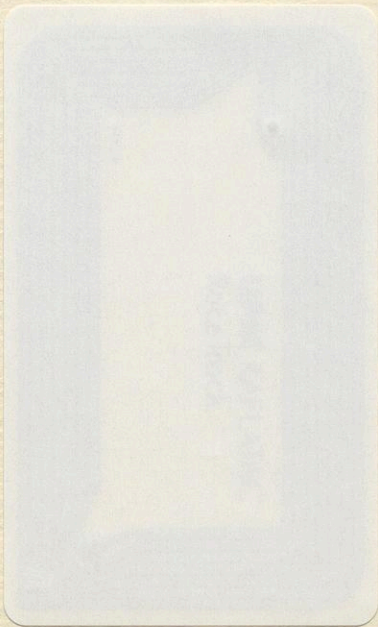




N12<521145448 021



ubTÜBINGEN



bu. andere
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

theol

M. 12

2004. 2004

1

2004

FREIBURGER RUNDBRIEF

NEUE FOLGE

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

Clemens Thoma

„Juden und Christen beten den Einen Gott an“

Helmut Zwanger

Psalmen beten – ohne Verchristlichung

Yehiel Ilsar

Kain und Abel und die Schoa. Kommentar zu Genesis 4,1-17

Kalman Yaron

Martin Buber: Ein Land und zwei Völker

Wolfram Wette

Zivilcourage unter extremen Bedingungen.

Empörte, Helfer und Retter in der Wehrmacht

Clemens Thoma

Religionswissenschaftler und Dialogiker.

R. J. Zwi Werblowsky zum 80. Geburtstag (3. Januar 2004)

Giuseppe Veltri

Philosophie als religiöse Aufgabe.

Der jüdische Philosoph Emil L. Fackenheim (1916–2003)

Clauß Peter Sajak

Der Lernprozeß Christen – Juden in der Religionspädagogik

Bücherschau

TR lose ✓

11. JAHRGANG

ISSN 0344-1385

903055

ZA 8881

Inhalt

<i>Clemens Thoma</i>	
„Juden und Christen beten den Einen Gott an“	1
<i>Helmut Zwanger</i>	
Psalmen beten – ohne Verchristlichung	9
<i>Yehiel Ilzar</i>	
Kain und Abel und die Schoa. Kommentar zu Genesis 4,1-17	14
<i>Kalman Yaron</i>	
Martin Buber: Ein Land und zwei Völker	17
<i>Wolfram Wette</i>	
Zivilcourage unter extremen Bedingungen	23
<i>Clemens Thoma</i>	
Religionswissenschaftler und Dialogiker. R. J. Zwi Werblowsky zum 80. Geburtstag	34
<i>Giuseppe Veltri</i>	
Philosophie als religiöse Aufgabe. Der jüdische Philosoph Emil L. Fackenheim	38
<i>Clauß Peter Sajak</i>	
Der Lernprozeß Christen – Juden in der Religionspädagogik	42
Bücherschau	
<i>Adunka, Evelyn</i> , Exil in der Heimat (<i>J. Schlör</i>)	47
<i>Feinberg, Anat</i> , George Tabori (<i>M. Ney</i>)	68
<i>Fiedler, Peter u. a. (Hg.)</i> , Neutestamentliche Hermeneutik nach Auschwitz (<i>Ch. Münz</i>)	49
<i>Grözingen, Elvira</i> , Die jiddische Kultur im Schatten der Diktaturen (<i>E. Adunka</i>)	51
<i>Haumann, Heiko</i> , Geschichte der Ostjuden (<i>F. Raphaël</i>)	52
<i>Homolka, Walter (Hg.)</i> , Die Lehren des Judentums nach den Quellen (<i>S. Lauer</i>)	53
<i>Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich</i> , Psalmen (Pss 51-100) (<i>W. Schwendemann</i>)	55
<i>Janowski, Bernd</i> , Konfliktgespräche mit Gott (<i>A. Renker</i>)	57
<i>Käppeli, Silvia (Hg.)</i> , Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges (<i>U. Peter-Spöndli</i>)	58
<i>Katz, Arthur</i> , Der Holocaust – Wo war Gott? (<i>C. Thoma</i>)	61
<i>Mendes-Flohr, Paul/Schäfer, Peter (Hg.)</i> , Martin Buber Werkausgabe (MBW). Bd. 1 (<i>A. Raffelt</i>)	45
<i>Rosenberg, Shalom</i> , Von der Macht des Bösen (<i>E. L. Ehrlich</i>)	63
<i>Ruppert, Lothar</i> , Genesis. 2. Teilband: Gen 11,27-25,18 (<i>R. Oberforcher</i>)	63
<i>Schmidt, Margot</i> , Durchgestanden. Menschliches und Unmenschliches (<i>F. Mußner</i>)	65
<i>Schoeps, Julius H.</i> , Mein Weg als deutscher Jude (<i>E. L. Ehrlich</i>)	66
<i>Tabori, George</i> , Meine Kämpfe (<i>M. Ney</i>)	68
Berichte	
Gespräche über den Einen und Dreifaltigen Gott (<i>E. Weidinger</i>)	69
25 Jahre biblische Lernwochen in Denkendorf (<i>A. Frank</i>)	71
Zehn Jahre Forum „Deutsch-Jüdischer Dialog“ – eine Bilanz (<i>A. Disselnkötter</i>)	73
In memoriam	
Martin Cunz, 1944–2003 (<i>C. Thoma</i>)	74
Emil Ludwig Fackenheim, 1916–2003 (<i>M. Privorozki</i>)	75
Notizen	76
Leser-Echo	78

theol

Freiburger Rundbrief

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
Neue Folge Heft 1 – 4/2004 (11. Jahrgang)

Inhalt und Personenregister



Impressum

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

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma

Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Bad Vilbel; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster.

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.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 30,- Euro, 45,- sFr, Einzelheft 10,- Euro, 15,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26.07.2002 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Geldzuwendungen bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

KONTEN:

