.

Am Anfang zeigten die Einwohner Shanghais starkes Mitgefühl für die jüdischen Neuankömmlinge. Doch gleichzeitig wuchs die Konkurrenz zwischen den ansässigen und den neu angekommenen Juden. Außerdem hatten die Alteingesessenen Angst vor dem unaufhörlich wachsenden Flüchtlingsstrom. Die Folge war, dass durch ein Dekret des „Shanghai Municipal Council" vom 21. August 1939 nur noch Flüchtlinge aufgenommen wurden, die ein Landungsgeld von 200 $ zahlen konnten[13] und bereits Familienmitglieder oder zukünftige Ehepartner in Shanghai hatten oder einen Anstellungsvertrag bei einer Firma in Shanghai besaßen.[14]

3. Hongkou – Neue Heimat für jüdische Emigranten

Das Schicksal der in Shanghai neu eingetroffenen jüdischen Emigranten folgte einem Schema, das für viele gelten sollte. Wer etwas Geld hatte, mietete sich zuerst entweder im „International Settlement" oder in der „French Concession" ein. Die Mittellosen kamen gleich nach Hongkou, einem Bezirk der Stadt Shanghai, der 1937 von den Japanern besetzt und teilweise zerstört worden war. Im Januar 1940 lebten laut Statistik 1500 Emigranten im „International Settlement", 4000 in der „French Concession" und 11 000 in Hongkou.[15] In Hongkou war das Leben viel billiger als im „International Settlement" oder in der „French Concession". Die Mieten lagen dort bis zu

12) Ebd., S. 59.

13) Diese „landing permits" ließen sich fälschen, bzw. das Geld wurde geborgt und gleich wieder zurückgegeben.

14) Vgl. David Kranzler (Anm. 2), S. 151 f.; Siegfried Englert, *„Sechs dürfen unter einem Gebetsschal beten" – Zur Geschichte der Juden in Shanghai 1937–1945*, in: Siegfried Englert / Folker Reichert (Hg.), *Shanghai – Stadt über dem Meer*, Heidelberg 1985 ([2]1996), S. 114.

15) Vgl. Herman Dicker (Anm. 2), S. 101.

75 % unter dem Durchschnitt von Shanghai.[16] Viele durch den Krieg beschädigte Häuser waren von den Eigentümern aufgegeben worden. Außerdem kauften oder mieteten jüdische Hilfsorganisationen in Hongkou Wohnungen für jene Emigranten, die nicht selbst in der Lage waren, eine Unterkunft zu finden.

4. Arbeit – Ein Überblick

Das erste Problem für Neuankömmlinge in einem fremden Land ist immer die Sprache. Damit hatten die jüdischen Emigranten keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, weil viele von ihnen und, wie der ehemalige Emigrant Alfred Walter Kneucker schrieb, auch viele Chinesen „fließend Englisch sprachen".[17] So war es möglich, dass viele Emigranten gleich anfingen, sich eine neue Existenz aufzubauen. Auch Hugo Burkhard berichtete:

> „Allmählich [...] lernten [wir] auch einige Brocken Chinesisch, während viele Chinesen etwas Englisch sprachen, einige davon sogar fließend."[18]

Die meisten Emigranten gehörten in ihrer Heimat zur Mittelklasse. Ihre Berufe verzeichnete Robert Barnett in seinem Buch „*Economic Shanghai, Hostage to Politics*" (1941) in einer Statistik, die 3420 Menschen erfasste: 220 Ärzte, 100 Handwerker, 120 Kosmetiker, 180 Zahnärzte, 120 Krankenschwestern, 200 „agents" (Makler), 160 „household experts", 220 Hutmacher, 132 Ingenieure, 1100 Kaufleute, 260 Musiker, 100 Schneider, 150 Köche, 140 Metzger, 120 Kinderkrankenschwestern und 100 Taxifahrer.[19] Schon nach kurzer Zeit öffneten Restaurants, Konzertsäle, Kaffeehäuser, Bars, Imbissstuben und Werkstätten aller Berufszweige ihre Pforten, bis zum 18. Februar 1943 insgesamt 307 Geschäfte:

> „Darunter waren 68 Kleidergeschäfte, 50 Kaffeehäuser und Restaurants, 26 Gebrauchtwarenläden, 24 Lebensmittelgeschäfte, 19 Schneidereien, 14 Buchhandlungen, 12 Geschirrgeschäfte, 9 Apotheken, 9 Elektrogeschäfte, 5 Photoateliers, 4 Werkstätten für Gummiwaren, 12 Pelzgeschäfte, 44 Gemischtwarenhandlungen."[20]

16) Gerd Kaminski / Else Unterrieder, *Die Österreichischen Emigranten in China,* in: *Von Österreichern und Chinesen,* Wien 1980, S. 786.
17) Alfred W. Kneucker, *Zuflucht in Shanghai. Aus den Erlebnissen eines österreichischen Arztes in der Emigration 1938–1945*. Bearb. und hg. von Felix Gamillscheg, Wien 1984, S. 48.
18) Hugo Burkhard (Anm. 1), S. 147.
19) Zitiert nach Herman Dicker (Anm. 2), S. 99.
20) Vgl. David Kranzler (Anm. 2), S. 605; s. auch unten (Anm. 58).

Es entstand ein neuer Lebensstil in Shanghai, besonders in Hongkou, wo die meisten Emigranten wohnten. Hongkou bekam bald den Namen „Klein-Wien".[21]

5. Krankenhäuser

Ein besonderes Kapitel im Leben der jüdischen Emigranten in Shanghai waren die Krankenhäuser. Die Emigranten wurden schon an Bord im Hafen von Shanghai ermahnt:

> „Esst nichts, was nicht frisch und durch und durch gekocht ist, [...] lasst Euch jedes zweite Jahr gegen Typhus, und jedes Jahr gegen Cholera impfen, [...] Gemüse, das ihr roh genießen wollt, muss vorher in warmem, abgekochtem Wasser gründlich gereinigt sein. [...] dies gilt auch für Früchte aller Art. [...] Dünnschaliges Obst sollte nur gekocht gegessen werden. [...] setzt Euch nicht der Sonne aus. [...] macht mäßig Freiübungen. [...] versucht nachmittags ein Nickerchen zu machen. [...] Alkoholische Getränke werden am besten während des Tages nicht genossen [...]."[22]

Die fremde Umgebung, die mangelnde Hygiene, die Hitze im Sommer und die Kälte im Winter machten den Emigranten zu schaffen:

> „Der Gesundheitszustand der Emigranten war ein miserabler, und die Leute starben hinweg wie die Fliegen, und zwar ohne Unterschied des Alters. Typhus, Dysenterie, Cholera und Vitaminkrankheiten wie Beri Beri und Skorbut hielten reichliche Ernte [...]".[23]

Die aus Deutschland und Österreich eingewanderten Ärzte wurden mit diesem medizinischen Chaos konfrontiert. Mit der Zeit wurden für die Emigranten drei Krankenhäuser eröffnet, die fast alle Spezialabteilungen umfassten und auch die seelisch und geistig erkrankten Emigranten behandelten. Das furchtbare Geschehen in der Heimat und die begreifliche Sorge um die Zukunft hatten viele an den Rand eines Nervenzusammenbruchs getrieben. In den Krankenhäusern fühlten sie sich erstmals wieder wie Menschen:

21) Vgl. Gerd Kaminski / Else Unterrieder (Anm. 16), S. 786.
22) Hugo Burkhard (Anm. 1), S. 7.
23) Ebd., S. 10; diesen subjektiven Eindrücken eines Zeitzeugen stehen deutlich geringere objektive Zahlen bei David Kranzler (Anm. 2), S. 249, gegenüber.

„Hier wirst du gepflegt, hier bist du wieder Mensch, hier bekommst du keine todbringende Spritze, die dir Mörder in weißen Kitteln ins Fleisch stoßen. Nein, hier im Shanghaier Hospital sind selbstlose Helfer der leidenden Menschheit am Werk, Ärzte aus Passion und mit Verantwortungs- und Pflichtbewusstsein."[24]

Einige jüdische Ärzte standen mit ihren Fachkenntnissen nicht nur ihren Leidensgenossen bei; sie behandelten später auch Protagonisten der chinesischen Revolution. So hat Dr. Spanierman mehrmals *Zhou Enlei*, den späteren Ministerpräsidenten der Volksrepublik China, ärztlich betreut, und Dr. Rosenfeld behandelte *Chen Yi*, den späteren Bürgermeister Shanghais und sogar *Mao Zedong*, den späteren Parteichef der Volksrepublik China.[25]

6. Presse

Während ihres Exils entwickelten die jüdischen Emigranten ein eigenes Nachrichtennetz und Pressewesen. Bis zum Eintreffen der ersten Flüchtlinge aus Mitteleuropa gab es für die jüdische Gemeinde in Shanghai nur die englische Wochenzeitschrift *Israel's Messenger*, gegründet 1904 von Nissim Elias Benjamin Ezra. 1939 erschien erstmals das Wochenblatt *Shanghai Woche*, herausgegeben von Wolfgang Fischer. Kurz danach folgte, erst als Wochenblatt und später als Tageszeitung, das *Shanghai Jewish Chronicle* (ab 1945 bis zu seiner Einstellung 1948 unter dem Namen *Shanghai Echo*), herausgegeben von Ossie Lewin. Eine der bedeutendsten Zeitungen war die *Gelbe Post*, die ursprünglich als Monatszeitschrift, seit Ende 1939 wöchentlich und seit Mitte 1940 täglich erschien. Herausgeber und Chefredakteur war Adolf Josef Storfer, ein ehemaliger Schüler von Sigmund Freud.

Die Namen weiterer neu gegründeter Zeitungen und Zeitschriften waren: *Ward Road News*, *8 Uhr Abendblatt*, *Tribüne*, *Laterne*, *Jüdisches Nachrichtenblatt*, *Jewish Voice*, *Shanghai Morgenpost*, *Der Querschnitt*, *Die Neue Zeit*, *Shanghai Journal*, *Shanghai Herald*. Die wichtigsten Fachzeitschriften waren die *Medizinische Monatsschrift* und das *Journal of the Association of Central European Doctors*.[26]

24) Ebd., S. 11.
25) Vgl. Gerd Kaminski / Else Unterrieder (Anm. 16), S. 782.
26) Vgl. David Kranzler (Anm. 2), S. 364–367; s. auch: Lieselotte Maas, *Handbuch der deutschen Exilpresse 1933–1945*, 2 Bde., München / Wien 1976–1978.

Die Emigranten eröffneten sogar eine eigene Funkstation, gegründet am 2. März 1939 von Horst Levin und Heinz Ganther. An jedem Nachmittag wurden einstündige Programme gesendet.[27]

7. Hilfsorganisationen

Dank ihrer beruflichen Qualifikationen konnten sich viele jüdische Emigranten eine neue Lebensexistenz schaffen. Im Großen und Ganzen führten sie ein bescheidenes Leben. Wenige waren reich, und nur einige gehörten dem Mittelstand an. Die meisten waren auf die Hilfe verschiedener jüdischer Wohlfahrtsorganisationen angewiesen.

Die erste jüdische Hilfsorganisation in Shanghai war der „*Hilfsfonds*", 1934 von deutschen Juden gegründet. Sein Einsatz endete mit dem Sommer 1938, als die jüdische Masseneinwanderung seine Möglichkeiten endgültig überschritt. Im gleichen Jahr gründete Paul Komor, ein Shanghaier Geschäftsmann ungarischer Abstammung, das „*International Committee for Granting Relief to European Refugees*" (IC), in dem die in Shanghai lebenden Juden ungarischer, tschechischer, österreichischer, deutscher, britischer und holländischer Nationalität vertreten waren.

Die zweitwichtigste Hilfsorganisation, das „*Committee for the Assistance of European Jewish Refugees in Shanghai*", setzte die Arbeit des früheren „*Hilfsfonds*" fort. Sein erster Vorsitzender war der deutsche Jude Dr. Kurt Marx. Die dritte Hilfsorganisation war das „*Eastern Jewish Committee*". Organisiert von russischen Juden[28], kümmerte es sich vor allem um die Juden aus Russland, Polen und Litauen. Diese äußerst effizient arbeitenden Organisationen mieteten die Heime, welche den jüdischen Emigranten je nach Bedarf zur Verfügung standen.

Doch die bedeutendste Hilfe kam vom „*American Joint Distribution Committee*", kurz „*Joint*" genannt, der damals weltweit größten jüdischen Hilfsorganisation, gegründet 1914 von Felix M. Warburg, um „Jewish war sufferers" in Europa zu helfen.[29] Der „*Joint*" trug nicht nur die Kosten für die Heime, sondern richtete auch einen „Kitchenfonds" ein, aus dem die Mahl-

27) Vgl. David Kranzler (Anm. 2), S. 371.
28) Vgl. Herman Dicker (Anm. 2), S. 102; David Kranzler (Anm. 2), S. 91.
29) Herman Dicker (Anm. 2), S. 102; David Kranzler (Anm. 2), S. 91.

zeiten der Heiminsassen bezahlt werden konnten. Über die Arbeit des „*Joint*“ berichtete der österreichische Emigrant Jacob Lechner:

> „Jeder Ankömmling aus Europa, unabhängig von Nationalität, Rasse, Weltanschauung oder Religion, der sich beim Komitee registrieren ließ, konnte ohne weiteres die Betreuung in Anspruch nehmen. Diese bestand in der Hauptsache in der Verabreichung von drei Mahlzeiten täglich. Wer sich kein privates Quartier leisten konnte, dem wurde Unterkunft in einem Heim gewährt. Alte oder leidende Personen erhielten vom *Joint*-Komitee das Privatquartier bezahlt. Der *Joint* hatte für die Emigranten ein modernes Hospital, ebenso eine moderne Apotheke errichtet.“[30]

Leider wurde das Geld aus Amerika nicht gut verwendet. Alfred W. Kneucker schreibt in seinem Buch „*Zuflucht in Shanghai*“:

> „Wenn diese Gelder des American Joint vernünftig und zielsicher verwaltet und vergeben worden wären, hätten wohl alle Existenzprobleme der Emigranten gelöst werden können.“[31]

Die Schuld lag bei den Funktionären des *Joint* in Shanghai:

> „Diese Funktionäre waren zum Großteil russische Juden und Mitteleuropäer, die schon früher nach China gekommen waren und hier ihre Verbindungen hatten. Sie richteten einen Stab mit zahllosen Hilfskräften ein – und dachten auch später, nach dem Sieg der Amerikaner, gar nicht daran, den Spendern Rechenschaft über ihre Gelder und deren Verwendung abzulegen.“[32]

III. Der Ausbruch des Pazifikkriegs und die Zwangsübersiedlung ins Getto

Am 7. Dezember 1941 griffen die Japaner den amerikanischen Kriegshafen „Pearl Harbor“ auf Hawaii an. Kurz danach besetzten sie die amerikanische und die englische Niederlassung in Shanghai. Die beiden englischen und

30) Jacob Lechner, *Emigranten in Shanghai*, in: *Arbeiterzeitung* vom 18. Juni 1977, S. 10. Zitiert nach Gerd Kaminski / Else Unterrieder (Anm. 16), S. 779.
31) Alfred W. Kneucker (Anm. 17), S.166.
32) Ebd., S. 167.

amerikanischen Flusskanonenboote, die im Hafen von Shanghai lagen, wurden aufgefordert, sich zu ergeben. Der Augenzeuge Wolf Schenke schrieb:

> „Die Amerikaner nahmen den hoffnungslosen Kampf nicht auf und kapitulierten. Die englische Nussschale sank, aus allen Rohren ihrer kleinkalibrigen Geschütze feuernd, mit wehender Flagge unter den direkten Breitseiten des ‚Idzumo'."[33]

Unter den jüdischen Emigranten brach eine Panik aus, die „man sich kaum vorstellen" kann:

> „Unsere ganze Hoffnung, baldigst nach Amerika weiterwandern zu können, ist ins Wasser gefallen, denn Shanghai ist für uns alle ja nur der letzte Ausweg, ein Sprungbrett gewesen. Keine Post, keinerlei Zuschüsse für die Bedürftigen, abgeschnitten von der Welt. Angewiesen, wie schon so oft, auf Gnade und Barmherzigkeit, diesmal der japanischen Machthaber. Wie lang wird es wohl dauern? Was wird aus uns werden? Werden wir es überleben? Keiner weiß es! Wir ergeben uns wieder einmal ins Unvermeidliche und Ungewisse."[34]

Mit dem Ausbruch des Pazifikkriegs brach für die Emigranten zum einen der Zustrom von Geld aus Amerika ab, zum anderen wurden viele Juden, die in britischen oder amerikanischen Geschäften oder Firmen angestellt gewesen waren, arbeitslos. Im Juli 1942 mussten zwei der drei jüdischen Krankenhäuser schließen. Zwanzig jüdische Mütter verkauften ihre Kinder an die Meistbietenden. Sieben jüdische Frauen waren registrierte Prostituierte. Noch mehr unterhielten Beziehungen mit reichen Männern, um mehr Lebensmittel zu bekommen.[35]

Am 18. Februar 1943 erschien in Shanghaier Tageszeitungen eine Proklamation der kaiserlich japanischen Regierung, wonach alle nach 1937 in Shanghai eingewanderten Flüchtlinge in ein speziell abgegrenztes Gebiet im Bezirk Hongkou übersiedeln mussten. Endtermin für die Übersiedlung war der 1. Mai 1943. Das Wort „Jude" wurde nicht gebraucht, stattdessen die Bezeichnung „stateless refugee". Anstelle des Wortes „Getto" wurde der neutrale Begriff „designated area" benutzt.[36] Alle jüdischen Emigranten, es sei

33) Wolf Schenke, *China im Sturm*, Hamburg 1949, S. 271.
34) Hugo Burkhard (Anm. 1), S. 152.
35) Vgl. Herman Dicker (Anm. 2), S. 110 f.
36) Alfred W. Kneucker (Anm. 17), S. 101.

denn, dass sie im „International Settlement“ und in der „French Concession“ oder bereits in Hongkou, aber außerhalb des „Gettos“, wohnten, hatten ihre Wohnungen an die japanischen Behörden zu übergeben oder gegen eine Wohnung im Getto zu tauschen. Kein jüdischer Emigrant, der nach 1937 eingewandert war, durfte außerhalb des Gettos ein Geschäft betreiben. Er konnte im eigenen Geschäft als Angestellter weiterarbeiten, sofern er die Bewilligung der Japaner bekam, täglich für einige Stunden das Getto zu verlassen.[37] „Doch das schrecklichste von allen Gefühlen war wiederum das Bewusstsein, dass wir wieder Freiwild geworden waren“, schrieb Hugo Burkhard.[38] Zu den Ursachen und Hintergründen der von den Japanern veranlassten Umsiedlung in ein Getto äußerte Kneucker mehrere Vermutungen:

> „Hatte nun der deutsche Generalkonsul hier oder der deutsche Geschäftsträger in Tokio die Japaner, denen die Juden sonst eigentlich egal waren, unter Druck gesetzt und sie zu diesen Maßnahmen gezwungen? War der Erlass eine örtliche Maßnahme oder kam er von oben? Oder hatten die Intrigen der russischen Juden, Korruption und Bestechung gegriffen und nun zur Ausschaltung der Konkurrenz geführt?“[39]

Allem Anschein nach war die erste Vermutung zutreffend. Im September 1942 trafen sich drei hochrangige Nationalsozialisten in Shanghai: *Josef Albert Meisinger*, genannt der „Schlächter von Warschau“ („Executioner of Warsaw“), seit April 1941 Leiter der Gestapo (Polizei-Attaché) für den gesamten Fernen Osten[40], der Journalist und Nazi-Propagandist *Jesco von Puttkamer* (seit Oktober 1941 Leiter der deutschen Informationsstelle Shanghai)[41] und der Arzt (Pathologe) *Robert Neumann*, der vor seiner Ankunft in Shanghai (im Dezember 1940) „für einige Monate aktiv an Menschenversuchen und ‚Gefangenenselektionen in den Konzentrationslagern Buchenwald und Auschwitz beteiligt‘ gewesen war“.[42] Die Vermutung liegt nahe, dass sie an der Errichtung des Gettos mitgewirkt haben. Dadurch

37) Ebd.
38) Hugo Burkhard (Anm. 1), S. 154.
39) Alfred W. Kneucker (Anm. 17), S. 100.
40) S. die Kurzbiographie in: Christian Taaks, *Federführung für die Nation ohne Vorbehalt? Deutsche Medien in China während der Zeit des Nationalsozialismus*, Stuttgart 2009, S. 553 f.
41) Ebd., S. 565.
42) Ebd., S. 560 f. Ausführlich zu Neumann: Astrid Freyeisen, *Shanghai und die Politik des Dritten Reiches*, Würzburg 2000, S. 231–244.

würde die Aussage des damaligen japanischen Offiziers und Dolmetschers Takashima Taiji konkretisiert, dass das Shanghaier Getto unter dem Druck von Nazis entstanden war.[43] Der ehemalige Konsul des deutschen Konsulats in Tientsin, einer Hafenstadt in Nordchina, bestätigte, dass die Internierung der Emigranten aus Zentraleuropa und insbesondere der Juden aus Deutschland und Österreich auf Anweisung der damaligen deutschen Regierung erfolgt war.[44]

Als oberste Behörde für die Emigranten im Getto fungierte das von den Japanern eingesetzte und geleitete *Shanghai Office for the Affairs of Stateless Refugees*. Diesem unterstellt war die *Shanghai Ashkenazi Cooperation and Relief Association* (SACRA), eine Verbindungsstelle zu den Emigranten im Getto. Sie war zunächst für die Wohnprobleme zuständig, entwickelte sich dann zur allgemeinen Zentralstelle für die Angelegenheiten der Emigranten. Für die Emigranten wurden im Getto fünf Heime eingerichtet, benannt nach den Straßen, in denen sie sich befanden: *Ward Road Heim*, *Wayside Heim*, *East Seward Heim*, *Alock Heim* und *Chauffong Heim*.[45] Eine konkrete Vorstellung von den Lebensbedingungen im Getto gibt der folgende Bericht:

> „In einem Heim waren zwischen 300 und 600 Menschen untergebracht, und oft wurden sogar Ehepaare getrennt. Für die Verrichtung der Notdurft standen in einigen Heimen nur Kübel zur Verfügung, und die Betten standen so nahe beisammen, dass man nur vom Fußende aus hineinklettern konnte. Nirgendwo war Gelegenheit, die Kleider aufzuhängen. Dreimal am Tag stellten sich die Heimbewohner in ihren Kleidern aus besseren Tagen und mit einem Blechnapf in der Hand an, um ein recht monotones Essen verabreicht zu bekommen."[46]

Im Getto gab es keinen Garten, keinen Baum, keinen Strauch. Die Grenzen bildeten auch nicht Mauern oder Stacheldraht, sondern Tafeln mit dem Hinweis: „Stateless refugees are prohibited to pass here without permission". Als Wachen dienten die jüdische Hilfspolizei und Emigranten.[47] Alle Emigranten erhielten neue Personalausweise. Die Sondergenehmigungen zum

43) Vgl. Herman Dicker (Anm. 2), S. 115.
44) Ebd.
45) Vgl. Hugo Burkhard (Anm. 2), S. 154.
46) Gerd Kaminski / Else Unterrieder (Anm. 16), S. 779.
47) Vgl. Alfred W. Kneucker (Anm. 17), S. 108.

Verlassen des Bezirks trugen den Vermerk „Dürfen passieren". Im Getto gab es nur wenige Arbeitsmöglichkeiten, so mussten viele außerhalb des Gettos ihr Brot verdienen. Die nichtjüdischen Emigranten durften sich innerhalb der Stadtgrenze frei bewegen, die Juden durften nur mit Genehmigung der japanischen Behörde in Ausübung ihres Berufs das Getto bis zum Abend verlassen. Aber es war nicht leicht, eine Genehmigung von dem zuständigen japanischen Polizeibeamten zu bekommen:

> „Wenn er in guter Laune war – was sehr selten der Fall gewesen ist –, gab er die Pässe ohne jegliche Bemerkung oder Schikane aus. Meistens jedoch hatte er irgendetwas zu beanstanden oder einen Vorwand, die Wartenden anzubrüllen. Wir mussten einzeln in sein Zimmer kommen, nachdem wir stundenlang vor der Tür in nervöser Stimmung gewartet und tagelang vorher kein Auge zugetan hatten. Es handelte sich ja um unseren Broterwerb, um den Erhalt der Familien, um unser tägliches Brot. Manchmal schlug er um sich wie ein Besessener, drosselte die Leute, stieß sie mit Füßen – und zwar ohne Unterschied des Alters – oder schüttete auch oft Kübel kalten Wassers über ihren Kopf."[48]

Bisweilen wurden Antragsteller von der Polizei ins Gefängnis geworfen, „womit sie fast sicher sein konnten, mit Flecktyphus infiziert zu werden, was so gut wie ein Todesurteil war".[49] Andere, die bei den Japanern Anträge auf Aufenthaltserlaubnis außerhalb des Gettos gestellt hatten und deshalb zum Endtermin, dem 1. Mai 1943, noch nicht ins Getto gezogen waren, wurden ebenfalls inhaftiert. „Sie glaubten, dass keine Antwort eine stillschweigende oder später folgende Bewilligung bedeutete. Ein für sie tödlicher Irrtum!", schrieb Alfred W. Kneucker.[50]

IV. Antisemitismus, Japaner und Chinesen

Die Japaner zeigten wenig Hang zum Antisemitismus. Als die Nazis den Druck auf die japanische Regierung erhöhten, die Juden in Shanghai zu eliminieren, reagierte Japan nur mit der Errichtung des Gettos. Die Einzelheiten sind jedoch noch nicht völlig geklärt. Einer der japanischen Gesprächspartner beim (bereits erwähnten) Besuch der drei Nazibeamten im September 1942 in Shanghai, Vizekonsul Mitsugi Shibata, verriet den Inhalt

48) Hugo Burkhard (Anm. 1), S. 156.
49) Alfred W. Kneucker (Anm. 17), S. 109.
50) Ebd., S. 258.

EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN

des Gesprächs an die jüdische Gemeinde in Shanghai. Diese kontaktierte den Chef der japanischen Militärpolizei. Daraufhin wurden alle Juden, die von diesem Gespräch wussten, verhaftet, einige gefoltert, und Mitsugi Shibata wurde entlassen. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich jüdische Emigranten bei ihm bedankt.[51]

Burkhard berichtet von einem weiteren Ereignis, das David Kranzler in seinem umfassenden Buch *„Japanese, Nazis and Jews"* aber nicht erwähnt: Ende 1944 wurden die jüdischen Emigranten von den Japanern aufgefordert, auf Formularen ihren Gesundheitszustand zu definieren: ob gesund, kränklich, schwächlich oder gänzlich arbeitsunfähig. Dazu Kranzler:

> „Durch einen guten chinesischen Freund, [...] erfuhr ich: Man bereitete bereits unsere Vergasung vor! Die Gesunden sollten zum Straßenbau verwendet, die Kranken und Schwächlichen jedoch vergast werden; die diesbezüglichen Pläne und Dokumente der Behörden wurden später, nach Beendigung des Kriegs, vorgefunden."[52]

Ob das wirklich wahr ist, bedarf weiterer Untersuchung. Tatsache ist, dass die Japaner den Plan der Deutschen nicht in die Tat umsetzten. Das Verhältnis der jüdischen Emigranten zur japanischen Zivilbevölkerung in Shanghai war im Allgemeinen friedlich und fast problemlos. Japanische Frauen kauften in den Geschäften der Emigranten, und die japanischen Kinder verhielten sich gegenüber den Emigranten höflich. „Nicht selten konnte ich in der Straßenbahn beobachten, dass Schuljungen oder Mädchen ihren Platz unseren älteren Flüchtlingen anboten", schreibt Hugo Burkhard.[53] Das Wort „Antisemitismus" war für die einfachen Chinesen kein Begriff. Sie wussten vielleicht nicht, oder es kümmerte sie nicht, dass der von England gegenüber China erklärte Opiumkrieg vor allem die Folge des Opiumschmuggels durch Juden war. Die chinesische Bevölkerung, „die für unser Schicksal von Anfang an Verständnis hatte, ließ uns auch in dieser schweren Zeit nicht im Stich und unterstützte uns in der menschlichsten Weise, da sie ja erbitterte Feinde der Japaner waren", erinnert sich Hugo Burkhard.[54]

51) Vgl. Herman Dicker (Anm. 2), S. 116 f.; Alfred W. Kneucker (Anm. 17), S. 478 f. (Anm. d. Red.: Laut Recherchen der Geschichtswerkstatt Gröpelingen existierte in Shanghai eine nationalsozialistisch geprägte deutsche Gemeinde, die vor allem aus Vertretern von Siemens, AEG, IG-Farben, Bayer-Leverkusen und ihren Familien bestand.)

52) Hugo Burkhard (Anm. 1), S. 169.

53) Ebd.

54) Ebd., S. 168.

Aber es gab auch Ausnahmen: junge Leute, von der antisemitistischen Propaganda beeinflusst, die Juden mit Schmährufen und Steinwürfen belästigten. Der echte Antisemitismus kam von den deutschen Konsularbehörden in Shanghai, die die jüdischen Emigranten scharf im Auge behielten. Im Sommer 1936 zwang das deutsche Konsulat die in Shanghai lebenden Deutschen, die Anhänger Hitlers waren, alle geschäftlichen oder privaten Kontakte mit den Emigranten abzubrechen. Spitzel sorgten dafür, dass Verstöße dem Konsulat gemeldet wurden.

Shanghai in den 40er Jahren des 20. Jh. Archiv der Geschichtswerkstatt Gröpelingen e. V.

V. Der amerikanische Luftangriff, die Befreiung und Heimkehr

Mit der Invasion der Alliierten in der Normandie im Juni 1944 und nach der Kapitulation des Großdeutschen Reichs wuchs unter den Emigranten die Hoffnung auf Befreiung. Erst dann erfuhr man von Hitlers „Endlösung" der „Judenfrage" in Europa. Doch vor der Befreiung mussten die Emigranten noch Schlimmeres erleben. Am 17. Juli 1945 bombardierten amerikanische

Flugzeuge die japanische Radiostation in Hongkou. Der Luftangriff auf die Japaner forderte unter Chinesen und Emigranten viele Opfer: 250 Tote und 500 Verwundete, darunter 31 tote und 250 verwundete Emigranten.[55] Am 6. und 9. August wurden auf Hiroshima und Nagasaki Atombomben abgeworfen, am 8. August erklärte die UdSSR Japan den Krieg. Einige Tage später kapitulierte Japan. Als die Nachricht davon das Getto erreichte, waren die Emigranten außer sich vor Freude:

> „Der Krieg ist aus! Dann erst wussten wir, dass es Tatsache war! Was sich in den Straßen und Gassen Honkews abspielte, glich einem einzig- und eigenartigem Sommernachtsball! Die Menschen umarmten und küssten sich, sie schrien wie besessen und tanzten [...] auf der Straße! Nur tanzen, tanzen und wiederum tanzen."[56]

„Tanz mal Jude!", so überschrieb Hugo Burkhard seine Erinnerungen.

Die Besatzung durch die Japaner endete am 22. August 1945. Am 3. September war das Getto endgültig aufgelöst. Die Amerikaner verkündeten mit Flugblättern die Befreiung der Emigranten. Bald danach war die Stadt Shanghai voll von amerikanischen Soldaten.

Unmittelbar nach Beendigung des Kriegs begann die Hilfsaktion *Joint* sich um die jüdischen Emigranten zu kümmern. Nach einer Aufzeichnung der *United Nations Relief and Rehabilitation Administration* (UNRRA) waren im März 1946 in Shanghai 15 511 Emigranten gemeldet: 7380 deutsche Emigranten, 4298 österreichische, 1265 polnische, 639 italienische, 298 tschechische, 291 aus anderen Staaten und 1340 staatenlose.[57] 14 000 der amtlich Registrierten waren Juden. Ihre genaue Zahl ist aber nicht bekannt, weil viele nicht polizeilich gemeldet waren.

Trotz aller bitteren Erfahrungen wollten nun viele in ihre frühere Heimat zurückkehren. Andere wollten nach Amerika, Südafrika, Palästina, Australien oder Afrika. Die irakischen Juden mit britischem Pass zogen Hongkong als Wohnort vor. Die russischen Juden wollten in Shanghai bleiben, wurden jedoch durch den Bürgerkrieg in China nach 1945 davon wieder abgeschreckt. Nach der Gründung des Staates Israel gingen viele nach Israel. Bis 1950 hatten die meisten Juden Shanghai verlassen.

55) Vgl. David Kranzler (Anm. 3), S. 552.
56) Hugo Burkhard (Anm. 1), S. 177.
57) Ebd., S. 181.

VI. Schlusswort

Die Geschichte des Shanghaier Gettos ist Teil der Geschichte des Antisemitismus in Europa. Das Schicksal der Juden in Shanghai unterscheidet sich jedoch grundlegend von dem Schicksal der Juden in Hitlers Konzentrationslagern. Dort litten sie entsetzliche körperliche und seelische Qualen, bevor sie wie Ungeziefer vernichtet wurden. Shanghai dagegen bedeutete für die meisten Juden Rettung und somit eine Zeit, an die sie sich später gern erinnerten. Solche guten Erinnerungen bewogen viele ehemalige Shanghai-Emigranten in Österreich, miteinander im Kontakt zu bleiben:

> „Man traf sich [in Wien] im Café ‚Altes Rathaus' in der Wipplingerstraße, das einem alten Shanghaier, nämlich dem ehemaligen Besitzer des [Café-Restaurants] ‚Fiaker' [in der Avenue Joffre in der Französischen Konzession], Hans Jabloner gehörte. Ab 1952/53 gab es sogar einen ins Vereinsregister eingetragenen Shanghai-Klub [...]. Später verebbte die Vereinstätigkeit wegen Überalterung der Mitglieder, doch soll sich heute noch ein [...] Shanghai-Klub in Tel Aviv befinden."[58]

Anzeige aus dem *Jüdischen Nachrichtenblatt* vom 24. Mai 1940 (aus: *Marbacher Magazin*, 63/1995, S. 90).

Auch in Amerika organisierten sich frühere Shanghaier Emigranten. 1980 fand die erste „Reunion" ehemaliger Schicksalsgenossen in San Francisco statt. Seitdem wird das *Honkew Chronicle* als Newsletter verschickt.[59] Die Erinnerung an die Emigration der Juden nach Shanghai setzt sich fort bis in die Gegenwart. Ein Beispiel dafür ist Ursula Krechels historischer Roman *Shanghai fern von wo* (2008), der neben mehreren anderen Auszeichnungen den „Deutschen Kritiker-Preis" und den „Joseph-Breitbach-Preis" erhielt.

58) Gerd Kaminski / Else Unterrieder (Anm. 16), S. 809; s. auch die Diplomarbeit von Michael Andreas Frischler, *„Little Vienna" in Shanghai*, Wien 2009 (mit Abb. zahlreicher Dokumente im Anhang), vgl. http://othes.univie.ac.at/6904/.

59) Vgl. Kurt R. Fischer, *Zeitgeschichtliche Bemerkungen eines Zeugen*, in: Alfred W. Kneucker (Anm. 17), S. 257.

Der Madagaskar-Plan
und die Deportation der Badischen Juden nach Gurs

Bernd Martin*

Das Thema der Deportation der Badischen Juden nach Südfrankreich wurde von der Forschung erst recht verspätet und sehr zaghaft aufgegriffen. Die in der Regel auf 50 Jahre befristete Archivsperre in Frankreich und nicht zuletzt die französische Verantwortung für die Zustände im Lager selbst haben diese Verzögerung bewirkt.[1] Ob der Madagaskar-Plan von nationalsozialistischer Seite ernsthaft verfolgt wurde oder nur zur Vernebelung der wahren Absichten, der Vernichtung der Juden, diente, bestimmt noch immer die wissenschaftliche Diskussion. Bis etwa 1978, als Christopher Browning seine Studie *„Die ‚Endlösung' und das Auswärtige Amt"* (Neuauflage: Darmstadt 2010) vorlegte, herrschte die Meinung vor, bei dem Plan habe es sich, vergleichbar mit den Plänen zu einem jüdischen Groß-Getto bei Lublin (Nisko-Plan), um einen Mythos gehandelt. Seitdem überwiegt in der For-

* Dr. Bernd Martin, Professor em. für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Freiburg i. Br., Habilitation zum Thema *„Friedensinitiativen und Machtpolitik im Zweiten Weltkrieg"*, Gastprofessuren in Harvard, Oxford, Bejing (China), Chiang Mai (Thailand), Lehraufträge in Bern, Basel und Poznań (Polen). Der Beitrag ist die Wiedergabe eines am 13. Oktober 2015 in der Katholischen Akademie Freiburg i. Br. gehaltenen Vortrags. Der Vortragsstil wurde im Wesentlichen beibehalten.

1) Als beste deutsche Darstellung kann gelten: Gerhard J. Teschner, *Die Deportation der badischen und saarpfälzischen Juden am 22. Okt. 1940. Vorgeschichte und Durchführung der Deportation und das weitere Schicksal der Deportierten bis zum Kriegsende im Kontext der deutschen und französischen Judenpolitik*, Frankfurt am Main 2002. Zum „Madagaskar-Plan" lesenswert: Magnus Brechtken, *„Madagaskar für die Juden". Antisemitische Idee und politische Praxis 1885-1945*, München 1997; geistesgeschichtlich noch breiter angelegt ist die Studie des Niederländers Hans Jansen, *Der Madagaskar-Plan. Die beabsichtigte Deportation der europäischen Juden nach Madagaskar. Vorwort von Simon Wiesenthal*, München 1993; zu Freiburg: Kathrin Clausing, *Leben auf Abruf. Zur Geschichte der Freiburger Juden im Nationalsozialismus*, Freiburg i. Br. 2005.

schung die Auffassung, dass der Madagaskar-Plan als ernsthafte Alternative zu „Auschwitz“ gelten sollte, obwohl das Resultat, nämlich die Vernichtung der Juden, ähnlich gewesen sein dürfte. Noch immer wird jedoch in den obengenannten Standardwerken (Anm. 1) und auch in der Studie von Browning eine direkte Verbindung der Deportation der badischen und saarpfälzischen Juden nach Südfrankreich im Oktober 1940 nicht in Zusammenhang mit dem Madagaskar-Plan gebracht. Diese Verbindung soll in den folgenden Ausführungen versucht werden.

Juden in Baden – eine schwindende Minderheit

Die Juden in Baden machten wie im Reichsdurchschnitt etwa 1% der Bevölkerung aus. Sie konzentrierten sich in den beiden großen Städten Mannheim und Karlsruhe, wo sie 3,9 beziehungsweise 2,65% der Bevölkerung stellten. Ihre Zahl sank beständig, von insgesamt 26 500 (1875) auf 20 617 (1933), durch Überalterung, Kinderlosigkeit und Mischehen. Eine Besonderheit in Baden war die Vielzahl jüdischer Landgemeinden, eine Folge der Vertreibung der Juden aus den Städten im späten Mittelalter. Von 1401 bis 1806 durften keine Juden in Freiburg Wohnsitz nehmen. Auch Protestanten war es bis zu diesem Zeitpunkt verwehrt, im katholischen Freiburg zu leben. Die strikte Trennung der Konfessionen, Katholiken – Protestanten – Juden, erschwerte eine Integration vor allem der erst 1862 voll emanzipierten Juden. In Preußen waren diese religiösen Gegensätze nie so ausgeprägt gewesen, sodass dort viel früher eine integrierte Gesellschaft entstand.

Sicherlich war der zahlenmäßige Rückgang des Judentums in Baden auch eine Reaktion auf den schon in der Weimarer Republik schwelenden Antisemitismus. Die nationalsozialistische Machtübernahme 1933 führte allerdings kaum zu einer beschleunigten Auswanderung. Der Höhepunkt der erzwungenen Vertreibung lag nach der „Reichskristallnacht“ im November 1938. Die in Baden und der Saarpfalz verbliebenen 5569 Juden, meist ältere Menschen, wurden am 23. Oktober 1940 nach Gurs deportiert. Dort verstarben 1520 Personen, teils an den unmenschlichen Lagerbedingungen, teils aber auch wegen Überalterung. Insgesamt 1300 Personen vermochten zu fliehen oder legal auszuwandern. Schließlich wurden ab August 1942 die in Gurs verbliebenen 2200 deutschen Juden nach Auschwitz transportiert und dort ermordet. Insgesamt haben von den Deportierten 28 % überlebt.

Ausgrenzung – Entrechtung – Austreibung Nationalsozialistische Zeit 1933–1940:

Das liberale Baden, das noch in der Weimarer Zeit bis zum Bruch der Großen Koalition 1932 (wegen eines Konkordats!) als demokratisches Modell galt, wurde mit der Machtübernahme zu einem ‚Musterländle' der Nationalsozialisten umgestaltet. Treibende Kraft war der Gauleiter Robert Wagner, ein ehemaliger Volksschullehrer und (seit der gemeinsamen Haft in Landsberg nach Wagners Teilnahme am Münchner Putsch) einer der engsten Vertrauten Hitlers. Den ideologischen Rahmen bot die „Erbfeindschaft" mit Frankreich, die nach der Abtretung von Elsass-Lothringen im Grenzraum unter der Bevölkerung virulent war und diese für völkisch-nationale Parolen anfällig machte. Die Wahlerfolge der Nationalsozialisten waren am größten in protestantisch-kleinbäuerlichen Notstandsgebieten in Oberfranken und am Kaiserstuhl. Ihringen, Eichstetten und Rotenburg o. T. wählten schon 1932 zu 50–70% die nationalsozialistische Partei. Die kleine Grenzstadt Kehl (am Rheinübergang nach Straßburg) wurde in Baden zur ‚Hochburg' der ‚Bewegung'. Das noch stark agrarisch geprägte Baden eignete sich daher bestens, die nationalsozialistische Umgestaltung der Gesellschaft in allen Bereichen erst einmal auszuprobieren, bevor die entsprechenden Gesetze auf das gesamte Reich übertragen wurden. So versuchte Gauleiter Wagner lokale Boykotte durchzusetzen, auf regionaler Ebene antijüdische Bestimmungen zu erlassen. Auch brannte die erste deutsche Synagoge bereits 1935 in Konstanz (s. u. S. 54 f.). Die Einführung des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums, d. h. die Verfügung zur Entlassung jüdischer Beamter, erfolgte in Baden einige Tage früher als auf Reichsebene. Auch die Führerverfassung an den Hochschulen war ein Alleingang Badens, um die Reaktion in den anderen Ländern des Reiches zu testen. Der Deportation der Juden nach Südfrankreich sollte die Verschleppung der Juden aus dem Protektorat und dem Sudetenland folgen. Die badischen Juden waren somit die Vorhut für die Abschiebung der Juden nach Madagaskar im Rahmen der territorialen Endlösung. Es ist davon auszugehen, dass alle tiefgreifenden Umgestaltungen in Baden von Gauleiter Wagner mit Hitler abgesprochen waren. Wie Polen Experimentierfeld der Nationalsozialisten für die Lebensraumpolitik im Osten ab 1939 wurde, so war Baden zuvor das Versuchsfeld zur inneren Umgestaltung, zur Nazifizierung des Reiches gewesen.

Der Madagaskar-Plan: Ursprünge und Stellenwert 1940

Die Entfernung der Juden aus dem christlichen Kulturkreis wurde bereits von den Kirchenvätern (Isidor von Sevilla, 560–636) propagiert und durchzieht die innerkirchliche Diskussion das Mittelalter hindurch bis weit über die Reformation hinaus. Die biblische Grundlage hierfür bildet die Erzählung in Genesis 9,18–29, in der Noah die Welt zwischen seinen drei Söhnen aufteilt und dabei Cham Afrika (mit den beschnittenen Völkern) zuweist und ihn wegen seines pietätlosen Verhaltens zum Knecht seiner beiden Brüder bestimmt. Diese untergeordnete Position von Schwarzen und Juden findet sich noch bei Hegel und seinen Nachfolgern, die den dortigen „wilden Menschen" jeglichen Respekt vor Sittlichkeit absprachen und von Afrika keine historische Entwicklung, sondern nur Stillstand erwarteten.

Madagaskar als Verbannungsort für die Juden der Welt geriet in das Blickfeld konservativer europäischer Wissenschaftler und Ideologen, zum einen wegen des Mythos um Noahs Sohn Cham, zum anderen, weil auf der Insel Spuren einer frühen jüdischen Besiedlung ausgemacht worden waren. Der renommierte deutsche Orientwissenschaftler Paul de Lagarde (1827–1891) verband mit seiner Kulturkritik am „verjudeten Christentum" erstmals die Forderung einer Zwangsaussiedlung der Juden nach Madagaskar im Jahr 1887. Im Zuge eines sich verschärfenden Nationalbewusstseins in Europa galten die Juden trotz der Emanzipation nicht länger als religiöser, sondern auch als ethnisch-rassischer Fremdkörper. Die Forderung von Lagarde gab nicht nur in Deutschland der sich formierenden Bewegung des modernen Antisemitismus (Theodor Fritsch, Adolf Stoecker, Wilhelm Marr, Heinrich Claß) Auftrieb, sondern fand auch Widerhall in rechtskonservativen Kreisen Großbritanniens, Frankreichs und Hollands.

Nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs wurde vor allem in kirchlich-konservativen Kreisen die Forderung einer Absonderung der europäischen Juden mit antizionistischen Motiven weiter unterfüttert. Die durch die Balfour-Deklaration (1917: *Jewisch Homestead in Palestine)* zunehmende jüdische Auswanderung in das britische Protektoratsgebiet bedrohte angeblich die „Heiligen Stätten" der Christen (und Araber), sodass die katholische Kirche (Kurie) den Zionismus in der Zwischenkriegszeit bekämpfte und nach Alternativen für einen jüdischen Staat suchte. In den 20er Jahren wurden dann von britischer Seite (Henry Hamilton Beamish, Arnold Leese,

Charles W. Gore) mehrere Schriften zur Aussiedlung der Juden nach Madagaskar vorgelegt, ergänzt durch holländische und französische Überlegungen (Egon von Winghene, Charles Maurras).

Es nimmt daher nicht wunder, dass diese Gedanken einer gezielten, staatlich geförderten Auswanderung der Juden nach Madagaskar im neu entstandenen national-katholischen polnischen Staat aufgegriffen wurden, wo die 2,5 Millionen Juden ohnehin nur den Status einer ethnischen Minderheit besaßen. Eine Besonderheit der polnischen Überlegungen zum Madagaskar-Plan war die Verbindung der „Judenfrage" mit kolonialen Aspirationen. Der Wunschvorstellung von Madagaskar als polnischer Kolonie und möglichem Reservat für die polnischen Juden diente eine von der polnischen Regierung im Sommer 1937 (3. Juni bis 1. August) unter Mieczyslaw Lepecki, ehemals Adjutant von Pilsudski, nach Madagaskar entsandte Kommission. Deren Bericht fiel indes ernüchternd aus, indem nach ihm aus klimatischen und infrastrukturellen Gründen eine Massenansiedlung von polnischen Juden oder landlosen Bauern nicht in Frage kam. Dennoch wollte die französische Seite, um Polen als Allianzpartner nicht zu verlieren, in einem Vertragsentwurf (1938) 450 000 Hektar auf Madagaskar für eine polnische Besiedlung mit Bauern und Handwerkern unter der Bedingung der Selbstverwaltung zur Verfügung stellen. Französische regierungsinterne Vorstellungen zielten indes darauf ab, die aus Deutschland geflohenen jüdischen Flüchtlinge langfristig mit weiteren zu erwartenden deutschen Migranten nach Madagaskar abzuschieben, um die jüdische Problematik im eigenen Land nicht weiter zu verschärfen.

Eine neue Dimension bekam der Madagaskar-Plan, als er von nationalsozialistischer Seite aufgegriffen wurde. Im Zuge der deutsch-polnischen Annäherung nach dem Nichtangriffspakt und Freundschaftsvertrag (20. Januar 1934) hatten beide Seiten die Judenpolitik des Partners aufmerksam verfolgt und manche gemeinsame Aktion beziehungsweise Vorstellung entwickelt. Der deutsche Botschafter berichtete ausführlich über in Polen stattfindende Diskussionen zum Madagaskar-Plan, die deutsche, gelenkte Presse griff entsprechende polnische Zeitungsmeldungen immer wieder auf. Am 10. Januar 1938 erteilte Heydrich als Chef der Sicherheitspolizei Eichmann den Auftrag, Material über Madagaskar zu sammeln. Seitdem nahm der Plan einer Abschiebung der im deutschen Machtbereich befindlichen Juden nach Madagaskar innerhalb der deutschen Regierungsspitze einen prominenten Platz ein. Noch kurz vor Kriegsbeginn verhandelte Reichsbankpräsident Hjalmar

Schacht mit dem „Intergovernmental Committee on Refugees (ICR)“ (amerikanischer Rechtsanwalt George Rublee), das nach dem Scheitern der Konferenz von Évian (1938) gebildet worden war; desgleichen im Auftrag Görings dessen Experte für den Vierjahresplan, Helmuth Wohlthat.

Die theoretischen Überlegungen bekamen nach dem überraschend schnellen Sieg über Frankreich eine praktische Dimension. Federführend bei den Planungen wurde das Judenreferat im Auswärtigen Amt, wo Fritz Rademacher die Detailplanungen zum Schiffstransport der europäischen Juden nach Madagaskar und ihrer dortigen Ansiedlung betrieb. Hitler selbst hatte sich am 20. Juni 1940 dafür ausgesprochen, „Madagaskar für Judenunterbringung unter französischer Verantwortung“ zu verwenden. Schließlich schaltete sich erneut Heydrich ein (24. Juni 1940), um die „territoriale Endlösung“ voranzutreiben, und beauftragte wiederum Eichmann mit entsprechenden Planungen für Madagaskar. Die Aussicht auf eine Auswanderung der $3^1/_4$ Millionen Juden im deutschen Machtbereich wurde sowohl im Warschauer Getto von dem Vorsitzenden des Judenrats, Adam Czerniaków, als auch vom Generalgouverneur Hans Frank als positive Alternative zu den Verhältnissen in Polen aufgenommen. Ein vom Auswärtigen Amt beim Bayerischen Statistischen Landesamt in Auftrag gegebenes Gutachten bezifferte die Zahl der in Madagaskar anzusiedelnden Juden auf 6,5 Millionen Menschen – was den Realitäten vollständig zuwiderlief und auch dem polnischen Gutachten, das in Berlin bekannt war, in keiner Weise entsprach.

Deportation

Die Deportation der badisch-saarpfälzischen Juden am 23. Oktober 1940, die erste gezielte Deportation deutscher Juden überhaupt, war mit Sicherheit ein mit Hitler abgesprochener Probelauf für die nach wie vor geplante Massenausweisung deutscher Juden nach Madagaskar. Es ist belegt, dass Gauleiter Josef Bürckel von der Saarpfalz und Gauleiter Robert Wagner zusammen am 25. September 1940 von Hitler empfangen wurden. Bei dieser Gelegenheit wurde die vollständige Germanisierung von Elsass-Lothringen binnen zehn Jahren verkündet. Die Gauleiter, nicht nur Bürckel und Wagner, konkurrierten untereinander um den ersten judenfreien Mustergau. Die Abschiebung der badischen und saarpfälzischen Juden ist mit Sicherheit bei dieser Gelegenheit besprochen worden. Heydrich hat schriftlich am 29.

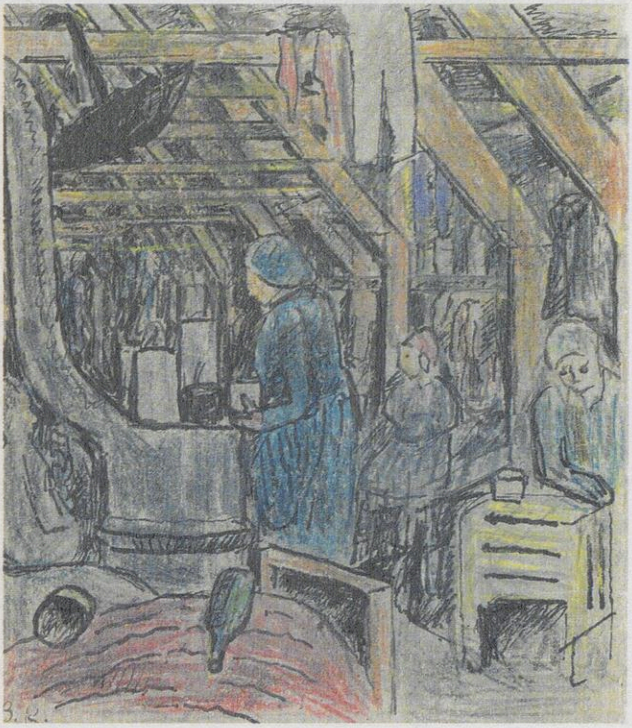
Oktober 1940 bekundet, „der Führer ordne die Abschiebung der Juden aus Baden über das Elsass und der Juden aus der Pfalz über Lothringen an". Die Instruktion des badischen Innenministeriums über die technische Durchführung der Ausweisung datiert vom 15. Oktober. Die Abschiebung sollte am 22. Oktober, dem jüdischen Laubhüttenfest[2], bei welchem die Familien in der Regel zusammentrafen, in geordneter Weise vollzogen werden. Übergriffe waren ausdrücklich untersagt. Diese Weisung erfolgte nicht nur für die Polizeiorgane, sondern auch im Hinblick auf die antisemitische Stimmung in einigen Teilen der Bevölkerung. Es sollten nur „Volljuden" deportiert werden, keine Juden aus Mischehen. Die Ausweisung erfolgte binnen zwei Stunden, teilweise hatten die Betroffenen nur 15 Minuten Zeit. Sie durften 50 Kilogramm Gepäck mitnehmen, ferner eine Wolldecke, Reiseproviant, ihre Papiere und 100 Reichsmark. Ihre Wohnungen wurden versiegelt, das Inventar wurde noch vor Ende 1940 versteigert. Am 23. Oktober fuhren dann zwölf plombierte Züge unter Bewachung nach Chalon-sur-Saône, an der Grenze zwischen dem besetzten Frankreich und dem unbesetzten Vichy-Frankreich. Die Züge wurden ohne Bewachung nach Gurs weitergeleitet, wo sie am 24. Oktober 1940 eintrafen. Proteste der Vichy-Regierung wurden von deutscher Seite nicht beantwortet. Die Deportation war mit Sicherheit auf den Tag gelegt, an dem sich Hitler und Pétain in Montoire trafen. Das Treffen sollte nicht durch die Judendeportation gestört werden, sodass Vichy die Überstellung letztlich hinnahm. Die Regierung Pétain hatte sich mit den kurz zuvor verabschiedeten Judengesetzen (3./4. Oktober 1940) zum Komplizen der deutschen Judenverfolgung gemacht. Folglich konnte die deutsche Seite von einem stillschweigenden Einvernehmen der Franzosen – trotz einiger offizieller Proteste – ausgehen.

Gurs: Lagerleben

Gurs war als provisorisches Sommer-Durchgangslager für Spanienkämpfer nach dem Sieg Francos (28. März 1939) hastig errichtet und für maximal 23 000 Personen ausgelegt worden. Das Lagergelände umfasste 1,8 km², die Hauptstraße war 400 Meter lang, der ganze Komplex war in 14 Îlots (Blöck oder „Inselchen") unterteilt. In einem solchen Îlot befanden sich 20–23 einfache Holzbaracken ohne Fenster, als Unterkunft für jeweils 50–60 Personen.

2) Vgl. Hugo Ott, *Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte*. Lehmanns Media, 3., unveränderte Auflage, Berlin 2007.

Bei Kriegsbeginn im September 1939 kamen zu den Spanienkämpfern ‚feindliche' männliche Ausländer, deutsche politische Emigranten, hinzu. Mit dem deutschen Angriff auf Frankreich im Mai 1940 wurden auch deutsche Frauen und Kinder, auch jüdische Emigranten, interniert. Prominenteste jüdische Insassin war zeitweise Hannah Arendt, der später die Ausreise in die USA gelang. Die Bewachung und Leitung des Lagers oblag dem französischen Militär. Mit dem Waffenstillstand wurde das Lager vorübergehend



Im Inneren einer Frauen-Baracke, Gurs 1941 (von einem unbekannten Künstler mit den Initialen BK).

Aus: *Bulletin Trimestriel de l'Amicale du Camp du Gurs*, Nr. 30, März 2013, S. 10.

geöffnet, was einige der Insassen zur Flucht nutzten. Im November 1940 wurde eine Zivilverwaltung mit einer 300 Mann starken Wachmannschaft eingerichtet, die sich vorwiegend aus den umliegenden Dörfern rekrutierte. Ein Schießbefehl existierte nicht, im Lager selbst waren nur 20–30 Polizisten, der Kommandant war anfangs ein Elsässer. Doch es herrschten chaotische Verhältnisse bis ins Frühjahr 1941. Die sanitären Verhältnisse waren völlig unzureichend, die Wege in den Îlots verschlammt, das Essen war kümmerlich und die medizinische Versorgung so gut wie nicht vorhanden. Am schlimmsten war die psychische Belastung bei den älteren Juden, da Ehepaare und Familien getrennt wurden. Die Todesquote lag im Winter bei 600 Deportierten, etwa jeder neunte starb. Erst 1941 kam es, nicht zuletzt auf

ausländischen Druck, zu einer Verbesserung. Nunmehr waren Postkontakte, auch der Empfang von Paketen gestattet. Ferner wurden Kantinen eingerichtet, und der Schwarzhandel mit der lokalen Bevölkerung blühte. Wer sich von Verwandten oder Freunden Geld anweisen lassen konnte und jung war, hatte die größten Chancen auf Auswanderung, Flucht oder auch nur Erholungsurlaub außerhalb des Lagers. Gurs war kein deutsches Konzentrationslager, es herrschte kein Arbeitszwang, die Inhaftierten trugen auch keine Häftlingskleidung.

Französische Politik gegenüber den Internierten

In der Verfolgung der Juden kollaborierte Vichy mit dem nationalsozialistischen Regime. Die französischen Judengesetze ähnelten den Nürnberger Rassegesetzen. Die Entscheidung über den Wohnsitz von internierten Juden lag beim Präfekten, im Falle von Gurs beim Präfekten in Pau. Nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion war der Madagaskar-Plan endgültig gescheitert. Die physische ‚Endlösung' im Osten setzte im Dezember 1941 im Lager Kulmhof bei Lodz ein. Die Reichsregierung hatte am 25. November 1941 allen deutschen Staatsbürgern, die „emigriert" waren, die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt. Die in Gurs internierten Juden waren nunmehr staatenlos. Bis August 1941 war noch eine Auswanderung über Spanien, bzw. Algier möglich, oder auch die Flucht in die Schweiz. Insgesamt gelang 620 Juden die Ausreise nach Übersee, 755 geglückte Fluchtversuche sind überliefert. Entscheidende Hilfe bei der Flucht leisteten die Quäker, das Schweizer Kinderhilfswerk, die evangelische Kirche und der Weltkirchenrat in Genf. Die Deportation der verbliebenen 2200 badischen und saarpfälzer Juden über Drancy nach Auschwitz erfolgte dann auf deutschen Druck. Gurs wurde zur Vorhölle von Auschwitz unter französischer Verantwortung. Mit der Besetzung Südostfrankreichs durch die Wehrmacht ab dem 9. November 1942 wurden die Deportationen weiter verschärft, doch nunmehr leisteten der sich weiter formierende französische Widerstand, aber auch kirchliche Institutionen, katholische Klöster, evangelische Pfarrhäuser, Hilfe für die bedrängten Juden.

Die französische Seite (Vichy) trug bis zum Einmarsch der Wehrmacht in den unbesetzten Teil Frankreichs die alleinige Verantwortung für die nach Gurs deportierten deutschen Juden. Deutsche Interventionen sind nicht bekannt, auch befand sich vor Ort kein deutsches Personal. Die ‚Überstellung'

der Juden in Gurs zur Vernichtung in Auschwitz begann im August 1942 unter französischer Verantwortung. Als mit der militärischen Besetzung die Résistance an Boden gewann, wurde die Rettung von Juden, beziehungsweise Fluchthilfe in die Schweiz, zu einem Akt des Widerstands.

Das Lager Gurs 1941 (Teilansicht), Aquarell von Heinz Berkefeld. Aus: *Bulletin Trimestriel de l'Amicale du Camp du Gurs*, Nr. 30, März 2013, S. 8.

Der Madagaskar-Plan hatte seine Opfer schließlich eingeholt, doch 28% der badischen Juden verdankten ihm auch ihr Überleben, ein bei den übrigen Deportationen nie erreichter Prozentsatz. Der über 50 Jahre lang in antisemitischen Rechtskreisen in Europa diskutierte Madagaskar-Plan wurde von den Nationalsozialisten im Zuge einer „territorialen Endlösung der Judenfrage" aufgegriffen und bis in das Jahr 1941 verfolgt. Die badischen und saarpfälzischen Juden stellten im Oktober 1940 die Vorhut.

Das Bekenntnis eines Täters
Aus den Erinnerungen von Simon Wiesenthal

Wolfram Wette*

Der 21-jährige SS-Soldat Karl, der 1942 in einem Lazarett der Wehrmacht in der Nähe von Lemberg im Sterben lag, wollte eine letzte Beichte ablegen. Aber ein Pfarrer war nicht erreichbar. Daher bat er die Krankenschwester, einen der inhaftierten Juden an sein Sterbebett zu holen. Auf diese Weise geriet der jüdische Häftling Simon Wiesenthal, der täglich mit seiner Ermordung rechnen musste, zufällig und wider Willen in die Rolle eines Ersatz-Beichtvaters. Der SS-Mann schilderte ihm, aus eigenem Antrieb und ohne jede Beschönigung, seine Beteiligung an einem besonders brutalen Massaker, dem Hunderte von Juden – meist ältere Menschen, Frauen und Kinder – zum Opfer fielen. Die Soldaten seines SS-Sturmtrupps trieben die Todgeweihten in ein mehrstöckiges Haus, zündeten es an und erschossen jeden, der auszubrechen versuchte.

Simon Wiesenthal hörte sich die Geschichte des SS-Soldaten, dessen Kopf fast vollständig von Verbänden umwickelt war, nur widerstrebend an. Immer wieder wollte er aufstehen, blieb dann aber doch sitzen. So erfuhr er, dass dieser junge Mann sich einer schweren Schuld bewusst war und dass er tiefe Reue zeigte. Er berichtete über seinen Vater, einen Industrie-Werkmeister und Sozialdemokraten, und seine Mutter, die ihn christlich erzogen hatte, und die davon überzeugt war, dass ihr „guter Junge" nichts Böses tun konnte.

* Prof. Dr. Wolfram Wette ist seit 1998 apl. Professor für Neueste Geschichte am Historischen Seminar der Universität Freiburg. Er ist Mitbegründer des Arbeitskreises Historische Friedensforschung (AHF) und Mitherausgeber der Reihe *Geschichte und Frieden* sowie des *Jahrbuchs für Historische Friedensforschung*. 2015 wurde Prof. Wette für seine Arbeit mit dem „Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland am Bande" ausgezeichnet. Der leicht bearbeitete Beitrag ist erstmals erschienen in: Simon Wiesenthal, *Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung*, hg. von Nicola Jungsberger zum 10. Todestag von Simon Wiesenthal am 20. September 2015, Europa Verlag Berlin 2015, S. 375–381.

Dann schilderte er, wie er in die Hitlerjugend (HJ) und in die SS gekommen war, zu der er sich freiwillig gemeldet hatte, und wie er dem Einfluss seiner Eltern immer mehr entglitten war und sich an die Wertevorstellungen des neuen Milieus angepasst hatte. Im Rahmen des Kriegseinsatzes seines SS-Stoßtrupps sei er dann unversehens in das besagte Mordgeschehen hineingeraten. Er litt an seiner Schuld und seiner Mittäterschaft.

Diese Tätergeschichte hat uns auch heute noch etwas zu sagen. Denn sie lässt uns erahnen, wie fließend in der NS-Zeit die Übergänge von einem normalen Leben mit humaner Orientierung zur staatlich legitimierten und im Gruppenverbund begangenen Mordtat sein konnten. Jehuda Bacon, ein Holocaust-Überlebender und Zeuge im Auschwitz-Prozess von 1963, heute Kunstmaler in Israel, hat dieses Problem einmal in der folgenden Weise verallgemeinert:

> „Niemand ist absolut böse, jeder hat einen Funken Menschlichkeit in sich. [...] Jeder Mensch muss vorsichtig sein, denn jeder kann in seinem Leben in die Hölle abrutschen. Der Abgrund ist eine Gefahr für uns alle."

Simon Wiesenthal hat dem sterbenden SS-Mann Karl zugehört, aber nicht mit ihm gesprochen, also auch keine Worte des Verständnisses oder gar der Vergebung geäußert. Aber allein die Tatsache, dass er da blieb und nicht weglief, wird von dem reuigen Sterbenden als eine große Entlastung empfunden worden sein. Vielleicht entwickelte sich sogar bei dem Zuhörenden – entgegen seiner inneren Abwehrhaltung – ein gewisses Verständnis für den Täter. Womöglich begriff er durch ihn deutlicher als zuvor, wie ein junger Mensch, der ja – wie andere Menschen auch – nicht als ein Mörder geboren wurde, sondern der gute Junge seiner Mutter war, unversehens in die Hölle abrutschen konnte.

Bei der Geschichte des SS-Soldaten Karl handelt es sich um einen außergewöhnlichen Fall, denn er bekannte seine Schuld und er zeigte Reue. Die historische Täterforschung, die sich mit Schreibtischtätern wie auch mit Direkttätern der SS beschäftigt hat, ist nämlich auf den verstörenden Befund gestoßen, dass kaum je einer von ihnen auch nur einen Funken von Reue zeigte. Vielmehr sind diese Mörder auch nach dem Zweiten Weltkrieg hartnäckig bei ihrer Überzeugung geblieben, sie hätten ihre Pflicht getan, sie hätten nur den militärischen Befehlen Folge geleistet und sie hätten die Juden umbringen müssen, weil die Juden das deutsche Volk hätten umbringen wollen. Ihre Vorstellungen von Pflicht, Befehlsnotstand und vermeintlicher his-

torischer Notwendigkeit bildeten – zusammen mit ihren Uniformen – gleichsam ein Korsett (im Sinne einer neuen Identität), das diese Männer physisch und psychisch zusammenhielt, schon während ihrer Taten und auch noch später, als alles vorbei war. Ohne dieses Korsett wären sie zusammengebrochen. Daher leugneten sie – in aller Regel – bis zu ihrem Lebensende ihre Schuld und zeigten keinerlei Reue.

Die Täter ergingen sich immer wieder in Selbstmitleid. Sie klagten über die Schwere ihrer vermeintlich historisch notwendigen Pflichten. Heinrich Himmler, der Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, hob in seiner berüchtigten Posener Rede vom 4. Oktober 1944 vor SS-Gruppenführern auf dieses heroische Leiden der Täter ab, die den Massenmord exekutierten:

> „Von Euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn hundert Leichen beisammen liegen, wenn 500 daliegen oder wenn 1000 daliegen. Dies durchgehalten zu haben und dabei – mit Ausnahme menschlicher Schwächen – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu beschreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte."

Die Mordschützen erhielten nach den Judenmassakern Alkohol im Übermaß ausgeschenkt, damit sie auf diese Weise ihr Gewissen beruhigen, ihre Skrupel im Rausch ersticken konnten. Wir können erkennen, dass bei diesen Menschen zwei unterschiedliche Moralvorstellungen aufeinander prallten: die tradierte christliche Moral, mit der sie aufgewachsen waren, auf der einen Seite, und die Vernichtungsmoral der SS auf der anderen Seite. Diese Männer führten die ihnen befohlenen Mordaktionen aus, wurden aber wider Willen von der verdrängten alten Moral eingeholt. Auch unter den SS-Offizieren, die das Vernichtungswerk befehligten, gab es Männer, denen die Mordtaten den Schlaf raubten, was in der Diktion der Zeit als schwächliche Gefühlsduselei verunglimpft wurde. Man darf solches Versagen der Nerven aber nicht mit Reue verwechseln.

Sehen wir uns den Fall des SS-Standartenführers Karl Jäger an. Dieser „Henker des litauischen Judentums" (Arno Lustiger) meldete seinem Vorgesetzten am 9. Februar 1942 die Exekution von 138 272 Menschen, zumeist Juden, darunter 55 556 Frauen und 34 464 Kinder. Seinem direkten Vorgesetzten, dem SS-Brigadeführer Heinz Jost, Befehlshaber der Einsatzgruppe A und der Sicherheitspolizei Ostland, gestand er im Sommer 1942 bei einer abendlichen Unterhaltung, dass er von Alpträumen geplagt werde.

„Er könne nicht schlafen gehen, sehe nur noch Frauen und kleine sterbende Kinder, er habe sogar Wachgesicht" [gemeint sind sogenannte Wahrträume, in denen Phantasie und Realität verschwimmen], „könne auch nicht mehr nach Hause, da er selbst Kinder und Enkel habe. Er sei überhaupt ein verlorener Mensch, ihm selbst nütze weder ein Sanatoriumsaufenthalt, noch ein Urlaub, denn er finde keine Ruhe mehr."

Jäger wurde erst 1959 verhaftet. In den kriminalpolizeilichen Vernehmungen betonte er: „Ich war stets ein Mensch mit höherer Pflichtauffassung." Trotz erdrückender Beweislast bestritt er, mit den Erschießungen von Juden in Litauen etwas zu tun gehabt zu haben. Außerdem wollte er sich auf den sogenannten Befehlsnotstand herausreden: „Ich musste gehorchen, denn es war Krieg." Am Ende seiner mehrtägigen Vernehmung erklärte er sich für „nicht schuldig". Der damals 70-jährige ehemalige SS-Standartenführer zeigte weder ein Schuldbewusstsein noch Reue, stattdessen leugnete er, log, wälzte Schuld auf andere ab. In einem privaten Abschiedsbrief, den er vor seiner Selbsttötung im Zuchthaus Hohenasperg bei Ludwigsburg schrieb, wiederholte er: „Ich habe keine Verbrechen begangen und habe keine Schuld auf mich geladen", um dann noch einmal über das „furchtbare Schicksal" zu lamentieren, das ihn getroffen habe. Die Opfer kamen in seinem Rückblick nicht vor. Der Leitende Arzt des Zuchthauses sprach von einem *Bilanzselbstmord*.

Nach dem Tod von Jäger wurden weitere 18 Mitglieder des von ihm 1941–1943 befehligten Einsatzkommandos 3 angeklagt. Trotz der Evidenz ihrer Verbrechen wurden sie außer Verfolgung gesetzt, da die Juristen keine Möglichkeit sahen oder sehen wollten, einzelne Täter strafrechtlich zu belangen, also einen individuellen Schuldnachweis zu führen. Kaum einer der deutschen Täter, die in Litauen Juden ermordeten, ist strafrechtlich zur Rechenschaft gezogen worden.

Etliche der ehemaligen Angehörigen der SS-Funktionselite, ob Schreibtischtäter im Reichssicherheitshauptamt (RSHA) oder Direkttäter vor Ort, flohen nach Kriegsende in den Nahen Osten oder nach Südamerika, andere nahmen sich selbst das Leben, wieder andere konnten sich unauffällig in die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland integrieren. Letztere organisierten sich in Netzwerken, die unter anderem juristische Rechtfertigungs- und Entlastungsstrategien entwickelten. Darin waren sie sehr erfolgreich. Nur wenige Täter wurden zu Haftstrafen verurteilt. Keiner der vormaligen SS-Einsatzgruppen-Kommandeure und Einsatzkommando-Chefs war be-

reit, seine Beteiligung an den Judenmorden einzugestehen, über das Vernichtungswerk kritisch nachzudenken, Schuld zu bekennen oder zu bereuen. Der hessische Generalstaatsanwalt Fritz Bauer, ehemals verfolgter Jude, der den großen Auschwitz-Prozess 1963–1965 initiierte, sagte einmal – sinngemäß – im Ton tiefer Resignation: „Was hätte ich darum gegeben, wenn auch nur einer der Angeklagten einen Funken Reue gezeigt hätte!"

Vor diesem Hintergrund wird vollends deutlich, dass der junge SS-Soldat Karl, der 1942 dem jüdischen Verfolgten Simon Wiesenthal seine Beteiligung an einer schändlichen Mordaktion an Hunderten von Juden eingestand und ein tiefes Gefühl der Reue erkennen ließ, eine Ausnahmeerscheinung war.

Im Übrigen hat die historische Forschung in Deutschland in den letzten Jahrzehnten die Erkenntnis zutage gefördert, dass es auch unter den extremen Bedingungen der NS-Diktatur und des Krieges in der Wehrmacht und selbst in der SS einzelne mutige Männer gegeben hat, die verfolgten Juden halfen und zu ihrem Überleben beizutragen versuchten. Man konnte sich also – wenn man Mut hatte und ein gewisses Risiko einzugehen bereit war – auch verweigern und das Richtige tun.

Säße ich in einem „philosophischen Elfenbeinturm", so würde ich vermutlich zu folgendem Schluss gelangen: Die Humanität gebietet es, dem sterbenden SS-Soldaten, der seine Schuld bereut und um Vergebung bittet, diesen Wunsch nicht zu verweigern. Aber ich bin ein deutscher Historiker, der heute, aus der Distanz von mehr als 70 Jahren, auf die Ermordung der europäischen Juden zurückblickt. In mir sträubt sich etwas gegen eine solche Universalisierung des Problems. Daher frage ich mich: Bin ich in moralischer Hinsicht überhaupt berechtigt, einem reuigen NS-Täter zu vergeben? Muss das Vergeben nicht dem Opfer vorbehalten bleiben? Hat es nicht etwas Ungehöriges, wenn Täter oder Angehörige eines Tätervolkes von den Opfern und ihren Nachkommen Vergebung und Versöhnung erwarten oder gar einfordern?

Zur tätigen Reue gehört auch eine aktive, der Wahrheit verpflichtete Aufarbeitung der Geschichte des Holocaust. Sie kann dazu beitragen, dass die Opfer und ihre Nachkommen – wenn auch nur einige von ihnen – den Schuldigen von sich aus vergeben und damit zugleich auch sich selbst von einer großen inneren Last befreien können.

Chanukka – Das Lichterfest

Chaim Noll*

Jedes Jahr im Dezember, acht Tage lang (25. Kislew bis 2. Tewet), feiern Juden in aller Welt das Lichter- oder Weihefest, hebräisch Chanukka. Schon im 4. Buch Moses (Num) 7,11 ist das Gebot einer Weihgabe für den Altar Gottes ausgesprochen, die von den Fürsten der zwölf biblischen Stämme überbracht werden soll. Entsprechend beging König Salomo, wie das Zweite Buch der Chroniken (2 Chr 7,5) überliefert, eine grandiose Weihefeier zur Einweihung des von ihm erbauten Tempels in Jerusalem. Vielleicht wäre das Weihefest ein ritueller Staatsakt geblieben, eine Gebotserfüllung bei seltener Gelegenheit, hätte nicht das Auf und Ab der Geschichte für eine tiefe und innige Verbindung des biblischen Volkes zu dieser Tradition gesorgt. Das Weihe- und Lichterfest gewann seine heutige Form in einer der düstersten Perioden jüdischer Geschichte, während der Tyrannei der Seleukiden, die in Nachfolge Alexanders des Großen den Mittleren Osten beherrschten. Einer der letzten dieser Könige, Antiochos IV. Epiphanes (reg. 175–164 v. d. Z.), verbot den Juden in ihrem eigenen Land die Ausübung ihrer Religion bei Todesstrafe und provozierte damit den Volksaufstand der Makkabäer, von dem in den beiden apokryphen biblischen Makkabäer-Büchern und anderen antiken Quellen berichtet wird.

Zu Beginn des Monats Kislew im Jahr 165 vorchristlicher Zeit eroberte ein jüdisches Volksheer unter der Führung von Judas Makkabäus das von seleukidischen Truppen besetzte Jerusalem und den einst von König Salomo errichteten Tempel. Die Makkabäer fanden Gebäude und Altar verwüstet und

* Chaim Noll, deutsch-israelischer Schriftsteller, 1954 in Ost-Berlin geboren, Studium der Mathematik in Berlin und Jena, Kunststudium und Kunstgeschichte an der Kunsthochschule in Berlin-Weißensee, 1989–1992 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin, lebt seit 1995 in Israel. Viele Veröffentlichungen (vgl. http://chaimnoll.com/textarchiv.htm), auch im Freiburger Rundbrief (zuletzt „*Schawuot – Der Fünfzigste Tag. Jüdische Gedanken zum „Sieben-Wochen-Fest“* in: FrRu NF 20 [2013] 242–255). Siehe auch i. d. H., S. 72 f.: *Die Akra (Zitadelle). Ein archäologischer Rückblick auf Chanukka.*

durch heidnische Kulte entweiht, auch das für die Lampen des Heiligtums nötige reine Olivenöl verschwendet, so dass schnellstens neues hergestellt werden musste, um den verödeten Tempel zu beleuchten. Der jüdische Religionsphilosoph Maimonides überliefert in seinem Werk *Mishnej Torah* das Wunder, das sich nun ereignet haben soll:

> „Es geschah am 25. Tag des Monats Kislew. Sie betraten das Heiligtum und fanden nur noch einen Krug reinen Öls, ausreichend für einen Tag, doch dann brannte es acht Tage lang, so dass Zeit genug war, neue Oliven zu pressen und frisches Öl zu gewinnen. Deshalb haben die Weisen Tage des Jubels und Gotteslobs für jede neue Generation ausgerufen. Jede Nacht werden Kerzen im Eingang des Hauses angezündet, um das Wunder immer neu zu verkünden."

Auch im ersten Buch der Makkabäer (1 Makk 4,36–59) ist die Geschichte der Reinigung des Tempels, der Errichtung eines neuen Brandopferaltars und der Weihe des Tempels aufgezeichnet, gleichfalls in den *Antiquitates Iudaicae* (XII, 316–326) des jüdischen Historikers Flavius Josephus aus dem ersten Jahrhundert christlicher Zeit. Das zweite Buch der Makkabäer (2 Makk 10,6–9) nennt einen weiteren Grund, warum das alljährliche Fest aus Anlass der Weihe acht Tage dauern soll: zur Erinnerung an das achttägige Laubhüttenfest, das die Bürger Jerusalems noch kürzlich als Vertriebene „in der Wildnis und den Höhlen wie wilde Tiere" hatten begehen müssen, während sie nun wieder im Besitz ihrer Stadt und ihres Tempels waren.

Das Chanukka-Wunder des Jahres 165 vorchristlicher Zeit ließ die Weihe des Tempels zu einem Volksfest werden. Juden begehen es seither durch allabendliches Segensprechen und Anzünden der Lichter, die in einem acht- bzw. neunarmigen Leuchter angeordnet sind: je eine Kerze für die acht Tage des Festes und eine weitere als „Anzünder", in Erinnerung an jenen letzten Krug, der sich vor rund zweitausendzweihundert Jahren in dem von Heiden verwüsteten Jerusalemer Tempel fand.

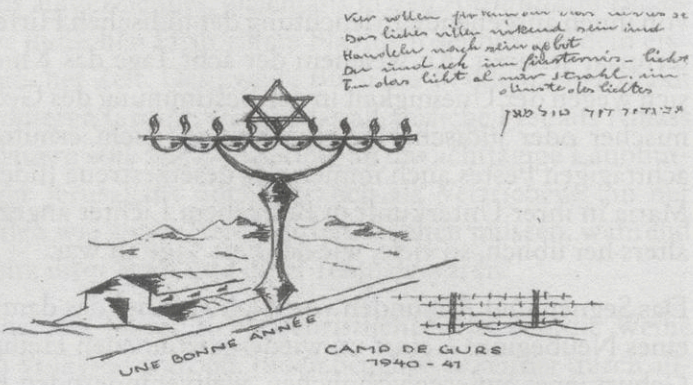
Um ein solches Fest entstehen im Lauf der Jahrhunderte Bräuche, Lieder und Legenden. Chanukka ist ein Familienfest, ein Abendfest. Der jüdische Tag beginnt getreu der biblischen Schöpfungsgeschichte mit dem Abend, folglich nehmen auch die Tage des Chanukka-Festes ihren Anfang mit einbrechender Dunkelheit. Umso wirkungsvoller sind die Lichter. Sie werden angezündet, sobald die Dämmerung sinkt, vom ersten bis zum achten Tag jeweils eine weitere Kerze. Man trifft sich zum gemeinsamen Essen, zu Gesang

und Spielen, isst bestimmte traditionelle Speisen wie *sufganiot*, mit Marmelade gefüllte Pfannkuchen („Berliner"), oder *latkes*, Kartoffelpuffer mit Apfelmus und Sahne. Vor allem aber segnet man die Lichter mit dem Gebet „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt durch deine Gebote und uns befohlen, das Chanukkalicht anzuzünden", singt das berührende Chanukka-Lied „*Maos zur jeschuati*" – „Zuflucht, meiner Hilfe Hort" (nach Ps 28,8 [„Der Herr ist die Stärke seines Volkes, er ist Schutz und Heil für seinen Gesalbten"] und Jes 17,10 [„den Felsen, auf dem du Zuflucht findest"]) und stellt den Chanukka-Leuchter ins Fenster oder in den Torweg des Hauses, damit Vorüberkommende sehen, dass die Juden des Ortes die Tage des Lichterfestes begehen. Das alte Ereignis der Lichterweihe hat im Wort „Weihnachten" überlebt.

Mit allergrößter Wahrscheinlichkeit fiel die Nacht, in der Jesus geboren wurde, in die Zeit des Chanukka-Festes. Dafür spricht die Stimmung, die das Lukas-Evangelium überliefert: die Nacht, das Licht, die Engel und die von ihnen ausgehende Erleuchtung der jüdischen Hirten, die sich um das Elternpaar scharen. An welchem der acht Tage das Kind zur Welt kam, lässt sich wegen der Uneinigkeit in der Bestimmung des Geburtsjahres – nach römischer oder jüdischer Jahreszählung – nicht ermitteln. Welcher Tag des achttägigen Festes auch immer: Als gesetzestreue Juden werden Joseph und Maria in ihrer Unterkunft in Bethlehem Lichter angezündet haben wie von alters her üblich, so viele, wie das Fest Tage alt war.

Das Segnen und Anzünden von Lichtern und das damit verbundene Gefühl eines Neubeginns – einst im wiedergewonnenen Heiligtum, dann durch die Geburt jenes außergewöhnlichen, weltverändernden Kindes – ist vom älteren Chanukka-Weihefest auf das jüngere christliche Lichterfest übergegangen. Dennoch feiern Christen und Juden ihre Lichterfeste seit Jahrhunderten getrennt. Auch kalendarisch, da die Differenz zwischen dem alten jüdischen Mondkalender und dem christlichen Sonnenkalender nur hin und wieder eine Koinzidenz der beiden Feste zulässt. All das hat den gemeinsamen Ursprung im Lauf der Jahrhunderte vergessen lassen, wie im Fall anderer christlicher Feste, die aus jüdischen hervorgegangen sind: Ostern aus dem Pesach-Fest, Pfingsten aus dem Schawuot- oder Wochenfest. Jedes dieser Feste überliefert tiefe, uralte Konzepte des Menschlichen, die vielen heute nicht mehr bewusst sind. Die Grundlagen des Christlichen sind in Wahrheit viel älter als allgemein gedacht, viel tiefer im menschlichen Bewusstsein verankert, und sie haben sich über viel längere Zeiträume bewährt.

Da Chanukka in diesem Jahr (2015) Weihnachten vorangeht, kann man sich während dieser Tage noch einmal auf den Ursprung des Lichterfestes besinnen. Wenn an Weihnachten die Straßen und Plätze christlicher Länder im Glanz tausender Lichter erstrahlen, gilt der Glanz dem Geburtstag des christlichen Heilands. Und doch liegt dieser „Weihenacht" und Lichterpracht immer etwas von der alten Weihe der Lichter im Tempel zugrunde, aber gleichzeitig auch von Verfolgung und Leid. Im Kern hat Aggression gegen Juden und Christen fast immer mit dem bei Menschenfeinden aller Art verhassten Gebot der Nächstenliebe zu tun, das im 3. Buch Mose (Lev) 19,18 erstmals ausgesprochen wird und das Jesus zu seinem Programm gemacht hat: *Veahavta le re'acha kamocha* / „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst". Dieses Gebot, das keine andere Religion so vorbehaltlos vertritt, macht die Anhänger des biblischen Gottes, die ihren Glauben ernst nehmen, zugleich verletzlicher und überlebensfähiger als andere Menschen.



Chanukka- und Neujahrsgruß aus Gurs, von Avigdor David Tulman (Signatur).

1940 begann Chanukka am 24. Dezember und endete am 31. Dezember.

© Paloma Tulman, Jerusalem.

Weihnachten und Chanukka sind Freudenfeste, Feste des Friedens, die zugleich an die Bedrohung erinnern sollen, der wir auf dieser Erde ausgesetzt sind. Dabei erweckt das Anzünden der Lichter stets die alte Hoffnung in uns, die seit der Wiedergewinnung Jerusalems unvergänglich ist: mit den Gefahren und Bedrohungen fertig zu werden, ein weiteres Jahr in schweren Zeiten zu überstehen, in unserem Haus zu sein, in Sicherheit, Wärme, Geborgenheit, erhellt von dem Licht, das wir Menschen zu bewahren wussten, durch das Auf und Ab unserer Geschichte: das ist das eigentliche Wunder von Chanukka.

Laudato si' – Das Evangelium von der Schöpfung
Impulse für das christlich-jüdische Gespräch

Hubert Frankemölle*

Die zweite (auf Pfingstsonntag, den 24. Mai 2015 datierte) Enzyklika von Papst Franziskus beginnt mit Worten aus dem ‚Sonnengesang' (*Cantico di Frate Sole*; auch: *Laudes Creaturarum*) des Franz von Assisi „Laudato si', mi' Signore, cum tucte le tue creature – Gelobt seist du, mein Herr, mit allen deinen Geschöpfen". Die Enzyklika „*Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*"[1], veröffentlicht am 18. Juni 2015, hat inzwischen ein weltweites Echo gefunden. Dies liegt nicht nur am Zeitpunkt der Veröffentlichung: vor der Rede des Papstes auf der Hauptversammlung der UNO am 25. September in New York, die „nachhaltige Entwicklungsziele" zum Thema hatte, und vor der nächsten UN-Klimakonferenz im Dezember 2015 in Paris, für die der Text, so der Papst, einen „Beitrag leisten" will. Der Papst will sich einmischen, er will sein Wort zur rechten Zeit sagen. Dass die bisherigen Konferenzen (zuletzt 2014 in Peru) keine Fortschritte brachten, hatte der Papst auf einer Pressekonferenz im Januar mit deutlichen Worten kritisiert: sie brachten „nichts Besonderes. Mich hat der Mangel an Mut enttäuscht."

Entsprechend mutig und klar – nach intensiver Beratung durch international angesehene Klimaforscher und Wirtschaftsspezialisten – skizziert der Text im ersten Kapitel („Was unserem Haus widerfährt") eine umfassende Analyse aller Schädigungen der „Mutter Erde" in den „Brüchen, die wir auf dem Planeten beobachten, den wir bewohnen, als auch in den zutiefst menschli-

* Prof. Dr. Hubert Frankemölle (geb. 1939) war bis 2004 Lehrstuhlinhaber für das Fach Neues Testament, dessen Texte er in Kommentaren im jüdischen Horizont auslegte; er veröffentlichte zahlreiche Bücher zu christlich-jüdischen Themen. Seit Jahrzehnten ist er im christlich-jüdischen Gespräch aktiv.

1) *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 202*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015; für Taschenbücher der dt. Übersetzung mit Einführungen und Stichwortregister siehe Herder-Verlag Freiburg i. Br. und Katholisches Bibelwerk Stuttgart (2015).

chen Ursachen der Umweltzerstörung" (163), angefangen von Umweltverschmutzung und Klimaveränderung, über die Wasserfrage, den Verlust der biologischen Vielfalt, die Verschlechterung der Lebensqualität und den sozialen Niedergang bis zur weltweiten sozialen Ungerechtigkeit. Bei den Stichworten ‚Überbevölkerung' und ‚Empfängnisverhütung' verlässt auch den Papst der Mut; sie werden ausgespart. Ansonsten wird die unverblümte Analyse der Symptome der weltweiten Krise in der internationalen Presse positiv gewertet. Einige markante Formulierungen wie: das Leben der reichen Menschen auf Kosten der Armen sei „selbstmörderisch", oder: „die Wirtschaft tötet", wenn der Mensch, die Welt mit allen ihren Geschöpfen dem Profitdenken total unterworfen wird, wurden vielfach zitiert.

Die Enzyklika ist nicht nur ein ökologisches und soziales Manifest, sondern sie ist zugleich theologische Verkündigung – ganz im Sinn der Heiligen Schriften der Juden und Christen. Auch wenn der Papst in der Einleitung (1–16) mit der neuen Enzyklika bewusst an die soziale Lehrverkündigung seiner Vorgänger seit Johannes XXIII. anknüpft, wird in der neuen Enzyklika in pastoraler Perspektive die Autonomie der Wirklichkeit ganz ernst genommen. Dies ist biblisch vorgegeben, da die jüdischen Verfasser der hebräischen und griechischen Bibel wie auch die der jüdisch-christlichen Texte im Neuen Testament Antworten auf die jeweils konkrete Situation in Geschichte und Gesellschaft geben wollen. Der „Primat der Liebe", des einfühlsamen, „barmherzigen" Blicks statt des „Diktats der Lehre" ist gemäß der Schlussansprache des Papstes nach dem dreiwöchigen Symposion im Vatikan zur Situation der Familien (2015) gefordert. Dieser Blick gilt aber für die gesamte Theologie. Dies ist auch der hermeneutische Ansatz der neuen Enzyklika von Papst Franziskus.

Aufgebaut ist sie nach dem pädagogisch-theologischen Prinzip der Sozial- und Wirtschaftsethik, das leitend für die südamerikanische „Theologie der Befreiung" wurde: „sehen" (17–61) – „urteilen" (62–162) – „handeln" (163–245). Dabei beachtet der Papst grundsätzlich den unterschiedlichen Zugriff auf die angesprochenen Themen durch Wissenschaft und Religion, ist aber davon überzeugt, dass sie beide „in einen intensiven und für beide Teile produktiven Dialog treten" können (62). Es „darf kein Wissenschaftszweig und keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden, auch nicht die religiöse mit ihrer eigenen Sprache", da „Lösungen nicht über einen einzigen Weg, die Wirklichkeit zu interpretieren und zu verwandeln, erreicht werden können" (63; vgl. 199–201).

Stellte Papst Franziskus in seinem ersten Apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium – Die Freude des Evangeliums*“ in der Beziehung des Christentums zum Judentum theologisch eine „reiche Komplementarität“ (249) fest, so wird diese Überzeugung in der neuen schöpfungstheologisch-ökologischen Enzyklika verstärkt, da das Weltverhältnis der Anhänger Jesu jüdisch war. Der Glaube an den Schöpfer, an seine schöpferische Kraft im Leben der Menschen und insbesondere Israels, ist elementarer Bestandteil jüdischen Glaubens. Christen hatten das jahrhundertelang vergessen. Sie stellten die Richtigkeit der ‚Lehre‘ über alles. Mit Recht sah Martin Buber einen Gegensatz zwischen dem jüdisch-hebräischen Verständnis von glauben als „feststehen/vertrauen“ und dem christlichen Verständnis von „glauben an eine Person“, an Dogmen und Glaubenswahrheiten.[2] Dies lässt sich aber nicht an Verben festmachen und hat sich vor allem in den vergangenen Jahrzehnten nach der Schoa in der christlichen Rückbesinnung auf Jesus und seine jüdischen Traditionen geändert.

Die Bibel Jesu

Jesus und die neutestamentlichen Autoren hatten keine andere Bibel als die hebräisch-aramäisch- und griechisch-sprachigen Juden. Durch ihren neuen Glauben an das Handeln Gottes durch und an Jesus von Nazareth ändert sich nicht ihr Verhältnis zur Welt und zur Geschichte, vielmehr wird es durch ihn als „Wort/Logos“ Gottes (Joh 1,1–3) und durch ihn als „Ausleger/Exeget“ Gottes (Joh 1,18) intensiviert, da selbst der Apostel Paulus, der von Juden vielfach als der eigentliche Begründer des christlichen Glaubens verstanden wird, „nicht über das, was in der Schrift steht“ (1 Kor 4,6) in der Verkündigung hinausgehen will, da Jesus Christus nach seiner Überzeugung das „Ja ist zu allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,20). Allerdings muss man sehen, dass Paulus nicht wie Jesus in der hebräisch-aramäischen, sondern in der griechischen Tradition des Judentums steht. Paulus zum „Begründer“ des christlichen Glaubens zu machen, schneidet ihn von der damals aktuellen jüdisch-griechischen Theologie ab. Diese wurde zwar im Prozess der Entstehung des pharisäischen als normativem Judentum von den pharisäisch-rabbinischen Theologen in der Zeit von Javne (70–132) und

2) Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950. Vgl. Karl Thieme, *Zwei Glaubensweisen – Ein Buchbericht*, in: FrRu III. Folge 1950/1951, Nr. 10/11, Januar 1951, S. 18–22

Uscha (135–200) mit ihrer Rückbesinnung auf traditionelle Texte und Überzeugungen abgelehnt, bleibt aber eine seit Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts angemessene Welt- und Geschichtsdeutung der Mehrzahl der damals lebenden Juden, die im Christentum weiterlebt.

Christliches Weltverständnis ist prinzipiell jüdisches Weltverständnis – bei aller Vielfalt der biblischen Konzeptionen. Diesen Grundansatz macht die neue Enzyklika von Papst Franziskus unmissverständlich klar. Christen haben demnach nicht eine bessere Ethik als Juden, haben sie aber leider in angeblich „christlichen" Staaten im Laufe der Geschichte, nicht zuletzt in der Neuzeit, pervertiert durch eine Vielzahl ökologischer ‚Sünden', die im ersten Kapitel (17–60) aufgezählt werden.

Darauf antwortet das zweite, umfangreichste Kapitel der Enzyklika (62–100): „Das Evangelium von der Schöpfung". Der Glaube an die Schöpfung der Welt kann und muss „wichtige Motivationen für die Pflege der Natur und die Sorge für die schwächsten Brüder und Schwestern bieten" (64). Für die Christen sind, so Papst Johannes Paul II., die „Aufgaben im Bereich der Schöpfung, ihre Pflichten gegenüber der Natur und dem Schöpfer Bestandteil ihres Glaubens" (64); dass sie dies mit den Juden gemeinsam haben, wird nicht gesagt, aber aufgrund der gesamten Argumentation und der Schrifthinweise vorausgesetzt. Diese Sichtweise kann man in der Tat als Antwort auf die dargestellten Pervertierungen verstehen, gemäß der Überschrift im zweiten Unterkapitel:

„Die Weisheit der biblischen Erzählungen"

Wer meint, dass der Papst auf die im ersten Kapitel skizzierten ‚Schädigungen', die Welt und Menschen durch Menschen erlitten haben und erleiden, einfache Antworten hätte, wird enttäuscht sein. Der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt (1918–2015) sagte in den achtziger Jahren im Kontext der hitzigen Debatten zur Atomaufrüstung: „Mit der Bergpredigt allein kann man keine Politik machen." Durch alle Jahrhunderte hindurch haben an Gott Glaubende in unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Fragen versucht, verantwortungsvoll einen angemessenen Weg des Glaubens und Handelns zu finden. Auch in der aktuellen Enzyklika geht es dem Papst um die Deutung der Welt, um das Verhältnis der Menschen zur Welt und zum Mitmenschen im Licht des biblisch vorgegebenen Glaubens.

Zu Recht betont der Papst, ausgehend von den Schöpfungserzählungen, über die Geschichte der Mütter und Väter des Glaubens bis hin zu den Propheten, die Verlässlichkeit der von Gott gestifteten Ordnung. Statt der traditionellen Übersetzung von Gen 1,28 „Macht euch die Erde untertan!" [Lutherbibel] oder „unterwerft sie euch!" [Einheitsübersetzung][3] empfiehlt Franziskus nachdrücklich die heute allgemein anerkannte Übersetzung „bebauen und hüten" (so in Gen 2,15). Die Erde ist „das gemeinsame Haus" des gedeihlichen Lebens für Pflanzen, Tiere und Menschen. „Das schließt eine Beziehung verantwortlicher Wechselseitigkeit zwischen Menschen und Natur ein" (66 f.). Dies hält der Begriff „Schöpfung" fest: sie ist selbst nicht göttlich, sondern ein „Geschenk" (76) aus der Hand Gottes. Dennoch ist er überzeugt, „dass die gesamte Natur Gott nicht nur kundtut, sondern auch Ort seiner Gegenwart ist" (88). Das jüdisch-christliche Denken hat die Natur zurecht „entmythologisiert" (78) und sie „Schöpfung" genannt. Der Mensch hat als „Subjekt" die Aufgabe, sie für die Menschen und zugleich auch tier- und naturgemäß zu gestalten (81 f.). Dies macht „das Geheimnis des Universums" (76–83) aus. In weiteren Abschnitten geht es um „Die Botschaft eines jeden Geschöpfes in der Harmonie der gesamten Schöpfung" (84–88); sie wird ausgeweitet auf die „universale Gemeinschaft" (89–92) und konkretisiert als „Die gemeinsame Bestimmung der Güter" (93–95).

Dieser Blick entspricht dem ‚weisheitlichen' Denken der Bibel. Vor allem in den älteren Weisheitsschriften (vgl. etwa Spr 10–29) gibt es keine Spannungen zwischen „Welterfahrungssätzen und Gotteserfahrungssätzen": „Israel wusste nichts von der Aporie, die wir in diese Sprüche hineinlesen. Vielleicht war es seine Größe, dass es Glauben und Erkennen nicht auseinandergehalten hat. Die Erfahrungen von der Welt waren ihm immer auch Gotteserfahrungen, und die Erfahrungen von Gott waren ihm Welterfahrungen."[4] Weisheitlicher Reflexion ging es um das Verstehen der von Gott der Welt eingestifteten Ordnung. „Weisheit ist die wirklichkeitsgerechte Einsicht und das dieser Einsicht entsprechende Verhalten in einem von Gott gestifteten Kosmos."[5] Im Neuen Testament vertritt – neben Jesus von Nazareth – der Verfasser des Jakobusbriefes eine dezidierte Weisheitstheologie und steht

3) Siehe dazu aber Luthers bereits ‚moderate' Erläuterung in der Ausgabe von 1545 („Biblia Germanica"): „(Unterthan) Was jr bawet vnd erbeitet auff dem Lande / das sol ewr eigen sein / vnd die Erde sol euch hierin dienen / tragen vnd geben" [Anm. der Red.].

4) Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 87.

5) Max Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, Freiburg i. Br. / Göttingen 1979, S. 18.

damit ganz in der Tradition Jesu.[6] Jüngere Weisheitslehrer im 3./2. Jahrhundert v. Chr. betonen – gegen philosophische Weisheitstraditionen griechischer Schulen – stärker die göttliche Komponente und entwickeln eine „Weisheit von oben" (vgl. Sir 1,1: „Alle Weisheit stammt vom Herrn"). Die „Unschuld" in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben haben Menschen in der Neuzeit verloren. Das weiß auch Papst Franziskus. Gerade deswegen haben Theologen über die Beziehungen der Menschen zur Welt nachzudenken und ihr Handeln und dessen Auswirkungen auf Mitmenschen und die Ressourcen des Kosmos entsprechend zu verändern. Erst so stehen sie in der Nachfolge Jesu in Zusammenarbeit mit allen Menschen.

> „Heute sind wir uns unter Gläubigen und Nichtgläubigen darüber einig, dass die Erde im Wesentlichen ein gemeinsames Erbe ist, dessen Früchte allen zugutekommen müssen. Für die Gläubigen verwandelt sich das in eine Frage der Treue gegenüber dem Schöpfer, denn Gott hat die Welt für alle geschaffen. Folglich muss der gesamte ökologische Ansatz eine soziale Perspektive einbeziehen, welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden" (93).

„Der Blick Jesu"

Mit dieser anthropologischen Metapher wird das pastorale Anliegen Jesu von Nazareth, so wie es die vier Evangelisten im Neuen Testament deuten, trefflich umschrieben:

> „Jesus übernimmt den biblischen Glauben an den Schöpfergott und betont etwas Grundlegendes: Gott ist Vater (vgl. Mt 11,25). In den Gesprächen mit seinen Jüngern forderte Jesus sie auf, die väterliche Beziehung zu erkennen, die Gott zu allen Geschöpfen hat, und erinnerte sie mit einer rührenden Zärtlichkeit daran, wie jedes von ihnen in seinen Augen wichtig ist" (96).

Der Hinweis auf Gottes Sorge um „die Spatzen und die Vögel des Himmels" (Lk 12,6; Mt 6,26) verdeutlicht die schöpfungstheologische und aus der Er-

6) Zu einer weisheitstheologischen Deutung vgl. Hubert Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, Bd. 1–2, Gütersloh 1994; zu reformatorischen Deutungen vgl. ebd., Bd. 1, S. 106–118, zu Übereinstimmungen mit Jesu Verkündigung gemäß der Logienquelle vgl. die Liste bei Franz Mußner, *Der Jakobusbrief*, Freiburg i. Br. [5]1987, S. 47–52.

fahrung belegte weisheitstheologische Grundstruktur der Verkündigung Jesu; dies begründen aber ebenso stark seine Gleichnisse (97). Der knappe Hinweis auf das Gleichnis „vom Senfkorn, aus dem ein Baum entsteht" (97), kann und sollte zur Kennzeichnung der Verkündigung Jesu über die Ausführungen in der Enzyklika hinaus vertieft werden. Dies auch deswegen, weil seit Paulus und dem Evangelisten Johannes (in Fortsetzung der jüngeren jüdischen Weisheitstheologie mit ihren Aussagen zur Präexistenz der Weisheit und des Logos/Wortes Gottes) die Christologie in den Kirchen immer stärker einseitig in den Vordergrund gerückt ist.

Weisheitliche Theologie, dies kann man aus den Gleichnissen Jesu und seinen Worten erschließen, setzt anders an: Jesus greift Vorgänge aus der Natur oder aus dem menschlichen Zusammenleben auf und argumentiert mit dem Wissen seiner Zuhörer – aufgrund alltäglicher Erfahrungen. Auf diesem Weg kann man der Tragfähigkeit von Gottes Schöpfungsordnung und damit generell dem Glauben an die Wirklichkeit Gottes zustimmen.[7] Gotteserfahrungen geschehen innerhalb weltlicher Erfahrungen oder, noch konkreter, als sinnvolle, positive Welterfahrungen. Negative Erfahrungen mit dem Unkraut im Weizen, mit Krankheiten und Tod, mit Verwerfungen in der Gesellschaft, selbst in der Familie, auch der eigenen (vgl. Mt 10,37; 12,46–50), blendet Jesus keineswegs aus. Er appelliert an die Lebenserfahrungen und an die Einsicht seiner Zuhörer. Nichts anderes tut der Papst in seiner Enzyklika.

Die weisheitstheologische Ausrichtung der Verkündigung Jesu findet sich auch in seiner Aktualisierung der Tora, wie etwa in der 4. bis 6. Antithese zum Schwören, zur Vergeltung und zur Feindesliebe belegt (Mt 5,33–47).[8] Selbst bei der Deutung der Offenbarung Gottes an Mose und Israel am Sinai ist Jesus nicht nur wissender Offenbarungstheologe. Matthäus hat diesen „Blick" Jesu verstärkt (Mt 6,19–7,11); er übernahm ihn aber aus der Logienquelle, sodass er für Jesus als spezifisch gelten kann (vgl. die parallelen Weisheitssentenzen: „Kann denn ein Blinder einen Blinden führen?" [Lk 6,39]; „Erntet man etwa von Dornen Feigen oder vom Dornbusch eine Traube?" [Lk 6,44]; „Wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgetan" [Lk 11,10]; „Niemand kann zwei Herren dienen" [Lk 16,13] oder „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Geier" [Lk 17,37]). Neben solchen kurzen Senten-

7) Vgl. Hubert Frankemölle, *In Gleichnissen Gott erfahren*, Stuttgart 1977; zu den Gleichnissen in Mt 13,1–53 vgl. ders., *Matthäus-Kommentar*, Bd. 2, Düsseldorf 1997, S. 158–188.

8) Ders., *Matthäus-Kommentar*, Bd. 1, Düsseldorf ²1999, S. 254–268.

zen sind von Jesus auch längere weisheitliche Mahnsprüche überliefert (Lk 12,22–31; Mt 6,25–33). In all diesen Texten vermittelt Jesus seinen Zuhörern eine Ahnung von der Herrschaft, der Wirklichkeit Gottes: „Mit der Herrschaft Gottes ist es wie mit [...]" (den Erfahrungen eines Sämanns, einer Frau, eines Fischers, eines Kaufmanns). Jesus schaute „dem Volk aufs Maul" (Martin Luther) und redete zu Fischern, Kleinbauern und Handwerkern so, wie sie es verstehen konnten (vgl. Mk 4,1–9.13–20) – „entsprechend ihrer Fassungskraft" (Mk 4,33).

Dieser Text aus dem Markusevangelium erklärt auch, dass man Glauben nicht erzwingen kann, dass er geschenkt, „gegeben" wird (vgl. auch Dtn 29,1–3). Wie die Propheten oder Paulus (vgl. Gal 1,6–9; Röm 1,1–5) ist auch Jesus überzeugt (Mt 11,25–27 par Lk 10,21 f.), von Gott, seinem Vater, eine an ihn gebundene, exklusive Offenbarung zu verkünden. Diese Überzeugung von seiner besonderen Beziehung zu Gott, seinem Vater, wird bereits im Neuen Testament (Joh 1,1–18; Phil 2,5–11) in Aufnahme frühjüdischer Vorstellungen von Präexistenzen Gottes und ihrer Hinneigung zur Welt[9] auf die Mitwirkung des präexistenten Logos, der in Jesus „Fleisch" wurde (Joh 1,14), als Mitwirkender bei der Schöpfung übertragen (Kol 1,15–20). Papst Franziskus erinnert nur kurz an dieses „Christusmysterium" (99), ohne es auszuloten.

Beim Thema *„Das Prinzip des Gemeinwohls"* (156–158) hätte eine stärkere Rezeption auf die in der Tora entfaltete Individual- und Sozialethik nahe gelegen, ebenso beim Thema *„Die generationsübergreifende Gerechtigkeit"* (159–162), z. B. im Hinblick auf den Zugang aller Menschen zu medizinischer Hilfe. Allerdings werden die bibeltheologischen Begründungen im zweiten theologischen Kapitel genannt (89–95).

Jesu Blick gründet im Glauben an den „Schöpfergott", den er als liebenden Vater (*abba*) nicht nur verkündet, sondern auch den Kranken, Notleidenden, den wenig oder gar nicht Privilegierten, wie Sündern, den Frauen und Kindern, sowie den Nichtjuden in seinem Tun erfahrbar werden lässt. Im Matthäusevangelium ist auffällig, dass Jesus nicht nur als Weisheits- und Toralehrer dargestellt ist (5–7), sondern auch als Exorzist und Krankenheiler

9) Dazu und zur langen Entfaltung der Bilder von Gott in der hebräischen und griechischen Bibel der Juden und zur Übertragung auf Jesus vgl. Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, Stuttgart 2006, S. 131–200, S. 404–412.

(8–9). Was die anderen Evangelisten im anderen Kontext ebenso betonen, bindet Matthäus zur Einheit: Die Bergpredigt (die Rede von der wahren Gerechtigkeit Mt 5,1–7,29) hält die Einheit von Wort und Tat wie in einer Ellipse mit zwei Brennpunkten fest. Dies macht die Singularität Jesu aus. War schon der Exorzismus in der Umwelt Jesu nicht alltäglich und „musste" deswegen „Jesus schon aufgrund seines exorzistischen Wirkens seinen Zeitgenossen außergewöhnlich erscheinen [...], so wurde dieser Eindruck noch verstärkt durch die Verbindung von Lehrer und Exorzist, da sie für seine Umwelt und für seine Zeit völlig außergewöhnlich war."[10] Da der Papst den ‚Sonnengesang' des Franz von Assisi in die Mitte des zweiten Kapitels – „Das Evangelium von der Schöpfung" (62–100) – stellt (87), sei daran erinnert, dass auch der Evangelist Matthäus rhetorisch nicht weniger wirkungsvoll in den Seligpreisungen (Mt 5,3–12) wie in einem Hymnus die theologische Perspektive der Verkündigung Jesu (4,23–9,35) vorgibt, allerdings mehr anthropologisch als kosmologisch, aber keineswegs als akademische Theologie. Auch Jesus geht es nach Matthäus um konkret Trauernde, Sanftmütige, um nach Gerechtigkeit Hungernde und Dürstende, um Barmherzige, reine, ungeteilte Herzen, Friedenstifter und Verfolgte, die wegen ihres Engagements für Gottes „Gerechtigkeit" verfolgt werden.

Wie in der Enzyklika *Laudato si'* sind Wechselbezug und Einheit gefordert. Glaube und Welt, in der Neuzeit: Religion und die Welt der Wissenschaften sind zusammenzudenken, auch im Hinblick auf die vom Papst angesprochenen globalen Probleme. Die Wortüberlieferungen Jesu als Offenbarer, als aktualisierender Lehrer der Tora sowie als Weisheitslehrer *und* die Erzählüberlieferungen über sein Handeln bedingen einander und interpretieren sich gegenseitig (vgl. die Sabbatgeschichten in Mt 12,1–8.9–14). Die Heilungen Jesu kommentieren seine Rede von der schon hier und jetzt punktuell präsentisch erfahrbaren Gottesherrschaft (Lk 11,20; Mt 12,28 und die Einspielung von Jes 42,1–4 in Mt 12,18–21), um deren vollständiges Kommen jüdische Beter etwa im Kaddisch und im Achtzehn-Bitten-Gebet und christliche Beter im Vaterunser (Mt 6,9 f.; Lk 11,2) gemeinsam beten.[11]

10) So der Judaist und Neutestamentler Rainer Kampling, *Jesus von Nazareth – Lehrer und Exorzist*, in: *Biblische Zeitschrift* 30 (1986) 237–248, ebd. S. 241; zur Einheit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und zu seiner Wundertätigkeit vgl. auch Angelika Strotmann, *Der historische Jesus: eine Einführung*, Paderborn 2012, S. 124–128.

11) Vgl. Hubert Frankemölle, *Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen*, Paderborn/Leipzig 2012, S. 105–115.

Die symbolischen Handlungen Jesu (Erwählung der Zwölf, Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, Exorzismen und Heilungen, Annahme von Frauen, Kindern und gläubigen Nichtjuden/Heiden, Tempelreinigung, das letzte Mahl) belegen, dass diese Handlungen Jesu nicht nur „Zeichen" für ‚Gottes gute Schöpfung' und für die „Herrschaft" Gottes sind, sondern diese in ihnen realisiert und erfahrbar werden. Es geht um die Dynamik der sich immer mehr durchsetzenden Wirklichkeit Gottes, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Vaters Jesu, zur Welt und zu den Menschen hin. Dies ist ein Aspekt, der von den lateinamerikanischen Befreiungstheologen auch in der Christologie intensiver beachtet wurde.[12] Diese Theologie ist der lebens- und glaubensgeschichtliche Kontext von Jorge M. Bergoglio, dem jetzigen Papst Franziskus.

Christliche Kirchen sind christlich, sofern sie in der Nachfolge Jesu Christi stehen. Nicht erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und dem viel zitierten, vieldeutigen Begriff „Aggiornamento" von Papst Johannes XXIII. wurde ein lebendiges Prinzip christlicher Theologie in Erinnerung gebracht. Daher verstand sich das Konzil als Pastoralkonzil[13], da alle Theologie gemäß dem Wort Jesu „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2,27) den Menschen und der Welt zu dienen hat. Christliche Soziallehre, einschließlich der Sozialenzykliken der Päpste, hat diesen Aspekt nachdrücklich betont. Im Hinblick auf die antike, früh- und mittelalterliche Theologie, die wenig von den Impulsen Jesu, vielmehr von philosophisch-systematischen Spekulationen geprägt war, mag am Ende ein erstaunliches Wort von Kardinal Jorge M. Bergoglio an die Versammlung der Kardinäle im Vor-Konklave am 9. März 2013, kurz vor seiner Wahl zum neuen Papst, stehen, dessen theologischer Impuls zu seiner Wahl beigetragen haben soll: „In der Apokalypse sagt Jesus: er stehe vor der Tür und klopfe an. Offensichtlich bezieht sich der Text darauf, dass er von außen an der Tür klopft, damit er hineinkommen kann [...]. Aber ich denke jetzt an jene Mo-

12) Vgl. etwa Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg i. Br. 1986, oder Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998, *Der Glaube an Jesus Christus* (= *Christologie der Befreiung*, Bd. 2), Mainz 2008; zu einem Überblick vgl. Thomas Schmeller, *Sünde und Befreiung von der Sünde im NT – befreiungstheologisch gelesen*, in: Hubert Frankemölle (Hg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1996, S. 185–201.

13) Umweltfragen standen damals noch nicht im Fokus der Diskussionen; in der Pastoralkonstitution *„Die Kirche in der Welt von heute"* ging es u. a. um den Atheismus, um Ehe und Familie, um Kirche und Staat sowie um Krieg und Frieden.

mente, in denen Jesus von innen klopft, damit wir ihn hinausgehen lassen. Die selbstreferentielle Kirche will Jesus in ihren eigenen Reihen festhalten und nicht hinausgehen lassen."[14]

Diese Umkehr von innen nach außen zum Wohle der Menschen und der Schöpfung, ist begründet im jüdischen Glauben an Gottes schöpferisches Handeln vom Anfang der Geschichte bis zu ihrem Ende. Sie ist überliefert in der Bibel – von den Christen „Altes Testament" genannt – und in Jesu Verkündigung in Wort und Tat. Der Verfasser des Hebräerbriefes erinnert seine Adressaten an Abraham, der in „Zelten" lebte und „wanderte" und eine „Stadt mit festen Grundmauern" dereinst von Gott erwartete (Hebr 11,8–10). Die Gemeinschaft der Gläubigen als „wanderndes Gottesvolk" ist nicht nur die theologische Leitidee des Hebräerbriefes[15], sondern wurde durch den Kirchenvater Augustinus aufgenommen und – nach langen, kontroversen Diskussionen – auch zur Leitidee der römisch-katholischen Kirche, als „Volk Gottes" im Zweiten Vatikanischen Konzil in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* verkündet (Nr. 8: „Die Kirche ‚schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin'"[16]). Mit dieser Metapher wird nicht nur die Gemeinsamkeit aller Gläubigen betont, sondern auch die Kontinuität zwischen Kirche und Israel, die auch die Schöpfungsvorstellung von Juden und Christen einschließt.[17] Aus diesem theologischen Kontext lebt die neue Enzyklika *Laudato si'*. Stärker kann ein Impuls für das christlich-jüdische Gespräch und für die Zukunft der christlichen Kirchen, aller Menschen und der Welt nicht sein.

14) Zu dieser autorisierten Rede vgl. www.imprimatur-trier.de/2013/Im130313.htmel; aufgenommen wurde dieses Wort auch im Artikel von Evelyn Finger, *Gottes Blauhelm*, in: DIE ZEIT vom 24. 9. 2013, S. 58.

15) Den Hebräerbrief als Trostschrift, in der Verheißung auszuharren, zu deuten, hat erstmals Ernst Käsemann im Kontext des Nationalsozialismus unternommen; vgl. ders., *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1939, [4]1961. Dieses Basismotiv des Briefes ist heute allgemein anerkannt; vgl. Rainer Kampling (Hg.), *Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief*, Stuttgart 2005.

16) Augustinus, *Civ. Dei,* XVIII, 51, 2: PL 41, 614. Zur Volk-Gottes-Theologie des Konzils vgl. die beiden Artikel von Stefan Knobloch und Rolf Zerfaß, in: *Handbuch Praktische Theologie I,* Bd. 1, Mainz 1999, S. 157–166 und S. 167–177.

17) Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Bonn 2001.

Das besondere Buch

Franz-Josef Schmit, **Vertriebene sind wir, Verbannte. Portraits fünf deutsch-jüdischer Juristen aus Wittlich.** Paulinus Verlag, Trier 2015. 220 Seiten.

Franz-Josef Schmit, Gymnasiallehrer für Deutsch und Ethik in Wittlich (Eifel), ist durch zahlreiche Beiträge zur NS-Lokalgeschichte und zur Geschichte der frühen jüdischen Gemeinde seiner Stadt als gründlicher Kenner beider Themen ausgewiesen. Nach Büchern über den jüdischen Lehrer Joseph Feiner (2011; vgl. die Rezension in FrRu NF 19 [2012] 226–228) und über das November-Pogrom 1938 in Wittlich (Trier 2013) geht der Autor nun dem Lebensweg von fünf Juristen aus Wittlich nach, die als Juden die Zerstörung ihrer beruflichen Existenz und die Vertreibung aus ihrer Heimat erleiden mussten: Rechtsanwalt Dr. Franz Archenhold (1890–1970), Staatsanwalt Paul Sänger (1901–1985), Otto Ernst Kann, als Rechtsreferendar „aus dem Vorbereitungsdienst entfernt" (1910–1990), Dr. Rudolf Bär, vier Tage nach bestandenem Referendar-Examen entlassen (1906–1967), und Dr. Carl Max Hess, Jurist und Bankdirektor (1891–1953). Es ist dem Autor gelungen, an diesen fünf ausführlich nachgezeichneten Einzelschicksalen exemplarisch deutlich zu machen, wie das NS-Regime Schritt für Schritt die jüdischen Juristen entrechtete, beginnend mit dem reichsweiten Boykott der Anwaltskanzleien (wie auch der Arztpraxen) am 1. April 1933. Die Gesetze über die „Zulassung zur Rechtsanwaltschaft" und die „Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" von April 1933 bedeuteten für viele faktisch ein Berufsverbot. Noch bestehende Ausnahmeregelungen, etwa die für jüdische „Frontkämpfer" des Ersten Weltkriegs (wie sie Dr. Archenhold – im Buch anschaulich dokumentiert – geltend machen kann), fallen mit der 5. Verordnung zum „Reichsbürgergesetz" vom November 1938 weg. Danach wurden lediglich noch einige jüdische „Konsulenten" geduldet, um bei der „Entjudung" der noch bestehenden jüdischen Gewerbebetriebe zugunsten des NS-Staates mitzuwirken.

Viele Facetten dieser Maßnahmen werden eindrucksvoll beleuchtet (nicht zuletzt auch durch manches abgebildete Schriftstück): die Perfidie jenes Erlasses von 1933, der anordnet, den jüdischen Juristen „nahezulegen, sofort ihr Urlaubsgesuch einzureichen", und diesem „sofort stattzugeben"; der Hohn, mit dem die antisemitische Propaganda diese Entrechtungen begleitet: „Der Jud, gerissen und verlogen, hat lang genug das Recht verbogen", heißt es im *Stürmer* unter einer entsprechenden Karikatur; oder das Verhalten vieler „arischer" Juristen, die die Ausschaltung der jüdischen Kollegen und Konkurrenten begrüßen und für sich selber ausnutzen (wie jener Dr. Schmitz, der die renommierte Praxis des bereits ins Ausland geflohenen Dr. Archenhold weit unter Wert erwirbt und, als dessen vermeintlich rechtmäßig eingesetzter Nachfolger, sich unter derselben Adresse – freilich bereits in „Adolf-Hitler-Straße" umbenannt – in einer Zeitungsannonce den Wittlicher Bürgern präsentiert). Aber auch die Halbheiten der späteren „Wiedergutmachung" und Entschädigungszahlungen für erlittenes Unrecht werden an einigen Beispielen deutlich.

Mehrere Hintergrund-Exkurse geben Aufschluss über die Teilhabe von Juden am Justizwesen (im historischen Rückblick als ein „Stück Emanzipationsgeschichte" nachgezeichnet), über das Rechtsverständnis des Nationalsozialismus, über die Entrechtung jüdischer Juristen in ihrer Chronologie und in Zahlen, über die Entschädigung nach 1945.

Ähnlich wie man aus Schmits Buch über den Lehrer Joseph Feiner etliches über bisher weniger bekannte Gebiete, wie etwa die jüdische Reformpädagogik, erfahren konnte, lernt der Leser auch hier vieles Neue und Bewegende kennen, das mit dem Lebensweg der fünf Juristen nach ihrer beruflichen Ausschaltung (und dem „bürgerlichen Tod": der Zerstörung der Rechtsfähigkeit einer Person) zusammenhängt. Da es allen fünf Wittlichern glückte, der Deportation und Ermordung rechtzeitig zu entkommen, bilden ihre Erlebnisse in der Vorbereitung auf das Exil und in der Fremde – wo keiner von ihnen den studierten Beruf fortführen konnte – einen wichtigen Teil des vorliegenden Buches. Dessen Titel *Vertriebene sind wir, Verbannte* stammt aus Bertolt Brechts Gedicht *Über die Bezeichnung Emigranten:*

> „Immer fand ich den Namen falsch, den man uns gab: Emigranten. / Das heißt doch Auswanderer. Aber wir / Wanderten doch nicht aus, nach freiem Entschluss / Wählend ein anderes Land. [...] Sondern wir flohen. Vertriebene sind wir, Verbannte [...]".

Der junge Otto Ernst Kann arbeitet in einem zionistischen „Werkdorf“ in den Niederlanden, steht in Verbindung mit dem Pionierverband „Hechaluz“ und der „Jugend-Alijah“ in Berlin, bevor er 1938 nach Palästina geht, wo er in einen Kibbuz eintritt und später dem Land Israel dient. Nach Palästina geht auch Rudolf Bär; während Paul Sänger sich in Argentinien eine neue Existenz aufbaut. Dr. Hess und Dr. Archenhold emigrieren in die USA. Letzterer, der schon aus der Fremde durch (in bewegenden Passagen ausführlich zitierte) Briefe die Verbindung zu seinem Wittlicher Freund, dem Nazi-Gegner (und späteren CDU-MdB) Matthias Joseph Mehs, gehalten hat, kehrt 1960 mit seiner Frau nach Deutschland zurück.

Auszüge aus Briefen wie den eben erwähnten, aus verfassten Lebensläufen, aus Erinnerungen von Familienmitgliedern (nicht zuletzt der Kinder und Enkel, in Israel, den USA und in Argentinien) ergänzen das Lebensbild dieser fünf Juristen, die der Autor so anschaulich und lebendig nachzeichnet. Bewundernswert ist die enorme Fülle der ausgewerteten Quellen; die insgesamt 232 Anmerkungen bieten zudem weitere hochinteressante Querverbindungen und Vertiefungen des Themas. Von des Autors umfangreichen Recherchen in deutschen Archiven und Instituten zeugen diese Anmerkungen ebenso wie die fast 100 Abbildungen des Buches. Besonders wertvoll ist auch, dass Schmit zu den Nachkommen insbesondere der Familien Sänger, Kann und Hess Verbindungen knüpfen konnte. Durch die von diesen zur Verfügung gestellten Dokumente und Fotos (sowie die Familien-Stammbäume am Schluss des Bandes) gewinnt das Buch eine weitere berührende und aufschlussreiche Dimension; und durch die minutiöse Nachzeichnung des von den Eltern und Großeltern durch das NS-Regime Erlittenen konnte auch für diese Nachkommen selbst – heute in Israel, Argentinien und den USA lebend – ein Teil der eigenen Familiengeschichte neu erschlossen werden.

Den Nachgeborenen im Land der Täter, in dem Land, aus dem jene, als aus ihrer geliebten Heimat, vertrieben worden waren, will Franz-Josef Schmit dadurch, dass er von fünf dieser Verbannten, jüdischen Juristen, ein tiefenscharfes Porträt zeichnet, „an konkreten Beispielen vermitteln, was schrittweise Entrechtung und Ausgrenzung auf Grund einer zutiefst rassistisch bestimmten Staatsideologie für Menschen bedeuten kann“. Dies ist ihm in eindrucksvoller Weise gelungen.

Richard Müller-Schmitt, Ludwigsburg

Bücherschau

Holger Banse / Gabriele Grünebaum (Hg.), **Mein Leben nach Auschwitz. Erinnerungen von Rachel Grünebaum**. Emons Verlag GmbH, Köln 2014. 160 Seiten.

Mein Leben nach Auschwitz gibt die Erinnerungen der am 20. Juli 2010 verstorbenen Rachel Grünebaum wieder. Ihre Lebensgeschichte will an das schrecklichste Kapitel deutscher Geschichte erinnern, damit es nicht in Vergessenheit gerät (S. 6). Holger Banse hat die Erinnerungen Rachel Grünebaums aufgeschrieben und in Zusammenarbeit mit ihrer Tochter Gabriele ein sehr lesenswertes Buch verfasst. Die zwanzig Kapitel des Buches lassen sich vier Teilen zuordnen: (1) Es ist zunächst die Geschichte einer unbeschwerten und schönen Kindheit im rumänischen Signet und einer gelebten jüdischen Tradition. (2) Mit dem Kapitel „Wir wollten das nicht glauben" beginnt die Schilderung ihrer Erinnerungen an die Zeit der Verfolgung, der Zwangsarbeit und der Todeslager. (3) Eine Art Einschub stellt das Kapitel „Alfred (Fredi) Grünebaum" dar: die Zusammenstellung eines Gesprächs mit Rachels Ehemann, einem Auszug aus seinem Lebenslauf sowie Behördenkorrespondenz aus den 1950er Jahren. (4) Etwa ein Drittel des Buches ist dem Leben der Autorin und ihrer Familie in Deutschland bzw. in Israel gewidmet.

Vor allem die Kapitel über die Hölle der Zeit des Nationalsozialismus sind von einer beeindruckenden Differenziertheit. Rachel Grünebaum wollte nicht verallgemeinern. Die sprachliche Darstellung kann man als eher zurückhaltend beschreiben, was wohl Grünebaums Persönlichkeit entsprach. „Wo man mich hinschickt, dahin gehe ich" (S. 64 f.), war ihre lebensrettende Grundhaltung. So wagte sie mit ihrem Mann eine frühe Rückkehr (1953) nach Deutschland. Durch kursiv gedruckte Ergänzungen oder Erläuterungen (z. B. Hintergrundinformationen zur Geschichte von Auschwitz) wird die vergangene Wirklichkeit noch präsenter. Erinnerungen und Dokumen-

tation eignen sich auch zur Behandlung des Themas in der Schule, denn bis heute stellt der Schulunterricht eine wichtige Schnittstelle dar, sich mit der Vergangenheit zu beschäftigen und die vergangene Wirklichkeit nicht auf „Meinungen" zu reduzieren.

In dem Kapitel „Religion und Traditionen" beschreibt Rachel Grünebaum eindrücklich und mit Hingabe die großen jüdischen Feste und den Schabbat. Ein Schwerpunkt dieser fünfzehn Seiten liegt auf der detaillierten, facettenreichen Darstellung von Bräuchen und ist wie eine Zeitreise in eine andere Welt, obwohl die Autorin feststellt: „Ich wollte nicht fromm sein und habe auch nicht an Gott geglaubt" (S. 109).

Das Buch hat einen schön gestalteten Schutzumschlag mit einem Foto von Rachel Grünebaum. An das lange, graue Sackkleid aus Leinen, das sie jahrelang tragen musste, erinnert der graue Buchdeckel, der ohne Beschriftung geblieben ist – fast so, wie man nach dieser Lektüre sprachlos ist. Ein persönliches Nachwort ihrer Tochter und Mitautorin Gabriele Grünebaum fasst die Intention des Buches zusammen in der Hoffnung, „dass es solch grausames Morden nie mehr geben wird" (S. 153).

Franz Domeier, Bretten

Tobias Engelsing, **Das jüdische Konstanz. Blütezeit und Vernichtung**. Südverlag, Konstanz 2015. 272 Seiten.

Die wechselvolle Geschichte der Juden in Konstanz von 1860 bis zur Gegenwart darzustellen, ist ein Projekt, das nur mit viel Aufwand betrieben werden kann. Ein solches Werk erfordert ein Sammeln, Sichten und Auswerten vielfältiger Quellen, die Fähigkeit, Typisches von Besonderem zu unterscheiden, sowie literarische Gestaltungskraft. Engelsing, Leiter des Rosgartenmuseums Konstanz, hat sich die oben genannte Aufgabe gestellt und sie meisterhaft gelöst. Man erfährt aus dem hier angezeigten Werk viel Neues über zeitgeschichtliche Ereignisse und menschliche Schicksale, nicht zuletzt durch das die Darstellung begleitende reiche Bildmaterial.

Bekannt ist, dass schon im Mittelalter Juden in Konstanz lebten. Engelsing beschreibt allerdings nur die Geschehnisse seit dem Gleichstellungsgesetz von 1862. Damals lebten in Konstanz lediglich 13 jüdische Einwohner. Ihre Zahl wuchs zwar rasant an, überschritt aber nicht das Maximum von 780 ge-

meldeten Personen. 1883 errichtete die Jüdische Gemeinde in Konstanz eine eigene, mit einer Orgel ausgestattete Synagoge. 1910 erreichte die Zahl der Gemeindemitglieder mit 575 Personen ihren Höchststand. Im Jahr 1938 wurde die Synagoge ein Opfer der Pogrome. Doch nicht einmal die *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem 1972) erwähnt, dass bereits zwei Jahre zuvor ein Anschlag gegen diese Synagoge erfolgt war. Engelsing stellt fest: „Der Stadt Konstanz kommt die zweifelhafte Ehre zu, reichsweit die erste Brandstiftung gegen ein jüdisches Gotteshaus erlebt zu haben." Die nationalsozialistische Judenverfolgung hat nicht wenige Juden zur Auswanderung aus Konstanz veranlasst – der Autor schildert einige Beispiele –; diejenigen Juden, die nicht weggezogen waren, wurden 1940 bzw. 1942 deportiert, viele von ihnen ermordet. Eine Namensliste der Deportierten schließt das Buch ab.

An mehreren Stellen ist deutlich zu spüren, wie sehr der Autor um Objektivität bemüht ist. Die Geschichten, die er zu erzählen hat, werden keineswegs geschönt, Allzumenschliches wird nicht übergangen, sondern aufgedeckt. So wird aus einer Rede zitiert, die der Konstanzer Oberbürgermeister Fritz Arnold 1946 bei der Einweihung der Gedenkstätte am Platz der zerstörten Synagoge hielt: „Wenn uns dabei noch etwas trösten kann, so ist es die Tatsache, dass es fremde Bubenhände waren, die sich an dieser uns alten Konstanzern so vertrauten Kultstätte vergriffen haben, dass kein Konstanzer dabei mitgewirkt hat." Engelsing kommentiert trocken: „Das war nachweislich falsch, und Arnold, dessen Elternhaus kaum 500 Meter von der Synagoge entfernt stand, wusste das." Im letzten Kapitel, „Zum Umgang mit der Erinnerung", argumentiert der Historiker Engelsing gegen die nicht erst heute in Deutschland weit verbreitete ‚Schlussstrich'-Mentalität.

Gegen den Untertitel des Buchs, „Blütezeit und Vernichtung", ist ein Einwand zu erheben:. Ausführlich geschildert wird nämlich auch das jüdische Leben in Konstanz nach 1945. Demnach müsste der Untertitel lauten: „Blütezeit, Vernichtung und Neubeginn". 1964, neunzehn Jahre nach dem Ende der NS-Zeit, formierte sich erstmals wieder eine jüdische Gemeinde in Konstanz; im Jahre 1980 folgte die Gründung einer zweiten, liberal ausgerichteten, Gemeinde. Ob der Plan einer „Einheitsgemeinde" realisiert werden kann, bleibt abzuwarten. Nicht nur in Konstanz diskutieren Gemeindevertreter, ob und wie Gesetzestreue und Reformjudentum miteinander vereinbar sind.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Heiko Heinisch / Nina Scholz, **Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?** Passagen Verlag, Wien 2012, 350 Seiten.

Schon vor dem 11. September 2001 und dem sich anschließenden Irak-Krieg (2003) war von einem Zusammenprall der Kulturen („clash of civilization") die Rede, wobei Samuel Huntington mit diesem Schlagwort mehr als nur den islamisch-westlichen Gegensatz meinte. Aufgewühlt von historischen Ereignissen und im Bann aktueller Terroranschläge lässt es sich kaum besonnen und vertiefend weiterdenken. Inzwischen geht es nicht nur um Weltpolitik. Die Konfrontation der westlichen, auf individuellen Rechten und Lebensentwürfen basierenden Gesellschaft mit traditionell-kollektivistisch geprägten Kulturen des Islam verläuft nicht spannungsfrei und stellt die europäischen demokratischen Länder vor neue Herausforderungen.

Die Wiener Autoren Nina Scholz (Politikwissenschaftlerin) und Heiko Heinisch (Historiker) sind dieser neuen Lage in ihrem Werk „Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?" kritisch und historisch fundiert nachgegangen. Selbst konsequent den Werten der Aufklärung und den universalen Menschenrechten verpflichtet, bieten sie eine nüchterne Bestandsaufnahme und eine unideologische Islamkritik, die sich von allen verschwörungstheoretischen Konstruktionen fernhält, aber sich auch nicht scheut, immer wieder entschieden kritische Stimmen vor allem von Frauen wie der deutsch-türkischen Publizistin Necla Kalek und der deutschen Rechtsanwältin türkisch-kurdischer Herkunft Seyran Ateş aufzugreifen.

In voneinander unabhängigen Themenabschnitten wird die Problematik eines vielerorts bereits existierenden „Kulturkampfes" behandelt. Als erstes Stichwort wird der Begriff „Islamophobie" analysiert und wegen seiner Pauschalität nicht nur wissenschaftlich als ungeeignet zurückgewiesen. Zwischen Islamkritik und rechtspopulistischer Muslimfeindschaft sollte klar unterschieden werden. Die ideologische Repristination (Wiederherstellung) eines „christlichen Abendlandes", wie sie etwa auch der Utöya-Massenmörder Anders Behring Breivik betreiben wollte, ist etwas anderes als die Sorge liberaler und säkularer Kräfte vor menschrechtswidrigen Auswirkungen islamischer Migranten und Bürger in Europa. „Multikulturalismus" wird als naiver Kulturrelativismus geschildert, der allen Kulturen mehr Daseinsberechtigung zuspricht als der eigenen. Dem wird eine positiv verstandene pluralistische multikulturelle Gesellschaft gegenübergestellt.

Im Abschnitt „Toleranz“ wird, im Rückgriff auf eine historische Analyse, im Islam eine absolute Intoleranz konstatiert, insbesondere beim Verbot des Religionswechsels vom Islam zu einer anderen Religion und gegenüber Homosexualität. „Der Geschichtsmythos vom toleranten Islam hilft niemandem weiter und steht einer kritischen Aufarbeitung der islamischen Geschichte im Weg“ (71). Eingeschränkt ist im Islam auch das Grundrecht auf freie Meinungsäußerung. Religion darf nicht „diffamiert“ werden. In der ominösen „Kairoer Deklaration der Menschenrechte“ von 1990 heißt es fast zynisch: „Alle haben das Recht, ihre Meinung frei auf eine Weise auszudrücken, die der Scharia nicht zuwiderläuft“ (80).

In diesen Themenbereich gehört auch der bekannte, von Dänemark ausgehende „Karikaturenstreit“ um Karikaturen des Propheten Mohammed, der zu einer „Diktatur der Beleidigten“ führte. Viele ähnliche Beispiele werden aufgezeigt; am bekanntesten ist der skandalöse Umgang mit dem Schriftsteller Salman Rushdie. In diesen Zusammenhang gehört noch die ganze Debatte um Blasphemie, die auch im Christentum periodisch geführt wird (vgl. Thomas Laubach [Hg.], *Kann man Gott beleidigen?* Freiburg im Breisgau, Herder 2013). Radikal abgelehnt werden in kollektivistischen Milieus alle Arten von „Dissidenten“. Der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) entzog dem von Bundespräsident Joachim Gauck besuchten Münsteraner Islamwissenschaftler Mouhanad Khorchide das Vertrauen (warum?). Individuelle Meinung, auch wissenschaftlich begründet, wird als mit dem Kollektiv unverträglich bezeichnet. Besonders empfindlich und mit Rufmord verbunden wird auf emanzipierte Frauen reagiert.

So schlimm und verheerend der christliche Antisemitismus in Europa wütete, so kann das Christentum doch nicht umhin, Israel als seine Wurzel und als „Gottes erste Liebe“ (Friedrich Heer) anzuerkennen. Für den Islam waren Juden von Anfang an Bürger zweiter Klasse. Ein eigener Abschnitt befasst sich mit dem Anstieg der „Judenfeindschaft“ nach der Gründung des Staates Israel. Stereotypen des rassistischen und nationalsozialistischen Antisemitismus wurden von der sich besonders seit 1979 zunehmend ausbreitenden Bewegung des Islamismus aufgegriffen. Mit Blick auf Migrantenmilieus kommen die Autoren zu dem Ergebnis: „Judenfeindschaft gehört in der islamischen Welt zum gesellschaftlichen Konsens und ist über alle sonstigen Differenzen hinweg das einigende Band zwischen den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Strömungen“ (142).

Ferner werden ausführlich und deskriptiv Fragen von Integration und Assimilation behandelt, von Gettobildung und die vom Islam als „Religionsschutz“ umgedeutete Religionsfreiheit. Konsequent an den Menschenrechten orientiert sind die Abschnitte „Kopftuch“ und „Ehre und Gewalt“, in denen es um den Schutz vor allem der weiblichen Individualität vor kollektiven Repressionen geht. Während das Tragen eines Kopftuches durch die Religionsfreiheit gedeckt ist, „erscheint es durchaus sinnvoll, Burka und Gesichtsschleier zu verbieten, bevor sie durch zu häufiges Auftreten zu einem Problem werden“ (197). Die Verknüpfung von Ehre und Sexualität in islamischen Kulturen ist patriarchalisch orientiert, Ehrenmorde, Genitalverstümmelung und Zwangsverheiratung kann kein demokratischer Rechtstaat dulden. Seyran Ateş plädiert daher für eine „sexuelle Revolution“ im Islam.

Die historischen Kapitel über „Dschihad“ und „Kreuzzüge“ belegen (entgegen der Meinung von Bassam Tibi), dass kriegerische Eroberung von Anfang an zum Wesen des sich missionarisch ausbreitenden Islam gehörte. Diese Gewaltgeschichte wird meist geleugnet oder relativiert und fälschlicherweise mit den Kreuzzügen verglichen. Kreuzzüge waren keine antiislamische Aktion, sondern eine Re-Aktion auf gewaltsame islamische Eroberungen. An Gräueltaten haben sich beide Seiten nichts geschenkt. Dass die Kreuzzüge als moralische Katastrophe des Abendlandes hingestellt wurden beruhe auf einer „Konstruktion des 19. Jahrhunderts“ (252).

Die Schlussabschnitte über „Scharia“ und „Menschenrechte“ weisen instruktiv und illusionslos die absolute Unvereinbarkeit der beiden Rechtssysteme auf. Die bereits erwähnte „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (1990) ist eine eindeutig propagandistische Verfälschung und wurde von der säkularen Türkei damals nicht unterzeichnet. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das vorliegende Sachbuch eine Lücke füllt und zu einer emotionslosen Sicht der Problematik beiträgt. Es wäre interessant, nun an modernen islamwissenschaftlichen Fakultäten zu erforschen, wie sich eine Dekonstruktion und Säkularisierung des als aggressiv, totalitär und menschenrechtswidrig in Erscheinung tretenden Islam konkret durchführen lässt. Die gelungene Integration vieler muslimischer Menschen, insbesondere aus der Türkei, zeigt, dass dies durchaus möglich ist.

Stefan Hartmann, Bamberg

Bo Lidegaard, **Die Ausnahme. Oktober 1943: Wie die dänischen Juden mithilfe ihrer Mitbürger der Vernichtung entkamen.** Karl Blessing Verlag, München 2013. 591 Seiten.

Wie gut, dass es eine solche „Ausnahme" gab in den dunkelsten Zeiten des Nationalsozialismus – und wie anregend und auch beschämend ist es, davon zu lesen! Bo Lidegaard, ein dänischer Schriftsteller, Journalist, Diplomat und Politiker beschreibt in seinem Buch die dramatischen Ereignisse, die im Oktober 1943 dazu geführt haben, dass fast alle der etwa 8000 jüdischen Mitbürger in Dänemark der drohenden Deportation nach Theresienstadt entkommen konnten. Nach einer Einführung unter dem Titel „Die Geburt eines Mythos", einem besonderen „Wort an den deutschen Leser" und einem Vorwort, worin die damalige politische Lage in Dänemark erläutert wird, konzentriert sich die Darstellung vor allem auf die unmittelbaren Ereignisse der Rettungsaktion zwischen dem 26. September und dem 9. Oktober 1943. Jedes der 14 Kapitel des umfangreichen Buches ist einem dieser Tage in chronologischer Folge gewidmet.

Lidegaard beschreibt die Grundzüge der politischen Lage dabei nur im Hintergrund; im Vordergrund stehen die persönlichen Schicksale dreier Familien, deren bislang unveröffentlichte Notizen dem Verfasser vorlagen und von ihm ausgewertet werden. Dabei handelt es sich vor allem um die Tagebücher von Poul Hannover und seinem damals 13-jährigen Sohn Allan, um die Aufzeichnungen der jüdischen Mutter Kis Marcus und um den Nachlass des Arztes Dr. Adolph Meyer. Auch Fotografien dieser Familien sowie zahlreiche andere zeitgenössische Aufnahmen, Skizzen der Fluchtrouten, Zeitungsausschnitte der damaligen Zeit usw. bereichern den Band.

In der Beurteilung des dänischen ‚Heldentums' nimmt der Verfasser einen differenzierten Standpunkt ein. Zum einen macht er deutlich, dass das totalitäre Regime der Nazis fast der gesamten dänischen Bevölkerung – quer durch alle Gesellschaftsschichten – zutiefst zuwider war. Und zwar nicht zuerst wegen des ihm zugrundeliegenden Rassismus, sondern wegen der Bedrohung des freiheitlich-demokratischen, bürgerlich-christlichen Wertesystems, zu dem sich die dänische Gesellschaft geschlossen bekannte. Es war diese Einmütigkeit, welche den Widerstand möglich machte, ohne dass man ihn erst ‚organisieren' musste. Eine ‚Judenfrage' gab es im Bewusstsein der ‚anständigen' Dänen einfach nicht; den Juden wurde mit großer Selbstver-

ständlichkeit geholfen – nicht als Juden, sondern als Dänen und Mitmenschen. Beeindruckend ist es zu hören, dass fliehende jüdische Mitbürger keine Angst vor ihren Nachbarn hatten. Ohne Scheu klopften sie an fremde Türen auf der Suche nach einem Versteck. Kaum jemand befürchtete verraten zu werden, obwohl Kollaboration gegen die deutsche Besatzungsmacht durchaus unter Strafe stand. Allerdings konnten diese Strafen kaum ernsthaft umgesetzt werden, weil ein System massenhaften zivilen Ungehorsams mächtiger ist als die stärkste Diktatur. Wie anders waren die Verhältnisse in Deutschland im Jahr 1943, wo sich niemand mehr sicher sein konnte, ob seinem engsten Freund noch zu trauen war, und wo das perfide System des Terrors die Menschen erfolgreich eingeschüchtert hatte!

Andererseits setzt sich Lidegaard auch kritisch mit der dänischen Geschichte auseinander, indem er sie mit dem Vorbild Schweden kontrastiert. Die Politik der ‚Kooperation', mit der Dänemark einen einmaligen Sonderweg unter allen von den Nazis besetzten Ländern eingeschlagen hatte, erforderte viele Kompromisse, die auch als Feigheit bezeichnet werden könnten. Immer wieder wird deutlich, wie sehr der dänische König Christian X., der diese Politik zu vertreten hatte, unter der Last dieser Verantwortung litt. Lidegaard fasst sein Urteil so zusammen:

„Die Kooperation Dänemarks mit dem ‚Dritten Reich' war pragmatisch, unheroisch und manchmal schmachvoll, aber doch nicht ohne deutliche Grenzen. Ungeachtet seiner augenscheinlichen Machtlosigkeit gelang es diesem Land, seinen Besatzern entscheidende Konzessionen abzuringen, selbst bei Punkten, die von zentraler ideologischer Bedeutung für die Nationalsozialisten waren. Der wichtigste Quell dieser überraschenden Stärke war die vom König so gepriesene nationale Einheit. [...] Dank ihres Verhaltens, dank dieser Mischung aus Verzögerungstaktik, Kompromissen, Teilkonzessionen und Verweisen auf die demokratische Rechtsstaatlichkeit, auf geltendes Recht und auf die Einstellung der dänischen Öffentlichkeit, gelang es der Regierung in vielen Fällen, der Besatzungsmacht auf einer Verhandlungsebene zu begegnen, die nicht nur von nazistischer Logik, sondern auch vom dänischen Rechts- und Unrechtsbewusstsein bestimmt wurde. Und nirgends wird deutlicher, welcher Balanceakt das war, als beim Thema der dänischen Juden" (59).

Die Lektüre dieses Buchs macht offenkundig, dass Behauptungen wie „Wir haben nichts gewusst" oder „Man konnte ja nichts tun" wenig überzeugend sind. Noch einmal Lidegaard: „Diese andere Seite der Medaille vom allge-

meinen Geschehen bei der Shoah ist nicht unbedeutend – auch wenn es hier nur um einige wenige Verfolgte unter der unbeschreiblichen Zahl jüdischer NS-Opfer ging [...]. Das dänische Beispiel beweist, dass die Mobilisierung von Menschlichkeit und die Schutzinstinkte einer Zivilgesellschaft nicht nur theoretische Möglichkeiten sind. Sie sind realisierbar. Das wissen wir, weil es geschehen ist" (280).

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Tetyana Pavlush, **Kirche nach Auschwitz zwischen Theologie und Vergangenheitspolitik. Die Auseinandersetzung der evangelischen Kirchen beider deutscher Staaten mit der Judenvernichtung im „Dritten Reich" im politisch-gesellschaftlichen Kontext**. Zivilisationen & Geschichte, Bd. 35. Peter Lang-Edition, Frankfurt am Main 2015. 573 Seiten.

Das Buch geht auf die Dissertation der Autorin im Jahr 2014 an der Freien Universität Berlin zurück. Tetyana Pavlush bietet nach einer die „Forschungsfragen, -gegenstände, -kontexte und komparative Herangehensweise" erläuternden Einleitung eine Auseinandersetzung in drei Teilen, bevor sie diese mit einem Fazit (S. 457–489) schließt. Tetyana Pavlush thematisiert in einem ersten Teil zunächst „die Holocaust-Reflexion und das christlich-jüdische Gespräch in Ost und West an der Kreuzung der endogenen und exogenen Faktoren" (S. 51–115), bevor sie sich im zweiten Teil mit der „kirchliche[n],Vergangenheitsbewältigung' im Kontext der öffentlichen Kontroversen" auseinandersetzt (S. 117–318).

Die Analyse der öffentlichen Konflikte bezieht sich in diesem Teil der Studie auf folgende Ereignisse: die antisemitische „Schmierwelle" 1960/61, die Festnahme von Adolf Eichmann sowie den Prozess in Jerusalem 1961; das Schauspiel „Der Stellvertreter" von Rolf Hochhuth 1963; den Sechs-Tage-Krieg 1967 sowie die Ausstrahlung der US-amerikanischen Fernsehserie „Holocaust" 1979.

Im dritten Teil geht Tetyana Pavlush auf den „9. November 1938 als Forum für die Holocaust-Reflexion" ein (S. 319–456), indem sie die Entwicklung des Gedenktages anhand der Jahrestage 1968, 1978 und 1988 aufzeigt. Das Buch schließt mit einem umfangreichen Anhang (S. 491–573), der nach einem Abkürzungsverzeichnis ein Personenregister mit biographischen Angaben sowie ein der inhaltlichen Auseinandersetzung entsprechendes Quel-

len- und Literaturverzeichnis umfasst, das folgende Gliederungspunkte aufweist: Kirchliche Voten, Veröffentlichungen „nur für den innerkirchlichen Dienstgebrauch", Beiträge in der konfessionellen Presse, Der Prozess gegen Adolf Eichmann, „Der Stellvertreter", Der Sechs-Tage-Krieg, TV-Serie „Holocaust", Der 9. November: Der 30. Jahrestag 1968, Der 40. Jahrestag 1978, Der 50. Jahrestag 1988, Zeitungen und Zeitschriften, Quelleneditionen, Weitere Quellen und Sekundärliteratur. Die Arbeit versteht sich in historiographischer Hinsicht

> „als ein Beitrag erstens zur noch ungeschriebenen Geschichte der deutsch-deutschen kirchlichen Erinnerung an die NS-Zeit und den Holocaust und zweitens zur methodischen Diskussion über die Entwicklung der Maßstäbe und Beurteilungskriterien, die eine vergleichende und beziehungsgeschichtlich angelegte Bewertung der Rolle und Funktion der Kirchen in einem demokratischen Rechtstaat und einer kommunistischen Diktatur ermöglichen" (S. 28 f.).

Tetyana Pavlush bilanziert im Hinblick auf die Holocaust-Reflexion eine qualitative und quantitative Asymmetrie zugunsten der westdeutschen evangelischen Kirchen, wobei sich die Ost-West-Unterschiede erst für die Zeit seit den 1970er Jahren deutlich nachweisen ließen. Dass die festgestellte Asymmetrie zum Teil jedoch relativiert werden könne, stellt die Autorin unter Verweis auf die Auswertung der evangelischen Presse heraus.

> „Auch im ostdeutschen Raum, und zwar nicht nur in der Tätigkeit der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaften, lässt sich nach 1978 eine deutliche Tendenz beobachten, sich zunehmend kritisch den theologischen Fragen nach dem Verhältnis von Kirche und Synagoge, den christlichen Wurzeln des Antisemitismus, der Legitimität der Judenmission zu stellen. Dabei bildeten die Errungenschaften der westdeutschen Kirchen im christlich-jüdischen Gespräch und in der ‚Theologie nach Auschwitz' einen wesentlichen Faktor für die sukzessiven Veränderungen in den ostdeutschen Kirchen" (S. 458 f.).

Allerdings war, wie Tetyana Pavlush hervorhebt, das Potential von Theologie und Kirchen in der DDR

> „[retrospektiv gesehen] tatsächlich nicht groß genug, um einen historisch und theologisch signifikanten Beitrag zum übernationalen oder westdeutschen Erinnerungsprozess mit Blick auf den Holocaust zu leisten. Es genügte aber dennoch, um einen Wandel des Stellenwertes der christlich-

jüdischen Problematik im Geschichtsbild der DDR-Bürger zu bewirken und eine Wendung der Erinnerungsarbeit im eigenen, ostdeutschen Raum durchzusetzen" (S. 460).

Tetyana Pavlush legt mit ihrem Buch eine überaus interessante Studie vor, die die bereits vorliegenden Untersuchungen zur theologischen Reflexion um den Aspekt des politisch-gesellschaftlichen Kontextes bereichert. Dass sie in ihrer Studie über die Holocaust-Reflexion in den evangelischen Kirchen auch das kirchliche und theologische Potential in der ehemaligen DDR mitbedacht hat, ist positiv hervorzuheben.

Matthias Blum, Berlin

Hans Schweikart, **Es wird schon nicht so schlimm! oder Nichts geht vorüber! Ein Filmvorschlag.** Hg. von Carsten Ramm, Nachwort von Rolf Aurich und Wolfgang Jacobsen. Verbrecher Verlag, Berlin 2014. 120 Seiten.

Ein kleines Buch, das Großes leistet: das den Rassenwahn der Nationalsozialisten mit seiner bis ins kleinste Detail gehenden Gesetzgebung am Beispiel einer sogenannten „Mischehe" so darstellt, dass wir noch einmal von neuem erschüttert sind.

„Es wird schon nicht so schlimm!" lautet der Titel, aber die Geschichte des Schauspielerpaares Lilly und Gregor Maurer nimmt die allerschlimmste, wenn auch nicht die von der Obrigkeit aufgezwungene, Wendung. Der Ehemann weigert sich, sich von seiner jüdischen Ehefrau scheiden zu lassen und sie damit der Deportation und Ermordung preiszugeben, und begeht stattdessen mit ihr und dem gemeinsamen Kind Selbstmord.

Schweikarts noch unveröffentlichte Erzählung war bis vor Kurzem verschollen. Der Herausgeber Carsten Ramm stellte erfolgreich Nachforschungen an und engagierte sich anschließend für die Veröffentlichung. Er war auf die Spur des Textes geraten durch den Vorspann des Films „Ehe im Schatten" (1947), der darauf hinweist, dass der Film nach einer „Novelle von Hans Schweikart" entstanden sei. So bildete die „Filmerzählung" also nicht nur den „Filmvorschlag" – so der heutige Untertitel –, sondern die Grundlage für eine Version des Stoffs, die vielen bekannt ist.

Zugrunde liegt ihr die Geschichte des Schauspielerpaars Meta und Joachim Gottschalk. „Der Regisseur Kurt Maetzig verarbeitet darin auch den Suizid

seiner Mutter, die Jüdin war. Auch sie lebte in einer ‚Mischehe'." So Rolf Aurich und Wolfgang Jacobsen in ihrem bewegenden Nachwort, das nicht weniger erschütternd ist als die Erzählung selbst; unter dem Titel „Alle Giftmittel standen hoch im Kurs" beleuchtet es die Vorgeschichte des Textes und seiner Verfilmung und die biographischen Hintergründe. Dabei weisen Aurich und Jacobsen auch auf eine weitere, sehr gelungene literarische Vergegenwärtigung des „Falls Gottschalk" hin: Curt Riess, jüdischer Emigrant und Heimkehrer, erzählt in seinem großen Filmerinnerungsbuch „Das gab's nur einmal" (1956), unter dem Titel: „Im Leben zum Tode verurteilt" die Geschichte nach. Riess hatte im vorausgegangenen Kapitel von einem filmischen Plädoyer für die Euthanasie berichtet.

> „Noch bevor das Jahr 1941 zu Ende geht, wird die moralische Forderung, die Wolfgang Liebeneiner (1905–1987) in dem Film *Ich klage an!* zur Diskussion stellte, zumindest von einer Familie in die Realität umgesetzt. Der Schauspieler Joachim Gottschalk scheidet mit Frau und Kind aus dem Leben. Freiwillig, wenn man von Freiwilligkeit bei einem Mann sprechen kann, den man zu Tode gehetzt hat. Zu Tode gehetzt nicht, weil er oder seine Frau unheilbar krank waren –, sondern weil Deutschland unheilbar erkrankt ist."

Wie dieser „Fall" von den andern in „Mischehen" lebenden Paaren verfolgt wurde, zeigt exemplarisch das Tagebuch des Dichters Jochen Klepper (1903–1942), der die Idee des gemeinsamen Freitods schon länger – allein oder im Gespräch mit seiner jüdischen Frau und der Tochter – erwogen hatte. Heinz Gosch hat in seinem Buch „Nach Jochen Klepper fragen" (1982) die Gewissensqualen dieses Christen beschrieben, der die Selbsttötung für Sünde halten musste, aber die geliebten Menschen nicht mehr schützen konnte. Klepper schrieb nach 1933 in sein Tagebuch:

> „[...] eine Ehe ist eine Lebensgemeinschaft, aber kein Todesbund. Das gemeinsame Sterben liegt nicht im Sinn der Ehe, vielmehr wird sie durch einen solchen Entschluss gelöst, weil man über sich, den andern und das verbundene Leben das Todesurteil spricht."

Der Fall Gottschalk „bewirkte offensichtlich eine – wenn auch nur kurze – Änderung des Verhaltens der NS-Behörden gegenüber ‚jüdisch versippten' Künstlern" (Gosch). So schöpfte Klepper wieder Hoffnung, die trügerisch war. 1942 gingen Jochen Klepper und seine Frau Johanna zusammen mit der jüngeren Tochter Renate in den Tod.

Die Erzählung des Regisseurs, Schauspielers und Autors Hans Schweikart (1895–1975) erinnert auch an eigene Handlungsmöglichkeiten während des Nationalsozialismus, reflektiert Verantwortung, Leugnung, Schuld. Die Stufen der Umsetzung der nationalsozialistischen Rassenpolitik werden den Phasen gegenübergestellt, in denen die betroffenen Menschen sich dazu ins Verhältnis setzen: verkennend, leugnend, hoffend, nach Auswegen suchend, verzweifelnd. Der Untertitel zu „Es wird schon nicht so schlimm!" lautet: „Nichts geht vorüber!" Die Geschichte beginnt mit dem Satz „Heute wissen wir es." Sie ist also aus der Nachkriegsperspektive geschrieben. Doch am Ende finden sich die warnenden Sätze, die sich einer Beschränkung der erzählten Geschichte auf nur *einen* historischen Ort widersetzen. „Es geht nichts vorüber. Es kommt auf jeden Augenblick an! Die Verantwortung ist *immer* da! Der Kampf darf nie aussetzen. Gegen die Müdigkeit, die Nachgiebigkeit, gegen die Zugeständnisse, aus denen sich das Netz weben ließ, in dem sich ein ganzes Volk fing."

Bettina Klix, Berlin

Nea Weissberg / Jürgen Müller-Hohagen (Hg.), **Beidseits von Auschwitz. Identitäten in Deutschland nach 1945.** Lichtig Verlag, Berlin 2015. 346 Seiten.

Es gibt sie bereits in einer ansehnlichen Zahl – und kann es doch kaum je genug geben: Berichte der Überlebenden; Berichte der Täter oder eher ihrer Kinder oder, häufiger, ihrer Enkel gibt es dagegen weniger. Die einen erschütternd, sie verfolgen den Leser oft noch lange danach; die anderen geschönt, verlogen oder offen, dann häufig als ‚mutig' gepriesen. Und jetzt, im vorliegenden Buch in insgesamt 30 Beiträgen, dieselbe Zeit und ihre Folgen – betrachtet einmal aus der Perspektive der Opfer und zwischendurch aus der Sicht der Kinder oder Enkel der Täter. Ein interessanter und mutiger Versuch!

Den Tenor geben die ersten drei Beiträge vor: der erste von Jürgen Müller-Hohagen, 1946 in einer westfälischen Kleinstadt geboren. Der Vater war eher kritisch dem NS-Staat gegenüber, die Mutter dagegen begeisterte Anhängerin. Hinzu kommt der braune Mief der Kleinstadt. Erst nach seinem Umzug nach Dachau befasst sich Müller-Hohagen mit der NS-Zeit. Dann aber gründlich. Inzwischen sind darüber schon 30 Jahre ins Land gegangen.

Und er entwickelt eine bemerkenswerte These: Die Kinder und Enkel leiden, ob sie es wollen oder nicht, an Schuldgefühlen für die Taten ihrer Eltern und Großeltern, und sie tun unbewusst Buße dafür. So führt er den frühen Tod seines Vaters, er starb mit gerade einmal 45 Jahren, auf seine in der NS-Zeit begangenen Taten zurück. Denn nicht nur die Porsts, Neckermanns und Schickedanz' sind die Gewinnler von Arisierung und Germanisierung. Nein, auch die sogenannten ‚kleinen Leute' durften sich über ein günstig erworbenes Silberbesteck oder ein elegantes Büffet aus der Gründerzeit freuen, erworben von jüdischen Nachbarn, die „weggezogen sind". Einfach so, von heute auf morgen. Nur die wenigsten dürften über ihr dergestalt zu Unrecht erworbenes Gut von ihrem Gewissen bedrängt worden sein wie die Besitzer dieses Büffets, von dem im Beitrag „Er gehört uns nicht – Ein Schrank erzählt" die Rede ist.

Im Gegensatz zu Müller-Hohagen erzählt Yaacov Naor vom „Trauma der Holocaustüberlebenden". Sie entwickeln Schutzmechanismen und geben diese an die Kinder weiter. Die zweite Generation kompensiert ihrerseits das ererbte Trauma, wie zuvor die Eltern, durch großen Ehrgeiz, Streben nach beruflichem Erfolg, der Suche nach materieller Sicherheit, nach Schönheit, was sich u. a. in ausgewählter Kleidung ausdrückt. Nicht genug damit: Die Kinder der Überlebenden träumen genau wie ihre Eltern von Verfolgung durch die Nazis, von Stacheldraht und Gaskammern, von Erschießungskommandos, Folter, Verstümmelung und Angst vor Vernichtung. Auch Yaacov Naor ist Sohn von Überlebenden und weiß, wovon er schreibt. Er hat den Weg des Psychodramas als einen Weg zur Heilung der emotionalen Wunden gewählt.

Mit Karin Weimann kommt, ebenfalls gleich am Anfang, ein dritter Aspekt zur Sprache. Sie schildert den Ablauf des mit von ihr initiierten Gedenktags am 27. Januar an der Ruth-Cohen-Schule in Berlin. Während all der Jahre ihrer Organisationsarbeit hat sie sich besonders daran gestoßen, dass die Generation der Täter im Grunde nicht so sehr die Juden als Opfer betrachtet, sondern gerne und oft vor allem sich selbst in dieser Rolle. Eine „furchtbare Friedfertigkeit" (71) erkennt Weimann bei Müttern, Vätern und auch Großeltern. Für sie gibt es keine Erinnerung – lediglich das eigene Leid als Vertriebene. Wie hält man es da, fragt Weimann, wenn man es besser weiß, mit dem Gebot: „Ehre die Alten!"

Mit Nea Weissberg, Eva Nickel und Norma Drimmer kommen die Töchter von Überlebenden zu Wort. Sie berichten von ihren Familien – vor dem

Krieg und in der Zeit danach – und ihrem Heranwachsen oft ohne Großeltern, Onkel und Tanten, Cousins und Cousinen.

Was für ein Unterschied zur Geschichte von Beate Niemann, der Tochter eines SS-Mannes, oder von Ursula Sperling-Sinemus, die einen zähen Kampf mit den Nazis in ihrer Familie führt! Ganz entgegen Müller-Hohagens anfänglicher These verspürt Johanna Ofori Artah dagegen keinerlei Schuld, wohl aber Verantwortung. Ihre Mutter erzählt von den Bombenangriffen oder vom Vater, der betrunken heimkehrt, die gerade einmal Sechsjährige auf die Knie nimmt und, geschüttelt von Weinkrämpfen, von „seinen schrecklichen Erlebnissen im Krieg" erzählt. Weshalb er die hatte, davon ist keine Rede. Das nennt man gemeinhin Verharmlosung. Hilde Gött geht in ihrem Beitrag genau dieser Frage nach: „Zu der Zeit, als die Ermordeten und die Überlebenden zu Opfern wurden, [haben] die Täter laut Traumadefinitionen kein Trauma erlebt." Ähnliches gilt auch für ihre Kinder und Enkel.

Zusammenfassend muss ich, ebenfalls Schoa-Überlebende, gestehen, dass mich angesichts einiger vorgebrachter Meinungen, vor allem von den Kindern und Enkeln der Täter, beim Lesen ein leichtes Grauen überkam. Identitäten? Welche? Gestörte bei den Nachfahren der Überlebenden! Aber Gestörte auch bei den Nachfahren der Täter? Wie gestört und warum? Diese Fragen wären noch eingehender zu erforschen.

Rachel Kochawi, Berlin

Elie Wiesel, **Raschi. Ein Portrait.** Aus dem französischen Original übersetzt, mit Quellenangaben, Erläuterungen und einem Nachwort von Daniel Krochmalnik. Herder, Freiburg i. Br. 2015. 127 Seiten.

Zu den großen jüdischen Lehrern des Mittelalters gehört Raschi (Schlomo Jizchaki, auch Schlomo ben Jizchak, Schelomo ben Isaak oder Salomo ben Isaak, 1040–1105). Er hat vor allem in Troyes, der damaligen Hauptstadt der Champagne, gelebt, wo seine Eltern Winzer waren und auch er selbst die Winzerarbeit kennenlernte. Der Name „Raschi" setzt sich aus den Anfangsbuchstaben seines vollen Namens „Rabbi Schlomo Jizchaki" zusammen. Sein Ruhm beruht vor allem auf seinen ausführlichen und gelehrten Kommentaren zur Hebräischen Bibel und zum Babylonischen Talmud. Schon zu seinen Lebzeiten fand er im Judentum große Anerkennung. Spätere jüdische

Kommentatoren haben ihm viel zu verdanken. Selbst christliche Lehrer – und das war gewiss damals eher die Ausnahme – zitierten voll Respekt seine Schriften. Der Einfluss seiner Kommentare ist bis heute wirksam.

In der langen Tradition der Bewunderer steht auch der bekannte jüdische Erzähler, Publizist und Wissenschaftler Elie Wiesel (geb. 1928 in Rumänien). Wiesels Familie wurde 1944 nach Auschwitz deportiert. Seine Eltern, Großeltern und seine jüngste Schwester wurden ermordet; er selbst überlebte. Seine Erinnerungen an Auschwitz veröffentlichte er in dem inzwischen weltweit bekannten autobiographischen Werk *La Nuit* (1958, dt. *Die Nacht*, 1962). Neben autobiographischen und belletristischen Werken hat Wiesel auch zahlreiche Werke im Bereich der Judaistik veröffentlicht, u. a.: „Célébration biblique. Portraits et légendes", Paris 1975 (dt.: „Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten", Freiburg i. Br. 1980); „Five Biblical Portraits", Notre Dame 1981 (dt.: „Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten", Freiburg i. Br. 1983); „Célébration talmudique. Portraits et légendes", Paris 1991 (dt.: „Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Porträts", Freiburg i. Br. 1992). 1986 wurde Wiesel mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet.

In dem vorliegenden Buch will Wiesel nicht einfach eine weitere Biographie über einen bekannten jüdischem Lehrer vorlegen. Es kommt aus einer tieferen Motivation. Wiesel möchte damit dem großen Rabbi danken, der ihn seit seiner Kindheit begleitet und immer wieder inspiriert hat. Auf jeder Seite spürt man Wiesels Begeisterung für Raschi, dessen Gelehrsamkeit auch in der Gegenwart noch aktuell ist. Knapp und nüchtern erklärt Raschi viele unklare Bibelstellen und eröffnet Perspektiven, die neues Licht auf einzelne Verse und ganze Bücher der Bibel werfen. Wiesel schreibt Raschi fünf ausgeprägte Eigenschaften zu: Bescheidenheit, Einfachheit, Streben nach Wahrheit, Vertrauen in seine schöpferische Kraft und das Bewusstsein, als Gemeindeführer eine besondere Sendung zu erfüllen.

Den Hauptteil des Buches bilden Kommentare Raschis zu *Genesis*, dem ersten Buch der Bibel: Texte zur Schöpfung, zur Erschaffung von Adam und Eva, über Noach und insbesondere über Abraham und Sara. Letztere hat Raschi besonders ins Herz geschlossen. Es folgen weitere Kommentare zu Hagar und zu Ismael, für den Raschi als „Prototyp des Muslim" keine Sympathien hegt, sowie Texte zu Isaak, Jakob und zu Esau, an dem Raschi, als an dem „Modell eines Christen", auch kein gutes Haar lässt. Des Weiteren

kommentiert Raschi Texte zu Lea und Sara, zu Joseph und seinen Brüdern. Heutige Leser, die die Bibel nach „modernen" Auslegungsmethoden lesen, werden möglicherweise Probleme mit Raschis Kommentaren haben. Ihnen könnte sich der Eindruck aufdrängen, dass Raschi in seinen Kommentaren seinen persönlichen, subjektiven Eindruck des biblischen Textes beschreibt und manches in den Text hineinliest, was man auch ganz anders interpretieren könnte. Ein Beispiel: Als die Söhne Aarons ein unreines und ‚fremdes Feuer' ins Heiligtum brachten (Lev 10,1 f.), kommentiert Raschi ihr Verhalten lapidar mit dem Hinweis: „Sie waren betrunken."

Von der öffentlichen Wertschätzung für Raschi zeugt auch die Tatsache, dass sein Bibelkommentar um 1470 als erstes hebräisches Buch gedruckt wurde. Dieser Kommentar hat auch Martin Luther beeinflusst. Zahlreiche weitere Kommentatoren haben sich mit Raschis Bibel- und Talmud-Kommentaren befasst. Bei Wiesel erfährt man auch die wenigen Daten, die aus dem Leben Raschis noch bekannt sind. Er hatte – so die Überlieferung – keine Söhne, aber drei fromme und hochgebildete (gelehrte) Töchter (Jochebed, Miriam und Rachel), die auch selber schriftstellerisch tätig waren. Eine Zeitlang unterrichtete Raschi an den Lehrhäusern in Mainz und Worms. Um 1070 gründete er sein eigenes Lehrhaus in Troyes. Auch die Schrecken der mittelalterlichen Judenverfolgungen hat er erlebt. Während des Ersten Kreuzzugs fielen einige seiner Verwandten und Freunde den Pogromen zum Opfer.

Daniel Krochmalnik, Inhaber des Lehrstuhls für jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, hat Wiesels Buch nicht nur ins Deutsche übersetzt, sondern auch ein ausführliches Nachwort beigesteuert, in dem er viele weitere Details zur neueren Wirkungsgeschichte Raschis mitteilt; so verweist er auch auf den tiefen Eindruck, den Raschis Lehre auf den Philosophen Emmanuel Levinas machte. Doch bei aller Hochschätzung für Wiesels Erzähltalent ist an manchen Stellen eine deutliche Distanz gegenüber dem Historiker Wiesel spürbar. Wer sich für Raschi, seine Zeit und seine Kommentierung biblischer Text interessiert, findet in Wiesels Buch viele Anregungen.

Werner Trutwin, Bonn

Berichte

Hirtenbrief der katholischen polnischen Bischöfe zum 50. Jahrestag von „Nostra aetate"

Unter dem Titel „Gemeinsames geistiges Erbe von Christen und Juden" verabschiedete der polnische Episkopat am 6. Oktober 2015 einen Hirtenbrief zum 50. Jahrestag von „Nostra aetate". Einleitend unterstreichen die Bischöfe die Bedeutung dieser Konzilserklärung für die heutige Welt, indem sie in den allen Religionen eigenen geistigen Elementen das „notwendige Fundament der Einheit menschlicher Gemeinschaft für den Bereich unseres gesamten Planeten" sehen. Mit „Nostra aetate" habe sich die Kirche für den interreligiösen Dialog ausgesprochen und sei damit zu einer „prophetischen Stimme" zu Beginn der Epoche der Globalisierung geworden.

Doch in diesem interreligiösen Kontext besitze der christlich-jüdische Dialog seine Besonderheit. Er resultiere „aus dem Bewusstsein geistiger Verwandtschaft beider Religionen". Die Juden sind „unsere älteren Brüder" (Johannes Paul II.) und unsere „Väter im Glauben" (Benedikt XVI.). So führe eine „Vertiefung des Mysteriums der Kirche zur Begegnung mit den Juden", und ihr „geistiges Erbe" sei auch das der Christen.

Der Hirtenbrief wertet „Nostra aetate" als „wahren Umbruch in den gegenseitigen Beziehungen" und sieht in dem Konzilstext zugleich „den Weg zu einer Reinigung des Gedächtnisses" angesichts der durch Feindschaft gegenüber den Juden belasteten Vergangenheit. Als Konsequenz ergebe sich für die Gegenwart die Verurteilung jeglichen „Antijudaismus und Antisemitismus als Sünde gegen die Nächstenliebe" sowie als „eine die Wahrheit über die christliche Identität zerstörende Sünde". Daher dulde diese Verurteilung keinerlei Entschuldigung „kultureller, politischer oder ideologischer Art".

Diese Aussagen sind sehr allgemein gehalten, ohne einen kritischen Bezug zur Situation in Polen. In einem kurzen Passus wird an den Holocaust erinnert, der, von „nationalsozialistischen Deutschen" verübt, zugleich „An-

klage“ und „Herausforderung“ sei. Beklagt wird, dass die Vernichtung der Juden „manchmal auf die Gleichgültigkeit eines gewissen Teils von Christen“ getroffen sei. „Hätten Christen und Juden in der Vergangenheit eine religiöse Bruderschaft gepflegt, dann hätten mehr Juden Rettung und Hilfe von Seiten der Christen erfahren.“ Umso mehr würden jene Christen „Wertschätzung verdienen, die von den Juden „Gerechte unter den Völkern der Welt“ genannt werden.

Der Hirtenbrief verweist auf die vom „Komitee für den Dialog mit dem Judentum“ initiierten eigenen Initiativen. Erwähnt werden der jährliche „Tag des Judentums“ (17. Januar), verschiedene Begegnungen, die „der gemeinsamen theologischen Reflexion und dem gemeinsamen Gebet“ dienen, sowie die Pflege des Gedächtnisses an die „viele hundert Jahre währende Präsenz der Juden in Polen“.

Doch Polens Bischöfe geben sich mit dem Erreichten nicht zufrieden. Der christlich-jüdische Dialog dürfe „niemals als ‚religiöses Hobby‘ einer kleinen Gruppe Engagierter“ betrachtet werden, „sondern müsse mehr und mehr die Hauptströmung der Pastoral wie Katechese und Wortverkündigung durchdringen“.

Gegen Ende des Hirtenbriefes werden die Gläubigen dazu aufgerufen, sich bezüglich der Juden jeglicher Stereotypen zu enthalten und sich in ihrem Vaterland, in dem es kaum noch Juden gibt, dem Antisemitismus zu widersetzen. Sie sollen sich „der Spuren ihrer Religion und Kultur“, insbesondere ihrer „vernachlässigten Friedhöfe“ annehmen. Mit einem „Dank an die Juden in Polen für ihre Offenheit für Initiativen des Dialogs“ und mit dem Ausdruck der Freude über die „brüderlichen Bindungen, die es erlauben, unser gemeinsames geistiges Erbe immer mehr zu erneuern und zu vertiefen“, schließt der Text.

Es verwundert allerdings, dass dieser Hirtenbrief lediglich im Internet veröffentlicht wurde und nicht zur Verlesung in den Kirchen kam. Das war vor 25 Jahren anders. Auch damals hatten Polens Bischöfe mit einem Hirtenbrief vom 30. November 1990 der Konzilserklärung „Nostra aetate“ gedacht, aber im Unterschied zu heute den Klerus verpflichtet, ihn am 20. Januar im sonntäglichen Gottesdienst zu verlesen. Allerdings kamen nicht alle Priester dieser Aufforderung nach.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Die Akra (Zitadelle). Ein archäologischer Rückblick auf Chanukka

Das erste Makkabäer-Buch (die biblische Quelle des Chanukka-Festes) berichtet, dass der Seleukiden-König Antiochos IV. Epiphanes nach seinem Sieg über Ägypten im Jahr 143 nach Jerusalem hinaufzog, die Stadt belagerte (1 Makk 1,20) und um die Davidstadt „eine hohe und feste Mauer mit mächtigen Türmen" erbauen ließ, „damit sie ihnen als Burg [Zitadelle, griechisch: *Akra*] dienen konnte" (1 Makk 1,33). Und weiter wird berichtet: „Die heilige Stätte war entweiht. Ausländer hausten in der Burg, sie war ein Gasthaus für fremde Völker" (1 Makk 3,45). Auch der jüdische Historiker Flavius Josephus erzählt vom Bau der *Akra*:

> „[...] und nachdem er [Antiochos IV.] die Stadtmauern niedergerissen hatte, erbaute er die Zitadelle in der Unterstadt; denn dieser Platz war hochgelegen und überragte den Tempel; deshalb befestigte er ihn mit hohen Mauern und mit Türmen und besetzte ihn mit einer makedonischen Garnison" (*Iudaikē Archaiologia / Antiquitates Iudaicae* XII 252; Übers. C. M.).

Ein weiteres Mal erwähnt Flavius Josephus die Zitadelle im Zusammenhang mit der Reinigung und Wiedereinweihung (*Chanukka*) des von Heiden verunreinigten Tempels (ebd., XII, 316–326; vgl. den Beitrag von Chaim Noll, „Chanukka – das Lichterfest", S. 36 i. d. H.).

Bislang war unter Archäologen unklar, wo sich diese Burg befand. Laut einem Bericht der *Israel Antiquity Authority* (IAA) vom 3. November 2015 haben israelische Archäologen möglicherweise dieses „Rätsel der Frühgeschichte Jerusalems" gelöst und die Lage der rund 2200 Jahre alten Zitadelle (*Akra*) ermittelt.

Bei Ausgrabungen unter einem Parkplatz nahe der Davidsstadt wurden die massiven Grundmauern eines Turms (4 m x 20 m) und ein vorgelagertes Glacis (eine steile Erdanschüttung zur Abwehr von Angreifern) entdeckt. Schleudern aus Blei, bronzene Pfeilspitzen und steinerne Kugeln deuten an, dass es an der Fundstelle Kämpfe gab. Da die Funde mit dem Dreizack, dem Symbol von Antiochos IV., bestempelt sind, kann die Stätte in seine Herrschaftszeit datiert werden.

„Diese sensationelle Entdeckung", so die Archäologen Dr. Doron Ben-Ami, Yana Tchekhanovets and Salome Cohen, „ermöglichen zum ersten Mal eine Rekonstruktion dieses Stadtteils am Vorabend des Makkabäer-Aufstandes im Jahre 167 v. d. Z. [...] Die Festung (Akra) kontrollierte alle Zugänge zum Tempel und trennte ihn vom südlichen Teil der Stadt. Die im Grabungsareal vorgefundenen zahlreichen Münzen aus der Zeit Antiochus IV. und Antiochus V. sowie die große Anzahl von – aus der Ägäis importierten – Wein-Amphoren ermöglichen ebenfalls die chronologische Zuordnung der Zitadelle und belegen die nicht-jüdische Identität ihrer Einwohner."

Foto: Assaf Peretz, Israel Antiquities Authority (IAA).

Mit der Entdeckung der Akra liefert die Archäologie erneut einen wissenschaftlichen Beleg für biblisch tradierte Zusammenhänge, in diesem Fall für den biblisch-historischen Hintergrund des *Chanukka*-Festes.

(Red.: Nach einem Bericht im *Newsletter der Botschaft des Staates Israel* vom 5. Nov. 2015).

Reformation und Israel – gestern, heute, morgen

Mit Blick auf das fünfzigjährige Jubiläum der diplomatischen Beziehungen zwischen Israel und Deutschland und vorausblickend auf das Reformationsjubiläum (2017) veranstaltete die „Stiftung Leucorea" in Wittenberg vom 30. August bis 1. September 2015 eine Tagung zum Thema „Reformation und Israel – gestern, heute, morgen". Mitveranstalter der deutsch-israelischen Tagung waren u. a. die Evangelischen Akademien Sachsen-Anhalt und Berlin sowie die Botschaft des Staates Israel in Deutschland. Es sprachen christliche und jüdische Referenten aus Deutschland und aus Israel. Schirmherren waren der israelische Botschafter Yakov Hadas-Handelsman und der Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt Dr. Reiner Haseloff. Letzterer hob in seiner Begrüßungsrede vor allem die „Verwurzelung des Christentums im Judentum" hervor:

> „Für den christlichen Glauben war und ist es von größter Bedeutung, sich bewusst zu machen, wie stark dieser aus jüdischer Geschichte, aus jüdischer Theologie, aus jüdischem Denken und aus jüdischer Liturgie erwachsen ist. Es ist ein ganz besonderes Verdienst der Reformation, sich alles das auch wieder aus den hebräischen Urtexten heraus zu erschließen. Bereits darin zeigt sich auch, wie eng verwoben die geistigen und religiösen Grundlagen von Juden und Christen sind. Darin liegt eine große Chance für die Verständigung zwischen unseren Kulturen."

Und weiter zitierte Haseloff den ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Nicolaus Schneider:

> „Christentum und Judentum sind aufgrund ihrer gemeinsamen Grundlagen in der Hebräischen Bibel, dem Alten Testament, ihrer gemeinsamen Hoffnung auf das messianische Reich und durch gemeinsame Herausforderungen verbunden und müssten darum auch zu gemeinsamem Handeln kommen" (Dankesrede anlässlich der Verleihung des Leo-Baeck-Preises 2013). „Die Kirche der Reformation war lange gefangen in der alten Ur-Krankheit des christlichen Antijudaismus. Erst im geistlichen Erdbeben nach der Schoa ist es in den vergangenen Jahrzehnten in der Theologie und dann in den Kirchen zu einer *Reformation* im christlichen Denken gekommen."

Es wurden aber auch kritische Stimmen laut zu einer neuen, „modernen" Form des Antisemitismus, dem „Israel-Bashing", wie es Pfarrer Dr. Stefan Meißner (Speyer/Minfeld) in seinem Vortrag „*Wenn die Jüden wieder in ihr Land kämen, wollt ich …*" formulierte:

> „Folgen wir Protestanten heute in dieser Frage eher Luther oder Jesus? Folgen wir den Parolen derer, die im *Zionismus* nur eine Spielart des Rassismus sehen, dessen baldiges Ende sie heraufbeschwören, oder erkennen wir in der Rückkehr von Jüdinnen und Juden in das Land ihrer Eltern vielleicht doch so etwas wie ein Zeichen der Treue Gottes? Stimmen wir bei Fehlentwicklungen in Israel in das schon Mode gewordene Israel-Bashing mit ein oder üben wir konstruktive Kritik unter Brüdern und Schwestern?"

Einen höchst informativen Beitrag leistete Dr. George Y. Kohler (Bar-Ilan-Universität / Ramat Gan) mit seinen Ausführungen über die Hintergründe der Entstehung des Reformjudentums mit dem Titel „*Die verpasste Rückkehr zum Judentum – Reformrabbiner über die Reformation im Christentum*".

Ausgehend von Moses Mendelssohn, dem „erste[n] moderne[n] jüdische[n] Denker und de[m] letzte[n] Philosoph[en] des Judentums", skizzierte Kohler die Hintergründe, die zum Reformjudentum führten, und dessen Auswirkungen auf das Judentum. Gleichzeitig zog er Parallelen zur protestantischen Reformation, die sich jedoch bei genauem Hinsehen – in der Zielsetzung wie im Resultat – als gegenläufig zur Intention des Reformjudentums herausstellen.

Während die jüdische Reformbewegung sich „zuerst als ein reiner Laienprotest gegen den Massenabfall" verstand, entwickelte sie sich später zu einer „rabbinisch-theologische[n] Widerstandsbewegung gegen den zunehmenden Identitätsverlust der modernen Juden Westeuropas".

Die „jüdische Reformation" war keine „Ablehnung und Bekämpfung der alten jüdischen Orthodoxie, sondern sie verstand sich vor allem als ein Heilmittel gegen die religiöse Indifferenz der Moderne". Dagegen war die Reformation Luthers, so Kohler, „zuerst eine Ablehnung des Katholizismus, der Papstherrschaft, des Priestertums und der Heiligkeit der Kirche". Und doch zeigte sich auch im Reformjudentum eine Form der Ablehnung: die Bevorzugung der Propheten über den Pentateuch, ein fundamentaler Widerspruch gegen die jüdische Tradition.

Mit Blick auf den Anlass der Veranstaltung in Wittenberg war die Tagung eine Bestätigung, dass die enge Verbindung zwischen Deutschland und Israel nicht auf die Schoa reduziert werden darf. Sogar beide Reformbewegungen, die jüdische und die protestantische, hatten ihren Anfang in Deutschland.

Obwohl das Reformjudentum keinen „Reformationstag" kennt, könne man, so Dr. Klaus Hermann, doch von einer „Geburtsstunde der jüdischen Reformbewegung" sprechen: dem Tag der feierlichen Eröffnung des ersten „Reformtempels" am 17. Juli 1810 in Seesen am Harz „mit Glockengeläut, Orgelspiel, [und dem] Gesang von Chorälen".

(Red.)

Notizen

„Bilder und Zerrbilder vom Anderen. Israel in deutschen Schulbüchern – Deutschland in israelischen Schulbüchern" war der Titel einer Tagung, zu der der Zentralrat der Juden in Deutschland am 4./5. November 2015 in Berlin eingeladen hatte. 2010 war in Berlin die zweite „deutsch-israelische Schulbuchkommission" wiederbelebt worden. Die erste Schulbuchkommission tagte zwischen 1981 und 1985. Aufgabe der Kommission war, Unterrichtsbücher beider Länder im Hinblick auf die Darstellung des jeweils anderen Landes zu bewerten. Insgesamt wurden über 400 Schulbücher der Fächer Geografie, Geschichte und Sozialkunde evaluiert. Die von der Kommission erarbeiteten und im Juni 2015 veröffentlichen Ergebnisse der Studie (Deutsch-Israelische Schulbuchkommission [Hg.], *Deutsch-israelische Schulbuchempfehlungen*, V&R unipress Göttingen) bildeten die Grundlage der Tagung vom 4./5. Nov. 2015. Laut Abschlussbericht der Kommission wird in deutschen Schulbüchern der Staat Israel „nahezu ausschließlich im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt erwähnt, was unweigerlich zu Einseitigkeiten und Verzerrungen führt". Ebenso wird in israelischen Schulbüchern Deutschland auf einige wenige Aspekte – insbesondere auf die Schoa und den Nationalsozialismus – beschränkt und die Entwicklung der Bundesrepublik und ihrer politischen Kultur nur unzureichend dargestellt. Mit der Tagung soll nun die Fachöffentlichkeit über die Ergebnisse der Arbeit informiert werden. Darüber hinaus wird im Rahmen der Veranstaltung eine Lehrerhandreichung zu den deutsch-israelischen Beziehungen präsentiert, die von der Botschaft des Staates Israel gemeinsam mit der Kultusministerkonferenz der Länder herausgegeben wird. Der vollständige Endbericht der Schulbuchkommission kann eingesehen werden unter: http://www.edumeres.net/fileadmin/publikationen/expertise

/fulltext/9783847104384_Laessig_Schulbuchempfehlungen_Fulltext_deutsch.pdf.

Unter den jungen Israelis der zweiten und dritten Generation war der Gebrauch der deutschen Sprache lange verpönt. Rechtzeitig zum fünfzigsten Jubiläum der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Deutschland und Israel (2015) hat der Simultanübersetzer und Dolmetscher Dr. Uriel Adiv (Jerusalem) ein **Online-Nachschlagewerk für deutsche Lehnwörter im Hebräischen** veröffentlicht, das abrufbar ist unter http://lwp.ids-mannheim.de/dict/hebr. Die knapp 1500 erfassten Worte wurden in Zusammenarbeit mit dem Institut für Deutsche Sprache in Mannheim recherchiert und kommentiert. Manche Worte – wie etwas *Shtrudel* – sind auf den ersten Blick unmittelbar verständlich, haben aber inzwischen auch eine andere Bedeutung. So steht *Shtrudel* im Hebräischen für das @-Zeichen. Und das Wort „Biss" ist erhalten in dem Ausdruck *ten li bis* – lass mich mal kosten (gib mir einen Bissen).

Am 26. Oktober 2015 wurde im Berliner Funkhaus von ‚Deutschlandradio' **Ida Jauch** (1886–1944), die Retterin des späteren Radio- und Fernsehmoderators Hans Rosenthal, **posthum als „Gerechte unter den Völkern" geehrt**. Rosenthals Eltern waren früh gestorben (1937/1941), die Brüder Hans und Gert kamen in ein Waisenhaus. Im August 1942 verließ Hans Rosenthal das Waisenhaus, arbeitete aber weiterhin als Zwangsarbeiter. Am 29. Oktober 1942 wurden alle Einwohner des Waisenhauses, auch sein Bruder Gert, nach Riga deportiert und ermordet. Für Hans Rosenthal war es an der Zeit, in den Untergrund zu gehen. Ida Jauch, eine Freundin seiner Mutter, die selbst in äußerster Armut lebte, nahm ihn bei sich auf. So entging er der letzten Deportation der Berliner Juden am 27. Februar 1943. Als Ida Jauch im Sommer 1944 in einem Krankenhaus starb, benachrichtigte ihn die Nachbarin Emma Harndt, die als einzige von seiner Existenz wusste. Wieder fand Hans Rosenthal bei einer ebenfalls armen Nachbarin, Maria Schönebeck, Unterschlupf. Beide Retterinnen, Ida Jauch und Maria Schönebeck, waren bereits 2011 von Yad Vashem als „Gerechte unter den Völkern" anerkannt worden. Bei der Feier im Berliner Funkhaus, wo Hans Rosenthal fast zwanzig Jahre lang das Unterhaltungsprogramm leitete, überreichte der Gesandte des Staates Israel, Avraham Nir-Feldklein, die Yad-Vashem Medaille und Urkunde an Manfred Jahn als Vertreter der Familie von Ida Jauch.

Am 10. November 2015 hat das Europäische Parlament mit großer Mehrheit einem Antrag zugestimmt, der die **Kennzeichnung von israelischen Produkten aus den** – als Folge des Sechs-Tage-Krieges 1967 – **von Israel kontrollierten Gebieten** (insbesondere Obst, Gemüse und Kosmetika) verlangt. In einer Stellungnahme sagte Ministerpräsident Benjamin Netanjahu: „Die Kennzeichnung von Produkten des jüdischen Staates durch die Europäische Union bringt dunkle Erinnerungen zurück. […] Sie traf eine unmoralische Entscheidung. Aus Hunderten von territorialen Konflikten in der Welt hat sie Israel ausgesondert, – und nur Israel –, das mit dem Rücken zur Wand gegen die Terrorwelle kämpft. Die Europäische Union wird der israelischen Wirtschaft nicht schaden. Sie ist stark genug, um dies zu überstehen, aber es sind die palästinensischen Arbeiter, die in den israelischen Unternehmen in Judäa und Samaria arbeiten, denen geschadet wird. Dies wird den Friedensprozess nicht voranbringen; es wird sicherlich nicht die Wahrheit und die Gerechtigkeit voranbringen. […] Es ist der falsche Weg" (Newsletter der Botschaft des Staates Israel, Berlin, vom 16. Nov. 2015).

Leser-Echo

Dr. jur. Felix Schikorski, Hattingen/Ruhr, zum Leser-Echo von Dr. Theo Mechtenberg in FrRu NF 22 (2015) 158 f.:

Der Leserbrief zum Thema „Ritualmorddarstellung in der Kathedrale von Sandomierz" veranlasst mich zu folgender ergänzenden Stellungnahme. Es ging mir in meinem Brief (FrRu NF 21 [2015] 79) darum, auf die Unerträglichkeit eines Lügenbildes in einer christlichen Kirche hinzuweisen, an welchem sich der wieder zunehmende Antisemitismus hochziehen könnte, ohne sich um erklärende Texte zu scheren. Juden als „Kindermörder" ist ein tagesaktueller Vorwurf neuer israelfeindlicher Strömungen. So gibt es in Italien eine „Palästina-Front", die von einer „systematischen Entführung und Ermordung von Kindern" durch die „Besatzungsmacht Israel" spricht (vgl. Federica Matteoni, *Streit um die Resistenza*, in „Jüdische Allgemeine" vom 16. 4. 2015, S. 6). Auch ultra-rechtskatholischen Kreisen wäre ein Festhalten an Ritualmordlegenden durchaus zuzutrauen.

In einem ähnlich gelagerten Fall von Dokumenten kirchlichen Judenhasses, den Margot Käßmann in *Chrismon* 1/2015 geschildert hat, habe ich in einem Leserbrief (er wurde nicht abgedruckt) eine konfessionsübergreifende Dokumentationsstelle zum kirchlichen Judenhass angeregt.

Was die juristische Aufarbeitung von Ritualmordlegenden anbelangt, so handelt es sich hier um das sehr schwierige Thema, wie mit den „Opfern der Geschichte", die selbst nicht mehr physisch oder materiell rehabilitiert werden können, umzugehen ist. Wie sind z. B. juristisch die Verbrechen des Kolonialismus, des Sklavenhandels, des Völkermordes an den Armeniern oder an den Hereros in Deutsch-Südwestafrika zu beurteilen – und mit welchen (auch materiellen) Konsequenzen? Haben wir eine Verantwortung nicht nur für die künftigen Generationen, sondern auch für die vergangenen? Und hängt jene vielleicht von dieser ab?

Dieses Themas haben sich bisher nur wenige angenommen. Hinzuweisen ist auf den russisch-jüdischen Philosophen Leo Schestow (1866–1938), der in seinem 1900 erschienenen Buch: *Tolstoi und Nietzsche* einen Brief des russi-

schen Publizisten Wissarion Bjelinski (1811–1848) zum Anlass nimmt, über das philosophisch nicht bewältigte Problem der „Opfer der Geschichte" nachzudenken (Neuauflage München 1994, S. XXXIII u. S. 117 ff.). In dem von Schestow zitierten Brief Bjelinskis heißt es: „Wäre ich auch imstande, die höchste Stufe der Entwicklung zu erreichen, ich würde Sie auch dort bitten, mir Rechenschaft über alle Opfer der Lebensbedingungen und der Geschichte zu geben, über alle Opfer der Zufälle, des Aberglaubens, der Inquisition Philipps II. usw. usw. Ich will das Glück auch umsonst nicht haben, solange ich nicht beruhigt bin über jeden meiner Brüder im Blute." Walter Benjamin (1892–1940) ist ebenfalls in seinen „Geschichtsphilosophischen Thesen" (1940, insbes. Thesen 3 und 6) der Frage nach dem Sinn einer „Erledigung" der Opfer der Geschichte für ein bestimmtes Geschichtsdenken der Gegenwart nachgegangen. Vielleicht liefe alles nur auf eine Kommentierung von Ps. 9,13 hinaus: „Denn der nach der Blutschuld fragt, gedenkt der Elenden und vergisst nicht ihr Schreien."

Annäherungen an diese bislang kaum beachteten Fragen finden sich u. a. in Lutz Wingert, *Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen?*, in: *Babylon-Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 1991, S. 78 ff.; Thomas Reichert, *Dialog und Erinnerung*, in: *Im Gespräch*, Hefte der Martin-Buber-Gesellschaft, 2002, S. 60 ff.; Michael Schefcyk, *Verantwortung für historisches Unrecht*, Berlin, 2012.

Zu den fehlenden formalrechtlichen Voraussetzungen einer Neuaufnahme der Blutbeschuldigungsprozesse wäre anzumerken, dass die Rechtsnachfolgerin der Institution, die diese Fehlurteile erlassen hat, für die Schaffung auch der rechtlichen Rahmenbedingungen verantwortlich sein müsste. Dass das materielle und formelle Recht erst nach Abschluss der Straftaten zur Aburteilung eben dieser geschaffen werden muss, ist dem modernen Völkerrecht nicht unbedingt fremd, wie die Nürnberger Kriegsverbrecher-Prozesse von 1946 zeigten, bei denen für den Tatbestand des Verbrechens des Angriffskrieges das materielle Recht erst im Nachhinein geschaffen wurde. Ebenso müsste man vielleicht mit dem Problem einer nachträglichen juristischen Rehabilitierung der „Opfer der Geschichte" umgehen und ihre diesbezüglichen Rechtsansprüche in materieller wie formeller Art kodifizieren. Es wäre an der Zeit, an einem allgemeinen Entschädigungsrecht für historisches Unrecht zu arbeiten.

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: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

Fünfzig Jahre nach „Nostra aetate" hat die **„Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden"** Impulse für die Intensivierung des Dialogs gegeben. Aus diesem Dokument bringt der FrRu den Abschnitt über *„das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund"*, das auch in Zukunft weiter zu denken und ernst zu nehmen ist.

Ein eminent mutiger Schritt im Dialog zwischen Juden und Christen ist die **„Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum"**, die alte Schemata der Trennung zu überwinden sucht und bekennt, dass „wir nicht länger Feinde, sondern unwiderrufliche Partner im Einsatz für wesentliche Werte" und für das „Wohl der Menschheit" sind. In einem Interview würdigt Rabbiner **Jehosechua Ahrens** die *Erklärung* als eine „Responsa zu Nostra aetate", als einen „Quantensprung" in den Beziehungen zwischen Juden und Christen insbesondere durch die Rücknahme des Vorwurfs des *Götzendienstes* (*Avoda sara*).

In seinem Beitrag *„Rabbiner Leo Prijs: Orthodoxe Perspektiven auf den jüdisch-christlichen Dialog"* berichtet **Yizhak Ahren** über Leben und Werk des 1954 nach Deutschland zurückgekehrten Judaisten *Leo Prijs* (1920–1998), der am Wiederaufbau der Münchner jüdischen Gemeinde mitwirkte, durch Publikationen und Vorträge das Wissen über das Judentum vermehrte und so Zeugnis gab von der „Unzerstörbarkeit des Geistes und der jüdischen Tradition".

In der Studie *Die verpasste Rückkehr zum Judentum* skizziert **George Y. Kohler**, wie Exponenten der ersten Generation der Reformrabbiner (Abraham Geiger u. a.) in ihrem Bestreben, „dem modernen Judentum eine tragfähige neue Identität zu geben", sich in je unterschiedlicher Weise an der Reformation Luthers orientierten, sei es in Akzeptanz, Kritik oder Ablehnung.

In seinem Vortrag *Goethe und die Juden* (Teil 1) schildert **Gerhard Sauder** die Eindrücke des jungen Goethe von Frankfurts Getto („Judengasse"); er verweist auf Goethes Interesse am Frankfurter Judendeutsch, dokumentiert seine (auf alte Muster zurückgreifende) *Judenpredigt*, sein Hebräisch-Studium und die Vertrautheit mit dem Alten Testament [s. auch i. d. H.: *Notizen*].

Den Hintergrund des Purim-Festes erhellt **Ursula Rudnick** in ihrem Beitrag *Esther – Retterin im Exil*, wobei sie den biblischen Text als „eine literarisch sehr sorgfältig gestaltete Novelle" vorstellt, „die ein ernstes Thema auf dramatische und zuweilen höchst amüsante Weise inszeniert", ein Dokument der „Selbstverteidigung und Notwehr".

„Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29)

Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von „Nostra aetate“ (Nr. 4)

Vorwort

Vor fünfzig Jahren wurde die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils verabschiedet. In Nummer vier stellt sie die Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum in einen neuen theologischen Rahmen. Die folgenden Ausführungen[1] möchten dankbar auf alles zurückblicken, was in den letzten Jahrzehnten in den jüdisch-katholischen Beziehungen erreicht worden ist, und wollen zugleich für die Zukunft neue Impulse geben. Ausgehend von einer wiederholten Betonung der Sonderstellung der jüdisch-katholischen Beziehungen innerhalb des interreligiösen Dialogs werden theologische Fragestellungen aufgegriffen, wie der Stellenwert der Offenbarung, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund, die Beziehung zwischen der Heilsuniversalität Jesu Christi und dem ungekündigten Bund Gottes mit Israel und der Evangelisierungsauftrag der Kirche im Verhältnis zum Judentum. Dieses Dokument präsentiert katholische Überlegungen zu diesen Fragestellungen und setzt diese in einen theologischen Kontext, auf dass deren Bedeutung für die Mitglieder beider Glaubenstraditionen vertieft werde. Dieser Text ist nicht ein Dokument des Lehramts oder eine lehramtliche Unterweisung der Katholischen Kirche, sondern es han-

1) Dieses Dokument der „Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden“ wurde am 10. Dezember 2015 in Rom von Kardinal Kurt Koch (Präsident der Kommission), Bischof Brian Farrell (Vizepräsident) und P. Norbert J. Hofmann, SDB (Sekretär) unterzeichnet und von der © LIBRERIA EDITRICE VATICANA herausgegeben. Im Folgenden bringen wir den Abschnitt 4 des Dokumentes (Absätze 27–34). Der vollständige Text ist einsehbar unter http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html.

delt sich um Überlegungen der „Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden" über aktuelle theologische Fragestellungen, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt haben. Sie beabsichtigen, Ausgangspunkt für eine weitere theologische Reflexion zu sein, so dass die theologische Dimension des jüdisch-katholischen Dialogs bereichert und intensiviert wird.

4. Die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament und Altem und Neuem Bund

27. Der Bund, den Gott Israel angeboten hat, ist unwiderruflich. „Gott ist kein Mensch, der lügt" (Num 23,19; vgl. 2 Tim 2,13). Die anhaltend erwählende Treue Gottes, die in früheren Bünden ausgedrückt wurde, ist niemals aufgehoben worden (vgl. Röm 9,4; 11,1–2). Der Neue Bund hebt nicht die früheren Bünde auf, sondern bringt sie zur Erfüllung. Durch das Christusereignis haben die Christen verstanden, dass alles Vorgängige nochmals neu gedeutet werden musste. Für Christen hat der Neue Bund eine eigene Qualität bekommen, wenngleich die Ausrichtung für beide jeweils in einer einzigartigen Gottesbeziehung besteht (vgl. die Bundesformel ‚Ich bin euer Gott, und ihr seid mein Volk', z. B. in Lev 26,12).

Für Christen ist der Neue Bund in Christus Kulminationspunkt der Heilsverheißungen des Alten Bundes, ist insofern nie unabhängig von ihm. Der Neue Bund gründet im Alten und fußt auf ihm, weil es letztlich der Gott Israels ist, der den Alten Bund mit seinem Volk Israel schließt und in Jesus Christus den Neuen Bund ermöglicht. Jesus lebt in der Zeit des Alten Bundes, doch in seinem Heilswerk im Neuen Bund bestätigt und vollendet er die Dimensionen des Alten.

Mit dem Begriff Bund ist daher ein Gottesverhältnis gemeint, das in unterschiedlicher Weise Auswirkungen für Juden und Christen hat. Der Neue Bund kann nie den Alten ersetzen, sondern setzt ihn voraus und gibt ihm eine neue Sinndimension, indem er die im Alten Bund geoffenbarte personale Natur Gottes bekräftigt und sie als Offenheit für alle jene bestimmt, die unter den Nationen gläubig eine Antwort geben (vgl. Sach 8,20–23; Ps 87).

28. Einheit und Unterschied zwischen Judentum und Christentum treten mit dem Bezeugen der Offenbarung Gottes an erster Stelle zu Tage. Mit der Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christ-

lichen Bibel gibt es eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum. Die Wurzeln des Christentums liegen im Alten Testament, und das Christentum nährt sich stets aus diesen Wurzeln. Aber das Christentum gründet sich auf die Person Jesu von Nazareth, der als der für das jüdische Volk verheißene Messias und als einzig geborener Sohn Gottes anerkannt wird und sich nach seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung durch den Heiligen Geist mitgeteilt hat.

Mit der Existenz des Neuen Testaments hat sich freilich bereits früh die Frage gestellt, wie sich beide Testamente zueinander verhalten, ob beispielsweise die neutestamentlichen Schriften nicht alle älteren Schriften überholt und außer Kraft gesetzt hätten. Diese Position hat im zweiten Jahrhundert Markion vertreten, der meinte, dass das Neue Testament das alttestamentliche Buch der Verheißungen zu etwas Veraltetem gemacht habe, das im Glanz des Neuen vergangen sei, genauso wie man das Licht des Mondes nicht mehr brauche, sobald die Sonne aufgegangen sei.

Diese schroffe Entgegensetzung zwischen der hebräischen und christlichen Bibel ist nie offizielle Lehre der Kirche geworden. Indem sie Markion im Jahre 144 aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen hat, hat sie vielmehr sein Konzept einer rein ‚christlichen' und von allen alttestamentlichen Elementen gereinigten Bibel abgelehnt, ihren Glauben an den einen und einzigen Gott, der der Urheber der beiden Testamente ist, bezeugt, und damit an der Einheit der beiden Testamente, an der ‚concordia testamentorum', festgehalten.

29. Dies ist natürlich nur die eine Seite des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten. Das gemeinsame Erbe des Alten Testaments bildete nicht nur eine fundamentale Basis einer geistlichen Verwandtschaft zwischen Juden und Christen, sondern damit wurde auch eine elementare Spannung in die Beziehung zwischen beiden Glaubensgemeinschaften hineingetragen. Dies zeigt sich darin, dass die Christen das Alte Testament im Licht des Neuen lesen, und zwar in der Überzeugung, die Augustinus in der einprägsamen Formel ausgesprochen hat: „Das Neue Testament liegt im Alten verborgen, und das Alte ist im Neuen offenbar" (*Quaestiones in Heptateuchum* 2,73). Im selben Sinn hat sich auch Papst Gregor der Große ausgesprochen, wenn er das Alte Testament als „Vorausschau des Neuen Testaments" und dieses als „den besten Kommentar zum Alten Testament" (*Homiliae in Ezechielem I*, VI, 15) bezeichnet hat (vgl. *Dei Verbum* 16).

30. Mit der christologischen Exegese des Alten Testaments kann leicht der Eindruck entstehen, dass Christen das Neue Testament nicht nur als Erfüllung des Alten Testaments betrachten, sondern zugleich als dessen Substitution. Dass dieser Eindruck jedoch nicht richtig sein kann, ergibt sich bereits aus der Tatsache, dass sich auch das Judentum nach der Katastrophe der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 zu einer neuen Lektüre der Schrift gezwungen sah. Da nämlich die an den Tempel gebundenen Sadduzäer diese Katastrophe nicht überlebt hatten, haben die Rabbinen in der Nachfolge der Pharisäer, die bereits ihre besondere Weise die Schrift zu lesen und zu deuten entwickelt hatten, dies nun ohne den Tempel als dem Zentrum der jüdischen Verehrung getan.

31. In der Folge gab es zwei Antworten auf diese Situation, genauerhin zwei Möglichkeiten, die Schrift neu zu lesen, nämlich die christologische Exegese der Christen und die rabbinische Exegese desjenigen Judentums, das sich historisch entwickelte. Da jede Weise eine neue Interpretation der Schrift nach sich zog, muss die entscheidende neue Frage lauten, wie sich diese beiden Weisen genauerhin zueinander verhalten.

Da sich aber die Kirche und das nachbiblische, rabbinische Judentum parallel ausgebildet haben, aber auch in Opposition zueinander und gegenseitiger Unkenntnis, lässt sich diese Frage nicht allein vom Neuen Testament her beantworten. Nach Jahrhunderten des Gegeneinanders bleibt es bis heute eine Pflicht des jüdisch-katholischen Gesprächs, diese beiden Weisen der neuen Lektüre der biblischen Schriften miteinander in Dialog zu bringen, um eine „reiche Komplementarität" wahrzunehmen, wo sie besteht, und um „uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen" (*Evangelii Gaudium*, Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus, 24. November 2013, Abs. 249).

Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" vom Jahre 2001 hat daher behauptet, dass die Christen zugeben können und müssen, „dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt", und zwar in „Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte", um daraus den Schluss zu ziehen: „Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar" (Nr. 22).

32. Da die beiden Leseweisen dem Ziel dienen, Gottes Willen und Wort recht zu verstehen, wird einsichtig, wie wichtig die Wahrnehmung der Verwurzelung des christlichen Glaubens im Glauben Abrahams ist. Von daher stellt sich die weitere Frage, wie sich der Alte und der Neue Bund zueinander verhalten. Für den christlichen Glauben ist es unumstößlich, dass es letztlich nur eine einzige Bundesgeschichte Gottes mit der Menschheit geben kann. Der Bund mit Abraham, dessen Zeichen die Beschneidung ist (vgl. Gen 17), und der auf Israel beschränkte Bund mit Mose, der zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz (vgl. Ex 19,5; 24,7–8) und im besonderen zur Observanz des Sabbats verpflichtet (vgl. Ex 31,16–17), hatte sich im Bund mit Noah, dessen Zeichen der Regenbogen ist (vgl. *Verbum Domini* 117), auf die ganze Schöpfung erstreckt (vgl. Gen 9,9 ff.). Durch die Propheten verspricht Gott wiederum einen neuen und ewigen Bund (vgl. Jes 55,3; 61,8; Jer 31,31–34; Ez 36,22–28).

Jeder von diesen Bünden nimmt dabei den vorherigen Bund in sich auf und legt ihn wieder in neuer Weise aus. Dies gilt auch für den Neuen Bund, der für Christen der endgültige Bund und damit auch die definitive Interpretation dessen ist, was von den Propheten des Alten Bundes verheißen worden ist, oder, wie Paulus sich ausdrückt, das „Ja“ und das „Amen“ zu „allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,20). Die Kirche als erneuertes Gottesvolk ist von Gott ohne Bedingungen erwählt. Die Kirche ist der endgültige und unüberbietbare Ort des Heilshandelns Gottes. Das jedoch bedeutet nicht, dass Israel als Volk Gottes verworfen worden ist oder seine Sendung verloren hat (vgl. „Nostra aetate“ Nr. 4). Der Neue Bund ist für Christen nicht die Aufhebung oder die Substitution, sondern die Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes.

33. Für den jüdisch-christlichen Dialog erweist sich in erster Linie der Bund Gottes mit Abraham als konstitutiv, da er nicht nur der Vater des Volkes Israel, sondern auch der Vater des Glaubens der Christen ist. In dieser Bündnisgemeinschaft muss es für Christen evident sein, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, aufgrund der unbeirrbaren Treue Gottes zu seinem Volk nie aufgekündigt worden ist, sondern gültig bleibt, und dass folglich der von Christen geglaubte Neue Bund nur als Bestätigung und Erfüllung des Alten verstanden werden kann. Die Christen sind von daher auch überzeugt, dass durch den Neuen Bund der Abrahamsbund jene Universalität für alle Völker erhalten hat, die ursprünglich bereits im Ruf an Abram intendiert gewesen ist (vgl. Gen 12,1–3). Dieser Rückbezug zum Abrahams-

bund ist für den christlichen Glauben so konstitutiv, dass die Kirche ohne Israel in der Gefahr stünde, ihre heilsgeschichtliche Verortung zu verlieren. Umgekehrt könnten Juden im Blick auf den Abrahamsbund zur Einsicht kommen, dass Israel ohne die Kirche in der Gefahr stehen würde, zu partikularistisch zu verbleiben und die Universalität seiner Gotteserfahrung nicht genügend wahrzunehmen. In diesem grundlegenden Sinn bleiben Israel und Kirche bundesgemäß miteinander verbunden und aufeinander angewiesen.

34. Dass es nur eine einzige Bundesgeschichte Gottes mit seiner Menschheit geben kann, und dass folglich Israel das von Gott auserwählte und geliebte Volk des Bundes ist, der niemals widerrufen und aufgekündigt worden ist (vgl. Röm 9,4; 11,29), diese Überzeugung steht auch hinter dem leidenschaftlichen Ringen des Apostels Paulus bezüglich der zwei Tatsachen, dass der Alte Bund von Gott her weiterhin in Kraft ist, Israel aber den Neuen Bund nicht angenommen hat. Um beiden Tatsachen gerecht zu werden, hat Paulus das ausdruckstarke Bild von der Wurzel Israels, in die die wilden Zweige der Heiden eingepfropft worden sind, geprägt (vgl. Röm 11,16–21). Man könnte sagen, dass Jesus Christus in sich die lebendige Wurzel des ‚grünen Ölbaums' trägt, und noch in einem tieferen Sinn, dass die gesamte Verheißung in ihm ihre Wurzel hat (vgl. Joh 8,58).

Dieses Bild stellt für Paulus den entscheidenden Schlüssel dar, um das Verhältnis zwischen Israel und Kirche im Licht des Glaubens zu denken. Mit diesem Bild bringt Paulus bezüglich der Einheit und Differenz zwischen Israel und Kirche ein Doppeltes zum Ausdruck. Auf der einen Seite ist das Bild in dem Sinn ernst zu nehmen, dass die aufgepfropften wilden Zweige nicht ihren Ursprung als Zweige der Pflanze haben, in die sie eingepflanzt sind. Die neue Situation stellt so eine neue Wirklichkeit und eine neue Dimension des Heilshandelns Gottes dar, so dass die christliche Kirche nicht einfach als ein Zweig oder eine Frucht Israels verstanden werden kann (vgl. Mt 8,10–13). Auf der anderen Seite ist das Bild aber auch dahingehend ernst zu nehmen, dass die Kirche ihre Nahrung und Kraft aus der Wurzel Israels bezieht und die aufgepfropften Zweige welk oder gar absterben würden, wenn sie von der Wurzel Israels abgeschnitten würden (vgl. *Ecclesia in Medio Oriente*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Benedikt XVI., Beirut, Libanon, am 14. September 2012, Abs. 21).

Den Willen unseres Vaters im Himmel tun:
Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen

Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum vom 3. Dezember 2015

Nach fast zwei Jahrtausenden der Feindseligkeit und Entfremdung erkennen wir orthodoxen Rabbiner, Leiter von Gemeinden, Institutionen und Seminaren in Israel, den Vereinigten Staaten und Europa, die uns nun offen stehende historische Gelegenheit. Wir möchten den Willen unseres Vaters im Himmel tun, indem wir die uns angebotene Hand unserer christlichen Brüder und Schwestern ergreifen. Juden und Christen müssen als Partner zusammenarbeiten, um den moralischen Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen.

1. Die Schoa endete vor 70 Jahren. Mit ihr hatten Jahrhunderte der Verachtung, Unterdrückung und Zurückweisung von Juden und die daraus folgende Feindseligkeit zwischen Juden und Christen ihren perversen Höhepunkt erreicht. Im Rückblick wird deutlich, dass das Versagen bei den Bemühungen, diese Verachtung zu überwinden und einen konstruktiven Dialog zum Wohle der Menschheit aufzunehmen, den Widerstand gegenüber den bösen Kräften des Antisemitismus geschwächt hat, welche die Welt in Mord und Genozid gestürzt haben.

2. Wir anerkennen, dass sich die offiziellen Lehren der katholischen Kirche über das Judentum seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend und unumkehrbar geändert haben. Mit der Veröffentlichung von *Nostra aetate* begann vor 50 Jahren der Aussöhnungsprozess zwischen unseren beiden Gemeinschaften. *Nostra aetate* und die daraus folgenden offiziellen kirchlichen Dokumente lehnen rückhaltlos jede Form von Antisemitismus ab, bestätigen den ewigen Bund zwischen G-tt und dem jüdischen Volk, weisen

die Lehre des Deizids zurück und betonen die einzigartige Beziehung zwischen Christen und Juden, die von Papst Johannes Paul II. „unsere älteren Brüder“ und von Papst Benedikt XVI. „unsere Väter im Glauben“ genannt wurden. Auf dieser Grundlage nahmen Katholiken und andere christliche Amtsträger einen ehrlichen Dialog mit Juden auf, der sich während der letzten fünf Jahrzehnte stetig verstärkt hat.

Wir schätzen die Bestätigung der einzigartigen Stellung Israels in der Heilsgeschichte und der letztendlichen Erlösung der Welt seitens der Kirche. Juden haben heute im Rahmen zahlreicher Dialog-Initiativen, Treffen und Konferenzen weltweit ernst gemeinte Liebe und Respekt von zahlreichen Christinnen und Christen erfahren.

3. Wie Maimonides und Jehudah Halevi vor uns[1] erkennen wir an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern von G-tt gewollt und ein Geschenk an die Völker. Indem Er Judentum und Christenheit getrennt hat, wollte G-tt eine Trennung zwischen Partnern mit erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden. Rabbiner Jacob Emden schrieb, dass

> „Jesus der Welt eine doppelte Wohltat gegeben hat. Einerseits stärkte er die Torah des Moses auf majestätische Weise [...], und keiner unserer Weisen sprach jemals in stärkeren Tönen über die Unveränderlichkeit der Torah. Andererseits befreite er die Völker von den Götzen und verpflichtete sie auf die sieben Gebote Noahs, so dass sie sich nicht wie die wilden Tiere des Feldes aufführten, und lehrte sie beharrlich grundlegende moralische Eigenschaften [...]. Christen sind Gemeinden, die zum himmlischen Wohl wirken und zu Dauerhaftigkeit bestimmt sind. Ihre Bestimmung ist zum himmlischen Wohl, und die Belohnung wird ihnen nicht versagt bleiben.“[2]

Rabbiner Samson Raphael Hirsch lehrt uns:

> Christen haben „die jüdische Bibel des Alten Testamentes als Buch g-ttlicher Offenbarung akzeptiert. Sie bekennen ihren Glauben an den G-tt des Himmels und der Erde, wie ihn die Bibel verkündet, und sie anerkennen die Herrschaft der g-ttlichen Vorsehung.“[3]

1) Mischne Tora, Gesetz der Könige 11,4 (unzensierte Ausgabe); *Kusari*, Abschnitt 4,22.
2) Seder Olam Rabbah 35–37; Sefer ha-Shimush 15–17.
3) Kommentar zur Ethik der Väter 4,13.

Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen G-tt und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als Partner in der Welterlösung anerkennen, ohne jede Angst, dass dies für missionarische Zwecke missbraucht werden könnte. Wie von der Bilateralen Kommission des israelischen Oberrabbinats mit dem Heiligen Stuhl unter Vorsitz von Rabbiner Rabbi Shear Yashuv Cohen festgestellt, sind

> „wir nicht länger Feinde, sondern unwiderrufliche Partner bei der Artikulierung der wesentlichen, moralischen Werte für das Überleben und das Wohl der Menschheit".[4]

Keiner von uns kann die Mission G-ttes in dieser Welt alleine erfüllen.

4. Juden wie Christen teilen eine Mission in der Verheißung des Bundes, die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, so dass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden. Wir verstehen das Zögern beider Seiten, diese Wahrheit anzuerkennen, und fordern unsere Gemeinschaften zur Überwindung dieser Ängste auf, um ein auf Vertrauen und Respekt gegründetes Verhältnis zu schaffen. Rabbiner Hirsch hat uns auch gelehrt, der Talmud stelle Christen

> „in Bezug auf die Pflichten von Menschen miteinander auf eine Ebene mit den Juden. Sie haben Anspruch auf sämtliche Vorteile der Verpflichtungen, nicht nur in Bezug auf Gerechtigkeit, sondern auch auf aktive, brüderliche Liebe."

In der Vergangenheit wurden Beziehungen zwischen Christen und Juden häufig im Spiegel der Feindseligkeit zwischen Esau und Jakob betrachtet. Aber Rabbiner Naftali Zvi Berliner (Netziv) erkannte bereits Ende des 19. Jahrhunderts, dass G-tt Juden und Christen zu liebevoller Partnerschaft bestimmt hat:

> „Wenn die Kinder Esaus künftig vom reinen Geist der Anerkennung des Volkes Israel und seiner Tugenden bewegt werden, werden auch wir Esau als unseren Bruder anerkennen."[5]

4) Viertes Treffen der Bilateralen Kommission des israelischen Oberrabbinats und des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, Grottaferrata, Italien (19. Oktober 2004).

5) Kommentar zu Genesis 33,4.

5. Wir Juden und Christen haben viel mehr gemeinsam, als was uns trennt: den ethischen Monotheismus Abrahams; die Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde, der liebt und für uns alle sorgt; die jüdische Heilige Schrift; den Glauben an eine verbindliche Tradition; die Werte des Lebens, der Familie, der mitfühlenden Rechtschaffenheit, der Gerechtigkeit, der unveräußerlichen Freiheit, der universellen Liebe und des letztendlichen Weltfriedens. Rabbi Moses Rivkis (Be'er Hagoleh) bestätigte dies und schrieb, dass „die Weisen nur auf die Götzendiener ihrer Tage Bezug nahmen, die nicht an die Schöpfung der Welt glaubten, [nicht an] den Exodus, an Gottes Wundertaten und an das von Gott gegebene Gesetz. Im Gegensatz dazu glauben die Menschen, unter die wir verstreut sind, an all diese Religionsgrundlagen."[6]

6. Unsere Partnerschaft bagatellisiert in keiner Weise die weiterhin bestehenden Differenzen zwischen beiden Gemeinschaften und Religionen. Wir glauben, dass G-tt viele Boten nutzt, um Seine Wahrheit zu offenbaren, während wir die fundamentalen ethischen Verpflichtungen aller Menschen vor G-tt bestätigen, die das Judentum stets durch den universellen Bund Noahs gelehrt hat.

7. Indem sie G-tt nachfolgen, müssen Juden und Christen Vorbilder geben im Dienst, in bedingungsloser Liebe und Heiligkeit. Wir sind alle im heiligen Ebenbild G-ttes geschaffen, und Juden wie Christen werden diesem Bund treu bleiben, indem sie gemeinsam eine aktive Rolle bei der Erlösung der Welt (*Tikkun ha-olam*) übernehmen.

Erstunterzeichner (Namen der **Rabbiner** in alphabetischer Reihenfolge):

Jehoschua **Ahrens** (Deutschland), Marc **Angel** (USA), Isak **Asiel** (Oberrabbiner Serbien), David **Bigman** (Israel), David **Bollag** (Israel/Schweiz), David **Brodman** (Israel), Natan Lopez **Cardozo** (Israel), Kotel **Dadon** (Oberrabbiner Kroatien), Irving **Greenberg** (USA), Alon **Goshen-Gottstein** (Israel), Marc Raphael **Guedj** (Schweiz), Eugene **Korn** (Israel), Daniel **Landes** (Israel), Benjamin **Lau** (Israel), Simon **Livson** (Oberrabbiner Finnland), Asher **Lopatin** (USA), Shlomo **Riskin** (Israel), David **Rosen** (Israel), Naftali **Rothenberg** (Israel), Hanan **Schlesinger** (Israel), Shmuel **Sirat** (Frankreich), Daniel **Sperber** (Israel), Jeremiah **Wohlberg** (USA), Alan **Yuter** (Israel).

6) Schulhan Aruch, Hoschen Mischpat, Abschnitt 425,5.

Christentum ist nicht Götzendienst

Yves Kugelmann / Rabbiner Jehoschua Ahrens (Interview)[1]

Mit der Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum erreicht der christlich-jüdische Dialog einen Quantensprung. Weshalb?

Erstens handelt es sich um eine *orthodoxe* Erklärung. Bisher haben sich eher nichtorthodoxe Rabbiner im Dialog engagiert und geäußert, wie beispielsweise mit der Erklärung *Dabru Emet*[2], die von orthodoxer Seite kaum unterstützt wurde, aber viel Kritik erntete.

Zweitens geht diese Erklärung viel weiter als *Dabru Emet*, denn sie scheut nicht die theologische Komponente des Dialogs. Wir halten klar fest, dass das Christentum kein „Unfall" und kein Zufall war, sondern von G-tt so gewünscht. Wir teilen nicht die Ansicht, dass das Christentum *Avoda Sara* (Götzendienst) ist, sondern dass gerade Jesus dabei geholfen hat, den Glauben an den G-tt Israels zu verbreiten und Götzendienst zu überwinden.

Drittens erkennen wir die historische Chance für eine echte Partnerschaft zwischen Christentum und Judentum auf der Basis vieler Gemeinsamkeiten, vor allem im ethisch-moralischen Bereich. Jeweils alleine können wir die Herausforderungen unserer globalisierten und säkularisierten Welt kaum bewältigen, zusammen geht es besser. Damit verkennen wir nicht die vielen und klaren Unterschiede zwischen unseren Religionen, aber in beiden Glaubensgemeinschaften hat sich in den letzten Jahrzehnten enorm viel getan und in Hinblick auf den anderen zum Positiven verändert, was nun diese historisch einmalige Möglichkeit eröffnet. Ich glaube, dass beide Seiten erkannt haben, dass die Grenzen heute nicht mehr zwischen Christentum und Judentum verlaufen, sondern eher zwischen religiös und säkular, zwischen Individualismus ohne Grenzen und einem Zusammengehörigkeitsgefühl auf der Grundlage klarer Werte.

1) Eine Kurzversion dieses Interviews erschien in: *Tachles, Das Jüdische Wochenmagazin*, Nr. 50 / 15. Jg., 11. Dezember 2015, S. 15. Die Fragen stellte der Journalist und Publizist Yves Kugelmann, Basel.

2) *Dabru Emet* – Redet Wahrheit (Sach 8,16), in: FrRu NF 8 (2001) 114–117.

Beschränkt sich die Erklärung auf alle christlichen Konfessionen oder vor allem auf die Katholische Kirche, bzw. wo ziehen Sie Grenzen?

Bezüglich *Nostra aetate* geht es natürlich speziell um das Verhältnis zur Katholischen Kirche, aber die grundlegenden Kernaussagen der Erklärung gelten für das Christentum generell.

Die Erklärung versucht den Dialog auch halachisch zu legitimieren. Wie lauten hier die wichtigsten Aspekte?

Es ist in der Orthodoxie üblich, mit halachischen Quellen zu arbeiten, und das tun wir auch hier. Unsere jüdische Tradition macht einige wichtige Aussagen zum Verhältnis zum Judentum, und vieles ist grundsätzlich positiv. Auch kritische Quellen müssen nicht unbedingt ablehnend dem Dialog gegenüber sein. Rabbiner Soloveitchik beispielsweise hat sich in seinem Werk *Confrontation*[3], das 1964 erschienen ist, auch für den Dialog ausgesprochen, aber in einem strikten Rahmen.

So mancher orthodoxe Rabbiner bezieht sich aber gerade auf *Confrontation*, um seine Ablehnung des Dialogs zu begründen, weil Rabbiner Soloveitchik viele Bedenken äußerte. Dabei ist der Kontext wichtig. Ein Großteil seiner Ablehnung und seiner Befürchtungen waren durchaus berechtigt, z. B. was die *Judenmission* betraf. Das hat sich aber zum Glück nicht verwirklicht. Ganz im Gegenteil, die christliche Sichtweise hat sich sogar stark und unwiderruflich geändert. Ich bin mir sicher, dass daher auch Rabbiner Soloveitchik heute einen anderen Blick auf den Dialog hätte.

In der Anerkennung des Christentums als Religion anerkennen Sie auch Jesus als theologische und nicht mehr nur historische Figur. Wie überwinden Sie hier offensichtliche Konflikte?

Ich sehe hier keine offensichtlichen Konflikte. Wir können nach 2000 Jahren Christentum, einer weltweiten Verbreitung des Monotheismus, d. h. dem Glauben an den G-tt Israels und unseren Heiligen Schriften nicht sagen, dass das purer Zufall war. Ich denke, G-tt muss sich hier etwas gedacht haben. Salopp ausgedrückt würde ich sagen, dass wir Juden wohl noch nicht so weit waren, die Tora in der ganzen Welt zu verbreiten, so wie wir das eigentlich

3) Vgl. Jutta Koslowski, *Was bringt uns die Begegnung? Über die Motive jüdischer Gesprächspartner im christlich-jüdischen Dialog*, in: FrRu NF 21 (2014) 263–271, hier 263; Christian M. Rutishauser, *Joseph Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken*; Rezension von Aharon Shear-Yashuv in: FrRu NF 13 (2006) 307–310.

hätten tun sollen. Vielleicht brauchte es Jesus, um – wenigstens in einem ersten Schritt – den Götzendienst zu überwinden.

Ist eine solche Erklärung auch zwischen Rabbinern und dem Islam denkbar?

Grundsätzlich auf jeden Fall. Gerade in Theologie und Glaubenspraxis haben Juden und Muslime viel gemeinsam – mehr als Judentum und Christentum. Aber, obwohl sich keine zwei anderen Religionen so nah sind wie das Judentum und der Islam, gibt es ironischerweise keine zwei anderen Religionen, die weiter auseinander sind. Das hat aber gesellschaftliche, kulturelle und politische Gründe, keine religiösen. Trotzdem müssten wir vor einer Erklärung erst einmal genau diese gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Probleme thematisieren und angehen.

Was war Ihre Motivation für die Erklärung?

Zunächst einmal ist diese Erklärung eine Art Responsa zu 50 Jahren *Nostra aetate* und der damit einhergegangenen fundamentalen Verbesserung der Beziehung zwischen Christen und Juden. Wir wollten aber auch eine klare Antwort zu den anti-christlichen Taten in Israel geben, nämlich dass solche Taten keinerlei Grundlage im Judentum haben. Außerdem wollten wir als orthodoxe Rabbiner im Dialog einen Schritt weiter gehen.

Was glauben Sie wird sich nun real ändern mit der Unterzeichnung der Erklärung, und wie bindend ist diese?

Wir glauben, dass wir an einem Wendepunkt in der Beziehung zwischen Judentum und Christentum sind. Die Erklärung ist also nur ein erster Schritt, und wir freuen uns auf die Konkretisierung der Partnerschaft in zukünftigen Schritten. Wir sind uns bewusst, dass dies für viele unserer Kollegen ein neues Konzept ist, aber wir laden alle Rabbiner ein, diesen historischen Prozess mitzugestalten. Die Erklärung schließt also keine Diskussion ab, sondern eröffnet gerade eine solche Diskussion innerhalb des Judentums, speziell innerhalb der Orthodoxie.

Welche Rabbiner fehlen Ihnen persönlich bei den Unterzeichnern?

Ich freue mich, dass bei den Erstunterzeichnern bereits Rabbiner aus allen Strömungen innerhalb der Orthodoxie vertreten sind. Mir fehlt kein konkreter Rabbiner. Wir würden uns natürlich wünschen, dass möglichst viele Rabbiner zu dem Verständnis der Erklärung kommen und sie unterstützen.

Rabbiner Leo Prijs: Orthodoxe Perspektiven auf den jüdisch-christlichen Dialog

Yizhak Ahren*

Aus ganz unterschiedlichen Gründen sind Juden, die während der nationalsozialistischen Herrschaft aus Deutschland emigrierten, nach der Schoa in ihre alte Heimat zurückgekehrt. Viele ihrer Glaubensgenossen konnten einen solchen Schritt nicht verstehen und haben mitunter die Rückkehrer mit scharfen Worten getadelt.[1] Kritische Bemerkungen über Juden in Deutschland kann man auch heute noch gelegentlich in Israel hören, aber man hat sich inzwischen mit der Tatsache abgefunden, dass es sowohl im Westen als auch im Osten Deutschlands wieder jüdische Gemeinden mit den erforderlichen Institutionen gibt.

Unter den Rückkehrern nach der Katastrophe befanden sich nur wenige gesetzestreue Juden. Warum gerade diese Gruppe unterrepräsentiert war, ist nicht schwer zu erraten. Orthodoxe Juden sind mehr als andere auf eine stabile Infrastruktur angewiesen, die in der Nazizeit systematisch zerstört worden war. Die Versorgung mit koscheren Nahrungsmitteln illustriert diesen Sachverhalt. Ein weiterer Bereich, der noch heute, 70 Jahre nach der Schoa, von orthodoxen Familien als sehr problematisch angesehen wird, ist die außerfamiliäre jüdische Erziehung. In den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg war die diesbezügliche Lage wesentlich schwieriger als in der Gegenwart, und so ist es nicht verwunderlich, dass eine Rückkehr nach Deutschland für gesetzestreue Familien nicht attraktiv war.

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

1) „Ich staune, dass Sie in dieser Luft atmen können", schrieb der 1923 nach Israel ausgewanderte Kabbala-Forscher Gershom Scholem 1949 an den jüdischen Historiker Hans-Joachim Schoeps, der aus Schweden nach Deutschland zurückgekehrt war. Diesen aussagekräftigen Satz haben Monika Boll und Raphael Gross als Titel des von ihnen herausgegebenen Bandes über jüdische Intellektuelle in Deutschland nach 1945 (Frankfurt a. M. 2013) gewählt.

Zu den wenigen orthodoxen Rückkehrern zählt der Judaist *Leo Prijs* (1920–1998), der insgesamt mehr als 40 Jahre in München gelebt hat.[2] Sein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog ist meines Erachtens bis heute beachtenswert. Die Ziele, die sich Prijs gesteckt hat, seine sich selbst gestellten Lebensaufgaben, habe ich vor allem seinen zahlreichen Veröffentlichungen entnommen sowie persönlichen Gesprächen mit seiner Witwe Eva und seinem ältesten Sohn Aron, die beide in Jerusalem leben. Bedauerlicherweise verdient der Artikel über Leo Prijs in der Internet-Enzyklopädie „Wikipedia" (Stand: November 2015) das Prädikat „mangelhaft". Nicht nur wird Prijs' Lebenszeit um 10 Jahre verkürzt; seine wissenschaftlichen Werke (Dissertation, Habilitationsschrift) sowie seine Arbeiten über den mittelalterlichen Bibelexegeten Abraham Ibn Esra bleiben unerwähnt.

Eva Prijs hat 1987 ein Schriftenverzeichnis zusammengestellt, das 13 Bücher und 30 Artikel ihres Mannes auflistet.[3] An Literatur über Prijs nennt der anonyme Wikipedia-Autor lediglich eine Abhandlung von Ittai J. Tamari aus dem Jahre 2009.[4] Erwähnenswert sind auch die in hebräischer Sprache verfassten Memoiren des Sohnes Joseph Akiwa Prijs, die er 1999 einem talmudischen Werk vorangestellt hat.[5]

Leo (Arje Leibusch) Prijs wurde am 27. Juni 1920 in Breslau geboren, wuchs jedoch in München auf, wo sein Vater, Dr. Joseph Prijs (1889–1956), seit 1921 als Rabbiner der Synagoge in der Herzog-Max-Straße und seit 1928 an der Universität als Dozent für die Wissenschaft des Judentums wirkte.[6] 1933 floh die Familie in die Schweiz. In Basel studierte Prijs semitische Sprachen

2) Die Frage: „Wie lebt ein frommer Jude heute in Deutschland?" hat Thomas Sartory den Eheleuten Prijs 1974 in einem Rundfunk-Interview gestellt, das nachzulesen ist in: Leo Prijs, *Die jüdische Religion*, München 1977, S. 95–107.

3) Eva Prijs, *Beschreibende Bibliographie der Schriften von Leo Prijs*, in: Leo Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta. Die grammatikalische Terminologie des Abraham Ibn Esra*, Neuauflage Hildesheim 1987, S. 153–183.

4) Ittai J. Tamari, *Vater und Sohn, oder über die Anfänge der Jüdischen Studien an der Ludwig-Maximilians-Universität München*, in: *Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur*, 2009, Heft 2, S. 107–118.

5) Joseph Akiwa Prijs, *Sichronot miBet Abba*, in: *Koach Lajaef* (hebr.), Bnei Break 5759, S. 1–13. An dieser Stelle möchte ich Aron Prijs dafür danken, dass er mich auf dieses Buch seines Bruders aufmerksam machte und dass er mir eine Kopie seiner eigenen unveröffentlichten Erinnerungen an den Vater überließ.

6) Ittai Tamari berichtet, welche Kurse Rabbiner Prijs gab. Die auf Seite 111 abgedruckte handschriftliche Ankündigung einer Übung hat Tamari ungenau transkribiert.

und wurde 1948[7] mit der Arbeit „Beiträge zur Frage der jüdischen Tradition in der Septuaginta“ promoviert.[8]

In den 50er Jahren zog Leo Prijs, auf der Suche nach einer festen Anstellung, mehrfach um. 1953 war er Research Fellow an der Yeshiva University (New York). Ermutigt von seinem Vater, der die These von einer Kollektivschuld der Deutschen ablehnte, nahm Prijs 1954 eine Stelle als Assistent am Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster (Westfalen) an. In Münster kam sein ältester Sohn Aron 1955 zur Welt.[9] Dann emigrierte die Familie nach Israel, wo Prijs einige Jahre als Dozent für Bibelwissenschaft an der noch jungen Bar-Ilan Universität in Ramat Gan wirkte. Im Jahre 1959 kehrte die Familie erneut nach Deutschland zurück.

Anfangs arbeitete Prijs als Religionslehrer der Israelitischen Kultusgemeinde in München (IKG); 1962 habilitierte er sich mit der Studie „Pesikta Rabbati, Kapitel 26“ an der Ludwig-Maximilians-Universität; dieser Hochschule blieb er bis 1988 verbunden. Zugunsten der Erziehung und Ausbildung seiner Kinder schickte Professor Prijs 1974 seine Familie nach London. Alle vier Kinder sind nach der Aussage von Joseph Akiwa Prijs gesetzestreue Juden geblieben, was er den Bemühungen seiner Eltern zuschreibt. Da Leo Prijs in München lehrte und seine Angehörigen in England lebten, musste er bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit ständig hin und her reisen. Nach längerer Krankheit ist Leo Prijs am 19. Juli 1998 in London gestorben. Auf seinem Grabstein ist u. a. vermerkt, dass er zu den Nachkommen von Rabbiner Mosche Sofer (1762–1839, bekannt als „Chatam Sofer“) zählt und dass er die Bräuche seiner frommen Vorfahren sorgfältig hütete. Auch wird erwähnt, dass er Ibn Esras Werk erforscht hat. Dass Prijs jahrzehntelang an der Ludwig-Maximilians-Universität wirkte, an der schon sein Vater gelehrt hatte, kommentierte der in München geborene Publizist Schalom Ben-Chorin (1913–1999) mit den Worten: „Es liegt hierin fast etwas Symbolisches in doppelter Bedeutung: Die Unzerstörbarkeit des Geistes und der jüdischen Tradition, die vom Vater auf den Sohn weiter gereicht wird.“[10]

7) Die Jahreszahl der Promotion, die Tamari auf Seite 115 angibt, ist offensichtlich falsch: 1964 war Prijs bereits habilitiert!

8) Zum Neudruck der 1948 in Leiden erschienenen Dissertation, zusammen mit der 1950 in Basel erschienenen Schrift *Die grammatikalische Terminologie des Abraham Ibn Esra*, s. Anm. 3.

9) Tamari irrt, wenn er auf Seite 118 München als Arons Geburtsstadt angibt.

10) Schalom Ben-Chorin, *Jugend an der Isar*, München 1974, S. 118.

Von der Unzerstörbarkeit des Judentums war Prijs zutiefst überzeugt; an einer hervorragenden Stelle hat er darauf aufmerksam gemacht, dass sich diese Lehre bereits im Babylonischen Talmud (*Awoda sara* 18a) findet. Auf dem Umschlag seines Buches „*Begegnung mit dem Judentum*" ist eine brennende Tora-Rolle abgebildet, aus deren Flammen hebräische Buchstaben emporsteigen. Prijs erklärt das Umschlagbild: „Das Pergament der Tora-Rolle verbrennt, aber die Buchstaben fliegen auf" (Talmud, Traktat *Awoda sara* 18a).

Das waren die letzten Worte des Glaubensmärtyrers Rabbi Chananja ben Teradjon, als er im Jahre 135 n. Chr. von den Römern, in eine Tora-Rolle gewickelt, verbrannt wurde. Es ist ein bildhafter Ausdruck für die Regenerationsfähigkeit der jüdischen Religion nach jeder Verfolgung, so auch nach der Verbrennung von Synagogen in der sogenannten „Kristallnacht" 1938 und nach dem Holocaust 1939–1945.[11]

Prijs' Rückkehr nach Deutschland hängt sicher mit seiner Bereitschaft zusammen, am Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde seiner Kindheit tatkräftig mitzuwirken. Neben seiner akademischen und schriftstellerischen Arbeit nahm er sich auch die Zeit, im Vorstand der IKG München mitzuarbeiten. Seine Sorge galt den Hilfsbedürftigen, und er setzte sich unermüdlich für die besonderen Interessen der Gesetzestreuen ein. So wäre er z. B. froh gewesen, wenn die Synagoge in der Möhlstraße, in der er oft betete, einen eigenen Rabbiner bekommen hätte; dieser Plan konnte aber nicht realisiert werden, weil viele Gemeindemitglieder dagegen waren. Mehr als 400 Rundfunkansprachen zur Einstimmung auf den Schabbat hat der Hochschullehrer Prijs gehalten, die sich sowohl bei jüdischen als auch bei nichtjüdischen Zuhörern großer Beliebtheit erfreuten; einige dieser Texte sind im Band „*Worte zum Sabbat*" nachzulesen.[12]

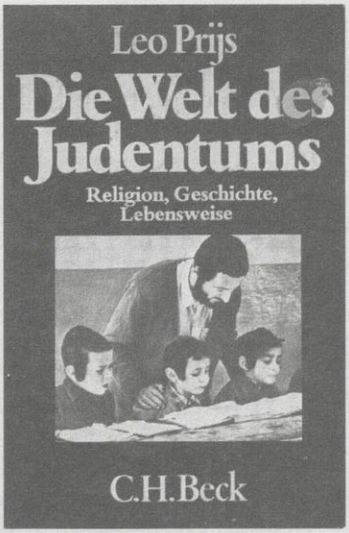
11) Leo Prijs, *Begegnung mit dem Judentum*, Freiburg i. Br. 1985, S. 5. Zu Rabbi Chananja vgl. FrRu NF 22 (2015) 192.

12) Leo Prijs, *Worte zum Sabbat*, München 1990. Hier handelt es sich nicht um Betrachtungen zum Wochenabschnitt, sondern um eine facettenreiche Einführung in die Welt des Judentums.

Seiner Anthologie „*Lebensweisheit aus dem Judentum*“ stellte Prijs das folgende Zitat aus den Schriften von Rabbiner Abraham Yizhak HaKohen Kook (1865–1935) voran:

> „Die wahren Gerechten klagen nicht über die Schlechtigkeit, sondern vermehren Gerechtigkeit; klagen nicht über Unglauben, sondern vermehren Glauben; klagen nicht über die Torheit, sondern vermehren Weisheit.“[13]

Nach dieser Maxime lebte auch Prijs, indem er sich stets bemühte, wie die wahren Gerechten zu handeln. Sowohl durch seine wissenschaftlichen Schriften als auch durch seine volkstümlichen Publikationen hat er versucht, in möglichst vielen Kreisen Weisheit zu mehren. In diesem Rahmen ist es weder erforderlich noch möglich, die wissenschaftlichen Leistungen von Prijs zu würdigen. Was Fachleute in Rezensionen zu seinen Schriften gesagt haben, hat seine Frau Eva Prijs in der oben (S. 96) erwähnten Bibliographie zusammengetragen. Hier möchte ich nur auf einige seiner Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog hinweisen.



Im Vorwort zu „*Die jüdische Religion*“ erklärt Prijs, dass sein Büchlein über Wesen und Eigenart der Mutterreligion des Christentums informieren soll:

> „Informieren um der Information willen, aber auch um durch diese Information zur Ausräumung von Vorurteilen über die jüdische Religion und damit zur besseren christlich-jüdischen Verständigung beizutragen.“[14]

In einer anderen Publikation bemerkt Prijs:

> „Es ist menschlich und psychologisch verständlich, dass Juden, nachdem sie jahrhundertelang das Kreuz der Liebe nur als Schwert des Hasses kennengelernt haben, sich nun aus verletztem Stolz überhaupt nicht auf theologische Gespräche einlassen wollen. Eine solche Haltung ist aber weder berechtigt noch nützlich.

13) Leo Prijs, *Lebensweisheit aus dem Judentum*, Freiburg i. Br. 1986, S. 6.
14) Leo Prijs, *Die jüdische Religion* (Anm. 2), S. 7.

Vielmehr sollen auch Juden durch den Dialog zum besserem Verständnis des Christentums gelangen, genau wie umgekehrt."[15]

Prijs war zutiefst davon überzeugt, dass ein interreligiöses Gespräch möglich ist „ohne apologetische oder polemische Absicht, und ohne die Unterschiede zwischen beiden Religionen verwischen und vertuschen zu wollen". Was Prijs sich von einer engeren Zusammenarbeit von Christen und Juden erhoffte, brachte er in ein einprägsames Bild: Mutter- und Tochterreligion könnte es gemeinsam gelingen, den Karren der Welt leichter aus dem Morast des moralischen Verfalls in eine bessere Zukunft zu ziehen![16]

Prijs' Beiträge zur Volksaufklärung nach den Jahren der Naziherrschaft, unter der Lügen über Juden und Judentum hemmungslos verbreitet wurden, z.B. in dem 1940 von Propagandaminister J. Goebbels protegierten Film „Der ewige Jude", behandeln verschiedene Aspekte der jüdischen Religion. Hier seien vier Themen genannt, die Prijs offen und unpolemisch erörterte:

1. Vom Talmud, dem Hauptwerk der rabbinischen Literatur, haben viele Christen und Atheisten abstruse Vorstellungen. Um diese Zerrbilder zu korrigieren, hat Prijs in mehreren Texten das Wesen des Talmud erklärt und eine ganze Reihe aufschlussreicher Zitate daraus angeführt. Auch erläuterte er, was eine Talmudhochschule (hebr.: Jeschiwa) ist, bzw. was sie nicht ist.[17]

2. Eine Behauptung, die z. B. von dem Theologen Eugen Drewermann vertreten wird, besagt, dass das Judentum Tierquälerei nicht verbiete. Dieses Vorurteil widerlegt Prijs in der gebotenen Ausführlichkeit.[18]

15) Leo Prijs, *Begegnung* (Anm. 11), S. 113. In der Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl E. Grözinger (Nathanael Riemer [Hg.], *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought*, Wiesbaden 2012), vertrat Mordechay Lewy die These, der Mainstream der jüdischen Orthodoxie sei nicht bereit, sich am christlich-jüdischen Dialog zu beteiligen. In meiner Rezension (FrRu NF 21 [2014] 225–227) habe ich Lewys Behauptung als fragwürdig bezeichnet und mehrere Vertreter der Orthodoxie genannt, die beachtenswerte Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch geliefert haben. Ich hätte auch auf Veröffentlichungen von Leo Prijs hinweisen können. Zum Verhältnis der jüdischen Orthodoxie zum Christentum siehe die „Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum" vom 3. Dezember 2015 (S. 88–91 i. d. H.)

16) Leo Prijs, *Begegnung* (Anm. 11), S. 12.

17) Leo Prijs, *Die jüdische Religion* (Anm. 2), S. 55 ff.; ders., *Die Welt des Judentums*, München 1982, S. 55 ff.; ders., *Begegnung* (Anm. 11), S. 59 ff.; ders., *Hauptwerke der hebräischen Literatur*, München 1987, S. 15 ff.; ders., *Worte zum Sabbat* (Anm. 12), S. 21 ff., 96 ff.

18) Leo Prijs, *Begegnung* (Anm. 11), S. 109 ff.; ders., *Die Welt des Judentums* (Anm. 17), S. 153 ff.

3. Zu den verbreiteten Vorurteilen über das Judentum gehört die Vorstellung vom jüdischen „Gott der Rache", die auf Luthers Übersetzung von Psalm 94,1 basiert. Wenn man Rache im Sinn von gerechter Strafe versteht, wird deutlich, dass der alttestamentliche „Gott der Rache" keinen Gegensatz zum „Gott der Liebe" darstellt.[19]

4. Christen haben durch den Apostel Paulus gelernt, über die „Last des Gesetzes" zu sprechen und über die „Knechtschaft", in der diejenigen, die nach dem Religionsgesetz leben, gefangen sind. Außenstehenden ist oft nicht klar, dass gesetzestreue Juden sich freuen, Gottes Gebote erfüllen zu dürfen: „Diene Gott mit Freude" heißt es in Psalm 100,2. Prijs macht auch aus eigener Erfahrung darauf aufmerksam, dass jene, die das „Joch der Gebote" auf sich nehmen, dieses weder als Last noch als starres Korsett empfinden.[20]

Vielleicht drängt sich nun die Frage auf: Wie haben Christen auf die Aufklärungsversuche von Leo Prijs reagiert? Wir wissen zumindest, wie Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) gedacht hat. In einem Brief an Prijs vom Dezember 1984, der statt eines Geleitworts im Buch „Begegnung mit dem Judentum" abgedruckt ist, schreibt der katholische Theologe:

> „Ihr Buch ist [...] ein ‚gefährliches' Buch. Man kann hernach nicht genauso sehen wie zuvor. Auch wenn man wusste, was an Informationen drinnen steckt, so kommen sie doch als Zeugnis auf einen zu – und Zeugnis verändert, dringt ein in das eigene Sehen und Leben.
>
> [...] Ich glaube, man kann dieses Buch nicht lesen, ohne das Judentum und die jüdische Religion so zu kennen, dass man sie liebt, und so zu lieben, dass man sie kennt.
>
> Das aber ist entscheidend. Hier schlägt sich über Abgründe der Geschichte hinweg eine Brücke, die es möglich macht, sie weiterhin, ja neu und vielleicht wie noch nie als gemeinsame Geschichte zu leben."[21]

Diese Bemerkungen machen deutlich, wie sehr die Beiträge von Rabbiner Leo Prijs, eines hervorragenden Vertreters der jüdischen Orthodoxie, zum christlich-jüdischen Dialog verstanden und geschätzt werden.

19) Leo Prijs, *Die jüdische Religion* (Anm. 2), S. 109–125; ders., *Die Welt des Judentums* (Anm. 17), S. 155 ff.
20) Leo Prijs, *Die jüdische Religion* (Anm. 2), S. 21 ff.
21) Leo Prijs, *Begegnung* (Anm. 11), S. 9.

Die verpasste Rückkehr zum Judentum
Reformrabbiner über die Reformation im Christentum

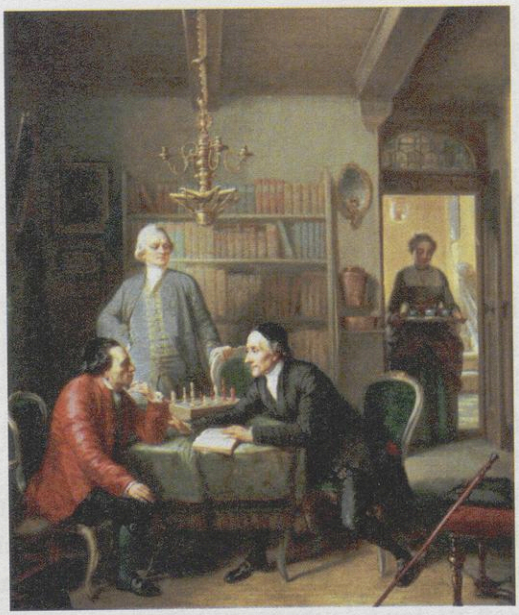
George Y. Kohler*

Moses Mendelssohn (1729–1786) war der erste moderne jüdische Denker und zugleich der letzte Philosoph des Judentums, der dem Mittelalter verhaftet blieb. Durchaus modern war sein Ansatz, das Judentum ‚von außen' zu beschreiben und damit zum ersten Mal auch Nicht-Juden in die Debatte um die jüdische Religion und ihre Rechtfertigung einzubeziehen. Noch viel bedeutender aber war, dass durch ihn der Weg frei gemacht wurde für eine Lokalisierung der Rolle des Judentums in der Weltgeschichte, dass dessen Beitrag zur Kultur und Zivilisation der Menschheit sichtbar wurde und damit die Anschlussfähigkeit des Judentums an die philosophische Moderne.

Diese Außensicht hatte aber auch ihren Preis. Wollte man eine universale, allgemeingültige Betrachtung des Judentums erreichen, die nicht mehr nur von internen Glaubensgründen gestützt war, aber gleichzeitig (wie bei Mendelssohn) auf die strikte Observanz des jüdischen Religionsgesetzes achtete, so musste man beide Bereiche strikt voneinander trennen. Dabei war die Aufrechterhaltung der traditionellen Gesetze und talmudischen Bestimmungen nicht nur aus Achtung vor der jüdischen Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) oder aus Respekt vor einer Jahrtausende alten Praxis für Mendelssohn verpflichtend, sondern vor allem wegen ihrer starken Identität stiftenden Wirkung. Anders als im Christentum ist im Judentum nicht eine confessio, ein Bekenntnis zu bestimmten Lehrsätzen, entscheidend für die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft, sondern vor allem die Tat, d. h. die Erfüllung des Religionsgesetzes. Nach Mendelssohn gefährdet selbst

* Prof. Dr. George Y. Kohler, 1966 in Deutschland geboren, studierte deutsche und englische Literatur- und Sprachwissenschaft, Politikwissenschaft und Soziologie sowie Public Relations und Unternehmenskommunikation. Im Oktober 1998 nach Israel ausgewandert, wurde er 2010 im Fach „Jewish Thought" an der Ben-Gurion-Universität promoviert. Prof. Kohler ist Direktor des Joseph-Carlebach-Instituts an der Bar-Ilan-Universität in Ramat-Gan und hält regelmäßig Gastvorträge am „Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes" an der Lateran-Universität in Rom.

eine partielle Negierung des Unbedingtheitsanspruchs des Gesetzes die Identität des Judentums und lässt es von einer Volksgemeinschaft, einer Kultur, zu einer bloßen ‚Konfession' werden. Allerdings scheiterte Mendelssohns Versuch der strikten Trennung zwischen den ‚Geboten des Handelns' und dem ‚Glauben der Vernunft', zwischen der bloß ‚historischen Wahrheit des Gesetzes' und der ‚ewigen Wahrheit Gottes' schon in der Generation seiner Schüler, die, wie der reiche Kaufmann *David Friedländer* (1750–1834), die Regeln des Talmud nur solange hielten, wie der Meister am Leben war.



Der „Lavater-Streit". Gemälde von Moritz Daniel Oppenheim, 1856.

Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Caspar Lavater (v. l. n. r.).

Nach Mendelssohns Tod im Jahr 1783 bis weit in das beginnende 19. Jahrhundert hinein setzte dann im Judentum eine immer stärker werdende Abwendung von der strikten Gesetzesobservanz ein und damit auch die Preisgabe der jüdischen Identität. Bei David Friedländer endete dieser Prozess der Abkehr vom Talmud mit seinem berühmten Angebot an den aufgeklärten evangelischen Probst Wilhelm Abraham Teller in Berlin, den christlichen Glauben anzunehmen, wenn ihm nur das christliche Dogma dabei erspart werden könne, besonders der Glaube an die Göttlichkeit Jesu. Andere Juden, vor allem die reichen und die gebildeten, stellten weniger harte Bedingungen an die protestantische Kirche und konvertierten in Massen, wenn auch ungläubig, so fast alle Kinder Moses Mendelssohns, so Heinrich Heine, Eduard Gans und viele andere der besten jüdischen Köpfe. Andere Juden, die sich aus Pietät an die Tradition gebunden fühlten, wagten diesen Schritt nicht, sagten sich aber fast völlig vom Glauben – das heißt von der Glaubenspraxis – ihrer Väter los, und lebten ein modernes säkulares Leben in religiöser Indifferenz.

In dieser für das Judentum als gefährlich empfundenen Situation entstand in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die jüdische Reformbewegung, zuerst als reiner Laienprotest gegen den Massenabfall, später auch als rabbinisch-theologische Widerstandsbewegung gegen den zunehmenden Identitätsverlust der modernen Juden Westeuropas. Es begann mit Äußerlichkeiten: Eine ästhetischere Gestaltung sowohl der Synagogenbauten und ihrer Einrichtung und ein weihe- und würdevollerer jüdischer Gottesdienst, so hofften die ersten Laienreformer zu Recht, würden viele unentschlossene Juden zurück in den Schoß der Synagoge führen. Es wurden prächtige Reformtempel errichtet und das Gebetbuch und die Gebetspraxis von als Entstellung empfundenen Texten gereinigt, besonders von abfälligen Anspielungen auf Nichtjuden, aber auch von dem Wunsch, so schnell wie möglich in das Heilige Land zurückzukehren. Schon hier zeigte sich allerdings die dringende Notwendigkeit einer theologischen Untermauerung der Reformen, und darum sprangen viele junge deutsche Rabbiner in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts auf den Reformzug auf und begannen auch theoretisch ein neues, modernes Judentum zu formulieren.

Interessant ist, wie sehr sie sich dabei noch auf den Talmud stützten, und wie sehr sie darum rangen, selbst ein reformiertes Judentum aus den traditionellen jüdischen Quellen, wenn auch in einem neuen historischen Verständnis, theologisch herzuleiten. Unter der Führung des begabten Theologen und Predigers *Abraham Geiger* (1810–1874) entstand aus den ersten spontanen Reformansätzen eine regelrechte Bewegung: Man traf sich auf drei großen Rabbinerkonferenzen zur Diskussion der Reformkriterien, man vereinheitlichte die neuen Gebetbücher und wohl auch zunehmend die neuen Gedanken zu den Glaubensgrundsätzen eines modernen Judentums.

Die „jüdische Reformation" war also nicht eine direkte Ablehnung und Bekämpfung der alten jüdischen Orthodoxie, sondern sie verstand sich vor allem als ein Heilmittel gegen die religiöse Indifferenz der Moderne und war bereit, den Preis für diese ‚Heilung' mit ihrer Absage an die Macht der Tradition zu zahlen. Hier erkennen wir eine erste wichtige Differenz zur protestantischen Reformation Luthers, die ja zuerst eine Ablehnung des Katholizismus war – der Papstherrschaft, des Priestertums und der Heiligkeit der Kirche –, das altkirchliche christliche Dogma aber weitgehend beibehielt. Ein weiterer wesentlicher Unterschied ist der großen Zeitdifferenz geschuldet: Die jüdischen Reformer wirkten im 19. Jahrhundert, das sich vor allem das Prinzip der Wissenschaftlichkeit auf die Fahne geschrieben hatte.

Aus diesem Prinzip heraus entstand parallel zur jüdischen Reform die Bewegung der „Wissenschaft des Judentums", gefördert vielfach von denselben Protagonisten. Natürlich war auch die evangelische Theologie im 19. Jahrhundert von dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit geleitet, aber die jüdische Reformation war mehr als nur eine ‚Entmythologisierung' der Tradition. Undenkbar ohne ihre wissenschaftliche Basis, hat sie eine wissenschaftliche Behandlung der jüdischen Religion eigentlich erst hervorgebracht. „Die Reform im Judentum hat die Wissenschaft des Judentums geschaffen", schrieb der Religionsphilosoph *Hermann Cohen* (1842–1918) im Jahr 1917.[1]

Jüdische Reformation musste unausweichlich eine wissenschaftliche Basis erhalten, und hier war es vor allem der von *Leopold von Ranke* (1795–1886) begründete ‚Historizismus', der eine nicht zu überschätzende Wirkung auf das moderne Judentum entfaltete. Man begann die Entwicklung von jüdischer Theologie und Gesetzeslehre historisch zu sehen und die Geschichtslosigkeit des traditionellen Judentums zu durchbrechen.

Anders als Luther 300 Jahre zuvor hatten die jüdischen Reformer schnell auch das letzte Dogma des Judentums umgestoßen: die Göttlichkeit des Religionsgesetzes, ausgedrückt durch den Glauben an die Gabe der mündlichen und der schriftlichen Tora am Sinai. Damit jedoch war eingetreten, was Mendelssohn befürchtet hatte: Endgültig war nun die identitätsstiftende Wirkung der Gesetzesobservanz gefallen und musste dringend durch etwas Neues ersetzt werden, sollte das Judentum in der Moderne Bestand haben.[2]

Während Luther versuchte, den christlichen Glauben auf das für ihn Wesentliche zu beschränken und Auswüchse und Verunstaltungen zu entfernen, um so den frühchristlichen Ursprung wiederherzustellen, entstand auf dem Boden des Judentums durch dessen Reformation etwas völlig Neues, wie sehr sich die Reformer im Judentum auch auf die Texte der biblischen Propheten und auf einzelne, mühsam zusammengestellte ‚humanistische' Talmudstellen berufen mochten.[3] Doch schon allein die Bevorzugung der Propheten gegenüber dem Pentateuch stand in direktem Gegensatz zur jüdi-

1) Hermann Cohen, in: *Neue Jüdische Monatshefte*, November 1917, S. 54.

2) Siehe hierzu die immer noch gültige Analyse von Max Wiener in: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, S. 176 f.

3) Etwas völlig Neues entstand aus katholischer Sicht auch durch die Reformation: eine neue, nicht mit dem Papst unierte Kirche. Von daher hatte die Reformation Luthers vielleicht doch eine noch tiefer greifende Wirkung als die jüdische, nämlich eine echte Kirchenspaltung.

schen Tradition.[4] Das Reformjudentum hatte sich von der Orientierung an der Vergangenheit ab- und der Zukunft zugewandt: Seine starke Betonung einer universell umgeformten messianischen Idee und die Hinwendung zu ethischen und sozialen Aspekten der Religion (bis heute prägend für die amerikanische Reformbewegung) zeugten von einem radikalen Bruch mit der Orthodoxie – die das sehr wohl wahrnahm.

Trotz der Unterschiede gab es auch Gemeinsamkeiten zwischen der lutherischen Reformation und den Forderungen und Wirkungen der jüdischen Reformbewegung: Beide nahmen ihren Ausgang in Deutschland.[5] Beide Reformationen, auch das wird heute gern vergessen, waren zu Beginn nicht auf das ausgerichtet, was sich schließlich doch als das Ergebnis der Reformversuche herausstellte: eine neue Denomination innerhalb derselben Religion. So wie Martin Luthers Reformation, 300 Jahre früher, hatte auch Abraham Geigers Reformbewegung nicht das Ziel, eine neue „Strömung", ob anti-traditionalistisch oder nur das „wahre Wesen" wiederbelebend, innerhalb der ursprünglichen Gemeinde ins Leben zu rufen. Auch Geiger hatte sich vorgenommen, das gesamte Judentum zu reformieren, und nicht eine persönliche innovative Konfession zu schaffen, die neben den „Traditionalisten" existierte. Geigers Vorhaben, sowohl wissenschaftlich wie auch politisch, war die Rekonstruktion des „wahren Judentums" aus seinen historischen Quellen und nicht etwa der Wille, seine orthodoxen Widersacher zu besiegen oder den Talmud zu entthronen. Darüber hinaus lassen sich weitere Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Reformen feststellen:

1) Der Kampf gegen das Ritual als Selbstzweck. Rituelle Handlungen müssen einen erkennbaren Zweck erfüllen und nicht nur als Erfüllung eines Gebots oder infolge einer autoritären Tradition vollzogen werden. Sowohl Protestantismus als auch Reformjudentum haben unverständliche Rituale entweder abgeschafft oder neu begründet.

4) Ihr strenger Monotheismus, ihr soziales Engagement, ihre Ablehnung von sinnentleertem Ritual und ihre Vision eines universellen Friedens machten die Prophetentexte zum idealen biblischen Referenztext für die ersten Reformtheologen im Judentum. Als später die protestantische Bibelkritik die Propheten sogar noch vor das mosaische Recht datierte, fühlten sich viele liberale jüdische Denker in ihrer Bevorzugung bestätigt.

5) Im Judentum wird der Grund oft darin gesehen, dass in Deutschland die Emanzipation der Juden auf halbem Wege stecken geblieben war – anders als in Frankreich, wo Napoleon den Juden schon volle Bürgerrechte eingeräumt hatte, und anders als in Polen oder Russland, wo das Judentum wegen anhaltender Pogrome ganz im Mittelalter befangen geblieben war.

2) Katholizismus und jüdische Orthodoxie sind sich im Allgemeinen darin einig, dass religiöse Handlungen *ex opere operato* objektive Wirkungen erzielen, d. h. kraft der rituellen Handlung selbst, unabhängig von den Absichten und Einstellungen desjenigen, der die Handlung (im jüdischen: die Gebotserfüllung) vollzieht. Protestantismus und Reformjudentum lehnen diese Annahme ab.

3) Die Ablehnung des Wunderglaubens und der Heiligenverehrung, nicht nur als Zeichen aufklärerischer Vernunftgläubigkeit, sondern aus theologischen Gründen;

4) Die Rückkehr zum Text der Bibel, die Zurückdrängung der Autorität nichtbiblischer Schriften, im Reformjudentum vor allem der exegetischen Hoheit des Talmud für das praktische Religionsgesetz;

5) Die Einführung des Gebets in der Muttersprache. Im Judentum führte dieses Thema sogar zu einer frühen Spaltung der Reformer durch den Weggang der „Breslauer Schule" unter Zacharias Frankel von der Reformkonferenz 1845. Beide Reformbewegungen definierten das Gebet als zentralen (und verständlichen) Ausdruck der Gottesverbundenheit, im Gegensatz zu dem nur der Tradition verpflichteten Ritual (im Judentum auch als wirkliche und endgültige Ablösung des Opfers/Tempels).

6) Die zentrale Stellung der Predigt im Gottesdienst;

7) Die Betonung der Sittlichkeit und des Gewissens als Ausdruck von Religiosität. Was bei *Max Weber* (1864–1920) „protestantische Ethik" heißt, war mit gewissen Einschränkungen durchaus auch im Reformjudentum der moralische Maßstab. Der führende Theoretiker des Reformjudentums an der Wende zum 20. Jahrhundert, Hermann Cohen, war vor allem Ethiker.

8) Der Aufschwung der Bildung: Der Gläubige darf und soll alle ihm vom Schöpfer verliehenen Kräfte, einschließlich Verstand und Vernunft, frei entfalten (Aufhebung der Tabuisierung weltlicher Bildung und Bildungseinrichtungen).

9) Und auch das sollte nicht vergessen werden: die aktive Einbeziehung der Frau in die religiösen Handlungen und die Ordination von Frauen zu Geistlichen.

Sollte dieser Entwurf eines neuen, modernen Judentums jedoch tatsächlich seine identitätsstiftende Wirkung entfalten können, dann mussten die jüdi-

schen Reformtheologen es allerdings deutlich vom modernen, zeitgenössischen Protestantismus abgrenzen, der in Vielem mit ihren eigenen Vorstellungen von einer aufgeklärten, auf Ethik konzentrierten Religion übereinstimmte.

So zeigt und erklärt sich die grundsätzlich antichristliche Tendenz der Generation der ersten Reformrabbiner, eine radikale Ablehnung, die in den frühen 1860er Jahren an Abraham Geigers Auseinandersetzung mit dem protestantischen Theologen *Heinrich Julius Holtzmann* (1832–1910) deutlich wird. Holtzmann hatte Geiger vorgehalten, die jüdische Reformtheologie beruhe ausschließlich auf christlichen Ideen. In seiner Antwort streitet Geiger ab, dass die Idee der Wahrheit, einer schließlich wissenschaftlichen Wahrheit, etwas mit dem Christentum zu tun haben könne, dessen Einfluss auf Kultur und Zivilisation Geiger weitgehend leugnete.[6]

Josef Ritter von Wertheimer, Moritz Lazarus und Abraham Geiger (v. l. n. r.) eröffneten 1869 die erste Israelitische Synode zu Leipzig. Anonyme Xylographie 1869. Berlin, Sammlung Archiv für Kunst und Geschichte.

Interessant ist, dass die ersten jüdischen Reformer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch eine recht kritische Haltung zur lutherischen Reformation einnahmen, fast so, als wollten sie trotz aller erwähnten Ähnlichkeiten die Zusammenhänge zwischen beiden Reformbewegungen leugnen. Doch es gab auch Rabbiner, die als wahre Pioniere der jüdischen Reformbewegung über die lutherische Reformation schrieben.

6) Abraham Geiger, *Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Heinrich Julius Holtzmann*, abgedruckt in: ders., *Das Judentum und seine Geschichte*, Bd. 2, Breslau 1865, S. 185 f.

Schon Anfang der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts erschienen die wichtigsten theologischen Werke zur Begründung des Reformjudentums, meist verfasst von Gemeinderabbinern, die auch an der praktischen Neugestaltung des Judentums in ihrer Zeit aktiv Anteil nahmen. Der bedeutendste unter ihnen war zweifellos *Rabbiner Samuel Hirsch* (1815–1889), der 1842 sein fast 900 Seiten starkes Hauptwerk, *Die Religionsphilosophie der Juden*, herausgab, ein Buch, das sich über mehrere Kapitel intensiv mit einer Abgrenzung der jüdischen von der christlichen Religion befasst, und dessen fünftes Kapitel die erste ernsthafte philosophische Untersuchung des Christentums durch einen jüdischen Denker darstellt.

Samuel Hirsch war zunächst Rabbiner in Dessau, ab 1843 Großrabbiner des Herzogtums Luxemburg. 1866 ging er in die USA und übernahm die jüdische Reformgemeinde in Philadelphia. Hirsch konnte sich als Reformtheologe mit dem „Prinzip" der Reformation, wie er es nannte, leicht identifizieren. Doch dieses „Prinzip": dass „der Mensch nicht in der *äußeren Kirche*, sondern *in der Tiefe seines Herzens* die Vereinigung mit Gott zu suchen habe"[7], hätten schon die ersten Reformatoren wieder aufgegeben, indem sie den Text der Bibel heiligsprachen und damit sogleich einen neuen Auslegungskrieg auslösten. Streit um die Kanonisierung der Exegese, so wusste Hirsch, spielte im Judentum, auch in seiner reformierten Form, keine entscheidende Rolle und wurde immer nur als intellektuelle Auseinandersetzung begriffen.

Doch wichtiger ist Hirschs zweites Argument: Denkt man die Grundidee der Reformation zu Ende, so behauptete er, so ist sie „nicht blos *ein Protest gegen die äußerliche, katholische Kirche*, sondern wesentlich *eine Negation das paulinischen Christenthums*". Die paulinische Lehre aber ist es, die das Christentum nach Hirschs Sicht vom Judentum trennt. „Bedarf der Mensch keiner äußerlichen Vermittelung, um zu Gott zu kommen, so ist an sich die paulinische Form der Lehre geleugnet", schreibt Hirsch.

„Der Mensch ist nun nicht mehr in sich dieses gebrochene Wesen, dem nur der Schmerz bliebe über die eigene Schlechtigkeit, er kann auch die Versöhnung in sich finden." Und weiter, mit beachtenswerter Anerkennung der Bedeutung Jesu: „Es ist die Gabe, die der Menschheit in Jesus Christus ward, nicht mehr ein ihr Fremdes, nur auf eine äußerliche, d. h. wunderbare Weise

7) *Die Religionsphilosophie der Juden*, Leipzig 1842 (Reprint Hildesheim 1986), S. 539 f.

ihr zukommen Könnendes, sondern es ist das eigenste Wesen des Menschen, sich mit Gott zu versöhnen und diese Versöhnung selbst, d. h. als sein Eigenthum, zu vollbringen."[8]

Unvermittelte Versöhnung aus eigener Kraft, aus Umkehr und Buße, das ist die jüdische Lehre vom großen Versöhnungstag, dem Jom Kippur, und somit sieht Rabbiner Hirsch den Grundgedanken der Reformation eindeutig in einer Art Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Christentums, oder doch wenigstens in der Umkehr seiner paulinischen Form zu der Lehre der talmudischen Rabbiner. Wenn die Reformation die Mittler-Rolle der Kirche zwischen Mensch und Gott leugnete, so sollte sie notwendig *„auch in Christus etwas Anderes als den Mittler des Menschen mit Gott erblicken"*. Wenn die Reformation behauptet, jeder Mensch sei vor Gott frei, so folgt daraus für Hirsch unabdingbar die jüdische Lehre, dass nur die freie sittliche Tat mit Gott vermittelt, dass jeder Mensch „diese Ebenbildlichkeit Gottes in sich" verwirklichen muss – und zwar „in seinem ganzen weltlichen Verhalten". Und daher sei es „eine wahre Ironie der Weltgeschichte", erklärt Hirsch, dass „die *protestantische Kirche* sich gerade eine ihrem Prinzipe entgegengesetzte Gestalt zu geben gezwungen ward".[9]

Auf diese Feststellung Hirschs folgt eine sechsseitige heftige Auseinandersetzung mit der protestantischen Kirche bis zu seiner Zeit, die er strikt von den Gedanken der Reformation zu trennen sucht – obwohl Luthers theologische Kompromisse hinsichtlich der Beibehaltung der paulinischen Lehre für diese Entwicklung letztlich verantwortlich waren. Für Hirsch, wie für viele jüdische Reformtheologen, war es Paulus, der das Christentum begründete, weil, wie Hirsch vermutet, die „Menschheit zum Gefühl gekommen" sei, „daß Jesus das nicht sein wollte, was Paulus aus ihm gemacht hatte, die *einzige, nothwendige und mögliche Ausnahme* von allen Menschen".[10] Die paulinische Sünden- und Gnadenlehre, nicht Jesus selbst, steht zwischen Juden- und Christentum. Luthers protestantische Kirche wollte eine paulinische Kirche sein und konnte es doch nicht, wenn sie den eigentlichen Ideen der Reformation treu bleiben wollte, schreibt Hirsch. Darin liegt die Tragik ihres Scheiterns aus seiner Sicht – und die verpasste Gelegenheit einer Rückkehr zum Judentum.

8) Ebd., S. 786.
9) Ebd., S. 787.
10) Ebd., S. 789.

Samuel Hirschs Kollege, der Offenbacher Reformrabbiner *Salomon Formstecher* (1808–1889), hatte schon ein Jahr zuvor einen ähnlichen Gedanken formuliert. In seinem monumentalen theologischen Werk *Die Religion des Geistes* schrieb er ganz offen, dass er die Reformation als eine Rückkehr der Kirche zum Judentum sah. Mit der Reformation entstand für Formstecher „ein Kampf zwischen dem heidnisch-christlichen und jüdisch-christlichen Elemente im Schooße der Kirche selbst", und mit der wachsenden Dominanz des Jüdischen in der Kirche erkannte man nun auch im Christentum, „daß der Glaube nicht mit dem Schwerdte, sondern mittels der überzeugenden Lehre sich den Weg bahnen muß zum menschlichen Herzen".[11]

In ihrer antiheidnischen Tendenz bezeichnet die Reformation somit „den Anfang des Rückschreitens des Christenthums aus dem Heidenthume zum Judenthume". Zwar habe die Reformation zunächst nur „das Fundament der Hierarchie [...] untergraben", aber durch die Reduktion der kirchlichen Lehre und die Rückkehr zum Alten Testament strebe „sie unbewußt einem umfassenderen Ziele" entgegen. Das eigentliche Ziel der Reformation war für Formstecher, „ein Christenthum aufzustellen, wie es in den absoluten Wahrheiten des prophetischen Judenthums sich befindet".[12] Die Wahrheit des Judentums aus den Prophetentexten herauszulesen und nicht aus den Gesetzestexten des Pentateuch, ist aber gerade ein zentrales Merkmal der neuen jüdischen Reformtheologie, zu deren führenden Vertretern Salomon Formstecher gehörte.

Auch der Magdeburger Rabbiner *Ludwig Philippson* (1811–1889), einer der Initiatoren der jüdischen Reformbewegung und im 19. Jahrhundert einer der bekanntesten jüdischen Intellektuellen überhaupt, übte vor allem Kritik an der Reformation Luthers. Philippson war nicht nur aktiver Reformer, sondern auch Autor einer der populärsten deutsch-jüdischen Bibelübersetzungen, Romanschriftsteller, vor allem aber für mehr als fünfzig Jahre der Herausgeber der meistgelesenen jüdischen Wochenschrift, der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*. Sein Wort hatte also Gewicht und war somit auch repräsentativ für das sich entwickelnde Reformjudentum. Die Reformation, so sagte Ludwig Philippson in einer 1846 gehaltenen Vorlesungsreihe, habe zwar die Macht der Kirche geschwächt und mit dem christlichen „Formwesen" gebrochen, den christlichen Dogmatismus aber unangetastet gelassen

11) Salomon Formstecher, *Die Religion des Geistes*, Frankfurt a. M. 1841, S. 381.
12) Ebd., S. 387.

oder vielmehr erst voll ausgebildet. Daher war die Reformation für Philippson „in ihrem wesentlichen Inhalte viel mehr eine *gesellschaftliche* als eine *religiöse*".[13] Von vornherein habe sich die Reformation der Hilfe der Staatsgewalten versichert, kritisierte Philippson, so dass bald schon „das Schwert zur Hand genommen wurde und statt des Geistes der Krieg [zwischen evangelischen und katholischen Staaten] die Entscheidung über den Bestand der Reformation sich anmaßte". Doch auch theologisch sei der Sieg der Reformation nur ein halber gewesen, denn schon die ersten Reformatoren hätten sich an „streng articulirte Glaubensbekenntnisse" gebunden, und daher habe auch in der evangelischen Kirche bald wieder „der starrste Dogmatismus seinen dürren Zepter" geschwungen. Die religiöse Idee in der Geschichte der Menschheit, deren Entwicklung Philippson seine Vorlesungsreihe gewidmet hatte, habe durch die Reformation „wenn auch bedeutende, doch nur *äußere* Momente" überwunden, ihren Gegensatz jedoch erneut „im protestantischen Dogmatismus" gefunden.[14]

Interessant ist auch die Bewertung der Reformation durch *Sigismund Stern* (1812–1867)[15], einen der radikalsten Reformer, die das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert hervorgebracht hatte. Stern leitete seit 1845 die Berliner Reformgenossenschaft, eine über 300 Familien starke Gemeinde mit Sonntags-Gottesdienst, gemischtem Chor und ohne Zwang zur Kopfbedeckung. Auch für Stern bedeutete die Reformation einen Kampf des Christentums „gegen seine eigenen heidnischen Elemente", also eine Wieder-Annäherung von Juden- und Christentum: In der Reformationszeit habe das Christentum begonnen, aus seiner heidnischer Befangenheit „zur ursprünglichen Reinheit seiner Gotteserkenntnis" zurückzukehren, sagte Stern 1845 in einer Vorlesung, während gleichzeitig das Judentum nun nicht länger „in seiner gleichgiltigen Abgeschlossenheit gegen die Außenwelt zu verharren" brauchte, sondern wieder in der Welt selbsttätig wirken konnte. Diese Veränderungen in beiden Religionen hätten seit der Reformation „in die Richtung der gegenseitigen Annäherung und Anerkennung" geführt. Aber Stern ging noch weiter: Voller Optimismus, der aus heutiger Sicht geradezu tragisch wirkt, beschrieb er die Reformation als eine Zeit jüdischen „Erwachens

13) Ludwig Philippson, *Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam. In zwölf Vorlesungen.* Leipzig 1847 (2. Aufl. 1874), S. 159.

14) Ebd., S. 159 f.

15) Stern ist der Großvater des Erfinders des Intelligenzquotienten (IQ) William Stern (Hamburg), dem Vater von Günther Anders, dem „Philosophen der Anti-Atombewegung".

aus dem langen Winterschlaf" und fuhr fort: „Mit dem Beginn dieses großen neuen Zeitabschnittes im Verlaufe der Weltgeschichte schwinden aus derselben jene grausamen Verfolgungen, welche die Bekenner der jüdischen Religion bisher erfahren hatten."[16] Auch wenn sich diese Einschätzung als falsch erweisen sollte: Stern war überzeugt, dass sich im Geist der Reformation eine „Rückkehr zu dem Christentum, welches Jesus und Moses lehren", zu erkennen gebe. Zwar bekämpfte Luther nicht die „göttliche Verehrung des Menschen", jenen christlichen Grundpfeiler, der auf dem Boden des Heidentums stand, zwar kehrte er noch nicht zur „reinen Sittenlehre Christi und des Alten Testaments" zurück, sondern ließ die Lehre von der Erbsünde in Kraft. Zwar glaubte Luther „an die entsündigende Kraft des Abendmahls und der Taufe so fest wie an die leibhaftige Gegenwart des Teufels", – aber all diese nicht-jüdischen Gedanken musste er nach Sterns Meinung aufrechterhalten, um den Sieg der Reformation nicht zu gefährden, weil seine Zeitgenossen ihm hier noch nicht gefolgt wären.

Letztlich jedoch sei es Luther darum gegangen, den „wahren Geist des Christentums wieder zur Erscheinung" zu bringen,[17] d. h. dessen jüdische Wurzeln (Stern). Luther habe allerdings die kirchlichen Umkleidungen der reinen jüdischen Ideen langsam und nur allmählich entfernen müssen, so Stern, und er habe mit dem Äußerlichen, dem Kampf gegen die Autorität der katholischen Kirche im Christentum begonnen, und damit gegen die am meisten sichtbaren „Konsequenzen seiner Abirrung von der Lehre seines Stifters und des Judentums".

Eine vollständige Rückkehr zu seinem Ursprung bedeutete für Stern, wie für die meisten jüdischen Reformtheologen im 19. Jahrhundert, ein Wiedererkennen der Aufgabe, die aufgeschlossenes jüdisches Denken von jeher dem Christentum zugewiesen hatte: „die Gotteserkenntnis des Judentums zum Gemeingut der ganzen Menschheit zu machen".[18] Auch für Stern blieben die Resultate der Reformation daher theologische Halbheiten, ein Fehler, den er selbst offensichtlich in seiner eigenen Reform des Judentums mit aller Macht vermeiden wollte. So sehr er in Luther eine Gefahr für die Religion insofern

16) Sigismund Stern, *Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart*. Acht Vorlesungen, gehalten in Berlin vom 15. Januar bis 12. März 1845. Berlin 1845, S. 27 f.

17) Ebd., S. 62.

18) Ebd., S. 64. Diese Idee geht schon auf *Maimonides* (1138–1204) zurück, der Jesus und Mohammed in seinem Kodex des talmudischen Rechts (*Mischne Tora. Sefer ha-Mizwot* [Buch der 613 Gebote]) als Wegbereiter des wahren Messias bezeichnete.

gegeben sah, als dieser, die lange „Arbeit des Menschengeistes in der Geschichte", die „schwer errungenen Resultate von Jahrtausenden" durch seine übereilte Reform nicht „für die kommenden Geschlechter zu erhalten" gesucht, sondern geglaubt habe, „eine ganze Welt zerstören zu müssen, um eine neue aufzubauen", – so sehr scheint Stern gerade ein solches radikales Vorgehen für das Judentum in seiner eigenen Reformpraxis zu befürworten. Der Grund für diesen auffälligen Unterschied liegt für Stern auch in den historischen Errungenschaften der christlichen Reformation selbst. Im größeren religionsphilosophischen Rahmen bedeutet die Reformation für ihn die „Selbstbefreiung der Religion von der Autorität der Überlieferung", das heißt das „Prinzip der Antastbarkeit dessen durch die Gegenwart, dem die Vergangenheit durch ihre Anerkennung das Ansehen göttlicher Offenbarung verliehen hatte". Dieses Prinzip, die Anerkennung der menschlichen Vernunft auch in Fragen der Religion, war nun tatsächlich auch genau Sterns eigenes Reformprinzip für das Judentum im 19. Jahrhundert.

„Wir sind auch als Juden zur dankbaren Anerkennung der Reformation verpflichtet", schreibt er zusammenfassend, „nicht nur weil sie uns das Christentum wieder näher gebracht hat [...], sondern vorzüglich darum, weil sie den Sieg ihres Prinzips nicht nur für ihr eigenes Gebiet, sondern auch für das Judentum errungen hat, und dadurch auch diesem die Richtung vorzeichnete, in welcher es seiner neuen Entwicklung entgegenstreben soll."[19]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die erste Generation der Reformrabbiner ihren christlichen Vorgängern in der lutherischen Reformation zwar aufgeschlossen und dankbar, aber auch äußerst kritisch gegenüberstand. Diese Kritik leitet sich vor allem aus dem erklärten Ziel ihres eigenen Reformprojekts ab, dem modernen Judentum eine tragfähige neue Identität zu geben. Daher mussten die jüdischen Reformer sich vom Protestantismus theologisch abgrenzen, und sie begegneten der Schwierigkeit, die in dieser Abgrenzung lag, damit, die wesentlichen Inhalte des von der Reformation so bezeichneten ‚ursprünglichen Christentums' als eine dem prophetischen Judentum entstammende Lehre zu erklären. Damit war die Reformation ideengeschichtlich als eine christliche Umkehr zum Judentum eingeordnet, und ihr Erfolg ließ sich für die jüdischen Reformer daran messen, wie sehr christliches Denken ihre eigenen theologischen Gedanken widerspiegelte.

19) Stern, *Die Aufgabe* (Anm. 16), S. 65.

Goethe und die Juden
Ein Vortrag (Teil 1)

Gerhard Sauder*

In Goethes vielgestaltigem Lebenswerk findet sich kein umfangreicher Text, der repräsentativ für dieses Thema wäre. In den nicht allzu zahlreichen neueren Untersuchungen zu dieser Thematik herrscht Einigkeit darüber, dass Goethes Haltung zwiespältig war. Aber verallgemeinern wollte er weder den Widerspruch zwischen der großen biblischen Geschichte („unsere Jugendandacht bleibt daran geknüpft") und dem gegenwärtigen Judentum noch den „Kontrast zwischen den [heroischen] Ahnherren und den Enkeln, der uns irre macht und verstimmt".[1]

Im Frühwerk spielt das Judentum allerdings häufig eine Rolle – meist in der Verwendung von Stoffen aus dem Alten Testament. Die Bibel hat ihn lebenslang begleitet und immer wieder fasziniert und inspiriert. In meist kurzen Aufsätzen hat er sich mit einzelnen – vor allem historischen – Aspekten beschäftigt. Der persönliche Kontakt mit jüdischen Zeitgenossen spielte für ihn von den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts an eine wachsende Rolle:

* Gerhard Sauder, geb. 1938 in Karlsruhe, Prof. em. für Neuere deutsche Philologie und Literaturwissenschaft an der Universität des Saarlandes. Arbeiten v. a. zur Literatur des 18. Jahrhunderts, zum Expressionismus und zur Gegenwartsliteratur. Mithg. der *Münchner Goethe-Ausgabe*, der kritischen Ausgabe der Werke und Briefe des Maler Müller und der Gesammelten Werke von Ludwig Harig. – Der Vortrag wurde zuerst im Rahmen der Saarbrücker Ringvorlesung ‚*Goethe und ...*' im WS 2014/2015 gehalten und im WS 2015/2016 als Gastvortrag an der Universität Freiburg i. Br. wiederholt. Er erscheint in dem Band ‚*Goethe und ...*' in der Reihe *Saarbrücker literaturwissenschaftliche Ringvorlesungen*, hg. von Manfred Leber und Sikander Singh, Saarbrücken: Universitätsverlag des Saarlandes 2016.

1) Goethe an Karl Friedrich Zelter, 19.5.1812; in: J. W. Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, hg. von Karl Richter u. a., Bd. 20.1: *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799 bis 1832*, hg. von Hans-Günter Ottenberg und Edith Zehm, München 1991, S. 281 [künftig zitiert: MA, Band- u. Seitenzahl]; s. auch: Günter Hartung, *Goethes Ansicht vom jüdischen Volk*, in: Ders.: *Juden und deutsche Literatur*, Leipzig 2006, 61–82.

EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Die Aufenthalte in den böhmischen Bädern führten ihn mit vornehmen jüdischen Familien aus dem ‚Geldadel' zusammen. Vor allem die jungen, ‚geistbegabten' Frauen in der Bädergesellschaft hatten es ihm angetan, mit einigen von ihnen blieb er in dauerhafter Verbindung.

1811 erschien der „Erste Teil" von Goethes Autobiographie *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* in fünf Büchern. Das Gesamtwerk enthält die Kindheits- und Jugendjahre bis zur Abreise nach Weimar Ende 1775. Die ersten Bücher des „Ersten Teils" erzählen ausführlich über die Sozialisation des Kindes und des Jugendlichen, seine vielseitige Ausbildung, vom Latein- und Griechischunterricht bis hin zum Fechten und Reiten.

Nach dem von 1755 bis 1757 dauernden Umbau des „alte[n], winkelhafte[n], an vielen Stellen düstere[n]" väterlichen Hauses, „welches eigentlich aus zwei durchgebrochnen Häusern bestand", vermittelt das neue eine Atmosphäre der Weite und des bürgerlichen Wohlstands: „durchaus hell und heiter, die Treppe frei, die Vorsäle lustig, und jene Aussicht über die Gärten aus mehrern Fenstern bequem zu genießen".[2]

Umso schneidender wirkt der Kontrast zur „Judenstadt, eigentlich die Judengasse genannt, weil sie kaum aus etwas mehr als einer einzigen Straße besteht, welche in frühen Zeiten zwischen Stadtmauer und Graben wie in einen Zwinger mochte eingeklemmt worden sein"; ihr „Zustand" gehörte zu „den ahndungsvollen Dingen, die den Knaben und auch wohl den Jüngling bedrängten".[3]

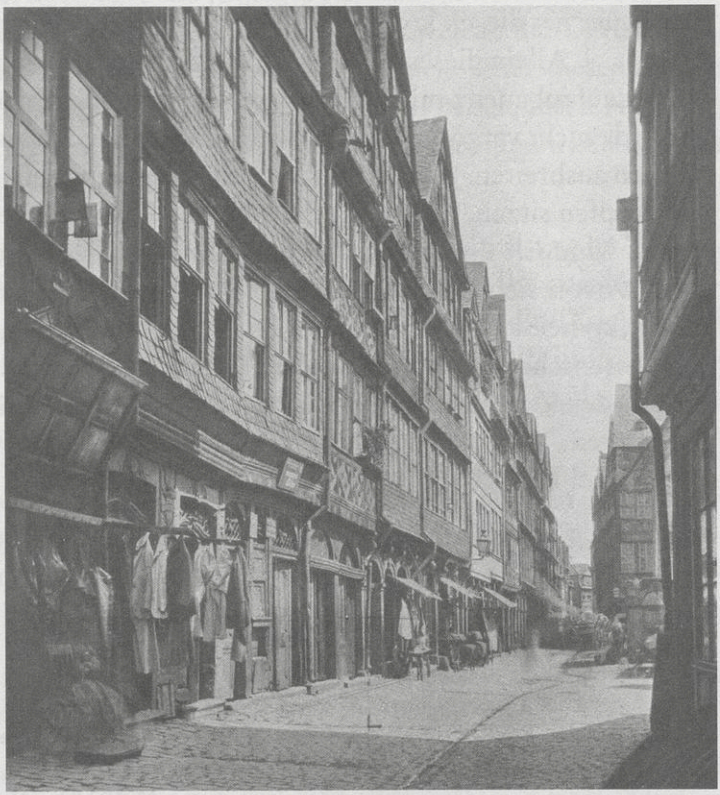
Den Juden war 1462 ein unbebautes Gelände als Wohnquartier zugewiesen worden. Drei Tore grenzten die ‚Gasse' nach außen ab, sie wurden abends verschlossen. Bis zur Zerstörung der Judengasse durch die französische Belagerungsartillerie 1796 gab es trotz mehrfachen Wiederaufbaus nach verheerenden Bränden keine Verbesserung der Lebensverhältnisse. An Sonn- und Feiertagen blieben die Juden eingesperrt. Erst 1811 wurde ihnen in Frankfurt freie Wahl der Wohnung erlaubt.[4]

Goethe ist als Junge viel in der so bunten Stadt Frankfurt unterwegs. Er besucht die Handwerker, die für den Vater an der Vervollkommnung des Hauses am Hirschgraben arbeiten, in ihren Werkstätten. Er kennt Patrizier und

2) MA 16,16; 13; 30.
3) Ebd., 163.
4) Ebd., 948.

(als Enkel des Stadtschultheißen und Bürgermeisters Johann Wolfgang Textor) Honoratioren der Stadt, aber auch Marktfrauen und Pferdeknechte. Die Juden in ihrer abgetrennten Gasse nimmt er als Außenseiter in ihrer fremdartigen Erscheinungsform wahr. In Frankfurt wird in den bürgerlichen Haushalten, erst recht in den besseren Häusern, sehr viel Wert auf Sauberkeit gelegt. Deshalb wirkt die Judengasse auf ihn besonders abstoßend und unheimlich:

„Die Enge, der Schmutz, das Gewimmel, der Akzent einer unerfreulichen Sprache, alles zusammen machte den unangenehmsten Eindruck, wenn man auch nur am Tore vorbeigehend hineinsah. Es dauerte lange bis ich allein



Die Judengasse in Frankfurt a. M.

Photographie von Carl Friedrich Mylius, ca. 1870.

mich hineinwagte, und ich kehrte nicht leicht wieder dahin zurück, wenn ich einmal den Zudringlichkeiten so vieler etwas zu schachern unermüdet fordernder oder anbietender Menschen entgangen war.“[5]

5) Ebd., 163.

Wer die Schilderung der Judengasse im Kontext von Goethes Lebenserzählung liest, nimmt wohl mit Erschrecken diesen „unangenehmsten Eindruck" wahr. Aber Goethes Erinnerung von 1809–1811 – die alte Juden*gasse* gab es nicht mehr[6] – ist nicht so originell, wie sie den Anschein erweckt. Er zitiert einen Topos, der in zahlreichen Reisebeschreibungen wiederkehrt. Eines der vielen Beispiele findet sich in einer *Beschreibung der Stadt Frankfurt* (1741) von Johann Michael von Loen (1694-1776, Frankfurter Patrizier, Schriftsteller, Regierungspräsident in Lingen), einem Großonkel Goethes:

„Die Juden haben in dieser Stadt ihre eigne Synagoge: das Quartier, welches man ihnen eingeraumet hat, ist ein Ausläger voller Schmutz und Unreinigkeit. Sie leben in diesen sumpfigten Winkeln wie das Ungeziefer im Unflat. Das Feuer hat diesen kothigten Aufenthalt schon zweymahl zu reinigen gesucht [...]. Allein dieses hat nur dazu gedienet, ihre Häusser desto schneller wieder aufzubauen und den Raum in der Luft zu suchen, den man ihnen auf der Erde nicht vergönnet; dann sie dörffen sich nicht ausserhalb ihren Ringmauern ausbreiten. Je mehr sie sich also eingesperrt sehen und einander über den Köpfen sitzen, je besser geht auch bey ihnen die Vermehrung von statten; es wimmelt und grabelt darinnen alles mit hebräischen Figuren. Fragt man, wovon sich dieses alte Uberbleibsel der zwölf israelitischen Stämme nähret, so heißt es, vom Betrug. / Es ist hier die rechte hohe Schule von dieser Wissenschaft, und wann anders Witz und Trug und List unter die Verdienste des Verstandes gerechnet werden, so kann man solche diesem verschmitzten Volk nicht streitig machen, dann es treibet solche bis zur Vortrefflichkeit."[7]

Von Loens Charakteristik der Judengasse bedient sich ausführlicher als Goethe der Topoi der Reiseliteratur. Nur den bereits zitierten Satz („Es dauerte lange, bis ich allein mich hineinwagte") lässt Goethe 1811 seinen jugend-

6) Nach der Zerstörung durch die Franzosen 1796 wurde die Gasse nur teilweise wiederaufgebaut, 1808 wurden unter Karl Theodor v. Dalberg die Tore niedergelegt, 1811 wurde den Juden das Wohnen außerhalb des Gettos gestattet; s. Isidor Kracauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt am Main (1160–1824)*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1927, S. 345–354; Paul Arnsberg, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution*, Bd. I: *Der Gang der Ereignisse*, Darmstadt 1983, S. 60–83 (*Die Frankfurter Judengasse bis zum Jahre 1806*), S. 265–274 (*Anerkennung der vollbürgerlichen Rechte der Frankfurter Juden 1811*) u. S. 367–394 (*Die Juden werden ‚israelitische Bürger' Frankfurts 1824*).

7) Johann Michael von Loen, *Des Herrn von Loen gesammlete Kleine Schrifften. Besorgt und heraus gegeben von J. C. Schneidern. Zweyter Theil*, Frankfurt und Leipzig 1750; Neuauflage Frankfurt a. M. 1972, II, 24 f.

lichen Protagonisten über die Menschen und ihr Schicksal sagen, die an diesem Ort mit vielen anderen zusammengepfercht wohnen müssen. Weder die Erinnerung noch die herangezogene Literatur haben Goethe ein differenziertes Urteil ermöglicht. Mit der Vorstellung von den ‚ewig schachernden Juden' assoziieren sich „die alten Märchen von Grausamkeit der Juden gegen die Christenkinder", die er aus Johann Gottfrieds *Historischer Chronik* (1633) kannte[8], oder „das große Spott- und Schandgemälde" am Brückenturm, der 1801 abgerissen wurde.[9] Diese judenfeindlichen Geschichten über Ritualmorde werden in den Reiseberichten nicht erwähnt. Von Loen versucht sogar, gute Seiten der Frankfurter Juden hervorzukehren:

„Doch giebt es auch noch ehrliche Juden, welche an die zehen Gebote glauben. Man hat mir davon einige Exempeln erzehlt, welche die Christen beschämt machen; dann sie müssen wissen, daß es viele unter diesen letzten gebe, welche ohne das Zeichen der Beschneidung zu haben, ihren Nächsten in Handel und Wandel mit gleicher Fertigkeit zu beschneiden wissen, wo sie nicht gar darinnen noch die Juden übertreffen."[10]

Der zweite Abschnitt des Textes über die Judengasse in *Dichtung und Wahrheit* verleiht dem jüdischen Glauben eine Bedeutung, die ihr nur der Autobiograph Goethe 1811 verleihen konnte. Das Volk Gottes, die Tätigkeit und das Beharren beim religiösen Herkommen, vor allem auch die jüdischen Riten werden nun ernst genommen. Hier gilt die Einsicht, die Goethe in seiner Einleitung ausgesprochen hat:

„Wenn man sich erinnern will, was uns in der frühsten Zeit der Jugend begegnet ist, so kommt man oft in den Fall, dasjenige was wir von andern gehört, mit dem zu verwechseln, was wir wirklich aus eigner anschauender Erfahrung besitzen."[11]

Hier mischt sich in dem Versuch, in der Judengasse auch etwas Positives zu finden, die Erinnerung des Jugendlichen mit den Einsichten des Sechzigjährigen:

8) Siehe MA 16, Abb. S. 165.
9) Beschreibung des 1801 mit dem Abbruch des Brückenturms verschwundenen Spott- und Schandgemäldes: MA 16, 948 (zu S. 163) nach J. G. Battonn, *Örtliche Beschreibung der Stadt Frankfurt*, H. 1, Frankfurt a. M. 1861, 41.
10) Von Loen, *Kleine Schriften* (Anm.7), II, 25.
11) MA 16, 13.

„Indessen blieben sie doch das auserwählte Volk Gottes, und gingen, wie es nun mochte gekommen sein, zum Andenken der ältesten Zeiten umher. Außerdem waren sie ja auch Menschen, tätig, gefällig, und selbst dem Eigensinn, womit sie an ihren Gebräuchen hingen, konnte man seine Achtung nicht versagen. Überdies waren die Mädchen hübsch, und mochten es wohl leiden, wenn ein Christenknabe ihnen am Sabbat [...] begegnend, sich freundlich und aufmerksam bewies. Äußerst neugierig war ich daher, ihre Zeremonien kennen zu lernen. Ich ließ nicht ab, bis ich ihre Schule [die Synagoge] öfters besucht, einer Beschneidung, einer Hochzeit beigewohnt und von dem Lauberhüttenfest mir ein Bild gemacht hatte. Überall war ich wohl aufgenommen, gut bewirtet und zur Wiederkehr eingeladen: denn es waren Personen von Einfluß, die mich entweder hinführten oder empfahlen."[12]

Die Judengasse war seit dem 17. Jahrhundert eine der Attraktionen für Besucher Frankfurts. Schließlich war das Getto eine der größten legalen Ansiedlungen im Reich. Die Reiseschriftsteller wiederholten ständig das „Stereotyp vom schmutzigen, schlecht riechenden, ungepflegten und unentwegt schachernden Juden im Gegensatz zum sauberen, ordentlichen, einem anständigen Beruf nachgehenden Christen".[13] Nach den Ursachen dieser hygienischen und sozialen Missstände wurde nicht gefragt. Erst nach 1780 wurde im Kontext der Aufklärung allmählich die Judengasse zum Gegenstand kritischer Untersuchung. Es wurde bekannt, dass sich die Missverhältnisse im Getto negativ auf den Gesundheitszustand der Juden auswirkten. Aber der Schriftsteller Adolph Freiherr von Knigge war der einzige, der in seinem *Roman meines Lebens* (1782/1783) die Ursache der von den Christen verachteten Erwerbstätigkeit der Juden benannte, nämlich deren Diskriminierung und soziale Ausgrenzung durch eben diese christlichen Kritiker und Unterdrücker:

„Das ist unsre christliche Art mit einem Volke umzugehen, das dieselben Freyheitsrechte der Menschheit wie wir hat, von welchem wir auf gewisse Art abstammen, das wenigstens mehr Originalität, Eigenheit und mehr Reinigkeit der Sitten unter sich erhalten hat, als wir, und welches wir nun zwingen, indem wir ihm, auf die unedelste Art, alle Mittel zu andrem Erwerbe abschneiden, sich vom Wucher zu nähren. Die Juden helfen sich unter

12) MA 16, 163 f.

13) Gabriela Schlick, *Was Johann Wolfgang Goethe hätte sehen können... Die Judengasse in Frankfurt am Main*, in: *„Außerdem waren sie ja auch Menschen" – Goethes Begegnung mit Juden und Judentum*. Hg. von Annette Weber, Berlin und Wien 2000, 54.

einander, halten zusammen, führen selten Processe unter sich, indeß wir, die ungroßmüthigen Unterdrücker, uns um nichtsbedeutende Kleinigkeiten, um unnütze Meinungen, verfolgen."[14]

Die Frankfurter Historikerin Gabriela Schlick hat im Kontext der Reiseliteratur bis 1811 die Wiedergabe der Kindheitserinnerungen Goethes an die Judengasse als „extrem dürftig" bezeichnet, „als ob er das Beschriebene nicht wirklich alles selbst erlebt hätte". Er habe wohl einfach kompiliert und „dieselben Stereotypen" aneinandergereiht „wie die auswärtigen Reisenden, die der Gasse nur einen kurzen Besuch abgestattet hatten". Der politisch-rechtliche Zustand und die darauf zurückzuführenden schlechten Lebensverhältnisse schienen ihn nicht beunruhigt zu haben.

„Von dem Knaben Goethe hätte niemand erwartet, daß er seine Gefühle hinterfragte [...]. Die Tatsache, daß er später aus seiner Doppelperspektive, als reifer Mann und Exponent seiner Zeit, weder das eine noch das andere tat, zeigt jedoch, wie sehr er in der Tradition der von der Frankfurter Bürgerschaft gepflegten judenfeindlichen Haltung stand. [...] Er kann seine ablehnende Haltung gegenüber Juden nicht verbergen."[15]

Die Faszination, die von der Judengasse und ihren Bewohnern auf den jungen Goethe ausging, das dort gesprochene Jiddisch mit Frankfurter Einschlag, „das barocke Judendeutsch", wie es in *Dichtung und Wahrheit* heißt[16], motivierten ihn zum Erlernen des Hebräischen. Dem Vater gegenüber wurde der Wunsch nach Hebräisch-Unterricht damit begründet, dass zum Verständnis der Heiligen Schrift die Grundsprachen nötig seien. Der Rektor des Gymnasiums, Johann Georg Albrecht (1694–1770), wurde als Lehrer gewonnen.

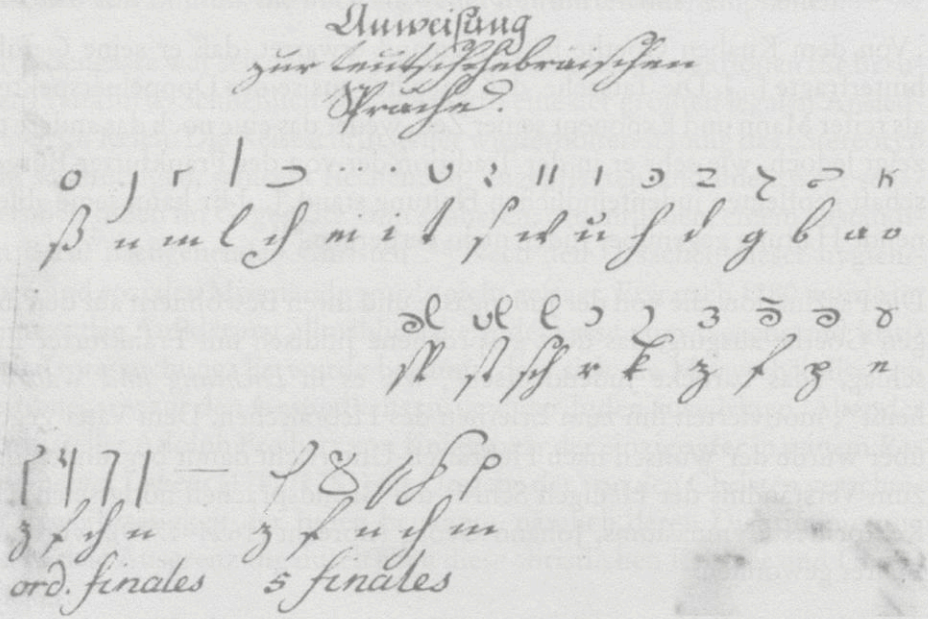
Aber der eigentliche Antrieb, Hebräisch zu lernen, war der Wunsch des Elfjährigen, sich damit leichter die Grundlagen des Judendeutschen aneignen zu können. Das vom Vater geführte Haushaltsbuch (*Liber Domesticus*) weist für 1761 den Betrag von 1 Gulden und 30 Kreuzern als Honorar für

14) [Adolph Freiherr Knigge,] *Der Roman meines Lebens in Briefen herausgegeben*, Vierter Teil, Riga 1783 (Reprint: Nendeln/Liechtenstein 1978), 236 f. (11. Nov. 1771).

15) Gabriela Schlick, *Was Johann Wolfgang Goethe hätte sehen können* (Anm. 13), 64 f.

16) MA 16, 134: „[...] indem ich mir das barocke Judendeutsch zuzueignen und es eben so gut zu schreiben suchte, als ich es lesen konnte, fand ich bald, daß mir die Kenntnis des Hebräischen fehlte, wovon sich das moderne verdorbene und verzerrte allein ableiten und mit einiger Sicherheit behandeln ließ".

den Unterricht im Jüdisch-Deutschen aus.[17] Goethes Lehrer war Carl Christian Christfreund (1723–1801), ein von jüdischen Konvertiten aus Ansbach abstammender Sergeant der Frankfurter Garnison, der beim Kriegszeugamt als Schreiber und Fourier diente. Allzu intensiv wird dieser Unterricht nicht gewesen sein. Erhalten blieb eine *Anweisung zur teutsch-hebraischen Sprache* (1761), die vielleicht aus dem Unterricht Christfreunds hervorging. Goethe hat das hier am Anfang stehende Alphabet nebst Regeln zu den Vokalen wohl aus einem Hebräisch-Lehrbuch aus der Bibliothek des Vaters abgeschrieben.[18] Ob er die Jiddisch-Kenntnisse auch im Getto nutzte, wissen wir nicht.



„Anweisung zur teutsch-hebraischen Sprache" – Autograph Goethes und von unbekannter Hand (Christomanus?) aus dem Konvolut „Labores iuveniles", Bl. 77.

Von zwei praktischen Erprobungen berichtet Goethe jedoch in seiner Autobiographie, zum einen von der Erfindung eines Briefromans von „sechs bis

17) Jürgen Stenzel, *„No was sogt ehr dozu?" Jüdisches im Werk des jungen Goethe*, in: *„Außerdem waren sie ja auch Menschen"* (Anm. 13), 109.
18) MA 1.1, 68 f., 781.

sieben Geschwistern, die von einander entfernt und in der Welt zerstreut sich wechselseitig Nachricht von ihren Zuständen und Empfindungen mitteilen". Die Briefe sind auf Deutsch, Latein, Griechisch, Englisch, Französisch und Italienisch geschrieben. Der „jüngste, eine Art von naseweisem Nestquackelchen, hatte, da ihm die übrigen Sprachen abgeschnitten waren, sich aufs Judendeutsch gelegt, und brachte durch seine schrecklichen Chiffern die übrigen in Verzweiflung, und die Eltern über den guten Einfall zum Lachen".[19] Leider ist von dem amüsanten Roman, der um 1762/63 entstanden sein dürfte, nichts erhalten. Das Jiddische faszinierte den jungen Goethe offenbar vor allem in seinen komischen Zügen – seine Charakterisierung als „barock" (seltsam, komisch)[20] weist darauf hin. Eine Probe seiner Jiddisch-Kenntnis stellt zum andern die nicht in seiner Handschrift überlieferte *Judenpredigt* dar, die er um 1768 in Leipzig verfasst haben wird.

Judenpredigt.

Sagen de Goyen wer hätten kä König, kä Käser, kä Zepter kä Cron; do will ich äch aber beweise daß geschrieben stäht: daßmer haben äh König, äh Käsr, äh Zepter äh Kron. Aber wo haben wer denn unsern Käser? Das will äch och sage. Do drüben über de grose grause rothe Meer. Und do wäre dreymalhunerttausend Johr vergange sey, do werd äh groser Mann, mit Stiefle und Spore grad aus, sporenstrechs gegange komme übers grose grause rothe Meer, und werd in der Hand habe äh Horn, und was denn ver äh Horn? äh Düt-Horn. Und wenn der werd in's Horn düte, do wären alle Jüdlich die in hunerttausend Johren gepöckert sind, die wären alle gegange komme an's grose grause rothe Meer. No was sogt ähr dozu? Un was äh gros Wonner sey werd, das will ich äch och sage: Er werd geritte komme of äh grose schneeweiße Schimmel; un was äh Wonner wenn dreimalhunertun neununneunzig tausend Jüdlich wäre of den Schimmel sitze, do wären se alle Platz habe; un wenn äh enziger Goye sich werd ach drof setze wolle, do werd äh kenen Platz finne. No was sogt ehr dozu? Aber was noch ver äh greser Wonner sey werd, das well ich äch och sage: Un wenn de Jüdlich alle wäre of de Schimmel sitze, do werd der Schimmel kertze gerode seine grose grose Wätel ausstrecke, do wären de Goye denke: kennen mer nich of de Schimmel setze wer uns of de

19) MA 16, 133.

20) Das GWb konstatiert in Band 2 für diese Stelle eine „eindeutig pejorative Konnotation" im Sinne von „bizarr", entsprechend der o., Anm. 16, zitierten Charakteristik in „*Dichtung und Wahrheit*". Die Wirkung des ‚Idioms' in dem verlorenen Briefroman wird als ambivalent beschrieben (Verzweiflung – Lachen).

Wätel. Und den wäre sich alle of de Wätel nuf hocke; Un wenn se alle traf setzen, un der grose schnee weise Schimmel werd gegange komme drochs [sic!] grause rothe Meer zorick, do werd äh de Wätel falle laße, un de Goye werde alle ronder falle in's grose grause rothe Meer.
No was sogt ehr dozu?[21]

Der Text enthält zahlreiche Fehler, die selbst einem Anfänger im Jiddischen nicht hätten unterlaufen dürfen. Statt ‚Goye' (Sing.) und ‚Goye/Goyen' müsste es jidd. ‚Goy', ‚Goyim' heißen; beim Hebräischunterricht wird Goethe diese Pluralform früh kennengelernt haben. Auch der Vokalismus ist oft eher frankfurterisch als jiddisch. Der Jiddist Franz J. Beranek hat eine differenzierte Charakteristik der Sprache in der *Judenpredigt* vorgeschlagen: sie sei als ein „inkonsequent und mit östlichem Einschlag gejüdeltes Frankfurterisch" zu bezeichnen.[22] Es ist auch zu bedenken, dass die Quelle der *Judenpredigt* kein Autograph Goethes ist – der Abschreiber mag kein Jiddisch gekonnt haben, so dass die Fehler auf sein Konto gingen.

Neuere Forschungen haben immerhin Goethes Autorschaft bestätigt. Die Herkunft des Manuskripts wies schon immer auf Friederike Oeser. Goethe besuchte im Sommer 1768 sie und ihren Vater, seinen Zeichenlehrer Adam Friedrich Oeser, öfter auf dessen Landgut Dölitz in der Nähe von Leipzig. Nach einer Überlieferung der Familie Oeser soll er die *Judenpredigt* in geselliger Runde und „ungezwungener Heiterkeit" gern vorgetragen haben.[23] Die einzige Handschrift, in der die *Judenpredigt* überliefert ist, befand sich in der Goethe-Sammlung des Leipziger Verlegers Salomon Hirzel – heute in der UB Leipzig. Dort liegt auch Goethes *Liederbuch für Friederike Oeser*. Jürgen Stenzel hat diese Handschriften vor fünfzehn Jahren eingesehen und eine ‚Urkunde' in dem *Liederbuch* gefunden, die bezeugt, dass sowohl das *Liederbuch* als auch die *Judenpredigt* von Goethe stamme.[24] Schon lange

21) Vorlage: Hs. der *Judenpredigt*: UB Leipzig, Slg. Hirzel B 472; Abb. 2a/2b in: *„Außerdem waren sie ja auch Menschen"* (Anm. 13), auch in: Jürgen Stenzel/Oliver Höher, *„Die Verschrobenheit eines veralteten Unsinns" – Goethes ‚Judenpredigt'*, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, hg. von Christoph Perels, Tübingen 2000, 1–26, Abb. 1 u. 2 (nach S. 10). – Glossar: *Goyen:* Volk, Nichtjuden; *äch*: euch; *wäre*: werden; *sporenstrechs*: spornstreichs; *gepöckert*: von ‚péjgern': krepieren, verenden; *ehr*: ihr; *Wonner:* Wunder; *finne*: finden; *ver*: für; *Wätel*: Wedel, Schwanz.

22) Franz J. Beranek, *Goethe's ‚Judenpredigt'*. Mitteilungen aus dem Arbeitskreis für Jiddistik. Bd. 2, Gießen 1962, 83 f.

23) Jürgen Stenzel, *„No was sogt ehr dozu?"* (Anm. 17), 106.

24) Ebd., 107.

wurde vermutet, die *Judenpredigt* sei durch eine jüdische Legende angeregt worden. Sie ist inzwischen von Jürgen Stenzel gefunden worden.[25]

Goethes Vater besaß sieben *Judaica*, darunter die umfangreichen *Jüdischen Merkwürdigkeiten* (Frankfurt 1714) des Frankfurter Prorektors Johann Jakob Schudt. Darin wird aus der Vorrede der judenfeindlichen Schrift des Konvertiten Ernst Ferdinand Heß *Flagellum Ivdeorum / Juden Geissel* (1598) zitiert:

„Nach erledigung [=göttlicher Befreiung des angeketteten Messias] aber soll er auff einem Esel reiten / die Jüden hinder ihm auff den Esel setzen / vnd die Christen auff des Esels schwanz. / Wann er nu durch den Jordan ziehet / sol der Esel den Schwantz hencken lassen / die Christen darab fallen / im Wasser erseuffen / vnd also ewig darin verlohren bleiben / darnach werde der Messias auff einem grossen Horn blasen [...].“[26]

Noch näher an Goethes *Judenpredigt* ist eine weitere, bei Johann Jacob Schudt erwähnte Schrift des Konvertiten Dietrich Schwab mit dem Titel: *Detectum Velum Mosaicum Judaeorum nostri temporis. Das ist: JUdischer Deckmantel deß Mosaischen Gesetzes / vnder welchem die Juden jetziger Zeit allerley Bubenstück / Laster / Schand / vnd Finantzerey / etc. vben vnd treiben* [...] (1615).[27]

Es liegt nahe, dass Goethe dieses judenkritische Werk in der reichhaltigen Bibliothek seines Hebräisch-Lehrers Albrecht gefunden hat. Dass die folgende Passage Goethes Quelle war – daran ist nicht zu zweifeln:

[...] *Aber wann der Messias mit dem alten Esel kommen wirdt / so wird es also zugehen: Elias der Prophet wirdt vorher kommen / vnd vns das Bottenbrot [= die Nachricht] bringen / (daß so ein stolzer Reuter auffm Esel vorhanden ist /) vnd wirdt wie ein Trommeter den Feind auffheischen / nemblich / mit einem grossen Horn / vnd solches Horn wird er blasen / diesen Schall werden alle Juden hören die in der gantzen Welt seyn / vnd an einem Platz sich versammlen / (Ja nun verstehe ich wol / Elias wird ein Jäger worden seyn / der*

25) Katharina Mommsen hat sie neuerdings – offenbar ohne Kenntnis der seit 15 Jahren vorliegenden Ergebnisse – gleichsam noch einmal entdeckt; siehe ihre Abhandlung „*Warum schrieb Goethe die ‚Judenpredigt‘?*“, in: *Goethe-Jahrbuch* 131, 2014, 79–88.

26) Jürgen Stenzel/Oliver Höher, „*Die Verschrobenheit eines veralteten Unsinns*“ (Anm. 21), 13 f.

27) Ebd., 14 f.; weitere Drucke verzeichnet auf S. 15; Katharina Mommsen, „*Warum schrieb Goethe die ‚Judenpredigt‘?*“ (Anm. 25), 85 f., zitiert nach dem Druck von 1619.

alle die Hund / die Juden in d' gantze Welt an einen Ort zusamen blasen wird) / vnd wan sie dann alle beysamen seynd / dann wird der gemelte [= erwähnte] Messias mit dem alten Esel kommen / auf welchem alle Juden sitzen werden / vnd mit jm durchs Meer ins gelobte Land ziehen / Vnd die Christen werden auch wöllen auff dem Esel sitzen / aber sie werden nit darzu kommen können / darumm werden sie auff dem Schwantz deß alten Esels sitzen müssen / dann solches ein Versehung von Gott seyn wird. Vnd wann der Esel mitten ins Meer kommen / wird er den Schwantz sencken lassen / damit die Christen alle dauon fallen / vnd in einem Huy vnnd Augenblick ersauffen / Aber wir Juden werden mit dem Esel fortkommen. (Das muß ein grewlich grosser Esel seyn / darauf alle Juden werden sitzen können / Ich gedencke aber er werde die Juden (das Ungeziefer) alle in einen sack stopffen / so klein wie ein Hauffen Mucken / vnd sie also hinüber führen / sonst könte es nit möglich seyn / daß also ein Esel mit dem andern könt hinüber kommen / oder er müste sie mit dem Sack ins Meer werffen / vnnd die Christen alsdann vom Schwantz wieder auff den Esel setzen / damit die armen Leuth ihr Leben retten möchten.)[28]

Auch in Kenntnis der Vorlage verliert Goethes *Judenpredigt* nichts von der Komik, die schon bei den Vorträgen im Haus Oesers empfunden und gewürdigt wurde. Der Text ist ein Scherz, der mit dem ‚barocken' Judendeutsch und der grotesken Fabel spielt. Heinrich Teweles ist beizupflichten: „Mit Unrecht würde man in dieser *Judenpredigt* die Tendenz der Verspottung suchen."[29]

Der moderne Antisemitismus hat aber auch in diesem Text Wasser auf seine Mühle finden wollen. Er zeige, dass sein „Verfasser am Judentum zweierlei deutlich erkannt" habe: „ihren Willen, ein eigenes Volk, nicht nur eine eigene Religionsgemeinde zu bleiben, und ihren Haß oder besser ihre Rachsucht gegen die Wirtsvölker, in deren Bereiche sie wohnen".[30]

Angesichts von Goethes Wertschätzung der Bibel entbehren solche Unterstellungen jeder Grundlage. Er besaß durch häuslichen und kirchlichen Religionsunterricht eine gründliche Kenntnis der Bibel. Er war, wie viele seiner Zeitgenossen, ‚bibelfest'. Trotz seiner kritischen Vorbehalte gegenüber Kir-

28) Ebd., S. 16.
29) Heinrich Teweles, *Goethe und die Juden*, Verlag W. Gente, Hamburg 1925, 61.
30) Max Maurenbrecher, *Goethe und die Juden*, Deutscher Volksverlag, München 1921, 44 [Faksimile-Dokumentation Bremen 2006].

che und Christentum verehrte er die Bibel selbst und wandte sich gegen die Bibelkritiker in England, Frankreich und Deutschland: „Ich für meine Person hatte sie [die Bibel] lieb und wert: denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse, alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf die eine oder andere Weise wirksam gewesen. Mir mißfielen daher die ungerechten, spöttlichen und verdrehenden Angriffe; doch war man damals schon so weit, daß man teils als einen Hauptverteidigungsgrund vieler Stellen sehr willig annahm, Gott habe sich nach der Denkweise und Fassungskraft der Menschen gerichtet, ja die vom Geiste Getriebenen hätten doch deswegen nicht ihren Charakter, ihre Individualität verleugnen können, und *Amos* als Kuhhirte führe nicht die Sprache *Jesaias*, welcher ein Prinz solle gewesen sein."[31]

Historien-
Kinder-Bet- und
Bilder-Bibel,
Oder:
Das Geheimnis der Gottseeligkeit und Boßheit,
In sieben und achtzig löblich- und sträfflichen
Geschichten,
Als
Hiob, Ruth, Daniel und denen sämtlichen
Apocryphischen Büchern,
Nebst angefügter
Fortsetzung der Asmonäisch- und Herodischen
Begebenheiten
Bis auf die Geburth des ewigen
Königs und Hohenpriesters JEsu,
Nach bisherig-erbaulicher Lehr-Art, und nebst Kupfer-
Vorstellungen mitgetheilt
von
Abraham Kyburtz,
Evangelischen Pfarrer zu Dümplitz.
Dritter Theil.
Augspurg, verlegts Johann Andreas Pfeffel, Kayserlicher
Hof-Kupferstecher, 1742.

Abraham Kyburtz (um 1704–1765): **Historien-, Kinder-, Bet- und Bilder-Bibel.** Dritter Teil, Augsburg 1742. Aus der Bibliothek von Goethes Vater.

31) MA 16, 298.

Esther – Retterin im Exil
Der Hintergrund des Purim-Festes

Ursula Rudnick*

Die Geschichte des Buchs *Esther*[1] spielt im persischen Reich „zu den Zeiten des Ahasveros, der König war vom Indus bis zum Nil über hundertundsiebenundzwanzig Länder" (Est 1,1[2]). Die Orts- und Zeitangaben des Textes sind präzise: sie sollen den Eindruck einer historischen Erzählung erwecken. So ist König Ahasveros – mit seinem griechischen Namen als Xerxes I. bekannt – eine historische Person. Er regierte Persien von 486–465/4 v. Chr. Vertreter der historisch-kritischen Bibelexegese sind jedoch der Ansicht, dass diese Geschichte kein historischer Tatsachenbericht ist, sondern eine literarisch sehr sorgfältig gestaltete Novelle, die ein ernstes Thema auf dramatische und zuweilen höchst amüsante Weise inszeniert.

Das Thema des Buchs *Esther* ist die Judenfeindschaft und die Verfolgung von Juden. Judenfeindschaft reicht weit in die Antike zurück. Ein erster Ausbruch von Judenfeindschaft ist aus Elephantine, im Süden Ägyptens, aus dem Jahr 410 v. Chr. überliefert. Der jüdische Tempel wurde von Priestern des Khnum – unter Mitwirkung der regionalen persischen Behörde – zerstört. Ein anderes Beispiel antiker Judenfeindschaft zeigt sich in den politischen Auseinandersetzungen im Land Israel im 2. Jahrhundert v. Chr. Die Makkabäerbücher geben von den judenfeindlichen Aktivitäten des seleukidischen Herrschers Antiochos IV. Zeugnis.

* Prof. Dr. Ursula Rudnick, evangelische Theologin, promovierte Judaistin und habilitierte Religionspädagogin, lehrt an der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität in Hannover und ist Beauftragte für Kirche und Judentum der Ev.-luth. Landeskirche Hannover. Der (für den Abdruck leicht gekürzte) Text wurde auf einem Symposium im Gedenken an Aloysia Löwenfels in Dernbach im Sommer 2015 vorgetragen.

1) Die *Esther-Rolle* (*Megillat Esther*) wird an *Purim* gelesen. In diesem Jahr (2016) fällt Purim auf den 24. März (14. Adar 5776). In „ummauerten Städten" wie Jerusalem wird das Fest (Schuschan-Purim) am 15. Adar gefeiert. Dem Fest geht das „Esther-Fasten" (*Ta'anit Esther*, am 23. März / 13. Adar) voraus.

2) Zit. nach der *Biblia Hebraica* mit deutscher Übersetzung (nach Luther). Für alle folgenden Zitate aus dem Buch *Esther* werden nur Kapitel und Vers genannt.

Die biblische Geschichte

Im dritten Jahr seiner Herrschaft beschließt König Ahasveros, ein Fest „für alle seine Fürsten und Großen, die Heerführer von Persien und Medien, die Edlen und Obersten in seinen Ländern" (1,3), in seiner Hauptstadt zu veranstalten. Das Fest dient seiner Machtdemonstration: „damit er sehen ließe den herrlichen Reichtum seines Königtums" (1,4). Auch sein Volk darf feiern „vom Größten bis zum Kleinsten" (1,5): „Und man schrieb niemand vor, was er trinken sollte" (1,8). Es scheint, dass dem König der Weinkonsum etwas zu Kopfe stieg, denn als er „guter Dinge war vom Wein" (1,10), befahl er seinen Kämmerern, „dass sie die Königin Vasthi[3] mit ihrer königlichen Krone holen sollten vor den König, um dem Volk und den Fürsten ihre Schönheit zu zeigen; denn sie war schön. Aber die Königin Vasthi wollte nicht kommen [...]. Da wurde der König sehr zornig, und sein Grimm entbrannte in ihm" (1,11–12). Und er fragte seine Weisen: „Was soll man nach dem Gesetz mit der Königin Vasthi tun, weil sie nicht getan hat, wie der König durch seine Kämmerer geboten hatte?" (1,15).

Einer antwortete: „Die Königin Vasthi hat sich nicht allein an dem König verfehlt, sondern auch an allen Fürsten und an allen Völkern in allen Ländern des Königs Ahasveros. Denn es wird diese Tat der Königin allen Frauen bekannt werden, sodass sie ihre Männer verachten [...]. Dann werden die Fürstinnen in Persien und Medien auch so sagen zu allen Fürsten des Königs, wenn sie von dieser Tat der Königin hören [...]" (1,16–18).

Die Männer sorgen sich um ihre Macht und raten dem König, „dass Vasthi nicht mehr vor den König Ahasveros kommen dürfe und der König ihre königliche Würde einer andern geben solle, die besser ist als sie" (1,19b). Sie hoffen, dass diese Politik der Abschreckung dazu führen möge, dass „alle Frauen ihre Männer in Ehren halten bei Hoch und Niedrig. Das gefiel dem König und den Fürsten [...]. Da wurden Schreiben ausgesandt in alle Länder des Königs, in jedes Land nach seiner Schrift und zu jedem Volk nach seiner Sprache, dass ein jeder Mann der Herr in seinem Hause sei" (1,20–22). Die Staatsräson bzw. der politische Friede im Lande verlangt die Demission der eigensinnigen Königin Vasthi und stellt den Hof vor die Aufgabe, eine neue Königin zu finden: „Man suche dem König schöne Jungfrauen [...]" (2,2).

3) *Vasthi*: So ihr Name in Luthers Übertragung. Im Hebräischen lautet er *Waschti*.

In der Hauptstadt werden „viele Jungfrauen zusammengebracht [...] auf das Schloss zu Susa unter die Hand Hegais [...], auch Esther wurde in des Königs Palast geholt“ (2,8).

Esther ist die Nichte Mordechais: er ist zugleich ihr Pflegevater, „denn sie hatte weder Vater noch Mutter“ (2,7). Mordechai gehört zu jenen, die nach der Eroberung Judäas durch Nebukadnezar (586 v. Chr.) nach Susa verschleppt wurden (vgl. 2,6). Im Haus des Königs verschweigt Esther ihre jüdische Herkunft. Mordechai hatte ihr dazu geraten. Esther, eine schöne und zugleich zurückhaltende junge Frau, muss sich einer Schönheitskur unterziehen, die zwölf Monate dauert: „sechs Monate mit Balsam und Myrrhe und sechs Monate mit kostbarer Spezerei und was sonst zur weiblichen Pflege gehört“ (2,12).

„Es wurde aber Esther zum König Ahasveros gebracht [...]. Und der König gewann Esther lieber als alle Frauen, und sie fand Gnade und Gunst bei ihm vor allen Jungfrauen. Und er setzte die königliche Krone auf ihr Haupt und machte sie zur Königin an Vasthis Statt“ (2,16–17). Die Hochzeit wird gebührend gefeiert: mit einem „Festmahl Esthers“, und der König „gewährte den Ländern Steuererlass und teilte königliche Geschenke aus“ (2,18).

Hier könnte die märchenhafte Geschichte enden, aber sie beginnt nun erst richtig. Mordechai, besorgt um Esthers Wohl, hält sich oft im Tor des Palastes auf, da er hofft, dort Informationen über das Wohlergehen Esthers zu erhalten. Eines Tages erfährt er, dass „zwei Kämmerer des Königs, Bigtan und Teresch“ (2,21), planen, den König zu ermorden. Er teilt dies Esther mit, die den König informiert. Sie vergisst nicht, Mordechais Namen zu erwähnen. Die Verschwörer werden hingerichtet, und das Verbrechen wird „aufgezeichnet im Buch der täglichen Meldungen für den König“ (2,23).

König Ahasveros sortiert seinen Hofstaat neu und ernennt Haman zum ersten Ratgeber. Haman wird als Agagiter vorgestellt. Agag war König der Amalekiter, des Volks, das in der Bibel exemplarisch für die Feinde Israels steht. Sie überfallen Israel, das der ägyptischen Verfolgung entronnen, durch Gott bewahrt, auf dem Weg zum Sinai ist (siehe Ex 17,8–16; Dtn 25,17–19). Diese Kennzeichnung Hamans als Nachkomme von Amalek lässt für den Fortgang der Geschichte nichts Gutes erwarten. Haman ist als erstem Mann des Königs eine besondere Ehre zu erweisen: alle haben vor ihm zu knien. „Aber Mordechai beugte die Knie nicht und fiel nicht nieder“ (3,2). Mordechai weigert sich, Haman Respekt und Ehrerbietung zu zeigen.

„Und als Haman sah, dass Mordechai nicht die Knie beugte noch vor ihm niederfiel, wurde er voll Grimm. Aber es war ihm zu wenig, dass er nur an Mordechai die Hand legen sollte, denn sie hatten ihm gesagt, von welchem Volk Mordechai sei; sondern er trachtete danach, das Volk Mordechais, alle Juden im gesamten Königreich des Ahasveros zu vertilgen" (3,5–6).

Hier wird deutlich, wie Antisemitismus funktioniert. Ärger über einen Menschen verwandelt sich in Hass gegen die ganze Gruppe. Der Historiker Daniel J. Goldhagen nennt diese Art von Judenfeindschaft „eliminatorischen Antisemitismus"[4]. Antisemitismus, der sich nicht damit begnügt, Juden zu verunglimpfen, zu diskriminieren oder zu vertreiben, sondern auf die vollständige Auslöschung des jüdischen Volkes zielt: Völkermord.

Haman weiß, dass er seinen Plan nicht allein umsetzen kann. Daher spricht er zum König: „Es gibt ein Volk, zerstreut und abgesondert unter allen Völkern in allen Ländern deines Königreichs, und ihr Gesetz ist anders als das aller Völker und sie tun nicht nach des Königs Gesetzen. Es ziemt dem König nicht, sie gewähren zu lassen" (3,8).

Zunächst charakterisiert Haman – ohne explizit von den Juden zu sprechen – ein Volk, „zerstreut und abgesondert". Von der Charakterisierung gelangt er zu einer Wertung. Dann stellt er einen radikalen Unterschied fest zwischen Juden und allen anderen Völkern und behauptet, dass sie gegen die Gesetze des Königs, also gegen die Staatsraison, verstoßen. Unsicher, ob sein geplanter Völkermord beim König Anklang finden wird, fügt Haman ein zusätzliches Lockangebot hinzu: „Gefällt es dem König, so lasse er schreiben, dass man sie umbringe; so will ich zehntausend Zentner Silber darwägen in die Hand der Amtleute, dass man's bringe in die Schatzkammer des Königs" (3,9).

Der König zögert nicht lange. Auch eine Beratung mit anderen scheint nicht notwendig. „Und der König sprach zu Haman: Das Silber sei dir gegeben, dazu das Volk, dass du mit ihm tust, was dir gefällt" (3,11). Haman gibt ein Edikt in Auftrag: an „die Fürsten des Königs und an die Statthalter hin und her in den Ländern und an die Obersten eines jeden Volks in den Ländern

4) Goldhagen gebrauchte diese Formulierung in seinem Buch *„Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust"*, London 1996 (dt. *„Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust"*, Berlin 1996). Vgl. Michael Graetz, *Der „Goldhagen-Effekt"*, in: FrRu NF 4 (1997) 2–6 .

hin und her in der Schrift eines jeden Volks und in seiner Sprache, im Namen des Königs Ahasveros und mit des Königs Ring gesiegelt. Und die Schreiben wurden gesandt durch die Läufer in alle Länder des Königs, man solle vertilgen, töten und umbringen alle Juden, Jung und Alt, Kinder und Frauen, auf ‚einen' Tag, nämlich am dreizehnten Tag des zwölften Monats, das ist der Monat Adar, und ihr Hab und Gut plündern" (3,12–13).

Aber nicht alle sind der jüdischen Bevölkerung feind: „die Stadt Susa war bestürzt" (3,15). „Als Mordechai alles erfuhr, was geschehen war, zerriss er seine Kleider und legte den Sack an und tat Asche aufs Haupt [als Zeichen der Trauer] und ging hinaus mitten in die Stadt und schrie laut klagend und kam bis vor das Tor des Königs" (4,1). Dort wird ihm der Einlass verwehrt, „denn es durfte niemand in das Tor des Königs eintreten, der einen Sack anhatte" (4,2).

Esther und Mordechai sind für ihr Gespräch nun auf Boten angewiesen. Mordechai lässt Esther ausrichten, „dass sie zum König hineingehe und zu ihm flehe und bei ihm Fürbitte tue für ihr Volk" (4,8).

Esther bittet vor Ahasveros für ihr Volk.

Illuminierte Handschrift aus Nordfrankreich (um 1278). British Library, London.

Esther erwidert, dass dies nicht den Sitten des Hofes entspreche: „dass jeder, der ungerufen zum König hineingeht in den inneren Hof, Mann oder Weib, nach dem Gesetz sterben muss, es sei denn, der König strecke das goldene Zepter gegen ihn aus, damit er am Leben bleibe" (4,11).

Mordechai akzeptiert diese Antwort nicht: „Denke nicht, dass du dein Leben errettest, weil du im Palast des Königs bist, du allein von allen Juden. Denn wenn du zu dieser Zeit schweigen wirst, so wird eine Hilfe und Errettung von einem andern Ort her den Juden erstehen, du aber und deines Vaters Haus, ihr werdet umkommen. Und wer weiß, ob du nicht gerade um dieser Zeit willen zur königlichen Würde gekommen bist" (4,13–14).

Esther lässt sich umstimmen und bittet Mordechai, dass die ganze jüdische Gemeinschaft in Susa drei Tage fasten möge. „Auch ich und meine Dienerinnen wollen so fasten. Und dann will ich zum König hineingehen entgegen dem Gesetz. Komme ich um, so komme ich um" (4,16).

Klara Butting bemerkt dazu: „Ohne dass sich die Machtverhältnisse äußerlich geändert haben, wird Esther handlungsfähig. Ihre Perspektive gegenüber diesen Machtverhältnissen verändert sich. Sie selbst gewinnt Macht. Dies wird sogleich darin sichtbar, dass am Ende des Gesprächs Esther diejenige ist, die Mordechai sagt, was zu tun ist" (vgl. 4,17).[5]

Esther geht zum König und findet Gnade in seinen Augen: „Was hast du, Esther, Königin? Und was begehrst du? Auch die Hälfte des Königreichs soll dir gegeben werden" (5,3). Esther bringt nicht sofort ihre Bitte vor, sondern lädt den König zu einem festlichen Essen ein. Noch einmal fragt der König sie nach ihren Wünschen. Ein weiteres Mal lädt sie zu einem festlichen Mahl: neben dem König bittet sie auch Haman dazu.

Gleichsam wie um die Spannung zu steigern, legt die Erzählung den Fokus auf Haman, der „fröhlich [ist] und guten Mutes" (5,9). Aber als er Mordechai begegnet, der sich nicht vor ihm erhebt, überkommt ihn der Zorn. Zu Hause erzählt er seiner Frau Seresch und seinen Freunden davon. Sie geben ihm den Rat: „Man mache einen Galgen, fünfzig Ellen hoch, und morgen früh sage dem König, dass man Mordechai daran aufhänge. Dann geh du mit dem König fröhlich zum Mahl. Das gefiel Haman gut und er ließ einen Galgen aufrichten" (5,14).

Dann richtet sich der Fokus der Erzählung auf den König, der des Nachts schlaflos in seinem Bett liegt. Er lässt „sich das Buch mit den täglichen Meldungen bringen" (6,1). Er bemerkt, dass die Person, die die Verschwörung

5) Klara Butting, *Das Buch Esther. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus*, in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 175.

gegen ihn aufgedeckt hat, noch keine Ehrung erhalten hat, und fragt seinen Ratgeber Haman, ohne den Namen Mordechais zu erwähnen, wie dieser Mann geehrt werden könne. Haman, der annimmt, dass er selber geehrt werden soll, schlägt vor: „Dem Mann, den der König gern ehren will, soll man königliche Kleider bringen, die der König zu tragen pflegt, und ein Ross, darauf der König reitet und dessen Kopf königlichen Schmuck trägt, und man soll Kleid und Ross einem Fürsten des Königs geben, dass er den Mann bekleide, den der König gern ehren will, und ihn auf dem Ross über den Platz der Stadt führen und vor ihm her ausrufen lassen: So tut man dem Mann, den der König gern ehren will" (6,7–9). Und der König erteilt Haman den Auftrag.

Die Geschichte nähert sich ihrem dramatischen Höhepunkt. Der König und Haman besuchen Esther. Nun endlich bringt sie ihr Anliegen vor: „Hab ich Gnade vor dir gefunden, oh König, und gefällt es dem König, so gib mir mein Leben um meiner Bitte willen und mein Volk um meines Begehrens willen. Denn wir sind verkauft, ich und mein Volk, dass wir vertilgt, getötet und umgebracht werden. Wären wir nur zu Knechten und Mägden verkauft, so wollte ich schweigen; denn die Bedrängnis wäre nicht so groß, dass man den König darum belästigen müsste" (7,3–4).

Der König Ahasveros fragt Esther: „Wer ist der oder wo ist der, der sich hat in den Sinn kommen lassen, solches zu tun?" (7,5). Esther berichtet ihm von Hamans Plan, den er ja eigentlich kennen müsste, da er selber das Edikt unterzeichnete. Der König verlässt aufgebracht die Tafel, Haman sorgt sich um sein Leben und fällt vor Esther auf die Knie.

Als der König zurückkehrt, sieht er Haman liegen „vor dem Lager, auf dem Esther ruhte. Da sprach der König: Will er auch der Königin Gewalt antun bei mir im Palast?" (7,8). Das Missverständnis wird nicht aufgeklärt. Einer der Ratgeber des Königs erinnert ihn an den Galgen: „Der König sprach: Hängt ihn daran auf! So hängte man Haman an den Galgen, den er für Mordechai aufgerichtet hatte. Da legte sich des Königs Zorn" (7,9–10). Und ist nun alles gut? Der König schenkt Esther das Haus Hamans, Mordechai erhält eine gute Position, aber das Edikt zur Ermordung der jüdischen Bevölkerung ist noch immer in Kraft.

Esther wendet sich erneut an König Ahasveros, mit der Bitte, das Gesetz zur Ermordung der Juden zu widerrufen. Das jedoch ist im persischen Reich nicht möglich, aber es wird ein weiteres Edikt verfasst, das den Juden er-

laubt, „ihr Leben zu verteidigen und alle Macht des Volks und Landes, die sie angreifen würden, zu vertilgen, zu töten und umzubringen samt den Kindern und Frauen, und ihr Hab und Gut zu plündern“ (8,11).

Am 13. Adar, dem Tag, da alle Juden im persischen Reich ermordet werden sollten, „schlugen die Juden alle ihre Feinde mit dem Schwert und töteten und brachten um und taten nach ihrem Gefallen an denen, die ihnen feind waren“ (9,5), unter ihnen auch „die zehn Söhne Hamans, des Sohnes Hammedathas, des Judenfeindes. Aber an die Güter legten sie ihre Hände nicht“ (9,10). Nun sollen nicht die Juden, sondern die Feinde der Juden samt den Kindern und Frauen getötet werden. Das Edikt, welches der jüdischen Bevölkerung ermöglicht, sich zu verteidigen, ist inhaltlich identisch mit dem Edikt, das der König zur Ermordung der Juden erlassen hatte.

Die Feinde werden getötet, „aber an die Güter legten sie ihre Hände nicht“ (9,10.15.16), obwohl der König ihnen das Recht dazu gegeben hatte. Ob auch Frauen und Kinder ermordet wurden, erfahren wir nicht. Nur: dass die Söhne Hamans – sie werden namentlich genannt – umgebracht werden. Werden hier Kinder für die Sünden ihres Vaters verantwortlich gemacht? Wir erfahren es nicht. Vielleicht handelt es sich um bereits erwachsene Kinder, die selbst an der Verfolgung der Juden beteiligt waren. Nach dem Tag der Notwehr, den der König genehmigt hatte, sind wohl noch nicht alle Feinde tot, und Esther bittet den König um einen zweiten Tag der Notwehr, der gewährt wird. Es ist eine Geschichte der Umkehrung der Wirklichkeit. Der verfolgten Minderheit gelingt es, durch kluges strategisch-politisches Handeln einen Völkermord zu verhindern. Und nicht nur das: Sie sind selber einmal mächtig, können so handeln, wie es ihre Feinde sonst mit ihnen tun.

Nach der Erleichterung darüber, den Genozid verhindert zu haben, war der darauffolgende Tag, der vierzehnte Tag des Monats Adar, ein Tag der Ruhe, des „Festmahls und der Freude [...], und senden einer dem andern Geschenke“ (9,17.19). Das Buch *Esther* beschreibt auch die Einsetzung des Purim-Festes: „Und die Juden nahmen es an als Brauch, was sie angefangen hatten zu tun“ (9,23): nämlich ein Festmahl zu feiern, Geschenke zu machen und an die Geschichte zu erinnern und zu erzählen. „Es sind die Purimtage, die nicht übergangen werden sollen unter den Juden, und ihr Andenken soll nicht untergehen bei ihren Nachkommen“ (9,28). „Und der Befehl der Esther bestätigte die Einsetzung dieser Purimtage. Und es wurde in ein Buch geschrieben“ (9,32).

Das Purim-Fest

Der historische Hintergrund der *Esther*-Erzählung ist das 5. Jahrhundert. v. Chr. Ihre Entstehung wird in das 4.–2. Jahrhundert v. Chr. datiert.[6] Obwohl die Handlung im persischen Reich spielt, entstand die *Esther*-Erzählung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in diesem kulturellen Kontext, denn der Text enthält viele der griechischen Stereotype über die persische Herrschaft: unbeschreiblicher Luxus, ein autokratischer Herrscher, sein Hofstaat, seine Satrapen usw.[7] Nach literarischen Gattungskriterien könnte man den Text als ‚Novelle' bezeichnen, was jedoch seinen komischen Elementen nicht gerecht würde. Wäre es ein Theater-Stück, dann könnte man von einer ‚Tragikomödie', ja sogar von einer ‚Burlesque' sprechen.

Das *Buch* Esther zählt zu den fünf *Megillot* ([Fest-]rollen) – *Ruth*, *Hohes-lied*, *Kohelet*, *Klagelieder* und *Esther* – die jeweils an den Festen Schawuot, Pessach, Sukkot, Tischa beAv und Purim gelesen werden.

Die *Esther*-Geschichte ist mit dem Purim-Fest am 14./15. Adar – meist im Monat März – fest im Jahreskreis verankert. Jedes Mal, wenn bei der Verlesung der *Megillat Esther* der Name des Bösewichts *Haman* erscheint, wird mit Rasseln oder Tröten Lärm gemacht. Ein weiterer Brauch, der bereits im Buch *Esther* (9,19) erwähnt wird, ist das Versenden von Geschenken (*mischloach manot)*. Nicht nur Familie und Freunde, sondern auch die Armen und die im Einsatz befindlichen Soldaten werden mit Geschenken bedacht.[8] Darüber hinaus gibt es an Purim – wie an den meisten jüdischen Festen – spezielle Speisen: die „Hamantaschen", dreieckige mit Mohn, Pflaumenmus oder Marmelade gefüllte Teigtaschen, als eine symbolische Art, das Böse zu vertilgen. Im Talmud steht sogar die Aufforderung, an Purim soviel Alkohol zu trinken, bis der Unterschied zwischen dem Bösewicht Haman und dem guten Mordechai nicht mehr erkennbar ist.[9]

6) Rainer Kessler, *„Historischer Hintergrund"*, in: Klara Butting / Gerard Minnaard / Marie-Theres Wacker (Hg.), *Ester. Mit Beiträgen aus Judentum, Christentum, Islam, Literatur, Kunst,* Erev-Rav, Wittingen 2005, S. 55 f.

7) Adele Berlin, *Esther. The JPS Bible Commentary,* The Jewish Publication Society (JPS), Philadelphia 2001.

8) Entsprechend der Vorschrift sollten insbesondere Waisen, Witwen und Bedürftige mit zwei unterschiedlichen Lebensmitteln beschenkt werden.

9) *Megillat Esther* 7b.

Ein anderer Brauch besteht darin, sich zu verkleiden. Kinder – und auch Erwachsene – kostümieren sich an Purim, und es werden Purim-Theaterstücke gespielt, die aktuelle Themen aufgreifen. Sie können einen harmlos-heiteren oder einen politisch-ernsten Charakter haben, wie z. B. die „Hitler-Rolle" (*Megillat Hitler*). Sie wurde während des Zweiten Weltkrieges in Marokko im Stil der Esther-Rolle verfasst und erzählt die biblische Geschichte in neuem Gewand: Hitler ist Ahasveros, Göring ist Haman, Roosevelt, Churchill, Stalin und De Gaulle sind der moderne Mordechai. Die *Esther*-Erzählung illustriert, wie mit Hilfe biblischer Texte Erfahrungen der Gegenwart gedeutet und verstanden werden können.

Ausschnitt aus einer Esther-Rolle (1,10b–2,7b), Norditalien, um 1750.

Der Philosoph Emmanuel Levinas ist der Frage nachgegangen, warum das *Esther*-Buch in den Kanon der Bibel aufgenommen wurde, wo doch der Name Gottes nicht explizit erwähnt wird. Levinas sieht den Grund in der

Antwort Esthers nach ihrer Entscheidung, für ihr Volk einzustehen: „Soll ich umkommen, so komme ich um“ (4,16). Levinas kommentiert: „Der Tod eines anderen Menschen beunruhigt mich in meiner Sorge mehr als mein eigener.“[10] Der Kern jüdischer Identität und – humaner – Existenz, zeigt sich – nach Levinas – in der Sorge um die Unversehrtheit der Nächsten. Nicht der Glaube an Gott, der ja bei Esther vorhanden ist (sie betet und fastet), sondern die Anteilnahme am Schicksal der Mitmenschen wird hier in den Fokus gerückt.

Das Buch *Esther* reflektiert jüdisches Leben in der Diaspora. Jon D. Levenson sieht darin eine Verteidigung der religiösen Selbstbestimmung in der Zeit des Exils, dass Leben im Exil möglich ist, ja, dass Exil ein Teil jüdischer Existenz ist.[11]

Die antijüdische Auslegungsgeschichte im Christentum

In einem frühen Kommentar aus dem Jahr 836 setzt Hrabanus Maurus (um 780–856) Ahasveros mit Christus, Vasthi mit der verstoßenen Synagoge und Esther mit der „erwählten“ Kirche gleich. Damit wurde Esther zu einer Figur der Lehre der Substitution, der Lehre von der Ersetzung des Judentums durch die Kirche.[12]

Spätere katholische Interpreten wie Bernhard von Clairvaux und andere sahen in Königin Esther Maria, die Mutter Jesu, präfiguriert. „Esthers Krönung durch Ahasveros (2,17) präfiguriert die Krönung Mariens durch Christus, und Esthers fürbittender Gang zum König (5,1 f.) entspricht der Rolle Mariens als Fürbitterin der Menschheit am Thron Gottes.“[13]

Ein weiteres Beispiel aus der Kunstgeschichte, wo diese Deutung augenfällig wird, ist die Tafelmalerei von Konrad Wirtz aus dem 15. Jahrhundert (*Esther vor Ahasveros*, Kunstmuseum Basel) oder eine Darstellung auf dem Deckenfresko in der Apsis der Wallfahrtskirche in Birnau am Bodensee, die den Vergleich beinhaltet: Esther rettet durch ihre Fürbitte vor König Ahasveros das

10) Gerard Minnaard, *Das Buch Ester und Emmanuel Levinas*, in: Klara Butting (Anm. 6).
11) Jon D. Levenson, *The Scroll of Esther in Ecumenical Perspective*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 13 (1976) 440–452.
12) Rainer Kessler, *Historischer Hintergrund*, in: Klara Butting (Anm. 6), S. 56.
13) Marie-Theres Wacker, *Ester im Bild*, in: Klara Butting (Anm. 6), S. 80.

jüdische Volk, Maria dagegen erbittet Gnade für die ganze Menschheit.[14] Die typologische Auslegung ablehnend, fand der Reformator Martin Luther keinen positiven Zugang zum *Esther*-Buch. In den Tischreden urteilte Luther, das Buch „judenze zu sehr" und wäre am besten „gar nicht vorhanden." In der evangelischen Auslegungstradition wurde das Buch selten geschätzt. Oftmals diente es der Bestätigung antijüdischer Vorurteile. So seien z. B. die Juden tückisch und voller Lüge, grausam und von Hass und Fanatismus gegen Nichtjuden erfüllt. Die negativen Bewertungen im 19. und 20. Jahrhundert sind zahlreich.
Erich Zenger sieht in den negativen Wertungen christlicher Ausleger „ein erschreckendes Urteil über das Christentum selbst, das in der Geschichte vielfach die Rolle des Haman gespielt hat".[15] Jedoch gibt es auch andere Stimmen: „Esther gehört zu den literarischen Kostbarkeiten der Bibel, die sich bei unvoreingenommener Begegnung auch heute noch dem Leser erschließen."[16] Im kirchlichen Leben hat das Buch bisher keinen Ort. Das Buch Esther ist in den evangelischen Kirchen in Deutschland weder als Predigttext noch als eine gottesdienstliche Lesung vorgesehen.

Die Neuentdeckung des Buches ist insbesondere feministischen Theologinnen zu verdanken, in Deutschland vor allem Klara Butting und Marie-Theres Wacker. Butting liest den Text als eine Geschichte im Widerspruch zu Sexismus und Antisemitismus. „Die Frauen sollen deklassiert und gebrochen werden, der Hass gegen das jüdische Volk zielt auf Vernichtung [...]."[17] So identifizieren sich christliche Frauen eher mit Waschti, die sich offen widersetzt, denn Esther ist zunächst durchaus angepasst. „Erst nach einer langen Zeit [...] steht sie auf und handelt [...], und dann taktiert sie in ihrem Widerstand eher, als dass sie, wie Waschti, geradeheraus Nein sagt."[18] Und Butting fährt fort: „Dennoch bin ich sicher, dass der Widerstand sehr vieler Frauen in

14) Die Darstellung bezieht sich auf eine Vision des Mönchs Wilhelm von Clairvaux, in der Maria Christus bittet, die Menschheit, wenn nicht um ihrer selbst willen, dann doch wegen der Zisterzienser zu verschonen (https://de.wikipedia.org/wiki/Wallfahrtskirche_Birnau). Zur ikonographischen Darstellung vgl. auch: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hg.) *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des späten Mittelalters*, Tübingen 1990, S. 253.
15) Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, S. 210.
16) Otto Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, 5. Auflage, Gütersloh 1984, S. 202.
17) Klara Butting (Anm. 5), S. 173.
18) Ebd., S. 175.

der Regel dem Esthers ähnlicher sieht als dem Waschtis [...]."[19] Ein anderer wichtiger Aspekt, auf den Butting hinweist, ist die Ablehnung des gewaltsamen jüdischen Widerstands. „Wenn ChristInnen den gewalttätigen Widerstand im Estherbuch kritisieren, müssen sie überprüfen, ob ihrer Kritik ein tödliches Verständnis von Sünde und Gnade zugrunde liegt, dem es gleichgültig ist, ob Juden und Jüdinnen vernichtet werden, oder ob die Organisatoren dieser Vernichtung zugrunde gehen."[20] Dies ist wichtig, denn insbesondere Frauen nehmen Anstoß an der Tötung der Feinde der Juden (vgl. den Auszug aus Ägypten: Ex 1, 15; 12,12; 14,27).[21]

Hierzu ist zweierlei zu sagen: Der Charakter des Buchs *Esther* macht deutlich, dass es sich hier nicht um historische Zusammenhänge handelt, auch nicht um ein „Antisemitenpogrom" – wie z. B. Jan Assmann meint[22], sondern um Selbstverteidigung und Notwehr. Es werden diejenigen getötet, die planten, Juden zu töten. Diese Vorstellung – so zeigt es die Feier des Purim-Festes – ist eine Umkehrung der historischen Erfahrungen von Verfolgung und Vernichtung, im Laufe derer sich niemand den Feinden und Mördern der Juden entgegenstellte, sie weder an ihren Plänen hinderte, noch sie für ihre Taten bestrafte. Das Buch *Esther* verhandelt somit ein ernstes – und noch immer aktuelles – Thema in ungewohnter Form, indem es die Welt auf den Kopf stellt und zur Perspektivveränderung einlädt.

19) Ebd.

20) Ebd., S. 177.

21) Vgl. Irmtraud Fischer, *Wieso lässt Gott Pharaos Elitetruppen ertrinken? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung*, in: FrRu NF 19 (2012) 98–106.

22) Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 6. Auflage 2007, S. 83.

Weiterführende Literatur:

Hans Bardtke, *Luther und das Buch Esther,* Tübingen, 1964.

Athalya Brenner, *A Feminist Companion to Ester, Judith and Susanna,* Sheffield 1995.

Wolfram Herrmann, *Ester im Streit der Meinungen,* (BFATAJ 4), Frankfurt a. M. 1986.

Willi Hirdt, *Esther und Salomé. Zum Konnex von Malerei und Dichtung im Frankreich des 19. Jahrhunderts,* Tübingen 2003.

Emmanuel Levinas, *Esters Forderung nach einem Platz in der Bibel*, in: *Stunde der Nationen. Talmudlektüren,* München 1994.

Marie-Theres Wacker, *Ester. Jüdin – Königin – Retterin*, in: *Bibel heute* (167), Katholisches Bibelwerk (Hg.), *Bekannte und unbekannte Frauen der Bibel,* Stuttgart 2006.

Harald Martin Wahl, *Esther-Forschung* in: *Theologische Rundschau* 66 (2001) 103–130.

Das besondere Buch

Elias Füllenbach / Gianfranco Miletto (Hg.), **Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century.** Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge Band 14. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/München/Boston 2015. 548 Seiten.

Die Thematik lässt aufhorchen: Konzilsgedächtnis im Kontext des „Jahres der Orden" (30. November 2014 bis 2. Februar 2016). Manches auf diesen neuen Wegen mutet heute bereits verfahrener an als vorher, manches hingegen zukunftweisend, wie etwa die Verbrüderung der Bettelorden (Mendikanten) in Bereichen des Dialogs. Dennoch bleiben Grundsatzbereiche offen, ekklesiologisch nach innen und dialogbezogen nach außen (vgl. ordensübergreifend: Petrus Bsteh / Brigitte Proksch [Hg.], *Spiritualitäten im Dialog*, 2 Bde., Wien/Berlin/Münster 2009/2010). Unter dem Aspekt des Dialogs wurde die Beziehung der Orden zum Islam verschiedentlich aufgegriffen, diejenige zum Judentum bzw. zu Juden liegt noch weithin brach. Den Herausgebern der hier versammelten Beiträge gebührt für die Bestellung jüdisch-christlicher Felder hohe Anerkennung, und zwar in vielfältiger Weise.

„Die Geschichte der ersten Generation der Reformation ließe sich auch als Geschichte der Bedeutung der theologischen Orden schreiben" (Görge K. Hasselhof, S. 349). Was da ziemlich pauschal in den Raum gestellt wird, hat seinen wahren Kern: Ordensgeschichte ist wesentlich Entwicklung der Westkirche, und zwar in einer bis heute zu wenig reflektierten, zu undifferenzierten Form – eine Folge der dominierenden Entwicklung des mittelalterlichen Papsttums.

So empfiehlt sich die Doppel-Frage: „Wer sind sie, die Dominikaner, wer die Juden?" Bereits die ausgezeichnete Einleitung der Herausgeber bietet einen

unerlässlichen Kommentar zur geschichtlichen Faktenlage. Der Orden der Prediger (Dominikaner) ist ein presbyteriales Collegium nach der Regel des hl. Augustinus, dem Bischof oder dessen Vertreter, dem Dompropst, zugeordnet. Doch sind seine Mitglieder früh durch eine päpstlich-zentralistische Sendung geprägt, die sie der diözesanen *stabilitas loci* entbindet: Die Verkündigung des Evangeliums an die Katharer wurde demnach ihr Auftrag, in jener Form der Armut, die sich dieser ‚evangelikalen' Bewegung anglich.

Hier zeichnet sich früh die folgenreiche Wende der abendländischen Kirchengeschichte ab. Deren Ansätze nehmen Abschied vom Zweiten Rom inmitten des *mare nostrum* – mit seinem gewagten ersten christlichen Imperium, ohne die bisherige „*religio legitima*" des Judentums. Sie betont dabei die Kirche jenes Ersten Roms *ex circumcisione et ex gentibus* und versucht es in einem neuen *Sacrum Imperium Romanum* aufzubauen.

Hierbei kommt dem päpstlichen Initiator, vor allem Gregor dem Großen, eine charismatische Bewegung zustatten, die das Erbe der Antike (als ‚*mundus senescens*') austrägt und dabei Zuflucht in klösterlicher Abgeschiedenheit sucht. Dem Erbe Israels, dem biblischen Wort Gottes, ist dabei der erste Platz eingeräumt. Desgleichen auch jener Beständigkeit des Ortes, ohne die das eigentliche Leben nicht erlöst werden kann (*assumtum – redemtum*). Hier spielen sich die entscheidenden Auseinandersetzungen ab, die Pelagius und Arius erst innerlich überwinden konnten, um später dem Islam – weit über Tours und Poitiers hinaus – zu wehren. Es handelt sich zunächst um ahierarchische Männer- und Frauengemeinschaften, die sich um die eucharistischen Liturgien der Bischofskirchen ansiedeln: von ihnen mit den Mysterien umsorgt, für sie zu Zeugnis und Dienst bereit, später vereinheitlicht im Namen der Regel Benedikts von Nursia.

Diese Grundstruktur sollte sich eine wichtige Aufbauzeit lang bewähren, bei allen Verschiebungen, die nicht nur die *fuga mundi*, sondern die *peregrinatio pro Christo inter gentes* bringen sollte. Vor allem letztere führte zu einer Klerikalisierung der Wandermönche und deren Klostergründungen. Dazu band sie die lateinische Hochliturgie an eine Symbolik der Mysterien, die dem einfachen Volk sonst unzugänglich geblieben wären.

Dieses ungeschlachte Volk der Bauern (*rudes*) und neugierigen Bürger emanzipierte sich nun am Ausgang des Frühmittelalters und begann eigene Wege zu gehen. Es waren in deren Mitte nämlich auch zahlreiche evangelikale Prediger und Gruppen, die eine Radikalreform der Kirche ohne Um-

schweife forderten, *sine glossa*. Das bedeutete eine Lösung von symbolischer Mysterienliturgie zur naturalistischen Theatralik, wie wir sie dann *ante portas Ecclesiae* in jenen Spielen sehen, deren Darsteller als gut und böse, schön und hässlich klassifiziert und entsprechend traktiert wurden. Hier lohnt ein Blick auf die zweite Mendikantenbewegung des ausgehenden Mittelalters: die Franziskaner. Trotz aller legendären Begegnungen der Gründerheiligen und anscheinend ähnlicher Volksmissionstätigkeit mit verbündetem (Re-) Conquista-Wirken blieb diese (bis zur Reform des Bonaventura) ein ahierarchischer Umkehraufbruch, der allerdings den hierarchischen Strukturen – von Rom angefangen bis in die letzten Dörfer – verpflichtet bleiben wollte. Ihre charismatische Ausrichtung auf den Islam war den Dekreten des 4. Lateranense 1215 und dem Sendschreiben des Papstes 1217 allerdings zuwiderlaufend. Von dieser ahistorisch postbiblischen Tradition Muhamads sollte sie später eine Reihe von Inspirationen beziehen, ohne irgendeinen Hinweis auf die Schrift Israels und auf die damaligen Juden.

Früh wurde allerdings ein „Kampf für die Armen ein Kampf gegen die Juden mit allen Mitteln" (vgl. Wolfgang Treue, S. 332). Von Juden jedenfalls wurden beide gleicherweise als „mortalenemies" (Maria Diemling, S. 299) betrachtet. Zur Zeit der Osmanen-Invasion sollten Franziskaner – von der Hohen Pforte noch immer privilegiert – sogar schrecklich gegen beide, Muslime und Juden, wüten. Es wäre reizvoll, mehr über die „specifically mendicant popes" – Sixtus IV. (OFM) und Pius V. (OP) – zu erfahren: „[…] did their actions conform or differ from those non-mendicants on the papal throne?" (Kenneth Stow, S. 376 f.); – womöglich zusätzlich zu unterscheiden von Gregor XVI. und von dessen naiv-eifriger ‚Obsorge' für die Juden in seinem dezidiert antiaufklärerischen Wirken.

Hier zeigte sich die Wende von einer monastischen Tradition zur scholastischen Systematik, von Klöster- und Kathedralkommentaren zur universitären Disziplin, von mystischen Naturerfahrungen zur methodischen Naturwissenschaft (Albertus Magnus OP, Alexander Hales OFM). Die Öffnung zur *disputatio publica*, zur „uneingeweihten" Wissenschaft auf den Foren der neugegründeten *universitates scientiarum*, offenbarte ihre Abstraktionen und Argumentationen, Deduktionen und Konklusionen – vor allem auch Exekutionen; der historischen Empirie von innen und unten folgte die abstrakte Inquisition von außen und oben.

Hier spielt ebenso die andalusische intellektuelle Präsenz von Juden und Muslimen eine Rolle (vgl. Thomas v. Aquin, den überragenden Exegeten unter den Scholastikern!), wie diejenige nordafrikanischer muslimischer Lehranstalten (Medresen wie in Kairouan) und Kampfeinheiten (Ribat-„Klöstern", wie etwa in Monastir). Doch scheint zunächst die (beginnend mit den Zisterziensern Bernhards) Mendikanten-Reconquista (und vor allem die beginnende west-östliche globale christliche Conquista) ähnlichen Praktiken entsprochen zu haben, wie diejenige der muslimischen Eroberer im Allgemeinen: pragmatisch verschlagen bis unerbittlich hart. Für sephardische Juden hieß dies unter den „katholischen" Herrschern Isabella und Fernando: Taufe oder Tod – mit dramatischen Folgen für die gesamte Bevölkerung.

Der Karmel ist traditionsgemäß später von dieser talionischen Praxis insoweit abgewichen, als er viele künstlerische und mystische Elemente von den vorliegenden Kulturen übernahm (vor allem Literatur!). Ebenso integrierte die benediktinische Tradition nach bewährter Ortssitte in präventiver Weise mutatis mutandis deren eigenartigen Epigonen aus Citeaux.

Die philosophisch-theologische Praxis einer systematisch methodischen Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen – so kühn und umsichtig sie auch christlicherseits unternommen wurde – begann freilich ein monotheistisches Prinzip zu verletzen, das im Judentum (und später noch im Islam – vgl. die Ablehnung der *kalamus*-Gelehrsamkeit) seit je gang und gäbe war (christlich: im klassischen Konflikt zwischen Bernhard und Abälard in Troyes) – und das des Diasporazeugnisses direkter Glaubensanalogie, das die jüdische Familie bzw. Gemeinde nie zugunsten einer abgehobenen *Haskala* verlassen durfte.

Die Mendikantenpredigt des Hochmittelalters aber brauchte neue Großräume in Kirchen, Aulen und Plätzen, in denen eine allgemeine Christenlehre volksmissionarisch ausgerufen und eingeführt wurde: Messfeiern, Taufen und Beichten wurden hier ohne hermeneutische Ortsmitte abgehalten – und mit großem Erfolg auch heidenmissionarisch in eine einheitlich apostolisch administrierte Welt exportiert. Die Kathedra des Altares hatte derjenigen des Hörsaals zu weichen, bis sie an diejenige eines unfehlbaren, allgemeinen päpstlichen Lehramtes gelangte. Dieses Gesamtkapitel anhand der Auseinandersetzung in England mit aschkenasischer Tradition dargestellt zu haben, ist eines der großen Verdienste der Herausgeber (S. XIV f.).

Hier ist ein Intermezzo erwähnenswert. Aus dem Kloster San Marco in Florenz („Toskana" in Spannung zu Bologna?) erhob sich eine Art Fundamentalopposition: Der Dominikaner und Bußprediger Girolamo (Hieronymus) Savonarola (1452–1498) regte eine Wende zum Judentum an, die der stillen Realpräsenz des Maimonides in der Spiritualität der führenden Köpfe des Ordens entsprechen sollte. Dabei ging es um die gründliche textliche Erschließung des AT (ungeachtet der Talmudhetze und aufkommenden Ritualmordlegenden) mit Überspielung der zentralistischen Tendenzen jenes Papsttums, das sich an ihm so bitter rächen sollte (S. XXXIII f.; Savonarola wurde am 23. Mai 1498 auf Veranlassung von Papst Alexander VI. hingerichtet; am 23. Mai 1998 initiierte Papst Johannes Paul II. den Seligsprechungsprozess). Doch gab es tatsächlich eine Art jüdisch-christlicher Scholastik (ebenso wie sich dieses ‚neue Denken' in der Orthodoxie verbreiten sollte).

Bemerkenswert bleibt die Angleichung des abendländischen Reichschristentums an die seinerzeitige Judenpolitik des Zweiten Roms (Konstantinopel) durch die „Sakralisierung des Gemeinwesens unter kirchlicher Dominanz", samt der Ausweisung bzw. Vertreibung der Juden, das der Ordo Praedicatorum erfolgreich vertrat – bis ihm der Jesuitenorden diese ehrenhafte Rolle abnahm und die Christianisierung der Juden methodisch (jedoch erfolglos), meist von den Kirchenkanzeln aus, betrieb.

Zusammenfassend scheint die unbedingte, päpstlich-zentralistische Stoßkraft angemaßter Exemtionen von jeglichen orts-zeit-bedingten Gegebenheiten einerseits und die überlegene Freiheit, sich den Impulsen des Herzschlags der Leute mutig zu stellen, andererseits eine fruchtbare Spannung ergeben zu haben, die für den Dominikanerorden seither kennzeichnend ist. Darf man hoffen, dass das Charisma des Ursprungs sich in die höchst komplexe Gegenwart der säkular geprägten Welt fruchtbar eintragen wird, vor allem, was den Dialog mit den Weltreligionen und dessen Prototyp, den mit dem Judentum, betrifft?

Hier ist gleichwohl noch eine Wende zu verzeichnen. Ungefähr zeitgleich mit dem ‚Päpstlichen Institut für Bibelwissenschaften' (*Pontificio Istituto Biblico*) in Rom (das 1909 von P. Leopold Fonck SJ auf Geheiß Pius' X. aus ‚privaten Mitteln' gegründet wurde und, nach Auskunft seines prägenden langjährigen Leiters P. Augustin Bea SJ, nie Judaistik betrieb) und der Gründung des dominikanischen *Angelicums* (1908/9) mit berüchtigter antimo-

dernistischer Mission (Hubert Wolf, S. 491 ff.) wurde in Jerusalem durch die Dominikaner ein Zentrum orientalischer Studien eröffnet, das sich in die berühmte *École Biblique* (1890) und 1937 in die *IDEO* (*Dominican Institute for Oriental Studies*) in Kairo verzweigte. Dies war das Verdienst der Patres Marie-Joseph Lagrange (1855–1938) und Roland de Vaux (1903–1971) einerseits und Georges Shachata Qanawati (1905–1994)) sowie Jacques Jomier (1914–2008) andererseits. Die Jerusalemer Schule forschte und lehrte sehr bald in Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten, vor allem, was die Funde von Qumran und die Henoch-Handschriften am Toten Meer betraf (und die 1945 in Kairo entdeckten Hamadi-Funde). Aus diesen beiden Quellen entsprang eine neue judaistische Ausrichtung, die sich (den alten Festungen im *Angelicum* zum Trotz) über die Dominikaner-Hochschule in Saulchoir bis in den Geist der Konzilserneuerung auswirkte. In Deutschland bemühte sich diesbezüglich der langjährige Mitarbeiter beim *Freiburger Rundbrief* P. Willehad Paul Eckert OP (1926–2005) in Walberberg in beeindruckender Weise.

Fazit: Hier liegt eine imponierende Sammlung von bestens recherchierten Beiträgen typischer dominikanischer Haltungen dem Judentum gegenüber vor. Leider fließt aus diesen Erfahrungen noch zu wenig in die zum Konzil führenden und vom Konzil ausgehenden Reformen ein, die bahnbrechende neue Zugänge zu den heutigen interreligiösen Aufgaben möglich machten. Die Frage bleibt gleichwohl: Ob nicht eine charismatische – entklerikalisierte – Ordensform in jeder Hinsicht den wachsenden neuen Aufgaben etwa des Dialoges viel besser diente. Statt des strukturellen Überbaus einer ewigen Ordensfestung mit kryptischen Markenzeichen würde damit eine wandlungsfähige, ortskirchlich geerdete, Laien und Charismatiker integrierende Gemeinschaft entstehen, die um Nachwuchs nicht bangen müsste. – Der Band bietet eine reiche Auswahlbibliographie; Biogramme der Autoren wären wünschenswert, ein Sachverzeichnis wäre hilfreich gewesen.

Dieses Standardwerk ist zwei unermüdlichen und mutigen Pionieren des christlichen Dialogs mit dem Judentum gewidmet: dem Dominikanerpater Dr. Willehad Paul Eckert und dem langjährigen Ordinarius für Judaistik an der Universität Wien, Prof. Dr. Kurt Schubert. Beide mögen der Entfaltung ähnlicher künftiger Bemühungen vor allem im deutschsprachigen Raum Patrone sein!

Msgr. Petrus Bsteh, Wien

Bücherschau

Aharon Appelfeld, **Ein Mädchen nicht von dieser Welt**. Roman. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler. Rowohlt Verlag, Berlin 2015. 125 Seiten.

„Sie gingen Hand in Hand und mit schnellen Schritten, und bei Sonnenaufgang erreichten sie den Wald. – ‚Adam', sagte die Mutter, ‚wir sind angekommen, hab keine Angst. Du kennst den Wald und alles, was darin ist. Ich tue, was ich kann, um am Abend wieder bei dir zu sein [...]'" (7). So beginnt Aharon Appelfelds Roman, der in seiner hebräischen Originalfassung und in der amerikanischen Ausgabe als Buch für Kinder illustriert ist (durch unterschiedliche Künstler), in der deutschen Fassung aber diese grafischen Beigaben nicht enthält. Dennoch zeigt auch diese Ausgabe die Kunst eines Weltliteraten, der in kristallklarer Sprache, die die Übersetzung sehr gut nachvollzieht, im Spiegel von Kindern für Kinder die Geschichte einer jüdischen Familie erzählt, die durch den Nationalsozialismus völlig aus den Fugen geworfen wird. Krieg und Getto haben das Leben zerstört und zwei Familien zerrissen, deren beide Jungen, Adam und Thomas, im Wald ums Überleben kämpfen. Adam, ein „Naturkind" (27), und Thomas, ein „Stadtkind" (27), einst Klassenkameraden, wachsen im Wald zusammen. Bald sind ihre Vorräte aus dem Rucksack verbraucht, doch keine der Mütter ist zurückgekehrt. Knapp bevor sie der Hunger peinigt, stoßen beide auf ein dunkles Geheimnis, das Aharon Appelfeld seit den Tagen der eigenen Flucht im Jahr 1941 in sich trägt:

„‚Ich habe das Gefühl, dass überhaupt nichts mehr logisch ist, seit es das Ghetto gibt. Man bringt die Alten weg. Warum tut man das? Und warum auch die Kinder? Was haben die Kinder Schlimmes getan? Und was die Alten?', fragte Thomas erregt. ‚Sie sind Juden', sagte Adam ruhig. ‚Und nur weil sie Juden sind, muss man sie wegbringen?' ‚Thomas, du musst dir einfach klarmachen, dass man die Juden nicht liebt.' ‚Ich kapiere es nicht. Ich muss vielleicht noch viele Erfahrungen machen und noch viel mehr lernen', sagte Thomas mit erstickter Stimme" (35 f). In literarisierter Kindererfahrung taucht die Unbegreiflichkeit des Judenhasses auf, der die Gettos so töd-

lich gemacht hat und in veränderten Formen bis in die Gegenwart reicht. Darum schreibt Appelfeld diese Geschichte heute. Gerade mit diesen ungelösten Fragen kann sie für Kinder und Erwachsene zur Erfahrung werden. Die Fragen wiegen schwerer als alle Antworten, die sie zu lösen versuchen oder gar für Beruhigung sorgen wollen. Der Judenhass ist etwas Irrationales, dem man mit Vernunft nicht beikommt – eine traurige und tragische Einsicht, aber keine, die Appelfeld in die Resignation trieb, sondern ihn seit Jahrzehnten zum Mahner macht, aufmerksam zu leben, feinsinnig zu hören, die kleinen Wunder wahrzunehmen, die gegen die Kräfte der Judenfeindschaft immer wieder auferstehen und das Leben von Juden erhalten, und selbst im Baum eines Waldes einen stummen Boten der Erinnerung an zuhause zu sehen (49).

Rettung gibt es in dieser Geschichte daher auch nicht durch eine große Umkehr, sondern durch ein kleines Mädchen namens Mina, ebenfalls Klassenkameradin der beiden Jungen, die zum Wunder wird (54 f., 68 u. ö.). Auf einer Weide melkt Mina die Kuh eines Bauern, der sie schlägt und am Ende auch übel zurichtet (103). Heimlich stellt sie den Buben Milch bereit, manchmal auch Essbares. Dieses Mädchen, das nicht von dieser Welt ist und sich der Buben wegen in höchste Gefahr begibt (91), lässt Adam einmal ausrufen: „Gott hat uns Mina geschickt!“ (84). Als am Ende der Geschichte die blutig geprügelte Mina von einem Militärarzt der anrückenden Roten Armee versorgt wird und die Buben auch noch ihre Mütter wiedersehen, ist der Schrecken noch nicht ganz vorbei. Man weiß, die Deutschen werden selbst noch auf ihrer Flucht vor den Russen Juden morden, wo immer sie auf sie treffen (80, 98). Und als zuletzt noch die Väter und die Großeltern fehlen, fügen sich die Mütter ins Gebet: „Lasst uns beten, dass auch Papa und die Großeltern zu uns zurückkehren“ (125).

In einem Gespräch mit Eleanor Wachtel sagte Aharon Appelfeld: „I'm writing a saga, a long saga about the Jewish people, about what happened to them during the twentieth century.“ Der neue Roman setzt diese Saga fort und lässt auch Kinder daran teilhaben, damit sie aufmerksam werden und die kleinen Wunder in einer oft feindseligen Welt wahrnehmen. Denn die Kinder sind – wie in diesem Roman klar wird – die Zukunft und die Hoffnung, dass der zutiefst irrationale Judenhass sich doch an der einen oder anderen Stelle auflöst und schwindet.

Wolfgang Treitler, Wien

Hartmut Bomhoff, **Ernst Ludwig Ehrlich – Prägende Jahre. Eine Biographie.** Europäisch-jüdische Studien. Beiträge, Band 25, hg. vom Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien Potsdam, in Kooperation mit dem Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. de Gruyter, Oldenbourg 2015. 184 Seiten.

Der christlich-jüdische Dialog in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und der Schweiz war das große Anliegen und Verdienst des Religionswissenschaftlers und Publizisten Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007).

Ehrlich wuchs als einziger Sohn des liberalen jüdischen Bahnbeamten Martin Ehrlich und seiner Ehefrau Eva, geborene Borkowsky, in Berlin auf. Sein Vater starb 1936, seine Mutter wurde 1943 in Auschwitz ermordet. Von 1940 bis 1942 besuchte er die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, wo er von Rabbiner Leo Baeck maßgeblich geprägt wurde. Er war neben Herbert A. Strauss und Wolfgang Hamburger einer von nur drei Schülern des letzten Jahrgangs der 1942 geschlossenen Lehranstalt, die überlebten.

Im Juni 1943 gelang Ehrlich mithilfe von Luise Meier und Josef Höfler zusammen mit Herbert Strauss, dem späteren amerikanischen Universitätsprofessor und ersten Direktor des Berliner Zentrums für Antisemitismusforschung, die Flucht in die Schweiz. Mit gefälschten Papieren gaben sie sich als Industrie-Inspektoren aus. Nach drei Monaten in einem Arbeitslager erhielt Ehrlich ein Stipendium für die Universität Basel, an der er 1950 mit der Abhandlung „Der Traum im Alten Testament" promoviert wurde. Seine gleichzeitig verfolgten Pläne, mit Hilfe von Leo Baeck, der die Haft in Theresienstadt überlebt hatte und nach London ausgewandert war, das abgebrochene Rabbinatsstudium in den USA fortzusetzen, scheiterten. Noch 1954 schrieb Leo Baeck über ihn in einem Brief: „Ich setze auf ihn manche Hoffnung."

1946 lernte Ehrlich in Zürich Gertrud Luckner kennen, mit der er zeit ihres Lebens verbunden blieb, – und darüber hinaus bis zum Ende seines Lebens mit dem von ihr begründeten „Freiburger Rundbrief". Leo Baeck berichtete ihm, dass er durch Gertrud Luckner während der Schoa das Bild eines anderen Deutschlands bewahrt habe. 1995 hielt Ehrlich in Freiburg i. Br. die Grabrede für Luckner. 1958/59 unterrichtete er am Seminar für Evangelische Theologie der Freien Universität Berlin. Von 1958 bis 1996 war er Zen-

tralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz. Zusammen mit H. G. Adler und Erwin Sylvanus erhielt er 1958 den Leo-Baeck-Preis. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils war er als Berater von Kardinal Bea an der Vorbereitung der Erklärung „Nostra aetate" beteiligt. 1963 lehnte er einen Ruf auf die Professur für die Wissenschaft des Judentums in Frankfurt am Main ab.

Ab 1972 lehrte er als Honorarprofessor Jüdische Geschichte und Literatur an der Universität Bern. Er hielt auch Gastvorlesungen an den Universitäten Frankfurt a. M. und Berlin und erhielt von den Universitäten Basel, Luzern und von der Freien Universität Berlin die Ehrendoktorwürde. Ende der achtziger und in den neunziger Jahren predigte er während der Hohen Feiertage in Berliner Synagogen. Als Ehrensenator war er an der Gründung des neuen liberalen Berliner Rabbinerseminars, dem Abraham-Geiger-Kolleg, beteiligt. 2007 erhielt er in Berlin für sein Lebenswerk den Israel-Jacobson-Preis.

Neben seiner akademischen Tätigkeit war Ehrlich von 1961 bis 1994 auch Europadirektor der B'nai B'rith. In dieser Funktion sprach er oft in der Wiener Zwi Perez Chajes Loge, wobei er auch immer wieder auf die Verdienste des Namensgebers der Loge verwies. Bomhoff konnte in seiner Darstellung manche Fragen nicht schlüssig beantworten, wie er auch offen schrieb. Einer der Gründe dafür ist, dass sich Ehrlichs Nachlass, der sich heute im Archiv für Zeitgeschichte in Zürich befindet, bedauerlicherweise erst ab 1977 erhalten hat. 2009 erschien im Verlag de Gruyter bereits der wichtige Band „Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt" von Ernst Ludwig Ehrlich.

Bomhoff verantwortet die Öffentlichkeitsarbeit des Abraham Geiger Kollegs in Berlin und ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der dortigen School of Jewish Theology. Er schrieb seine Diplomarbeit über Ehrlich und publizierte 2011 in der Reihe „Jüdische Miniaturen" im Berliner Verlag Hentrich & Hentrich auch den Band 80 über Ernst Ludwig Ehrlich. Beides ist im vorliegenden Band jedoch nicht erwähnt, auch fehlt ein Hinweis auf Ehrlichs überaus zahlreiche Beiträge und Rezensionen im „Freiburger Rundbrief". – Das vorliegende Buch erschien aus Anlass des fünfjährigen Jubiläums des Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks, dessen Schirmherrin Dr. h. c. Charlotte Knobloch das Vorwort schrieb.

Evelyn Adunka, Wien

Görge Karl Hasselhoff / Bertold Klappert / Thomas Kremers (Hg.), **Heinz Kremers – Vom Judentum lernen. Impulse für eine Christologie im jüdischen Kontext.** Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn 2015. 218 Seiten.

Wer sich in den vergangenen Jahrzehnten ernsthaft mit dem jüdisch-christlichen Verhältnis befasst hat, wird unweigerlich auf den Namen Heinz Kremers (1926–1988) gestoßen sein. Er war ein Pionier des christlich-jüdischen Gesprächs und hat als Religionspädagoge und Theologe großen Einfluss auf die Evangelische Kirche im Rheinland ausgeübt. So konnte er bedeutende Erklärungen zur Verständigung zwischen Christentum und Judentum anregen und inhaltlich beeinflussen. Schon früh hat er sich für die Ablehnung von ‚Judenmission' eingesetzt. Seit Anfang der sechziger Jahre war er an der Gründung der christlichen Siedlung (Kibbutz) *Nes Ammim* („Zeichen für die Völker") in Israel beteiligt, einem Ort, der bis heute intensiv um christlich-jüdische Verständigung bemüht ist. Für sein Engagement erhielt Kremers 1986 die Buber-Rosenzweig-Medaille, die höchste Auszeichnung für Verdienste im christlich-jüdischen Dialog in Deutschland.

Seit seinem Tod am 26. Mai 1988 ist es stiller um ihn geworden. Um das Andenken an ihn wachzuhalten, aber auch, um neue Impulse für die Zukunft zu geben, hat die Gemeinschaft Evangelischer Erzieher anlässlich seines 25. Todestages (2013) beschlossen, einen Sammelband herauszugeben, der an sein Lebenswerk erinnert und entlegene Arbeiten von Heinz Kremers wieder zugänglich macht. Zu den Herausgebern zählen sein Sohn Thomas Kremers, Görge K. Hasselhoff, Pfarrer und Lehrbeauftragter, sowie Bertold Klappert, Professor em. in Wuppertal/Bethel, der sich ebenfalls große theologische Verdienste um den christlich-jüdischen Dialog erworben hat. Der Sammelband enthält insgesamt 16 Beiträge.

(1) Der erste Teil führt in das Werk von Heinz Kremers ein. Hier kommen die drei Herausgeber ausführlich zu Wort. Thomas Kremers gibt einen interessanten Überblick über das bewegte Leben und die Grundgedanken seines Vaters. Niemand hätte das wohl besser gekonnt als er. Bertold Klappert zeigt, wie Heinz Kremers an einer nicht-antijüdischen Christologie gearbeitet hat, während Görge K. Hasselhoff auf einen kostbaren Text Kremers' eingeht, einen Talmudvortrag aus dem Jahr 1977, der nicht eine Vereinnahmung des Talmud durch das Christentum, sondern ein besseres christliches Verständnis des Talmud anzielt.

(2) Der zweite Teil bildet das Herzstück des Sammelbandes. Hier finden sich wissenschaftliche Beiträge Kremers', die sich mit einer Christologie im jüdischen Kontext befassen, einem schon damals äußerst schwierigen Thema. Was bedeutet es, dass Jesus der Messias ist? Wie deutet Paulus im Römerbrief die Bundesschlüsse Gottes mit Israel? Welche Bedeutung haben Land und Staat Israel für die Christenheit? Ein Zitat aus Kremers' Überlegungen zu einer nicht-konfrontativen Christologie: „Wir müssen heute wiederentdecken, dass Jesus Christus nicht mit uns als *unser* Christus dem jüdischen Volk gegenübersteht, sondern dass Jesus Christus frei zwischen uns und den Juden steht. Jesus Christus zwischen Juden und Christen hat eine Botschaft nach beiden Seiten." Ein solcher Satz dürfte auch heute auf beiden Seiten umstritten sein. Viele Juden und viele Christen werden ihn so ablehnen. Er muss sich erst noch im gemeinsamen Dialog bewähren, und wenn das noch nicht möglich ist, weiterhin diskutiert werden.

(3) Der dritte Teil zeigt, wie das Werk von Heinz Kremers weitergeführt werden kann. Da werden christliches und jüdisches Hoffen miteinander verglichen (Klaus Müller) und die Unterschiede von Messianismus, Christologie und Politik in Judentum und Christentum herausgearbeitet (Simon Schoon). Die folgenden Beiträge behandeln das Thema „Land und Staat Israel" auch aus palästinensischer Sicht (Katja Kriener), kreisen um neue Bausteine für eine christliche Tauf-Theologie (Volker Haarmann) und untersuchen kritisch die Anliegen der *Messianischen Juden* und der *Evangelikalen* in Israel (Rainer Stuhlmann). Insgesamt trägt der Sammelband eine hochverdiente Dankesschuld an Heinz Kremers ab, den der Rezensent persönlich kannte und schätzte. Das Buch zeigt auch, dass sich manche Probleme im Dialog verändert und verschoben haben. So rückt derzeit in Deutschland ein islamischer und bürgerlicher Antisemitismus selbstbewusst in den Vordergrund. Immer schwieriger gestaltet sich der Kampf gegen ein wachsendes Desinteresse am christlich-jüdischen Dialog und am religiösen Judentum generell, während gleichzeitig der Staat Israel zu Unrecht zunehmend als „gewalttätiger Machtfaktor" an den Pranger gestellt wird. Vielleicht sollte der Titel des Buches heute lauten: „*Judentum und Christentum – voneinander lernen*". Für diese aktuelle Problematik wünschte man sich mehr Menschen wie Heinz Kremers, die mit Sachkenntnis und persönlichem Engagement den christlich-jüdischen Dialog voranbringen.

Werner Trutwin, Bonn

Hans Hermann Henrix, **Zuspruch aus fremden Quellen.** Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum. Topos Taschenbuch 807. Verlag Friedrich Pustet, Kevelaer 2012. 292 Seiten.

Alle siebzehn in diesem Band vorgestellten Persönlichkeiten angemessen darzustellen, würde den Rahmen einer Besprechung sprengen. Wir beschränken uns auf deren sieben. Eine stark persönliche Würdigung erfährt der Aachener *Bischof Klaus Hemmerle*. Dessen Formulierung der Aufgabe einer katholischen Akademie (1956 in Freiburg) war für Henrix ein Leitbild: gemäß einem Wort Pius' XII., innerhalb der Kirche eine öffentliche Meinung zu bilden, deren Träger „aus der Freiheit der einzelnen gebildeten und geäußerten Meinung [...] das Leben und Erscheinungsbild dieser Gemeinschaft mitbestimmt". Hemmerle war „ein unübertroffener Nachahmer der Freigabe menschlicher Freiheit durch Gott". Gerade diese Freiheit mit der in Christus verkörperten eigenen Wehrlosigkeit ermöglichte es Hemmerle, dem Anderen zu begegnen. Wie weit er darin gegangen ist, zeigt sein hier abgedrucktes Gedicht zum 50. Jahrestag der ‚Reichskristallnacht': „Man hat meinem Gott das Haus angezündet – und die Meinen haben es getan [...]."

In einem Gespräch (S. 76–79) fand sich Bischof Hemmerle dem jüdischen Philosophen (nicht Theologen) *Emmanuel Levinas* gegenüber. Dieser erklärte seine Nähe zum Christentum anhand von Mt 25 und Jes 58: „Gott kommt nur dann, wenn sie [die Menschen] dem Armen helfen [...]". Aber die schlimmen Dinge, die unter dem Zeichen des Kreuzes getan worden sind, bedürfen noch der Erklärung. Bischof Hemmerles Hinweis auf die völlige Wehrlosigkeit Gottes setzte Levinas entgegen: „[...] aber das kostet doch zu viel – nicht den lieben Gott, sondern die Menschheit". Was beide Denker letztlich verbindet, so Henrix, ist „der Vollzug der Gerechtigkeit bzw. der Liebe (als) ‚Hauptsache'". Hilfreich für den Leser, der diesem Denken nachgehen will, sind des Verfassers Ausführungen, besonders zu Begriff und Anwendung (bei Levinas besonders häufig) der Metapher, die über sich hinausweist, und zwar auf den Anderen hin, der in Levinas' Denken immer klarer Priorität gewinnt. Wie tief das bei Levinas sitzt, zeigt sich darin, dass er für das griechische Wort „Ethik" das biblische „Heiligkeit" setzt. Als philosophisch-phänomenologisch (nicht psychologisch) Denkender spricht er von der „Epiphanie des Antlitzes" des Anderen, der nicht auf gleicher Augenhöhe erscheint, sondern „in einer Dimension [...] des Göttlichen". Der dem Anderen Begegnende übernimmt damit die Verantwortung dafür, dass die-

ser nicht getötet und nicht allein gelassen wird; es kommt zu einer „Beziehung ohne Wechselbeziehung". Mit einem Hinweis auf Gottes Sich-Nicht-Zeigen (Ex 33) steigert Levinas die Metapher „Spur" aufs äußerste: In der Spur, die man sich wohl gar nicht immateriell genug vorstellen kann, ist „der Andere", auf den zuzugehen die vornehmste Aufgabe des Menschen ist. Ungeachtet der Tatsache, dass sich Levinas stets ausdrücklich als Philosoph, keineswegs als Theologe, verstanden hat, ortet Henrix hier zu Recht die „Widerständigkeit der [...] Spur-Metapher für die [christliche] Theologie": Die „absolute Transzendenz als absolute Abwesenheit" erlaubt es ja nicht, „kindlich religiös" von Gottes Gegenwart zu sprechen. Ansätze zu Formulierungen, die vom Christentum her Levinas' ethischen Imperativ aufzunehmen geeignet wären (Karl Rahner, Marcel Poorthuis), beschließen diesen höchst anspruchsvollen Teil.

Außer dem biographischen Hintergrund von *Johannes Paul II.* ist vor allem dessen theologische Sicht auf das Judentum zu erwähnen. Gegen alle Bedenken (Henrix führt sie an) war er überzeugt, dass Gott an seinem Bund mit Israel festhält – auch mit Israel post Christum natum. Hinzu kommt die nachdrücklich geäußerte Gewissheit des Papstes, dass Jesu Geburt und menschliche Entwicklung innerhalb des Judentums durchaus kein bloßer Zufall der Geschichte ist. „Spricht man Christus seine Verbindung mit dem Alten Testament ab, dann bedeutet das, ihn von seinen Wurzeln zu trennen und sein Mysterium allen Sinnes zu entleeren." Die Empfindlichkeit vieler Juden ist groß, wenn es um Worte oder Taten kirchlicher Würdenträger, gar eines Papstes, geht. Johannes Paul II. hat souverän und sensibel reagiert. Seine Gesten in Yad Vashem und an der Klagemauer haben die letzten jüdischen Bedenken ausgeräumt.

An gravierenden Problemen hat es im Pontifikat seines Nachfolgers, *Benedikt XVI.*, nicht gefehlt: dessen Rede in Auschwitz, in der man ein *Mitschuld-Bekenntnis der Kirche* vermisste, die Formulierung der *Fürbitte* für die Juden in der Karfreitags-Liturgie, die Aufhebung der Exkommunikation von Richard Williamson von der Pius-Bruderschaft. Zur *Fürbitte* hat Kardinal Kasper mit Recht darauf verwiesen, dass Gott allein über das „Wann und Wie" des endzeitlichen Heils entscheidet. Einen kaum überbietbaren Höhepunkt seiner Hochschätzung des Judentums hat Papst Benedikt XVI. aber schon als Präfekt der Glaubenskongregation gesetzt, nämlich mit seinem Vorwort zum Dokument der Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" (2001) – ein theologisches Meisterwerk.

Ein Beispiel für „Zuspruch aus fremden Quellen", das allerdings nicht unbesehen verallgemeinert werden kann, bietet der Verfasser mit seinen Ausführungen über *Edith Stein*. Aus einem Leben voller Krisen und Brüche hat die Witwe ihres Mentors, des Göttinger Phänomenologen Adolf Reinach, ihr mit ihrem Beispiel eines „fast souveränen Gehaltenseins in ihrem christlichen Glauben" (Henrix) herausgeholfen. Was Edith Stein letztlich charakterisiert, ist ihre Treue zu dem, was sie als Ruf Gottes verstand, und worauf sie mit dem biblischen *„hinneni – hier bin ich"* antwortete: „ethisch-existenziell" als Jüdin, „spirituell-existenziell" als Karmelitin. Ihre Heiligsprechung 1998 hat zu einer jüdisch-katholischen Kontroverse über den Begriff des Martyriums geführt.

Traditionell kommt im Judentum das Attribut der Heiligkeit ausschließlich denjenigen zu, die ihres *jüdischen Glaubens wegen* das Leben verloren haben, ob wir ihre Namen kennen oder nicht. Die Kirche kennt auch andere Kriterien. Mit Recht stellt Henrix die Frage nach einer angesichts der unzähligen Morde in aller Welt neuen Definition des Martyriums. Den Begriff der Heiligkeit werden wir Juden, auch angesichts des bei uns ebenfalls grassierenden Säkularismus, vielleicht gesondert überdenken müssen. Festzuhalten bleibt, dass Papst Johannes Paul II. in seiner Predigt zu Edith Steins Heiligsprechung verlangt hat, der Opfer der Schoa zu gedenken. Das ist gewiss keine bloße Geste, vielmehr Ausdruck seines festen Glaubens an die unlösbare Verbindung des Christentums mit dem Judentum.

Ein ganz anderer Konvertit hat eine ganz andere Kontroverse ausgelöst: *Daniel Oswald Rufeisen*. In den Wirren des Zweiten Weltkriegs in Osteuropa hatte er aus manchen „Löwengruben" vielen Juden das Leben gerettet, bis er in einem Karmelitinnenkloster untertauchen musste. Die Lektüre des Neuen Testaments hat ihn dazu bewogen, Christ und Karmelit zu werden. Ab 1959 lebte er im Karmel *Stella Maris* in Haifa und stellte den Antrag, das israelische Bürgerrecht zu erhalten, und zwar aufgrund des „Rückkehrgesetzes", das jeden jüdischen Einwanderer zum Staatsangehörigen werden lässt. Das Gesuch wurde vom Obersten Gericht des Landes mit Mehrheitsbeschluss abgewiesen, worauf der damalige Ministerpräsident Ben Gurion jüdische Autoritäten in aller Welt mit der Frage konfrontierte: „Wer ist Jude?" Es überrascht wenig, dass eine allgemein-gültige Antwort immer noch aussteht. In P. Daniels Sicht sollte die Kirche wieder „vertikal" werden: Ihr Zentrum solle wieder die Gemeinde aus Juden und Heiden in Jerusalem werden, nicht Byzanz bzw. Rom.

Auf ganz anderem Weg, im bleibenden Schatten der Schoa, verlief Leben und Denken von *Albert H. Friedlander*. Für ihn gehörten Leiden und Erlösung untrennbar zusammen: „Weil wir das Dunkle nicht vergessen, können wir an das Helle glauben." Darum müssen wir die biblische Hoffnung von Pessach „in unserem Leben auflodern lassen [...], die messianische Hoffnung muss ausgesprochen werden". Dass ethisches Verhalten in unserem Diesseits zur Verwirklichung der Erlösung unverzichtbar ist, wusste auch Friedlander. Aber er wusste auch, dass diese kommen muss, und zwar dann, wenn Gott es will. Eine innerweltlich herbeigeführte Erlösung (etwa durch das, was Jeschajahu Leibowitz als „Immobilien-Idolatrie" gegeißelt hat) hätte er entschieden, ausnahmsweise einmal nicht so sanftmütig wie sonst, abgelehnt. Der Zweifel im Glauben hat bei Friedlander durchaus seinen Platz; einen nicht geringeren aber hat der Glaube, der im Zweifel schlummern kann.

Hans Hermann Henrix hat uns mit diesem Sammelband einen reichen Schatz an Persönlichkeiten und Ideen geschenkt, der nicht so rasch auszuschöpfen ist. Es seien abschließend noch jene Persönlichkeiten erwähnt, auf die in diesen Zeilen nicht eingegangen werden konnte: Schalom Ben-Chorin, Martin Buber, Ernst Ludwig Ehrlich, Leon Klenicki, Janusz Korczak, Jakob J. Petuchowski, Gerhart M. Riegner, Rabbiner Michael A. Signer, Jacob Taubes und Miloslav Kardinal Vlk.

Simon Lauer, Zürich

In memoriam

Michael Wyschogrod (1928–2015)
Interpret der Erwählung Israels

Am 17. Dezember 2015 ist der angesehene amerikanisch-jüdische Philosoph und Theologe Michael Wyschogrod nach einer schweren Krankheit verstorben. Er war ein origineller Denker, dessen Schriften auch im deutschsprachigen Raum viel Beachtung fanden. So sind sein Hauptwerk „Gott und Volk Israel" (Stuttgart 2001) sowie einige Aufsätze von ihm und über ihn ins

Deutsche übersetzt worden. Geboren wurde Wyschogrod 1928 in Berlin, seine Familie wanderte im Jahr 1939 gerade noch rechtzeitig nach Amerika aus. Wyschogrod bekam eine solide jüdische Ausbildung; er studierte talmudische Texte im Seminar von Rabbiner Joseph B. Soloveitschik. Seine Doktorarbeit schrieb er an der Columbia University (New York) über Sören Kierkegaard und Martin Heidegger (*Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence*, 1953). Er lehrte jahrzehntelang Philosophie an verschiedenen amerikanischen Universitäten (u. a., im Zusammenwirken mit seiner Frau, Prof. Edith Wyschogrod, an der Rice University in Houston) und hielt auch Vorlesungen an deutschen Hochschulen. 1984 veröffentlichte er gemeinsam mit Prof. Clemens Thoma *„Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen"* (Rezension von Georg Klostermann, Luzern, in: FrRu XXXVIII [1985/86] 126 f.). Ungewöhnlich für einen orthodoxen Juden ist es, dass sich Wyschogrod intensiv mit dem Christentum auseinander gesetzt hat (zu Wyschogrods Lehre vgl. FrRu NF 15 [2008] 11). Bei einer Begegnung mit dem evangelischen Theologen Karl Barth hat er sich selbst einen „jüdischen Barthianer" genannt. Seine zahlreichen Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog haben an Aktualität nichts eingebüßt; sie werden gewiss auch in Zukunft studiert werden.

In jüdischen Kreisen hat Wyschogrods Kritik an der Religionsphilosophie von Moses Maimonides („Führer der Verirrten") wenig Anklang gefunden; nach Wyschogrods Meinung war Maimonides unter dem Einfluss der griechischen Philosophie verhängnisvollerweise von der biblischen Auffassung abgewichen. Der Neukantianer Steven S. Schwarzschild sagte mir einmal, er finde Wyschogrod persönlich sehr nett, einige seiner philosophischen Thesen jedoch unerträglich.

Jüdische Kritiker fanden Wyschogrods Betonung der göttlichen Liebe seltsam; nach Wyschogrod ist Israels Erwählung begründet in der Liebe, die der Ewige für Stammvater Abraham hegte. Die Anerkennung der besonderen Liebe Gottes für das Volk Israel ermöglicht, nach der Auffassung Wyschogrods, dass Nichtjuden begreifen, auch sie würden in ihrer Eigenart von Gott geliebt. Die mit Überzeugung vorgetragene Religionsphilosophie Michael Wyschogrods regt sowohl Juden als auch Christen zum Nachdenken an sowie zur Revision mancher liebgewonnenen Ansichten. Wyschogrods klare Stimme ist nun verstummt, aber seine Worte bleiben.

Yizhak Ahren, Jerusalem

Notizen

Vom 7.–10. März 2016 fand im Goethe-Nationalmuseum Weimar eine vom Moses Mendelssohn Zentrum (Potsdam), dem Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg, der Klassik Stiftung Weimar und der Hochschule für Musik Franz Liszt Weimar veranstaltete, von Dr. Anna-Dorothea Ludewig konzipierte **Konferenz zum Thema** *Goethe in der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte* statt. Dabei ging es um „den Versuch, persönliche Bezüge Goethes zu jüdischen Zeitgenossen und vice versa mit der Rezeption und Deutung seines Werkes durch (deutsch-) jüdische Wissenschaftler sowie der völkisch-antisemitischen Vereinnahmung Goethes zusammenzubringen" und damit „eine ebenso komplexe wie wirkmächtige Wechselbeziehung neu zu verorten". Auf dem Programm standen u. a. folgende Themen:

„Nicht Affectation, sondern Pflaumenweichheit." Von ‚Rahel' bis Rodenberg – Goethe in Berliner Salons (Dr. Hannah Lotte Lund / Berlin);

Goethe und Felix Mendelssohn Bartholdy (Prof. Dr. Christiane Wiesenfeldt / Weimar/Jena);

Goethe, Bettina Brentano und die Frankfurter Juden (Prof. Dr. Wolfgang Bunzel / Frankfurt a. M.);

Die Sicht des jungen Goethe auf die christlichen Kirchen und das Judentum (Prof. Dr. Heinz Hamm / Halle);

„Wehe über die Juden". – Der Minister Goethe und die Herausbildung des deutschen Nationalismus im Kontext des Wartburgfestes 1817 (Dr. Werner Tress / Berlin);

Poetisch-religiöse Vorratskammer. Die Hebräische Bibel bei Goethe und Heine (Prof. Dr. Joseph A. Kruse / Düsseldorf/Berlin);

Jüdische Goethe-Biographik als Quelle von Thomas Manns ‚Lotte in Weimar' (Prof. Dr. Irmela von der Lühe / Berlin);

Der Prager Kreis und Goethe (Prof. Dr. Steffen Höhne / Weimar);

Der bessere Deutsche? Goethe bei den polnischen Juden (PD Dr. Agnieszka Pufelska /Potsdam);

Goethe und die deutsche Kultur im Weltbild und Denken von Nahum Goldmann (Prof. Dr. Dieter Borchmeyer / Heidelberg);

Judenfeind, Judenfreund – oder Jude? Kontroversen um Goethe im Dritten Reich (Prof. Dr. W. Daniel Wilson / London);

Goethe, das Judentum und die antisemitisch-völkische Bewegung (Prof. Dr. Stefan Breuer / Hamburg);

Tendenzen der Goethe-Rezeption im jüdischen Kulturkreis nach 1933 im NS-Deutschland (Prof. Dr. Kerstin Schnoor / Frankfurt a. d. Oder);

Zur Rezeption von Goethes ‚Faust' im Nationalsozialismus (Dr. Franziska Bomski / Weimar und Dr. Anja Oesterhelt / Gießen).

Am 20. März 2016 wird in Frankfurt a. M. das neu gestaltete *Museum Judengasse* (am Börneplatz, Battonnstr. 47), eine Dependance des „Jüdischen Museums", mit einer völlig neuen Dauerausstellung **wieder eröffnet**. Führungen: Dienstag, 18–20 Uhr: *Auf*

den Spuren jüdischen Lebens in der Frühen Neuzeit; Samstag, 15–16.30 Uhr: *Wie sah der Alltag in der Judengasse aus?* Sonntag, 15–16 Uhr: *Kennen Sie das Haus der Ewigkeit?* Führung auf dem jüdischen Friedhof. – Informationen über das Festprogramm sowie über die nächsten Veranstaltungen im „Museum Judengasse“: http://www.juedischesmuseum.de/museum-judengasse.html, sowie über das Büro der Direktion / Presse- und Öffentlichkeitsarbeit (Daniela Unger): Tel. 069 212 38805; mail: daniela.unger@stadt-frankfurt.de

Leser-Echo

Dr. Georg Thamm, Freiburg i. Br., zu dem Beitrag von Chaim Noll, „Chanukka – Das Lichterfest“, in FrRu NF 23 (2016) 35–38:

In seinem Aufsatz schreibt Chaim Noll, „die Nacht, in der Jesus geboren wurde“, sei „mit allergrößter Wahrscheinlichkeit“ in die „Zeit des Chanukka-Festes“ gefallen, und er bemüht als Beleg das Lukas-Evangelium (S. 37). Chanukka fällt in den Monat *Kislew*, also in den Winter. Aber gerade Lukas gibt ein ganz anderes Datum an: In Lk 1,26 heißt es, der Engel Gabriel sei im sechsten Monat zu Maria nach Nazareth gesandt worden und habe die Geburt Jesu angekündigt. Der sechste Monat aber ist nach jüdischem Kalender der *Elul*, der dem September oder Oktober entspricht. Wenn in diesem Monat die Schwangerschaft begonnen hat, dann erfolgte die Geburt neun Monate später, also im *Ijar* oder *Siwan*, d. i. im Mai oder Juni, vielleicht auch im Juli, falls das Geburtsjahr einen Schaltmonat hatte. Dasselbe trifft übrigens zu, wenn – was allerdings unwahrscheinlich ist – der griechisch schreibende Evangelist die römische Monatszählung verwendet haben sollte. Der 6. Monat ist demgemäß der „Sextilis“, und das ist der August. Dass Jesu Geburt demnach in den Sommer gefallen ist, lässt sich durch eine weitere Bemerkung des Evangelisten belegen. In Lk 2,8 wird berichtet, es hätten in der Gegend unter freiem Himmel in der Nacht Hirten bei ihrer Herde Wache gehalten. Im Sommer ist das nichts Ungewöhnliches. Im Winter aber lässt man, wie mir berichtet wurde, auch in Israel Schafe nicht unter freiem Himmel. Nach den Angaben des Lukas-Evangeliums muss Jesus also im Sommer und nicht im Winter geboren sein.

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, 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: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

Den ersten drei Beiträgen liegen Vorträge zugrunde, die am 9. November 2015 an der Lateran-Universität anlässlich der Tagung *Ein nie widerrufener Bund – ‚Nostra aetate'. Der lange Weg vom Lateranum IV zum Vatikanum II (1215 – 1965 – 2015)* gehalten wurden.

In seinem Vortrag *Vom Vierten Laterankonzil zum Zweiten Vatikanum. Katholische Haltungen gegenüber dem Judentum im Lauf von 800 Jahren* korrigiert **Mordechay Lewy** das Bild einer kontinuierlichen Verbesserung der Beziehungen zwischen Katholiken und Juden in dem großen Zeitraum zwischen den beiden Konzilen. Schon der Text der päpstlichen ‚Schutzbulle für die Juden', *Sicut Judaeis* habe im 13./14. Jh. an Wirkung verloren und sei unter Innozenz III. einer restriktiven Haltung gegenüber den Juden gewichen, die sich auf die *Canones* des IV. Laterankonzils ausgewirkt und zur jahrhundertelangen Verfemung der Juden in Europa beigetragen habe. Lewy schildert den auch nach Johannes XXIII. noch langen Weg durch die Instanzen des II. Vatikanums zur Proklamation von *Nostra aetate* durch Papst Paul VI.

Auch **Michael P. Maier** reflektiert in seinem Beitrag *Ein nie gekündigter Bund. Historische Fakten und prophetische Visionen* die lange und leidvolle Geschichte zwischen Christen und Juden seit dem IV. Laterankonzil bis zum „Meilenstein" *Nostra aetate*. Er fragt nach den Gründen dieser Wende und nennt drei geschichtliche Faktoren, die sie bewirkten: den Verlust der weltlichen und wirtschaftlichen Macht der Kirche; die Mitschuld der Christen an der Schoa; die Anerkennung des Staates Israel durch die Kirche. Unterstützt werde dieser Prozess durch die Entwicklung des Bibelstudiums in den Jahrzehnten vor *Nostra aetate*: die Entdeckung des originalen jüdischen Hintergrunds der Schrift. Maier skizziert „eine Theologie der Beziehung zwischen Israel und der Kirche, die auf dem Zeugnis der biblischen Propheten beruht", am Beispiel der „Völkerwallfahrt zum Zionsberg", für deren Realisierung er in *Nostra aetate* ermutigende „Perspektiven" und konkrete Wegweisungen erkennt.

In seinen Ausführungen *Ein nie gekündigter Bund. Dogmatische Anmerkungen zum Weg vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute* resumiert **Achim Buckenmaier** die ungeachtet aller Kritik an *Nostra aetate* überwiegend positiven Beurteilungen dieses Dokuments. Er konstatiert Fortschritte in kirchlichen Lehrwerken in Bezug auf die Sicht des AT und des Judentums nach Jesus (z. B. die Würdigung der rabbinischen Exegese). Als Gefahr sieht der

Autor die Verkennung der Einzigartigkeit des Dialogs zwischen Juden und Christen, der „mit keinem anderen Gespräch mit anderen Religionen verglichen werden" könne. Problematisch sei auch eine „romantisierende Annäherung an jüdische Gebräuche" (z. B. christliche Sederfeiern). Vielmehr hätten die Christen zu lernen, dass sie „nur dann Jesus entdecken [...] können, wenn sie sich an die Juden wenden [...] und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist". Dieses ‚Proprium' biblischer Offenbarung gelte es nicht nur formal zu behaupten, sondern im gemeinsamen Handeln von Juden und Christen in der Welt zu realisieren.

Im ersten Teil ihrer Untersuchung *Späte Midraschim zu Mose. Eine Analyse rabbinischer Exegese des Midrasch „Petirat Mosche"* erschließt **Claudia Meretz** Intention und Machart des unvollständig überlieferten Midrasch *Moses Größe*. Nach einem Blick auf die hohe Verehrung Moses im rabbinischen Judentum wendet sie sich dem, vermutlich im 11. Jh. als Erbauungsschrift für das einfache Volk entstandenen, ausschließlich der *Überhöhung der Größe* Moses dienenden Midrasch zu, präsentiert exemplarisch zwei der (von ihr übersetzten) elf seine Überlegenheit und Einzigkeit veranschaulichenden Vergleiche, wobei die einleitend geschilderte summarische Wägung durch Gott (Mose gegenüber dem Schöpfungswerk / gegenüber allen Gerechten) dessen „großes Vertrauen und ganze Zuneigung" zu Mose vor Augen führe.

Im zweiten Teil seines Vortrags *Goethe und die Juden* führt **Gerhard Sauder** weitere Belege für Goethes früh einsetzende Rezeption der Bibel, besonders des AT, als „Inspirationsquelle" für sein dichterisches Werk an. Zu den Faszinosa gehörten die Welt der Patriarchen, vor allem Joseph, den er zum Helden einer Jugenddichtung erhob, mehr noch die ihn lebenslang beschäftigende Gestalt des Mose. Gleichfalls früh schon habe ihn die dichterische Sprache des AT begeistert und zu Nachdichtungen angeregt: so das *Hohelied Salomons*, aber auch biblische Gestalten wie Belsazar, Ruth, Isabel, Solima. Die judenfeindliche Figurenrede in seinem parodistischen *Esther*-Spiel wurde von antisemitischen Interpreten als Goethes eigene Auffassung instrumentalisiert, analog auch Partien aus Goethes Spätwerk „Wilhelm Meisters Wanderjahre". Dass Goethe trotz seines jüdischen Bekannten- und Freundeskreises in späteren Jahren durchaus auch Kritik an Juden geübt habe, sei nicht als Judenfeindlichkeit zu werten, sondern entspreche seinen politischen Prinzipien wie z. B. der „grundsätzlichen Ablehnung jedweder Emanzipation, sei es des Bürgertums, der Nation oder der Juden".

Vom Vierten Laterankonzil zum Zweiten Vatikanum
Katholische Haltungen gegenüber dem Judentum im Lauf von 800 Jahren

Mordechay Lewy*

Ich könnte mein Thema sehr schnell abhandeln und einfach sagen, dass sich die Beziehungen zwischen Katholiken und Juden seit 1215 dramatisch zum Besseren gewendet haben. So richtig diese Aussage ist, so unbefriedigend ist sie. Wir sprechen über einen enormen Zeitraum von mehr als 26 Generationen. Das ist fast das Alter Methusalems.

Historiker scheuen sich oft, moralische Urteile zu fällen. Im 19. Jahrhundert unterschied man zwischen den Naturwissenschaften, die nach „Erklärung" der Dinge suchen, und den Geisteswissenschaften, die „Verstehen" verlangen (Wilhelm Dilthey, 1883). Das Verstehen wurde zur Schwester des Entschuldigens. In der Literatur gibt es ein frühes Beispiel für die Verflechtung von „Verstehen" und „Entschuldigen". In Goethes „Torquato Tasso" (1790) sagt die Prinzessin (Leonore von Este): „Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln" (2. Aufzug, 1. Auftritt, Vers 1113). Es wäre ein großer Fehler, sich moralischer Urteile zu enthalten, wenn man sich damit befasst, was in den Beziehungen zwischen Katholiken und Juden geschehen ist zur Zeit des Vierten Laterankonzils (1215), das vor 800 Jahren in unserer unmittelbaren Nachbarschaft stattfand. Das Gleiche gilt für das Zweite Vatikanische Konzil, das vor 50 Jahren (1965) endete.

* Mordechay Lewy, 1948 in Tiberias geboren, studierte Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem; seit 1967 im diplomatischen Dienst, u. a. von 2000 bis 2004 als Botschafter des Staates Israel in Berlin und von 2008 bis 2012 beim Heiligen Stuhl. – Der hier wiedergegebene Vortrag wurde am 9. November 2015 anlässlich der Tagung „*Ein nie widerrufener Bund – ‚Nostra aetate'. Der lange Weg vom Lateranum IV zum Vatikanum II (1215 - 1965 - 2015)*" an der Lateran-Universität in Rom gehalten.

1. Das IV. Laterankonzil

a) Papst Innozenz III. (Lotario di Segni) und das politische Klima seiner Zeit

Lotario dei Conti di Segni entstammte einer gräflichen Familie aus der Gegend von Anagni in Latium. Sein scholastisches Denken wurde in Paris geformt, sein juristisches in Bologna, wo er von 1178 bis 1187 studierte. 1187 zum Subdiakon geweiht und 1190 als jüngster Kardinal ernannt, wurde er 1198 im Alter von 37 Jahren zum Papst gewählt. Vermutlich wurde er gewählt, weil er neben seinem Glaubenseifer auch politisches Gewicht besaß. Seinen Aufstieg verdankte er seiner angeborenen autokratischen Persönlichkeit, seinem praktischen juristischen Sachverstand durch seine berufliche Ausbildung und seinem diplomatischen Geschick aufgrund seines politischen Instinkts.

Papst Innozenz III. sah sich selbst nicht nur als Nachfolger Petri, sondern auch als Vicarius (Stellvertreter) Christi. Er gilt als der Papst, der die zentrale Autorität des Papsttums herausgebildet hat. Im frühen Mittelalter war es durchaus nicht sicher, dass Rom seinen Primat in der Christenheit aufrechterhalten könne. Nach dem Tod von Innozenz III. wurde der Primat des Papstes in Rom und in der Römischen Christenheit nicht mehr in Frage gestellt – bis zur Lutherischen Reformation. Innozenz III. versuchte, den Umfang des Kirchenstaats, des Patrimonium Sancti Petri, in Mittelitalien auszuweiten. Der Kirchenstaat war die säkulare Manifestation der Macht des Papstes, durch die er in das damalige feudale Netzwerk eingebunden war als ein Herrscher mit seinen Vasallen.

Bei genauem Quellenstudium kann man keine Ansätze erkennen, dass Innozenz III. als Papst die Oberherrschaft über weltliche Herrscher anstrebte. Diese Oberherrschaft ergab sich nur, wenn jene sich selbst unter seinen Schutz stellten (so Sizilien, Aragon, Ungarn oder „König Johann ohne Land“ aus England). Durch diesen bewussten Akt der Unterwerfung waren sie als Vasallen einem säkularen Herrn zu Lehenstreue verpflichtet, so auch dem Papst, aber nicht, weil er Papst war. Was der Papst als Recht für sich in Anspruch nahm, war, im Falle eines Konflikts zwischen säkularen Herrschern und zur Abwehr einer Sünde (*ratione peccati*) zu intervenieren. Innozenz versuchte auch, die Korruption in der Kurie zu unterbinden, indem er feste Gebühren für klerikale Dienste einführte, obwohl er wusste, dass alte Gewohnheiten sich nicht leicht ausrotten lassen. Einige Historiker sahen in

seiner Kurienverwaltung so etwas wie den Kern des kommenden modernen Staates. Sie waren beeindruckt von der hohen Schriftkompetenz der Kurie in einer vorwiegend analphabetischen Welt. Der britische Historiker Geoffrey Barraclough sagte, Innozenz habe weder genug Geld gehabt, um bezahlte Sekretäre zu beschäftigen, noch um eine eigene Armee zu unterhalten zur Durchsetzung seines politischen Willens.[1]

Das politische Schicksal von Innozenz III. war ausgesprochen glücklich. Das spricht für seinen politischen Instinkt und sein diplomatisches Geschick. Er nutzte im Jahr 1198 die Vakanz der kaiserlichen Macht und wurde der Vormund und Lehnsherr des kleinen, vierjährigen Friedrich II., der nach dem Tod seines Vaters, Kaiser Heinrich VI., König von Sizilien wurde. Auf dem IV. Laterankonzil wurde Friedrich II. zum Kaiser bestimmt. Innozenz hatte das Konzil einberufen, um die Reform der Kirche zu fördern und die Kreuzzüge zur Befreiung des Heiligen Landes wieder aufleben zu lassen.

b) Das IV. Laterankonzil 1215

Das Konzil wurde mit einer päpstlichen Bulle am 19. April 1213 einberufen und am 11. November 1215 im Lateranpalast eröffnet. Zu seinen Teilnehmern zählten 71 Patriarchen, 412 Bischöfe, 900 Äbte und Ordensobere. Außerdem entsandten viele weltliche Herrscher Repräsentanten. Es war das teilnehmerreichste Konzil im Mittelalter, das alle anderen Konzilien der Kirche übertraf – bis zum I. Vatikanum im Jahr 1870. Das Konzil von Basel hatte zwar 3300 registrierte Teilnehmer, aber auch eine Dauer von fast 18 Jahren. Das wichtigste Ergebnis des IV. Laterankonzils waren seine Beschlüsse, die in 70 *Canones* niedergelegt wurden und theologische und kirchenrechtliche Angelegenheiten regelten.[2]

Während der Amtszeit von Innozenz III. richtete sich der Kreuzzug auch gegen Nicht-Muslime wie die Albigenser in Südfrankreich. Bevor wir uns aber der Haltung von Innozenz gegenüber den Juden zuwenden, ist es wichtig zu wissen, wie die Beziehungen zu Juden vor Innozenz III. waren, festgeschrieben in der päpstlichen Bulle *Sicut Judaeis.*

1) Geoffrey Barraclough, *The Medieval Papacy*, London 1968, S. 128
2) Vgl. Chaim Noll, *Rom und Jerusalem – eine wechselhafte Beziehung*, in FrRu NF 16 (2009) 265–276.

c) ‚*Sicut Judaeis*' und der Schutz der Juden im Mittelalter

Die päpstliche Bulle *Sicut Judaeis*, auch „Schutzbulle für die Juden" genannt, wurde erstmals 1122/3 von Papst Callixtus II. (1119–1124) erlassen. Tatsächlich schrieb sie einen Status quo im Verhältnis zu den Juden fest, der eingeschränkter war als ihr einstiger rechtlicher Status im späten Römischen Reich. Die stetige Verschlechterung ergab sich aus dem Erstarken des Christentums als Staatsreligion. Eine einigermaßen wohlwollende Haltung spricht aus einem Rundbrief, den Papst Alexander II. (1061–1073) im Jahr 1063 an die spanischen Bischöfe geschickt hatte, in dem er u. a. feststellte:

> „Ihr habt die Juden beschützt, die unter Euch wohnen, damit sie nicht von denen, die gegen die Sarazenen in Spanien vorgingen, bekämpft werden. Motiviert durch dumme Ignoranz oder vielleicht blinden Ehrgeiz, wollten sie diejenigen in ihrem Zorn ermorden, welche die göttliche Liebe womöglich zur Erlösung vorherbestimmt hat; denn seit dem Verlust ihrer Freiheit und ihres Vaterlands leben sie zerstreut in allen Teilen der Welt, verdammt zu dauernder Buße für das Vergehen ihrer Väter, für das vergossene Blut des Erlösers. Zweifellos verschieden ist der Fall der Juden und der Sarazenen. Gegen letztere wird zurecht gekämpft, weil sie die Christen verfolgen, während diese [die Juden] überall bereit sind dienstbar zu sein."

Trotz der päpstlichen Mahnungen verübten Kreuzzügler schwere Gräueltaten an jüdischen Gemeinden.

Der ursprüngliche Text von *Sicut Judaeis* ist in der Bulle Papst Alexanders III. (1159–1181) von 1179 erhalten. Die wichtigsten Punkte sind: Gewährung päpstlichen Schutzes; keine Zwangstaufe; das Verbot, Juden ohne Gerichtsverfahren zu töten oder zu verletzen oder ihr Geld und Eigentum wegzunehmen. Niemand soll ihren Kult stören oder sie in Sklaverei zwingen. Jeder, der gegen dieses Dekret handelt, verliert seine Stellung und sein Gefolge und kann exkommuniziert werden, wenn er sich nicht entschuldigt und seine Übertretung korrigiert. – Die Strafbestimmungen für Christen, die Juden schädigen, waren jedoch recht schwach.

Dieser Text wurde der Standardtext für den Schutz der Juden, der von fast allen Päpsten bis zum 13./14. Jahrhundert bei der Inaugurationsprozession zu ihrer Kathedra in San Giovanni im Lateran wiederholt wurde. Er wurde zum Ritual, ja zur Routine, was die Verbindlichkeit seines Inhalts deutlich schwächte.

d) Innozenz III. und die Juden

Einige Briefe Innozenz III. lassen eine wachsende Feindseligkeit gegenüber Juden erkennen. In einem Brief aus dem Jahr 1205 drohte er dem Grafen von Nevers mit der Exkommunikation, wenn er weiterhin die Juden schütze:

> „Die Juden sind wie der Brudermörder Kain dazu verdammt, als Flüchtlinge und Vagabunden über die Erde zu wandern, und ihr Gesicht muss mit Scham bedeckt sein. Unter keinen Umständen sind sie zu schützen, sondern sie sind zur Leibeigenschaft verdammt. Es ist für christliche Prinzen schändlich, Juden in ihre Städte und Dörfer aufzunehmen und sie als Wucherer zu beschäftigen, um Geld von Christen einzutreiben. Die Prinzen verhaften an Juden verschuldete Christen, und Juden nehmen sich christliche Burgen und Dörfer als Faustpfand. Die Kirche verliert so ihren Zehnten. Trauben werden von Juden nach ihren religiösen Vorschriften gepresst. Es ist dies eine umso größere Sünde, wenn dieser Wein in der Kirche für das Sakrament der Eucharistie verwendet werden sollte."

Da Innozenz glaubte, dass die Ausbreitung häretischer Sekten in Südfrankreich auf jüdischen Einfluss zurückginge, strebte er die Demütigung der Juden an, damit Christen vor einer Verbindung mit ihnen zurückschrecken sollten. In einem Brief an den französischen König Philipp II. August (1205) bezieht sich Innozenz auf Gerüchte, dass die Leiche eines armen christlichen Studenten in der Latrine eines jüdischen Hauses aufgefunden wurde. Er verwendet diese Geschichte, um anzudeuten, dass es für Christen gefährlich sein könne, bei blutdürstigen Juden zu Gast zu sein. Sein Bestreben ist es, die Juden gesellschaftlich zu isolieren. Er betont, dass Juden durch die Verhöhnung des Gekreuzigten Jesus Christen beleidigten.

Dieses Verhalten gab es tatsächlich, da beide Seiten sich in heftigen Polemiken gegeneinander ergingen. Innozenz war einer der wenigen Päpste, die den Ritualmordanklagen Glauben schenkten, während die meisten Päpste solche Gerüchte verurteilten, da sie wussten, welche heftigen Aufwallungen gegen Juden dadurch hervorgerufen wurden. Er rügte den französischen König dafür, dass er den Juden erlaubte, Land zu besitzen und christliche Diener und Ammen zu beschäftigen. Mit dieser feindseligen Geisteshaltung gegenüber Juden wurden die *Canones* des IV. Laterankonzils von Innozenz formuliert und von den Teilnehmern gebilligt.

e) Das IV. Laterankonzil und die Juden

Von den 70 *Canones* (Beschlüssen) betreffen vier (Nr. 67–70) die Juden. *Canon 67* legt fest, dass die Juden zu zwingen seien, den Zehnten und diejenigen Abgaben an die Kirche zu zahlen, welche die Christen zu zahlen hatten, bevor ihr Eigentum an Juden gefallen war.

Canon 68 behandelt die Kleidung: Juden und Sarazenen beiderlei Geschlechts müssen sich in jeder Provinz von den Christen durch eine abweichende Kleidung unterscheiden.[3] Der Beschluss ist an sich nicht neu, aber er ist die folgenreichste Entscheidung des Konzils zur Diskriminierung der Juden. Die Synode von Narbonne legte 1227 in *Canon* 3 fest, dass Juden ein ovales Kennzeichen auf der Kleidung – mitten auf der Brust – zu tragen hätten, einen Finger lang und eine halbe Handbreit hoch.

Canon 69 verbietet Juden die Übernahme öffentlicher Ämter. Jeder, der ihnen dazu verhilft, soll bestraft werden. Einem jüdischen Amtsträger ist der Kontakt mit Christen zu verweigern.

Canon 70 legt fest, dass Juden, die die Taufe empfangen haben, von den Priestern abgehalten werden sollen, zu ihrer früheren Glaubenspraxis zurückzukehren.

Wie ist *Sicut Judaeis* vor dem Hintergrund dieser *Canones* zu bewerten?

Einige Gelehrte nehmen an, dass *Sicut Judaeis* nicht so sehr auf den Schutz der Juden abzielte, sondern auf den Wunsch, mit weltlichen Herrschern gleichzuziehen, die ihre Beziehung zu Juden als Verhältnis zu Leibeigenen (*servi camerae*) gestalteten. Nach dem Historiker Shlomo Simonsohn unterhielten die römischen Juden und der Papst eine spezielle Beziehung, die der römischen jüdischen Gemeinde im Mittelalter das Überleben sicherte, während andere Gemeinden in Europa verfolgt wurden. Die wirklichen Probleme für die jüdische Gemeinde in Rom begannen vor allem nach dem Konzil von Trient (1545–1563).

Im Wesentlichen war *Sicut Judaeis* ein Vertragswerk, in welchem der Papst den Juden seinen Schutz versprach und die Juden ihm im Gegenzug finanzielle Unterstützung zusicherten und gelobten, sich seiner Oberhoheit als Herrscher von Rom unterzuordnen. In diesem Zusammenhang wurde das

3) Vgl. Elisabeth Fuchshuber-Weiß, *Die Geschichte des Davidsterns. Von Missbrauch und Pervertierung zum Staatssymbol*, in: FrRu NF 22 (2015) 28–34 (Anm. 1, S. 28).

Dekret *Sicut Judaeis* auch zum Ausdruck der weltlichen und spirituellen Macht des Papstes über alle päpstlichen Territorien.

Aus theologischer Sicht stehen die *Canones* des IV. Laterankonzils in einer Kontinuität, denn ihre Aussagen entsprechen sowohl den Forderungen früher Konzilien wie auch früheren Dokumenten aus der Amtszeit Innozenz III. Er selbst hatte die verschärften Maßnahmen zur Diskriminierung und Isolierung der Juden mehr, als es damals theologisch geboten erschien, gefordert. Seine Haltung gegenüber den Juden leitete viele spätere Päpste. Fraglich ist, inwieweit seine Direktiven von den Bischöfen eingehalten wurden. Wir haben Grund anzunehmen, dass die Direktiven manchmal ignoriert, manchmal aber sogar verschärft interpretiert wurden, wie dies beim Konzil von Narbonne im Jahr 1227 geschah.

Ohne Innozenz' judenfeindliche Motivation zu entschuldigen: Seine Haltung gegenüber den Juden war nicht nur auf die Verachtung durch bestehende kirchliche Lehraussagen zurückzuführen, sondern auch auf die gesellschaftlichen Veränderungen in Europa. Das Wachstum der Städte, die Hinwendung zur Geldwirtschaft und das Entstehen einer neuen Mittelklasse marginalisierten die Juden als Stadtbewohner und reduzierten ihren bisherigen innerstädtischen Einfluss. Sie verloren ihr Monopol als Geldverleiher, da immer mehr Christen sich diesem Geschäft zuwandten und Konkurrenten wurden. Es war der Franziskaner-Theologe Petrus Johannes Olivi (um 1247–1298), der das scholastische Verbot des Geldverleihs gegen Zinsen in Frage stellte und neue ethische Parameter für den Profit bei Geldgeschäften aufstellte. Aber zu diesem Zeitpunkt konnten Juden in England und Frankreich nicht mehr in den Wettbewerb eintreten, da sie aus diesen Ländern schon vertrieben waren.

Der zwischen der Kirche und weltlichen Herrschern während des 12. und 13. Jahrhunderts verbreitete Konflikt bestimmte die vorherrschende Sichtweise der Theologen und Kanoniker. Ein Nebeneffekt dieses Konflikts war die Verschlechterung der kirchlichen Haltung gegenüber den Juden. Durch seinen Umgang mit Juden konnte der Papst immer wieder zeigen, dass er mit anderen weltlichen Herrschern auf gleicher Ranghöhe stand. Innozenz III. spielte eine wesentliche Rolle in diesem unseligen Vorgang, der Juden in Europa für Jahrhunderte verfemte und an den Rand drängte, da seine Motive zweifacher Art waren: theologisch und politisch zugleich.

2. Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965)

a) Papst Johannes XXIII. (Angelo Giuseppe Roncalli) und das politische Klima seiner Zeit

Angelo Giuseppe Roncalli war fast 40 Jahre älter als Lotario di Segni, als er zum Papst gewählt wurde. Die Dauer seiner Amtszeit war um knapp fünf Jahre kürzer. Geboren wurde er am 25. November 1881 in Sotto il Monte bei Bergamo in einer bäuerlichen Familie. Seine kirchliche Laufbahn führte ihn bald in den diplomatischen Dienst: als Apostolischer Delegat in Bulgarien, der Türkei und Griechenland während der Zeit des Nationalsozialismus, wo er sich auch für die Rettung der verfolgten Juden einsetzte, und später als Nuntius in Frankreich. Seine Nominierung für Paris nach der Befreiung Frankreichs von der deutschen Besatzung 1944 soll auf eine Bitte von General de Gaulle zurückgehen. Der General bat den Heiligen Stuhl dringend, seine Repräsentanz in Paris zu besetzen, bevor der sowjetische Gesandte Doyen des diplomatischen Corps am Ufer der Seine werden konnte. Nach dem Tod von Pius XII. (1958) wurde Roncalli nach 11 Wahlgängen als neuer Papst gewählt. Er nahm den Namen Johannes XXIII. an. Seit dem Konzil von Trient (1545) bis zum I. Vatikanischen Konzil (1869/70) waren mehr als 300 Jahre vergangen. Inzwischen war auch der Vatikanstaat wesentlich kleiner geworden.

b) Das Zweite Vatikanische Konzil

Zur allgemeinen Überraschung kündigte Johannes XXIII. schon nach 3 Monaten als Papst seine Absicht an, ein Konzil einzuberufen. Legendär ist sein Ausspruch, es sei Zeit, die Fenster der Kirche zu öffnen, um frische Luft hereinzulassen. Am 11. Oktober 1962 wurde das Konzil von Johannes XXIII. eröffnet und am 8. Dezember 1965 von Papst Paul VI. geschlossen. Während das I. Vatikanische Konzil sich mit innerkirchlichen Themen befasste, z. B. mit dem ‚Dogma der Unfehlbarkeit', und wie man dem Rationalismus, Liberalismus und Materialismus begegnen könne, erörterte das II. Vatikanische Konzil auch außerkirchliche Belange, wie die Stellung der Kirche in der modernen Welt und ihre Beziehungen zu anderen Religionen. Während der drei Jahre nahmen 2625 kirchliche Würdenträger am Konzil teil.

c) Die Beziehung der Kirche zu den Juden nach der Schoa und vor 1958

Um die Veränderungen im Verhältnis zum Judentum zu verstehen, muss man wissen, dass es direkt nach der Schoa mindestens zwei Versuche gegeben hat, Papst Pius XII. nahezulegen, eine spezielle Deklaration zur Verurteilung des Antisemitismus zu veröffentlichen. Den ersten Versuch machte 1946 der französische Gesandte beim Vatikan, Jacques Maritain (1882–1973), den zweiten 1949 der jüdische Historiker Jules Isaac (1877–1963). Beide Versuche waren vergeblich. Der Papst wies jede Anspielung auf eine christliche Mitschuld an dem fatalen Hassausbruch gegen die Juden zurück.

Diese Haltung stand im Gegensatz zu den Aussagen des Buchs *Die Lehre der Verachtung* (*L'enseignement du mépris*, 1962), in dem Jules Isaac seine Untersuchungen über die christlichen Wurzeln von Antijudaismus und Antisemitismus zusammenfasste. Isaac legte seine Ergebnisse bereits 1947 in den *Zehn Thesen von Seelisberg*[4] vor:

1. Es ist hervorzuheben, dass ein und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht.
2. Es ist hervorzuheben, dass Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und dem Volke Israel geboren wurde, und dass seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfasst.
3. Es ist hervorzuheben, dass die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren.
4. Es ist hervorzuheben, dass das höchste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme.
5. Es ist zu vermeiden, dass das biblische und nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.
6. Es ist zu vermeiden, das Wort „Juden" in der ausschließlichen Bedeutung „Feinde Jesu" zu gebrauchen, oder auch die Worte „die Feinde Jesu", um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen.

4) *„Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht"*, in: FrRu II. Folge (1949/1950), Nr. 8/9, 5 f.

7. Es ist zu vermeiden, die Passionsgeschichte so darzustellen, als ob alle Juden oder die Juden allein mit dem Odium der Tötung Jesu belastet seien. Tatsächlich waren es nicht alle Juden, welche den Tod Jesu gefordert haben. Nicht die Juden allein sind dafür verantwortlich, denn das Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, dass Christus für unser aller Sünden gestorben ist. Es ist allen christlichen Eltern und Lehrern die schwere Verantwortung vor Augen zu stellen, die sie übernehmen, wenn sie die Passionsgeschichte in einer oberflächlichen Art darstellen. Dadurch laufen sie Gefahr, eine Abneigung in das Bewusstsein ihrer Kinder oder Zuhörer zu pflanzen, sei es gewollt oder ungewollt. Aus psychologischen Gründen kann [...] der natürliche Abscheu gegen die Verfolger Jesu sich leicht in einen unterschiedslosen Hass gegen alle Juden aller Zeiten, auch gegen diejenigen unserer Zeit, verwandeln.
8. Es ist zu vermeiden, dass die Verfluchung in der Heiligen Schrift oder das Geschrei einer rasenden Volksmenge: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" behandelt wird, ohne daran zu erinnern, dass dieser Schrei die Worte unseres Herrn nicht aufzuwiegen vermag: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun", Worte, die unendlich mehr Gewicht haben.
9. Es ist zu vermeiden, dass der gottlosen Meinung Vorschub geleistet wird, wonach das jüdische Volk verworfen, verflucht und für ein ständiges Leiden bestimmt sei.
10. Es ist zu vermeiden, die Tatsache unerwähnt zu lassen, dass die ersten Mitglieder der Kirche Juden waren.

Diese Thesen wurden von Jules Isaac am 13. Juni 1960 in einer Audienz in Castel Gandolfo Papst Johannes XXIII. überreicht. Vor der Begegnung sorgte dieser bereits für eine Überraschung. Als er zum ersten Mal als Papst der Karfreitagsliturgie vorstand, strich er aus dem Text der ‚Großen Fürbitten' im Missale von 1570 das diskriminierende Adjektiv der Bitte *pro perfidis Judaeis* („für die treulosen Juden"). Entsprechend ersetzte er die Wendung *judaicam perfidiam* („jüdische Treulosigkeit") durch *Judaeos*. Wie Hubert Wolf[5] gezeigt hat, war es nicht der erste Versuch im 20. Jahrhundert, die Kar-

5) Hubert Wolf: *„Lasst uns beten für die treulosen Juden": Neues zum Thema Katholische Kirche und Antisemitismus aus den Vatikanischen Archiven* (Festvortrag anlässlich der Verleihung des Communicator-Preises am 30. September 2004 (www.dfg.de/download/pdf/gefoerderte.../vortrag_wolf_040930.pdf).

freitagsbitte für die Juden zu ändern. Der frühere Versuch, eingereicht von den ‚Amici Israel'[6], scheiterte jedoch 1928 an der Kurie.

Jules Isaac bat in der Audienz um die Einsetzung eines päpstlichen Komitees zur Untersuchung der *questione ebraica* (jüdischen Frage), um das Christentum von der „Lehre der Verachtung", die auch antichristlich ist, zu reinigen, und um die biblische christliche Lehre wiederherzustellen. Johannes XXIII. antwortete: *„Ich dachte daran vom ersten Augenblick unserer Begegnung an. Sie haben Grund zu mehr als Hoffnung."* Roncalli verwies Isaac an Kardinal Bea, der gerade als Präsident des neu gebildeten Sekretariats für die Einheit der Christen nominiert worden war. Schon im November 1960 wurden die Mitglieder des Komitees bei der ersten Plenarsitzung über den Auftrag des Papstes informiert, sich auch *sub secreto* (geheim) mit den Beziehungen zwischen Katholiken und Juden zu befassen. Es scheint, dass durch die Intervention des 81jährigen Jules Isaac und die bereits vorhandene Initiative des 79jährigen Papstes Johannes XXIII. die Juden diskret auf die Agenda des kommenden Konzils gesetzt wurden. Jules Isaac und der Papst erlebten das Ergebnis ihrer Bemühungen nicht mehr; beide starben 1963, zwei Jahre vor der Veröffentlichung von *Nostra aetate*.

d) Das II. Vatikanische Konzil und die Juden: der lange Weg zu ‚Nostra aetate'

Die jüdische Akte blieb *sub secreto*, da Johannes XXIII. wusste, dass in der Kurie und in den orientalischen Kirchen, die als christliche Minderheit in einer muslimischen Mehrheit überleben mussten, und nicht zuletzt in den arabischen Ländern selbst jeder Gunsterweis gegenüber Juden mit heftiger Opposition würde rechnen müssen. Ein Unterkomitee entwarf einen Vorschlag für ein Dokument über Juden, der trotz arabischer Proteste im Juni 1962 beim zentralen Vorbereitungskomitee eingereicht wurde. Die Proteste drückten die Furcht der Araber aus, der Vatikan könne den Staat Israel anerkennen und die Kirche könne dem Judentum gegenüber dem Islam einen Vorzug im Dialog einräumen. Unglücklicherweise kündigte in demselben Monat Nahum Goldmann, der Präsident des Jüdischen Weltkongresses, an,

6) Vgl. Elias H. Füllenbach, *Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs*, in: FrRu NF 22 (2015) 2–19; „Amici Israel": 4–6.

dass Haim Vardi, ein Beamter des israelischen Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, als Beobachter des jüdischen Weltkongresses zum II. Vatikanischen Konzil geschickt werden würde. Dieser Zug stärkte den Argwohn von arabischen Vertretern und katholischen Würdenträgern aus den orientalischen Kirchen. Das vorbereitende Komitee entschied daher, das Entwurfsdokument über die Juden von der Agenda des Konzils, das am 12. Oktober eröffnet wurde, zurückzuziehen.

Kardinal Bea war es dann, der Johannes XXIII. davon überzeugte, seinem Willen zu einer Neuordnung der Beziehungen zum Judentum durch einen Brief an die Konzilsväter Ausdruck zu geben. Mithilfe dieses Briefs gelang es Kardinal Bea dann, das 4. Kapitel im offiziellen Schema über *Ökumenismus* für eine Erklärung zum Judentum zu sichern. Kritische Stimmen von Seiten der Traditionalisten begleiteten die Überlegungen im Konzil; diese meinten, dass die jüdische Frage nichts mit Ökumenismus zu tun habe, der eine innerkirchliche Angelegenheit sei, und dass sie von der Agenda entfernt werden solle. Die orientalischen Christen forderten die Entfernung ebenso und meinten, dass im Falle einer Erklärung zum Judentum auch alle anderen nichtchristlichen Religionen Erwähnung finden müssten. Das Sekretariat für die Einheit der Christen lehnte diese Idee lange Zeit ab, da man zu wenig Expertenwissen bezüglich anderer Religionen habe. Angesichts derartiger Uneinigkeit im Konzil verschob das Sekretariat im Dezember 1963 alle Debatten über die jüdische Frage auf spätere Sitzungen und stufte den Text zu einem Anhang an die Deklaration zum Ökumenismus herab.

In der Zwischenzeit besuchte Papst Paul VI. das Heilige Land.[7] Im Sommer 1964 wurde der Entwurf aus Beas Komitee umgeschrieben, um den Forderungen mehrerer Kritiker zu entsprechen. Dieser dritte Entwurf erzeugte einen noch größeren Aufstand, indem nun die Unterstützer einer Annäherung an die Juden betonten, dass der neue Entwurf die Auffassung einer jüdischen Kollektivschuld am Gottesmord verstärke und die Ablehnung der Substitutionstheologie (die Ersetzung des alten Bundesvolkes [Israel] durch die Kirche [das neue Volk Gottes]) verwässere. Ein verbesserter Entwurf, der die projüdischen Aspekte einbezog, stieß wieder auf heftigen Protest von arabischer Seite und von Traditionalisten.

7) Vgl. Jörg Ernesti, *Die Revision der katholischen Haltung zum Judentum und zur Palästinafrage unter Papst Paul VI.*, in: FrRu NF 18 (2011) 265–275.

Am Ende unterstützte Paul VI. eine separate Deklaration über die Beziehungen der Kirche zu nichtchristlichen Religionen, in die auch der Text über die Juden aufgenommen wurde. Der Entwurf wurde von einer überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter am 20. November 1964 angenommen. Im Folgejahr fochten die Gegner einer Erklärung über die Juden einen langen Kampf, um diese noch scheitern zu lassen. Um die Forderungen von arabischer Seite zu befriedigen, wurde ein Absatz über den Islam angehängt. Letztlich widerstand der Vatikan dem politischen Druck mit Rückendeckung durch die Konzilsväter. Die Schlussabstimmung ergab eine überwältigende Mehrheit von 2221 Ja- zu 88 Neinstimmen. Am 28. Oktober wurde die Deklaration von Papst Paul VI. proklamiert.

e) Text und Bedeutung von Absatz 4 in ‚Nostra aetate'

Der endgültige Text und sein Ort waren das Ergebnis lang andauernder Debatten, deren Motive wohl eher politisch als theologisch waren. Schließlich aber gewannen die theologischen Gesichtspunkte die Oberhand. Die aus jüdischer Sicht entscheidenden Punkte von ‚Nostra aetate 4' sind:

1. Gottes Bund mit den Juden ist nicht aufgehoben, sondern weiterhin gültig:

   „Nichtsdestoweniger sind die Juden [...] immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich."

2. Unausgesprochen wird die Konversion der Juden auf das Ende der Tage verlegt:

   „[So] erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker [...] den Herrn anrufen."

3. Parameter eines Dialogs mit Juden:

   „Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist."

4. Juden sind nicht des Gottesmordes schuldig:

„Man kann [...] die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen."

5. Gegen eine Lehre der Verachtung:

   „Man darf die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geist Christi nicht im Einklang steht."

6. Gegen den Antisemitismus:

   „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums, alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben."

Es spricht für Papst Johannes XXIII. und Jules Isaac, dass ihre Ideen auch noch nach ihrem Tod im Konzil aufgegriffen und umgesetzt wurden. Der Sinneswandel in der Katholischen Kirche war die Folge der geistig-moralischen Krise, die die christlich geprägte europäische Zivilisation dadurch erfahren hat, dass sie die Gräueltaten der Nationalsozialisten nicht verhindern konnte (bzw. nicht verhinderte). Ohne *Nostra aetate* wäre der Dialog mit dem Judentum heute nicht denkbar. Die Erklärung baute Ängste auf beiden Seiten ab und bahnte den Weg, neues gegenseitiges Vertrauen aufzubauen.

Ich möchte meinen Vortrag mit einem Beispiel gegenseitigen Vertrauens beenden. Man erzählt von Martin Buber, dass er bei einem Gespräch zwischen Christen und Juden bemerkt habe, dass beide, Juden und Christen, auf den Messias warteten. Für die Christen kam er schon einmal. Für Juden kam er noch nicht. Buber schlug also seinen christlichen Freunden vor, beide sollten gemeinsam warten. Wenn der Messias dann käme, solle niemand ihn fragen, ob er zum ersten oder zum zweiten Mal gekommen sei.

Ein nie gekündigter Bund
Historische Fakten und prophetische Visionen

Michael P. Maier*

1. Von 1215 bis 1965 – Die Faktoren, die diese große Wende bewirkten

800 Jahre sind seit dem IV. Laterankonzil vergangen, 800 Jahre, seitdem Formulierungen verwendet wurden wie „die Bosheit der Juden", „sie treiben ihr Spiel mit den Christen", „die Frechheit der Übertreter", „diese Anmaßenden sollen unterdrückt werden". Vor 50 Jahren, beim II. Vatikanischen Konzil, fand die Kirche eine völlig neue Sprache: „jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat", „die Wurzel des guten Ölbaums", „die Juden sind immer noch von Gott geliebt".

Kein Zweifel: *Nostra aetate* ist ein Meilenstein in der leidvollen Geschichte zwischen Christen und Juden. Dieses Dokument hat unsere Art zu denken revolutioniert und die Fundamente für einen Prozess der Wiederannäherung gelegt, der nicht mehr umkehrbar ist. Der heutige Tag ist deshalb vor allem ein Anlass zu Freude und Dankbarkeit. Gleichzeitig müssen wir aber auch über die Ursachen dieser Wende nachdenken. Es genügt nicht festzustellen, dass sich die Lage gebessert hat. Wir müssen auch das Wie und Warum verstehen, sonst laufen wir Gefahr, die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen. Was sind also die Gründe dieser Wende? Welche Faktoren haben die Kirche dazu bewegt, ihre Haltung dem jüdischen Volk gegenüber so grundlegend zu verändern?

* Dr. Michael P. Maier, 1961 geboren in Heidelberg, studierte Theologie und Klassische Philologie in Freiburg i. Br., Rom und München; seit 1985 Mitglied der Katholischen Integrierten Gemeinde; Professor für Altes Testament an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Der Beitrag basiert auf einem Vortrag anlässlich der Tagung „*Ein nie widerrufener Bund – ‚Nostra aetate'. Der lange Weg vom Lateranum IV zum Vatikanum II (1215 – 1965 – 2015)*" an der Lateran-Universität am 9. November 2015.

Es war auch keine freiwillige Entscheidung, sondern die Geschichte hat die Kirche praktisch gezwungen, das zu korrigieren, was sie lange Zeit vertreten hatte. In diesem kurzen Vortrag kann ich keine detaillierte Analyse vornehmen, ich möchte aber wenigstens einige Umstände benennen, die den Weg vom IV. Laterankonzil zum II. Vatikanischen Konzil gekennzeichnet haben.

Der *erste* wichtige Faktor war der Verlust der weltlichen Macht. Jahrhundertelang war der Papst nicht nur eine geistliche und moralische Autorität, er war auch das Oberhaupt des Kirchenstaates. Der Besitz weltlicher Macht – der Polizei, des Militärs, der Gerichte und der Verwaltung – erlaubte es ihm, einen Staat zu leiten, in dem der Katholizismus Staatsreligion und Andersgläubige Bürger zweiter Klasse waren. Unter diesen Bedingungen war es nicht schwer, von der theologischen Diskriminierung zur sozialen Ausgrenzung überzugehen. So wurde 1555 in Rom das Getto errichtet, in dem die Juden während der ganzen Dauer des Kirchenstaats abgesondert leben mussten. Erst 1870 wurde es endgültig aufgehoben, mit der Einheit Italiens, als die Truppen des neuen Reiches die Stadt Rom einnahmen. Das Ende des Kirchenstaats ist nur ein Detail in dem umfassenden Prozess der Säkularisation, in dem die Kirche in ganz Europa einen großen Teil ihrer politischen und wirtschaftlichen Macht verlor.

Wie soll man diesen historischen Vorgang bewerten? Bei einer Rede in Freiburg im Breisgau am 25. September 2011 hat Papst Benedikt ein überraschendes Urteil abgegeben:

> „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. [...] Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden."[1]

Eine Kirche, die keine politische Macht besitzt, ist freier, um sich der Welt zuzuwenden; sie ist auch freier, um mit der jüdischen Welt in Dialog zu treten, auf einer Ebene der Gleichheit und nicht mehr der Überlegenheit.

Ein *zweiter* entscheidender Faktor für die geänderte Haltung der Kirche waren die tragischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts: der Zweite Weltkrieg und die Ermordung von Millionen Juden in der Schoa. Dieses Verbrechen wurde

1) http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html [Zugriff: 1. 9. 2015].

von einem Regime begangen, das zutiefst atheistisch war, das Gewissen, Schuld, Sühne und Würde des Menschen nicht kannte. Es wäre aber nicht möglich gewesen ohne die stillschweigende Zustimmung und die aktive Mitarbeit vieler Getaufter. Viele Christen waren nicht darauf vorbereitet, sich der nationalsozialistischen Ideologie zu widersetzen und die Juden zu schützen, nicht nur einzelne Personen, sondern auch die Gemeinden, die seit Jahrhunderten mitten unter ihnen lebten.

Der Kirche fiel es schwer, ihre Schuld einzugestehen, eine Schuld, die über die persönliche Schuld ihrer Mitglieder hinaus auch eine institutionelle war, weil sie das Handeln ihrer Amtsträger und ihre Lehre über das Judentum betraf. Tatsächlich hatte seit den *Adversus Iudaeos*-Traktaten des 4. Jahrhunderts eine „Lehre der Verachtung", wie der französische Historiker Jules Isaac sie nannte, die Köpfe und Herzen vieler Christen erfüllt und so die fundamentale Wahrheit verdunkelt, dass Juden und Christen zu derselben „Familie Gottes" gehören.

Das *dritte* geschichtliche Ereignis ist die Entstehung des Staates Israel. Die „Lehre der Verachtung" stützte sich auf die Überzeugung, dass die Juden in der Zerstreuung leben müssen, weil sie den Messias Jesus nicht anerkannten. Die Figur des „ewigen Juden", der ohne Ruhe auf der Erde umherirrt, rechtfertigte eine Lehre, nach der das Judentum eine überholte Religion und vom christlichen Glauben ersetzt worden war.

In dem Augenblick, als sich der Traum Theodor Herzls – eine ständige Heimstatt für das jüdische Volk – erfüllte, war eine solche Lehre nicht mehr zu vertreten. Der Staat Israel bewies und beweist noch immer die Vitalität des modernen Judentums. Auch in diesem Fall akzeptierte die Kirche die neuen Fakten nur mit großer Mühe. Es vergingen fast fünfzig Jahre, bis sie die Existenz des Staates Israel offiziell anerkannte.

Bevor ich diesen kurzen geschichtlichen Überblick abschließe, muss ich noch eine *letzte* Tatsache erwähnen, die das Bewusstsein der Kirche revolutionierte. In den Jahrzehnten vor *Nostra aetate* gab es eine enorme Entwicklung des Bibelstudiums: die historisch-kritische Methode. Die Exegeten entdeckten den wörtlichen Sinn der Schrift wieder und damit ihren original jüdischen Hintergrund. „Jesus war kein Christ, sondern Jude"[2], erklärte der deutsche Exeget Julius Wellhausen. Doch nicht nur Jesus, auch Maria, die

2) Julius Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, 113.

Apostel und die ersten Jünger: alle waren Juden! Diese biblischen und theologischen Studien sind längst nicht abgeschlossen, im Gegenteil, sie müssen noch intensiviert werden, um dem Glaubensbewusstsein der Christen eine neue Orientierung zu geben.

2. Die biblische Vision des Miteinander von Israel und den Völkern

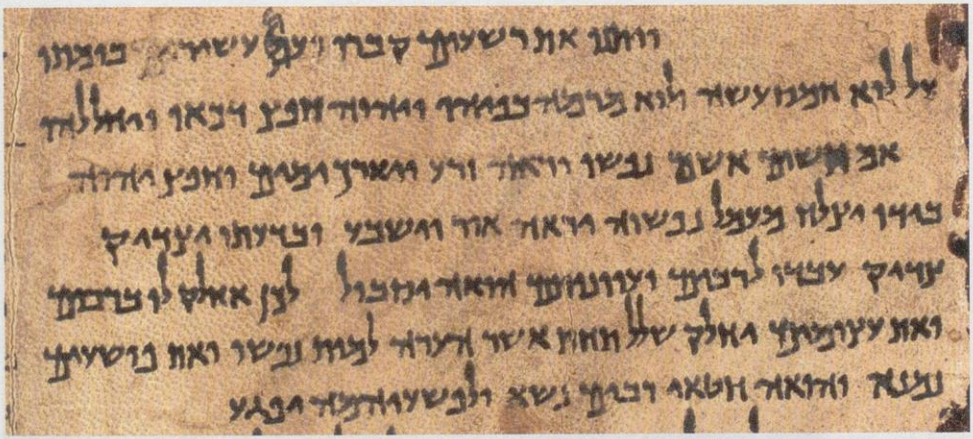
Im Folgenden möchte ich ein Ergebnis meiner exegetischen Forschungen präsentieren: eine Theologie der Beziehung zwischen Israel und der Kirche, die auf dem Zeugnis der biblischen Propheten beruht. Die wichtigste Prophezeiung ist dabei die der *Völkerwallfahrt zum Zionsberg*. So wie der *Dekalog*, das ethische Grundgesetz der Menschheit, zweimal überliefert ist (Ex 20,2–17 und Dtn 5,6–21), ist auch die Prophezeiung der *Völkerwallfahrt* zweimal überliefert, im Buch Jesaja und bei Micha, als die Verheißung eines universalen Heils.

> „Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort" (Jes 2,2–3).

Die Prophezeiung fährt mit der Verheißung fort, die Völker würden ihre Waffen in landwirtschaftliche Geräte umschmieden und nicht mehr für den Krieg üben. Wir sind von der Verwirklichung dieser wunderbaren Vision noch weit entfernt. Aber gerade deshalb müssen wir den zentralen Punkt erfassen: dass die Weisung *aus Jerusalem* kommt! Dieselbe Tora, die die Israeliten auf dem Sinai empfingen, empfangen die Heiden auf dem Zionsberg, dort, wo Gott inmitten seines Volkes wohnt. Israel wird, um den Ausdruck eines bekannten Exegeten zu gebrauchen, „der Mose der Völker", derjenige, der die göttliche Offenbarung empfängt und sie an die anderen Völker weitergibt. Nicht als ein abstraktes Gesetzbuch, eine soziologische Theorie, sondern als eine Weisung, die im Leben eines Volkes verwirklicht wurde. Deshalb ermahnt der Prophet seine Landsleute, jetzt schon den göttlichen Geboten zu folgen:

„Ihr vom Haus Jakob, kommt, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn!“ (Jes 2,5).

Beide sind eingeladen, sich zu „bewegen“: Die Völker müssen sich auf den Weg nach Jerusalem machen, zu dem einzigen Ort, an dem sie die Stimme Gottes hören können, und Israel muss auf den Wegen gehen, die ihm geoffenbart wurden. So werden sie sich begegnen: das Volk des Bundes und die Völker, die die Früchte des Bundes ersehnen; die natürlichen Söhne Abrahams und diejenigen, die es durch Adoption werden können.



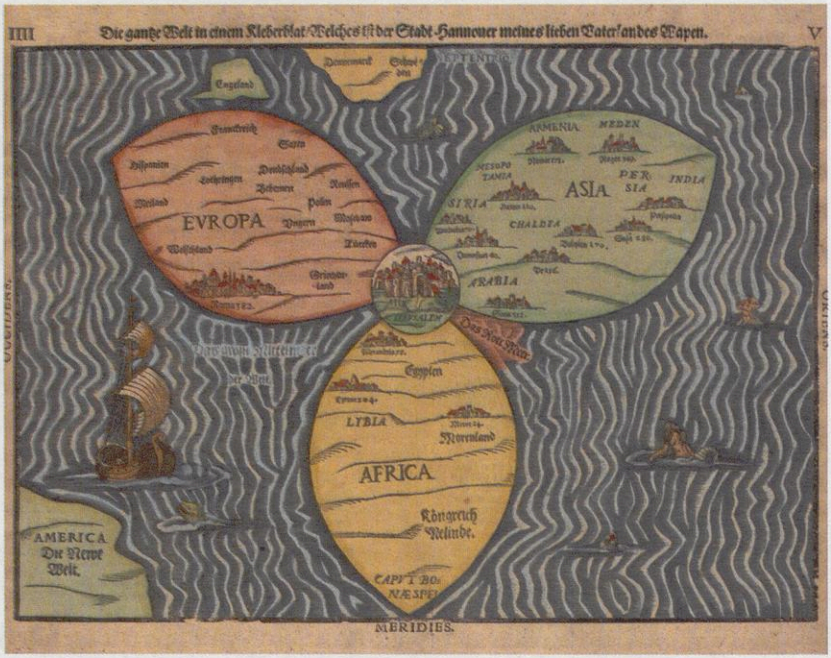
Jesaja-Rolle (1QJesa, Ausschnitt), gefunden 1946 in Qumran in Höhle 1.

Der Prophet Sacharja sah sogar voraus, dass die Nichtjuden die gleiche Würde wie Israel erhalten würden:

„An jenem Tag werden sich viele Völker dem Herrn anschließen, und sie werden mein Volk sein“ (Sach 2,15).

Die „nichterwählten“ Völker werden Gottes Volk! Sacharja erklärt nichts über das Verhältnis zwischen diesem neuen Volk und dem bereits bestehenden. Er behauptet nur: Gott wird weiterhin mitten in Jerusalem wohnen (vgl. Sach 2,15b). Indem er die Völker aufnimmt, verlässt er nicht das Volk seiner ersten Liebe, Israel. Die Vision der Völkerwallfahrt veranschaulicht so eine Grundstruktur des jüdischen und christlichen Glaubens: Der Zionsberg, Jerusalem ist die Mitte der Welt, und von deren Rändern ziehen die Menschen herbei, die Gott und seine Weisung finden wollen.

Dieses biblische Weltbild hat sich sogar auf die Kartografie ausgewirkt. Auf vielen mittelalterlichen Karten liegt Jerusalem im Zentrum und die anderen Ländern ringsherum. Noch zu Beginn der Neuzeit war dieses gläubige Wissen lebendig, wie die Weltkarte von Heinrich Bünting, *Itinerarium Sacrae Scripturae* aus dem Jahr 1581 belegt. Sie zeigt „die gantze Welt in einem Kleberblat". Die „neue Welt", Amerika, ist bereits entdeckt, doch in der Geographie des Glaubens bleibt Jerusalem das Zentrum der Welt, der Schnittpunkt der Kontinente und Länder. Die wichtigsten Städte sind eingezeichnet, und bei jeder ist vermerkt, wie weit sie von Jerusalem entfernt ist: Damaskus nur 40 Meilen, Alexandrien 72, Ninive 171, Rom immerhin schon 382 Meilen.



Heinrich Bünting (1545–1606), *Itinerarium*, 1581. Die Welt als Kleeblatt mit Jerusalem im Mittelpunkt: „Die gantze Welt in einem Kleberblat/Welches ist der Stadt Hannover meines lieben Vaterlandes Wappen."

Es scheint fast, als ob Sacharja dieses Bild vor Augen gehabt hätte, als er prophezeite:

> „Die Einwohner vieler Städte werden kommen, und die Einwohner der einen Stadt werden zur andern gehen und sagen: Wir wollen gehen, um den Zorn des Herrn zu besänftigen und den Herrn der Heere zu suchen" (Sach 8,20).

Wenige Verse später verwendet derselbe Prophet ein anderes, weniger imposantes, aber dafür umso persönlicheres Bild:

> „In jenen Tagen werden zehn Männer aus Völkern aller Sprachen einen jüdischen Mann an seinem Gewand fassen, ihn festhalten und sagen: Wir wollen mit euch ['im-chem] gehen; denn wir haben gehört: Gott ist mit euch ['im-chem]" (Sach 8,23).

Erneut sind es die Völker, die die Initiative ergreifen: Sie erkennen den Gott, der mit Israel ist, und drücken ihre Sehnsucht aus, gemeinsam seinen Wegen zu folgen. Es fehlt nur die Antwort des jüdischen Mannes, an den sie sich wenden. Wird er ihrer Bitte nachkommen? Oder wird er darauf bestehen, dass jeder seinen eigenen Weg geht?

Das Faszinierende dieser kleinen Szene liegt gerade darin, dass die Frage offen bleibt: Werden sich zehn Männer (und Frauen) aus allen Sprachen finden? Und wird sich der Jude finden, der bereit ist, sie zu begleiten und ihr Anführer zu sein? Dabei sieht der Prophet nicht die Verschmelzung von Juden und Heiden zu einem einzigen Subjekt voraus. Ihre Beziehung wird vielmehr mit der Formel 'im-chem, *mit euch*, ausgedrückt: Gott inmitten seines Volkes Israel, und die anderen Völker um es herum versammelt – ein doppelter Kreis mit dem einen Gott in der Mitte.

Das Neue Testament hat diese prophetische Vision des Miteinander von Juden und Heiden nicht aufgehoben. Es hat sie lediglich konkretisiert, indem es den „jüdischen Mann" mit Jesus identifizierte, das Wort und sichtbare Antlitz Gottes, die Tür, durch die die Heiden in die Erwählung Israels hineintreten.

3. Fünfzig Jahre nach ‚Nostra aetate' – Perspektiven für die Zukunft

Nostra aetate repräsentiert eine entscheidende Wende, einen „point of no return". Dennoch ist es, wie Kardinal Walter Kasper, der frühere Präsident des Päpstlichen Rates für die Beziehungen zum Judentum, am 24. Juni 2013 in seinem Artikel „Ein Konzil, das immer noch auf dem Weg ist" formulierte, nur „der Anfang eines Anfangs des Prozesses der Versöhnung und des Friedens". Die Hauptinitiatoren des Dokuments, Augustin Bea und Johannes Oesterreicher, hatten das gleiche Gefühl: Wir haben eine entscheidende

Etappe erreicht, doch bis zum Ziel ist es noch weit. Seitdem sind 50 Jahre vergangen. Sind wir dem Ziel näher gekommen? Aber von welchem Ziel reden wir überhaupt? *Nostra aetate* drückt sich ziemlich allgemein aus:

> „Die Kirche erwartet den Tag, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen" (NA 4).

Von diesem Tag sind wir immer noch weit entfernt. Der Name Gottes (doch welchen Gottes?) wird heute oft ausgerufen, nicht um Frieden zu verkünden, sondern um Krieg gegen Andersgläubige zu erklären.

Waren die Konzilsväter also zu optimistisch? Haben sie die Unterschiede zwischen den Religionen und ihr Gewaltpotential unterschätzt? Es scheint so. Noch schwerwiegender ist die Tatsache, dass sie das letzte Ziel ins Auge fassten, die Einheit aller Völker, und dabei den Zwischenschritt übersahen: die Einheit von Christen und Juden. Nach all diesen Jahren können wir uns diese Einheit natürlich nicht mehr so undifferenziert vorstellen, dass die Juden einfach Jesus anerkennen und sich der Kirche, so wie sie ist, anschließen müssten.

Vielmehr ist es die Kirche, die zu ihrem Ursprung zurückkehren müsste, zu ihren Wurzeln im Alten Testament und im Judentum. Das heißt: den Juden Jesus und seine Sendung, das Volk Gottes zu sammeln, wiederzuentdecken; und die Tora (die so sehr diffamierte Tora!) wiederzuentdecken in ihrer Funktion, den großen Heilsplan in die kleinen Details des täglichen Lebens zu übersetzen.

Theologische Forschung und brüderlicher Dialog, zu denen *Nostra aetate* einlädt, wären dann nicht Selbstzweck, sondern Werkzeuge, um die Urspaltung zu überwinden: die Trennung des Gottesvolkes in Juden und Christen. Dafür braucht es neben den Universitäten auch Orte, um die Tora so zu leben, wie Jesus sie gelehrt und praktiziert hat. Denn man muss sehen können, wie sich die Welt (wenigstens ein Teil der Welt) nach dem ursprünglichen Plan Gottes verwandelt. Das wird dann auch zu einer neuen Einstellung zum Judentum führen. Für die Christen wird es nicht mehr eine andere Religion sein, sondern das Fundament und ewige Zentrum des gemeinsamen Volk-Gottes-Seins.

Ein nie gekündigter Bund
Dogmatische Anmerkungen zum Weg vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute

Achim Buckenmaier*

Nach der ausführlichen historisch-orientierten Darstellung des Weges der katholischen Kirche vom Vierten Laterankonzil bis zur Erklärung *Nostra aetate* durch den israelischen Diplomaten *Mordechay Lewy* und den Erkenntnissen aus dem biblischen Konzept der Völkerwallfahrt, erläutert von Prof. *Michael P. Maier* von der Päpstlichen Universität Gregoriana, möchte ich in vier Punkten einige dogmatische Bemerkungen dazu machen, wie der Weg weiterging, und wie die katholische Kirche heute ihr Verhältnis zu Israel, zum Judentum sehen kann und sehen muss.

1. Der Weg nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Nostra aetate ist viel gelobt, aber auch viel kritisiert worden. Aus der Perspektive von 2015 scheint besonders der Text über das Judentum allzu zurückhaltend, vorsichtig und relativierend, weil er das Judentum in eine Phänomenologie der Religionen einreiht, die entlang der Gotteslehre gleichsam Verwandtschaftsbeziehungen beschreibt. Sie reichen von den am weitesten entfernten Religionen Hinduismus und Buddhismus zu den näheren Verwandten, den monotheistisch glaubenden Muslimen bis zum Judentum mit dem gemeinsamen geistlichen Erbe. Die Religionen selbst wie auch der Platz des Judentums sind sicher nicht befriedigend beschrieben, dennoch ist von allen Beobachtern, besonders während des Konzils und in der unmittelbaren

* Prof. Dr. Achim Buckenmaier, geb. 1959 in Hechingen, Studium der Theologie in Freiburg i. Br. 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 einem Vortrag anlässlich der Tagung „*Ein nie widerrufener Bund – ‚Nostra aetate'. Der lange Weg vom Lateranum IV zum Vatikanum II (1215 – 1965 – 2015)*" an der Lateran-Universität am 9. November 2015.

Zeit danach, die überragende Bedeutung von *Nostra aetate* als einer echten Zäsur und als wirklicher Fortschritt in der Lehre der Kirche gewürdigt worden.

Nostra aetate ist ein Dokument, das gegen enorme Widerstände und, wie Papst Benedikt XVI. in seiner letzten großen Ansprache als Papst sagte, „ganz unerwartet" neben den großen Texten des Konzils herangewachsen ist.[1] Bei aller Kritik muss man sich in Erinnerung rufen, wie groß die Widerstände und wie eindeutig die Reaktionen besonders der jüdischen Beobachter waren. In einer Ausstellung über das Zweite Vatikanische Konzil, die bis zum 8. Dezember 2015 hier in Rom im Campo Santo Teutonico zu sehen war, wurde auch eine Kopie des Telegramms gezeigt, das Nahum Goldmann, der damalige Präsident des Jüdischen Weltkongresses, an Kardinal Augustin Bea geschickt hatte, worin Goldmann von einem „bedeutsame[n] moralische[n] Sieg der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter"[2] sprach, der durch die „unbeugsame und weise Führung" des Kardinals ermöglicht worden sei.

Besonders Johannes Oesterreicher, einer der wichtigsten Mitarbeiter von Kardinal Bea[3], betonte immer wieder, dass die Erklärung über das Judentum nicht in ein Dekret über die nichtchristlichen Religionen verwässert worden sei; vielmehr wurde der Diskussion um das Verhältnis der Kirche zum Judentum ein umfassenderer Charakter gegeben, sodass der neue Geist der Begegnung sich über das Judentum hinaus auf alle Nichtchristen erstrecken konnte. Die Erklärung, so Oesterreicher, unterstreicht praktisch – als ungewollten Nebeneffekt des großen Widerstandes gegen eine Erklärung zum Judentum – die Singularität Israels, die um der Universalität willen da ist.

> „Auf diese Weise hat die ‚Judenerklärung' eine Dimension angenommen, die weit über die ihr ursprünglich zugemessene Bedeutung hinausgeht. Sie bewies ihre Fruchtbarkeit, indem sie zum Kernpunkt wurde, um den sich alt-neue Einsichten und Aussagen sammeln konnten."

1) Vgl. Benedikt XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom am 14. Februar 2013*; in: AAS 105 (2013), S. 283–294; 292.
2) Zit. in: *Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Dokumenten, Fotos und Texten.* Begleitheft zur Ausstellung in der Kirche Santa Maria della Pietà, Vatikanstadt / Regensburg 2015, 40.
3) Vgl. Bernd Mathias Kremer, *Augustin Kardinal Bea (1881–1968). Vorkämpfer der Ökumene und der Aussöhnung mit den Juden*, in: FrRu NF 13 (2006) 82–92.

Die Aussagen zum Judentum bilden, wie Oesterreicher etwas poetisch sagt, „die Sonne des Gesamtdokumentes“[4], oder, mit den Worten Kardinal Beas:

> „Aus dem Samen – der kurzen Aussage über die rechte Haltung der Christen zum jüdischen Volk – war ein Baum geworden, auf dem viele Vögel nisten.“[5]

Fünfzig Jahre danach kann man feststellen, dass sowohl die theologische Forschung als auch das Lehramt der Kirche die Bedeutung dieses Textes erkannten. So wurde *Nostra aetate* in verschiedener Weise aufgenommen und fortgeführt. Das, was wir heute an Einsichten der katholischen Kirche über ihr Verhältnis zum Judentum kennen, steht zwar so nicht im Text von *Nostra aetate*, aber ohne diese Erklärung wären die Weiterentwicklungen nicht möglich gewesen.

Ich greife als Beispiele den *Katechismus der Katholischen Kirche*[6] von 1992, das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *„Die Interpretation der Bibel in der Kirche“*[7] (1993) und den Text derselben Kommission *„Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“*[8] (2001) heraus.

Bedeutsam sind in diesen Texten die Fortschritte in Bezug auf die Sicht des Alten Testaments und des Judentums nach Jesus. Während man in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts vom Judentum zur Zeit Jesu noch als „Spätjudentum“ sprach, als ob danach nichts mehr gekommen wäre, wird in diesen Dokumenten zum ersten Mal die rabbinische Exegese als solche und die Schriftauslegung des Mittelalters und der Neuzeit gewürdigt.

Zu nennen wären noch – neben etlichen anderen Äußerungen – die Ansprachen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. bei ihren Besuchen in den Synagogen von Rom und Köln sowie bei den Besuchen des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz.

Begleitet wurde diese ständige theologische Vertiefung durch konkrete Hinweise und Hilfen, so zum Beispiel durch die *„Richtlinien und Hinweise für*

4) Zit. in: *Erneuerung in Christus* (Anm. 2), S. 40.
5) Ebd.
6) Vgl. Alwin Renker, *Der Katechismus der Katholischen Kirche, in*: FrRu NF 1 (1993/94) 269–275, sowie *Jüdische Stimmen zum Katechismus der Katholischen Kirche*, in: FrRu NF 2 (1995) 31–35.
7) Vgl. den Kommentar von Gerhard Bodendorfer in: FrRu NF 2 (1995) 36 f.
8) Vgl. Lothar Ruppert, *Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel*, in: FrRu NF 9 (2002) 19–29.

die Durchführung der Konzilserklärung Nostra aetate, Nr. 4"[9] und das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden *„Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche"*[10] (24. Juni 1985).

Darüber hinaus erscheinen mir zwei Beobachtungen wichtig:

Gerade diese beiden Texte („Richtlinien" und „Hinweise") zeigen, dass das Problem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr in der Lehre der Katholischen Kirche liegt, sondern in der mangelnden Rezeption bzw. in einer mehr oder weniger offenen Resistenz gegen die Einsichten und die Lehre von *Nostra aetate*.

Man darf sich selbst bei einem solchen Jubiläum nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich auch unter Theologen, Bischöfen und Priestern bis in unsere Tage antijüdische Klischees gehalten haben und verbreitet werden. Man darf auch nicht meinen, dass *Nostra aetate* der Kirche in den Schoß gefallen sei, so als sei sie nach intensivem Nachdenken zu neuen Einsichten gekommen. Immer wieder wird deswegen – zurecht – darauf verwiesen, dass erst die Schoa der Kirche die Augen geöffnet hat.

Fünf Personen sind in besonderer Weise mit *Nostra aetate* und der Entwicklung danach verbunden (auch wenn noch weitere genannt werden könnten): Papst Johannes XXIII., Jules Isaac, Kardinal Augustin Bea, Johannes Oesterreicher und Kardinal Jean-Marie Lustiger.

Johannes XXIII. hatte als Apostolischer Delegat in der Türkei (1935 bis 1944) persönliche Erfahrungen mit dem Schicksal der Juden gemacht; „Sein Herz war vorbereitet gewesen für eine neue Zuwendung zu den Juden", wie Kardinal Koch in einem Vortrag im Juni 2015 sagte.

Augustin Bea war durch seine wissenschaftliche Tätigkeit qualifiziert. *Jules Isaac* und die Konvertiten *Oesterreicher* und *Lustiger* kamen aus dem Judentum. Isaacs Frau und Tochter waren in der Schoa ermordet worden, ebenso Lustigers Mutter. *Isaac* gab Johannes XXIII. in einer Audienz im Juni 1960 den entscheidenden Anstoß zu einer Erklärung zum Judentum.[11]

9) Veröffentlicht u. a. in: FrRu XXVI (1974) 3–5.

10) Volltext des Dokuments sowie Kommentar von Ernst Ludwig Ehrlich und Clemens Thoma in FrRu XXXVII/XXXVIII (1985/86) 9–16.

11) Vgl. Alwin Renker, *45 Briefe von Jules Isaac an Claire Huchet-Bishop*, in: FrRu NF 10 (2003) 31–35.

Johannes Oesterreicher wurde wichtigster Mitarbeiter von Kardinal Bea; *Jean-Marie Lustiger* wurde ein großer Promotor des jüdisch-christlichen Gesprächs. Wenn wir heute an *Nostra aetate* dankbar erinnern, darf man diese unerwartete und unverdiente Großmut nicht vergessen, die der Kirche entscheidend geholfen hat, ihren Weg zu finden.

2. Welche Probleme sind für uns auf diesem Weg sichtbar?

In einem zweiten Punkt möchte ich auf eine Gefahr hinweisen, die sich nach *Nostra aetate* in der Kirche zeigte. Nicht allen war die Genese von *Nostra aetate* bewusst, das heißt: nicht allen war klar, dass im Zentrum der Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen die Aussagen zum Judentum stehen, und dass dieser Teil auch inhaltlich die Mitte bildet und sich die Sicht auf die anderen Religionen von diesem Punkt aus ergibt. Das Verhältnis zum Judentum ist einzigartig, und der Dialog mit den Juden kann mit keinem anderen Gespräch mit anderen Religionen verglichen werden. Die Freude über die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzel darf nicht zu dem oberflächlichen Konzept eines Religionsdialogs unter anderen verfälscht werden.

Wie leicht das passiert, sieht man an der Rede von den drei „abrahamitischen Religionen" Judentum, Christentum und Islam. Die Deutung der Gestalt Abrahams im Koran und die Folgerungen, die der Islam daraus zieht, sind so verschieden von der Darstellung im Alten Testament, die auch für die Christen gilt, dass man wirklich nur *contra factum* eine Übereinstimmung behaupten kann.

Nicht weniger problematisch ist eine romantisierende Annäherung an jüdische Gebräuche wie z. B. die Imitierung von Sederfeiern in christlichen Gemeinden. Das Judentum ist für uns keine fremdländische Religion, kein aussterbendes Volkstum, das man schützen müsste, „kein Indianerreservat, das man unterhält, um sagen zu können: ‚Schaut hin, so lebten sie früher …'."[12]

12) Jean-Marie Lustiger, *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, aus dem Französischen übersetzt von Thorsten Schmidt, München 1992, S. 101.

3. Ein herausragender Text der nachkonziliaren Lehre

Der vielleicht bemerkenswerteste Lehrtext der Kirche als Folge von *Nostra aetate* ist ein Kapitel aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992). Auffällig ist, dass dieser Text nie erwähnt wird, wenn über das Verhältnis von Judentum und Christentum, von Israel und Kirche, nachgedacht wird. Der Grund ist einfach: Dieser Artikel (528) des Katechismus verwendet nicht das übliche Vokabular, um etwas über das Verhältnis Judentum – Christentum zu sagen. Er redet eine andere Sprache. Der Text steht im Abschnitt über die Kindheit Jesu und spricht über die Epiphanie:

„Die Epiphanie [Erscheinung des Herrn] ist die Offenbarung Jesu als Messias Israels, als Sohn Gottes und Erlöser der Welt bei seiner Taufe im Jordan, bei der Hochzeit von Kana und bei der Anbetung Jesu durch die ‚Sterndeuter aus dem Osten' (Mt 2,1) [vgl. LH, Antiphonen vom *Benedictus* der Laudes und vom *Magnificat* der 2. Vesper von Epiphanie]. In diesen ‚Weisen', den Vertretern der heidnischen Religionen der Umwelt, sieht das Evangelium die Erstlinge der Nationen, welche die frohe Botschaft vom Heilsereignis der Menschwerdung empfangen. Dass die Weisen nach Jerusalem kommen, ‚um [dem König der Juden] zu huldigen' (Mt 2,2), zeigt, dass sie im messianischen Licht des Davidsterns [vgl. Num 24,17; Offb 22,16] in Israel nach dem suchen, der König der Völker sein wird [vgl. Num 24, 17–19]. Ihr Kommen bedeutet, dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden [vgl. Joh 4,22] und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist [vgl. Mt 2,4–6.]. Die Epiphanie bekundet, dass ‚alle Heiden in die Familie der Patriarchen eintreten' (Leo d. Gr., serm. 23) und die ‚Würde Israels' erhalten sollen (MR, Osternacht 26: Gebet nach der 3. Lesung)."

Dieser außergewöhnliche Text geht auf den Dominikaner Jean-Miguel Garrigues, damals Mitglied der Glaubenskongregation, zurück, der eng mit Kardinal Christoph Schönborn, dem Redakteur der Kommission für den *Katechismus der Katholischen Kirche,* zusammenarbeitete. Père Garrigues hatte die erste Version der Nummer 528 verfasst, die an alle Bischöfe und päpstlichen Universitäten verschickt wurde, um eventuelle Änderungen vorzuschlagen, und war von Schönborn auch mit der erneuten Redaktion beauftragt worden. Er hat also den Text zweimal redigiert und gilt daher zu Recht als der Vater dieses Textes, da es seine Überlegung war, die Epiphanie in Ver-

bindung mit dem Verhältnis der Heiden zu Israel zu stellen.[13] Im Text fallen die starken Bezüge zum Alten Testament und zur Liturgie der Osternacht auf. Kernsatz des ganzen Abschnitts ist die Deutung:

> „Ihr [d. h. der Magier] Kommen bedeutet, dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist."

Joseph Ratzinger hat 1994 die Bedeutung dieser Aussage während einer Konferenz in Jerusalem unterstrichen mit den Worten:

> „Die Sendung Jesu besteht demnach darin, die Geschichten der Völker zusammenzuführen in die Gemeinschaft der Geschichte Abrahams, der Geschichte Israels."[14]

Auch hier wird deutlich: Es geht nicht um den Dialog von Religionen, sondern um die Frage, was das Christentum *ist*. Der Katechismus spricht hier von dem,was der Auftrag Jesu war, und die Aufgabe der Christen ist. Es ist weder von einem Religionsgespräch noch von zwei Völkern die Rede, die zusammen das Volk Gottes bilden würden, sondern vielmehr davon, dass die Völker sich in die Geschichte Israels „einklinken" müssen. Das „Zuerst" oder – wie Ratzinger sagt – die „besondere Stellung Israels" bleiben immer bestehen. Der ganze Text ist „ein Lehrstück über das Verhältnis von Weltreligionen, Glauben Israels und Sendung Jesu".[15] Auch die Liturgie spricht nirgends von zwei Völkern, sondern von dem *einen Volk*, nicht von Verbundenheit, sondern von Identität: In der Osternacht (vgl. Nr. 528) spricht die Liturgie davon, dass in dieser Nacht Gott „unsere Väter, die Kinder Israels", trockenen Fußes durch das Rote Meer geführt hat.[16]

Für Israel und das Judentum ist damit freilich auch die Zumutung formuliert, dass es Menschen aus den Völkern gibt, die behaupten, dass der einmalige Weg „der Weg aller" werden könne und werden müsse. „Volk Gottes werden" bedeutet von dieser Stelle des Katechismus der Kirche her nicht:

13) So jedenfalls äußerte sich P. Garrigues am 14. Juli 2015 in einer Mail an den Verf.: „Le n° 528 sur l'Épiphanie m'a semblé un lieu significatif pour exprimer la référence des païens à Israël dans le peuple de Dieu et j'ai repris la rédaction épiscopale dans ce sens."
14) Joseph Ratzinger, *Israel, die Kirche und die Welt*, in: JRGS 8/2, S. 1081–1098, 1085.
15) Ebd.
16) Vgl. Robert Spaemann, *Gott ist kein Bigamist*, in: FAZ Nr. 91, 20. April 2009, S. 29.

zwei Völker werden eines, oder: viele Heidenvölker tun sich mit dem Volk Israel zusammen, sondern: in die Familie Abrahams, Isaaks und Jakobs eintreten. In christologischer Perspektive bedeutet es sogar zugespitzt, dass die Nichtjuden Jesus als Sohn Gottes nur dann erkennen können, wenn sie sich an die Juden wenden. Für jüdische Ohren mag das nicht weniger paradox klingen, als es für christliche ist: Christologie kann man nur entfalten, wenn man vom Jüdischen her denkt. Dieses Ergebnis ist in gewissem Sinn auch nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die wichtigsten christologischen Aussagen der Kirche, die Ausformulierung des Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth als dem Christus und Sohn Gottes in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod, ausschließlich von gläubigen Juden formuliert wurden, die zudem überzeugt waren, damit das Judentum und seinen Monotheismus nicht zu verlassen.[17]

4. Ein Blick auf eine aktuelle Frage der Kirche

Anschließend möchte ich kurz ein Problemfeld nennen, auf dem der zitierte Text aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 528) eine entscheidende Rolle spielen kann: die Frage nach der Einzigartigkeit der biblischen Offenbarung und der Einzigartigkeit des Gottesvolkes, Israels und der Kirche. Diese Frage ist heute im Zusammenhang mit dem sogenannten „Pluralismus der Religionen" virulent, der behauptet, dass der Mensch die Frage nach der Wahrheit der Religionen gar nicht beantworten könne, dass er in Religionen und Weltanschauungen immer nur „Bruchstücke der Wahrheit" sehen und finden könne. Diese Auffassung hat sich auch in der Kirche und ihrer Theologie verbreitet. Für die Person Jesu bedeutet dies, dass die Größe Jesu zwar anerkannt wird, aus der Sicht des Religionspluralismus aber doch nur einer von vielen Religionsstiftern und Lehrern der Menschheit ist.

Meine These, die ich hier mehr behaupten muss, als dass ich sie wirklich ausführen und begründen kann, lautet: Ohne diese Sicht des Judentums kann der christliche Glaube keine wirklich inhaltliche Antwort auf diese Herausforderung finden. An der Frage, ob wir das Alte Testament als Quelle unseres Glaubens und Israel im Zentrum der Heilsgeschichte sehen, entscheidet sich, ob wir dieser modernen Häresie verfallen oder ob wir unseren Glauben

17) Vgl. Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 2. Aufl. 1977, S. 9–11.

bewahren.[18] Jean-Marie Lustiger, bis 2005 Erzbischof von Paris, sah in der Magiergeschichte in Mt 2 zugleich Verheißung und Warnung für die Christen:

„Die Heiden – selbst wenn sie Christen geworden sind – sind ständig versucht, die Sonderheit der Heilsgeschichte und der Auserwählung zu leugnen. Sie neigen dazu, Jesus zur bloßen Projektion des idealen Menschen zu machen, den jede Kultur und jede Zivilisation prägt. Das ist die unverblümte Methode, Gott auf die Gestalt des Menschen zu reduzieren, anders gesagt, sich selbst anzubeten und einem Götzendienst zu huldigen. Jede christlich gewordene Kultur läuft womöglich Gefahr, aus Jesus ihren Apollo zu machen und ihr eigenes Menschenbild auf ihn zu projizieren, um sich darin zu gefallen. Christus selbst, die Gestalt Christi in ihrer Wirklichkeit, kann jedes Gesicht der Menschheit annehmen, aber er kann dies nur, weil er vor allem anderen der in Bethlehem in Judäa Geborene ist. Ein Satz aus dem Matthäusevangelium verschafft uns Klarheit: Die Sterndeuter, selbst Heiden, kommen und fragen: ‚Wo ist der König der Juden?' Sie suchen und sie finden die Antwort in der Schrift der Juden: ‚In Bethlehem in Judäa.' Nirgends sonst. Er ist es, nicht ‚ein' Kind, sondern ‚dieses' Kind."[19]

Was Jean-Marie Lustiger hier beschrieben hat, kann man in vielen Variationen in der heutigen Theologie beobachten. Wenn man die Konkretheit der Geschichte Gottes mit Israel vergisst oder leugnet, gelangt man mit innerer Konsequenz zum Credo der „pluralistischen Religionstheologie", das lautet: „Gott begegnet uns nicht definitiv in der Geschichte Israels und in der Kirche, sondern überall, auf den Bergen, in den Quellen, in Ekstase und privater Versenkung." Die Geschichte seiner Offenbarung ist dann nicht mit dem Jordan verbunden, sondern ebenso und in gleicher Gültigkeit mit dem Indus, dem Nil oder dem Amazonas; das Zeugnis seiner Mitteilung finden wir dann nicht nur in der Bibel, sondern ebenso und in gleicher Gültigkeit im Koran, in den Upanishaden und dem heiligen Wissen der Indianer.

Die Loslösung von der jüdischen Wurzel führte nicht nur zu einer Einebnung des spezifisch Christlichen, sondern auch zu einer Auflösung der Offenbarung in eine ‚Wellnessreligion', die den Maßstab nicht mehr in dem sucht, was wahr, was gut und böse ist, sondern was plausibel, angenehm und

18) Vgl. Jean-Marie Lustiger, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, S. 207.

19) Jean-Marie Lustiger, *Gotteswahl* (Anm. 12), S. 77 f.

akzeptabel ist. Sie macht, wie Jean-Marie Lustiger richtig sah, „Jesus [zu] ihrem Apollo".

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* und mit ihm die ganze authentische Überlieferung weisen in eine andere Richtung. Freilich reicht es nicht mehr, nur formal die Einzigartigkeit der biblischen Offenbarung zu behaupten. Angesichts der vielen möglichen Wege der Religionen und Kulturen müssen Christen und Juden zeigen können, worin diese Einmaligkeit (im Folgenden mit vier Stichworten angedeutet) besteht:

1. Israel, seinem geschichtlichen Weg und seiner Reflexion verdanken wir die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, welche, wie man sagt, die Welt „entzauberte" und erst so die moderne Welt ermöglichte.

2. Das biblische Volk Israel verstand immer deutlicher, dass dem Menschen die ganze Verantwortung für die Welt in die Hände gelegt ist, dass er den Garten, in den er gestellt ist, bebauen muss (vgl. Gen 2,15), dass er die Verantwortung weder auf Götter, noch einen Gott oder auf ein ‚Schicksal' abwälzen kann.

3. Dieser religionskritische Prozess, der die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf voraussetzt, bedeutet in der Konsequenz, dass es eine für alle Menschen gleiche Würde gibt und keiner Gott und Herr über die anderen spielen darf.

4. Die Einsicht in die Natur des Menschen als Geschöpf lehrte Israel, dass der vernünftigste Weg, in der Welt zu sein, ein freiwilliger gemeinschaftlicher Weg ist, der Weg eines Volkes, des Volkes Gottes.

Das sind wesentliche Grundaussagen, mit denen Juden und Christen in der Welt operieren können, Elemente des ‚Propriums' biblischer Offenbarung, das man nicht nur formal behaupten kann, sondern inhaltlich zeigen und als real erweisen muss. Dies ist zwar nur in Kürze angedeutet; aber es zeigt dennoch, was Christen verloren hatten, und was noch wiederzufinden ist. *Nostra aetate* ist ein Basistext, ein großes Ausrufezeichen, das die Kirche im authentischen Glauben ihres Ursprungs bewahrt. Dass man dies heute so sehen kann, steht am Ende eines langen Weges, dessen Stationen wir mit dem IV. Laterankonzil und der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils umschrieben haben. Genau genommen, ist es nicht der Schlusspunkt einer Erkenntnis, sondern erst ihr Anfang.

Späte Midraschim zu Mose
Eine Analyse rabbinischer Exegese des Midrasch *Petirat Mosche* (Teil 1)[1]

Claudia Meretz*

Vom Findelkind im Schilfkörbchen bis zum Gesetzeslehrer und Gesprächspartner Gottes – Mose ist eine einzigartige biblische Gestalt, die weit über das Alte Testament hinaus Bedeutung erlangt hat. Neben seiner zentralen Rolle in den drei Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam reicht die Faszination Moses bis in die Gegenwart; er war und ist Inspiration für zahlreiche Künstler. Davon zeugen beispielsweise Fresken in der Synagoge von Dura Europos (3. Jh.) mit einem bereits breiten Mosezyklus ebenso wie Ausschnitte aus dem Leben Moses in der Sixtinischen Kapelle von Sandro Botticelli und Pietro

Moses Rettung aus dem Nil. London, British Library, Add. ms. 27210, fol. 9r,a.

* Claudia Meretz, geb. 1981, studierte Judaistik an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br. Der vorliegende Beitrag basiert auf ihrer Masterarbeit mit demselben Titel (Abschluss im Sommersemester 2014) und erscheint in zwei Teilen. Auf Zitate in hebräischer Sprache wurde hier bewusst verzichtet.

1) Im vorliegenden Artikel werden folgende Abkürzungen verwendet: DevR (Midrasch Devarim Rabba), yPea (Jerusalemer/Palästinischer Talmud, Pea), bMen (Babylonischer Talmud, Menachot), mRH (Mischna, Rosch ha-Schana), mAvot (Mischna, Avot), bHag (Babylonischer Talmud, Hagiga/Chagiga), bSan (Babylonischer Talmud, Sanhedrin), ShemR (Midrasch Schemot Rabba), mJoma (Mischna, Joma).

Perugino (beide 15. Jh.) – um nur wenige bildliche Darstellungen herauszugreifen.[2] Auch Literatur, Musik, Theater und Film beschäftig(t)en sich immer wieder mit dem ‚Mann Moses'[3], bis hin zu dem weltbekannten Spiritual „*Let my people go*". Auch im jüdischen Alltag und im liturgischen Festkalender ist Mose das gesamte Jahr über präsent. So begleitet er zu fast 90 Prozent des Jahres die Thora-Lesung in der Synagoge. Viele Festgebete des Synagogengottesdienstes zu Pessach, Schawuot und Simchat Thora ehren Mose als größten Propheten.[4]

Mose im rabbinischen Judentum

Für die Analyse des frühmittelalterlichen Midrasch *Petirat Mosche*[5] ist ein Blick auf die Darstellung Moses im rabbinischen Judentum von elementarer Bedeutung. Hier gilt Mose als höchster Prophet und größter Lehrer; als ein Mann, mit dem Gott von Angesicht zu Angesicht sprach; ein Mittler zwischen Gott und Mensch; vor allem jedoch als Empfänger beider Traditionen – der schriftlichen sowie der mündlichen Thora.[6] Dabei reicht seine Wirkung bis in die Zukunft hinein, denn „auch das, was ein kundiger Schüler einmal vor seinem Lehrer (in einer umstrittenen Sache) entscheiden wird, wurde bereits dem Mose am Sinai gesagt" (yPea 17a).[7] Seine hohe Bedeutung im rabbinischen Judentum zeigt sich auch darin, dass er in eine Reihe mit den großen Rabbinen Hillel, Jochanan ben Zakkai sowie Aqiva gestellt wurde: Denn auch ihnen wird eine Lebenszeit von 120 Jahren (mit drei Perioden

2) Michaela Bauks / Klaus Koenen / Stefan Alkier (Hg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (WiBiLex, http://www.wibilex.de). Permanenter Link zum Artikel „Mose": https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28069/ (Zugriff am 19.04.2016).

3) Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Verlag Albert de Lange, Amsterdam 1939.

4) Beate Ego, *Mose im Judentum*, in: Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler (Hg.), *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 11–66; 61 f.

5) Die Übersetzung des hebräischen Originaltitels lautet: „*Vom Ableben unseres Lehrers Mose, Friede sei mit ihm.*"

6) *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, s. v. Moses (Bd. 12, S. 371–411).

7) Vgl. dazu auch Mose in der himmlischen Jeschiva bei Rabbi Aqiva in bMen 29b: „Als Mose in die Höhe stieg [...]. Da wandte er [Mose] sich um und setzte sich hinter die achte Reihe; er verstand aber ihre Unterhaltung nicht und war darüber bestürzt. Als jener [R. Aqiva] zu einer Sache gelangte, worüber seine Schüler ihn fragten, woher er dies wisse, erwiderte er ihnen, dies sei Mose am Sinaj überlieferte Lehre [...]."

von je 40 Jahren) wie Mose zugesprochen[8], die bis heute als perfektes Lebensalter gilt – gemäß dem modernen Gruß zum Geburtstag: ‚Bis 120!'

Doch ungeachtet dieser zahlreichen positiven Eigenschaften wird eine Vergöttlichung Moses bewusst vermieden.[9] Mose ist wie jeder andere auch ein Mensch aus Fleisch und Blut, ein Mensch mit Fehlern. Von einem Personenkult wird Abstand genommen: Die jüdische Religion ist kein Mosaismus. Hier erfolgt eine ausdrückliche Abgrenzung zum Christentum mit Jesus Christus sowie später auch zum Islam mit Muhammad.[10] Nicht Mose, sondern Gott gab dem Volk Israel die Thora. So war es auch Gott, der die Israeliten aus der ägyptischen Knechtschaft befreite. In der *Pessach-Haggada*, dem wichtigen Werk für den Seder-Abend, sucht man daher vergebens nach Mose. Dies soll verdeutlichen, dass das Judentum ganz auf Gott ausgerichtet ist und nicht nur auf eine menschliche Mittlerperson. Auch im Achtzehngebet[11] findet Mose keine Erwähnung. Ferner ist Mose nicht allwissend, er wird von den Rabbinen bewusst als Instrument eingesetzt. Der Fokus liegt auf der Thora; sie steht über allem. So wird schon in der *Mischna* darauf hingewiesen, dass allein der feste Glaube an Gott dem Volk Israel im Kampf gegen Amalek den Sieg brachte, nicht etwa Moses zum Himmel gestreckte Arme[12]:

> „Aber hätten denn die Hände des Mose den Krieg fördern können oder hätten sie den Krieg hindern können? Vielmehr [steht es da], um dir zu sagen: Immer, wenn die Israeliten einsichtig waren gegenüber [dem da] oben und ihre Herzen ihrem Vater, der im Himmel ist, unterwarfen, waren sie siegreich, aber wenn nicht, verloren sie" (mRH 3,8).

Erst mit der *Gemara*, die zusammen mit der *Mischna* den *Talmud* bildet, erhält Mose seinen Titel *Mosche Rabbenu*, ‚unser Lehrer Mose', und zeigt zugleich seine Rolle in der rabbinischen Auslegung. Der Name „Mose" war zudem bis zum frühen Mittelalter tabuisiert; doch seitdem gilt er als Ehrentitel für Gelehrte[13] und erfreut sich noch heute großer Beliebtheit.

8) Vgl. *Sifre Deuteronomium* § 357 (zu Dtn 34,7).
9) *Encyclopaedia Judaica* (Anm. 6), s. v. Moses.
10) Ebd.
11) Das „Achtzehngebet" („Schemone Esre", auch „Amida" genannt) ist Teil eines jeden Gottesdienstes und neben dem „Schma Jisrael" eines der wichtigsten Gebete.
12) Vgl. Ex 17,11: „Und wenn Mose seine Hand emporhielt, siegte Israel; wenn er aber seine Hand sinken ließ, siegte Amalek."
13) *Encyclopaedia Judaica* (Anm. 6), s. v. Moses.

Der Midrasch „Petirat Mosche" (nach Adolf Jellinek)

In den Jahren 1853 bis 1878 publizierte der jüdische Gelehrte Adolf Jellinek (1820/21–1893) das bedeutende sechsbändige Werk *Bet ha-Midrasch*. Es enthält 99 kleine, größtenteils unbekannte Midraschim[14], die Jellinek nach Handschriften und Drucken gesammelt hat.[15] Der Midrasch *Petirat Mosche* ist nach Jellinek in drei Versionen überliefert, beziehungsweise erhalten.[16] Zwei von ihnen befinden sich in Jellineks Edition: eine im ersten Teil und eine andere Fassung im sechsten Teil; beide Texte liegen ohne Vokalisierungen vor. Für keine der Versionen ist ein Verfasser genannt. Die Ausführung im ersten Teil des Sammelwerkes ist die längere erhalten gebliebene und wurde von ihrem deutschen Übersetzer August Wünsche mit *Moses Tod* betitelt, was der hebräischen Überschrift entspricht. Sie wurde für das Fest *Simchat Thora* (Freude der Thora), den letzten Tag des Laubhüttenfestes, verfasst.[17] An diesem Tag wird in der Synagoge der letzte Wochenabschnitt der Thora mit Dtn 33 und 34 vorgelesen[18], welche den Segen und den Tod Moses behandeln. Diese Version des Midrasch beginnt dabei mit Dtn 33,1[19] als einleitendem Vers. Zudem sind zwei Erstdrucke bekannt: Konstantinopel 1516 sowie Venedig 1544.[20] Auch eine Bearbeitung in jiddischer Sprache soll existieren[21] und war wohl „als ‚Trostbuch' für die eigene Sterbe-

14) Ebd., s. v. Adolf Jellinek (Bd. 9, S. 1337–1339).

15) *Midrasch „Petirat Mosche"* (nur in hebräischer Sprache), in: *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur.* Erster Teil. Nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben von Dr. Adolf Jellinek, Wahrmann Books, Jerusalem ³1967, S. 115–129, S. VIII.

16) Ebd., Sechster Teil, S. 71–78, S. XXI.

17) Ebd., Erster Teil, S. XXI.

18) An Simchat Thora wird sowohl der letzte als auch der erste Wochenabschnitt (Parascha) aus dem Jahreszyklus von 45 Wochenabschnitten der Thora gelesen (ein Zyklus wird beendet und ein neuer Zyklus beginnt). Die Form der Rolle veranschaulicht zudem, dass die Thora keinen Anfang und kein Ende hat, entsprechend dem Wort von Rabbi Ben Bag Bag: „Wende sie [die Tora] hin und wende sie her, denn alles ist in ihr [...]" (mAvot 5,22).

19) Dtn 33,1: „Dies ist der Segen [...]".

20) Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Neunte, vollständig neubearbeitete Auflage, Verlag C. H. Beck, München 2011, S. 370.

21) Klaus Haacker / Peter Schäfer, *Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose*, in: Otto Betz / Klaus Haacker / Martin Hengel (Hg.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, S. 170. Leider gibt Haacker keine näheren Auskünfte über die jiddische Fassung, sodass diese nicht eingesehen werden konnte.

stunde"[22] gedacht. Dies lässt vermuten, dass der Text für das einfache Volk verfasst wurde[23] oder aber erst aufgrund der jiddischen Bearbeitung diesem zugänglich gemacht werden konnte. So konnten auch erstmals jüdische Frauen mit der Midrasch-Tradition in Berührung kommen.[24]

Eine weitere Fassung beginnt mit dem Vers Spr 31,29[25] und befindet sich im sechsten Teil des *Bet ha-Midrasch*. Sie wurde von August Wünsche mit *Moses Größe* betitelt. Die deutsche Übersetzung möchte demnach nicht nur Irritationen vermeiden, sie will vielmehr auf den ganz anderen Inhalt des Midrasch hinweisen. Nicht der Tod Mose steht hier im Vordergrund, sondern – wie der Titel bereits vermuten lässt – die Überhöhung Moses. Nach Jellinek lässt der Charakter der Sprache erkennen, dass es sich hierbei um die ältere Fassung handeln muss. Die Ausgabe bei Jellinek folgt der Handschrift codex h. Paris 710. Da der Pariser Handschrift leider sechzehn Blätter fehlen, bricht der Midrasch mitten in der Handlung ab.[26] Seine weitere Entwicklung kann nicht eingeschätzt werden, lässt aber Großes erahnen. Jedoch hat Jellinek ihr vermutlich die zweite Hälfte der anderen Fassung des Midrasch *Petirat Mosche* angefügt.

Mose am brennenden Dornbusch.
Fresko aus der Synagoge von Dura Europos.

Nach August Wünsche weist diese ergänzte Fassung lediglich wenige Abweichungen zur Version im ersten Teil der Jellinek-Ausgabe auf. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass die Ergänzung einem anderen Druck oder

22) Ebd.
23) Vgl. auch Günter Stemberger, *Midrasch „Wa-yosha" – Quellen und Tendenzen einer mittelalterlichen Erzählung*, in: ders., *Judaica Minora*, Bd. 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, S. 594.
24) Günter Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, Verlag C. H. Beck, München 1989, S. 213 f.
25) Spr 31,29: „Es sind wohl viele tüchtige Frauen, du aber übertriffst sie alle."
26) *Midrasch „Petirat Mosche"*, in: Jellinek, *Bet ha-Midrasch* (Anm. 15), Sechster Teil, S. XXI.

einer anderen Handschrift folgt. Da diese Beifügung von Jellinek nicht kommentiert wurde, bleibt unklar, welcher Text der unvollständigen Pariser Handschrift beigefügt wurde und aus welchem Anlass. Wünsche hat aus diesem Grund lediglich die Pariser Handschrift ins Deutsche übersetzt und entsprechend auf die andere Fassung (*Moses Tod*) verwiesen.[27] Dass verschiedene Versionen des Midrasch *Petirat Mosche* existieren, legt eine weite Verbreitung und Beliebtheit des Stoffes nahe und deutet zugleich auf eine zunächst mündliche Überlieferung hin.[28] Ebenso verdeutlicht es auch das hohe Ansehen Moses im rabbinischen Judentum.

Das Motiv vom Tod Moses war allgemein in der rabbinischen Literatur beliebt und wurde in verschiedenen Werken verarbeitet.[29] Parallelen zum vorliegenden Midrasch *Petirat Mosche* finden sich zum Beispiel in *Devarim Rabba* 11[30] sowie im *Yalqut Deuteronomium* § 940[31]. Eine genaue Datierung ist nur schwer vorzunehmen. Wahrscheinlich wurde der Midrasch *Petirat Mosche* im 11. Jh. verfasst[32] und gehört somit zur jüngeren Aggada. Klaus Haacker vermutet sogar eine frühere Datierung, da ein *Pijjut*[33] von Benjamin ben Samuel (frühes 11. Jh.) wohl diesen Midrasch voraussetzt.[34]

27) Vgl. *Midrasch „Moses Größe"*, in: August Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, Band 1, Teile I–III, *Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1907; Georg Olms Verlag, Hildesheim 2013, S. 126.

28) Vgl. auch Stemberger, *Midrasch* (Anm. 24), S. 205.

29) Vgl. Haacker, *Nachbiblische Traditionen* (Anm. 21), S. 164 ff. Eine chronologische Darstellung wichtiger jüdischer Werke zum Tod Moses gibt Rella Kushelevsky, *Moses and the Angel of Death*, in: Horst S. Daemmrich (Hg.), *Studies on Themes and Motifs in Literature*, Vol. 4, Peter Lang AG, New York 1995, S. xviii (Einleitung).

30) Eine genaue Datierung von DevR ist problematisch. Das Werk ist vermutlich sehr früh entstanden, wohl zwischen 450 und 800 n. Chr. Die Parallelen zum Midrasch *Petirat Mosche* hingegen können als Nachtrag angesehen werden. Welcher Text jedoch zuerst verfasst wurde, lässt sich heute nicht mehr feststellen; vgl. auch Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Anm. 20), S. 341.

31) Stemberger, ebd., S. 369.

32) Stemberger, *Midrasch* (Anm. 24), S. 52.

33) Eine besondere Dichtung für den liturgischen Gebrauch im jüdischen Gottesdienst.

34) Haacker, *Nachbiblische Traditionen* (Anm. 21), S. 167. Leopold Zunz schreibt dazu, dass die poetische Beschreibung vom Tod Moses vermutlich von Benjamin b. Samuel stammt und im Sillukstil für das Laubhüttenfest verfasst wurde. Ob diese jedoch den Midrasch *Petirat Mosche* voraussetzt, wird nicht erwähnt. Vgl. Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1865; Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966, S. 119.

Leopold Zunz vermutet, dass der Autor des Midrasch poetische Werke des 9. und 10. Jh. gekannt haben muss, die diesen Stoff verarbeitet haben.[35] In seinem Werk *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* lassen sich dabei viele verschiedene Pijjutim vor allem anonymer Dichter dieser Periode (von Quallir im 6./7. Jh. bis 1140) finden. So wurden zu den unterschiedlichsten jüdischen Festen *Pijjutim* über Mose verfasst. Diese umfassen Moses Geburt und Jugendjahre bis hin zur Darstellung, bzw. kreativen Ausgestaltung seines Todes.[36] Die Aussagen zur Datierung müssen jedoch einander nicht ausschließen; sie dürfte für das 11. Jh. anzusetzen sein. Es soll jedoch noch darauf hingewiesen werden, dass die Sekundärliteratur oft nur von dem Midrasch *Moses Tod* spricht, der wiederum in verschiedenen Bearbeitungen überliefert ist.[37]

Der unvollständig erhaltene Midrasch „Moses Größe"

Der Midrasch *Moses Größe* ist sehr übersichtlich gestaltet und beginnt – ausgehend von Spr 31,29 – mit einem einleitenden Absatz, dem elf Passagen mit Gleichnissen folgen. Das letzte Gleichnis bricht inmitten der Handlung ab, da hier – wie bereits erwähnt – zahlreiche Blätter der Pariser Handschrift fehlen. Dieser Midrasch dient dem Lob und der Überhöhung Moses. Dabei wird Mose in den ersten sechs Passagen in chronologischer Reihenfolge mit jeweils einer bedeutenden biblischen Gestalt verglichen. Diese Persönlichkeiten sind allesamt männlich: Adam, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Joseph. Jede Passage wird mit der Frage ‚*Wem gleichen sie?*'[38] eingeleitet.

35) Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1892; Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966, S. 154.

36) Zunz, *Literaturgeschichte* (Anm. 34), S. 64–84. Leider konnten diese *Pijjutim* im Rahmen der Arbeit nicht berücksichtigt werden. Die Angaben von Zunz sprechen jedoch dafür, dass einige Themen in den Midrasch eingeflossen sein könnten. Vgl. auch Stemberger, *Midrasch* (Anm. 24), S. 205: Die *Pijjutim* als Teil des Synagogengottesdienstes weisen bereits früh enge Parallelen zu den Midraschim auf.

37) Eine Liste mit den verschiedenen überlieferten Manuskripten und Drucken des Midrasch *Petirat Mosche* in: Rella Kushelevsky, *Moses and the Angel of Death* (Anm. 29), S. 289 ff.

38) Eine Ausnahme bilden die beiden ersten Passagen, in denen je abweichende hebräische grammatikalische Formen verwendet werden.

Im Anschluss daran wird Mose mit je einem Werk der Schöpfung verglichen, das wiederum mit einem bestimmten Schöpfungstag verbunden ist: Licht am ersten Tag, Raki'a[39] am zweiten Tag, Wasser am dritten Tag, Gestirne am vierten Tag, Tiere am fünften Tag – entsprechend der Reihenfolge der biblischen Vorlage.[40] Anstelle der Frage, wem sie gleichen, wird hier jedoch der Ausruf ‚Siehe, beide sind gleich!', bzw. ‚Siehe, sie sind gleich!' eingefügt.[41]

Dies suggeriert zunächst eine Gleichstellung Moses mit dem jeweiligen Schöpfungswerk. Am Ende jeder der elf Passagen dagegen erfolgt der Ausspruch ‚Siehe, Mose ist größer als [...]', um jeweils zu verdeutlichen, dass allein Mose alles und jeden überwiegt.[42] Somit sind wahrscheinlich sechs biblische Personen und sechs Schöpfungswerke für einen Vergleich mit Mose vorgesehen gewesen.

Ein ähnlicher Ansatz findet sich ebenfalls im Midrasch *Devarim Rabba* 11.[43] Auch hier bezieht sich eine rabbinische Auslegung auf Spr 31,29 und vergleicht Mose mit (hier nur) fünf biblischen Gestalten: Adam, Noah, Abraham, Isaak und Jakob. Einige Elemente finden sich dabei im vorliegenden Midrasch *Moses Größe* wieder.

39) Der Begriff „Raki'a" wurde bewusst übernommen (wie auch August Wünsche [Anm. 27] diesen beibehält), da er nicht nur Fläche oder Himmel bedeuten kann, sondern vielmehr den Namen von einem der sieben Himmel darstellt und somit eine bessere Aussagekraft besitzt. Vgl. Marcus Jastrow, *Sefer Milim. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, compiled by Marcus Jastrow with an Index of Scriptural Quotations*, Nachdruck der zweibändigen Originalausgabe Philadelphia 1903; Makor, Jerusalem o. J. [1988], s. v. Raki'a (Stichwortsuche nur in hebräischer Sprache möglich), S. 1496 f.; vgl. auch bHag 12b: „Reš Lagiš sagte: Es sind deren sieben [Himmel], und zwar: Vorhang, Veste, Dunstwolke, Wohnung, Burg, Stätte und Gewölk." Dabei steht das Wort ‚Veste' für das hebräische Raki'a.

40) Ein kleiner Unterschied besteht am fünften Schöpfungstag: Im Buch *Genesis* werden am fünften Tag die Tiere des Wassers sowie die Vögel geschaffen. Erst am sechsten Tag kommen die Landtiere hinzu. Der Midrasch hingegen bezieht sich bereits am fünften Tag neben den Vögeln auch auf die Landtiere. Da unklar ist, wie der Midrasch fortgefahren wäre, kann nur vermutet werden, dass wahrscheinlich am sechsten Tag die Erschaffung des Menschen im Vordergrund gestanden hätte.

41) Eine Ausnahme bilden die Passagen des ersten sowie des fünften Tages.

42) Eine Ausnahme bilden der Vergleich mit Abraham sowie der fünfte Tag (doch dieser ist unvollständig).

43) Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* (Anm. 27), DevR 11, S. 108 f. (vgl. auch Anm. 30).

Das hier als Stilmittel verwendete rabbinische Gleichnis gehört einer eigenen Literaturgattung an und ist sowohl im Jerusalemer wie auch im Babylonischen Talmud und in zahlreichen Midraschim zu finden. Entstehung und Ursprung des rabbinischen Gleichnisses sind nicht geklärt; das älteste Gedankengut jedoch hat seinen Ursprung in der letzten Generation vor der Zerstörung des zweiten Tempels.[44]

Das Gleichnis ist eine Erzählung mit einer einfachen Handlung, deren Bilder aus dem Alltag stammen. Diese erfundenen oder übernommenen Erzählungen möchten den Sinn der „rabbinisch verstandenen"[45] Thora vermitteln.[46] Nach bSan 38b pflegte auch Rabbi Meir seinen Vortrag in drei Abschnitte zu gliedern: „ein Drittel Halakha, ein Drittel Agada und ein Drittel Gleichnisse" (bSan 38b).

Die einleitenden Verse:

> „Es steht geschrieben: ‚Viele Töchter haben Tüchtigkeit bewiesen, du jedoch übertrafst sie alle' (Spr 31,29). Wem gegenüber sagte Salomo diesen biblischen Vers? Man sagte es in Bezug auf unseren Lehrer Mose. Der Heilige, gesegnet sei er, wog alle Gerechten ihm gegenüber, und Mose überwog sie alle. Was tat der Heilige, gesegnet sei er? In vielfacher Hochachtung zu Mose brachte er das ganze Schöpfungswerk herbei. Er legte es in die eine Waagschale und Mose in die andere Waagschale. Mose jedoch überwog sie alle" (Midrasch *Moses Größe*).[47]

Eingeleitet wird der Midrasch mit dem biblischen Vers Spr 31,29, der zu den Ketuvim[48] zählt und gleichzeitig aus dem ‚Lob der tüchtigen Hausfrau' stammt. Dieser Vers kann als eine Art *Peticha* angesehen werden, welche im

44) David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse*, in: Simon Lauer / Clemens Thoma (Hg.), *Judaica et Christiana*, Bd. 4, Peter Lang AG, Bern 1981, S. 18 f.

45) Clemens Thoma / Simon Lauer (Hg.), *Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqta deRav Kahana (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte*, in: Simon Lauer / Clemens Thoma (Hg.), *Judaica et Christiana*, Bd. 10, Peter Lang AG, Bern 1986, S. 17; vgl. Clemens Thoma, *Das Holz im Badehaus. Jüdischer Dialog im frühen Mittelalter*, in FrRu NF 6 (1999) 161–165.

46) David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse* (Anm. 44), S. 16 f.

47) Die Übersetzungen aus dem Midrasch *Moses Größe* wurden von Claudia Meretz vorgenommen.

48) Der Tanach besteht aus der Thora (fünf Bücher Mose), den Nevi'im (Propheten) und den Ketuvim (Schriften).

Allgemeinen den auszulegenden *Injanvers*[49] ergänzt. Hier dagegen dient der Vers Spr 31,29 eher als Einleitung in den Midrasch sowie als Hinführung zum Thema – dem Lob und der Überhöhung Moses – und wird demnach nicht im traditionellen Sinne verwendet. Auffällig ist, dass das Bibelzitat das weibliche Geschlecht, insbesondere die jüdische Ehefrau und Mutter betrifft und hier auf Mose übertragen wird. Das ‚Lob der tüchtigen Hausfrau' gilt vor allem als Liebestext. Traditionell tragen die Männer am Eingang des Schabbat ihren Ehefrauen diese Vers-Einheit vor. Für den vorliegenden Midrasch soll dieses Liebesverhältnis auf Gott und Mose übertragen werden.

Es gibt jedoch noch eine andere Möglichkeit, diesen Vers hier zu verorten. Im Midrasch *Schemot Rabba* wird Ex 19,3[50] mit Ps 68,19 verbunden[51]: „‚Du stiegst zur Höhe, machtest Gefangene' [Ps 68,19]. Was heißt [stiegst zur Höhe][52]? Soviel wie du wurdest erhöht, du rangst mit den Engeln der Höhe" (ShemR 28). Da diese hebräische Verbform auch im vorliegenden Vers Spr 31,29 verwendet wird[53], kann der Bezug zur Erhöhung Moses somit übertragen werden.[54]

49) „Unter Injanvers versteht man den auszulegenden Vers; die Peticha ist in der rabbinischen Exegese ein an den Injanvers herangetragener Vers, der die Auslegung neu und überraschend befruchtet. Im Allgemeinen ist der Injanvers der Thora, der Petichavers den prophetischen und poetischen Büchern der Heiligen Schrift entnommen" (Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch ‚Bereschit Rabba'*, in: Simon Lauer / Clemens Thoma (Hg.), *Judaica et Christiana*, Band 17, Lang AG, Bern 1998, S. 38, Fußnote 49).

50) Ex 19,3: „Und Mose stieg hinauf zu Gott".

51) Der Psalm 68,19 wird in der rabbinischen Literatur Mose zugeschrieben und ist in diesem Midrasch an mehreren Stellen als Schriftbeleg angegeben; vgl. Hermann L. Strack / Paul Billerbeck, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, erläutert aus Talmud und Midrasch*, in: Dies. (Hg.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Dritter Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1926, S. 596 f.

52) Eigentlich wird an dieser Stelle die entsprechende hebräische Verbform für ein besseres Verständnis abgebildet. Es geht hierbei um die Verwendung einer hebräischen Verb-Wurzel, welche in den verschiedenen Verb-Stämmen unterschiedliche Bedeutungen haben kann. In diesem Fall sowohl ‚in die Höhe steigen' als auch ‚wurde erhöht'. Die Rabbinen stellen hier bewusst eine Verbindung her.

53) Und zwar: „[...] du jedoch übertrafst sie alle".

54) Unvokalisiert ist kein Unterschied zwischen maskuliner und femininer zweiter Person Singular zu erkennen.

Im weiteren Verlauf wird Salomo namentlich erwähnt, da ihm das Buch der Sprüche[55] traditionell zugeschrieben wird. Damit wird suggeriert, dass Salomo diesen Vers allein für Mose verfasst hätte. Dies verdeutlicht nachdrücklich die hohe Bedeutung Moses. Gleichzeitig gilt Salomo traditionell auch als „Ahnvater des Maschal"[56], des Gleichnisses, das wiederum als direkter Bezug zu den nachfolgenden Gleichnissen angesehen werden kann. Und dann befasst sich Gott selbst mit Mose.

Die Berufung des Mose.

„Dort erschien ihm der Engel des Herrn in einer Flamme, die aus einem Dornbusch hervorschlug" (Ex 3,2).

Goldene Haggada, Spanien, 1310–1320.

Ganz bildlich wird an dieser Stelle geschildert, wie Gott zunächst alle Gerechten der Welt gegenüber Mose auf einer Balkenwaage wiegt und Mose sie aufgrund seiner Leistungen, seines Wertes überwiegt. Als die Gerechten nicht genügen, nimmt Gott das gesamte Schöpfungswerk und wiegt dieses gegenüber Mose. Dabei offenbart sich Gottes große Zuneigung und ganzes Vertrauen zu Mose. Das Ergebnis ist dasselbe: Mose überwiegt alle.

55) Daneben werden ihm traditionell auch das Hohelied und Kohelet zugeschrieben.

56) Oberhänsli-Widmer, *Biblische Figuren* (Anm. 49), S. 28. Der Begriff ‚Maschal' wird bereits in der Hebräischen Bibel verwendet. Ein Bezug zu Salomo findet sich in I Kön 5,12: „Und er dichtete dreitausend Sprüche [Maschal] [...]".

Der Verfasser dieses Midrasch lässt Mose demnach nicht nur jeden gerechten Menschen überbieten, sondern gleich alle Werke der Schöpfung. Das Bild einer Balkenwaage wirkt dabei unterstützend. Moses Taten stehen somit über allem; nichts oder niemand kann mit ihm verglichen werden. Dies wollen im Folgenden die Gleichnisse verdeutlichen.

Die biblischen Figuren, die hier vom Verfasser gewählt wurden, sind dabei keine unbedeutenden und sollen die eingangs genannten „Gerechten" repräsentieren. Adam ist der erste Mensch, Noah der Sintflutbezwinger; Abraham, Isaak und Jakob sind die drei Erzväter, und Joseph bildet nicht nur den Übergang von den Erzväter-Geschichten zur Befreiung aus der Knechtschaft, vielmehr steigt er in Ägypten zum obersten Verwalter auf und ist eine angesehene Persönlichkeit. Allen diesen biblischen Gestalten ist Gott nahe, doch nur Mose ist dazu bestimmt, mit Gott von Angesicht zu Angesicht zu sprechen.

Der Verfasser des Midrasch hat diese wichtigen Figuren bewusst gewählt, um Mose noch bedeutender wirken zu lassen. Dass für einen weiteren Vergleich mit Mose sogar die Schöpfungswerke herangezogen werden, bekräftigt diese These. Jedes einzelne Werk von *Gottes* Schöpfung ist etwas Einzigartiges – und doch wird ihnen ein einzelner kleiner Mensch gegenüber gestellt. Das soll keineswegs bedeuten, dass Mose über Gott steht – niemals ist das rabbinische Intention. Hier geht es ausschließlich um von Gott Erschaffenes. Mag es heutige Leser seltsam anmuten, so steht doch immer eine „theologische Absicht [hinter] rabbinische[m] Erzählen [...]"[57].

Im Folgenden können lediglich zwei Gleichnisse des Midrasch *Moses Größe* wiedergegeben werden, die jedoch zum Weiterlesen anregen wollen.

Joseph und Mose

„Joseph und Mose: Wem gleichen sie? Einem Nasiräer und einem Trunkenbold. Der Nasiräer hatte einen Weinkrug als Pfand in seinem Haus. Auch der Trunkenbold hatte einen Weinkrug in seinem Haus. Der Versöhnungstag kam, und beide enthielten sich des Weins. Welcher von ih-

57) Günter Stemberger, *Narrative Theologie im Midrasch*, in: ders., *Judaica Minora*, Bd. 1, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, S. 130–144.

nen ist größer? Nicht der Trunkenbold? So war auch Joseph ein Nasiräer in Bezug auf die Frau seines Herrn, wie geschrieben steht (Gen 39,9): ‚Wie könnte ich ein so großes Übel tun […]'. Mose jedoch hatte seine Frau bei sich, schlief aber nicht mit ihr. Siehe, Mose ist größer als Joseph" (Midrasch *Moses Größe*).

Das letzte Gleichnis zu den biblischen Gestalten ist Joseph und Mose gewidmet und vergleicht beide mit einem Nasiräer und einem Trunkenbold. Beide haben einen Weinkrug in ihrem Haus, für den Nasiräer stellt dieser jedoch ein Pfand (und keinen Besitz) dar. Am Versöhnungstag enthalten sich beide des Weins. Die Auflösung sieht in dem Nasiräer Joseph und in dem Trunkenbold Mose; der Weinkrug entspricht einer verheirateten Frau. Der Versöhnungstag kann als solcher stehenbleiben, da der höchste jüdische Feiertag als strenger Fasten- und Bußtag gilt: „Am Versöhnungstag ist es verboten zu essen, zu trinken, sich zu waschen, zu salben, die Sandalen anzulegen und das Bett zu benutzen [gemeint ist der Beischlaf]" (mJoma 8,1).

Ein Nasiräer ist ein Gottgeweihter, dessen Gesetz in Num 6,1–21 verankert ist. Deshalb ist es einem Nasiräer unter anderem verboten, Wein und andere alkoholische Getränke zu sich zu nehmen, sodass er gewohnt ist, auf den Genuss von Wein zu verzichten. Einem Trunkenbold fällt dies natürlich wesentlich schwerer.

Der angegebene Schriftbeleg zu Joseph bezieht sich auf die Begegnung mit Potiphars Ehefrau in dessen Haus (vgl. Gen 39). In Bezug auf die Frau des Potiphar kann Joseph als Nasiräer gesehen werden; sie wiederum als der Weinkrug, der Joseph als Pfand in die Hände gegeben wurde. Joseph weigert sich, eine fremde Ehefrau auch nur zu berühren und damit gegen Gottes Gebot zu verstoßen, wie der Schriftbeleg verdeutlichen möchte: „Wie sollte ich denn nun ein solch großes Übel tun und gegen Gott sündigen?" (Gen 39,9).

Mose hingegen enthält sich seiner *eigenen* Ehefrau, wie sich der Trunkenbold des Weins enthält, und beweist damit Charakterstärke. Ein Schriftbeleg fehlt leider an dieser Stelle – ganz bewusst, denn ein solcher Beleg scheint nicht zu existieren. Erweist es sich schon als schwierig, sich einer fremden Ehefrau zu enthalten, um wie viel mehr dann der eigenen Ehefrau! Mose überragt demnach auch Joseph.

Mose und der Raki'a

> „Am zweiten Tag schuf der Heilige, gesegnet sei er, den Raki'a, wie geschrieben steht (Gen 1,8): ‚Und Gott nannte den Raki'a Himmel.' Über Mose steht ebenso geschrieben (Lev 1,1): ‚Und er rief Mose'. Siehe, beide sind gleich. Ein Gleichnis von zwei Menschensöhnen: Der eine hatte die Berechtigung, in den Hof seines Freundes zu gehen, der andere jedoch hatte diese Berechtigung nicht. So hatte der Raki'a keine Berechtigung, sich auf der Erde aufzuhalten. Mose jedoch stieg zum Raki'a hinauf. Siehe, Mose ist größer als der Raki'a" (Midrasch *Moses Größe*).

Für den zweiten Schöpfungstag liegt ein Gleichnis vor, das dem Raki'a und Mose gewidmet ist. Wie in Fußnote 39 bereits vermerkt ist, wurde der hebräische Begriff Raki'a bewusst übernommen, da dieser nicht nur ‚Fläche' oder ‚Himmel' bedeuten kann, sondern vielmehr den Namen von einem der sieben Himmel darstellt und somit eine bessere Aussageintention besitzt. Wie für den Vergleich mit dem ersten Schöpfungstag, dem Licht,[58] bezieht sich der Verfasser auch hier auf die hebräische Konstruktion *‚und er rief / nannte'*, welche die Schriftbelege Gen 1,8 und Lev 1,1 bekräftigen. Nun folgt zunächst die Aussage ‚Siehe, beide sind gleich' und suggeriert bewusst ein Gleichgewicht zwischen dem zweiten Schöpfungswerk und Mose, das im Folgenden jedoch durch das Gleichnis aufgehoben wird.

Zum ersten Mal in diesem Midrasch wird ein Gleichnis mit dem hebräischen Wort ‚Maschal' eingeleitet. In diesem werden der Raki'a und Mose mit zwei Menschensöhnen verglichen, von denen einer die Berechtigung besitzt, sich im Hof des Freundes aufzuhalten, der andere dagegen nicht. Erneut werden keine Schriftbelege angegeben, vermutlich weil keine entsprechenden Belege existieren. Die Textstelle zu Mose ist vielmehr der rabbinischen Auslegung entnommen und wird in diesem Midrasch gerne – vor allem im Zusammenhang mit Ps 68,19 – verwendet.

Die Auflösung sieht demnach in dem Menschensohn (ohne Berechtigung) den Raki'a und in dem anderen Menschensohn (mit Berechtigung) Mose. Die Berechtigung wiederum scheint eine von Gott erteilte Erlaubnis zu sein, die nicht jedem zugestanden wird. Ferner ist der Hof ein Ort, der für den jeweils anderen unzugänglich ist. So kann der Raki'a den Hof Moses (die

58) In diesem Artikel nicht wiedergegeben.

Erde) nicht betreten, da ihm die Berechtigung (Gottes Erlaubnis) fehlt. Mose hingegen ist es erlaubt, sich auf dem Hof des Raki'a (Höhe, Himmel) aufzuhalten. Wiederum ist Mose größer als ein Schöpfungswerk.

Die rabbinische Darstellung Moses im Midrasch „Moses Größe" (Zusammenfassung)

Ganz eindeutig lässt sich die rabbinische Intention des Midrasch *Moses Größe* erkennen: Es geht hierbei ausschließlich um die Überhöhung Moses. Die einzelnen Gleichnisse helfen dabei, ein Idealbild von Mose zu zeichnen, und weisen gleichzeitig auf dessen Beliebtheit und feste Verankerung im Judentum hin. Bewusst werden biblische Schriftbelege sowie rabbinische Auslegungen verwendet, welche die jeweilige biblische Gestalt oder das entsprechende Schöpfungswerk gegenüber Mose gering und sekundär erscheinen lassen. Mose hingegen wirkt unfehlbar; für ihn werden ausschließlich positive Belege herangezogen, bzw. werden sie zu seinen Gunsten ausgelegt. Verwoben mit den Gleichnissen, lassen sich die überragenden Taten Moses leichter einprägen und sollen so dem Leser lange im Gedächtnis bleiben. Das Gleichnis bildet dabei einen guten Transfer. Es ist anzunehmen, dass dieser Midrasch zur Erbauung für das einfache jüdische Volk verfasst wurde.

Viel von dem verwendeten Gedankengut stammt aus der rabbinischen Literatur. So wird vor allem der Midrasch *Bereschit Rabba* herangezogen, aber auch der Topos von Moses Aufstieg in die Höhe findet sich mehrmals. Einige Parallelen sind ferner im Midrasch *Devarim Rabba* 11 zu erkennen, wobei hier jedoch nicht geklärt ist, welcher der beiden Texte zuerst entstanden ist.[59]

Es ist möglich, dass noch weitere Parallelen in der rabbinischen Literatur vorhanden sind. Doch nicht alles konnte für diese Arbeit eingesehen werden. Fest steht, dass der Verfasser des vorliegenden Midrasch gebildet und sehr gut mit der rabbinischen Literatur vertraut war. Außerdem ist es kein Leichtes, elf verschiedene Gleichnisse[60] mit derselben Intention zu verfassen.

59) Vgl. Anm. 30.
60) Die Anzahl der Gleichnisse bezieht sich auf die überlieferten.

Eine wesentliche Rolle wird Gott zugesprochen, welcher erst derjenige ist, der den Anstoß gibt und Mose gegenüber den Gerechten und dem gesamten Schöpfungswerk wiegt. Der einleitende Vers Spr 31,29 dient dabei als Metapher eines Liebesverhältnisses zwischen Gott und Mose und bereitet auf die nachfolgenden Gleichnisse vor. Diese Liebe und Zuneigung Gottes zu Mose zeigt sich nicht nur in den inhaltlichen Aspekten, sondern auch in den sprachlichen Formulierungen. So zum Beispiel in der einleitenden Passage („Was tat der Heilige, gesegnet sei er? In vielfacher Hochachtung zu Mose [...]") wie auch im Übergang zu den Gleichnissen der Schöpfungswerke („Doch nicht nur das, darüber hinaus wog ihn der Heilige, gesegnet sei er, gegenüber allen Schöpfungswerken [...]"). Auch wenn dabei das Bild, wie Gott Mose mit anderen auf einer Balkenwaage wiegt, im ersten Augenblick seltsam erscheint, so kann sich der Leser dadurch doch eine sehr gute Vorstellung von dem Vorgang machen. Die Darstellung wirkt viel plastischer und dient somit dem leichteren Verständnis.

Dass Gott in diesem Midrasch den auslösenden Faktor darstellt, lässt Mose bescheiden wirken. Der Verfasser scheint darauf bedacht, die Figur Mose passiv in Erscheinung treten zu lassen. Die Verwendung von Gleichnissen bietet dabei einen Blick von oben auf das Geschehene. Mose ist also nicht aktiv Agierender, sondern er wirkt vielmehr wie jemand, für den eine Feier veranstaltet wird – gleichsam der Ehrengast. Für die Vergleiche mit Mose werden dabei keine geringen Personen oder unbedeutenden Objekte herangezogen. Im Gegenteil: Es werden die hervorragendsten biblischen Gestalten gewählt, um Mose noch einzigartiger wirken zu lassen. Alle Figuren stammen aus dem Buch *Genesis* und liegen außerdem zeitlich vor Mose.

Daneben bedient sich der Verfasser auch der Naturelemente und lässt darüber hinaus Gottes Schöpfungswerk gegenüber Mose wiegen. Betrachtet man dazu den hebräischen Titel des Midrasch, so könnte der Text als eine Lobeshymne auf Mose nach dessen Tod verstanden werden – auch wenn dieser Text erst viele Jahrhunderte später entstanden ist.

Der zweite Teil des Artikels (in Heft 4/2016) wird sich mit der wesentlich umfangreicheren sowie vollständig erhaltenen Version des frühmittelalterlichen Midrasch beschäftigen. Eines soll vorab bereits bemerkt werden: Mit dem Midrasch *Moses Tod* erwartet den Leser nicht nur ein ganz anderer Inhalt, sondern vielmehr ein alternierendes rabbinisches Bild Moses.

Goethe und die Juden
Ein Vortrag (Teil 2)

Gerhard Sauder*

Für Goethe gehörte die Bibel zu den elementaren Lektüreerfahrungen von Kindheit an. Häufig hat er mit seiner Schwester Cornelia – nach *Dichtung und Wahrheit* – „die große Folio-Bibel, mit Kupfern von Merian, [...] durchblättert".[1]

„Daniel in der Löwengrube".

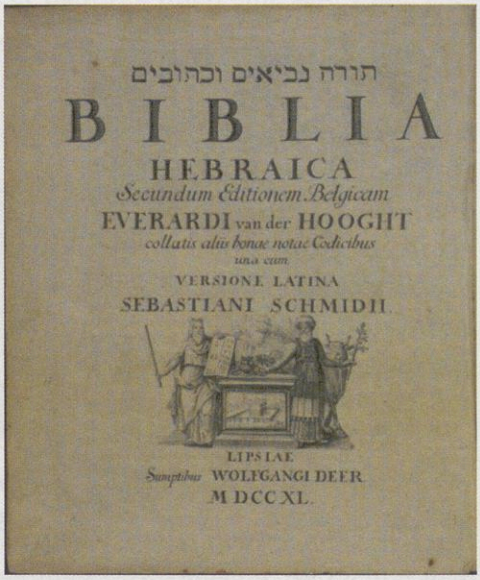
Kupferstich aus den „*Icones Biblicae*" (1625–1627) von Matthaeus Merian d. Älteren.

* Gerhard Sauder, geb. 1938 in Karlsruhe, Prof. em. für Neuere deutsche Philologie und Literaturwissenschaft an der Universität des Saarlandes. Arbeiten v. a. zur Literatur des 18. Jahrhunderts, zum Expressionismus und zur Gegenwartsliteratur. Mithg. der *Münchner Goethe-Ausgabe*, der kritischen Ausgabe der Werke und Briefe des Maler Müller und der *Gesammelten Werke* von Ludwig Harig. – Der Vortrag wurde zuerst im Rahmen der Saarbrücker Ringvorlesung ‚*Goethe und ...*' im WS 2014/2015 gehalten und im WS 2015/2016 als Gastvortrag an der Universität Freiburg i. Br. wiederholt. Er erscheint in dem Band ‚*Goethe und ...*' in der Reihe *Saarbrücker literaturwissenschaftliche Ringvorlesungen*, hg. von Manfred Leber und Sikander Singh, Saarbrücken: Universitätsverlag des Saarlandes 2016. – Der erste Teil des Vortrags erschien in FrRu NF 23 (2016) 115–127.

1) J. W. Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, hg. von Karl Richter u. a., Bd. 16: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, hg. von Peter Sprengel, München 1985, 37 (künftig zitiert: MA, Band- und Seitenzahl).

Bis an sein Lebensende begleitete ihn die Bibel als eine zentrale Inspirationsquelle, die in verschiedenen Formen vielfältig in sein Werk einging, wobei das *Alte Testament* eindeutig bevorzugt wurde und der Offenbarungscharakter des *Neuen Testaments* früh verloren ging. Goethe hat das ‚heilige Buch' als Buch unter Büchern rezipiert – aber nicht „als das Buch der Bücher im Sinne des religiösen Anspruchs, der mit diesem Buch als kanonischer Heiliger Schrift der jüdisch-christlichen Religion verbunden ist".[2]

Bei der Erzählung von seinem Hebräisch-Unterricht im Vierten Buch der Autobiographie ist ausführlich von der erneuten Beschäftigung mit den ersten Büchern des *Alten Testaments* die Rede. Der Hebräisch-Lehrer Johann Georg Albrecht lässt sich durch die zahllosen exegetischen Fragen seines Schülers von den Tücken des Alphabets und dem System von „Punkten und Strichelchen aller Art, welche eigentlich die Vokale vorstellen sollten"[3], immer öfter abbringen und verweist ihn auf die zahlreichen Bände des exegetischen *Englischen Bibelwerks*[4], in das sich Goethe im Selbststudium versenken darf.


תורה נביאים וכתובים
BIBLIA
HEBRAICA
Secundum Editionem Belgicam
EVERARDI van der HOOGHT
collatis aliis bonae notae Codicibus
una cum
VERSIONE LATINA
SEBASTIANI SCHMIDII
LIPSIAE
Sumptibus WOLFGANGI DEER
M DCC XL.

Titelseite der *„Biblia Hebraica … una cum versione Latina Sebastiani Schmidii"*, Leipzig 1740; aus der Bibliothek von Goethes Vater (Freies Deutsches Hochstift / Frankfurter Goethe-Museum).

2) Anne Bohnenkamp, *Goethe und das ‚Hohe Lied'*, in: *Goethe und die Bibel*, hg. von Johannes Anderegg / Edith Anna Kunz. *Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel*, Bd. 6, Stuttgart 2005, 91.
3) MA 16, 136.
4) Ebd., 138; 944: *Thora nevi'm u-ketuvim – Biblia Hebraica. Secundum Editionem Belgicam Everardi van der Hooght […] una cum versione Latina Sebastiani Schmidii*, Leipzig 1740; siehe dazu: Andrea Polaschegg, *„so flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden". Goethes Orient vor dem West-östlichen Divan*, in: *„Denn das Leben ist die Liebe …". Marianne von Willemer und Goethe im Spiegel des ‚West-östlichen Divans'*. Hg. von Hendrik Birus und Anne Bohnenkamp, Freies Deutsches Hochstift / Frankfurter Goethe-Museum, Frankfurt a. M. 2014, 12–14 und 133 (Katalog-Nr. 2).

„Die Bemühungen um die Sprache, um den Inhalt der heiligen Schriften selbst, endigten zuletzt damit, daß von jenem schönen und viel gepriesenen Lande, seiner Umgebung und Nachbarschaft, so wie von den Völkern und Ereignissen, welche jenen Fleck der Erde durch Jahrtausende hindurch verherrlichten, eine lebhaftere Vorstellung in meiner Einbildungskraft hervorging."[5]

Auf über zehn Seiten fasst Goethe die Geschichte der Patriarchen aus dem 1. Buch Mose zusammen. Mit geschichtsphilosophischem Zugriff und dem Blick auf die „gesetzmäßige [...] Fortpflanzung des Menschengeschlechts"[6] erzählt er von den Epochen der Jäger, Ackerbauern und Hirten, der Bedeutung der Tieropfer bis zum Menschenopfer, das von Abraham gefordert wird. Unter all „jene[n] Erzväter[n] und andere[n] von Gott begünstigte[n] Männer[n], von welchen die Genesis berichtet, seien „Menschen von den verschiedensten Charaktern, mit mancherlei Mängeln und Gebrechen" anzutreffen, denen jedoch „eine Haupteigenschaft [...] nicht fehlen" durfte: „der unerschütterliche Glaube, daß Gott sich ihrer und der Ihrigen besonders annehme".[7] Zielpunkt dieser zunächst geradezu unmotiviert eingeschobenen Passage ist der Held des großen Romanprojekts: Joseph.[8]

Goethe war von dieser Gestalt fasziniert und erzählte ausführlich ihre Geschichte. Diese 1762/63 entstandene Jugenddichtung ist nicht erhalten. Als Begründung für die ‚umständliche' Erzählung der doch allgemein bekannten Patriarchen-Viten in *Dichtung und Wahrheit* führt Goethe an:

„daß ich auf keine andere Weise darzustellen wüßte, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen, dennoch meinen Geist, meine Gefühle auf einen Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte; weil ich auf keine andere Weise den Frieden zu schildern vermöchte, der mich umgab, wenn es auch draußen noch so wild und wunderlich herging. [...] so flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden, ich versenkte mich in die ersten Bücher Mosis, und fand mich dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der größten Einsamkeit und in der größten Gesellschaft."[9]

5) Ebd., 139.
6) Ebd., 143.
7) Ebd., 149 f.
8) Vgl. Benedikt Jeßing, ‚*Dichtung und Wahrheit*', in: *Goethe Handbuch*, Bd. 3: *Prosaschriften*, hg. von Bernd Witte u. a., Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1997, 289.
9) MA 16, 151 f.

Die Lust an den „Familienauftritte[n]“ der Patriarchen, die auf die Gestalt Josephs zielten, bekundet Goethes frühen ästhetischen Umgang mit der Bibel. „Höchst anmutig“ nennt er die „natürliche Erzählung“ von Joseph, „nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins Einzelne auszumalen.“[10]

„Joseph erzählt seine Träume“.

Gemälde von Johann Georg Trautmann: Öl auf Leinwand. Aus dem 1759/63 entstandenen Zyklus *„Die Geschichte Josephs“* (© Ursula Edelmann / ARTOTHEK).

Von anderem Interesse bestimmt ist eine weitere Arbeit, die sich vor allem auf das 1. Buch Mose stützt: *Israel in der Wüste* ist Teil der Texte zu *„Besserem Verständniss“* des *West-östlichen Divans*.[11]

Es ist die „Weiterführung eines Fragment gebliebenen ‚Moses‘-Aufsatzes von 1797“, in dem Goethe auf „Bemerkungen über das erste Buch Mose“ aus den frühen siebziger Jahren zurückgriff.[12] Es ist erstaunlich, dieses nicht schwächer werdende Hingezogensein von der *Genesis* über die Kindheit bis ins reife Alter zu beobachten.

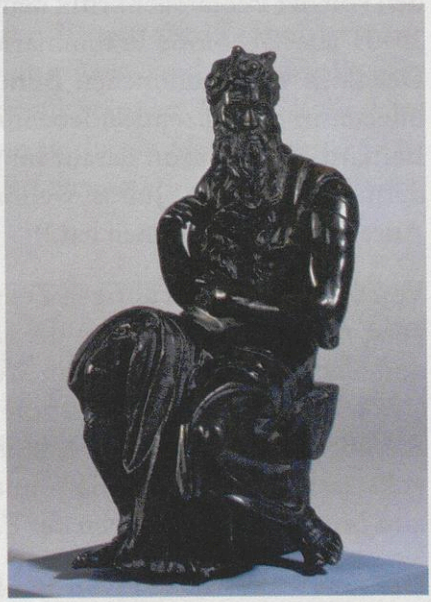
Der Aufsatz *Israel in der Wüste* geht nicht auf die religionsgeschichtlichen Fragen des Anfangs der Bibel ein, sondern liefert eine kritische Darstellung der chronologischen und geographisch-topographischen Ungereimtheiten und der Erklärungsversuche der Bibelwissenschaftler. Goethe möchte zeigen, dass der Zug der Israeliten ins Land Kanaan nicht vierzig, sondern al-

10) Ebd., 152.

11) MA 11.1.2, 129–282; 215–233; der 1819 erschienene Prosa-Teil des *West-östlichen Divans* erhielt in der „Ausgabe letzter Hand“ (Bd. 6, 1827) den erweiterten Titel: *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniß des West-östlichen Divans*.

12) Ebd., 809.

lenfalls zwei Jahre gedauert hat. Mit dieser These lässt sich auch die Gestalt des Feldherrn und Anführers Mose in ihren Schwächen und Stärken besser erklären. Der Aufsatz zeigt Goethe als Bibel-Leser, der sich einer in dieser Materie noch wenig praktizierten philologisch-historischen Methode bedient.[13]



„Moses".
Von Goethe 1812 erworbene Bronze-Replik (Höhe 30,5 cm) der Marmorskulptur Michelangelo Buonarrotis vom Juliusgrabmal (1513/16). (Klassik Stiftung Weimar)

Auch in einer der beiden 1773 veröffentlichten Abhandlungen mit theologischer Thematik geht es Goethe um das 2. Buch Mose: *Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen. Zum erstenmal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben. Lindau am Bodensee 1773.*[14]

Beide Aufsätze – der erste ist überschrieben *Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***. Aus dem Französischen 1773*[15] – bedienen sich einer Rollenfiktion und sind an einen „Mitbruder" gerichtet. In den *Zwo wichtige[n] bisher unerörterten biblische[n] Fragen* geht es um den Ursprung der Zehn Gebote („*Was stund auf den Tafeln des Bunds?*") und das Pfingstwunder des Zungenredens („*Was heißt mit Zungen reden?*"). Im Kontext der Beschäftigung mit dem Pentateuch vertritt Goethe die These, auf den Tafeln des Bundes hätten „Nicht die zehen Gebote, das erste Stück unsers Katechismus!"[16], gestanden, sondern das Ritualgesetz, das nur für die Hebräer Geltung besaß und deshalb partikularer Natur sei. Die Zehn Gebote seien von einem späteren Bearbeiter als sinngemäße Paraphrase der eigentlichen Gebote Gottes mit Allgemeinheitsanspruch aufgestellt worden.

13) Ebd., 810.
14) MA 1.2, 434–440.
15) Ebd., 423–434.
16) Ebd., 437.

EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN

In der heutigen Exegese des *Alten Testaments* werden zwei verschiedene Bundesurkunden unterschieden: der ethische Dekalog von Ex 20,2–17 (Erzähler E) und der kultische Dekalog von Ex 34,14–26 (Erzähler J). Goethe hat den „kultischen Dialog für die auf den beiden steinernen Tafeln stehende Bundesurkunde erklärt, den ethischen Dekalog sowie das Bundesbuch und den von der Pentateuchkritik dem Priesterkodex zugewiesenen Komplex Ex 25–31 aber als bloße Präliminarien zu der allein auf Grund des kultischen Dekalogs vorgenommenen Bundschließung aufgefaßt."[17] Goethes Thesen blieben in der Rezeption lebendig – 2002 hat der amerikanische Theologe Bernard M. Levinson darauf hingewiesen, dass der Mitbegründer der modernen Bibelkritik, Julius Wellhausen (1844–1918), ausdrücklich Goethes Anregung aufgenommen hat.[18]

Von den zahlreichen übrigen Zeugnissen für Goethes lebenslange Beschäftigung mit der Bibel künden die zahllosen Zitate und Anspielungen – bis in seine letzten Schriften hinein. Wenig bekannt sind seine 15 Pflanzenfabeln (1774/75), die zu einem Teil von Arnim und Brentano in der Heidelberger *Zeitung für Einsiedler* (Nr. 4, 12. April 1808) gedruckt wurden und erst 1861 vollständig erschienen sind – unter dem Titel *Salomons Königs von Israel und Juda güldne Worte von der Zeder bis zum Issop*.[19]

Der Titel lehnt sich an 1 Kön 5,12 f. an – in 2 Kön 14,9 findet sich auch die Fabel vom Dornstrauch und der Zeder, dem Modell für die Pflanzenfabeln, in welchen es meist um die Dominanz oder Überheblichkeit der Zeder geht.

Goethe hat seine bezauberndste Übersetzung dem *Hohenlied Salomons* gewidmet. Sie dürfte zwischen August und Oktober 1775 entstanden sein.[20] In einem Brief an Johann Heinrich Merck vom 7. Oktober 1775 nennt er das *Hohelied* die „herrlichste Sammlung liebes Lieder die Gott erschaffen hat".[21] Neben den *Psalmen* gilt diesem Text des *Alten Testaments* seine höchste Wertschätzung.

17) Otto Eißfeld, *Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von Ex 34 im Lichte der Pentateuchkritik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), 139.
18) Bernard M. Levinson, *Goethe's Analysis of Exodus 34 and Its Influence on Wellhausen: The ‚Pfropfung' of the Documentary Hypothesis*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002) 215, 220, 222 f.
19) MA 1.2, 446–448.
20) Ebd., 449–455.
21) Ebd., 856.

Daneben wäre noch das *Buch Ruth* zu erwähnen, das „als das lieblichste kleine Ganze betrachtet werden kann, das uns episch und idyllisch überliefert worden ist".[22]

„Goethe übersetzt das Hohe Lied Salomos als hervorragendes Beispiel der hebräischen Dichtkunst, die ihm, ganz wie die elsässischen Volkslieder, für die er sich in Straßburg zu interessieren begann, damals zum Zeugnis geworden war, „daß die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privaterbteil einiger feinen, gebildeten Männer".[23] „Es ist diese in der Begegnung mit Herder initiierte Erkenntnis, die ein Menschenalter später den Grund bilden wird für sein an der Erfahrung von ‚Weltpoesie' entzündetes Konzept von ‚Weltliteratur'."[24]

Dazu wären gewiss *Belsazar* (1767), von dem nur zwei Fragmente erhalten sind, und weitere biblische Dramen wie *Isabel*, *Ruth*, *Solima* und *Der Thronfolger Pharaos*, die Goethe bereits 1767 alle verbrannte, nicht gezählt worden.[25] Auch nicht das *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern. Ein Schönbartsspiel* (1773), dessen zweite Fassung zum Teil in musikalischer Form, fast wie eine Oper, am 20. Oktober 1778 zum Geburtstag der Herzogin Anna Amalia in Ettersburg aufgeführt wurde.

Das *Jahrmarktsfest* verbindet Elemente des Jahrmarktstreibens, des *Esterspiels* und des Schattenspiels mit anspruchsvollen, aber burlesk erzählten Partien aus dem *Buch Esther* durch eine ‚Karusselltechnik'[26] effektvoll miteinander.

Die Jüdin Esther, von Ahasveros (gemeint ist der persische König Xerxes I.) zu seiner Hauptfrau und Königin erhoben, rettet mit Hilfe ihres Pflegevaters Mordechai die Juden vor der Ausrottung, zu der Haman, ein Günstling des Königs, rät. Die Charakteristik der Juden in der Figurenrede Hamans wird von Interpreten, die Goethe für einen Parteigänger ihrer Judenfeindschaft halten, als dessen persönliche Auffassung missdeutet.

22) MA 11.1.2, 132.
23) MA 16, 440.
24) Bohnenkamp, *Goethe und das ‚Hohelied'* (Anm. 2), 101.
25) MA 1.1, 903.
26) Dazu MA 1.1, 946 f.

Haman. [zu Ahasverus]

Du kennst das Volk, das man die Juden nennt,
Das außer seinem Gott nie einen Herrn erkennt.
Du gabst ihm Raum und Ruh', sich weit und breit zu mehren,
Und sich nach seiner Art in deinem Land zu nähren;
Du wurdest selbst ihr Gott, als ihrer sie verstieß,
Und Stadt- und Tempels-Pracht in Flammen schwinden ließ:
Und doch verkennen sie in dir den güt'gen Retter,
Verachten dein Gesetz, und spotten deiner Götter;
Daß selbst dein Unterthan ihr Glück mit Neide sieht,
Und zweifelt, ob er auch vor rechten Göttern kniet.
Laß sie durch ein Gesetz von ihrer Pflicht belehren,
Und wenn sie störrig sind, durch Flamm' und Schwert bekehren!

Ahasverus.

Mein Freund, ich lobe dich: du sprichst nach deiner Pflicht;
Doch wie's ihr andre seht, so sieht's der König nicht.
Mir ist es einerley, wem sie die Psalmen singen,
Wenn sie nur ruhig sind, und mir die Steuern bringen.

Haman.

Ich seh', Großmächtigster, Dir nur gehört das Reich,
Du bist an Gnad' und Huld den hohen Göttern gleich!
Doch ist das nicht allein: sie haben einen Glauben,
Der sie berechtiget, die Fremden zu berauben,
Und der Verwegenheit stehn deine Völker bloß.
O König, säume nicht, denn die Gefahr ist groß.

Ahasverus.

Wie wäre denn das jetzt sogar auf einmal kommen?
Von Mord und Straßenraub hab' ich lang' nichts vernommen.

Haman.

Auch ist's das eben nicht, wovon die Rede war:
Der Jude liebt das Geld, und fürchtet die Gefahr.

Er weiß mit leichter Müh', und ohne viel zu wagen,
Durch Handel und durch Zins, Geld aus dem Land zu tragen.

Ahasverus.

Ich weiß das nur zu gut. Mein Freund, ich bin nicht blind;
Doch das tun andre mehr, die unbeschnitten sind.

Haman.

Das alles ließe sich vielleicht auch noch verschmerzen:
Doch finden sie durch Geld den Schlüssel aller Herzen,
Und kein Geheimniß ist vor ihnen wohl verwahrt.
Mit jedem handeln sie nach einer eignen Art.
Sie wissen jedermann durch Borg und Tausch zu fassen;
Der kommt nie los, der sich nur Einmal eingelassen.
[...]"[27]

Max Herrmann (1865–1942), dem Begründer der Theaterwissenschaft und Autor einer Monographie über das *Jahrmarktsfest*[28], und Albert Köster, der den betreffenden Band der Cottaschen ‚Jubiläumsausgabe' (Bd. 7) herausgegeben hat, wurde von Max Maurenbrecher vorgeworfen, sie hätten die ‚wichtigsten' Stellen kaum oder nicht kommentiert. „Das ist es eben: beide Gelehrte gehen von der Voraussetzung aus, daß es ein Ulk sein müsse, was Goethe hier über die Juden sagt; und darum finden sie, auch wenn sie selber fühlen, wie stark der Augenschein gegen sie spricht, immer wieder eine Ausflucht, um ihr Vorurteil trotzdem zu retten."[29]

Der Vorwurf fällt jedoch auf Maurenbrecher zurück: Es ist sein, von vielen seiner Zeitgenossen geteiltes, Vorurteil, Haman sei das „Sprachrohr echter Goethischer Gedanken"; das *Jahrmarktsfest* bekomme seinen Inhalt durch Goethes wahre Meinung über die Juden, ihr Wesen und ihre Gefahr.[30]

27) Textgrundlage: *Goethe's Schriften. Achter Band,* Leipzig 1789, S. 29–33 (ED; danach MA 2.1, 222 f.).
28) Max Herrmann, *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern. Entstehungs- und Bühnengeschichte. Nebst einer kritischen Ausgabe des Spiels und ungedruckten Versen Goethes sowie Bildern und Notenbeilagen*, Berlin 1900.
29) Max Maurenbrecher, *Goethe und die Juden*, Deutscher Volksverlag, München 1921 [Faksimile-Dokumentation Bremen 2006], 46.
30) Ebd., 43, 47.

Auch der Germanist Franz Koch vertritt in einem Vortrag *Goethe und die Juden*[31] diese Auffassung, Goethe lasse in seinem *Jahrmarktsfest* durch Haman, den Minister Ahasvers, ein „Bild des Judentums zeichnen", das durch seinen „historischen Weitblick für das Zerstörende des Judentums in Erstaunen setzt, ein Bild, das nichts von seinem drohenden Ernste verliert, dadurch, daß es eine Farce umrahmt, die für Goethe das Mittel war, im Narrenkleide der Gesellschaft bittere Wahrheiten zu sagen".[32]

Solche Interpretationen von Hamans Judenanklage sind keine Spinnweben der Vergangenheit. Antisemitische Argumente – unter Berufung auf Goethe – haben ihre fatale Wirkung gehabt. Als Haman den indolenten Ahasver schließlich mit dem Szenario einer jüdischen Bedrohung für ‚Leib und Leben' aufstachelt, will der König die Juden „gleich verbrennen"[33] oder an zehntausend Galgen hängen lassen. Nun ist es Haman, der, scheinheilig, den König um Gnade bittet. Nicht alle Juden seien Bösewichte! Als erstes Opfer nennt er Mardochai, den Hofjuden der Königin. Bei Heinrich Teweles heißt es dazu: „Der Verdacht, die Anklage, genügt für einen Pogrom [...]."[34] Der von Maurenbrecher attackierte Theaterwissenschaftler Max Herrmann ist im Konzentrationslager Theresienstadt ermordet worden.[35]

Gewiss lesen wir heute die schlimmen Formulierungen Hamans – selbst im Kontext eines ‚Jahrmarktfestes' – kaum mit Vergnügen. Goethes Distanz zu den Juden seiner Gegenwart erlaubt ihm die Summierung aller Vorwürfe, die Christen gegenüber den Juden vorbringen können. Hat er nicht befürchten müssen, dass eine außerästhetische Rezeption nahe lag und fatale Folgen nach sich ziehen könnte? Diese Überlegung gilt auch für die Bestimmungen der jüdischen Religion und ihre Funktion in der ‚Pädagogischen Provinz' in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1829). In der Gemäldegalerie, die in der ‚Pädagogischen Provinz' Teil des Anschauungsunterrichts ist (II, 2), wird dem „israelitischen Volke die Ehre erzeigt und seine Geschichte zum Grunde" der Darstellung der „ethnischen Religion" gemacht.[36]

31) Franz Koch, *Goethe und die Juden*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1937 (*Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands*), 4.
32) Ebd., 19.
33) MA 2.1, 224 f.
34) Heinrich Teweles, *Goethe und die Juden*, Verlag W. Gente, Hamburg 1925, 36.
35) Über ihn jetzt: Martin Hollender, *Der Berliner Germanist und Theaterwissenschaftler Max Herrmann. Leben und Werk*, Berlin 2013.
36) MA 17, 390.

Wilhelm möchte wissen, warum die israelitische Geschichte vor allen anderen ausgewählt wurde. Darauf antwortet der Älteste, die israelitische habe unter „allen heidnischen Religionen" folgende große Vorzüge:

„Vor dem ethnischen Richterstuhle, vor dem Richterstuhl des Gottes der Völker, wird nicht gefragt, ob es die beste, die vortrefflichste Nation sei, sondern nur ob sie daure, ob sie sich erhalten habe. Das israelitische Volk hat niemals viel getaugt, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausendmal vorgeworfen haben; es besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker: aber an Selbstständigkeit, Festigkeit, Tapferkeit und wenn alles das nicht mehr gilt, an Zähheit sucht es seines Gleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde, es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehovah durch alle Zeiten zu verherrlichen. Wir haben es daher als Musterbild aufgestellt, als Hauptbild, dem die andern nur zum Rahmen dienen."[37]

Der Älteste rühmt ferner die „treffliche Sammlung ihrer heiligen Bücher" in Gegensatzpaaren.[38] Im III. Teil des Romans (9. Kap.) kommt das Gespräch der Wanderer auf das Wandern selbst. Noch einmal ist von den Juden die Rede: „Was soll ich aber nun von dem Volke sagen, das den Segen des ewigen Wanderns vor allen andern sich zueignet, und durch seine bewegliche Tätigkeit die Ruhenden zu überlisten und die Mitwandernden zu überschreiten versteht? Wir dürfen weder Gutes noch Böses von ihnen sprechen; nichts Gutes, weil sich unser Bund vor ihnen hütet, nichts Böses, weil der Wanderer jeden Begegnenden freundlich zu behandeln, wechselseitigen Vorteils eingedenk, verpflichtet ist."[39]

Dank der Analogie, die im Hinblick auf das Wandern zwischen dem Bund der Auswanderer und den Juden in ihrer Geschichte besteht, wird ihm gleichsam exemplarische Qualität zugesprochen. Aber mit dem „Überlisten" und „Überschreiten" wird auch in dieser Charakteristik das Fragwürdige an den Juden hervorgekehrt und der später formulierte Ausschluss der Juden aus dem „Weltbunde"[40] auch mit moralischen Argumenten gerechtfertigt. Im 11. Kapitel des III. Teils lässt sich Wilhelm von Friedrich die Grundsätze von Religion und Sitte, die in der Auswanderergesellschaft gel-

37) Ebd.
38) Ebd., 391.
39) Ebd., 616.
40) Ebd., 619.

ten sollen, erläutern. Die christliche Religion helfe durch Glauben, Liebe und Hoffnung bei der Erfüllung ihrer Aufgaben. Der Bund halte an dieser Religion fest – aber auf seine eigene Weise. Die Kinder hörten „von Jugend auf von den großen Vorteilen, die sie uns gebracht hat; dagegen von ihrem Ursprung, von ihrem Verlauf geben wir zuletzt Kenntnis. Alsdann wird uns der Urheber erst lieb und wert, und alle Nachricht die sich auf ihn bezieht wird heilig. In diesem Sinne, den man vielleicht pedantisch nennen mag, aber doch als folgerecht anerkennen muß, dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er verleugnet?"[41] Der Ausschluss der Juden aus dem Bund wird also primär religiös begründet: Wer Christus nicht als den Gottessohn anerkennt, kann an der religiösen Kultur und Bildung keinen Anteil haben. Wieder ist hier vor einer Identifizierung dieser Auffassung im Roman mit der Goethes zu warnen.

Friedrich räumt ein, dass diese Stelle „pedantisch" erscheinen könne. Dem widerspricht der Schriftsteller und Historiker Ferdinand Gregorovius (1821–1891) in seinem frühen Buch *Goethes Wilhelm Meister in seinen sozialistischen Elementen entwickelt* (1849): „Das ist nicht nur pedantisch, muß man Goethe [!] mit tiefem Bedauern hier zurufen, sondern auch sehr engherzig und für einen Humanisten barbarisch, es ist nicht nur nicht folgerecht, sondern geradezu inkonsequent."[42]

Solche Formulierungen einer Figur Goethes haben auch und gerade heute etwas Befremdliches an sich. Die unmittelbaren Kontakte mit Juden, die Goethe in seiner Kindheit, Jugend und als Rechtsanwalt im Frankfurter Getto hatte, fehlten ihm in Weimar weitgehend. Erst in den neunziger Jahren kommt es bei den Karlsbader Kuraufenthalten zu zahlreichen Bekanntschaften mit jüdischen Männern und Frauen – viele von ihnen waren getauft und durch Heirat mit Adligen gesellschaftlich integriert. Goethe verkehrt im

41) Ebd., 633.

42) Hier zitiert nach: Hans Mayer, *Goethe. Ein Versuch über den Erfolg*, Frankfurt am Main 1973, 102 f.; auch Mayer differenziert nicht zwischen Autor und Figurenrede, wenn er Gregorovius' Kritik an Goethe kommentiert: „So entgeht ihm nicht eine kennzeichnende Ungleichzeitigkeit der Aufklärung in Goethes Sozialutopie: *die verweigerte Judenemanzipation*. […] Abermals erscheint Goethe, trotz Rahel Levin oder Felix Mendelssohn, fixiert an die Problemstellungen seiner Jugend im Zeichen von *Nathan der Weise*. Gregorovius hingegen kennt Heine und Börne und auch die trostlosen Debatten in der Paulskirche über die materiale, nicht bloß formale Gleichberechtigung der Juden" (ebd., S. 102).

mondänen Karlsbad mit der ‚high society'. Auf das spezifisch Jüdische bei diesen Kontakten kommt er selten zu sprechen. Eine Erklärung findet sich in dem Gespräch mit dem jüdischen Bankier Simon von Laemel im Juni 1811:

„Meine Verachtung [gegen die Juden], die sich wohl zu regen pflegte, war mehr der Reflex der mich umgebenden christlichen Männer und Frauen. Erst später, als ich viele geistbegabte, feinfühlige Männer dieses Stammes kennen lernte, gesellte sich Achtung zu der Bewunderung, die ich für das bibelschöpferische Volk hege, und für den Dichter, der das hohe Liebeslied gesungen hat."[43]

Tatsächlich waren es überwiegend die schönen jungen Frauen, weniger die „feinfühligen Männer", die Goethe faszinierten. Mit der Baronin Marianne von Eybenberg verband ihn enge Freundschaft. Zu dem Karlsbader Kreis gehörten die Baronin von Grotthuß und die Schwestern Itzig, Töchter eines Berliner Bankiers, die verheiratete Franziska von Arnstein und Cäcilie Zipora von Eskeles, und Eleonore (Lea) von Flies, geb. von Eskeles. Die glühendste Verehrerin in Berlin hatte Goethe in Rahel Levin, verheiratete Varnhagen. Der Maler Moritz Oppenheim wurde von Goethe gefördert; mit dem Seidenfabrikanten und Kunstsammler David Joachim Friedlaender aus Berlin, einem Vorkämpfer für die Emanzipation der Juden, stand er in freundschaftlichem Austausch.

Durch Vermittlung seines Berliner Freundes Carl Friedrich Zelter hatte er das junge musikalische Genie Felix Mendelssohn-Bartholdy kennengelernt. Der junge Mann war öfter Goethes Gast und spielte ihm vor. Diese Aristokratinnen und Aristokraten und etablierten Bildungsbürger traten für Goethe kaum noch als Juden in Erscheinung. Er unterscheidet zwischen den biblischen und den zeitgenössischen Juden, den „Ahnherrn" und den „Enkeln".

Es erscheint konsequent, wenn Goethe sich an der großen Toleranz- und Emanzipationsdebatte seit 1780 nicht beteiligte. Die Fortschritte, die sich durch die napoleonische Gesetzgebung auch für die Juden in Frankfurt abzeichneten, lehnte er ab. Er plädierte für den Wiederaufbau der 1796 abgebrannten Judengasse. Mit dem von Napoleon 1806 eingesetzten Kurfürsten,

43) MA 17, 1194.

ab 1810 Großherzog von Frankfurt, Carl Theodor von Dalberg, der am 30. November 1807 eine neue „Stättigkeitsordnung" für Juden erlassen hatte, war er der Meinung, dass sich die Juden assimilieren und kultivieren müssten, bevor sie rechtlich emanzipiert und aus der Judengasse entlassen werden könnten.[44]

Die Ablehnung jüdischer Emanzipationsbestrebungen während der Restauration fand Goethes Unterstützung. Die am 23. Juni 1823 in Sachsen-Weimar erlassene neue Judenordnung, die immerhin eine partielle Emanzipation brachte, stieß auf seine erbitterte Gegnerschaft.[45] Er war allerdings nicht mehr Minister und konnte nichts gegen die neue Ordnung unternehmen. Es wirkt seltsam, dass er, der erklärte Nichtchrist, vehement gegen die nun möglichen Mischehen zwischen Juden und Christen zu Felde zog. Dahinter steckte seine „grundsätzliche Ablehnung jedweder Emanzipation, sei es des Bürgertums, der Nation oder der Juden".[46] Erst im Zusammenhang mit seiner politischen Grundhaltung werden seine Aversionen verständlich.

44) W. Daniel Wilson, *Goethes Haltung zur Judenemanzipation und jüdische Haltungen zu Goethe*, in: *„Außerdem waren sie ja auch Menschen" – Goethes Begegnung mit Juden und Judentum*, hg. von Annette Weber, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin und Wien 2000 (*Schriftenreihe des Jüdischen Museums Frankfurt am Main*, Bd. 7), 32 f.; Wilson zitiert Goethes Brief an Bettina Brentano vom 3. 4. 1808, worin er sich über die in Frankfurt heftig diskutierte Denkschrift des Braunschweigischen Finanzrats Israel Jakobsohn äußert, mit der dieser für die Frankfurter Juden vollbürgerliche Rechte forderte: „Die Documente philanthropischer Christen- und Judenschaft sind glücklich angekommen [...]. [...] Dem Braunschweigischen Juden Heiland ziemt es wohl sein Volk anzusehen, wie es seyn und werden sollte; dem Fürsten Primas [Dalberg] ist aber auch nicht zu verdenken, daß er dieß Geschlecht behandelt wie es ist, und wie es noch eine Weile bleiben wird." Drastischer noch ist die Äußerung Goethes über den „Humanitätssalbader" in seinem Brief an Bettina vom 20. 4. 1808 (Wilson, S. 34).

45) Siehe die bei Wilson S. 35 f. zitierten Zeugnisse, insbesondere die Gesprächsaufzeichnung des Kanzlers Friedrich von Müller vom 23. 9. 1823.

46) Klaus L. Berghahn, *Ein klassischer Chiliasmus. Goethe und die Juden, die Juden und Goethe*, in: *Goethe Yearbook* 10 (2001), Goethe Society of North America, 203–221; 206.

Das besondere Buch

Grigori Kanowitsch, **„Kaddisch für mein Schtetl."** Roman. Aufbau Verlag GmbH & Co., Berlin 2015. 509 Seiten.

Wer kennt sie nicht, die Geschichten vom polnischen Schtetl, einfühlsam erzählt vor allem von Isaac Bashevis Singer, fester Bestandteil eines jeden Lesekanons? Grigori Kanowitsch führt uns seinerseits nach Litauen und zeigt, dass Juden auch dort lebten, Teil des Ansiedlungsrayons waren und sich nur allmählich von den Juden in Polen unterschieden.

Es sind die Zwanziger- und Dreißigerjahre des 20. Jahrhunderts, die Jahre vor dem Einmarsch erst der Roten Armee in Litauen, dann der Deutschen. In einem Schtetl, einem überwiegend, aber nicht ausschließlich von Juden bewohnten Ort namens *Jonava* (Anm. d. Red.: 1941 waren 80 % der Einwohner Jonavas Juden) bei Kaunas leben sie, wie schon vermutlich seit Jahrzehnten, nein Jahrhunderten: der Schuster Dovid, seine Frau Roche, ihres scharfen Mundwerks wegen Roche-Samurai genannt, mit den Töchtern Leje und Chawe, den Söhnen Motl, Ajsik und Salomo, Schlojmke genannt. Hinzu kommt später sein Sohn, unser Protagonist: Er heißt Hirsch, alias Jankl, alias Grigori, alias Jakow. Der weibliche Part darf natürlich nicht fehlen, und so lernen wir die Familie von Schuster Schimon Dudak kennen und seine Frau Schejne, die Sanftmut in Person, und ihre vier Töchter, Chanke, die älteste, Peßje, Chawe und Feigele sowie Sohn Schmulik.

Daneben gibt es auch die nichtjüdischen Bewohner, von denen hier der „Fast-Jude" Vincas Gedraitis, der Polizist am Ort, der gerne Mazzot isst, und Julius, der litauische Schneiderlehrling Schlojmkes, erwähnt seien, den er in seine Dienste nimmt, nachdem Schwager Schmulik wegen umstürzlerischer Reden gegen die Regierung in Kaunas zu drei Jahren Haft verurteilt wird.

Die reichen Kremnitzers, Sohn Arn, seine Ehefrau Etl und Enkel Rafael, leben in einer Welt für sich. Als sie Chanke als Kindermädchen für Sohn Rafael einstellen, öffnet sich für die junge Frau eine neue Welt: ein großzügiges Haus, wunderbar eingerichtet, und Unterricht, nicht nur für den kleinen Ra-

fael, sondern auch für Chanke, die der kranken Mutter wegen gerade einmal drei oder vier Jahre lang die Schule besuchen konnte. Als Familie Kremnitzer Jonava verlässt, ist die schöne Zeit für Chanke vorbei.

Die Juden in Jonava sind, abgesehen von Reb Elieser, nicht fromm. Aber sie feiern die jüdischen Feiertage, Pessach, Rosch ha-Schana und Chanukka und die übrigen Feste. Dann gehen sie sogar in die Synagoge, wenngleich sie kaum beten können. Am Schabbat ruhen Hammer und Ahle der beiden Schuster Schimon und Dovid, ruhen Nadel und Schere beim jungen Schneider Schlojmke, und auch Chanke – sie haben inzwischen geheiratet – bleibt am Schabbat zu Hause, statt unermüdlich für andere zu kochen, zu backen, zu fegen und zu schrubben.

Dann fangen die Juden von Jonava an zu sterben: als erstes der Schnorrer Avigdor Perelman, ihm folgt die sanfte Schejne, die nicht ins Krankenhaus in Kaunas will. Davor ist schon das Baby von Chanke und Schlojmke tot auf die Welt gekommen. Und auch Schlojmkes Vater stirbt. Er stirbt ganz allein.

Der Umbruch kommt von außen. Erst marschieren die Russen in Litauen ein. Rote Fahnen müssen die Häuser der Bewohner von Jonava zieren. Schmulik kommt endlich aus dem Gefängnis und schließt sich begeistert den neuen Herren an. Für ihn verkörpern sie die neue Weltordnung. In den Wäldern erschießen litauische Nationalisten Juden. Ein unguter Vorgeschmack auf Kommendes. Aus dem Westen hört man böse Nachrichten: Die Deutschen marschieren in Österreich und Frankreich ein, dann rücken sie nach Osten vor. Erste Flüchtlinge aus Polen treffen in Litauen ein, auch in Jonava. Schlojmke findet unter ihnen einen begabten Schneider, der anstelle von Schwager Schmulik fortan für ihn arbeitet. Denn auch die Russen lassen sich gerne ihre neuen Uniformen und Anzüge bei Schlojmke nähen.

Und plötzlich ist der russische Spuk vorbei; erst verschwinden die russischen Frauen und Kinder aus Jonava, dann die russischen Soldaten.

Am 22. Juni 1941 fallen die ersten Bomben auf Jonava. Schlojmke und Chanke nehmen ihren Sohn Grigori, packen etwas Essen ein und fliehen zusammen mit den polnischen Flüchtlingen Richtung Osten. Ein beschwerlicher Weg, zurückgelegt erst auf einem Pferdewagen, danach zu Fuß und dann mit dem Güterzug, bis sie endlich in Daugavpils eintreffen. 200 Flüchtlinge stürmen den Zug, der eigentlich nur die Frauen und Kinder der Funktionäre der Stadt ins sichere Russland bringen sollte. Bis an den Ural führt

die Flucht Familie Kanowitsch. Vier lange, beschwerliche Jahre bleiben sie dort und kehren erst 1945 zurück nach Litauen.

Grigori Kanowitsch wird 1929 in Jonava bei Kaunas geboren. Sein Vater ist tatsächlich Schneider. Er erlebt den Einmarsch der Rotarmisten und 1941 den Überfall der Deutschen. Mit seiner Familie flüchtet er in die Sowjetunion bis nach Aul in Kasachstan, wo er eine russische Schule besucht. 1942 zieht die Familie weiter bis in den Ural. Und 1945 kehrt sie schließlich nach Litauen zurück, das mittlerweile Teil der UdSSR geworden ist. In Vilnius studiert Grigori russische Philosophie und fängt an zu schreiben. 1950 wird seine erste Erzählung veröffentlicht. Er hat Erfolg und schreibt immer weiter, insgesamt zehn Romane und mehrere Erzählungen, ebenso Drehbücher und Theaterstücke.

Obwohl Grigori auf Russisch schreibt, werden seine Werke nur in Litauen verlegt. Sein Thema: die Juden und ihre Verfolgung in Litauen. Kein Moskauer Verlag ist daran interessiert: „Plan bezüglich der jüdischen Thematik bereits erfüllt!" – Das, lieber Grigori Kanowitsch, kenne ich bestens aus eigener Erfahrung, auch in Deutschland, aus der Feder renommierter Verlage und noch renommierterer Zeitungen! Juden sind halt ein schwieriges Thema, das man gerne von sich schiebt.

1989 bis 1993 ist Grigori Kanowitsch Vorsitzender der jüdischen Gemeinde in Litauen. 1993 wandert er nach Israel aus und lebt seither mit seiner Frau in Bat-Jam bei Tel-Aviv.

„Kaddisch für mein Schtetl" öffnet eine weitere Perspektive auf jüdisches Leben vor 1940. Die Menschen sind ausdrucksvoll beschrieben, ehrlich, aufrichtig, sodass sie beim Lesen wirklich zum Leben erwachen. Man freut sich mit ihnen und man hofft mit ihnen. Als Grigoris Zug nach seiner Rückkehr nach Litauen durch Jonava kommt und dort etwas länger hält, steigt er aus und sucht die Vergangenheit. Als einziger Bekannter kommt ihm Julius entgegen, der ehemalige Schneiderlehrling seines Vaters. Sonst nur fremde Menschen auf den Straßen. Die alte Welt ist untergegangen. – Sehr, sehr lesenswert.

Miriam Magall, Berlin

Bücherschau

Hans Hermann Henrix, **Christus im Spiegel anderer Religionen**. Forum Christen und Juden; Bd. 12. LIT-Verlag, Berlin/Münster 2014. 184 Seiten.

Das Buch geht auf eine Vorlesung des Autors zurück, die dieser im Rahmen einer Gastprofessur im Sommersemester 2013 am Zentrum ‚Theologie Interkulturell und Studium der Religionen' der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg gehalten hat (11). Hans Hermann Henrix stellt einführend heraus, dass zwar zur Geschichte des Christentums eine hartnäckige Tradition der Abgrenzung, Abwertung oder Zurückweisung gegenüber anderen Religionen gehöre, dass diese Haltungen aber heute nicht mehr die bestimmende Grundierung in der Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen bildeten (9). Ein Indiz für diese Veränderung sieht er in der Aufmerksamkeit dafür, „ob und wie in den anderen Religionen ein Interesse an Jesus Christus vorkommt bzw. begegnet" (9). Die Annahme, dass die anderen Religionen christlichen Menschen „als Spiegel, als ‚Resonanzräume' für die Botschaft von Christus" entgegenkommen und von ihnen als, wenn auch ihnen fremde, so doch als Orte der Begegnung mit Christus verstanden werden könnten (10 f.), ist für die weiteren Ausführungen grundlegend. „In den anderen Religionen kann es", wie Henrix betont, „Raum geben für die Begegnung mit Christus" (11).

Diese ‚Begegnungs-Räume' beschreibt der Autor in sieben Kapiteln: 1) „Von der Israeltheologie zur Theologie der Religionen. Eine Annäherung"; 2) „Das Christentum im Spiegel des Judentums. Zum Kontext der Frage nach Christus im Spiegel des Judentums"; 3) „Christus im Spiegel des Judentums"; 4) „Christus im Spiegel des Islam"; 5) „Christus im Spiegel des Hinduismus"; 6) „Christus im Spiegel des Buddhismus"; 7) „Christus im Spiegel anderer Religionen – Zum Wohnrecht der Anderen im christlichen Denken".

Dem dritten Kapitel, „Christus im Spiegel des Judentums", gehen entsprechend dem einzigartigen Verhältnis von Christentum und Judentum einschlägige Kontextualisierungen voraus. So stellt Henrix im ersten Kapitel die ‚komparative Theologie' als Antwort auf das Dilemma der unterschied-

lichen Grundmodelle der Theologie der Religionen – Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus – heraus (31 ff.) und unterstreicht diese „Antwort" nochmals rekapitulierend in seinen abschließenden Betrachtungen (171 ff.). In Anlehnung an die komparative Theologie, sich kontextbezogen einzelnen Inhalten der anderen Religion zuzuwenden, geht es Henrix darum, in der Zuwendung zu den literarischen Zeugnissen anderer Religionen deren Grundgehalte und Identitätsaspekte zu vergegenwärtigen und so den Kontext der Frage nach Christus in dieser Tradition bereitzustellen. Damit könne dann, so Henrix, „die Ermittlung möglicher konstruktiv-positiver Resonanzen und ihrer Grenzen einsetzen" (35). Die Frage nach Christus im Spiegel des Judentums kontextualisiert Henrix, indem er zunächst auf jüdische Theologie(n) des Christentums und ihre Vorläufer in der Geschichte eingeht, bis hin zu der jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum „Dabru emet" aus dem Jahr 2000, in der er eine Verdichtung in der Bemühung um eine jüdische Theologie des Christentums erkennt (37 ff.; 53 ff.).

Im dritten Kapitel setzt sich Henrix zunächst mit aktuellen Forschungsansätzen zur Frühgeschichte des Christentums in seiner Beziehung zum Judentum auseinander und skizziert dafür folgende Stichworte: die „Phase der Leben-Jesu-Forschung", das „Auseinandergehen der Wege von Judentum und Christentum" sowie die „neue Perspektive auf Paulus" (63 ff.). Denn diese Forschungsansätze wirkten auf das gegenwärtige jüdische Verständnis Jesu ein und bildeten einen impliziten Aspekt zum Thema ‚Christus im Spiegel des Judentums' (69). Henrix nähert sich diesem Thema zunächst ebenfalls in historischer Perspektive mit Blick auf das rabbinische und mittelalterliche Judentum (69 ff.), bevor er die jüdische Annäherung an Jesus in der Gegenwart als einen „Lernort christlicher Theologie" hervorhebt (73 ff.), ein breites Spektrum jüdischer Wortmeldungen zu Jesus aufzeigt (76 ff.) und sodann postuliert, dass jüdische Einwände zu Jesus Christus als inkarniertem Wort oder Sohn Gottes ebenfalls in diesem Kontext zu berücksichtigen seien (78 ff.). Letztlich erweise sich das Thema ‚Jesus Christus im Spiegel des Judentums' als theologische Einladung, „im Trennenden aufmerksamer die Nähe zu entdecken und den Unterschied im Nahen mit ‚ökumenischem Geist' zu akzeptieren und wertzuschätzen" (86).

Bei der Erarbeitung der Christusrezeption im Islam hebt Henrix hervor, dass der Koran die einzige normative bzw. kanonische Schrift einer anderen Weltreligion sei, in der Jesus explizit vorkomme und eine Rolle spiele. Dementsprechend habe das christlich-islamische Gespräch eine singuläre Grund-

lage: „Für christliche wie für muslimische Gläubige ist ein Dialog über Jesus auf der Basis der jeweiligen Heiligen Schrift möglich" (174). Und die Jesus-Aussagen des Korans seien als theologische, Jesus Christus betreffende Aussagen „externe, nichtchristliche christologische Aussagen" (ebd.). Allerdings begegne darin aus christlicher Sicht ein fremder Jesus, insofern er aus der Sicht des Korans nicht ‚Sohn Gottes' sei (175). So kann Henrix auf die Doppelerfahrung verweisen, dass *Jesus* Christen und Muslime trenne und derselbe *Jesus Christus* Christen und Muslime miteinander verbinde.

Henrix schließt mit dem Fazit, dass sich die christliche Theologie der Präsenz Jesu Christi in anderen Religionen nicht entziehen dürfe: „Sie hat sie zu würdigen. Und in der Fremdheit des in anderen Religionen vorkommenden Christus entdeckt sie Züge, Aspekte und Wirkungen dieses Christus, die ihr bei aller Fremdheit nahe, vertraut und kostbar sind" (176). Das Buch hat entsprechend seinem Konzept, die zugrunde liegenden Vorlesungen in einer zusammenfassenden Überarbeitung und Fortschreibung vorzulegen (12), einen betont informativen Charakter. Die lesenswerten Darstellungen bieten für die Wahrnehmung Christi im Spiegel anderer Religionen eine Fülle von Anregungen.

Matthias Blum, Berlin

Alvin H. Rosenfeld, **Das Ende des Holocaust,** übersetzt von Manford Hanowell. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015. 273 Seiten.

Alvin H. Rosenfeld thematisiert in seinem Werk *Das Ende des Holocaust* (*The End of the Holocaust*, Bloomington University Press, Indiana, USA 2011) die Sorge über die Art und Weise, wie in der amerikanischen (und europäischen) Öffentlichkeit die Erinnerung an den Holocaust dargestellt wird. Unter dem Begriff der „Holocaust-Industrie" werde der Holocaust als ein Mittel verstanden, die Wiedergutmachung an jüdischen Opfern zu forcieren und den Staat Israel und seine Politik gegenüber den Palästinensern zu rechtfertigen. Rosenfeld setzt sich vor allem mit der Position von Norman Finkelstein, dem Sohn eines Ehepaares, das den Holocaust überlebte, auseinander. Dessen Buch *The Holocaust Industry* (2000) sei in Deutschland mehr als hunderttausendmal verkauft worden und habe die Vorstellung, die Juden hätten sich mit dem Holocaust-Thema wirtschaftlich bereichert, mehrheitsfähig gemacht. Eine Emnid-Umfrage hat ergeben, dass 65 % der

Befragten von der Richtigkeit dieser These überzeugt seien. Rosenfeld weist Finkelstein nach, dass dessen Prämissen unreflektiert seien und wissenschaftlichen Standards nicht entsprächen. Ausführlich geht er auf drei jüdische Zeugen des Holocaust ein: Primo Levi, Jean Améry und Elie Wiesel, Überlebende der Konzentrationslager, die über das Erlittene schrieben. Er analysiert die posttraumatischen Auswirkungen in den literarischen Werken dieser Zeitzeugen und verweist auf deren unterschiedliche persönliche Konsequenzen. Während Primo Levi und Jean Améry wegen ihrer Verzweiflung über das Nicht-gehört-werden in der Gesellschaft den Suizid wählten, hat Elie Wiesel seine Erfahrungen des Holocaust weiterhin in die Weltöffentlichkeit getragen. Gleiches gelte auch für Imre Kertész. Dem Autor geht es um die unverfälschte Weitergabe der Erinnerung an den Holocaust. Probleme erkennt er in der Relativierung dieses in der Geschichte einzigartigen Geschehens und in einer verflachenden Vermittlung dieser Thematik, die das Leiden weitgehend ausklammert. In diesem Zusammenhang sei die umstrittene Kranzniederlegung Bundeskanzler Kohls und Präsident Reagans auf dem Soldatenfriedhof bei Bitburg (im Anschluss an den Besuch von Bergen-Belsen) 1985 von zentraler Bedeutung.

Alvin H. Rosenfelds Werk besticht aufgrund seiner gedanklichen Klarheit und der genauen Analyse der Aussagen von Zeitzeugen wie von Holocaust-Kritikern; es ist geeignet, über ein wenig bekanntes Thema aufzuklären. In einer Zeit, in der fast alle Zeitzeugen bereits verstorben sind, regt es zum Nachdenken an, wie in der Zukunft die Erinnerung an den Holocaust wachgehalten werden soll. Vor allem öffnet es den Blick auf die Schatten der Erinnerungsarbeit. Leider ignoriert Alvin H. Rosenfeld weitgehend die intensive Erinnerungsarbeit im Deutschland während der letzten dreißig Jahre: auf schulischem, publizistischem, künstlerischem, politischem und wissenschaftlichem Gebiet. Das lange Zeit verdrängte Thema Holocaust ist inzwischen dank privater und institutioneller Aktivitäten zu einem zentralen Thema unserer Kultur geworden. Über die Weitergabe der Erinnerung an den Holocaust wird intensiv reflektiert. Dabei wurden die didaktischen Bedingungen dieser Problematik für die Schule und für die Gedenkstättenarbeit differenziert ausgearbeitet, wie man beispielsweise Wilhelm Schwendemanns Artikel *Schoa und Erinnerung. Sinnvolles Lernen an Schulen und Gedenkstätten* (FrRu NF 3 (2013) 180–189) entnehmen kann.

Willi Körtels, Konz

Bericht

Ein Museum für „Gerechte unter den Völkern"

Mehr als sieben Jahrzehnte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gibt es immer weniger Zeitzeugen, die über die Verbrechen im „Dritten Reich", aber auch über den Mut Einzelner berichten können, die Widerstand leisteten, und dies oft um den Preis des eigenen Lebens. Umso notwendiger sind Gedenkorte, welche die Erinnerung an die Opfer und die Täter sowie an die wenigen „Gerechten unter den Völkern" wach halten. Ein solcher Ort ist die im polnischen Karpatenvorland gelegene Gemeinde *Markow*a. Dort wurde am 17. März 2016 durch Staatspräsident Andrzej Duda ein Museum eröffnet, das den Namen der Familie *Ulmów* trägt und jenen Polen gewidmet ist, die während der Besetzung durch die Deutschen trotz drohender Todesstrafe Juden gerettet haben.

Im Morgengrauen des 24. März 1944 drang unter Führung des Oberleutnants Eilert Dieken eine von polnischen Gendarmen begleitete Gruppe deutscher Feldjäger in das Gehöft der Familie Ulmów ein und erschoss den auf dem Dachboden versteckten Saul Goldman, seine vier erwachsenen Söhne sowie drei weitere Verwandte. Anschließend wurden Józef Ulma, seine hochschwangere Frau Wiktoria und – um „reinen Tisch zu machen" – auch ihre sechs Kinder exekutiert. Ein Augenzeuge erinnert sich an das Gebrüll eines der Schergen: „Schaut her, wie polnische Schweine umkommen, die Juden verstecken." Danach durchsuchten sie Hab und Gut der Ermordeten und bereicherten sich an Gold und Wertsachen.

Am Anfang dieser Mordtat stand, wie in vielen anderen Fällen, ein Verrat. Wlodimierz Les, ein polnischer Gendarm, hatte den Goldmans gegen Entgelt seine Hilfe zugesagt. Als dieses ausblieb, verriet er ihr Versteck. Doch Les entging nicht seiner gerechten Strafe. Die polnische Untergrundbewegung verurteilte ihn zum Tode und vollstreckte am 10. September 1944 das Urteil. Auch einer der polnischen Gendarmen konnte ermittelt und gefasst werden. Er wurde 1958 vor Gericht gestellt und verstarb, zu lebenslanger

Haft verurteilt, im Gefängnis. Oberleutnant Dieken dagegen lebte ungestört als angesehener Bürger und ‚unbescholtener' Polizeibeamter in der Nordseestadt Esens (Ostfriesland) bis zu seinem Tod.

Mateusz Szpytma, dem Initiator und Direktor des Museums, gelang es, Informationen über den längst verstorbenen Dieken einzuholen. Er wandte sich an die Polizeidienststelle in Esens und erhielt zwei Gruppenfotos, die Dieken in Polizeiuniform zeigen. Offenbar hatte man Diekens Tochter informiert, denn wenig später erhielt Szpytma von ihr einen Brief, in dem sie schrieb: „Ich freue mich sehr, dass das Museum über meinen Vater berichten will, weiß ich doch, dass er ein guter Mensch war und den Menschen dort sehr geholfen hat."[1] Über diese Aussage höchst verwundert, entschloss sich Szpytma, Diekens Tochter aufzusuchen. Doch als er ihr, einer Fünfundachtzigjährigen, gegenüberstand, unterließ er es aus Rücksicht auf ihr Alter, ihr positives Vaterbild durch Aufdecken der Verbrechen zu zerstören. Er legte das Kuvert mit dem Belastungsmaterial unter dem Hinweis auf den Tisch, sie könne es öffnen oder ungeöffnet in den Papierkorb werfen. Danach verabschiedete er sich, ohne je wieder von ihr gehört zu haben.

Im Jahr 2004 wurde in Markowa zur Erinnerung an das Verbrechen ein Gedenkstein errichtete, der auch in Israel Aufmerksamkeit fand, sodass sich von dort immer wieder Besucher nach Markowa auf den Weg machten. Dies ermutigte Mateusz Szpytma zur Planung eines Museums, das die Geschichte der Familie Ulmów detailliert in drei Sprachen – polnisch, englisch und hebräisch – präsentieren sollte. Zudem war daran gedacht, es den „Gerechten" des näheren Umkreises zu widmen, die es trotz des verbreiteten Antisemitismus und der durch Polen an Juden verübten Mordtaten auch gegeben hat. Man hoffte, dadurch vor allem die jüdischen Jugendlichen, die auf ihrer Polenreise lediglich das Vernichtungslager Auschwitz aufsuchen, bewegen zu können, auch nach Markowa zu kommen.

Vor dem Krieg lebten in Markowa 120 Juden; 21 von ihnen fanden bei verschiedenen Familien Unterschlupf und wurden gerettet. Dass das Museum den Namen der Familie *Ulmów* trägt, ist – neben der Bluttat – auch der Tatsache geschuldet, dass von ihr viele Gegenstände erhalten geblieben sind, die sich für eine Ausstellung eignen: Gerätschaften, Prozessakten, Dokumente aus dem Untergrund, eine große Anzahl von Büchern, darunter eine Bibel,

1) Mateusz Szpytma, *Zmiana Krajobrazu Pamiêci* (*Wandel der Gedächtnislandschaft*), in: *Tygodnik Powszechny* (*Allgemeine Wochenzeitung*) vom 14. 04. 2016, S. 20.

in der das Gleichnis vom barmherzigen Samariter von Józef Ulma selbst unterstrichen wurde als Hinweis auf die Verpflichtung, jedem beizustehen, der ‚unter die Räuber gefallen ist'. Auch Hunderte von Fotos sind erhalten, denn Józef Ulma war ein leidenschaftlicher Fotograf; die Sammlung enthält neben Fotos seiner eigenen Familie auch Fotos der Juden, die sich in seinem Haus versteckt hielten.

1995 wurde der Familie Ulma der Titel „Gerechte unter den Völkern" zuerkannt. 2003 leitete die Diözese Przemysl den Seligsprechungsprozess ein. 2010 zeichnete Staatspräsident Lech Kaczynski Józef und Wiktoria Ulma postum mit dem Kommandeursorden der Republik Polen aus. 2008 wurde mit der Errichtung des Museums begonnen. Auf einer dem Museum vorgelagerten Wand finden sich die Namen zahlreicher Polen aus dem näheren Umkreis, die Juden gerettet haben.

Für den israelischen Journalisten Ofer Aderet war die Eröffnung des Museums „die erste Möglichkeit eines Zusammentreffens mit polnischen Familien, die Juden geholfen haben". Dadurch habe sich „sein Blick auf die polnisch-jüdischen Beziehungen jener Zeit mit Sicherheit verändert". Kritisch fügt er allerdings hinzu, dass er „zwar durchaus die Absicht der Initiatoren des Museums verstehe, die Geschichte jener Menschen ans Licht zu bringen, deren Stimme bislang kein Gehör fand und deren Namen unbekannt, deren Gesichter unsichtbar geblieben sind". Doch dem hätten „ein paar Sätze mehr nicht geschadet, die verdeutlichen, dass sich Polen nicht nur aus Angst vor den Deutschen gefürchtet haben, Juden zu retten, sondern ebenso vor ihren polnischen Nachbarn und den polnischen Gendarmen".[2]

Das Museum in Markowa erfüllt als Gedenkort seine Zielsetzung, „zu zeigen, dass es selbst in allerschwierigsten Zeiten möglich ist, [...] Menschen zu finden, die trotz des Risikos und der Gefahr für das eigene Leben Schwächeren helfen können. Und dass wir [...] uns diese Menschen als Vorbilder [...] vor Augen stellen. Denn auf der Suche nach Vorbildern finden wir diese nicht bei Lumpen und Mördern, sondern bei denen, die Helden die Hand reichen. Was nicht heißt, dass wir uns über die Präsenz der ersteren nicht im Klaren sind."[3]

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

2) Ofer Aderet, *Lekcja z Markowej* (*Eine Lektion aus Markowa*) ebd., S. 82.
3) Mateusz Szpytma (Anm. 1), S. 73.

In memoriam

Prof. Dr. Dr. h. c. Franz Mußner (1916–2016)

Franz Mußner[1], mitten im Ersten Weltkrieg am 31. Januar 1916 unweit des Marienwallfahrtsorts Altötting in Feichten/Oberbayern geboren, ist wahrlich ein Jahrhundertzeuge. Sein Vater fiel 1918, im letzten Jahr des „großen Kriegs", seine Mutter zog in bedrängten und ärmlichen Verhältnissen als Näherin von Hof zu Hof, um für sich, ihre Tochter Elisabeth (geb. 1910) und Franz, den sie mitnahm, den Lebensunterhalt zu verdienen. 1927 kam Franz aufs Gymnasium nach Passau, wo er 1936 das Abitur ablegte. Dort begann er nach dem „Arbeitsdienst" auch sein Theologiestudium.

Der Zweite Weltkrieg verschlug ihn als Offizier an die Ostfront in Russland, wo er zu seinem Glück als „unzuverlässig" entlassen wurde. Kurz vor Ende des Kriegs empfing er am 2. April 1945 im Dom zu Passau die Priesterweihe, war Kaplan im vorderen Bayerischen Wald und wurde alsbald in München als Schüler von Friedrich-Wilhelm Maier und Josef Schmid im Fach Neues Testament promoviert und habilitiert. 1952 nach Trier berufen, kehrte er 1965 in seine bayerische Heimat zurück, nach Regensburg an die Katholisch-theologische Fakultät, der er bis zu seiner Emeritierung 1981 und auch danach als Passauer Domkapitular verbunden blieb. Die Schrecken des Jahrhunderts haben Franz Mußner zutiefst geprägt.[2] Durch den Holocaust erschüttert, den er, wie viele andere auch, in seinem ganzen Ausmaß erst lange nach dem Krieg wahrnahm, musste er ernüchtert feststellen, wie sehr Kirche und Theologie vom Virus des Antijudaismus befallen waren. Es war der Jakobusbrief, der ihm – wie er in seinen „*Lebenserinnerungen*"[3] schreibt – „den Weg zurück zum Judentum spurte", weshalb er auf das Titelblatt seines

1) Anm. d. Red.: Vgl. auch den Beitrag von Clemens Thoma zum 90. Geburtstag von Franz Mußner, *Nicht du trägst die Wurzel – die Wurzel trägt dich*, in: FrRu NF 13 (2006) 43-45.
2) Anm. d. Red.: Vgl. Franz Mußner, „*Die Schoa und der Jude Jesus. Versuch einer Christologie nach Auschwitz*", in: FrRu NF 5 (1998) 272–278.
3) Franz Mußner, *Geführt und Geleitet. Lebenserinnerungen*, Winzer 2010.

Kommentars (1964) das Wort Pius XII. setzte: „Wir Christen sind auch Juden". Die Freundschaften mit den jüdischen Theologen Schalom Ben Chorin, Pinchas Lapide und Schemaryahu Talmon halfen Mußner, den Juden Jesus zu entdecken, was einen ganz erstaunlichen Lernprozess bei ihm auslöste.[4]

Franz Mußner überreicht **Papst Johannes Paul II.** (in Anwesenheit von **Rudolf Schnackenburg** und **Josef Kardinal Ratzinger**) bei dessen Besuch in Altötting am 19./20. November 1980 ein Exemplar seines Buchs „Petrus und Paulus – Pole der Einheit: Eine Hilfe" (Quaestiones disputatae 76, Herder, Freiburg i. Br. 1976).

Franz Mußner tauchte tief in die Geschichte des Judentums ein, Israel und insbesondere Jerusalem wuchsen ihm durch Reisen und Vorlesungen im Land ans Herz. Die reife Frucht dieses Lernprozesses war der in viele Sprachen übersetzte *Traktat über die Juden* (1979/²1988 / Neudruck 2009), der ihn zum weltweit anerkannten Pionier christlich-jüdischer Verständigung

4) Vgl. Michael Theobald, *Die Entdeckung des Juden Jesus von Nazareth und Christologie. Die theologische Herausforderung im Werk von Franz Mußner*, in: Franz Mußner, *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Michael Theobald, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 111, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 1–10.

werden ließ. 1985 erhielt er dafür in Augsburg die Buber-Rosenzweig-Medaille. „*Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*" (1987) und „*Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*" (1991) vervollständigten die „*Trilogie*".

Philologisch bis heute unübertroffen ist sein Kommentar zum Galaterbrief (1973).[5] In der Vergangenheit musste dieser streitbare Brief des Apostels – wie er schreibt – immer wieder „der Scheinlegitimation des christlichen Antijudaismus dienen"; ihm öffnete er die Augen für den Juden Paulus, der für den Glauben an den Messias Jesus stritt, ohne die Thora abzuwerten. So wichtig der Galaterbrief für ihn war, ist es nicht übertrieben zu sagen, dass seit den 70er Jahren die Israel-Kapitel des Römerbriefs (9–11) zu seinem ständigen Begleiter wurden, inspiriert auch durch eine kleine, aber bedeutsame Studie seines Lehrers Friedrich-Wilhelm Maier von 1929 („*Israel in der Heilsgeschichte*"). „Ganz Israel wird gerettet" (Röm 11,26) – dieser Paulus-Satz war es, den Franz Mußner immer wieder emphatisch zu sagen und zu erklären wusste.

Der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils beglückte und prägte ihn nachhaltig. *Nostra aetate* begleitete ihn zeitlebens. Die Ökumene war ihm, wie sein Buch *Petrus und Paulus – Pole der Einheit* (1976) zeigt, ein Herzensanliegen. Während seiner Regensburger Jahre und auch danach war Mußner ein hochgeschätzter Gast im Schülerkreis von Josef Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (auch er hatte bei Friedrich-Wilhelm Maier in München gelernt) und stand bis zuletzt mit dem „Papa Emeritus" in freundschaftlichem Briefaustausch. Wenn mich jemand nach meinem Lieblingsbuch aus seiner Feder fragt, gestehe ich freimütig: *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (1965). Es atmet den Frühling der katholischen Exegese nach dem Konzil, der mit seinem Namen verbunden bleibt.

Franz Mußner war überaus gebildet und belesen, historisch wie philosophisch interessiert. Er liebte Friedrich Hölderlin, Adalbert Stifter und Anton Bruckner, reiste eigens nach Paris, um Paul Cézanne zu bewundern.

5) Anm. d. R.: Vgl. Franz Mußner, *Theologische „Wiedergutmachung". Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes*, in: FrRu NF XXVI (1974) 7–11; sowie Besprechungen von Eduard Schweizer (Zürich) und Ernst Ludwig Ehrlich (Basel) zu Franz Mußners Beitrag *Der Galaterbrief* (*Herders Theologischer Kommentar zum NT*, Band IX, hg. von Alfred Wickenhauser / Anton Vögtle / Rudolf Schnackenburg, Freiburg i. Br. 1974) in: FrRu NF XXVI (1974) 92–94.

Nichts Schöneres gab es für ihn, als stundenlang durch den Bayerischen Wald zu wandern, dessen Urgestein ihn, der selbst bayerisches ‚Urgestein' war, immer wieder entzückte. Er predigte gerne, beinahe jeden Sonntag, darum wissend, dass die Predigt ‚der Ernstfall der Theologie' ist (Karl Barth).

Jetzt ist er, von dem ich dachte, er würde wie der Geliebte Jünger „bleiben" (Joh 21,22), am 3. März 2016 in Passau verstorben. In der Lesung vom 7. März, dem Tag seiner Beerdigung – früher Fest des hl. Thomas von Aquin – heißt es über den Neuen Himmel und die Neue Erde: „Ich will über Jerusalem jubeln [...]. Dort gibt es keinen Säugling mehr, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der nicht das volle Alter erreicht; *wer als Hundertjähriger stirbt, gilt noch als jung*" (Jes 65,19 f.). Danken wir Franz Mußner für seine Impulse, die heute noch so aktuell sind wie zu seiner Zeit, und bewahren ihm unser ehrendes Andenken!

Michael Theobald, Tübingen

Nachwort der Redaktion:

Franz Mußner war Gertrud Luckner, der Begründerin des *Freiburger Rundbrief*, stets eng verbunden. In einer persönlichen Widmung in seinem Buch *Traktat über die Juden* schrieb er am 4.10.1979: „*Für Frau Dr. Gertrud Luckner, der getreuen Sachwalterin Israels*".

Seit der Neugründung des *Freiburger Rundbrief Neue Folge* (1993) war Mußner als Mitglied des Konsultorenkreises aktiv am *Freiburger Rundbrief* beteiligt. Zutiefst erschüttert über den ihm gegenüber geäußerten Kommentar eines katholischen Bischofs, vom „Juden Jesus dürfe man nicht sprechen" (55), veröffentlichte er im Alter von 98 Jahren seinen letzten Beitrag, *Der Jude Jesus* (FrRu NF 21 [2014] 55–59; vgl. dazu seinen früheren Beitrag *Der Judes Jesus* in: FrRu XXIII [1971] 3–7).

Clemens Thoma schloss seine Würdigung zum 90. Geburtstag von Franz Mußner mit den auch heute noch gültigen Worten:

„Der Freiburger Rundbrief dankt dem großen christlichen ‚Zaddik' Franz Mußner für seine Deutung der verbindenden Gemeinschaft des Christentums mit dem jüdischen Volk."

Leser-Echo

Chaim Noll, Meitar, Israel, antwortet auf das Leser-Echo von Dr. Georg Thamm in FrRu NF 23 (2016) 159 zum Beitrag „Chanukka – Das Lichterfest":

Die neuerdings umgehende These, Jesus sei im Sommer geboren worden, kann ich nicht widerlegen, obwohl mich die Rechnerei mit dem „sechsten Monat" nicht überzeugt. Wir haben im Judentum vier Neujahrsfeste (*1. Nissan* [der Beginn von Pessach fällt auf den 15. Nissan]; *1. Elul* (heute kaum noch in Erinnerung); *1. Tischri* [*Rosch ha Schana* – Neujahr]; 15. *Schewat* [*Tu be Schewat* – das Neujahrsfest der Bäume]). Demnach wären auch vier Geburtstage Jesu möglich. Es sprechen aber zahlreiche Stellen in den Evangelien für eine Geburt im Dezember.

Was nun Dr. Thamms Behauptung betrifft, in Israel sei es „nichts Ungewöhnliches", dass Hirten im Sommer mit ihren Herden unter freiem Himmel die Nacht verbringen: Im Sommer gibt es kaum Herden in freier Landschaft, weil die Weidegründe kahl und unergiebig sind. Dagegen weidet man Schafe und Ziegen gerade im Winter unter freiem Himmel, wenn sich die Steppe, wie schon in den Psalmen beschrieben, durch die Herbstregen in „triefende Auen" verwandelt. Im Dezember kann es hier gut 25 Grad Tagestemperatur geben, und die Beduinen in unserer Umgebung bleiben mit ihren Herden draußen. Gerade dieses Detail im Lukas-Evangelium spricht also für eine Geburt im Winter.

Annemarie Hayer, St. Pölten, Österreich, zum Leser-Echo von Dr. Georg Thamm in: FrRu NF 23 (2016) 159:

Ich habe den Leserbrief von Dr. Georg Thamm mit Erstaunen gelesen. Wie in Israel die Situation im Winter ist, das kann ich nicht beurteilen. Die Beziehung zwischen Weihnachten und Chanukka, die Dr. Thamm anspricht, gefällt mir eigentlich jedes Jahr wieder sehr gut, auch wenn ich als katholische Christin gelernt habe, dass die Termin-Wahl für Weihnachten ein Ausdruck dafür ist, dass die Geburt Jesu „Licht und Wärme in die Kälte und Finsternis des Winters in der Welt" bedeutet und auch mit dem Fest der Winter-Sonnenwende kombiniert wurde. Aber die Monatsangaben bei Lukas klingen für mich nicht wie Kalendermonate, daher mein Erstaunen.

Wenn ich bei Lk 1,24 beginne, dann lese ich, dass Elisabeth einen Sohn empfing und 5 Monate zurückgezogen lebte. Und dann geht der Text bei Vers 26 weiter: „Im sechsten Monat" – im sechsten Monat von Elisabeths Schwangerschaft! Der Engel spricht es ja in Vers 36 klar an: „... ist sie jetzt schon im sechsten Monat". Dann macht sich Maria auf den Weg zu Elisabeth, und im Vers 56 heißt es, dass sie etwa drei Monate bei Elisabeth blieb. 6 + 3 = 9, d.h. sie stand Elisabeth bei, vor allem auch bei der Geburt, half dann vielleicht noch einige Tage – und dann kehrte sie wieder nach Hause zurück. Soweit meine „weibliche" Lesart.

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; 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) 21 77 16 43, E-Mail: info@freiburger-rundbrief.de
www.freiburger-rundbrief.de
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll
Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

Zu diesem Heft

Im zweiten Teil ihrer Untersuchung *Späte Midraschim zu Mose. Eine Analyse rabbinischer Exegese des Midrasch „Petirat Mosche"* analysiert **Claudia Meretz** den Midrasch *Moses Tod*, wobei sie an Textausschnitten die Tendenz sichtbar macht, mittels immer neuer Differenzierungen Moses Größe und Bedeutung zu steigern, seine Taten zu rekapitulieren, ihn als Gesetzeslehrer zu ehren und als wegweisendes Vorbild der Israeliten über seinen Tod hinaus zu etablieren. Auch dieser, für *Simchat Tora* verfasste, Midrasch könne als Erbauungs- und darüber hinaus als Trostschrift gelesen werden.

In ihrem Beitrag *Die Entzogenheit Gottes – dargestellt anhand der Unaussprechlichkeit des göttlichen Namens* lenkt **Viktoria Vonarburg**, indem sie vom ‚Tetragramm' als dem konsequentesten sprachlichen Symbol der Unfassbarkeit Gottes ausgeht, den Blick auf weitere Umschreibungen des Gottesnamens in der jüdischen und christlichen Glaubenstradition; sie charakterisiert die jedes uni- und äquivoke Sprechen von Gott verwerfende Theologie des Maimonides und der christlichen Scholastiker und plädiert für einen „vorsichtigen und überlegten Gebrauch des Wortes *Gott*" sowie für die Einbeziehung alternativer Anredeformen aus dem jüdischen Kontext.

In seinem Gedenkartikel *Von der letzten Einkehr / Imre Kertész (1929–2016)* konzentriert sich **Wolfgang Treitler** auf den Tagebuchroman „Letzte Einkehr", von Kertész als sein „Todestagebuch" bezeichnet, in dem er noch einmal die von ihm in Auschwitz konkret erfahrene Schoa reflektierte, jedoch nicht als überwundene Vergangenheit, sondern als noch virulente Gefahr. Von der Theologie erwartete Kertész eine wissenschaftliche Reflexion der Schoa und eine neue, von einem „metaphysischen Kontrapunkt" geprägte Sprache.

Aus Anlass des Todes der Dichterin **Ilse Aichinger** am 11. November 2016 druckt der ‚Freiburger Rundbrief' den frühesten von ihr publizierten Text *Das vierte Tor* (1945) wieder ab und erläutert ihn als ‚Vortext' zu Aichingers Roman *Die größere Hoffnung* (1948), in dem die Jugendjahre der als Halbjüdin von den Nationalsozialisten bedrohten Autorin zu einem noch heutige Leser fesselnden und verstörenden Panorama verdichtet sind.

In seinem Beitrag Der *„Freiburger Rundbrief" und seine Verbindung zur Caritas* blickt **Eugen Baldas** auf die Geschichte des FrRu zurück, die schon 1936 mit der Einstellung seiner Gründerin Gertrud Luckner als Mitarbeiterin im DCV begann. Der DCV war Rechtsträger des FrRu (1948–1968); Caritas-Präsident Georg Hüssler engagierte sich besonders für die 1993/94 begonnene „Neue Folge" (NF); der DCV richtete das G. Luckner-Archiv und FrRu-Archiv ein, u.a.m.

Späte Midraschim zu Mose
Eine Analyse rabbinischer Exegese des Midrasch *Petirat Mosche* (Teil 2)

Claudia Meretz*

Im ersten Teil des Artikels wurde vor allem das rabbinische Bild Moses in der unvollständig erhaltenen Fassung *Moses Größe* aufgezeigt.[1] Der zweite Teil wird sich nun mit der wesentlich umfangreicheren Version *Moses Tod* beschäftigen.

Der Midrasch „Moses Tod"

Den Rahmen des Midrasch *Moses Tod* bilden die Zitate Dtn 33,1 sowie Dtn 34,10–12, womit der Bezug auf die Thora-Lesung für das jüdische Fest *Simchat Thora* hergestellt ist, für welches der Text verfasst wurde.[2] Es fließen jedoch auch andere Elemente aus dem Fünften Buch Mose in den Midrasch ein. So kann zum Beispiel festgestellt werden, dass mit Dtn 3,23–28 eine genaue Beschreibung eines großen Teils des Inhalts vorliegt: Mose darf das verheißene Land sehen, jedoch nicht betreten; Gott lässt keine Widerrede zu; Josua wird als rechtmäßiger Nachfolger angeführt. Auf dieser Grundlage zeigt der Midrasch eine minutiöse Aufzeichnung des letzten Tages im Leben des großen Gesetzeslehrers. Dabei liegt ein inhaltlich sehr verdichteter Text mit fließenden Übergängen vor. Es handelt sich um eine „Art von Kompilation [...],

* Claudia Meretz, geb. 1981, studierte Judaistik an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Br. Der vorliegende Beitrag basiert auf ihrer Masterarbeit mit demselben Titel (Abschluss im Sommersemester 2014) und erscheint in zwei Teilen. Auf Zitate in hebräischer Sprache wurde hier bewusst verzichtet.

1) Vgl. Claudia Meretz, *Späte Midraschim zu Mose. Eine Analyse rabbinischer Exegese des Midrasch „Petirat Mosche"* (Teil 1), in: FrRu NF 23 (2016) 195–210.

2) Vgl. ebd. (Anm. 1), S. 198.

die Traditionselemente ganz verschiedener Herkunft und aus unterschiedlichen Epochen zusammenträgt"[3]. Viele Parallelen finden sich in der rabbinischen Literatur: Mischna, Talmud, Midraschim sowie Pijjutim zu den unterschiedlichsten jüdischen Festen.

Die Gestalt Mose unterliegt hierbei einem stetigen Wechsel. Zu Beginn noch in passiver Rolle[4], wird Mose mit seinem aktiven Auftreten zunächst stur und uneinsichtig, aber auch ängstlich dargestellt. Seine Angst beruht jedoch vielmehr auf seinem Fehlen in der Welt – denn wer setzt sich von nun an vor Gott für das oft halsstarrige Volk Israel ein? Bis kurz vor seinem Tod versucht Mose daher immer wieder Gott umzustimmen, damit er ihn am Leben lasse. Der Verfasser fügt fortwährend neue Elemente hinzu und zögert somit den Tod – auf dem Papier – bewusst hinaus, um das Leben Moses und damit einhergehend seine Taten zu rekapitulieren und gleichzeitig den großen Gesetzeslehrer zu ehren. Indem Mose einsichtig wird, verändert sich auch sein Bild und zeigt mehr und mehr seine wahre Größe.

Moses Gebet

> „Als Mose sah, dass über ihn der Gerichtsbeschluss besiegelt worden war, legte er sich Fasten auf, stellte sich hin zum Gebete und sprach: Ich weiche nicht von hier, bis du den ganzen Gerichtsbeschluss aufhebst. Was machte Mose? Er hüllte sich in Sack, bestreute sich mit Asche, stand vor dem Heiligen, geb. sei er! im Gebet 15 mal, bis Himmel und Erde und alle Gebilde der Schöpfung erbebten [...] Was machte der Heilige, geb. sei er!? Er ließ in dem ganzen Himmel und in allen Gerichtshöfen des grossen (himmlischen) Gerichtshofes [...] bekannt machen, dass sie die Gebete Moses nicht annehmen sollten; kein Engel soll Moses Gebet vor mich bringen, weil ich den Gerichtsbeschluss zum Tode über ihn besiegelt habe. [...] In jener Stunde erzitterten Himmel und Erde und alle Grundfesten der Erde und alle Gebilde der Schöpfung wegen des Gebetes Moses, das einem Schwerte

3) Beate Ego, *Mose im Judentum*, in: Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler (Hg.), *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 11–66; 60.

4) Midrasch *Moses Tod*, in: August Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, Band 1, Teile I–III: *Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1907. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2013, S. 134–162, hier: S. 134 ff.; die im Text folgenden Seitenverweise zum Midrasch *Moses Tod* beziehen sich auf diese Ausgabe.

glich, das zerreisst und zerschneidet und nicht innehält, weil das Gebet Moses dem unaussprechlichen Gottesnamen glich, den er aus dem Munde seines Lehrers, des Engels Zagzagel gelernt hatte [...]" (S. 145).

Das tiefe und innige Gebet Moses stellt einen weiteren Versuch dar, Gott in seiner Absicht noch umstimmen zu können. Dabei wirkt die Szene leicht ambivalent, wenn sich Mose bewusst reumütig in Sack und Asche hüllt, sich Fasten auferlegt und tief im Gebet versunken ist. Es ist das Bild eines Trauerrituals. Das Fasten kann hierbei als ein Zeichen der Trauer über den bevorstehenden Tod sowie als ein Zeichen der Not mit der Bitte um ein positives Eingreifen Gottes verstanden werden.[5] Auch das Anlegen eines Trauergewandes und das Bestreuen mit Asche sollen der Situation Moses Ausdruck verleihen.[6] Gleichzeitig kann diese Szene auch als „Tschuva", als eine Umkehr zu Gott, betrachtet werden, welche ihren Ursprung in den Trauerriten hat.[7] Bereits in den *Sprüchen der Väter* (*Pirke Avot*) findet sich die Aussage: „[B]ekehre dich einen Tag vor deinem Tode [...]" (mAvot 2,10). Der Unterschied jedoch ist, dass Mose – im Gegensatz zu anderen Menschen – seinen Todestag kennt und sich rechtzeitig bekehren kann.

Das Gebet Moses ist so stark und inbrünstig, aus tiefster Seele kommend, dass selbst Himmel und Erde beben. Es wird dabei mit einem scharf geschliffenen Schwert verglichen, das verletzt und den Hörenden Schmerzen bereitet. Viel mehr noch gleicht es dem unaussprechlichen Gottesnamen, was dem Gebet eine Stärke von hohem Ausmaß verleiht. Der Engel Zagzagel wird hierbei als Lehrer Moses angeführt, von dem er den unaussprechlichen Gottesnamen gelernt hat. Zagzagel gilt als Engel der Weisheit sowie des brennenden Dornbuschs (vgl. Ex 3,2). Neben Mose unterrichtet Zagzagel auch Engel[8], womit auch dieser Verfasser die Besonderheit Moses hervorhebt.

5) WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/umkehr-reue/ch/3a7166a3c35acfb61cebacfba88104f0/ [Abrufdatum: 22.03.2014], s. v. Fasten / Fastentage (AT).

6) Diese Trauerrituale finden sich bereits in der Hebräischen Bibel. Vgl. dazu z. B. Dan 9,3: „Und ich kehrte mich zu Gott, dem Herrn, um zu beten und zu flehen unter Fasten und in Sack und Asche."

7) WiBiLex (Anm. 5), s. v. Umkehr / Reue.

8) Richard Webster, *Encyclopedia of Angels*, Woodbury/MN 2009, S. 220.

Da Gott um die Kraft dieses Gebetes weiß und das Urteil bereits beschlossen ist, soll das Gebet Moses nicht angenommen werden – auch wenn es die „Grundfesten der Erde" (S. 145) erschüttert.

Mose wird in diesem Abschnitt demütig und reuevoll dargestellt. Sein Gebet dringt bis in die tiefsten Himmel, es lässt das gesamte Universum erzittern – und noch immer will er seinen Tod nicht akzeptieren. Im weiteren Verlauf des Midrasch heißt es denn auch: „Wo ist jetzt mein Lohn von den 40 Jahren [...]?" (S. 146). Der Verfasser möchte ein detailliertes Bild des Gesetzeslehrers aufzeigen und ihm Ehre erweisen. Sein Lohn erwartet ihn in der kommenden Welt (vgl. S. 146). Doch bereits in seinem diesseitigen Leben war ihm viel gegeben, sodass Mose im vorliegenden Midrasch langsam auf den Weg zur Akzeptanz seines unvermeidlichen Todes geführt wird.

‚Countdown' – Moses letzte Stunden

Mit dem Hinweis auf ein Weiterleben in der kommenden Welt und dass sein Licht nicht schwinden wird (vgl. S. 146), naht nun endgültig Moses Todesstunde. Unterdessen gibt ihm die Himmelsstimme (*Bat Kol*) einen entsprechenden Hinweis: Mose hat nur noch diesen einen Tag zu leben und soll ihn daher sinnvoll nutzen. Der siebte Adar gilt dabei traditionell als Moses Geburts- und Todestag.[9] Die erzählerische Darstellung und Ausschmückung der letzten Stunden Moses erstreckt sich indes (in der deutschen Übersetzung) über etwa zehn Seiten des Midrasch (vgl. S. 148–157).[10]

Im Folgenden beginnt nun der ‚Countdown' der noch verbleibenden fünf Stunden, dessen Verlauf durch die Himmelsstimme stündlich bekannt gegeben wird. Wie in einem Protokoll listet der Verfasser dabei die letzten Taten Moses auf. Zunächst wird Josua als rechtmäßiger Nachfolger erkannt.

> „Eine Tochterstimme[11] aber ging hervor und sprach zu Mose: Du hast nur noch fünf Stunden zu leben. Sogleich schrie Mose und sprach zu Josua:

9) Der siebte Adar. Moscheh Rabenus Geburts- und Todestag (ohne Datum und Autor), in: haGalil.com. Jüdisches Leben online. Online im Internet: http://www.hagalil.com/judentum/feiertage/purim/adar/moses-2.htm [Abrufdatum: 09.04.2014].

10) Der Midrasch umfasst in der deutschen Übersetzung insgesamt etwa 30 Seiten.

11) August Wünsche übersetzt *Bat Kol* wörtlich mit „Tochterstimme". Im vorliegenden Artikel wird hingegen die gebräuchliche Übersetzung ‚Himmelsstimme' verwendet.

Setze dich wie ein König vor dem Volke, und sie trugen beide wie einer vor ganz Israel vor. [...] Mose las, und Josua erklärte. Den Schriftvers, welchen Mose vorlas, erklärte Josua, und es war keine (Meinungs-)Verschiedenheit zwischen ihnen in dieser Sache, und ihre Worte stimmten wie eins überein, gleich der Perle der Könige" (S. 151 f.).

Dass Josuas Erklärungen und Auslegungen der Heiligen Schrift mit denen Moses übereinstimmen, ist von hoher Bedeutung und zentraler Wichtigkeit. Es soll sichergestellt werden, dass Josua, der Nachfolger Moses, seiner Aufgabe auch wirklich gerecht wird und ihn entsprechend ersetzen kann, sodass die jüdische Religion am Leben bleibt und ihre Früchte in den kommenden Generationen trägt. Ferner wird hierdurch gezeigt, dass sich das (rabbinische) Judentum nicht allein an Mose orientiert. Dies verdeutlicht auch die spätere Sterbeszene Moses, bei der „ihm (Mose) die Schätze der Weisheit genommen und dem Josua gegeben [werden]" (S. 157) und Mose daraufhin nicht mehr weiß, „was Josua sprach" (ebd.).

Bei nur noch vier verbleibenden Stunden fleht Mose erneut Gott an, doch über den Jordan ziehen zu dürfen. Dabei werden Elemente, beziehungsweise Vorschläge angeführt, die den großen Gesetzeslehrer doch etwas lächerlich wirken lassen: Mose als Vogel oder Fisch oder ihn gar „Glied für Glied" (S. 152) zerschnitten über den Jordan zu werfen, um anschließend wieder zum Leben erweckt zu werden. Der Phantasie sind anscheinend keine Grenzen gesetzt, und dies bestätigt die zu Beginn erwähnte These, dass der Midrasch für das einfache jüdische Volk zum Trost in der eigenen Sterbestunde verfasst wurde.

Eine Bitte wird Mose nun aber doch gewährt, und der Text orientiert sich dabei mit Dtn 32,48–52 erneut an der biblischen Vorlage: Mose wird das verheißene Land sehen – aber nicht hinübergehen (vgl. S. 153).

So wagt Mose auch in der drittletzten Stunde noch einen Versuch, und diesmal zeigt sich ein indirekter Bezug zum biblischen Text: Mose möchte – wie die Stämme Ruben, Gad und Manasse – „nicht über den Jordan ziehen" (Num 32,5), dafür jedoch am Leben bleiben. Der Verfasser zeigt noch immer einen ängstlichen Mose, der nichts unversucht lässt, am Leben bleiben zu dürfen, und sei es außerhalb des verheißenen Landes. Parallel dazu werden wichtige Angelegenheiten geregelt wie etwa die Einsetzung Josuas als Moses Nachfolger, sodass in diesen Szenen der Tod Moses absehbar erscheint.

In der vorletzten Stunde treten nun auch zwei Engel in Erscheinung, die jeweils unterschiedlich mit der Nachricht von Moses Tod umgehen (vgl. S. 154): Michael, als Schutzengel Israels[12], der um Mose weint, und Sammael, als Todesengel, der den Tod Moses mit großer Freude erwartet, „um vielleicht seine Seele in Empfang zu nehmen wie die der übrigen Menschenkinder" (S. 154). Der Engel Sammael wird erstmalig im *Targum Jonathan* (zu Gen 3,6) als Todesengel bezeichnet. Spätere *Aggadot*, vor allem die Legenden zum Tod Moses, übernehmen diese Zuschreibung Sammaels.[13]

Die letzte Stunde in Moses Leben ist herangerückt, und wieder finden sich enge Parallelen zum biblischen Text. So segnet Mose die Stämme Israels (vgl. Dtn 33) und erklärt nun Josua offiziell zu seinem Nachfolger (vgl. Dtn 31).[14] Mit einem Rückbezug auf den Beginn des Midrasch bittet Mose sein Volk, an ihn und seine Gebeine zu denken (vgl. S. 156). Dass sein Grab unbekannt bleiben wird, ist zu diesem Zeitpunkt der Erzählung noch nicht klar. Der Verfasser stellt hier einen Bezug zu Joseph her, der vor seinem Tod dieselbe Bitte äußerte.

Mose ist aber noch immer nicht tot, und der Verfasser zögert mit einer weiteren Zeit-Teilung in eine halbe Stunde und in anderthalb Augenblicke die Sterbestunde hinaus. Dabei nimmt er nun Gefühlselemente hinein: Sowohl das Volk als auch Mose weinen und vollziehen ein Trauerritual. Das Volk erhebt ein „großes und bitteres Geschrei" (S. 156), Mose zerreißt sein Hemd und bedeckt sein „Haupt wie ein Trauernder" (S. 157). Auch diese Szene soll nicht nur dem jüdischen Leser in seiner eigenen Sterbestunde Beistand leisten, sondern auch dem großen Gesetzeslehrer einen würdigen Abschied zugestehen.

Dem Midrasch folgend schreibt Mose kurz vor seinem Tod den unaussprechlichen Gottesnamen auf eine Schriftrolle und auch das *Sefer ha-Jaschar*. Diese Stelle ist nicht eindeutig erschließbar. Der Text gibt keinen Hinweis darauf, welche Schriftrolle hier gemeint sein könnte. Die Rolle wird dann an Josua übergeben, der sie dem Volk vorträgt (vgl. S. 157). Es könnte sich hierbei allgemein um die Thora handeln. Da jedoch der Begriff ‚Megilla' (sonst immer Thora) verwendet wird, ist dies wohl eher nicht anzunehmen.

12) Vgl. auch *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Edition, Online-Ausgabe. Detroit, Macmillan Reference, 2007. [Abrufdatum: 20.03.2014], s. v. Samael.
13) *Encyclopaedia Judaica* (Anm. 12), s. v. Samael.
14) Vgl. auch August Wünsche, Midrasch *Moses Tod* (Anm. 4), S. 155.

Das hier erwähnte *Sefer ha-Jaschar* entspricht mit großer Wahrscheinlichkeit nicht dem auch unter dem Namen *Toldot Adam* bekannten „Buch des Aufrechten", das nach Ansicht der Forschung frühestens im 11. oder 12. Jh., vielleicht sogar erst im 16. Jh. entstanden ist – und somit wahrscheinlich später als der vorliegende Midrasch. Überdies beruht *Toldot Adam* wohl auf dem Werk *Josippon* (10. Jh.) sowie dem Midrasch *Divre ha-jamim schel Mosche* (etwa 11. Jh.). Daher ist eher anzunehmen, dass es sich hier um das in Josua 10,13 erwähnte *Sefer ha-Jaschar* handelt: „Ist dies nicht geschrieben im Buch des Redlichen [Sefer ha-Jaschar]?"[15] Dies soll jedoch lediglich eine These darstellen. Dennoch bleibt die Frage, warum in diesem Midrasch ein *Sefer ha-Jaschar* erwähnt ist und welche Bedeutung ihm beigemessen wird.[16]

Mit der Übergabe der Schriftrolle wird die Weisheit an Josua übertragen, und Mose stirbt – zunächst schlicht in einem Satz: „Mose strauchelte und fiel in dieser Stunde hin" (S. 157). Damit ist der Midrasch jedoch nicht beendet. Die letzten Seiten beschäftigen sich mit der Seele Moses, und auch Mose selbst behält seine aktive Rolle bei.

Sammael versus Mose

> „Er [Mose] sprach: Herr der Welt! bis jetzt begehrte ich Leben, jetzt, siehe, meine Seele ist in deine Hand gegeben!" (S. 157 f.)

Der Midrasch nähert sich nun seinem Ende und damit auch dem Höhepunkt seiner Erzählung. Alle angeführten Elemente scheinen sich an diesem Punkt zusammenzufügen und zeigen noch einmal die wahre Größe Moses. Um diese auch greifbar hervorheben und nachfolgend eine Verbindung zum biblischen Text herstellen zu können, bringt der Verfasser erneut die Engel ein. Zunächst soll Michael[17], dann Zagzagel Moses Seele abholen. Doch beide vermögen dies nicht zu tun, sodass schließlich Sammael beauftragt wird, der sich sofort „mit Grausamkeit [gürtet] und [...] in grossem Grimme zu Mose"

15) Vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Neunte, vollständig neubearbeitete Auflage, Verlag C. H. Beck, München 2011, S. 372 ff.

16) Auch Wünsche gibt dazu keine weiteren Erklärungen.

17) Im hebräischen Original wird in dem kurzen Dialog zwischen Gott und Michael an einer Stelle der Name Gabriel verwendet: Michael wird beauftragt, doch Gabriel antwortet. August Wünsche hingegen nennt hier ausschließlich den Namen Michael und verweist darauf, dass in einer anderen Rezension der Auftrag an Gabriel ergeht.

(S. 158) zieht. Vor allem im Zusammenspiel mit Sammael, der in diesem Midrasch als Todesengel fungiert, lässt sich Moses Größe besonders gut unterstreichen. Gleich bei einem ersten Zusammentreffen wird Sammael beim Anblick von Mose der Hochmut genommen. Der Verfasser lässt Mose selbst wie einen Engel erscheinen, einen „Engel des Ewigen der Heerscharen" (S. 158), mit Feuerpfeilen, die aus seinem Mund schießen, und einem glänzenden Angesicht.

Als Sammael seine Seele einfordert, werden noch einmal Moses Taten im Detail aufgezählt. Dabei fließen neue Elemente ein, die bisher nicht erwähnt wurden. Demnach kam Mose zum Beispiel bereits beschnitten auf die Welt, und ihm war seit dem Kleinkindalter vorherbestimmt, die Thora zu empfangen (vgl. S. 159). Der Verfasser betont hier die Reinheit der Seele Moses, die es nicht ‚verdient' hat, von einem „Frevler" (S. 160) geholt zu werden. Dennoch wird Sammael erneut von Gott geschickt, um Moses Seele zu holen. Diese Szene dient denn auch dazu, am Ende einen Rückbezug zum biblischen Text herstellen zu können.

> „Sammael sprach: Herr der Welt! wenn du mir befehlen (sagen) würdest: Die Hölle umzuwenden und die unterste Stufe zur obersten zu machen, ich vermöchte sie umzuwenden, dem Sohne Amrams aber vermag ich nicht beizukommen, und nicht einmal vor ihm zu stehen, denn das Licht seines Angesichts gleicht den Seraphim der Merkaba und Pfeile von Feuer schiessen aus seinem Munde hervor, und nicht nur das, sondern der Glanz seines Angesichts gleicht der Schechina, ich bitte dich, sende mich nicht zu ihm, denn ich kann nicht vor ihm stehen. [...] Was machte Sammael? Er zog in dieser Stunde sein Schwert aus der Scheide und erschien vor Mose. Dieser erhob sich sofort im Grimm und Zorn gegen ihn, nahm den Stab Gottes, auf dem der unaussprechliche Gottesname eingegraben war, und stiess mit ihm den Sammael und bedrohte ihn, bis er fortlief und vor ihm floh. Mose lief ihm mit dem unaussprechlichen Gottesnamen nach, erfasste ihn und schlug ihn mit dem Stabe und blendete sein Angesicht mit den Strahlen seiner Majestät" (S. 160).

Moses Größe wird in dieser Darstellung um ein Vielfaches erhöht. Es ergibt sich somit ein wesentlich positiveres Bild, als bisher gezeigt wurde. Seinem äußeren Erscheinungsbild werden dabei göttliche Attribute und engelgleiche Züge zugeschrieben, die vor allem die reine Seele Moses betonen sollen und es Sammael erschweren, auch nur vor Mose zu stehen.

Der zweite Teil dieses Abschnitts zeigt einen Mose, der seine Seele nicht kampflos dem Todesengel Sammael überlässt. Der Stab, mit dem Mose Sammael blendet, wird bereits an einer früheren Stelle im Midrasch erwähnt: „[...] von meinem [Gottes] Szepter, auf das der unaussprechliche Gottesname eingegraben ist, mit dem ich die Welt im Anfang erschaffen habe, habe ich dir [Mose] ein Abbild in dieser Welt gegeben" (S. 147). Der Stab verdeutlicht noch einmal den göttlichen Beistand, der bis zu seinem Tod auf Mose ruht.

Enge Parallelen zu der Auseinandersetzung zwischen Mose und Sammael finden sich auch im Midrasch *Devarim Rabba 11*. Hier zeigt sich besonders die klare ‚Rollenverteilung' der beiden Figuren: „Es giebt keinen ruchloseren unter den Satanen als Samael und es giebt keinen gerechteren unter allen Propheten als Mose."[18]

Der Kuss Gottes

Im direkten Anschluss an die Auseinandersetzung zwischen Mose und Sammael wird nun der Bezug einerseits zur biblischen Vorlage Dtn 34,5[19], andererseits zum Beginn des Midrasch hergestellt.[20] Denn seine selbstlose Tat, die Gebeine Josephs aus Ägypten herauszuführen (vgl. Ex 13,19), gibt den entscheidenden Ausschlag dafür, dass Gott sich an Moses Lebensende persönlich mit ihm beschäftigen wird. Die Konfrontation mit Sammael bietet dem Verfasser dabei einen guten (literarischen) Übergang zum Ende des Midrasch über die letzten Lebensmomente des *Mosche Rabbenu*.

> „Da ging eine Tochterstimme hervor und sprach: [...] Das Ende der Stunde ist da! Mose stellte sich (sofort) hin zum Gebete und sprach: Herr der Welt! gedenke, dass du dich mir im Dornbusche offenbart hast, [...] überliefere mich nicht in die Hand Sammaels! Der Heilige, geb. sei er! antwortete: Ich habe dein Gebet angenommen: ich werde mich selbst mit dir be-

18) *Der Midrasch Debarim Rabba, Parasche XI*, in: August Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim*, Band 3. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1882. Georg Olms Verlag, Hildesheim u. a. 1993, S. 114.

19) Dtn 34,5: „So starb Mose, der Knecht des HERRN, daselbst im Land Moab nach dem Wort des HERRN."

20) In diesem Artikel leider nicht abgebildet.

fassen und dich begraben. [...] Der Heilige, geb. sei er! rief nun seine Seele und sprach zu ihr: Meine Tochter! 120 Jahre hatte ich dir bestimmt, in dem Körper dieses Gerechten zu verweilen, zögere nicht, meine Tochter! Die Seele antwortete: [...] Du hast mich geschaffen [...], gibt es wohl einen so unschuldigen, reinen und heiligen Körper in der Welt, wie dieser es ist, [...] es ist mir gut, dass ich hier wohnen bleibe. Der Heilige, geb. sei er! sprach zu ihr: Zögere nicht, meine Tochter! dein Ende ist herangekommen und ich lasse dich bei mir auf dem Throne meiner Herrlichkeit sitzen [...]. Sie sprach vor ihm: [...] Lass mich an meinem Orte. Als der Heilige, geb. sei er! das sah, nahm er seine Seele mit dem Kusse des Mundes, wie es heisst (Deut. 34,5): ‚Und es starb daselbst Mose, der Knecht des Ewigen, am Munde des Ewigen [...]. Der Heilige, geb. sei er! weinte über ihn und fing an über ihn zu wehklagen [...]. Da erschien Metatron[21] vor dem Heiligen, geb. sei er! und sprach: Herr der Welten! Mose gehörte dir in seinem Leben und er gehört dir in seinem Tode. Der Heilige, geb. sei er! sprach zu Metatron: Es ist mir nicht allein um Mose leid, sondern um ihn und um die Israeliten, denn vielemal haben sie mich erzürnt, und er betete für sie und besänftigte mich. [...] Er sprach vor mir: Denn der Ewige ist der Gott im Himmel oben und auf der Erde unten, auch ich bezeuge über ihn (Deut. 34,10–12): ‚Und es stand fortan nicht ein Prophet auf in Israel wie Mose, den der Ewige erkannt, Angesicht zu Angesicht, … nach all den Zeichen und Wundern und der starken Hand, die Mose bewiesen hat vor den Augen ganz Israels'" (S. 160–162).

Im letzten Abschnitt des Midrasch wird die Überführung von Josephs Sarg nicht mehr als Grund angegeben, weshalb sich Gott in Moses Todesstunde persönlich um ihn kümmert. Vielmehr resultiert göttliches Handeln hier aus der Konfrontation mit Sammael und folgt der Bitte, nicht in dessen Hand ausgeliefert zu werden. Auch wird an dieser Stelle ein Gebet Moses erhört. Dies geschieht nur noch einmal im Zusammenhang mit dem Sehen des verheißenen Landes. Alle anderen Gebete und drängenden Bitten werden kategorisch abgelehnt, denn der Tod ist ein natürlicher Bestandteil des Lebens. Zugleich ist er vor allem in diesem Fall unabdingbar, um eine Vergöttlichung oder einen Personenkult zu vermeiden. Dem Midrasch nach geht Gott auf Moses Bitte ein und ruft zunächst dessen Seele zu sich. Dabei zeigt insbesondere die Anrede der Seele als ‚Tochter Gottes' den göttlichen Ursprung allen

21) Zum Engel Metatron vgl. *Encyclopaedia Judaica* (Anm. 12), s. v. Metatron.

Lebens. Die Weigerung der Seele, den Körper Moses zu verlassen, betont dessen Reinheit und Unschuld. Gleichzeitig verleiht diese Weigerung von Moses Seele seinem Ableben eine nachdrückliche Stärke. Ferner wird gezeigt, dass Moses Seele nicht nur in den Himmel aufsteigt, sondern vielmehr „auf dem Throne meiner [Gottes] Herrlichkeit" (S. 161) sitzen darf und weiterhin Gott sehr nahe sein wird. Der Verfasser setzt die Weigerung der Seele, Moses Körper zu verlassen, dazu ein, den Bezug zur biblischen Vorlage in Dtn 34,5 herzustellen. Denn erst nachdem die Engel Moses Seele nicht fortnehmen wollen, auch Sammael dazu nicht in der Lage ist und die Seele selbst den Körper nicht verlassen möchte, nimmt schließlich Gott Moses Seele „mit dem Kusse des Mundes" (S. 162). Es scheint der letzte Weg zu sein, Moses Seele zu holen und ihn sterben zu lassen. Alle davor genannten Gründe, wie etwa die Überführung von Josephs Sarg und dem daraus resultierenden Versprechen Gottes, scheinen am Ende des Midrasch nicht von primärer Bedeutung zu sein. Vielmehr kreiert der Verfasser ein neues Szenarium, welches sich mit dem biblischen Text vereinbaren lässt.

Es ist also durchaus möglich, dass Gott den Tod Moses erst durch seinen Kuss selbst herbeigeführt hat. Der Todesengel, der eigentlich von Gott gesandt wurde, ist dieser Aufgabe aufgrund von Moses Größe nicht gewachsen. „Mose ist damit letztlich dem Schicksal der gewöhnlichen Sterblichen entzogen. Er stirbt zwar noch, aber er stirbt einen Tod, der seinen Schrecken völlig verloren hat und diesen Namen fast schon nicht mehr verdient."[22] Dass sein Grab unbekannt bleibt, ist nur konsequent.

Auch in den letzten Zeilen des Midrasch zeigt sich noch einmal die große Zuneigung und Verehrung für Mose. Denn es folgt ein regelrechtes Trauerritual: Gott weint und fängt an, „über ihn zu wehklagen" (S. 162); die Dienstengel schließen sich ihm an. Daneben ehren ihn Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne mit Zitaten aus der Heiligen Schrift. Wie das Volk Israel hingegen den Tod Moses empfindet, kommt hier nicht mehr zur Sprache. Es wird jedoch gezeigt, dass Mose als Mittler zwischen Gott und dem Volk eine bedeutende und wichtige Position inne hatte, die es zukünftig nicht mehr geben

22) Klaus Haacker / Peter Schäfer, *Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose,* in: Otto Betz / Klaus Haacker / Martin Hengel (Hg.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, S. 147–174; 170.

wird. Wer also wird nun für das Volk Israel eintreten? Mit den letzten Versen des Fünften Buches Mose (Dtn 34,10–12) endet schließlich auch der vorliegende Midrasch.[23] Diese Verse können als Epitaph, eine Art Grabinschrift, gesehen werden.[24] Mose wird darin geehrt und die Erinnerung an ihn aufrechterhalten.

Das gute Verhältnis zwischen Mose und Gott ist im gesamten Midrasch präsent. Trotz des bevorstehenden Todes und der Diskussion darüber bleibt diese Beziehung lebendig und ist von Verständnis und Zuneigung geprägt. Gezeigt wird ein barmherziger und mitfühlender Gott, dem seine Schöpfung sehr am Herzen liegt. Mose erhält im Gegensatz zum Midrasch *Moses Größe* eine aktive Rolle und bleibt bis zur letzten Minute ein Gesprächspartner Gottes. Auch wird der große *Mosche Rabbenu* menschlich dargestellt, wenn er bis zum letzten Atemzug an seinem Leben festhält und nicht loslassen möchte. Selbst seine Seele verlässt seinen Körper nicht freiwillig. All dies lässt den Schluss zu, dass der Midrasch für ein jüdisches Publikum verfasst wurde und als Erbauung für die eigene Sterbestunde gedacht war. Denn wenn – um im rabbinischen Wortlaut zu argumentieren – schon der große Lehrer Mose so viel Angst vor dem Tod hat und sich an sein Leben klammert, um wie viel mehr dann erst der einfache Mensch!

Fazit

Der frühmittelalterliche Midrasch *Petirat Mosche* ist in dem Sammelwerk *Bet ha-Midrasch* von Adolf Jellinek in zwei Versionen erhalten. Obwohl sich beide mit der biblischen Gestalt Mose beschäftigen und den Gesetzeslehrer ehren, könnten die Texte unterschiedlicher nicht sein. Sowohl im Inhalt als auch im Aufbau zeigen sich Abweichungen – und das ungeachtet desselben Titels. Einerseits liegt mit *Moses Größe* ein (unvollständiger) Text vor, der anhand von Gleichnissen ein Loblied auf Mose ‚singt' und ein Idealbild von ihm zeichnet. In lebendigen Bildern wird Mose hierbei jeweils mit einer biblischen Figur und einem Schöpfungswerk verglichen. Das Ziel: Mose überwiegt alles und jeden; nichts oder niemand kann mit ihm verglichen werden. Dabei bleibt er an der Handlung unbeteiligt, steht passiv im Hintergrund,

23) Das Zitat aus Dtn 34,10–12 ist dabei in gekürzter Form wiedergegeben.
24) Eckart Otto, *Mose. Geschichte und Legende*. Verlag C. H. Beck, München 2006, S. 20.

was ihn jedoch noch eindrucksvoller wirken lässt. Andererseits stellt *Moses Tod* einen längeren erzählenden Text dar, der für das jüdische Fest *Simchat Thora* verfasst wurde und, an die biblische Grundlage anknüpfend, von den letzten Stunden in Moses Leben ‚berichtet'. Der Gesetzeslehrer ist hier aktiv an der Handlung beteiligt und wird in einem wechselnden Bild gezeigt; „[s]o fassen die Rabbinen Heroisierung und Entheroisierung Moses geradezu ins Klappbild: erhaben als Träger der Thora, aber jämmerlich in seiner Conditio humana"[25]. Das Ende bildet den Höhepunkt der Erzählung, wenn Gott schließlich Moses reine und unschuldige Seele mit dem Kusse seines Mundes nimmt. Zahlreiche Elemente sind der rabbinischen Literatur aus Mischna, Talmud und Midrasch entnommen.

In beiden Versionen des Midrasch *Petirat Mosche* ist Gott immer präsent, und die gute Beziehung zwischen ihm und Mose wird deutlich hervorgehoben. Dabei wird vor allem in *Moses Tod* stets der göttliche Beistand betont, der auf Mose ruht. Allein durch Gottes Unterstützung und durch seine Auserwählung gelingen Mose seine Aufgaben. Daraus geht deutlich hervor, dass von einem Personenkult um Mose Abstand genommen wird. Dennoch wird der Gesetzeslehrer mit beiden Texten, die seine großen Taten rekapitulieren, geehrt. Seine hohe Bedeutung zeigt sich auch darin, dass nur Gott allein den Tod über Mose bringen kann. Dass ein jüdisches Lesepublikum angesprochen wird, zeigt sich neben der hebräischen Sprache auch daran, dass zumindest eine Version (*Moses Tod*) für ein jüdisches Fest verfasst wurde. Die Übersetzungen ins Jiddische zeigen einen Zugang zum einfachen jüdischen Volk, das die Midrasch-Traditionen weitertragen soll. Sehr wahrscheinlich wird *Moses Tod* zudem ein Erbauungstext gewesen sein, der in der eigenen Sterbestunde als Trost dienen sollte.

Die aggadische Tradition aufgreifend – vor allem wohl den vorliegenden Midrasch *Moses Tod* – verfasste der Dichter Rainer Maria Rilke (1875–1926) das überaus kraftvolle und eindrückliche Gedicht *Der Tod Moses*[26], mit dem der Artikel ausklingen soll.

25) Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Klassiker der jüdischen Literatur: Sigmund Freud. Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), in: *Kirche und Israel*. Neukirchener Theologische Zeitschrift, Heft 1/2014, 29. Jahrgang, S. 74–89; 85.

26) Zitiert nach Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*. Zweiter Band. *Gedichte. Zweiter Teil*. Hg. vom Rilke-Archiv. In Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn, *Erste Abteilung / Sammlung der verstreuten und nachgelassenen Gedichte aus den Jahren 1906 bis 1926*, S. 102 f.

DER TOD MOSES

KEINER, der finstere nur gefallene Engel
wollte; nahm Waffen, trat tödlich
den Gebotenen an. Aber schon wieder
klirrte er hin rückwärts, aufwärts,
schrie in die Himmel: Ich kann nicht!

Denn gelassen durch die dickichte Braue
hatte ihn Moses gewahrt und weitergeschrieben:
Worte des Segens und den unendlichen Namen.
Und sein Auge war rein bis zum Grunde der Kräfte.

Also der Herr, mitreißend die Hälfte der Himmel,
drang herab und bettete selber den Berg auf;
legte den Alten. Aus der geordneten Wohnung
rief er die Seele; die, auf! und erzählte
vieles Gemeinsame, eine unzählige Freundschaft.

Aber am Ende wars ihr genug. Daß es genug sei,
gab die vollendete zu. Da beugte der alte
Gott zu dem Alten langsam sein altes
Antlitz. Nahm ihn im Kusse aus ihm
in sein Alter, das ältere. Und mit Händen der Schöpfung
grub er den Berg zu. Daß es nur einer,
ein wiedergeschaffener, sei unter den Bergen der Erde,
Menschen nicht kenntlich.[27]

27) [Anm. der Redaktion:] Die Verse 1–14 sind in Paris im Sommer 1914, die Verse 15–22 in München im Oktober 1915 entstanden. Einer Reinschrift des Gedichts ist der Vermerk hinzugefügt: „Im Anschluss an eine, von Herder übertragene, Talmud-Stelle vom Tode Moses'." Herders Übertragung ist eine gekürzte und bearbeitete Version aus *Devarim rabba*, die er im 12. Stück der 2. Sammlung seiner *Blätter der Vorzeit*, S. 264–266, 1782 veröffentlicht hatte:

„*Der Tod Moses.*

Als Moses, der Vertraute Gottes, sterben sollte und seine Stunde herannahte, versammlete Gott die Engel um sich her. ‚Es ist die Zeit, sprach er, die Seele meines Knechtes zu mir zu fodern, wer will mein Bote seyn?'

Die Edelsten der Engel, Michael, Raphael und Gabriel, sammt allen die vor Gottes Thron stehn, baten und sprachen: ‚wir sind seine, Er ist unser Lehrer gewesen, laß uns nicht fodern dieses Mannes Seele.'

Aber der abgefallene Sammael trat hervor: ‚Hier bin ich, sende mich.'

Mit Zorn und Grausamkeit bekleidet, stieg er hinab, das Flammenschwert in seiner Hand und freuete sich schon der Schmerzen des Gerechten. Als er aber näher zu ihm trat, erblickte er das Angesicht Moses. *Seine Augen waren nicht dunkel worden und seine Kraft war nicht verfallen.* Er schrieb die Worte seines letzten Liedes und den heiligen Namen; sein Antlitz glänzete, bewaffnet mit Ruhe und Himmelsklarheit.

Der Feind der Menschen erschrack. Sein Schwert entsank ihm und er eilete hinweg. ‚Ich kann dir die Seele dieses Mannes nicht bringen, sprach er zu Jehovah: denn ich habe an ihm nichts Unreines funden.'

Da stieg Jehovah selbst hernieder, die Seele seines Knechts von ihm zu nehmen und seine getreuen Diener, Michael, Raphael und Gabriel, sammt allen Engeln seines Angesichts, stiegen hinab mit ihm. Sie bereiteten Moses sein Sterbelager und standen ihm zu Haupt und Füssen und eine Stimme sprach: ‚fürchte dich nicht. Ich selbst will dich begraben.'

Da bereitete Moses sich zu seinem Tode und heiligte sich, wie Einer der Seraphim sich heiligt, und Gott rief seine Seele: ‚Meine Tochter, hundert und zwanzig Jahre hatte ich dir bestimmt, im Hause meines Knechts zu wohnen. Sein Ende ist gekommen: gehe heraus und säume nicht.'

Und Moses Seele sprach: ‚o du Herr aller Welt! Ich weiß, daß du bist ein Gott aller Geister und aller Seelen und daß in deiner Hand sind die Lebendigen und die Todten. Aus deiner Hand empfing ich das feurige Gesetz und sahe dich in den Flammen und stieg hinauf und ging den Weg des Himmels. Durch deine Macht trat ich in den Palast des Königes und nahm die Krone von seinem Haupt und that viel Wunder und Zeichen in Aegypten. Und führete dein Volk hinaus und spaltete das Meer in zwölf Spalten und verwandelte das bittere in süßes Wasser und offenbarte deine Geheimnisse den Menschenkindern. Ich wohnte unter dem feurigen Thron und hatte meine Hütte unter der Feuersäule und redete mit dir von Angesicht zu Angesicht, wie der Freund mit dem Freunde redet. Und nun, es ist genug! nimm mich, ich komme zu dir.' –

Da küssete der gnädige Gott seinen Knecht und nahm ihm im Kusse seine Seele. *Moses starb am Munde Gottes und Gott begrub ihn selber und niemand weiß die Stäte seines Grabes.*"

(Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. XXVI: *Poetische Werke*, hg. von Carl Redlich, Berlin 1882, S. 346 f.)

Die Entzogenheit Gottes – dargestellt anhand der Unaussprechbarkeit des göttlichen Namens

Viktoria Vonarburg*

Einleitung

Die folgenden Ausführungen setzen sich mit dem Namen Gottes auseinander und versuchen, eine Verbindung von der Tradition der Unaussprechbarkeit dieses Namens hin zur Entzogenheit Gottes aufzuzeigen. Die Überlegungen bleiben allerdings nicht beim Namen Gottes in Form des Tetragramms stehen, sondern es wird dafür plädiert, die Unaussprechbarkeit auch auf die Bezeichnung *Gott* auszuweiten – eine Ausweitung, welche uns so im religiösen Judentum bereits begegnet. Sie ist insbesondere deshalb von Bedeutung, weil das Tetragramm – anders als im Judentum – im christlichen Alltagsleben nahezu bedeutungslos ist. Die Forderung des Nichtaussprechens des göttlichen Namens stellt nicht nur eine wichtige theologische Kategorie des Judentums dar. Vielmehr besitzt ein behutsamer Umgang mit dem Namen Gottes oder dem Wort *Gott* auch für Christen einen großen Wert, denn diese Grundhaltung hilft der Einübung der Ehrfurcht Gott gegenüber und macht auch bewusst, dass wir Gott nicht fassen können. Gott ist gewaltig, erhaben, groß und bleibt unserm Begreifen letztlich immer entzogen. Die adäquateste uns zur Verfügung stehende Aussageform für diese Erkenntnis ist die Negation, auch ‚negative Theologie' genannt[1]: Es wird nicht ausgesagt, wie Gott ist, sondern, wie er *nicht* ist.

* Viktoria Vonarburg ist wissenschaftliche Assistentin für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Der Beitrag ist eine von der Redaktion bearbeitete und gekürzte Version des ausführlichen Originalbeitrags.

1) Der Ausdruck *negative Theologie* ist nicht eine Qualifizierungsaussage im Unterschied zu *positiv*. Die Aussagen werden in Form von *Verneinungen, Abgrenzungen*, etc. gemacht, also *Nicht-* und *Un-*Aussagen (unsichtbar, unkörperlich, nicht zeitlich, nicht geschaffen, etc.).

‚Negative Theologie'

Die ‚negative' Theologie wird einerseits der Beschränktheit des menschlichen Intellekts in der Rede von Gott gerecht, andererseits aber auch der faktischen Entzogenheit Gottes, der unser Denken übersteigt bzw. jenseits unserer Vernunft und damit unserer Erkenntnis liegt.[2] Auf jüdischer Seite wird die negative Theologie im Mittelalter z. B. von Maimonides (1135/38–1204) angewendet. Er war der Überzeugung, je mehr jemand über das göttliche Wesen aussagt, desto mehr entfernt er sich von der Wahrheit.[3]

2) Dass Gottes Wesen jenseits unserer Vernunft anzusiedeln ist und daher in diesem Leben auch nicht von uns erkannt werden kann, stellte für Thomas von Aquin die höchste Gotteserkenntnis dar, die wir in diesem Leben erlangen können (vgl. *De Causis*, lectio 6).

3) Nach Joel L. Kraemer, *Maimonides' Use of (Aristotelian) Dialectic*, in: Robert S. Cohen / Hillel Levine (Hg.), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht u. a. 2000 (*Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 211), S. 111–130, 123. Bei Maimonides findet sich *negative Theologie* in MN / *Moreh Nevuchim* / *Führer der Unschlüssigen*, I, 50–60 (bes. Kap. 58 f.), wobei Maimonides gerade auch die Unterschiedenheit Gottes von allem Geschaffenen ausdrückt, seine Größe, Einzigkeit, Einfachheit (im Sinn von „nicht zusammengesetzt") und Erhabenheit. Auch Thomas von Aquin schreibt von der Größe und Unfassbarkeit Gottes, dass sie sämtliche für die Schöpfung geltenden Gesetze übersteigt: „It is one of the most striking differences between St. Thomas and later writers in the scholastic tradition that he never seeks to formulate generalisations large enough to include God as well as the creatures. God does not enter his thought either as an exception to, or a particular case of, any rule. God transcends all such rules" (Herbert McCabe OP, *God and Evil in the Theology of St Thomas Aquinas*, edited and introduced by Brian Davies OP, London / New York 2010, S. 23. Ebenso betont Thomas von Aquin die Einfachheit Gottes im Gegensatz zu allem Geschaffenen, das zusammengesetzt ist (vgl. z. B. ScG / *Summa contra gentiles* I,18). Er hält weiter fest, dass über Gott weder uni- noch äquivok, sondern nur analog gesprochen werden kann (vgl. ScG I, 31–34; STh / *Summa theologiae,* Pars I, Quaestio XIII [„De nominibus Dei"]). Die Form der Analogie mit der damit verbundenen unüberwindbaren Andersheit des mittels der Analogie Ausgedrückten war 1215 vom IV. Laterankonzil dahingehend lehramtlich festgehalten worden, dass keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen erkannt werden kann, ohne dass zugleich eine noch größere Unähnlichkeit besteht (Heinrich Denzinger / Peter Hünermann / Helmut Hoping [Hg.], *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen], 44. erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2014, Nr. 806). Eine klassische Formulierung *negativer Theologie* findet sich in Thomas von Aquins *Summa contra Gentiles* in den Überlegungen zu den Namen Gottes: „Wir können nämlich von Gott nicht erfassen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist" (ScG I, 30). Zu Maimonides' und Thomas von Aquins negativer Theologie vgl. Joseph A. Buijs, *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*, in: *Review of Metaphysics* 41 (1988) 723–738.

Auf christlicher Seite findet sich das wohl klassischste Beispiel negativer Theologie in der Formulierung der hypostatischen Union in der Person Jesu Christi: Die sogenannte Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon im Jahr 451 n. Chr. stellt mit ihren vier *Un*-Aussagen[4] ein eindrückliches Resultat negativer Theologie dar, indem nach außen abgegrenzt wird, wie das Verhältnis der beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – in Jesus Christus *nicht* zu verstehen ist (also keine völlige Einigung/Verschmelzung, aber doch auch keine komplette Trennung), wobei aber zugleich der dadurch nach innen entstandene Raum offen gelassen wird.

Doch ist das bisher Gesagte nicht dahingehend zu verstehen, dass sich gar keine (positiven) Aussagen über Gott machen ließen. So können wir durchaus mit den klassischen Gottesattributen der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte einen positiven Aussagegehalt über Gott gewinnen.[5] Allerdings müssen wir uns zugleich bewusst sein, dass wir immer in menschlichen Kategorien denken und sprechen. Diesen Vorbehalt formuliert bereits Anselm von Canterbury (1033–1109), wenn er im *Proslogion* (1077/78), im Rahmen seines ontologischen Gottesbeweises, schreibt, dass Gott nicht nur derjenige ist, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann[6], sondern der sogar größer ist, als was überhaupt gedacht werden kann.[7]

Gott übersteigt unser Denken und unser (Er-)Fassungsvermögen unendlich. So können wir beispielsweise das Verhältnis zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit – wenn wir auch beides als positive Aussagen über Gott ausdrücken können, indem wir ihm diese beiden Qualitäten zusprechen, welche aber dennoch nicht identisch mit unseren menschlichen Kategorien der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sein können – niemals adäquat bestimmen.

4) Vgl. Denzinger / Hünermann / Hoping, *Enchiridion* (Anm. 3), Nr. 302.

5) Maimonides macht in MN I, 54 deutlich, dass aufgrund der Taten Gottes durchaus auf seine Attribute geschlossen werden kann, greift aber gleichzeitig wieder auf die negative Theologie zurück: „The purpose of all this is to show that the attributes ascribed to Him are attributes of His actions and that they do not mean that He possesses qualities" (MN I, 54). Auch Thomas von Aquin hält fest, dass wir Gott nur durch seine Wirkungen erkennen können (vgl. z. B.: ScG I, 31).

6) *Proslogion* II 2: „aliquid quo nihil maius cogitari possit".

7) Ebd., XV 15: „quod maior sit quam cogitari possit" / „quiddam maius quam cogitari possit".

Ein weiterer Indikator, dass unser Geist das Wesen Gottes nicht zu fassen vermag, ist die Tradition des Nichtaussprechens des Tetragramms, des Gottesnamens JHWH.[8]

Der Name Gottes und seine Unaussprechbarkeit

Die Unfassbarkeit Gottes erweist sich gerade auch in seinem Namen, der letztlich doch recht unklar ist, wenngleich auch unterschiedliche Formen des

8) Zu den möglichen Ursprüngen dieses Namens siehe: Brevard S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Westminster Press, Louisville [3]1976, S. 62–64, zum Thema Kult, bzw. Verehrung und Gottesdienst: „The revelation of the name in Israel is not to satisfy curiosity, but to be the medium of continuous worship" (ebd., S. 77.) Anhand der Jerusalemer Tempeltheologie wird diese Verbindung von Name und Ehre augenscheinlich: „Die kultische Kommunikation mit JHWH verdankt ihre soziale Lesbarkeit der Audienzvorstellung. Der Name gehört in die damit verbundenen Handlungen der Anrufung, der Ehrerbietung und des Lobpreises. Ihm eignet die ‚Herrlichkeit' JHWHs selbst und ihm gebührt die ‚Ehre'. Die *kabod* [auch *kawod* = Ehre/Herrlichkeit] JHWHs steht insofern nahe bei seinem *schem* [Name]" (Friedhelm Hartenstein, *Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen*, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Tübingen 2008 [*Religion in Philosophy and Theology* 35], S. 73–95; 85).

Gott offenbart Mose den Namen in Ex 3,15. So wird eine Verbindung dieses ‚neuen' Namens zur bisherigen Geschichte Gottes mit seinem Volk hergestellt und die Einheit der darin handelnden Gottheit aufgezeigt: „Weiter sprach Gott zu Mose: So sag zu den Israeliten: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen" (Ex 3,15; Einheitsübersetzung [EÜ]). Der Gottesname wird verbunden mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dies markiert „the introduction of the new name to Israel through Moses, while at the same time preserving the continuity of God's history of revelation" (Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* [s. o.], S. 69). Weiter auch Ex 6,2–3 (EÜ): „Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahwe. Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai erschienen, aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben " Daraus wird ersichtlich: „Nicht alle Generationen haben Gott unter dem gleichen Namen verehrt. In räumlicher Perspektive: Nicht alle zeitgenössischen Menschen verehren Gott unter dem gleichen Namen" (Albert de Pury, *Wie und wann wurde „der Gott" zu „Gott"?*, in: Ingolf U. Dalferth, / Philipp Stoellger (Hg.), *Gott Nennen* [s. o.], S. 121–142; 138). Auf der Grundlage archäologischer Funde ist das Tetragramm erstmals im 9. Jh. v. Chr. nachweisbar (nach: Hartenstein [s. o.], S. 75). Siehe auch: Stig I. L. Norin, *Personennamen und Religion im alten Israel. Untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Namen auf El und Ba'al*, Winona Lake/IN 2013 (Coniectanea biblica. Old Testament Series, Bd. 60).

Verbs *sein* darin auszumachen sind.[9] Janet M. Soskice betont, dass der Name eigentlich keine Bedeutung hat, und aufgrund des Fehlens von Vokalen unaussprechbar ist.[10] Dieser Name – JHWH – vermag Gott am besten auszudrücken: in seiner Unbegreiflichkeit und Unfassbarkeit, in seiner Distanz und Entzogenheit. Das Tetragramm „verbürgt so die Nähe und die Entzogenheit Gottes. Der biblische Gottesname erweist sich auch durch die *präzise* Unschärfe, die das Tetragramm ‚umgibt', als ein tief in der Geschichte verankertes Symbol, dessen Unauslotbarkeit zu denken gibt."[11] Doch ist der Name wirklich, wie Soskice sagt, unaussprechbar, oder wurde er erst im Lauf der Zeit nicht mehr ausgesprochen? Folgt man Troyer, so wurde der Name bis zum 2. Jh. v. Chr. durchaus ausgesprochen.[12]

9) Mendelssohn wählt die Umschreibung „*der Ewige*" für das Tetragramm (nach: Janet M. Soskice, *Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations*, in: David B. Burrell / Carlo Cogliati / Janet M. Soskice / William R. Stoeger [Hg.], *Creation and the God of Abraham*, Cambridge University Press, Cambridge u. a. 2010, S. 24–39; 27). Diese Bezeichnung verdeutlicht, dass Gott alles umfasst: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nach Mendelssohn, so Soskice, kommen dem Namen drei Bedeutungen zu: „one concerning providence, another eternity, and the third existential necessity" (ebd., S. 29). Diese Übersetzung wird auch von Tur-Sinai übernommen (vgl., *Die Heilige Schrift*. Ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai, Witten [2]2015. Im Geleitwort zur Ausgabe von 1954 wurde angemerkt: „Nur in der Übersetzung des Gottesnamens ist statt des nach der Tradition zu sprechenden Adonai, Herr, die im deutschen Judentum angenommene Wiedergabe: ‚Der Ewige' beibehalten worden" (ebd., S. 5). Doch wird der Name durchaus auch anders übersetzt: Während bei Mendelssohn (in der Tradition des deutschen Judentums) noch die Entzogenheit vorrangig war, betonen Buber/Rosenzweig in ihrer Verdeutschung der Heiligen Schrift das Subjekthafte und damit den Aspekt des Relationalen (vgl. auch: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen [7]1994; ders.: *Ich und Du*. Nachwort von Bernhard Casper, Stuttgart 2011). Bei Buber/Rosenzweig begegnet das Tetragramm als ICH, ER, IHM, etc. (vgl. *Die Schrift*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. 1: *Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg [12]1997). Damit wird Gott nicht als entfernt, entzogen, geheimnisvoll, transzendent und abstrakt wahrgenommen, sondern als ein handelndes Gegenüber, ein eigenständiges Subjekt, welches sich uns zuwendet und sich der Beziehung mit uns öffnet. Dies wiederum macht deutlich, dass die Wahl der Übertragungsweise des Tetragramms immer auch Ausdruck der theologischen Überzeugung der Übersetzer ist. Vgl. auch Michael T. Miller, *The Name of God in Jewish Thought. A Philosophical Analysis of Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah*, London 2015.

10) Soskice, *Creatio ex nihilo* (Anm. 9), S. 26.

11) Hartenstein, *Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen* (Anm. 8), S. 95.

12) Kristin de Troyer, *The Pronunciation of the Names of God. With Some Notes Regarding nomina sacra*, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), *Gott nennen* (Anm. 8), S. 143–172; S. 148.

Es handelt sich folglich um Entwicklung und Tradition. Gleichzeitig etablierte sich alternativ die Form *Adonai* (mein Herr) bzw. *haSchem* (bzw. aramäisch: *haSchema*, der Name).[13] Beide Varianten sind auch heute noch üblich. Diese Tradition begann bereits im 2. Jh. v. Chr. Eine genaue Datierung ist zwar umstritten, aber aufgrund der aktuellen Quellenlage belegbar.[14]

Der Wechsel vom *Tetragramm* zu *Adonai*[15] ist bereits früh nachweisbar: So geht wohl auch die Umschreibung *Kyrios* (Herr) in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, auf dieses Phänomen zurück[16]: So wird beispielsweise in der Septuaginta an einigen Stellen im griechischen Text das Tetragramm mit *Kyrios* übersetzt.[17] Dies macht die bereits damals verbreitete alternative Lesart des Gottesnamens als *Adonai* und damit das damals bereits vorgegebene Verschweigen des Gottesnamens plausibel. In der sogenannten ‚Gemeinderegel' aus Qumran (1QS; früher auch ‚Sektenregel' genannt) ist darüber hinaus sogar ein Verbot der Aussprache des Gottesnamens überliefert.[18]

Aufgrund der Unaussprechbarkeit des göttlichen Namens erkennt der Mensch, wie wichtig es ist, sich der Distanz zu Gott immer bewusst zu blei-

13) Ebd., S. 144 f.
14) Ebd., S. 148.
15) Die Umschreibung des Tetragramms als *Adonai* lässt sich auch am biblischen Text selbst plausibel machen: Durch die masoretische Vokalisierung fand die Lesart *Jehowa* für das Tetragramm Eingang, da sich hier tatsächlich ein Zusammenkommen beider Varianten feststellen lässt: Die Konsonanten von JHWH prallen auf die Vokale von *Adonai*, wobei auch hier die Vokale bewusst verändert wurden, um die Aussprache zu erschweren bzw. zu verhindern (vgl. ebd., S. 144; William H. C. Propp, *Exodus 1–18. A New Translation. With Introduction and Commentary*, New York u. a. 1998 [*The Anchor Bible*, Bd. 2], S. 205).
16) In der Septuaginta findet sich ein weiterer Hinweis, dass der Name bereits zu dieser Zeit nicht mehr ausgesprochen wurde: Nach Lev 24,16 soll derjenige, der den Namen Gottes ausspricht, sterben (vgl. Kristin de Troyer, *The Pronunciation* [Anm. 12], S. 146 f.). In der EÜ geht es in Lev 24,16: „Wer den Namen Gottes schmäht, wird mit dem Tod bestraft", um das Aussprechen als Lästerung und nicht um das Aussprechen per se.
17) Vgl. Kristin de Troyer, *The Pronunciation* (Anm. 12), S. 163. Allerdings ist *Kyrios* nicht die erste Form der Umschreibung des Tetragramms im Griechischen. Eine ältere Variante der Umschreibung in griechischen Übersetzungen ist *theos* / Gott (nach: ebd., S. 162 f.). Damit lässt sich folgender Schluss ziehen: „The tradition of the non-pronunciation of the *Tetragrammaton* is a rather late tradition, dating to the second century B.C.E., and enforced by the Masoretes after the second century C.E." (ebd., S. 163).
18) Ebd., S. 151.

ben, auch, damit ein Missbrauch des Gottesnamens, wie z. B. mit dem Ruf *deus lo vult*[19] (Gott will es) oder der islamischen Glaubensformel *Allahu akbar* (Allah ist größer) als Ansporn zum Terror vermieden wird. Wo man sich aus Ehrfurcht vor Gott hütet, seinen Namen auszusprechen, ja diesen noch nicht einmal schreibt,[20] kann ein solcher Missbrauch des Namens Gottes nicht erfolgen bzw. wird er zumindest erschwert.

‚Gott' als Name

Die Ausführungen über das Tetragramm sind für das nichtjüdische Alltagsleben nur von geringer Bedeutung. Dennoch bleibt anzumerken, dass die Bezeichnung *Gott* durchaus die Rolle eines Eigennamens angenommen hat.[21] So wird das Wort *Gott*, wie für Eigennamen typisch, ohne Artikel verwendet. Doch gibt es durchaus auch Gründe, die gegen ein solches Verständnis als Eigenname sprechen.[22] Mit der Frage, ob *deus* ein Eigenname ist oder nicht, befasste sich schon Thomas von Aquin.[23] Der Gottesname in Form des Tetragramms findet sich bei ihm nicht, da er sowohl die Bibel als auch Maimonides' *Moreh Nevukhim* nur in Übersetzung verwendete.[24] Nur in STh I, q. 13, a. 9 erwähnt er das Tetragramm als rein innerjüdisches Phänomen. Wenn überhaupt von einem Eigennamen Gottes gesprochen werden könne, so Thomas von Aquin, dann am ehesten mit dem Tetragramm.

19) Ludger Körntgen, *Die Kreuzzüge und die Ausbreitung des Christentums*, in: Thomas Kaufmann / Raymund Kottje (Hg.), *Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Darmstadt 2008 (*Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 2), S. 17–27, 19. Anm. d. Red.: „*Deus lo vult*" ist der Wahlspruch der Grabesritter und Titel der Zeitschrift der Deutschen Statthalterei.

20) So wird das Tetragramm in religiösen jüdischen Kreisen mit " (Anführungszeichen) bzw. mit ' (Apostroph) und dem Buchstaben *Heh* umschrieben. Die Tradition des Anführungszeichens „became standard in the later rabbinic tradition" (Kristin de Troyer, *The Pronunciation* [Anm. 12], S. 159).

21) Zu den unterschiedlichen Namen Gottes in den drei monotheistischen Religionen vgl. auch: Máire Byrne, *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam. A Basis for Interfaith Dialogue*, London / New York 2011.

22) Zu den sprachlogischen Gründen für und wider die These der Bezeichnung *Gott* als Eigenname vgl. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger, *Gott Nennen* (Anm. 8), S. 1–20; 12 f.

23) Vgl. STh I, q. 13, aa. 8–10.

24) Vgl. Thierry-Dominique Humbrecht OP, *Théologie negative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005 (*Bibliothèque Thomiste*, Bd. LVII), S. 43–46.

Im vorliegenden Aufsatz geht es nicht um einen abstrakten Begriff bzw. eine Gattungsbezeichnung, nicht um den Gott der Christen in Abgrenzung zum Gott einer beliebigen Glaubensgemeinschaft. Es geht um den Gott, den wir in unseren Gebeten ansprechen, und in dieser Anrede als *Du* erweist sich *Gott* als Eigenname (z. B.: „Gott, wir bitten dich"). Es liegt dabei eindeutig ein monotheistischer Kontext vor, indem nicht ein Gott A gegenüber einem Gott B bedacht wird, sondern Gott als der einzig wahre Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt, und der daher in Form einer an sich offenen Gattungsbezeichnung zugleich auch in Form eines Eigennamens angesprochen werden kann. In einem solchen monotheistischen Kontext – und nur in einem solchen – kann die Gattungsbezeichnung *Gott* (gerade auch in der liturgisch-kultischen bzw. in der Gebetssprache) mit der Funktion eines Eigennamens zusammenfallen, indem das Gattungswort *wie* ein Eigenname gebraucht und dadurch *zu* einem Eigennamen wird. Gewiss wird auch die gegenteilige Meinung vertreten, dass es sich bei *Gott* gerade nicht um einen Eigennamen handelte, so beispielsweise von Gunter Zimmermann.[25] Zugleich hält dieser aber selbst fest, dass ein Allgemeinbegriff tatsächlich zu einem Eigennamen mutieren kann, und führt als Beispiel den Titel ‚Christus' an.[26] Allerdings verkennt er damit, dass es sich bei diesem Sprachgebrauch von ‚Jesus Christus' als Eigenname gerade selbst auch um eine kontext- und religionsgebundene Redeweise handelt: Ein Jude etwa würde Jesus niemals als Christus, Messias, Gesalbten bezeichnen. Die Bezeichnung ‚Jesus [der] Christus' konnte nur aus der Überzeugung, dass Jesus von Nazareth der angekündigte und erwartete Messias ist, zu einem Eigennamen werden. Somit kann ‚Gott' ebenfalls nur in einem klar definierten, monotheistisch-religiösen Kontext im Sinne eines Eigennamens verwendet werden. Allerdings ist dieser Hinweis nicht so zu verstehen, als wäre der Terminus *Gott*, wenn er im Sinne eines Eigennamens als Anrede Gottes dient, ein *echter Eigenname*, vielmehr vertritt er diesen nur, als ein Wort, das *im Sinne eines Eigennamens* Verwendung findet. Einen wirklichen Eigennamen Gottes gibt es allerdings nur ein einziges Mal, und zwar in Form des Tetragramms. Dies ist immer mitzubedenken: Auch wenn wir *Gott* als Name verwenden, so ist er dennoch

25) Vgl. hierzu z. B. Gunter Zimmermann, *Der Begriff „Gott". Ein Beitrag zur Auflösung des Atheismus-Problems*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2010 (Schriftenreihe THEOS, Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 88); ders.: *„Gott" ist kein Eigenname, sondern ein zweistelliger Relationsbegriff*, in: NZSTh 54 (2012) 332–348.

26) Gunter Zimmermann, *Der Begriff „Gott"* (Anm. 25), S. 67.

gänzlich verschieden von dem wahren und einzigen Eigennamen Gottes, den er selbst uns offenbart hat. Nur dieser Eigenname vermag Gottes Wesen auszudrücken: „Während alle Benennungen Gottes nur bruchstückhaften Charakter besitzen, umfasst allein der göttliche Name – *HaSchem* – als eigentlicher Name des Namenlosen die Ganzheit Gottes und muss daher unaussprechbar sein. Namen würden die göttliche Einheit und Einzigkeit spalten und zersplittern, während *HaSchem*, der Name schlechthin, sie bestärkt und bestätigt."[27]

So ist denn auch Gottes Name (*Schem*) „kein Nebenaspekt, nichts, das Gott noch zusätzlich offenbarte, sondern die innere Mitte der Offenbarung Gottes, dessen Eigentliches sich dem Begreifen entzieht und der daher immer auch fremd, unbekannt, unbeschreibbar bleibt. Gott hat selbst, so bekennt er, einen Eigennamen, er ist nicht etwas, sondern jemand, und dieser Name ist ein Versprechen, eine Verheißung. Denn Gott offenbart sich als jener, der für den Menschen da ist."[28] Dies bedeutet, dass die Verwendung des Wortes *Gott* als Name den *einen* Namen niemals ersetzen kann, selbst wenn die Tradition vom Nichtaussprechen auf diesen ausgeweitet wird. Wahrer Eigenname ist und bleibt das Tetragramm, selbst wenn *Gott* oder *Elohim*[29] im Sinne eines Eigennamens im heutigen Sprachgebrauch Verwendung finden.

Der Gebrauch des Wortes *Gott* als Quasi-Eigenname erfordert ebenfalls einen respektvollen Umgang. Gerade aufgrund der Ereignisse in den Kreuzzügen wurde uns Christen auf erschreckende, aber auch mahnende Art und Weise vor Augen geführt, wie wichtig es ist, sich davor zu hüten, das Wort *Gott* unvorsichtig und voreilig in den Mund zu nehmen, um Ansprüche zu legitimieren. Wie gefährlich der Missbrauch des Namens Gottes zur Legitimierung von Gewalt und Machtansprüchen sein kann, und welch fürchterliche Folgen damit verbunden sind, wird heute wieder auf erschreckende Art und Weise sichtbar, beispielsweise durch die von ISIS (DAESCH) oder von Boko Haram im Namen Gottes verübten Mordanschläge.

27) Verena Lenzen, *Das Vaterunser und die Heiligung des göttlichen Namens im Judentum*, in: IKaZ 45 (2016) 14–21; 17.

28) Holger Zaborowski, *Heilige Namen. Von Gott und Mensch – und dem Wunder der Sprache*, in: IKaZ 45 (2016) 22–29; 27.

29) So wird im religiösen Judentum das hebräische Wort für *Gott*, *Elohim*, nicht ausgesprochen, sondern das *Heh* wird durch ein *Kuf* ersetzt, sodass anstelle von *Elohim Eloqim* gesagt wird.

Gewalteinschränkung durch Ehrfurcht vor Gottes Namen

Gewalt ist weder Gott noch dem Glauben an einen Gott inhärent. Diese Sichtweise steht in Gegensatz zu Jan Assmanns These der ‚Mosaischen Unterscheidung', der zufolge Gewalt wesentlich zum Monotheismus gehöre, da durch die strikte Unterscheidung von wahr und falsch Intoleranz vorprogrammiert sei; polytheistische Religionen seien von Natur aus friedfertig und offen.[30] Eine solche Sicht verzerrt den Monotheismus, um den Polytheismus heller erstrahlen zu lassen. Gerade der sprachliche Ausdruck der Entzogenheit Gottes kann mit Blick auf Gewalt und Missbrauch Abhilfe verschaffen: Die Forderung des Nichtaussprechens des göttlichen Namens verlangt eine Ehrfurcht Gott gegenüber, die sich gerade auch im Schweigen angesichts seines Namens ausdrücken kann. Das Nichtaussprechen[31] lehrt eine Haltung der Ehrfurcht vor Gott und seinem Namen. Diese Haltung der Ehrfurcht soll gewährleisten, dass der Name Gottes – und damit Gott selbst – nicht für menschliche – oder besser gesagt unmenschliche – Zwecke missbraucht wird.

30) Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a. M. ^{6}2007; zur ‚Mosaischen Unterscheidung' siehe S. 17–23. In seiner jüngsten Veröffentlichung (2016) schlägt Jan Assmann sanftere Töne an und äußert sich sogar positiv über die Rolle aller Religionen, auch der monotheistischen: „Warum Treue oder Wahrheit in Gewalt umschlagen und was Religion überhaupt mit Gewalt zu tun haben sollte, ist nicht einzusehen. Im Gegenteil scheint Religion das einzige Mittel zu sein, das dem Menschen gegeben wurde, Gewalt – soziale und politische – einzudämmen und ihr nicht Gegengewalt, sondern eine andere Macht entgegen zu setzen. Diese große und unverzichtbare Aufgabe kann Religion nur erfüllen, wenn sie ihrerseits auf jede Art von Gewalt verzichtet und ihre zivilisierende, humanisierende Kraft mit den ihr eigenen (anstatt mit politischen) Mitteln ausübt"(Jan Assmann, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Wien 2016, S. 171).

31) Papst Benedikt XVI. hat am 29. Juni 2008 mit einem Schreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung die Bischofskonferenzen aufgefordert, den Gottesnamen in der Form des Tetragramms in Liturgie, Gebet und Kirchenliedern künftig nicht mehr zu verwenden (vgl. FrRu NF 16 [2009] 150). Der Papst entsprach damit einer Bitte des römischen Oberrabbiners Riccardo Di Segni. Benedikt habe sich sein Anliegen „sehr aufmerksam und bereitwillig angehört und gesagt, dass es sich da tatsächlich um eine Abweichung von der Tradition handle", so Di Segni. Die Anweisung, die der Papst jetzt gegeben habe, sei „ein Zeichen des Respekts gegenüber jüdischen Sensibilitäten" (JCR – Berichte [488] 01.11.2008, aus: http://www.jcrelations.net/Vatikan_untersagt_Jahwe_Nennung_in_Liturgie.397.0.html?&L=2; abgerufen am 12.10.2015).

Fazit

Dem bewussten Nichtaussprechen des Namens Gottes sowie auch dem vorsichtigen und überlegten Gebrauch des Wortes *Gott* kommt eine zutiefst theologische Dimension zu, welche unser Leben und unser Gottesverhältnis verändern und bereichern kann und auch soll. Dabei können uns aus dem jüdischen Kontext gebräuchliche Umschreibungen Gottes durch „Der Höchste", „Der Erhabene, gepriesen sei er" oder „Der Heilige, gelobt sei er" und dergleichen helfen. Wann immer also von Gott in einem religiösen Kontext gesprochen wird, kann das Wort durch religiöse Ehrbekundungen umgangen werden. Damit bieten sich neben den erwähnten Umschreibungen insbesondere auch Formulierungen wie „Der Name sei gepriesen", etc. an, durch welche das Tetragramm als *der* Name in Erinnerung gerufen und zugleich die Verbindung dieses Namens zum Wesen Gottes selbst bekannt wird, indem der Name bekannt und damit zugleich Gott angerufen wird.

„Man kann versuchen, Gott auf einen allzu verständlichen Begriff zu bringen, um ihn so dem menschlichen Denken unterzuordnen. Daher gilt es, immer wieder neu Gott als heilig anzuerkennen und sich seines Namens zu vergewissern. Denn in seinem Namen, der nicht nur von ihm selbst kommt, sondern der auch auf das unerschöpfliche Geheimnis Gottes verweist, zeigt sich in besonderer Weise seine Heiligkeit. In ihm offenbart sich Gott nämlich als jener, der für den Menschen da ist und der auf den Menschen zukommt – weil er frei auf ihn zukommen will. Wer also den Namen Gottes heiligt,[32] richtet sich nicht einfach auf etwas Ewiges, sondern auf die Zukunft, auf die je neu sich ereignende Ankunft Gottes."[33]

So stellt nicht nur das Tetragramm selbst, sondern auch der Umweg über den wesentlich gebräuchlicheren Terminus *Gott* eine Chance für den interreligiösen Dialog zwischen Judentum und Christentum dar.

32) Es bleibt allerdings zu bedenken, dass nach jüdischem Verständnis die „Heiligung des göttlichen Namens" (*Qiddusch haSchem*) weit mehr umfasst. Die „Heiligung" erstreckt sich auf die gesamte Lebensführung. Im Einhalten der Gebote, einer entsprechenden Ehe- und Familienpraxis etc. wird der Name geheiligt (vgl. Verena Lenzen, *Das Vaterunser* [Anm. 27], S. 15 f.). Im Idealfall strömt die Einübung der Ehrfurcht vor dem göttlichen Namen also aus in ein umfassendes Bewusstsein, welches den Menschen in all seinen Facetten und Lebensaspekten prägt.

33) Holger Zaborowski, *Heilige Namen* (Anm. 28), S. 28.

Von der letzten Einkehr
Imre Kertész (1929–2016)

Wolfgang Treitler*

Vor Jahren schon war es still geworden um Imre Kertész. Am 31. März 2016 ist er in Budapest gestorben, nachdem ihn ein Jahrzehnt lang eine Parkinson-Erkrankung immer weiter von sich „weggebracht" hat, wie er in *Letzte Einkehr* geschrieben hat:

> „Eine ganze Weile schon kann ich meinem Leben nicht mehr folgen, das sich mit kometenhafter Geschwindigkeit von mir entfernt, während ich verwundert hinterher starre, wie es immer kleiner und kleiner wird; bald wird es kaum noch wahrnehmbar sein am Horizont, dann drehe ich mich auf dem Absatz um und mache mich mit verzagten Schritten auf den Weg nach Hause."[1]

Geboren am 9. November 1929 in Budapest, brachte den erst Fünfjährigen die Scheidung seiner Eltern ins Internat.[2] Im Sommer 1944 wurde er deportiert; Buchenwald und Auschwitz[3] lehrten ihn, was ihm die Schule, die fürs Leben vorzubereiten versprochen hatte, nicht beigebracht hatte. In seinem eigentümlichen Stil, lapidar, direkt und in paradoxen Formen[4], schreibt er im

* Wolfgang Treitler, geb. 13. April 1961, ao. Univ.-Prof. für Theologische Grundlagenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien mit Forschungsschwerpunkt Judentum – jüdische Literatur – Grundlagen des Christentums.

1) Imre Kertész, *Letzte Einkehr. Ein Tagebuchroman*. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2015, 134.

2) Dietmar Ebert, *Dossier K. Oder warum sich Leben und Schreiben von Imre Kertész einer traditionellen Autobiographie entziehen*, in: Dietmar Ebert (Hg.), *Das Glück des atonalen Erzählens. Studien zu Imre Kertész*, Dresden 2010, 47–92, bes. 70.

3) Ebd., 74.

4) Ebd., 82; Dietmar Ebert, *Atonales Erzählen im* ROMAN EINES SCHICKSALLOSEN. *Vom Finden einer Romanform, um „Auschwitz" schreibend zu überleben*, in: Dietmar Ebert (Hg.), *Das Glück des atonalen Erzählens* (Anm. 2), 111–133, bes. 124 und 130.

Roman eines Schicksallosen, dass „ich mich erst hier [in Auschwitz] belehren lassen mußte, zum Beispiel darüber, daß wir uns in einem ‚*Konzentrationslager*' befanden. Aber auch die seien nicht alle gleich, so wurde erklärt. Das hier zum Beispiel sei ein ‚*Vernichtungslager*', erfuhr ich. Etwas ganz anderes sei dagegen – so wurde gleich hinzugefügt – das ‚*Arbeitslager*': dort sei das Leben leichter, die Verhältnisse und die Lebensmittelversorgung, hieß es, unvergleichlich besser, was nur natürlich ist, denn auch das Ziel war ja schließlich ein anderes."[5]

Imre Kertész auf dem alten Budapester Ostbahnhof, dem Ort seiner Deportation.
Foto: imago/EST&OST.

Kertész hatte überlebt, geriet jedoch in die ungarische Diktatur, die ihn bis zum Sturz Janos Kadars zu unterschiedlichen Arbeiten zwang, wobei er Unterstützung durch Albina Vas fand, die er 1953 heiratete, und die dafür sorgte, dass er literarisch arbeiten konnte. Ihr Tod 1995 war ein neuer Tiefpunkt in seinem Leben.[6]

5) Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen*. Roman. Aus dem Ungarischen von Christina Viragh, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg [17]2004, 128.
6) Dietmar Ebert, *Dossier K.* (Anm. 2), 80 und 83 f.

Im Jahr darauf heiratete er Magda Ambrus-Sass. 2001 zog er nach Berlin, 2002 erhielt er den Literaturnobelpreis, den er mit dem Paradox „Glückskatastrophe“[7] bezeichnete. Das hatte vier ebenso paradoxe Gründe.

Erstens: „Auschwitz und Nobelpreis sind nun mal ziemlich schwer in Relation zu bringen.“[8]

Zweitens: Er anerkannte den Mut der Schwedischen Akademie, deren Entscheidung in Ungarn weiteren antisemitischen Hass nach sich zog.[9]

Drittens: „Ich schleppe einen neuen Menschen mit mir herum, mit dem ich nichts zu tun habe; ihm zuliebe muß ich trotzdem so tun, als wäre ich er.“[10] Das steigerte sich zur Notwendigkeit der Abgrenzung „von dem in der Welt kursierenden Kertész-Bild“[11] und dann bis zum Ekel, zu einer „Institution“[12] geworden zu sein, und zur schwer durchsetzbaren Weigerung, sich „zum Sklaven meines eigenen Firmennamens“[13] machen zu lassen.

Viertens: „Eigentlich ist der Nobelpreis widerwärtig, auch wenn er eine Lösung für mein Leben war.“[14] Denn so fand er die „Möglichkeit, in der westlichen Zivilisation zu leben“[15] und nicht in die „geistige Schlammgrube“[16] Ungarn verbannt zu bleiben.

Doch genau dorthin zwang ihn und seine krebskranke Frau die Verschlechterung ihrer Gesundheit im Jahr 2012. Davor waren die atlantische Insel Madeira und Berlin Orte gewesen, an denen er sich finden konnte. Die symphonischen Kompositionen Gustav Mahlers begleiteten ihn bis zuletzt.[17] Im Tagebuchroman *Letzte Einkehr* ging er noch einmal zu Werk und suchte und versuchte verschiedene stilistische und erzählerische Wege im Rückblick auf

7) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 48.
8) Ebd., 115.
9) Ebd., 128 f. und 186.
10) Ebd., 121.
11) Ebd., 117.
12) Ebd., 221.
13) Ebd., 248.
14) Ebd., 302.
15) Ebd., 307.
16) Ebd.
17) Ebd., 279; Dieter Ebert, *Das Romantagebuch* GALEERENTAGEBUCH *und der Tagebuchroman* ICH – EIN ANDERER, in: Dietmar Ebert (Hg.), *Das Glück des atonalen Erzählens* (Anm. 2), 303–345, bes. 309–319.

das, was er durchlebt hatte, und im Blick darauf, was diese späten Jahre ihm zeigten, als des

> „Lebens unrühmlicherer Abschnitt. Nur Marter, nur Elend. Ich habe mich entschlossen, daß ich nicht lockerlasse, ich zeichne die Schreckensgeschichte meiner Demütigung auf."[18]

Die *Letzte Einkehr* konzipierte und schrieb er als „ein gnadenloses Buch"[19], als „ein Todestagebuch".[20]

Auschwitz

Seines eigenen Verfalls ohne Erlösungsperspektive[21] gewiss, sah sich Imre Kertész als Zeuge der Vernichtung des europäischen Judentums, die in Auschwitz vollzogen wurde, und daher auch als eine anachronistische Gestalt, als ein „Überbleibsel"[22] und

> „Schriftsteller einer anachronistischen jüdischen Lebensform [...], des *Galut*, der Lebensform des assimilierten Juden, Träger und Darsteller dieser Lebensform, Chronist ihrer Liquidation, Bote ihres unabwendbaren Untergangs"[23]

– oder in Anspielung auf den *Roman eines Schicksallosen* als ein „Dasein ohne Existenz – das ist das große Novum der Epoche".[24] Nirgendwo gehörte er dazu. Er fühlte den Vernichtungsdruck, der von Auschwitz verblieb, ganz ähnlich wie Jean Améry[25], den er in den 1990er Jahren las und schätzte, und der davon schrieb, dass die Überlebenden nur noch dazu da waren,

18) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 312.
19) Ebd., 235.
20) Ebd., 266.
21) Dieter Ebert, *Im Spiegelkabinett gefangen*. Der späte Roman LIQUIDATION, in: Dietmar Ebert (Hg.), *Das Glück des atonalen Erzählens* (Anm. 2), 347–370, bes. 362.
22) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 9.
23) Ebd., 14.
24) Ebd., 12.
25) Imre Kertész, *Die Panne. Der Holocaust als Kultur*, in: Stephan Steiner (Hg.), *Jean Améry (Hans Maier)*. Mit einem biographischen Bildessay und einer Bibliographie, Frankfurt a. M. 1996, 13–24; Irene Heidelberger-Leonard, *Einklang im Zweiklang. Imre Kertész im Dialog mit Jean Améry*, in: Dietmar Ebert (Hg.), *Das Glück des atonalen Erzählens* (Anm. 2), 371–382.

„geschwind Zeugnis abzulegen und sich dann dorthin davonzumachen, wohin sie eigentlich gehörten".[26]

Im chronischen Vernichtungsdruck hielt sich die Konstanz der Fremdbestimmung dessen, was ein Jude war und ist. Kertész dazu:

„Jude ist nur für den Antisemiten eine eindeutige Kategorie"[27],

eine negative, die durch Hass konstruiert wird. Allerdings ist nach Auschwitz diese Kategorie durch Auschwitz ‚gehärtet', wie Kertész in einem Interview im März 2011 sagte:

„Die Welt weiß nicht, dass vor Auschwitz Antisemit zu sein bedeutet anderes als nach Auschwitz. Wer nach Auschwitz Antisemit ist, der will Auschwitz. Das ist heute ganz klar. Darum muss man den Holocaust ein wenig studieren."[28]

Diesem Studium der Schoa gab er etwas Wesentliches mit: „[...] ich will das zwischen mir und der Welt klaffende Massengrab nicht zuschütten".[29]

Wenn man von der Gegenwart des Jahres 2016 nun zurückblickt auf die Schoa-Reflexionen Imre Kertész' in *Letzte Einkehr*, dann offenbaren seine hellsichtigen Gedanken etwas Prophetisches: Aus der klaren Analyse der Gegenwart wurden die Zeichen der Zukunft erkannt und benannt.[30] Aus seiner Analyse von Auschwitz erkannte Kertész nicht nur klar, dass Auschwitz in die Gegenwart reicht, sondern durch die Gegenwart geradezu belebt wird. Im Hinblick auf die Terroranschläge in New York im September 2001 schreibt er: „Auschwitz setzt sich fort, überall, in allem. New York = Auschwitz. Wer sähe das nicht?"[31] Auschwitz verlängert sich deshalb auch in die moralische Überlegenheit, die Deutschland wiedergewonnen hat[32], „wo zwanghaftes Denken so heimisch ist".[33]

26) Jean Améry, *Ressentiments*. Rede im Süddeutschen Rundfunk am 7. März 1966. Mit einem Essay von Horst Meier, Hamburg 1995, 12.
27) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 15.
28) Imre Kertész on Self-Exposed Exile and Writing: https://www.youtube.com/watch ?v=Cl7eFs755Ak
29) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 37.
30) Abraham J. Heschel, *The Prophets*, New York 2001, 458–466.
31) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm.1), 45.
32) Ebd., 158.
33) Ebd., 31.

In dieser Gründlichkeit bildete sich vor allem unter sogenannten Intellektuellen der alte Judenhass erneut aus[34], der sich nun auf den Staat Israel und seine Auslöschung richtet. Dunkle Worte, die Kertész in seinem letzten Roman schrieb:

> „Mir wird klar, daß die von Hitler begonnene Arbeit mit Hilfe der Europäer vollendet werden wird: die Vernichtung der Juden, und diesmal wird es kein Erbarmen und kein Entkommen geben. Als zöge sich der rote Faden der Weltgeschichte an immer neuen Stationen entlang zum großen Ziel der Judenvernichtung."[35]

„Zweifellos wird es keine Ruhe geben, bis nicht alle Juden ausgerottet sind"[36], weil „sich die seit ca. zweitausend Jahren andauernde Judenfeindlichkeit zum Weltbild verfestigt hat."[37] „Der Judenhass lässt sich mit nichts auf der Welt vergleichen."[38]

Düster auch die Summe, die Kertész hinsichtlich der Gegenwart von Auschwitz in Wissenschaft und Öffentlichkeit zieht.

> „Meine alte Prophezeiung, daß die dritte Generation den Nazismus zurückbringen, sich erneut mit ihm identifizieren werde, erweist sich leider als wahr."[39]

Kertész vermutete eine zweite Kraft, die sich mit dieser Umwendung in Europa verbinden werde: den Islam und sein „beängstigende[s] Vordringen"[40] in Europa. Was Kertész erwog, erinnert an Bat Ye'ors Schrift *Europa und das kommende Kalifat*.[41]

Ye'or schildert darin Strategien der vielfach institutionalisierten Zusammenarbeit zwischen Europa und arabischen Ländern, insbesondere der OIC („Organization of the Islamic Conference", der 56 mehrheitlich muslimische

34) Ebd., 84.
35) Ebd., 74.
36) Ebd., 83.
37) Ebd., 80.
38) Ebd., 157.
39) Ebd., 286.
40) Ebd., 176.
41) Bat Ye'or, *Europa und das kommende Kalifat. Der Islam und die Radikalisierung der Demokratie*. Übersetzung, Hintergründe und Kommentierung von Hans-Peter Raddatz, Berlin 2013, 106–129 (*Europe, Globalization, and the Coming Universal Caliphate*, Madison 2012).

Staaten angehören), die zu einseitigen öffentlichen Stellungnahmen geführt und auf Boykotte Israels in mehreren Schichten und Etappen gezielt haben. Terror und Ölboykott im Jahr 1973 gegen israelfreundliche Länder haben nach dieser Darstellung zur „Palästinisierung Europas“[42] geführt. Ehemalige Nationalsozialisten machten in dieser Zeit wieder Karriere.[43] Was Ye'or politisch reflektiert, zeichnet Kertész ganz ähnlich und setzt dem noch die moralische Schwäche und Verschämtheit hinzu, in die der Nationalsozialismus Europa gebracht hat und an der Europa sein Schicksal finden wird:

> „Europa wird bald zugrunde gehen an seinem einstigen Liberalismus, der sich als naiv und selbstmörderisch erwiesen hat. Europa hat Hitler hervorgebracht, und nach Hitler waren keine Argumente mehr geblieben: Dem Islam taten sich alle Tore auf, man wagte nicht mehr, über Rasse und Religion zu sprechen, während der Islam anscheinend fremden Rassen und Religionen gegenüber keine andere Sprache mehr kennt als die Sprache des Hasses.“[44]

Und an anderer Stelle schreibt Kertész in *Letzte Einkehr* düster:

> „Das tägliche Elend des europäischen Verfalls. Europa bittet den Islam um Gnade, zuckt und windet sich vor Ergebenheit. Dieses Schauspiel widert mich an. Feigheit und moralische Debilität werden Europa zerstören, seine Unfähigkeit, sich selbst zu verteidigen, und der offenkundige moralische Schlamassel, aus dem es seit Auschwitz nicht herausgefunden hat. Es begann mit einer Erhebung gegen die östliche Tyrannei (Perserkriege) und endet mit einer Kapitulation vor der unwürdigsten östlichen Macht (den Palästinensern). Requiem aeternam …“[45]

Wenn Kertész, ein literarischer Künstler und Schoa-Überlebender, solche Worte schreibt, die er genau erwogen und gewogen hat, dann machen diese unruhig und gewinnen in ihrer Bedeutung ihr erdrückendes Gewicht durch die Folgerung, die Kertész daraus zieht: Es zeichnen sich „Umrisse eines neuen ‚Holocaust‘“[46] ab.

42) Ebd., 23.
43) Ebd., 33 f.
44) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 190.
45) Ebd., 268.
46) Ebd., 268 f.

Theologie und Christologie

Diese Düsternis sah Kertész in einem umfassenden Kontext. Denn die beschworene Weisheit des Schöpfers spiegelt sich nirgends, auch wenn der Mensch einen moralischen Gott erdacht hat. Die Erfahrung lehrte Kertész anderes: „Weder bei Gott noch bei seinen Geschöpfen gibt es Erbarmen. Des Lebens Grundprinzip ist das Böse."[47] Dennoch: Atheismus schien ihm keine Option, eher eine agnostische Balance zwischen Glaube und Unglaube.[48] Durch sie erkannte er, dass Verfettung sowohl das physische wie das geistige Leben zerstören kann. Er riet zu einer Art theologischer und christologischer Diät – in Andeutungen, die sehr kryptisch sind.

In *Ich – ein anderer* schrieb er folgende Sätze zur Theologie:

> „Gibt es noch gültige Sinnbilder? Die moderne Mythologie beginnt mit einem gigantischen Negativum: Gott hat die Welt erschaffen, der Mensch hat Auschwitz erschaffen.
>
> Ich stelle mir eine Theologie vor, die sämtliche schlechten Erfahrungen zu einer *Wissenschaft* zusammenfasst, deren Sprache jedoch von einem *göttlichen Stil*, von einem metaphysischen Kontrapunkt geprägt ist, aber nur rhetorisch, nicht argumentativ."[49]

Theologie als stilistisch-kontrapunktische Wissenschaft, die ihre Kraft nur noch aus ihrer sprachlichen Nähe zu der zerstörerischen Erfahrung Auschwitz holen kann, ist vieles nicht mehr, was sie bisher gekennzeichnet hat, und kann daher am ehesten von dem, was sie nicht mehr ist, am besten beschrieben werden.

Sie ist – *erstens* – nicht mehr dogmatisch-wissend, weil genau diese Form von Wissen Auschwitz geschaffen hat: Deklaration absoluter Sätze und dementsprechend Deklaration vernichtenswerter Gegenstimmen. *Zweitens* ist sie nicht mehr Argumentation, weil diese als logische Form gegenüber ihren Inhalten gleichgültig ist. Die Hervorbringung von Auschwitz hat gelehrt, was logische Stringenz anrichten kann. *Drittens*: Weil echte Rhetorik eine Spra-

47) Ebd., 46.
48) Ebd., 175.
49) Imre Kertész, *Ich – ein anderer*. Roman. Aus dem Ungarischen von Ilma Rakusa, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg ²2002, 100.

che hervorbringt, die dem Gegenstand oder den Erfahrungen entsprechen soll, auf die sie sich bezieht, hat Theologie die Sprache der Unterbrechung logischer Stringenz zu entwickeln. Das erinnert an Walter Benjamin, der gegenüber der logisch erschaffenen Kontinuität der Siegergeschichte die Unterbrechung durch die „Tradition der Unterdrückten"[50] gefordert hat. *Viertens*: Die Tradition als Unterbrechung weist vielleicht zu dem hin, was Kertész den göttlichen Stil von Theologie genannt hat: den Stil, der das Furchtbare und Schauderhafte menschlicher Erfahrungen nicht verdrängt oder übertüncht, sondern benennt bis zur Neige ihrer Unerträglichkeit; diesen Stil kennt das Gebet[51] – was immer es auch ist.

Kertész' Stil ist der des Eingedenkens des Grauens vor einem namenlosen Geheimnis, von dem die jüdische Tradition das klarste Bewusstsein erhalten hat. Theologie als wissenschaftliche Kunst des Betens, das sie zugleich schützt – Beten, so unkontrollierbar wie die Erfahrungen, die sich ergeben. Von da aus sieht das meiste, was man theologisch macht, furchtsam eng aus. Kertész hatte wohl eine transkonfessionelle, transreligiöse, echte katholische Theologie im Sinn, die erst über die Entsagung argumentativer Stringenz mit Gott und Mensch im Stil des Betens zu tun bekommt.

Eine solche Entsagung verlangte er auch von der Christologie, dem Spitzenbereich christlichen Denkens. Denn das Faktum Auschwitz hat auch sie in ihren Grundsätzen und Details zerstört. Es geht darum, sich von allem Ballast freizumachen,

> „ähnlich wie bei einer Diät, bei der sich dann auf einmal jenes Organ meldet, auf das wir bis dahin nicht achtgaben, und das nun Platz für sich beansprucht in unseren Gedanken. Die Probleme der Christologie sind genau die gleichen, von denen ich als unumgehbare moralische Bürde des Holocaust für den christlichen Kulturkreis gesprochen habe."[52]

Kertész macht hier klar: Die Christologie hat einen inneren Zusammenhang mit der Schoa. In ihrer tradierten Form ist sie eine Bürde nach der Schoa, weil sie die Schoa mit ermöglichte. Sie schuf in der Antike einen Christus, dem

50) Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Ausgewählt von Rolf Tiedemann. Mit einem Essay von Theodor W. Adorno, Stuttgart 1992, 141–154, hier 145.

51) Ebd., 153 f.

52) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 313.

man sein Judesein nicht mehr ansah[53], und initiierte eine abendländische Kultur des Antijudaismus, von dem selbst die Aufklärung sich nicht lösen konnte.[54] In der deutschsprachigen Christologie hat dieses Fiasko vielleicht nur Friedrich-Wilhelm Marquardt wahrgenommen. Er sah sich „hineingerissen in einen Kampf um Neugewinnung von Land aus Bibel und Dogma, das uns in Auschwitz versunken ist"[55], und suchte einen anderen Weg.

Alter und Abkehr

So zeigt sich sehr deutlich, dass Dichter wie Imre Kertész mit ihrem Werk verbindliche Boten besonders für christliches Leben und Denken sind – mit ihren Erfahrungen, die sie durchgestanden haben, und auch mit der Last des Alterns, von der er, der dem Tod Ausgelieferte, in *Letzte Einkehr* auch erzählt hat. Er kannte suizidale Anwandlungen[56] und die Resignation, in der er „vom vollkommenen Verschwinden des ‚Ich-Zustandes' berichten"[57] musste; er beklagte den Verlust der „Intimität mit mir selbst"[58], den ihm die Parkinson-Erkrankung zufügte, und fand kurz zum göttlichen Stil des Betens und seines alten Echos aus Israel, als er sich betrachtete: „Kurzfristige Lebensziele. Krankheiten; das Bein, Thrombose. ‚Wenn Gott mit mir ist, wer ist dann gegen mich?' Alle. Genauer: alles und alle. [...] So also sind die letzten Tage ... Du bleibst allein und dich ergreift Angst."[59] Und so zieht er für sich die Summe: „Auch ich werde sterben, und meine Werke werden verschwinden; es hat sich gelohnt, sie zu schaffen, aber es ist überflüssig, sich ihretwegen Sorgen zu machen. Sie leben ihr eigenartiges Leben, wie und solange sie es können."[60] Und das ist immerhin etwas in einer Welt, die ärmer wäre ohne das, was Imre Kertész ihr hinterlassen hat.

53) Daniel Boyarin, *The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, 157; Shmuley Boteach, *Kosher Jesus*, Jerusalem / New York 2012, 197.

54) David Nirenberg, *Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015, 403.

55) Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München ²1992, 139.

56) Imre Kertész, *Letzte Einkehr* (Anm. 1), 54 und ähnlich 222.

57) Ebd., 314.

58) Ebd., 277.

59) Ebd., 313.

60) Ebd., 182.

Das vierte Tor

Ilse Aichinger (1921–2016)*

Die Tramway fährt so schnell daran vorbei, als hätte sie ein schlechtes Gewissen, und verschwindet rot und glänzend im Dunst der Ebene. So bleibt denjenigen, die es suchen, keine andere Wahl, als beim dritten Tor schon auszusteigen und mit schnellen Schritten die kleine Mauer entlang zu gehen, verfolgt von den neugierigen Blicken der Menschen, die vergessen haben, daß es ein viertes gibt. Nur wenige suchen es! Wohin führt das vierte Tor?

Fragen Sie doch die Kinder mit den scheuen klugen Gesichtern, die eben – beladen mit Reifen, Ball und Schultasche – von der letzten Plattform abgesprungen sind. Sie tragen keine Blumen in den heißen Händen und sind nicht geführt von Vater, Mutter und Großtante, wie andere Kinder, die man behutsam zum erstenmal einweiht in das Mysterium des Todes! Nicht wahr – das erschüttert Sie ein wenig und Sie fragen neugierig: „Wohin geht ihr?" „Wir gehen spielen!" „Spielen! Auf den Friedhof? Warum geht ihr nicht in den Stadtpark?" „In den Stadtpark dürfen wir nicht hinein, nicht einmal außen herum dürfen wir gehen!" „Und wenn ihr doch geht?" „Konzentrationslager" sagt ein kleiner Knabe ernst und gelassen und wirft seinen Ball in den strahlenden Himmel. Sie frösteln und haben plötzlich ein leises beklemmendes Gefühl in der Herzgegend, fast bereuen Sie es, gefragt zu haben! Doch ein unerklärliches Etwas zwingt Sie, die Unterhaltung fortzusetzen: „Ja, habt ihr denn gar keine Angst vor den Toten?" „Die Toten tun uns nichts!" Sie wollten noch etwas fragen, aber steht nicht dort an der Ecke ein Mensch im hellgrauen Anzug und beobachtet Sie? Könnte es Ihnen nicht schaden, mit diesen

* Am 11. November 2016, nur wenige Tage nach ihrem 95. Geburtstag am 1. November, starb in Wien die große österreichische Dichterin Ilse Aichinger. Aus diesem Anlass druckt der FrRu NF den ersten von ihr publizierten Text und erläutert ihn durch einige Hinweise auf Aichingers Roman „Die größere Hoffnung". – Eine Neuauflage der 1991 (²1996) von Richard Reichensperger herausgegebenen, derzeit vergriffenen Ausgabe der Werke Ilse Aichingers (8 Bde.) im S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M., ist vorgesehen.

Kindern hier gesehen zu werden? Sicher ist es besser, vorsichtig zu sein! Sie verabschieden sich also schnell und wenden sich um. Vielleicht gelingt es Ihnen, Ihre Herzbeklemmungen loszuwerden? . . .

Auf dem jüdischen Friedhof blüht der Jasmin, strahlend weiß und gelassen und wirft Wolken von Duft in das flirrende Licht der Sonne. Er blüht restlos und hingegeben, ohne Angst, Haß und Vorbehalt, ohne die traurigen Möglichkeiten des Menschlichen. Über die Gräber wuchern Sträucher und Blattpflanzen, die niemand mehr pflegt, ranken sich rund um den Stein, beugen sich tief hernieder und zittern leicht in der Wärme des Mittags, so als wären sie sich der Berufung bewußt, Zeugen einer Trauer zu sein, die in alle Winde verweht wurde, einer unnennbar schweren erschütternden Trauer, der Trauer der Verstoßenen! Und wachsen und wachsen wild und unaufhaltsam wie das Heimweh der Emigranten in Schanghai, Chicago und Sydney, wie die letzte Hoffnung der Verschleppten, wie der letzte Seufzer der Getöteten und verbergen mitleidend die eingesunkenen Hügel. Gelassen liegen die Toten unter den zerfallenden, überwucherten Steinen. Ganz selten nur hört man das Knirschen von Schritten auf Kies, das Geräusch des Grasschneidens oder das leise Weinen Hinterbliebener.

Weit draußen, wo schon die Felder beginnen, ruhen die Toten der letzten Jahre und beweisen in ihren Geburts- und Sterbedaten, die fast niemals ein ganzes Leben zwischen sich lassen, daß das Sterben an gebrochenem Herzen ebensowenig ein Märchen ist wie die Sage von den Urnen aus Buchenwald. Ein Arbeiter geht vorbei, hat den blauen Arbeitsrock mit dem großen, gelben Stern über die nackte Schulter geworfen, trägt in beiden Händen Schaufeln und im Gesicht ein kluges, gleichgültiges Lächeln. Sollten Sie ihm begegnen, so würde er vielleicht sagen: „An die Haut kann ich ihn leider nicht heften!“, denn eigentlich ist es ja verboten, den Stern auch nur auf kurze Zeit abzulegen. Rätselhaft spielt die Sonne über dem schwarzen Marmor der zerstörten Zeremonienhallen. Sind denn die Toten hier wirklich ganz allein geblieben? – Leichter, freundlicher Wind zittert über sie hin, kleine Insekten taumeln die Sträucher entlang, fernher pfeift traurig und langgezogen eine Lokomotive! Weiße Schmetterlinge gaukeln von den Feldern herüber, ein Kind schreit grell und jauchzend und verstummt wieder. Sind denn die Toten hier wirklich verlassen?

Fluten nicht vielmehr Ströme von Sehnsucht über die wogenden Wiesen auf sie zu? Sind es nicht unsichtbare Wellen brennender Liebe von jedem Punkt der Erde, stärker als Haß und Zensur, die der Wind auf diese letzte Insel einer

Heimat trägt? Ist es nicht gerade dieser letzte verlorene Friedhof, der durchblutet, durchglüht und durchströmt vom Puls der Welt hier am Rand einer geistig getöteten, gefesselten Stadt zur Insel der Lebendigen wird? Ja – kommt nicht die Welt selbst im alten Glanz des Mittags liebend und allumfassend über die Felder gezogen, mischt ihre Stimme in das Jauchzen der verstoßenen Kinder, ihr Blühen in den Duft des Jasmins, ihre Hoffnung in den Glanz des Frühsommers, hält Millionen zerrissener zerstreuter Herzen in ihren mütterlichen Händen und segnet sie? Sie sagen: „Ich sehe sie nicht!" Oh – dann verstecken Sie sich dort beim schiefen, hellgrauen Stein! „Habt ihr die Welt gesehen?" Die Kinder werden dann lächeln, ein wenig verlegen, ein wenig erstaunt und doch sehr gläubig, wie eben alle Kinder lächeln, und werden sagen: „Ja!" Jetzt ist das Erstaunen an Ihnen! „Aber wieso sehe ich sie nicht?" Sie zeigt sich nur dem, der sie liebt!

Drei Jahre später blitzen im Dunkel einer windigen wilden Aprilnacht am Rande der zitternden erwartungsvollen Stadt die ersten Schrapnells auf und tauchen nach einem kurzen Bogen ins Dunkel zurück. „Dort ist die Front!" „Wo? Auf welcher Straße? Auf welchem Platz?" Die kleine Gruppe von Menschen auf dem hohen flachen Dach verstummt. Alle versuchen sich zu orientieren. Da bricht endlich einer die Stille: „Ich glaube – so ungefähr – beim vierten Tor!" Beim vierten Tor! Dort, wo die Welt seit langem unsichtbar und tröstend zugegen ist, dort, wo der Jasmin sehnsüchtig blühte und sehnsüchtige Kinder den Traum vom Frieden träumten, dort, wo die Tramway nicht einmal eine kleine, einfache Endstation machen wollte, dort ist die erste Station der Freiheit.[1]

1) Zitiert nach: Ilse Aichinger, *Die größere Hoffnung. Roman*, S. Fischer Verlags GmbH, Frankfurt a. M. 1991, S. 272–275; diese Ausgabe liegt auch den folgenden Zitaten aus dem Roman zugrunde. – Zum Text „Das vierte Tor" vgl. ebd. die „Editorische Nachbemerkung" auf S. 285: „Erst nach der Veröffentlichung des Prosastückes *Das vierte Tor* am 1. September 1945 im ‚Wiener Kurier' hat Ilse Aichinger mit der Arbeit am Roman *Die größere Hoffnung* begonnen. ‚Es sollte ein Bericht darüber werden, wie es wirklich war', erklärt sie dazu. / Das Prosastück *Das vierte Tor* wird in der vorliegenden Ausgabe erstmals seit 1945 wieder zugänglich gemacht. Mit Ausnahme von fünf kleinen Korrekturen Ilse Aichingers folgt der Abdruck der Erstveröffentlichung von 1945." – Siehe: Ortrun Niethammer, *Ilse Aichinger ‚Das vierte Tor'. Eine veröffentlichte Vorstufe zum Roman ‚Die größere Hoffnung'*, in: Ingeborg Rabenstein-Michel / Françoise Rétif / Erika Tunner (Hg.), *Ilse Aichinger. Misstrauen als Engagement? Wendelin Schmidt-Dengler zum Gedächtnis*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, S. 73–86; siehe auch: Norbert Frei, *Ilse Aichinger. Topographie, Erinnerung und Gedächtnis*, ebd., S. 87–98.

Editorische Nachbemerkung (Christoph Michel)

Ilse Aichingers Prosastück „Das vierte Tor", veröffentlicht im „Wiener Kurier" vom 1. September 1945, dem ‚Jahrestag' des deutschen Angriffs auf Polen, ist ihre erste Publikation, Vorstufe zum Kapitel „Das heilige Land" ihres Romans „Die größere Hoffnung".[2] Spielplatz der Kinder ist der Alte jüdische Friedhof in Wien, Teil des Zentralfriedhofs im Bezirk Simmering, angelegt auf einem 1877 von der Israelitischen Kultusgemeinde von der Gemeinde Wien erworbenen Grundstück. Dieser, stadtauswärts in die freie Natur übergehende, Ort erhält hier eine neue Bezeichnung: Aus dem Bet-ha-Kevarot wird eine „Insel der Lebendigen", die „letzte Insel einer Heimat" am Rand einer „geistig getöteten, gefesselten Stadt". Bevor der ‚Spielplatz' erreicht ist, wird der Leser wie ein Fremder, der Ort und Zeitumstände noch nicht kennt und sie von den Kindern erfragt, durch ein Klima der Angst und Beklemmung geführt, das aber nicht vage bleibt, sondern sich in einer Topographie

Wien, Zentralfriedhof, Tor 4 (Israelitische Abteilung).

2) Erschienen 1948 im Verlag Bermann-Fischer, Amsterdam.

des Terrors konkretisiert: in den Hinweisen auf die „scheuen" Gesichter der Kinder, das Verbot, die öffentlichen Parkanlagen zu betreten (als Ersatz konzedierten die Machthaber zynisch die Nutzung des Friedhofs), das Schreckwort „Konzentrationslager", die Furcht vor einem Spitzel („ein Mensch im hellgrauen Anzug"). Und selbst die Gegenwelt, die „Insel der Lebendigen", erweist sich als nicht immun gegen Bedrohung und Angst, wenn in ihrer Schilderung die Rede ist von den „Emigranten in Schanghai, Chicago und Sydney", den „Urnen aus Buchenwald", den „an gebrochenem Herzen" zu früh Gestorbenen, dem Gelben Stern (und dessen, wenn auch nur gedachte, grausame Anheftung an die nackte Haut), von den in der Pogromnacht 1938 „zerstörten Zeremonienhallen", von „Haß und Zensur". Scheinbar beiläufig geht gegen Ende des Texts die Beschreibung in Fragen über, die das Getto aus Tod und Trauer öffnen und transzendieren, Worte wie „Sehnsucht", „Glaube", „Hoffnung" und „Liebe" zulassen, Statisches in Bewegung versetzen und den nüchternen Ton höherstimmen. Der ‚Epilog' deutet aus veränderter Blickrichtung, von der Innenstadt aus, das Heranrücken der Befreier an: eine Nacht im April 1945; die Feuerzeichen der Front erscheinen über dem ‚Spielplatz' der Kinder, beim Vierten Tor, der „erste[n] Station der Freiheit".

Elemente dieser scheinbar einfachen, aber in ihrer Genauigkeit doch abgründigen Beschreibung, die nicht den Anspruch erhebt, eine Parabel zu sein, kehren in Ilse Aichingers drei Jahre später beendetem Roman „Die größere Hoffnung" wieder, in dem jedoch alle Dimensionen und Parameter ins Wanken geraten und alle Gewissheiten verlorengegangen zu sein scheinen. Mit Rückschlägen ihrer ‚großen Hoffnung' auf ein Ausreisevisum wird zu Beginn des Romans die ‚Protagonistin' Ellen konfrontiert, eins der jüdischen Kinder, und doch, als Halbjüdin, eines, das „den Stern nicht tragen muss wie die andern", Einzelkämpferin bleibt, herausgehoben auch durch die Intensität ihrer Visionen wie ihren elementaren Lebenswillen und ihre zupackende, bisweilen intuitive, Solidarität, die wiederum beim Versuch, die von ihr geliebte jüdische Großmutter vor der Deportation zu retten, an ihre Grenzen gerät. Auch das Spiel der Kinder auf dem jüdischen Friedhof, dessen hinter der Ausgelassenheit stehenden Ernst bereits der ‚Prätext' thematisiert hatte, mündet in die rasende Fahrt in einer Trauerkutsche, die ins Heilige Land führen soll und sich stattdessen im Kreise dreht: „‚Springt ab!'" schrie der Kutscher zornig und rüttelte die schlafenden Kinder. ‚Springt ab! Überall sind Posten, wir sind im Kreis gefahren. Schaut, daß ihr weiterkommt! […] Alles ist verloren, wir kommen nicht mehr über die Grenze!' ‚Wir sind schon

darüber', riefen die Kinder. Sie sprangen ab und rannten, ohne sich noch einmal umzusehen, in das Dunkel zurück."

In dunklen Räumen spielt sich im weiteren Verlauf des Romans das mehr und mehr von der Deportation bedrohte Leben dieser so klugen wie tapferen Kinder ab: im Versteck auf dem Dachboden eines Hauses, in dessen Mansarde ein alter Mann ihnen Englischunterricht (für die erhoffte Zukunft nach der Auswanderung) gibt, in den düsteren Wohnungen, in denen die Kinder einen Geburtstag zu feiern versuchen und später das große ‚Weihnachtsspiel' improvisieren, bevor die Gestapo eintrifft; im Schlafzimmer der Großmutter, die sich in Ellens Gegenwart durch Gift das Leben nimmt, um den Häschern zuvorzukommen; schließlich in den Stollen, Bunkern und Luftschutzkellern, in denen Ellen während der Luftangriffe der „Finsternis" selbst begegnet, ehe sie, auf dem Rückweg in die umkämpfte Stadt, „zum Friedhof", den Freunden, „nach Hause", vor einer der zerstörten Brücken den Tod findet:

„Noch einmal hörte Ellen das grelle, erschrockene Schreien des fremden Soldaten, sie sah Georgs Gesicht über sich heller und durchsichtiger, als es jemals gewesen war.

‚Georg, die Brücke steht nicht mehr!'

‚Wir bauen sie neu!'

‚Wie soll sie heißen?'

‚Die größere Hoffnung, unsere Hoffnung!'

‚Georg, Georg, ich sehe den Stern!"

Die brennenden Augen auf den zersplitterten Rest der Brücke gerichtet, sprang Ellen über eine aus dem Boden gerissene, emporklaffende Straßenbahnschiene und wurde, noch ehe die Schwerkraft sie wieder zur Erde zog, von einer explodierenden Granate in Stücke gerissen.

Über den umkämpften Brücken stand der Morgenstern."

In ihrer „Rede an die Jugend"[3] anlässlich des ihr von einer Schülerjury 1988 verliehenen „Weilheimer Literaturpreises" hat Ilse Aichinger den Zeithinter-

3) Abgedruckt in: Ilse Aichinger, *Die größere Hoffnung. Roman*, hg. von Richard Reichensperger, S. Fischer Verlags GmbH, Frankfurt a. M. 1991, S. 278–281.

grund ihres Romans, der für die Entscheidung der Jugendlichen ausschlaggebend gewesen war, weil er „für sie Geschichte verstehbar gemacht habe“[4], noch einmal in Erinnerung gerufen:

„Es sind in wenigen Tagen fünfzig Jahre her, seit Hitler sich Österreichs bemächtigte, und meine Familie, viele meiner Freunde und ich beginnen mußten, die Flucht vorzubereiten. Selbst wo diese Flucht glückte, war sie umgeben von Angst und Todesschatten. Achtzehn Monate später begann der Krieg und wir mußten auch die Hoffnung, zu fliehen und so vor dem Terror, der rasch um sich griff, gerettet zu werden, in eine Hoffnung verwandeln, die dem Tod standhielt. Damals schloß ich mich einer Gruppe von bedrohten jungen Leuten an. Wir alle waren trotz Bomben und geheimer Staatspolizei von dieser Hoffnung erfüllt. Und als der Krieg immer offenkundiger seinem Ende zuging, bekamen wir Angst vor diesem Ende, Angst vor der Befreiung. Davor, daß wir dann vielleicht nicht mehr im Stand sein würden, jeden Tag als den ersten und letzten zu nehmen, davor, daß wir wieder in den Irrtum verfielen, es wäre möglich, jede verweigerte Begegnung, jeden unterlassenen Freundesbeweis doppelt und dreifach nachzuholen, aber später, morgen, übermorgen. In der Zeit der Verfolgung gab es kein Später. Jeder konnte jeden Augenblick von unserer Seite gerissen werden, jede Stimme war so neu und so kostbar wie die Stimme eines vom Grabe wieder Auferstandenen.

Und heute? Wie ist es heute möglich, die Ahnungen zu bewahren?“

Und sie fügt, wie eine erste Antwort, einen von Inge Scholl gesprächsweise geäußerten Satz an:

„‚Von der Verharmlosung darf kein Tag berührt werden‘ […] Sie sagte es fast nebenbei, wie man eben das Selbstverständliche sagt, das nicht weiter erläutert werden muß.“[5]

4) Ebd., S. 277.
5) Ebd.

Der „Freiburger Rundbrief“ und seine Verbindung zur Caritas

Eugen Baldas*

Dass der Titel „Freiburger Rundbrief“ nicht ein Blatt der Freiburger Lokalszene meint, sondern eine internationale Zeitschrift zur Thematik „Christen und Juden“, ist vor allem für Jüngere erklärungsbedürftig. Die langjährige Verbindung zum Deutschen Caritasverband (DCV), ohne die der „Freiburger Rundbrief“ wohl kaum entstanden wäre und bis heute bestanden hätte, ist fast gänzlich in Vergessenheit geraten. Wenn ab dem Jahrgang 2017 mit einem erweiterten Konzept der bisherige Obertitel als Untertitel weitergeführt wird und institutionelle Verbindungen wechseln, lohnt ein Rückblick auf die Geschichte der Zeitschrift.

Gertrud Luckner – „Botschafterin der Menschlichkeit“

1936 wurde Gertrud Luckner Mitarbeiterin im DCV. Den ihr von Caritaspräsident Benedict Kreutz übertragenen Arbeitsbereich „Kirchliche Kriegshilfsstelle“ hat sie „nach ihren eigenen, persönlichen Vorstellungen und Verpflichtungen orientiert und mit ihrem grenzenlosen Engagement geprägt“.[1] Seit Beginn der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft hat sie in riskantem Engagement zahlreiche Juden vor der Deportation in ein Konzentrationslager gerettet sowie Hilfsaktionen für bereits Deportierte durchgeführt. 1941 erhielt sie von Erzbischof Dr. Conrad Gröber einen Ausweis als „Beauftragte zur Durchführung von notwendigen Aufgaben der außerordentlichen Seelsorge“. Zur Verhaftung während einer Dienstreise am 24. März 1943 kam es, weil die Gestapo sie seit 1933 im Visier hatte und Hinweise von Verbindungs-

* Dr. Eugen Baldas, 1993–2015 Referatsleiter für den Fachbereich Gemeindecaritas beim DCV in Freiburg i. Br., 2013–2016 Zweiter Vorsitzender des Vereins Freiburger Rundbrief e. V.

1) Hans-Josef Wollasch, *Gertrud Luckner / „Botschafterin der Menschlichkeit“*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2005, S. 52.

personen, auch aus der Caritaszentrale in Freiburg, erhielt.[2] Sie wurde an mehreren Orten vernommen und schließlich als Schutzhäftling im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück/Mecklenburg inhaftiert. In der folgenden Leidenszeit war eine Arbeitskollegin in der Caritaszentrale Partnerin für die einmal im Monat genehmigte Kommunikation; der DCV übernahm die Wohnungsmiete und verwahrte Möbel und Hausrat. Gertrud Luckner überlebte diese Zeit der Entwürdigung und auch den kräftezehrenden Fußmarsch nach Westen. Die Befreiung durch die Rote Armee ermöglichte ihr nach Kriegsende die Rückkehr nach Freiburg und die Wiederaufnahme ihrer Tätigkeit beim DCV. Dort leitete sie fortan das Referat „Verfolgtenfürsorge"; sie setzte sich für jüdische Überlebende ein und drängte auf Entschädigung für an Juden begangene Verbrechen.

Wie es zum „Freiburger Rundbrief" kam

Gertrud Luckner erkannte, „dass die Wurzeln des christlichen Judenhasses und die Abweisung alles Christlichen beim jüdischen Volk nur herausgerissen werden konnten, wenn beide verständnisvoll aufeinander zugingen".[3] Den „Freiburger Rundbrief" entwickelte sie mit einem kleinen Kreis engagierter Katholiken, dem die Versöhnung von Christen und Juden eine Lebensaufgabe geworden war: Christen sollten mehr über Juden erfahren, jüdischen Mitbürgern begegnen und Freundschaften schließen, und umgekehrt sollten Juden sich für Christen öffnen. Im Geleitwort für den „Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk im Geiste der beiden Testamente"[4] – so der Titel des als Typoskript vervielfältigten ersten Heftes – schreibt sie: „Im Anschluss an die Hilfstätigkeit in den Verfolgungsjahren, die im Auftrag des verstorbenen Erzbischofs von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, als Caritasreferent der Fuldaer Bischofskonfe-

2) Vgl. Hans-Josef Wollasch, *„Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg". Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944*, Karlsruher Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus 4, Konstanz 1999, S. 70. Die Akten nennen keinen Namen des Verbindungsmannes beim DCV; nach Kriegsende identifizierten Zeugenaussagen als Informanten den Schulleiter des Seminars für Wohlfahrtspfleger, Franz Xaver Rappenecker; vgl. Hans-Josef Wollasch, *Gertrud Luckner* (Anm. 1), S. 49.

3) Georg Hüssler / Alwin Renker, *Vorwort* zur Luckner-Biographie, in: Hans-Josef Wollasch, *Gertrud Luckner* (Anm. 1), S. 7.

4) Noch bis Jg. V, Heft 19/20 (1952/53) ohne die Hinzufügung „Freiburger".

renz und im Rahmen des Deutschen Caritasverbandes in fast allen deutschen Diözesen erfolgte, wurde im Frühjahr 1948 in Freiburg in einem kleinen Kreis Interessierter erörtert, welche Konsequenzen aus der Tatsache zu ziehen seien, dass in der Hitlerzeit zum ersten Mal Christen und Juden gemeinsam verfolgt worden sind. Dabei wurde auch die Herausgabe einer Korrespondenz angeregt, die das Verhältnis zwischen den Angehörigen des alten und denen des neuen Gottesvolkes informierend und erklärend behandeln und so die verhängnisvolle gegenseitige Unkenntnis überwinden helfen soll."[5]

Dem ersten Herausgeberkreis gehörten mit Gertrud Luckner und Karl Thieme, Professor für Geschichte und Staatsbürgerkunde an der Pädagogischen Akademie in Elbing, der wegen seiner Gegnerschaft zum Nationalsozialismus 1935 in die Schweiz emigriert war, auch Msgr. Kuno Joerger, Generalsekretär des DCV, und Rupert Giessler, Mitbegründer der „Badischen Zeitung", an. Adresse der Geschäftsstelle des „Rundbriefs" war: Deutscher Caritas-Verband, Werthmannplatz 4, Freiburg.

Verbindung zum Deutschen Caritasverband (1948–1991)

Von 1948 bis 1968 war der DCV der Rechtsträger des „Freiburger Rundbriefs". Die Herausgeberschaft des Rundbriefs war mit dem Amt des Generalsekretärs und später dem Präsidentenamt des DCV verzahnt; der DCV übernahm Kosten für Erstellung und Versand. Als Kuno Joerger 1959 starb wurde Georg Hüssler dessen Nachfolger. Nach dem altersbedingten Ausscheiden von Frau Luckner aus dem DCV zum 31. Dezember 1968 wurde das von ihr geleitete Referat „Verfolgtenfürsorge" aufgelöst. Die im „Freiburger Rundbrief" behandelten Themen[6] – Bibel und Theologie, Jüdische Geschichte und Judentum, Christlich-jüdische Beziehungen, Christlich-jüdische-muslimische Beziehungen, Verfolgung und Widerstand, Zionismus und Staat Israel – aufzunehmen und zu diskutieren sowie Begegnungen zwischen Christen und Juden zu fördern, blieben ein auch für die Zukunft gültiger Auftrag. Um diesem längerfristig ein institutionelles Fundament zu geben, kam der Gedanke auf, für den Fortbestand des „Freiburger Rundbriefs"

5) „Rundbrief [...]", August 1948, S. 1.
6) Vgl. den „Registerband" zum „Freiburger Rundbrief", Jahrgänge I–XXX (1948–1978) 1981, S. 23.

einen eigenständigen Verein zu gründen, auf der Grundlage des Bürgerlichen Rechts, und für diesen Verein beim Finanzamt Freiburg die Gemeinnützigkeit und beim Amtsgericht Freiburg den Eintrag ins Vereinsregister zu beantragen. Dazu brauchte es eine Gründungsversammlung, eine Satzung, Gründungsmitglieder und einen Vorstand. Am 27. Dezember 1968 fand die Gründungsversammlung statt; neun Gründungsmitglieder, darunter Georg Hüssler, Generalsekretär des DCV, gaben dem neuen Verein den Namen „Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung". Als Vorstand wurde Dr. Gertrud Luckner, als stellvertretender Vorstand Dr. Rupert Giessler gewählt; der Eintrag ins Vereinsregister des Amtsgerichts Freiburg erfolgte am 11. Februar 1969. Damit konnte der „Freiburger Rundbrief" nahtlos weiter erscheinen.

Mit der neuen Rechtsträgerschaft durch einen gemeinnützigen Verein war die Tür offen für eine Förderung von dritter Seite zur Finanzierung von Personal- und Sachkosten. Frau Luckner, die fortan ehrenamtlich die Arbeit bewältigte, erhielt eine hauptamtliche Unterstützung. Zur Weiterführung nach ihrer beruflichen Caritas-Zeit bemerkt G. Luckner: „Dass die mit dem ‚Freiburger Rundbrief' verbundene Arbeit weitergeführt werden kann, verdanken wir der Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz und der Weiterförderung durch den Deutschen Caritasverband e. V."[7] Dem Herausgeberteam gehörte wieder Georg Hüssler an, von 1969 bis 1991 Präsident des DCV; die Postanschrift des neu gegründeten Vereins war weiter das Werthmann-Haus in Freiburg.

Auf Initiative von G. Luckner und mit Unterstützung des DCV wurde in Nahariya/Israel ein Altenwohnheim für aufgrund der „Nürnberger Gesetze" verfolgte Christen errichtet. Das Haus in Nahariya war 1978 bezugsfertig und wurde nach Gertrud Luckner benannt; an Weihnachten 1979 konnte sie zur Einweihung „ihres" Hauses nach Israel kommen.[8]

Zum 85. Geburtstag von Gertrud Luckner, im Oktober 1985, richtete der DCV einen Festakt im Lorenz-Werthmann-Haus in Freiburg aus. Präsident Georg Hüssler, Erzbischof Oskar Saier, Oberbürgermeister Rolf Böhme und Werner Nachmann, Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland,

7) „Freiburger Rundbrief", XXI. Folge, Dezember 1969, Umschlagseite 2.
8) Vgl. Elisheva Hemker, *Das Altenwohnheim Gertrud Luckner in Nahariya*, in: FrRu NF 7 (2000) 274, 276.

würdigten die Jubilarin; Frau Luckner selbst berichtete prägnant über ihr Leben und ihre Tätigkeit.[9]

Im Sommer 1987 erschien die letzte Ausgabe des von Gertrud Luckner in eigener Verantwortung zusammengestellten „Freiburger Rundbriefs".[10] Weitere Ausgaben konnte sie wegen ihres hohen Alters nicht mehr bewerkstelligen. Nach seinem Ausscheiden aus dem Präsidentenamt beim DCV kümmerte sich Georg Hüssler zusammen mit Alwin Renker um die Weiterführung des „Freiburger Rundbriefs" in Rechtsträgerschaft des Vereins.

„Freiburger Rundbrief – Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung. Neue Folge" in Rechtsträgerschaft des Vereins „Freiburger Rundbrief e. V."

Es herrschte Ungewissheit, ob und wie es zu einer Weiterführung des „Freiburger Rundbriefs" kommen könne. Nach längerer Pause konnte mit Unterstützung des DCV[11] am 24.1.1992 wieder eine Mitgliederversammlung des Vereins einberufen werden; diese wählte GProf. Dr. Alwin Renker zum ersten Vorsitzenden und Nachfolger von Dr. Gertrud Luckner und Dr. Georg Hüssler zum stellvertretenden Vorsitzenden. Damit und auch mithilfe einer Initiative des Freiburger Erzbischofs Oskar Saier war die Weiterführung des „Freiburger Rundbriefs" in Rechtsträgerschaft des Vereins Freiburger Rundbrief sichergestellt. Frau Luckner erlebte noch die Herausgabe der ersten beiden Jahrgänge „Freiburger Rundbrief. Neue Folge"; sie starb kurz vor ihrem 95. Geburtstag,. am 31. August 1995.

Die „Neue Folge" begann 1993/94. Das Konzept wurde aktualisiert, Format und Layout wurden verändert, der Titel mit dem Zusatz „Neue Folge" versehen, ab Heft 1/2000 durch den weiteren Zusatz „Begründet von Gertrud Luckner" ergänzt. Die frühere Erscheinungsweise in unregelmäßigen Abständen wurde auf eine vierteljährliche umgestellt, und die Hefte erhielten

9) Vgl. Clemens Thoma, *Gertrud Luckner: Selbstzeugnisse und Anliegen. Entschlüsselung ihres Anliegens aus dem Freiburger Rundbrief*, FrRu NF 7 (2000) 67.

10) Der Band enthält u. a. die Dokumentation der Festakademie zu Gertrud Luckners 85. Geburtstag, zu der Erzbischof Saier und der DCV eingeladen hatten, sowie eine noch von Frau Luckner zusammengestellte Vorschau auf die nächste „Rundbrief"-Folge.

11) Der DCV gab ein Rechtsgutachten zur Klärung der Weiterführung des „Freiburger Rundbriefs" in Auftrag. Näheres dazu im Vereinsarchiv Freiburger Rundbrief, DCV.

eine neue Struktur. Vereinsführung und Hauptschriftleitung, die bisher allein bei Gertrud Luckner lagen, wurden getrennt. Der „Freiburger Rundbrief Neue Folge“ (FrRu NF) erhielt wieder eine finanzielle Förderung durch den Verband der Diözesen Deutschlands (VDD).

Herausgeber der Zeitschrift war der Verein Freiburger Rundbrief e. V.; den Vereinsvorstand hatten Alwin Renker (1. Vorsitzender) und Georg Hüssler (stellvertretender Vorsitzender) inne; Hauptschriftleiter wurde Clemens Thoma, Professor für Judaistik in Luzern, der bereits seit 1972 zweiter Schriftleiter an der Seite von Gertrud Luckner gewesen war; geschäftsführende Schriftleiterin in der Arbeitsstelle Freiburg wurde Ursula Blum. Clemens Thoma notiert im Geleitwort im 1. Heft des 1. Jahrgangs der „Neuen Folge“ des „Freiburger Rundbriefs“:

> „Der Freiburger Rundbrief wurde in den Jahren seines Erscheinens zu einem ‚dokumentarischen Journal über die vielfarbige Palette des jüdisch-christlichen Lebens und Ringens‘. So ist er – wie Dr. Gertrud Luckner zu sagen pflegte – zu einer ‚Institution‘ geworden. In den einschlägigen Verzeichnissen figuriert er unter der Abkürzung FrRu. Unter der Verantwortung von Dr. Luckner erreichte der FrRu 38 Jahrgänge. [...] Ihr Rückzug verursachte einen Mangel in der christlich-jüdischen Bewegung, besonders im deutschsprachigen Raum. [...] Da muß sich der FrRu wieder melden! Er muß für eine größere Dauer und eine nachhaltigere Beeinflussung breiter Bevölkerungskreise, besonders der Jugend, einstehen, um einer vorurteilsfreien und friedliebenden Gesellschaft die Wege zu bereiten.“[12]

Die Geschäftsstelle des „Freiburger Rundbriefs Neue Folge“ konnte Räume des Instituts für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg mietfrei nutzen. Das Institut für Religionspädagogik war dafür eine gute Adresse, war es doch Gertrud Luckners Anliegen, die Verständigung von Christen und Juden mit dem „Freiburger Rundbrief“ in der Schule und besonders im Religionsunterricht zu fördern; dazu hatte sie Hefte des „Freiburger Rundbriefs“ zur Verfügung gestellt.[13]

12) Clemens Thoma, *Geleitwort*, in: „Freiburger Rundbrief Neue Folge“ 1 (1993/94) 2, 4 f.

13) Z. B. „Freiburger Rundbrief“, Folge 109/112, Dezember 1977, Umschlagseite 4: „Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an höheren und Mittelschulen und solchen Persönlichkeiten zu, bei denen wir ein besonderes Interesse für die behandelten Themen annehmen.“

Mit dem Neubau des „Karl Rahner Hauses" stand ein Umzug in die Rathausgasse an; Ende Juni 2016 war ein erneuter Umzug in die Universitätsstraße erforderlich. Es war (und ist) eine große Unterstützung, dass das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg dem „Freiburger Rundbrief" die Geschäftsräume kostenfrei zur Verfügung gestellt hat.

Verbindungen zum Deutschen Caritasverband (1996–2016)

Am Beginn der „Neuen Folge" bestanden seitens des „Freiburger Rundbrief" nur wenige Verbindungen zum DCV. Um weiterhin eine Brücke zu den Arbeitsfeldern und zu Mitarbeitern der Zentrale des DCV zu haben, bat Georg Hüssler im Sommer 1996 den Referatsleiter Gemeindecaritas im DCV, Dr. Eugen Baldas, dem Verein Freiburger Rundbrief e. V. als Mitglied beizutreten. In den damaligen Arbeitsbeziehungen war das Anliegen von Gertrud Luckner, die Begegnung zwischen Christen und Juden aktiv fördern zu wollen, implizit enthalten: Mit der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden gibt es in der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege Regelkommunikationen auf der Ebene der Verbandsleitung und auf der Arbeitsebene Treffen zu Sachthemen, u. a. zu Bürgerschaftlichem Engagement und Freiwilligendiensten. Als im Zuge des Leitbildprozesses (1994–96) ein neuer Blickwinkel bei der Caritas aufkam, ehrenamtliche Tätigkeit über den binnenkirchlich-katholischen Bereich hinaus in die Gesellschaft zu öffnen, entstanden bei der Bildung von Freiwilligen-Zentren vor Ort neue Kooperationen. In Göttingen gelang es, ein Freiwilligen-Zentrum aufzubauen, zu dessen Mitträgern auch die jüdische Gemeinde gehört.[14] Diese Form der Zusammenarbeit zeigt, dass – über den interreligiösen Diskurs hinaus – auch der Wunsch nach Aktionen interreligiöser Solidarität besteht. Bei der Ausgestaltung des Martinuswegs zum 1700-jährigen Jubiläum des Geburtsjahres des

14) Die jüdische Gemeinde Göttingen e. V. ist Mitträger des Freiwilligen-Zentrums Göttingen; Gründungsträger ist die Caritas Göttingen; weitere Mitträger sind der Diakonieverband, die kath. Pfarrgemeinde St. Paulus, Bündnis 90/Die Grünen und Stadtverband Göttingen. Zum Freiwilligen-Zentrum Göttingen s. Maria Herting / Wolfgang Krell / Eugen Baldas / Rainer A. Roth (Hg.), *Freiwilligen-Zentren. Ferment einer solidarischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2007, S. 196 f. Zum Arbeitsansatz der Freiwilligen-Zentren: Eugen Baldas / Teresa Bock / Johann Michael Gleich / Michael Helmbrecht / Rainer A. Roth, *Modellverbund Freiwilligen-Zentren. Bürgerengagement für eine freiheitliche und solidarische Gesellschaft. Ergebnisse und Reflexion*, Bd. 203, Schriftenreihe des BMFSFJ, Stuttgart 2001.

hl. Martin in 2016 mit „Orten des Teilens“ sind beim Freiwilligen-Zentrum Augsburg solidarische Aktionen von Christen, Juden und Muslimen im Blick.[15] Zum Andenken an Gertrud Luckner stiftete der DCV einen Wissenschaftspreis, der im Oktober 2006 erstmals verliehen wurde. Mit dem „Gertrud-Luckner-Preis zur Förderung der Wissenschaft in der Sozialen Arbeit“ wird alle zwei Jahre eine herausragende Abschlussarbeit an Universitäten oder Hochschulen ausgezeichnet.[16]

„Stolperstein“ in Erinnerung an Dr. Gertrud Luckner.
Verlegt vor der Gertrud-Luckner-Gewerbeschule in Freiburg i. Br. (Kirchstraße).

Foto: Eugen Baldas.

Als im Rahmen von Strukturänderungen im DCV 2012 das Arbeitsfeld „interreligiöser Dialog“ als Teilbereich der Gemeindecaritas neu geschaffen wurde, gab es – seit dem Ausscheiden von Gertrud Luckner 1968 – erstmals wieder einen direkten dienstlichen Auftrag, den christlich-jüdischen Dialog und Begegnungen in Arbeitskontexten der Caritas zu reflektieren. Im Herbst 2013, als Krankheit und Tod der langjährigen und erfolgreichen Arbeit von Dr. Georg Hüssler († 14. April 2013) und Dr. Alwin Renker († 6. Dezember 2013) ein Ende setzten, wählte die Mitgliederversammlung des Vereins Freiburger Rundbrief e. V. Dr. Christoph Michel zum Vorsitzenden und Dr. Eugen Baldas zum stellvertretenden Vorsitzenden. Es stand die Aufgabe an, die Herausgabe der seit 1993/94 vierteljährlich erscheinenden Hefte so lange fortzusetzen, bis entweder eine Weiterführung gesichert oder entschieden

15) Vgl. Eugen Baldas, *Weg im Werden: Der Martinusweg durchzieht ganz Europa*, in: *Caritas* 2014, Jahrbuch, Freiburg 2013, S. 111. Vgl. auch Eugen Baldas / Jorge Nuño / Rainer A. Roth (Hg.), *Freiwillig. Etwas bewegen! Impulse aus 2001+10*, Freiburg i. Br. 2012, S. 403.

16) Nähere Informationen zum „Gertrud-Luckner-Preis“ und zur Bewerbung finden sich unter https://www.caritas.de/glossare/gertrud-luckner-preis.

sei, dass der „Freiburger Rundbrief" zum Abschluss kommen und der Verein „Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V." aufgelöst werden müsse. Es gab auch massive finanzielle Probleme: Der Verband der Diözesen Deutschland (VDD) reduzierte bereits seit 1999 die Förderung und stellte diese 2013 gänzlich ein – trotz zahlreicher Bemühungen und anerkennender Schreiben.[17] Absenkung und Ausfall der VDD-Mittel konnten anfänglich mit Spenden von Dr. Renker, Dr. Hüssler und zahlreicher Förderer des „Freiburger Rundbriefs" aufgefangen werden. Ab 2014 war dies in gleichem Umfang nicht mehr möglich.

In dieser Situation lud der neugewählte Vorstand mit Unterstützung der Gemeindecaritas beim DCV zu einem „Zukunftsworkshop ‚Freiburger Rundbrief'" in die Katholische Akademie Freiburg ein, um Inhalte, Formen und Förderwege für die Weiterführung der Zeitschrift zu diskutieren und die Ergebnisse in einer „Neukonzeption ‚Freiburger Rundbrief'" zu bündeln.[18] Mit den Ergebnissen des Zukunftsworkshop wurde schließlich ein gangbarer Weg zur Weiterführung skizziert.

Die Erzdiözese Freiburg half bei der Entschuldung und stellt weiterhin die Räume für die Geschäftsstelle des „Freiburger Rundbrief" kostenfrei zur Verfügung. Auch der DCV setzt seine Unterstützung fort: zum einen durch die Errichtung und Pflege des „Vereinsarchiv Freiburger Rundbrief", angegliedert an das seit langem bestehende „Gertrud-Luckner Archiv", zum anderen durch die Übernahme des Buchbestands zum Themenfeld „Christen und Juden", der im Lauf der Jahre aus Schenkungen und Prüfexemplaren in der Geschäftsstelle des „Freiburger Rundbrief" zu einer Bibliothek angewachsen war und infolge der Verkleinerung der Geschäftsstelle in deren Räumen nicht mehr aufgestellt werden konnte. Diese Bücher konnten inzwischen in der Caritasbibliothek Freiburg in einer neuen Sektion „Freiburger Rundbrief – Begegnung Christen und Juden" zusammengeführt werden; der Bestand kann erweitert werden; die Bücher sind ausleihbar.[19]

17) U. a. von Karl Kardinal Lehmann und Prof. Dr. Hanspeter Heinz, dem Leiter des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK; s. die Akten im Vereinsarchiv des „Freiburger Rundbriefs e. V.".

18) Der „Zukunftsworkshop ‚Freiburger Rundbrief'" fand im Februar 2014 statt; die Mitglieder des Vereins „Freiburger Rundbrief e. V." und weitere am Erhalt der Zeitschrift Interessierte nahmen an der Zusammenkunft teil. Die Dokumentation des Zukunftsworkshops liegt in der Geschäftsstelle und im Vereinsarchiv beim DCV vor.

19) Bibliothek des Deutschen Caritasverbands, Freiburg: www.caritas-bibliothek.de

Das besondere Buch

Hubert Frankemölle, **Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran**. Herder Verlag, Freiburg i. Br. u. a. 2016. 520 Seiten.

Zu Recht setzt Hubert Frankemölle im Titel des Buchs ein Fragezeichen, denn die Berufung auf Abraham als „Vater des Glaubens" im interreligiösen Gespräch ist bedeutend, die Frage provozierend und berechtigt. Sie zielt auf die Legitimität dieses Bezugs und macht auf die Gefahr ideologischer Vereinnahmung aufmerksam. In profunder und detaillierter Exegese sichtet Frankemölle biblische Texte des Ersten und Zweiten Testaments und vergleicht sie mit Texten zur Person Abrahams aus dem Koran und den Hadithen. Die Unterschiede in den Heiligen Schriften der drei monotheistischen Religionen sind sehr ausgeprägt, sodass der kritische Lesende durchaus den Schluss ziehen kann, dass der Verweis auf Abraham für eine gemeinsame Glaubensbasis nicht ausreichend ist.

Das Buch basiert auf ökumenischen Seminaren (evangelisch, römisch-katholisch, jüdisch, muslimisch) zu Abraham, veranstaltet von der Universität Paderborn und der dortigen „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit", sowie weiteren interreligiösen Gesprächen. Als Beispiel für die Gefahr unhinterfragter Deutungshoheit führt Frankemölle die Erzählung in Gen 22 an, die in christlicher Tradition geradezu „textwidrig" als Geschichte von der „Opferung Isaaks" dargestellt werde (11). Vor ca. 30 Jahren sei in Deutschland so etwas wie eine „abrahamische Ökumene" entstanden „unter der Voraussetzung, man könne sich auf Abraham als gemeinsamen Vater des Glaubens berufen, er sei das einigende Band" (13). Zu bedenken sei aber, dass das Verhältnis der drei Religionen zu- und untereinander eine Konfliktgeschichte darstelle, die die gemeinsame Berufung auf Abraham problematisch erscheinen lasse. Der Begriff „abrahamische Ökumene" gehe auf Louis-Ferdinand Massignon (1883–1963) zurück und thematisiere zuerst die Bezie-

hung zwischen Christen und Muslimen. Frankemölle verdeutlicht, dass nur ein tolerantes Miteinander der Religionen zu mehr Frieden führe (17). Voraussetzung hierfür seien die Anerkennung Andersgläubiger und der Erwerb von Kenntnissen über andere Religionsgemeinschaften (21). Zugleich warnt der Autor, den Begriff „abrahamische Ökumene" überzustrapazieren. Als Exeget geht es Frankemölle um die Frage, „wie die Texte der Bibel im Alten und Neuen Testament Abraham thematisieren und ob die Suren des Korans mit Ibrahim [...] den biblisch bezeugten Abraham meinen" (36).

Das Buch enthält acht Hauptkapitel, die im Folgenden unter der entsprechenden römischen Ziffer kurz abgehandelt werden: I) Literarische und archäologische Gedächtnisorte an Abraham; II) Abraham in der hebräisch-jüdischen Bibel; III) Abraham in der griechisch-jüdischen Bibel; IV) Abraham in der christlichen Bibel (Neues Testament); V) Die Rezeption des biblischen Abraham-Bildes im Christentum außerhalb der Bibel bis Mohammed; VI) Die Rezeption des biblischen Abraham-Bildes im Judentum außerhalb der Bibel bis Mohammed; VII) Die Rezeption Abrahams im Koran; VIII) Bibel und Koran lesen; Ausblick: „Abrahamische Ökumene"?

I) Bereits innertestamentlich existieren unterschiedliche Interpretationen zu Gen 11–25, die die überlieferte Erzählfigur jeweils neu kontextualisieren (45). Die gemeinsamen biblischen Bezugspunkte – Abrahams Herkunft, Tod und Begräbnis – verdeutlicht Frankemölle an archäologischen Funden aus Mambre und Hebron (64). Deutlich werde aber auch, dass die Erinnerungsgeschichte Abrahams zuerst „Erzählung" und nicht „Geschichte" sei (67), denn die Texte, so Frankemölle, erlaubten nur sehr bedingt eine historisch valide Rekonstruktion.

II) Die biblischen Bücher seien „eine vom Glauben geprägte prophetische Deutung der Vergangenheit", wobei deuteronomisch-deuteronomistische und priesterliche Traditionen verschiedene Akzente setzten (84). Nach Gen 12–25 sei Abraham auch die genealogische Klammer zwischen Israel und den Völkern (85). Verheißung einer Nachkommenschaft und des Landes gehörten in der biblischen Abrahamserzählung zusammen, auch hier sei das Vertrauen Abrahams auf das Wort Gottes entscheidend (110 f.). Herausgehoben wird in der Folge die Stellung Isaaks und Jakobs gegenüber Ismael und Esau (115). Die Erzählzusammenhänge dienten dazu, die jüdische Identität zu stärken (118). Fazit: „Die Abraham-Erzählungen in Genesis haben eine Brückenfunktion: Sie stehen erzählerisch zwischen der Menschheitsgeschichte

(Gen 1–11) und der Geschichte Israels und seiner Nachbarvölker" (120). Die auf Abraham bezogene Vertrauensaussage in Gen 15 wird später auf andere Völker erweitert, sodass dem „Bekenntnis zu JHWH als Gott Israels [...] dialektisch und komplementär [...] das Bekenntnis zu JHWH als Gott für alle" entspricht (134).

III) In der Septuaginta werde in Gen 15,6 der Schwerpunkt bezüglich Abraham stark auf dessen Vertrauen („epísteusen" [griech.]: er vertraute/glaubte) gelegt und der Glaube Abrahams hervorgehoben (139).

IV) Im Neuen Testament werde die Gestalt Abrahams „christlich" kontextualisiert (145). Vor allem beim Apostel Paulus wird Abraham zum Vorbild des in Gott vertrauenden Gerechten. Auch für die neutestamentliche Zeit gilt die Aussage: „Jüdische Religion war im Alten Testament und zur Zeit Jesu auch die Religion der Gnade: Sie betonte die Zuwendung Gottes zu den Menschen und zu Israel, nicht die Werkgerechtigkeit" (149). Paulus steht als griechisch sprechender Diasporajude im Kontext der Vielfalt von Glaubensüberlieferungen des damaligen Judentums (153). „Der biblische Abraham, so wie Paulus ihn rezipiert und interpretiert, liefert die Begründung für das paulinische Evangelium" (159). Die paulinische Abrahamrezeption muss jedoch theologisch, argumentativ zwischen Galater- und Römerbrief, sehr differenziert werden (161), wobei deutlich wird, dass Paulus als jüdischer (!) Schriftgelehrter schreibt (165): „Im Galaterbrief dachte er [...] von der universalen Heilsverheißung an Abraham her und verabsolutierte sie mit der Folge, dass er die heilsgeschichtliche Bedeutung der Offenbarung Gottes am Sinai an Israel nivellierte bzw. negierte. Hier im Römerbrief denkt Paulus auch universal. Es gibt ein heilsgeschichtliches ‚Zuerst': den Bund Gottes mit Israel" (175). Der abrahamische Glaubensweg ist für Paulus entscheidend, denn die Rechtfertigung als Vertrauen auf Gott gilt für Juden und Nichtjuden gleichermaßen (181): „Immer ist es Gott, der handelt und alles bewirkt: im Leben und in der Auferweckung Jesu [...]. Christologische Aussagen, auch im Römerbrief, stehen unter diesem theozentrischen Vorbehalt" (182). Für Paulus ist entscheidend, dass sowohl Juden wie Nichtjuden letztlich so glauben wie Abraham vor seiner Beschneidung (191), wobei die Erwählung Israels unwiderruflich ist (199). In den vier Evangelien differenziert sich die Abrahamrezeption bis zu Joh 8,31–59. Mit diesem Text lässt sich nach Ansicht Frankemölles eine abrahamische Ökumene jedoch kaum begründen (243), denn allein die formale Zugehörigkeit zu Abraham ist theologisch nicht ausreichend.

V) Die Differenzierung der Abrahamrezeption durch die Kirchenväter sei bisweilen spekulativ und tendiere zu einer fast ausschließlich christologischen Lesart (267).

VI) Im hellenistischen Judentum, z. B. bei Philo von Alexandria, bilde die Figur Abrahams die philosophische Basis von Transformation (272); der Bezug auf Abraham eröffne „allen Menschen den wahren Weg zur Einheit von Vernunft und Glauben. In ihm wird Abraham nach allegorisch-ethischer Lesart Vorbild des stoischen idealen Weisen" (275). Bei Flavius Josephus werde das biblische Abraham-Bild in den römisch-hellenistischen Kulturkontext hinein erzählt (281).

VII) Im Koran wird die Person Ismaels gegenüber Isaak bevorzugt (298): „Anders als im Neuen Testament wird die Geschichte Abrahams im Koran [...] entscheidend erweitert und transformiert" (300). Abraham sei der Vater vieler Völker und umfasse alle Geschlechter der Erde (307); tatsächlich habe aber die Verabsolutierung Mohammeds auf die Lesart Abrahams massive Auswirkungen (319), wie die Suren 2, 3, 6, 9, 11, 12, 14, 15, 16 und 19 zeigten. Die Muslime seien die eigentlichen Kinder Abrahams, denn auch Ismael gehöre in die „Kette der Gesandten Gottes und seiner Glaubenszeugen" (353). Abraham werde ab Sure 21 zum Prototyp des Monotheisten, der gegen Abgötterei und für den Schöpfer des Himmels und der Erde kämpfe, und gelte letztlich als Gründer von Mekka (Sure 22): „Dem muslimischen Abraham, der alle Vorschriften des späteren Islam einhält [...], können Juden und Christen von ihrem Glauben her nicht zustimmen" (377). Die Abrahamrezeption im Koran lasse sich in drei Bereiche einteilen: die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus; die Ankündigung der Nachkommenschaft durch den Besuch der drei Männer bei Abraham (404) und die Verbindung Abrahams/Ismaels zu Mekka und der Kaaba (406). Es gelte daher: „Muslimischer Glaube ist wie jüdischer Glaube und christlicher Glaube in der Tradition Jesu [...] eine Lebensordnung, nicht nur Bekenntnis" (415). Im Koran existiere die Vorstellung des Gerichts-Tages (Sure 1,4), der auf einen „Tun-Ergehen"-Zusammenhang verweise (421): „Für jüdische und christliche Leser bekommt der Koran dadurch eine stark normative, fordernde und permanent mit dem Schatten des Gerichts drohende Ausrichtung" (422). Diese Botschaft des Gerichts setze die Vorstellung von Verantwortungsübernahme voraus (423); dafür stehe wiederum Abraham (424), mit dem sich Mohammed gänzlich identifiziere: „Der Islam [...] versteht sich ausschließlich als „Religion Abrahams"(430).

VIII) Grundsätzlich sei die Frage zu stellen, wie spätere Rezipienten einen Text verstünden: „Verständigung und Dialog setzt [sic!] voraus, die Überzeugung des Anderen wahrzunehmen" (436). Deutlich werde dabei, dass ein überkonfessionelles Gespräch nur bei vergleichbaren hermeneutischen Voraussetzungen gelingen könne (439). Ebenso gelte die jüdische Weisheit: „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung [...]" (443). Das bedeute, sich an Formen islamischer Gewalttheologie zu erinnern; im Neuen Testament sei von einem militärischen Konzept keine Rede (ebd.): „‚Kriegerische' Texte gibt es in allen drei monotheistischen Religionen. Das Grundproblem [...] ist die Verquickung mit staatlicher Macht und Gewalt. Zurzeit hat der Islam hier sein besonderes Problem" (444). Jede Religionsgemeinschaft stehe in der Gefahr, die eigenen Heiligen Schriften politisch zu missbrauchen. Es komme also darauf an, die jeweiligen ‚Gewalt'-Texte zu einer neuen Humanität zu transformieren (456). Diese Fortschreibung selbst finde sich bereits in biblischen Texten über Gewalt, die durch das Gebot der Feindesliebe transformiert und weiterentwickelt wurden (458). Im Koran verhalte es sich jedoch anders, denn der militärische Kampf gegen die Gegner des Islam sei gefordert (460). Fazit: „Ibrahim ist nicht Abraham. Es ist die exklusive muslimische Grundüberzeugung, dass Abraham/Ibrahim von Grund auf kein Jude (wie im Neuen Testament), sondern ein Muslim ist" (465). Eine Änderung dieser Sichtweise sei nur möglich, wenn sich die grundsätzliche Perspektive auf koranische Texte der historisch-kritischen Forschung stelle und so etwas wie eine neuzeitliche Aufklärung durchlaufe (477). Aber ein abrahamischer Dialog habe eben auch Grenzen, „auch wenn die drei monotheistischen Religionen für den Frieden in der Welt, für Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einen gemeinsamen Auftrag haben" (483). Stellen müsse sich der theologisch Interessierte aber auch dem Faktum, dass das Verhältnis der drei Weltreligionen zueinander divers, problematisch und kontrovers sei (486).

Nicht nur aufgrund der Eindringlichkeit seiner Recherche, sondern auch in der Ehrlichkeit seines Fazits wirkt Frankemölles Buch im guten Sinn provozierend und zwingt zu theologischer Offenheit in Bezug auf den status quo der Rede von der „abrahamischen Ökumene". Es ist jedem theologisch Interessierten und am ökumenischen Dialog Beteiligten wärmstens zu empfehlen.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg i. Br.

Bücherschau

Katharina von Kellenbach, **The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators**. Oxford University Press, Oxford/New York 2013. 287 Seiten.

Wer dieses Buch liest, muss sich auf erschütternde Einsichten gefasst machen. Auch wer schon mit Aspekten des NS-Terrorregimes vertraut ist, wird Neues – und Verstörendes – erfahren. Katharina von Kellenbach, Professorin für *Religious Studies* am *St. Mary's College* in Maryland/USA, legt mit dieser Untersuchung Ergebnisse mehrerer Forschungsaufenthalte in verschiedenen Ländern vor. Da sie selbst aus Deutschland stammt, konnte sie das Archivmaterial in der Originalsprache auswerten. In ihrem Vorwort legt sie offen, dass ihr Forschungsinteresse auch aus persönlicher Betroffenheit resultiert: Ihr Onkel Alfred Ebner war als stellvertretender Gebietskommissar der SS verantwortlich für das Massaker an den Juden in der ukrainischen Distrikthauptstadt Pinsk, das zwischen dem 29. Oktober und dem 1. November 1942 stattfand. Innerhalb von drei Tagen wurden durch Erschießungen etwa 30 000 Menschen ermordet – hauptsächlich Frauen und Kinder..

Wer mit einer solchen Schandtat eines Angehörigen konfrontiert wird, gerät in ein Dilemma. In dieser Situation sind drei unterschiedliche Reaktionen möglich: Loyalität mit den Angehörigen – um den Preis der Verdrängung von Schuld; Dissoziierung von der eigenen Familie – um den Preis der Verleugnung der Identität; oder der mühevolle Versuch, sich der familiären Vergangenheit zu stellen. Katharina von Kellenbach hat diesen Weg gewählt. Ihr Buch legt eindrucksvoll davon Zeugnis ab.

In acht Kapiteln setzt Kellenbach sich mit den unterschiedlichen Facetten ihres Themas auseinander: Im einleitenden Kapitel „Das Zeichen des Kain" entfaltet sie die These, dass das Kainsmal (vgl. Gen 4,15) als Symbol für einen glaubwürdigen Umgang mit Schuld dienen kann: Es reicht nicht aus, Schuld „bedingungslos" zu vergeben (so wie es in der christlichen Theologie jahrhundertelang verkündet worden ist). Eine Wahrnehmung für die Perspektive der Opfer und echte Betroffenheit über das ihnen zugefügte *Leid* ist auf Seiten der Täter notwendig, damit Schuld aufgearbeitet werden kann. Das

Kainsmal steht für einen *offenen Umgang* mit Schuld: der Täter muss dauerhaft mit ihr leben – und bekommt dennoch die Chance auf einen Neuanfang zugesichert. Dass genau dies bei den Nazi-Verbrechen nicht geschehen ist, belegt Kellenbachs Buch auf bestürzende Weise. Im zweiten Kapitel, „Schuldbekenntnisse und Amnestieforderungen", setzt sie sich mit der Rolle der Kirchen unmittelbar nach Kriegsende kritisch auseinander: „Predigten und Gesprächskreise in Internierungslagern bedienten ebenso wie offizielle kirchliche Verlautbarungen die gefährliche Vorstellung von ‚Kollektivschuld', indem sie die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen betonten und ein diffuses Gefühl von gemeinsamer Schuld vermittelten, welches den einzelnen Tätern ermöglichte, ihre persönliche Verantwortung zu verleugnen. Diesen frühen Debatten über die Schuldfrage lag die unausgesprochene Erwartung zugrunde, dass aus jedem Schuldbekenntnis der Anspruch auf Vergebung und auf Befreiung von der Last der Vergangenheit resultiert" (28).

Im dritten Kapitel, „Glauben unter dem Galgen", werden die letzten Worte von Kriegsverbrechern analysiert, die diese unmittelbar vor der Vollstreckung der Todesstrafe äußerten. Die Exekutionen wurden unter amerikanischer Militärregierung in Landsberg am Lech von 1945 bis 1951 an insgesamt 285 Personen vollstreckt. Unter den dokumentierten letzten Worten finden sich nur drei Äußerungen, in denen Bedauern über die begangenen Taten zum Ausdruck gebracht wird. Alle drei stammen von gewöhnlichen Kriminellen. Die Nazi-Täter dagegen starben im ungebrochenen Glauben an ihre eigene Unschuld mit dem militaristischen Gestus des Heroismus.

Das vierte Kapitel vergleicht unter der Überschrift „Gereinigt durch Schuld?" den Lebensweg von Oswald Pohl, einem hochrangigen General der Waffen-SS, der für die wirtschaftliche Organisation sämtlicher NS-Lager verantwortlich war, mit dem Schicksal der Kapo-Frau Klara Pförtsch: Sie ist die einzige Person in der Untersuchung von Kellenbachs, bei der die Unterstützung eines Gnadengesuchs durch den Gefängnispfarrer abgelehnt wurde, da sie als „wahre menschliche Bestie" galt (97). Es ist wohl kein Zufall, dass es sich hier um eine Frau handelt, denn weibliche Gewalttätigkeit war eine Ausnahme und erregte besonderen Anstoß. Mehr als zwanzig Jahre ihres Lebens hatte Pförtsch in den unterschiedlichsten Gefängnissen verbracht. Ihre Persönlichkeit war gebrochen durch die Schuld, die sie erlebt und begangen hatte. Im Kontrast dazu steht Oswald Pohl, der seinen Lebensweg unter Mithilfe des Gefängnisseelsorgers Karl Morgenschweis in der Autobiografie „Credo: Mein Weg zu Gott" aufgezeichnet hat. Er schreibt, dass die „Schuld"

eine „Läuterung“ für ihn gewesen sei (94) – und spricht dennoch von „Schuld“ stets nur in Anführungszeichen und in Form rhetorischer Fragen.

Kapitel fünf, „Von ehrenwerten Opfern und einsamen Sündenböcken“, befasst sich mit der veränderten Selbstwahrnehmung von NS-Verbrechern in den 60er Jahren: Noch immer waren sie von ihrer Unschuld überzeugt, konnten dabei aber immer weniger auf gesellschaftliche Akzeptanz zählen.

Im sechsten Kapitel, „Schuld erben“, wird ein 77-seitiger Brief analysiert, den Artur Wilke im Jahr 1966 seinem Sohn anlässlich von dessen 17. Geburtstag schrieb. Wilke war an Massenerschießungen von Juden in Minsk (Weißrussland) beteiligt. Der Vater möchte seine Glaubwürdigkeit gegenüber seinem Sohn durch vermeintliche Offenheit erhalten; in der Tat ist in dem langen Text vielfach von „Fehlern“ (seltener auch von „Sünde“) die Rede. Und doch ist auch dieses Selbstzeugnis sehr unbefriedigend, denn die Auseinandersetzung mit Schuld bleibt gewunden, allgemein und abstrakt, – ohne das Leid der Opfer in den Blick zu nehmen.

Das siebte Kapitel behandelt unter dem Titel „Natürlich werde ich an der Seite meines Mannes stehen“ die Rolle der Ehefrauen von angeklagten und verurteilten Nazi-Verbrechern. Viele von ihnen waren schon vor ihrer Heirat einer minutiösen ideologischen Überprüfung unterzogen worden, und tatsächlich standen sie auch nach 1945 an der Seite ihrer Ehemänner, ohne deren Vergehen in Frage zu stellen oder Betroffenheit darüber zu äußern. Auch hier spielte die Begleitung durch Seelsorger eine verhängnisvolle Rolle, denn unter Verweis auf die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ermahnten diese die Frauen, ihrem Mann unter allen Umständen „die Treue zu halten“.

Im letzten Kapitel, „Erinnerung als Last und als Gnade“, wird schließlich der Lebensweg von zwei NS-Tätern nachgezeichnet, die nach dem Krieg eine kirchliche Laufbahn einschlugen: Matthias Defregger war Weihbischof der Erzdiözese München und Freising, als 1969 durch eine Reportage des Magazins *Der Spiegel* öffentlich gemacht wurde, dass er 1944 in dem italienischen Dorf Filetto di Camarda die Erschießung von 17 Gefangenen angeordnet hatte. Auch hier ist es schockierend, wie die kirchliche Obrigkeit (in diesem Fall Kardinal Döpfner) ihn deckte. Defregger leugnete seine Tat nicht, berief sich aber darauf, dass er sie im Sakrament der Beichte bekannt habe und ihm hierfür die Absolution erteilt worden sei. Eine Versöhnung mit den Bewohnern des Dorfes und den Angehörigen der Opfer hielt er nicht für erforderlich. Auf Druck der empörten Öffentlichkeit wurde ihm von der Diözese eine andere Tätigkeit zugewiesen.

Einen anderen Umgang mit der schuldhaften Vergangenheit hat Otto Zakis gewählt, der bereits im Alter von 16 Jahren zur SS gekommen war und in den Konzentrationslagern Buchenwald und Majdanek eingesetzt wurde. Schon dort erlebte er Momente des Erschreckens über die verübten Verbrechen und bemühte sich – vergeblich – um seine Versetzung. Nach dem Krieg arbeitete er zwei Jahre in einem belgischen Kohlebergwerk und verstand diese Zeit als selbstauferlegte Buße. Anschließend wurde er evangelischer Pfarrer in Frankreich. 1972 musste er in Düsseldorf im Prozess über die Verbrechen in Majdanek aussagen und beeindruckte dabei durch die (in solchen Verfahren selten zu beobachtende) Offenheit und Bereitschaft zur Selbstkritik. Doch auch Zakis kann nicht als ein positives Beispiel dienen. Für ihn scheint sein Schuldbekenntnis vor Gericht nicht der Anfang, sondern das Ende einer ehrlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit gewesen zu sein. Denn anschließend konstatiert er: „Bis 1972 beschäftigte mich meine Vergangenheit mächtig. Aber dann wurde ich diese Dinge los, besonders diejenigen, die mich persönlich betroffen hatten, und ich habe mich auch innerlich von diesen Sachen abgewandt und mich auf meinen Beruf konzentriert. [...] Ich bezweifle immer mehr [...], ob wir Menschen verantwortlich sein können für Sachen, die weit in der Vergangenheit liegen – ob sie wirklich – ob diese Dinge bedeutsam bleiben – für mich kam diese Angelegenheit 1972 zu Ende. Ich habe einen Beruf und Familie“ (202). Noch im Jahr 2008, als von Kellenbach für ihre Recherchen ein längeres Telefonat mit Zakis führte, beendete er dieses mit den Worten, er fühle sich nicht schuldig, denn „ich habe niemanden erschossen. Heute sehe ich mich selbst im Zusammenhang mit den Ereignissen von 1941 bis 1945 als Opfer und nicht als Täter“ (ebd.).

Katharina von Kellenbach legt mit diesem mutigen Buch einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit vor – und darüber hinaus zur theologischen Reflexion der für den christlichen Glauben so grundsätzlichen Frage von Schuld und Vergebung. Eindrücklich zeigt sie, dass Vergebung nicht ohne Reue möglich ist. Eine baldige Übersetzung ins Deutsche ist diesem Buch sehr zu wünschen!

Jutta Koslowski, Gnadenthal

Imre Kertész, **Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001.** Aus dem Ungarischen von Heike Flemming und Lacy Kornitzer. Rowohlt Verlag, Reinbek 2016. 254 Seiten.

Vom ungarischen Literaturnobelpreisträger Imre Kertész (1929–2016) liegen nun in vier Bänden seine Aufzeichnungen über einen Zeitraum von beinahe fünfzig Jahren vor. Im „Galeerentagebuch" von 1993 versammelte der am 31. März 2016 verstorbene Schriftsteller Notizen aus den Jahren 1961 bis 1991. Die letzte Lücke ist nun mit den Aufzeichnungen von 1991 bis 2001 unter dem Titel „Der Betrachter" geschlossen worden. Diese Aufzeichnungen spiegeln jenen Zeitraum wider, in dem Imre Kertész mit über sechzig Jahren endlich die erhoffte Anerkennung bekam. Sein Werk wurde in Westeuropa bekannt, seine Bücher wurden weltweit übersetzt. Seine Popularität wuchs, er erhielt Preise und Auszeichnungen.

„Ich bin voller Schmerz – voller Leben" erkennt Kertész zu Beginn dieser Aufzeichnungen, Ende 1991. Da ist sein Schicksal als Davongekommener von Auschwitz und Buchenwald; seine angenommene Schuld als Überlebender; die Missachtung als Schriftsteller und Brandmarkung als Jude in seiner ungarischen Heimat, in der Antisemiten zunehmend die Oberhand gewinnen und ihn wieder zum Fremden abstempeln. 1995 schreibt er in seinen Aufzeichnungen: „[...] ich bin Jude, Eklektiker, Existentialist, Religionsloser, Gläubiger, exilierter Umherziehender, der zu Hause nicht zu Hause ist, dessen einzige Identität die Identität im Schreiben ist, dessen Schaffen sich von der Sprache, in der es entsteht, loslöst, dort auf Wirkung stößt, wo Menschen ihm zuhören und ihm ihr Herz öffnen [...]."

Kertész beklagt „die Allerweltsdummheit", die ihn „wie ein erstickendes Federbett" umgebe, die Kulturlosigkeit in der Geschäftswelt; er befürchtet, „daß die Kunst völlig überflüssig geworden ist"; er fragt sich besorgt, wie der Mensch heute geprägt wird, welche Stimmungen sich heute beispielsweise bei einem Kind zu späterer Erinnerung verfestigen; er beklagt den „Sprachverfall". Er registriert seine Depressionen als Antrieb für seine Kreativität, die ihn rette; er versteht sein Schreiben als Selbsterhalt und Gegenwehr, als einzigen Weg, sich zu befreien. „Wollte ich von außen definieren, ‚warum ich schreibe' (was freilich nicht viel Sinn hätte), so würde ich sagen, um unsere Seelen zu retten und zur Flucht aus jener geistigen Fatalität zu helfen, die von der Politik, der Wirtschaft und der mit ihnen eng verknüpften Ideologie hervorgebracht wird – um zumindest für einen Augenblick heimzufinden aus

Unmenschlichkeit, Fremdheit, Exil; heim – das bedeutet unser eigenes Leben und unseren Tod." Sein Dasein beschreibt er „auf verlorenem Posten", die „Absurdität" seiner Existenz, das Abgeschottetsein als Schriftsteller, das Leben allein für sein Werk, wozu eben auch diese Aufzeichnungen zählen. Und dann äußert er sein blankes Entsetzen darüber, sich nicht verständlich machen zu können, allein zu bleiben, einsam unter Blinden und Gehörlosen in seiner Heimat Ungarn. Im April 1994 heißt es: „Es ist vollkommen offensichtlich, daß ich hier keinen Platz habe – formulieren wir es genauer: daß mein Platz nicht in der ungarischen Literatur ist. Die ungarische Literatur hat mich bereits verstoßen, als ich zu schreiben anfing."

Die christliche Kultur sei in Auschwitz an ein Ende gekommen, schreibt Kertész, „heute leben wir die Auschwitz-Kultur. [...] Auschwitz ist die Manifestation des Erlöschens einer zweitausendjährigen Kultur." Juden und Nichtjuden trenne nicht die Verschiedenheit von Religion und Kultur, „sondern die psychische Auswirkung der Tatsache, daß man die Juden mit Ausrottung bedroht hat und sie zum Teil auch ausgerottet worden sind".

Kertész beschreibt seine hohe Moral und seine überbordenden Ansprüche an sich selbst; seine ihn marternden Gedanken über das Nichtsein und den Tod; seine verzweifelten Versuche, die „Sterblichkeit zu begreifen", zu „begreifen, daß der Mensch nur eine flüchtige Erscheinung" und nicht der Tod das Außergewöhnliche ist, sondern das Leben. „Ich sehe keinerlei Zusammenhang zwischen meinem Leben und meinem sogenannten Werk; vielleicht bin gar nicht ich es gewesen, der es geschrieben hat. Das ist jedoch, sagen wir mal, nicht wahrscheinlich. Doch ich glaube nicht genug an ... ja, an was? An meine Existenz. Die Ereignisse – gestern Scheitern, heute Erfolg – sind geisterhaft; mein Leben ist geisterhaft; ich erlebe es nicht genug, ich bin quasi nur der Betrachter des Ganzen."

„Der Betrachter", so hat der Verlag Kertész' Aufzeichnungen von 1991 bis 2001 betitelt. Noch einmal können wir hier der Entwicklung seiner Philosophie folgen; können Einblick nehmen in die geistige Werkstatt eines großen Zweiflers und Einzelgängers. Über Moral und Ethik und den Glauben an Gott schreibt er. Über die Liebe als einzigen Wert auf dieser Erde. Über Auschwitz als Symbol und Brandzeichen. Über seine Schriftstellergötter: vorneweg sein Landsmann Sándor Márai, dann Thomas Mann, Albert Camus, Franz Kafka, Thomas Bernhard. „Meine Kultur ist der Holocaust als Kultur. [...] Meine Wurzeln liegen in Auschwitz und der Offenbarung des Johannes, außerdem in den großen apokalyptischen Werken, den Werken von

Nietzsche, Camus, Kafka, Beckett, legiert mit der verfeinerten bürgerlichen Kultur, wie man sie in den Romanen Thomas Manns, Goethes, Prousts findet."

Kertész betreibt in seinen (von Heike Flemming und Lacy Kornitzer vorzüglich übersetzten) Aufzeichnungen „radikale Ich- und Gesellschaftsanalyse", – ein überwältigendes Zeugnis seines Strebens nach Wahrhaftigkeit. Ein feinsinniger, dünnhäutiger, traumatisierter und zugleich „selbst-süchtiger", weil schöpferischer Schriftsteller entlarvt unsere Welt als Wolfsgesellschaft, als amoralische Mördergrube. Das macht diese Aufzeichnungen auch für die Gegenwart unersetzlich.

Stefan Berkholz, Berlin

Mordechai Rotenberg, **The Psychology of Tzimtzum. Self, Other, and God.** Maggid Books, Jerusalem 2015. XVI und 139 Seiten.

In unseren Tagen gibt es zahlreiche Formen der Psychotherapie, die von verschiedenen Theorien über seelische Störungen abgeleitet sind. Einen originellen Ansatz hat der in Jerusalem wirkende Professor Mordechai (Manfred) Rotenberg (1932 in Breslau geboren) entwickelt, der als „Vater einer jüdischen Psychologie" bezeichnet worden ist. Gestützt auf Martin Bubers Dialog-Lehre und auf die Interpretation kabbalistischer und chassidischer Auffassungen, hat Rotenberg ein Behandlungskonzept vorgelegt, das bereits in der Praxis erprobt worden ist. In Israel existiert ein Ausbildungszentrum, in dem die Rotenbergsche Therapie gelehrt wird. Eine kompakte Einführung in das Modell von Rotenberg ist jetzt aus dem Hebräischen ins Englische übersetzt worden: „The Psychology of Tzimtzum". Der Schlüsselbegriff „Tzimtzum" (Zimzum) ist ein Terminus aus der kabbalistischen Lehre Rabbiner Isaac Lurias (1534–1572), der aussagt, dass der erste göttliche Schöpfungsakt eine Handlung der „Selbsteinschränkung" (hebr.: Tzimtzum) war, damit die Welt überhaupt existieren konnte. Rotenberg folgt chassidischen Autoren und spricht von Tzimtzum nicht nur im Bereich der Kosmologie, sondern auch auf dem Gebiet des menschlichen Verhaltens. In Nachahmung des Schöpfers sollte auch der Mensch sich selbst beschränken.

Bei näherer Betrachtung erweist sich diese Selbsteinschränkung als eine Voraussetzung für gut funktionierendes Lebensgeschehen. Stets sind im mensch-

lichen Leben verschiedene Bereiche aufeinander angewiesen; diese müssen sich gegenseitig Raum gewähren – sonst entstehen Störungen unterschiedlicher Art, die im Extremfall nur durch eine Psychotherapie zu beheben sind. Das Wissen um die Notwendigkeit von Tzimtzum hilft dem Therapeuten, Schwierigkeiten des jeweiligen Falles zu erkennen und gemeinsam mit dem Patienten eine positive Entwicklung in Gang zu setzen.

Das Grundprinzip der Selbsteinschränkung spielt in verschiedenen Bereichen eine Rolle, die Rotenberg sorgfältig beschreibt. In seinen Ausführungen zitiert und interpretiert der Autor eine Fülle rabbinischer und chassidischer Quellen; er hebt Momente hervor, die für ein psychologisches Behandlungskonzept wichtig sind. Es ist spannend zu sehen, wie Rotenberg die aus Midrasch, Kabbala und Chassidismus herausgearbeiteten Merksätze in sein Behandlungsmodell einzuordnen versteht. Weil der Leser leicht die Übersicht über die „Werkzeuge" im Behandlungszimmer verlieren kann, war es eine sehr gute Idee, im Anhang eine Art Repetitorium zu bringen; dieses Glossar haben Baruch Kahana und Michal Fachler verfasst. Schon in früheren Veröffentlichungen hat Rotenberg Freuds Psychoanalyse als Gegenbild zu seiner Tzimtzum-Lehre angeführt und die Freudsche Psychologie kritisiert, weil sie einen Ausgleich zwischen den beteiligten Bereichen nicht für möglich halte. Diese Kritik, die im vorliegenden Werk mehrmals wiederholt wird, hat den Schreiber dieser Zeilen nicht überzeugt. Rotenberg kommt nämlich immer wieder auf die bekannte Ödipus-Sage zu sprechen, die er einseitig auslegt. Die vom Kritiker überhaupt nicht erwähnte „Traumdeutung" und andere Publikationen Freuds zeigen aber ganz klar, dass der Begründer der Tiefenpsychologie das Prinzip der Selbstbegrenzung immer in Rechnung gestellt hat: Die verschiedenen Instanzen, von denen Freud spricht, brauchen einander und müssen sich daher einschränken.

Aus Rotenbergs 2012 veröffentlichter Autobiographie wissen wir, dass er kein ausgebildeter akademischer Psychologe ist. Es waren seine Erfahrungen als Sozialarbeiter, die ihn zum Nachdenken über psychologische Fragen gebracht haben. Rotenbergs Therapie-Konzept ist also das Werk eines äußerst tüchtigen und mutigen Autodidakten. Als Anerkennung für sein Werk wurde Rotenberg im Jahre 2009 der angesehene Israel-Preis für Sozialarbeit verliehen.

Yizhak Ahren, Jerusalem

In memorian

Elie Wiesel (1928–2016)

Am 2. Juli 2016 ging ein reiches und langes Leben zu Ende. Elie Wiesel starb an einem Schabbat, der einen Vorgeschmack auf das „Reich des Schalom" darstellt, das in der jüdischen Tradition voll Sehnsucht erwartet wird. Wiesel lebte in der aktiven und engagierten Erwartung einer Welt mit menschlichem Antlitz – hier auf Erden und darüber hinaus. Für Wiesel, den Überlebenden von Auschwitz, war – wie er oft zu sagen pflegte – „jede Minute eine Zeit der Gnade", die es zu nutzen gilt, die einen Auftrag bereithält, keine Zeit zu verschwenden, sondern alle Kraft darauf zu verwenden, die Erinnerung an die Katastrophe wach zu halten. Nur sie, die Erinnerung, kann Gegenwart und Zukunft vor einer Wiederholung bewahren: das war die Lebensphilosophie Elie Wiesels.

In seinen Schriften zeichnet Wiesel die Konturen seiner Kindheit und Heimat nach: die Welt des osteuropäischen *Schtetl*, der *Jeschiwot* (*Tora-* und *Talmud*-schulen), der *Schtibl* (chassidische Gebetshäuser, kleine Synagogen), des Feierns und Tanzens, der chassidischen Erzählungen, der *Rebben* mit ihren Schülern, der Hingabe an Gott. Jenseits der Romantisierungen und Harmonisierungen beschreibt Wiesel in seinen chassidischen Schriften auch die Armut, die Ausgrenzungen und den alltäglichen Antisemitismus, denen die Juden Osteuropas ausgesetzt waren.

Das zunächst rumänische, ab 1940 ungarische und nach dem Zweiten Weltkrieg wieder rumänische Städtchen *Sighet* (deutsch: *Marmaroschsiget*, rumänisch: *Sighetu Marmatiei*) am Fuß der Karpaten ist der Heimatort Wiesels. Geboren am 30. September 1928 als Sohn des Kaufmanns Schlomo Wiesel und dessen Frau Sarah Wiesel (geb. Feig), verbringt er dort zusammen mit den älteren Schwestern Hilda und Bea sowie der jüngeren Schwester Tsipora eine relativ unbeschwerte Kindheit. Im *Cheder* und in der *Jeschiwa* lernt er *Tora* und *Talmud* und widmet sich schon früh dem Studium der jüdisch-mystischen Schriften der *Kabbalah*. Die chassidischen Geschichten, die ihm

insbesondere sein Großvater Dodje Feig erzählte, wurden für ihn zu einem lebenswichtigen Schatz, der ihn über die Zeit der Verbannung und Todeslager hinaus begleitete.

„Reich der Nacht"

Im Frühjahr 1944 öffnete Ungarn den deutschen Truppen kampflos seine Tore. Gemeinsam mit den ungarischen Behörden begannen die Nationalsozialisten mit der Vernichtung der ungarischen Juden. In seinem Erstlings- und Hauptwerk *Un die Welt hot geschwign*, das 1956 in Buenos Aires auf Jiddisch[1] erschien, beschreibt er die blitzschnelle Ghettoisierung und Deportation der ca. 20 000 Juden seiner Heimatstadt. Dem Hunger und Durst in den hermetisch versiegelten Viehwaggons folgte die „Selektion" auf der Rampe von Auschwitz-Birkenau, wo Wiesel von seiner Mutter und seiner Schwester Tsipora für immer getrennt wurde, da die nichtarbeitsfähigen Frauen, Alten und Kranken sofort in den Gaskammern ermordet wurden. Er selbst klammerte sich an seinen Vater, gab sich, obwohl erst fünfzehnjährig, als Achtzehnjähriger aus, um in den mörderischen Arbeitslagern mit knapper Not zu überleben, ebenso wie seine beiden Schwestern Hilda und Bea, die er später wiederfand. Sein Vater starb nach dem Transport der Häftlinge im Winter 1944/45 von Auschwitz ins „Reichsinnere" an Schwäche und Krankheit im Lager Buchenwald. Dort wurde Elie Wiesel zusammen mit den Mithäftlingen am 11. April 1945 von den amerikanischen Truppen befreit.

Über den Abgrund hinweg

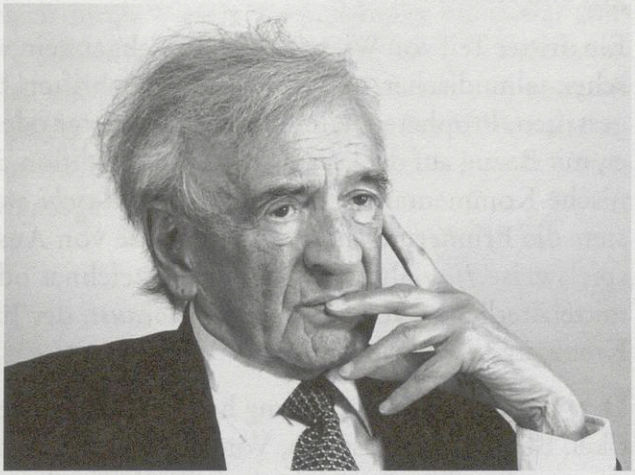
Nachdem Elie Wiesel zusammen mit anderen überlebenden Kindern und Jugendlichen in Erholungslagern in Frankreich erstmals wieder ein menschenwürdiges Leben erfahren durfte, kam er nach Paris, wo er rasch das Französische als zweite Muttersprache erlernte.[2] An der *Sorbonne* studierte er Philosophie, Psychologie und Literatur. Autoren wie Albert Camus, Franz

1) 1958 erschien die französische Übersetzung *La Nuit*, 1962 die deutsche Übersetzung *Die Nacht*. Deutsche Neuausgabe: *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg i. Br. 2013.

2) Vgl. seine zweibändige umfangreiche Autobiographie: Elie Wiesel, *Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie* (Originalausgabe: *Tous les fleuves vont à la mer*, Paris 1994), Hamburg 1995; ders., *... und das Meer wird niemals voll. Autobiographie 1969–1996* (Originalausgabe: *... et la mer n'est pas remplie. Mémoires* 2, Paris 1996), Hamburg 1997.

Kafka und Fjodor M. Dostojewski wurden zu Bezugspunkten seiner späteren Literatur. Er begann auch wieder mit dem Studium des *Talmud*, unter anderem bei dem geheimnisumwitterten Talmudgelehrten Raw Mordechai Shoushanie, der zeitgleich auch der Talmudlehrer von Emmanuel Levinas war. Zahlreiche Begegnungen, Reisen (u. a. nach Israel, Südamerika und Indien), neue Freundschaften waren Wege, um „über den Abgrund hinweg" wieder am Leben anzuknüpfen, der Verzweiflung zu trotzen und einen Sinn im Überleben zu finden.

Wiesel fand seine Erfüllung im Schreiben: Seine Arbeit als Journalist für verschiedene europäische und israelische Zeitungen und Zeitschriften ermöglichte ihm unzählige Kontakte. 1956 wanderte er nach New York aus, heiratete dort seine Frau Marion, bekam 1972 seinen Sohn Elisha und erhielt eine erste Professur an der City University of New York. 1976–2013 war er *Professor of Humanities* an der Boston University.



Elie Wiesel.

Quelle: Oregon Jewish Museum and Center for Holocaust Education.

Werk

Das reichhaltige literarische Lebenswerk Wiesels kann vier Rubriken zugeordnet werden[3]: Zum einen ist es eine Vielzahl von bewegenden autobiogra-

3) Für weitere Informationen zu Elie Wiesels Biografie und seinen Publikationen siehe die Homepage der „Forschungsstelle Elie Wiesel" an der Universität Tübingen und an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg: www.elie-wiesel.de bzw. http://www.hfjs.eu/elie_wiesel/home.html.

phischen Schriften wie *Die Nacht* (1958), *Alle Flüsse fließen ins Meer...* (1994) und die letzte Autobiographie *...und das Meer wird niemals voll* (1996).

Ob sich in seinem Nachlass das mehrfach angekündigte autobiographische Buch über seine Lehrer und Freunde befindet, wird die weitere Forschungsarbeit am Gesamtwerk zeigen. Neben den autobiographischen Schriften begann Wiesel schon früh ein umfangreiches literarisches Werk zu schaffen: fünfzehn publizierte Romane, mehrere Dramen, Gedichte, Lieder und Erzählungen. Keiner seiner Romane handelt von Auschwitz, was seiner dezidierten Meinung nach als literarisches Thema tabu ist.

Wiesel lässt in seinen Romanen Überlebende der Lager oder deren Kinder in der Welt der Nachkriegszeit bis zum Ende des 20. Jahrhunderts nach Wegen suchen, mit den Erinnerungen zurecht zu kommen, die Verzweiflung zu überwinden, neue Hoffnung zu schöpfen. Manchmal gelingt das partiell, bisweilen scheitern seine tragischen Helden oder ihre an Gott gerichteten Fragen und Klagen.

Ein dritter Teil von Wiesels Werk besteht aus einer profunden rélecture biblischer, talmudischer, und chassidischer Schriften, Geschichten biblischer Urgestalten, Propheten, talmudischer Gelehrter oder chassidischer Meister, die er, mit Bezug auf die gesamte jüdische Tradition, insbesondere auf die rabbinische Kommentarliteratur (*Midrasch, Raschi* etc.) neu erzählt. Implizit ist stets die Erinnerung an die Katastrophe von Auschwitz präsent, wenn beispielsweise *Ijob* als „Zeitgenosse" bezeichnet oder Raschi als „Zeuge" des mittelalterlichen Vorläufers des *Holocaust,* der Judenpogrome während der Kreuzzüge, beschrieben wird.[4]

Den vierten und vom Umfang her größten Teil des Gesamtwerks bilden Artikel, Buchbeiträge, Essays, Vor- und Begleitworte, Rezensionen, Kommentare zu aktuellen Bezügen, die teilweise in Sammelwerken publiziert, teilweise noch unveröffentlicht sind. Sie behandeln Themen wie das Gedenken an die *Schoa,* den zunehmenden Antisemitismus in vielen Ländern, Rassismus, Gerechtigkeit, Menschenwürde und Menschenrechte und das Thema Frieden. Für seinen Einsatz für die Wahrung der Menschenrechte erhielt er im Jahr 1986 den Friedensnobelpreis.

4) Elie Wiesel, *Raschi. Ein Portrait* (*Rashi – ébauche de portrait,* Paris 2008); aus dem französischen Original übersetzt, mit Quellenangaben, Erläuterungen und einem Nachwort versehen von Daniel Krochmalnik, Freiburg i. Br. 2015.

Frage nach Gott und dem Menschen

Wiesels Gesamtwerk kreist sowohl um die Theodizee-Frage angesichts des Grauens von Auschwitz wie auch um die Frage nach dem Menschen, der fähig war, ein solches Grauen anzurichten. Gott ist Objekt der Klage, die zahlreiche – dem biblischen Ijob ähnliche – Romanfiguren in aller Schärfe artikulieren, oder die im Drama als Prozess gegen Gott inszeniert wird. Wiesel stellt sich in die Klagetradition der jüdischen Schriften und zeigt an ihr exemplarisch die jüdische Fähigkeit auf, gegen Gott zu klagen, sich aber dennoch innerhalb des Glaubens zu bewegen. Dies macht sein Werk theologisch reich an Impulsen, weshalb es zum Ausgangspunkt zahlreicher jüdischer und christlicher theologischer Studien wurde.[5]

Die darin formulierte theologische Herausforderung ist ebenso wie die ethische Frage nach dem Humanum und der Möglichkeit der Realisierung einer menschenwürdigen Welt in unserer Zeit von brennender Dringlichkeit. Beispielsweise ist der Flüchtling, sein Status als Staatenloser ohne schützende Papiere, ein Leitmotiv, das sich durch Wiesels Werk zieht. Er selbst war „unbegleiteter Minderjähriger", blieb bis zu seiner Einbürgerung in den Vereinigten Staaten im Status des entwurzelten Flüchtlings, was er in gewisser Weise zeitlebens blieb. An derlei Themen zeigt sich, dass das Werk zwar erinnerungsorientiert ist, aber niemals nur rückwärtsgewandt, sondern stets auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtet.[6]

Reinhold Boschki, Tübingen

5) Vgl. u. a.: Steven T. Katz / Alan Rosen (eds.), *Elie Wiesel – Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, Bloomington/Indiana 2013 (hier umfangreiche weitere Sekundärliteratur).

6) Um speziell im deutschsprachigen Raum das Gesamtwerk Elie Wiesels für die Nachwelt zu sichern, ist eine wissenschaftliche und kommentierte Publikation seiner wichtigsten Werke erforderlich (die meisten sind nicht mehr lieferbar oder noch nicht ins Deutsche übersetzt). Die *Forschungsstelle Elie Wiesel* an der Universität Tübingen und der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg versucht einen Beitrag zur wissenschaftlichen Sicherung des Werks in Kooperation mit der internationalen Elie Wiesel-Forschung zu leisten.

Die Nachfolgezeitschrift des „Freiburger Rundbrief" wird als „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext*" die erste Nummer im Jahr 2017 dem Werk von Elie Wiesel widmen.

Rückblick: Zum „Freiburger Rundbrief – Neue Folge“

Liebe Leserinnen und Leser!

Mit Heft 1/2017 werden sich Titel, Konzept und äußere Form des 1993 begründeten „Freiburger Rundbrief Neue Folge. Begründet von Dr. Gertrud Luckner“ verändern. Das Anliegen von Dr. Gertrud Luckner, die Begegnung zwischen Juden und Christen zu fördern und durch gegenseitige Information und Austausch zu stärken, wird weitergeführt.

Von 1948 bis 1987 hatte Gertrud Luckner den „Freiburger Rundbrief“ mit einem kleinen Kreis von Mitwirkenden zusammengestellt und herausgegeben. 1993 gelang die Weiterführung der Zeitschrift in der Herausgeberschaft des „Verein Freiburger Rundbrief e. V“. unter dem Vorsitz von Dr. Alwin Renker und Dr. Georg Hüssler und mit dem Hauptschriftleiter Prof. Dr. Clemens Thoma (Luzern); geschäftsführende Schriftleiterin war von 1993–1996 Ursula Blum, ab 1997 Elisabeth Weidinger. Während Gertrud Luckner den FrRu in unregelmäßiger Folge herausgegeben hatte, beschloss das Team 1993 das regelmäßige Erscheinen von 4 Heften pro Jahr. Mit der damaligen Neukonzeption gelang es, die seit 1969 dem FrRu gewährte finanzielle Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz erneut zu erwirken; weitergeführt wurde auch die Unterstützung durch den Deutschen Caritasverband. Clemens Thoma nannte das Heftkonzept „Das alt-neue Programm“: „Wie der alte FrRu muss auch die Neue Folge des „Freiburger Rundbriefs“ (FrRu NF) aus jüdischer und christlicher Sicht auf viele Schwierigkeiten und Chancen hinweisen, die sich zwischen verschiedenen Religionen, Gesellschaften und Völkern abspielen.“[1] Thoma benannte fünf konkrete Ziele:

1. „*Dokumentation und Interpretation* wichtiger kirchlicher, israelischer und allgemein jüdischer und jüdisch-christlicher Ereignisse und Stellungnahmen. […] Der FrRu NF will […] eine uneingeschränkt ökumenische Haltung an den Tag legen. ‚Ökumene ohne Juden gibt es nicht‘, lautete ein ceterum

1) Clemens Thoma, Geleitwort: *Dr. Gertrud Luckner und der bisherige Rundbrief*, in: Freiburger Rundbrief Neue Folge, 1. Jg., Heft 1 1993/94, S. 6 f.

censeo von Frau Luckner. Der FrRu NF will sich auch nicht in der Kirchlichkeit abkapseln. Israelische Wahlergebnisse, iraelisch-arabische Gespräche, jüdisch-islamische Dialoge [...] werden den Lesern vorgestellt."

2. „Überblicke über *Neuerscheinungen von Büchern* mit wissenschaftlichem, literarischem, kulturellem oder politischem Inhalt sowie ihre Bewertung durch Rezensenten nehmen eine wichtige Stelle im FrRu NF ein."

3. In Weiterführung der seit 1972 erschienenen RuBr-Beilage „Immanuel" „wird der FrRu NF *gute hebräische Artikel*, die sonst in unseren Breiten unbeachtet bleiben würden, ins Deutsche übersetzen."

4. „Der FrRu NF wird Ideologien und Vorkommnisse, die Vorboten oder Zeugen einer neuen Schoa sein könnten (Rassismus, Indifferentismus, Fundamentalismus, judenfeindliche Deutung der Evangelien), registrieren, damit die Menschen rechtzeitig gewarnt werden."

5. „Der FrRu NF wird wie der bisherige Rundbrief die *Freundschaft zwischen Juden und Christen* fördern und Ereignisse zum Leuchten bringen, die dem Frieden dienen. Es geht ihm aber nicht um irgendeine offene oder verbrämte Missionierung der Juden. Nicht nur das Gemeinsame ist zu betonen; auch das Trennende soll akzeptiert werden. Wir leben in einer multikulturellen Welt, über die kein künstlicher Einheits-Überbau gestülpt werden kann." Und schließlich wolle der FrRu NF „keine Konkurrenz zu schon bestehenden jüdischen und jüdisch-christlichen Publikationsorganen sein. [...] Er möchte in Austausch mit diesen und anderen Zeitschriften treten."

Um Beiträge zu gewinnen und Anregungen für die Planung der Hefte zu erhalten, hatten Schriftleitung und Vorstand einen Kreis namhafter Persönlichkeiten als Konsultorinnen und Konsultoren[2] gewinnen können. Dieser Kreis traf sich i. d. R. alle zwei Jahre. Nach dem Tod von Hauptschriftleiter Clemens Thoma 2011 kam es zu keinem weiteren Treffen. In diesem Jahr reduzierte der VDD den finanziellen Zuschuss beträchtlich, 2012 stellte er ihn gänzlich ein. Nach dem Tod von Dr. Georg Hüssler und Dr. Alwin Renker 2013 ermöglichten die gezwungenermaßen ehrenamtliche Geschäftsführung und die Redaktion des „Rundbriefs" durch Elisabeth Weidinger den Fortbestand der Zeitschrift, die Herausgeberschaft lag weiterhin beim Verein Freiburger Rundbrief e. V. mit den neuen Vorsitzenden Dr. Christoph Michel

2) Auf der Impressumseite der Zeitschrift namentlich genannt.

und Dr. Eugen Baldas. Von 2014 bis 2016 arbeitete die Redaktion ehrenamtlich. Für die Heftgestaltung maßgeblich blieb die von Clemens Thoma vorgegebene Konzeption.

Die Erzdiözese Freiburg erneuerte die Zusage, Räume für die Geschäftsstelle des „Freiburger Rundbriefs" weiterhin kostenlos zur Verfügung zu stellen. Um künftig auch wieder Mittel für Personalkosten in der Geschäftsstelle zu erhalten, wurde Unterschiedliches versucht: In Briefen an die deutschen Bischöfe, an Stiftungen und weitere potenzielle Förderer legten Vorstand und Schriftleitung die Schwierigkeiten offen und erbaten Unterstützung. Die Bezieher des FrRu NF wurden unter der Rubrik „In eigener Sache" wiederholt auf die prekäre Situation hingewiesen.

In dieser schwierigen Zeit wurde der FrRu NF durch großzügige Spenden, aber auch durch ermutigende Worte unterstützt, wie z. B. durch das Schreiben von Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Leiter des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK, an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Dr. Reinhard Marx. Darin heißt es: „Wenn die aktuellen Probleme zu einer Einstellung des FrRu führten, wäre dies für den christlich-jüdischen Dialog fatal und ein weithin sichtbares Signal dafür, dass die christlich-jüdische Arbeit der Kirche in Deutschland anscheinend nicht mehr wichtig ist." Den Brief verknüpfte Heinz mit der Bitte, „den Freiburger Rundbrief auch seitens der Bischofskonferenz weiterhin ideell und finanziell zu unterstützen, damit nicht aus dem Ende dieser Zeitschrift auch auf ein Ende des kirchlichen Interesses am christlich-jüdischen Gespräch geschlossen wird, dessen Wichtigkeit gerade auch von Papst Franziskus betont wird."[3]

Der FrRu NF konnte trotz aller Schwierigkeiten seinen breiten internationalen Leserkreis bis heute erhalten und bei Christen und Juden Anerkennung finden, die sich auch in der weiterhin großen Zahl der eingereichten Beiträge und in Zuschriften der Leser widerspiegelte.

Den Beziehern der Zeitschrift danken wir für ihre, meist langjährige, Treue; den Autoren und Rezensenten für kritisch-konstruktive Beiträge. Elisabeth Weidinger danken wir für ihre zwanzigjährige Tätigkeit als Geschäftsführende Schriftleiterin, zudem für ihr ehrenamtliches Engagement während der letzten drei Jahre. Den Konsultoren des „Freiburger Rundbriefs" gilt unser

3) Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Leiter des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK, 3. April 2014; Verein Freiburger Rundbrief e. V.

Dank für Beratung und Begleitung, den Teilnehmern des 2014 einberufenen „workshop“ zur Weiterführung der Zeitschrift für ihre konstruktiven Ideen, die in das neue Konzept mündeten.

Das Amt des 1. und 2. Vorsitzenden des „Verein Freiburger Rundbrief – Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V.“ ging am 1.9. 2016 auf Prof. Dr. Reinhold Boschki / Tübingen und Prof. Dr. Willhelm Schwendemann / Freiburg i. Br. über. Die Schriftleitung der vom Verein Freiburger Rundbrief e. V. herausgegebenen Zeitschrift liegt ab Heft 1 des Jahrgangs 2017 bei den Herren Boschki und Schwendemann sowie bei Herrn Prof. Dr. Daniel Krochmalnik (Heidelberg); die Leitung der Redaktion bei Herrn Prof. Dr. h. c. Ulrich Ruh / Freiburg i. Br. Im folgenden „Schreiben an die Leserinnen und Leser“ wird das künftige Konzept der Zeitschrift vorgestellt.

Bereits im 1. Heft der Neuen Folge des FrRu (1993/94) wurde mit einem Bericht über das Gaza-Jericho-Abkommen der (weite und beschwerliche) Weg zum Frieden zwischen dem jüdischen und dem palästinensischen Volk thematisiert. Im selben Heft folgte die in Gänze abgedruckte Ansprache des damaligen Bundeskanzlers Helmut Kohl anlässlich der Auszeichnung Gertrud Luckners mit dem Sir-Sigmund-Sternberg-Preis 1987, in der die denkwürdigen Worte fielen: „Juden, Christen und Muslime gehören zu einer großen Familie. Während seines historischen Besuchs in der Synagoge von Rom erklärte Papst Johannes Paul II., die Juden seien ‚unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder‘. Dies ist ein sehr schönes Bild, und ich denke, wir dürfen in dieses Bild auch die Muslime einbeziehen.“ Die damalige Redaktion kommentierte die sich abzeichnenden Probleme der Völkerverständigung, aber auch den hoffnungsvollen Neubeginn der Zeitschrift mit einem Ausspruch des Rabbi Nachman von Bratzlaw: „Das Leben ist eine sehr schmale Brücke, aber es kommt nur darauf an, sich nicht zu fürchten.“

Wir wünschen dem neuen Vorstand und der neuen Schriftleitung Furchtlosigkeit und Erfolg beim Brückenbauen. Wir bitten die Bezieherinnen und Bezieher, den neuen Verantwortlichen ihr Vertrauen zu schenken, und empfehlen den Bezug der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext* (‚Freiburger Rundbrief‘)“.

Dr. Christoph Michel Dr. Eugen Baldas

(bis 31.8.2016 Erster bzw. Zweiter Vorsitzender des Vereins Freiburger Rundbrief, Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V.)

EV. THEOL. SEM. UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Zum neuen Konzept der „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext* (Freiburger Rundbrief)“

Liebe Leserinnen und Leser des „Freiburger Rundbrief Neue Folge. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung, begründet von Dr. Gertrud Luckner“,

wir wenden uns an Sie mit der herzlichen Bitte, den folgenden Zeilen besondere Beachtung zu schenken, denn wir stehen vor bedeutenden Veränderungen dieser Zeitschrift!

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Judentum ist heute, mehr als 70 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs, *wichtiger denn je!* Denn die gesellschaftlichen Bedingungen in Deutschland und in Europa haben sich dramatisch verändert und sind in allen Bereichen sichtbar: im sozialen Zusammenleben, in der Wirtschaft, im Arbeitsleben, in der Bildung und in den Religionsgemeinschaften.

Die junge Generation deutet das Verhältnis zum Judentum in Gegenwart und Geschichte ebenso wie die Schoa und ihr Gedenken völlig anders als die Älteren. Weder ihre Eltern noch ihre Großeltern waren direkt vom Nationalsozialismus betroffen, sie hat heute meist keinen direkten Kontakt zu Juden oder jüdischen Gemeinden in Deutschland, Österreich oder der Schweiz. Die Gesellschaft, in der die jungen Menschen aufwachsen, ist völlig plural und heterogen geworden, der Islam und die muslimischen Glaubensgemeinschaften sind im Alltag präsenter als früher, ebenso weitere Religionen, Kulturen, ethnische und soziale Gruppen. Die Zuwanderung, aber auch die zunehmende Medialisierung verändern die Gesellschaft auf rasante Weise. Eine wesentliche Quelle für Informationen sind heutzutage für alle Generationen die digitalen Medien, das Internet und die sozialen Netzwerke.

Durch diese aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen darf die Neu- bzw. Wiederentdeckung der besonderen Beziehung von Juden und Christen im Schatten der Schoa nicht in den Hintergrund treten oder gar in Bedeutungslosigkeit versinken.

Deshalb ist das christlich-jüdische Verhältnis unter den Bedingungen der heutigen Zeit neu zu bestimmen und zu vertiefen. Für eine solche Revision

und Relecture bedarf es vor allem des Dialogs mit weiteren Religionen und Weltanschauungen.

All diese Transformationen erfordern völlig veränderte Antworten – auch für die Zeitschrift „Freiburger Rundbrief". Seit zwei Jahren suchen Unterstützer und Freunde dieser Zeitschrift ein zeitgemäßes Konzept, das den neuen Bedingungen Rechnung trägt.

Dieses neue Konzept und die notwendigen Veränderungen möchten wir Ihnen hiermit vorstellen:

- *Thematische Schwerpunkte für die einzelnen Hefte.* An erster Stelle jeder Ausgabe werden drei bis vier ausführliche Artikel zu einem bestimmten Themenkreis (zum Beispiel „Jüdisches und christliches Lernen", Person und Werk von Martin Buber oder Elie Wiesel, „Erinnerungskultur im Blick auf die Schoa heute" etc.) erscheinen, die weiterhin von Expertinnen und Experten aus dem Judentum und Christentum – zusammen mit Gastbeiträgen aus weiteren Religionen – verfasst werden.
- *Eine ausführliche Rubrik „Bildung".* In jedem Heft werden drei bis vier Beiträge abgedruckt, in denen Praktikerinnen und Praktiker aus verschiedenen Bereichen der Bildungsarbeit – Schule, Gemeinde, Erwachsenenbildung, christlich-jüdische Zusammenarbeit etc. – konkrete Bildungskonzepte und ihre Realisierung exemplarisch beschreiben.
- *Zusatzmaterialien auf der Webseite.* Zu beiden Schwerpunkten wird es auf einer neuen Webseite der Zeitschrift zusätzliche Materialien, Hintergrundinformationen und weitere Links zu interessanten Internetquellen geben.
- *Bewährte Rubriken bleiben bestehen.* Insbesondere aktuelle Informationen, Buchrezensionen, Personalia, regelmäßige geistliche bzw. biblische Impulse, Informationen über Festtage, Text-Auslegungen etc. werden weiterhin enthalten sein, andere Rubriken kommen hinzu.
- *Beibehaltung des christlich-jüdischen Schwerpunkts.* Aus theologischen Gründen (im Anschluss an die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils) und aufgrund der gesellschaftlichen Gegebenheiten werden die Themen des christlich-jüdischen Verhältnisses jedoch in den größeren Kontext des Dialogs mit weiteren Religionen, insbes. des Islam gestellt.
- *Tausch von Haupttitel und Untertitel:* „Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext* (Freiburger Rundbrief)". Um das wertvolle Erbe und die bedeutende Tradition der Zeitschrift zu bewahren und ihr gleichzeitig eine Perspektive für die Zukunft zu geben, muss ein Namenswechsel erfolgen. So wird die Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung pro-

grammatisch verstärkt in den Kontext der aktuellen gesellschaftlichen, internationalen und wissenschaftlichen Diskussion gestellt.

- *Erweiterte wissenschaftliche Schriftleitung.* Ein Kreis von Expertinnen und Experten aus Theologie, Judaistik, christlich-jüdischer Zusammenarbeit garantiert weiterhin eine hohe Qualität der Beiträge und Hefte. In Zukunft werden verstärkt auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der Religionswissenschaft, dem Islam und weiteren Religionen zu Wort kommen.
- *Digitalisierung und Open-Access.* Die Zeitschrift soll als Printausgabe erhalten bleiben, die bisherigen digitalen Ausgaben werden jedoch erheblich ausgebaut.

Alle Schwerpunkte der bisherigen Arbeit werden fortgeführt und in der oben genannten Weise erweitert. Dabei geht es inhaltlich in erster Linie um

- die unter Beibehaltung des zentralen Anliegens der theologischen und kulturellen Begegnung zwischen Christen und Juden fällige Horizonterweiterung um den Kontext der Begegnung und produktiven Auseinandersetzung mit dem Islam und weiteren Religionen;
- ein neues Verständnis der besonderen Beziehung zwischen Christen und Juden sowie des interreligiösen Dialogs für die Bereiche Bildung und Pastoral;
- die fortgesetzte Erinnerung an die reichen interreligiösen und interkulturellen Traditionen im Zusammenleben von Juden und Christen, aber auch an die Leidensgeschichte der Juden, insbesondere durch die Schoa;
- die Bekämpfung jeder Form des Antisemitismus, Rassismus und der Fremdenfeindlichkeit in unserer Gesellschaft;
- die Vertiefung der Freundschaft zwischen Christen und Juden heute, die die Freundschaft mit Angehörigen anderer Religionen mit einschließt.

Wir bitten Sie, den Freundes- und Fördererkreis des bisherigen „Freiburger Rundbriefs", herzlich, das neue Konzept zu unterstützen und Ihr Abonnement bzw. Ihre Spenden in gleicher Weise wie bisher beizubehalten. Nur so kann die von Dr. Gertrud Luckner gegründete und durch so viele bedeutende Personen weitergeführte Zeitschrift den neuen Generationen erhalten und erschlossen werden.

Wir danken allen Personen, die in den vergangenen Jahren den „Freiburger Rundbrief" gefördert und unterstützt haben, vor allem Frau Elisabeth E. Weidinger, die im Juni 2016 nach fast zwanzigjähriger Tätigkeit als geschäfts-

führende Schriftleiterin (Redakteurin von 80 Heften des „Freiburger Rundbrief Neue Folge") in den Ruhestand getreten ist, sowie der langjährigen Redaktionssekretärin, Frau Ulla Cunningham. Außerdem danken wir Herrn Dr. Christoph Michel, der seit Dezember 2013 den Verein „Freiburger Rundbrief e. V." als Erster Vorsitzender geleitet und an der Redaktion der Zeitschrift mitgewirkt hat, ebenso dem Zweiten Vorsitzenden, Herrn Dr. Eugen Baldas, der insbesondere die neue Konzeption und Neuorganisation der Zeitschrift mit großem Engagement vorbereitet hat.

Für die neue Schriftleitung: Prof. Dr. Reinhold Boschki; Dr. Julia Münch-Wirtz, beide Universität Tübingen; Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann, Evangelische Hochschule Freiburg; in Kooperation mit Prof. Dr. Daniel Krochmalnik, Jüdische Hochschule Heidelberg.

Für die neue Redaktionsleitung: Prof. h. c. Dr. Ulrich Ruh, Freiburg.

Leser-Echo

Heinrich Ohlendorf, Bochum, zu dem in FrRu NF 23 (2016) (Veranstaltungshinweis) angekündigten Fernstudium „Theologie des Volkes Gottes":

Als pensionierter Religionslehrer begrüße ich die Bildungsinitiative für Multiplikatoren, welche die neuen Überlegungen zu Kirche und Israel nach dem Zweiten Vatikanum ‚unter das Volk' bringen soll. Solange es bei Glaubenden in der Kirche eine kognitive, emotionale oder spirituelle Dissonanz gibt, wenn vom *Juden* Jesus die Rede ist, muss noch viel getan werden, um in Predigt, Katechese oder Unterricht zu verinnerlichen, dass wir – ‚aus den Völkern'– durch den Juden Jesus zum HERRN hinzugekommen sind. Wir ‚aus den Völkern' sind zwar nicht lediglich ‚zweite Wahl', dennoch: die erste Wahl war und ist das Volk Gottes – Israel. Daher erscheint mir der Titel des Fernstudiums „Theologie des Volkes Gottes" irritierend, wenn mit ‚Volk Gottes' ausschließlich die Kirche gemeint wäre. Sie kann m. E. nur in einem abgeleiteten Sinn ‚Volk Gottes' genannt werden, da sie die Hinzugekommene ist. Enteignungsversuche sind spätestens seit dem Konzil nicht mehr statthaft. Eine Systematik zu entwickeln, die die Kirche und Israel gleichermaßen bedenkt, erscheint mir nach der Lektüre der Aufsätze der Theologen Michael P. Maier und Achim Buckenmaier in verschiedenen Nummern des FrRu NF vielversprechend und hoffnungsvoll. Dabei sollte aber o. g. problematischer Begriff nicht als Überschrift für den Fernkurs verwendet werden, da auf diese Weise, zumal in Verknüpfung mit dem Wort ‚Theologie', etwas ‚festgeklopft' wird, was doch offen bleiben muss.

Impressum

Herausgegeben vom Freiburger Rundbrief e. V. (bis 05.09.2016: 1. Vorsitzender Dr. Christoph Michel, 2. Vorsitzender Dr. Eugen Baldas)

Redaktion: Dr. Christoph Michel in Kooperation mit Elisabeth E. Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Freiburg; Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; 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 Deutschland aufarbeiten, die Erfahrungen der jüdisch-christlichen Begegnung mit Menschen aus möglichst vielen Ländern teilen und die Freundschaft mit dem jüdischen Volk vertiefen.

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

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.

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg, Hausanschrift: Universitätsstraße 10, 79098 Freiburg i. Br.
Tel. (07 61) 21 77 16 43, E-Mail: info@zfbeg.de
www.freiburger-rundbrief.de
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll
Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 0344-1385

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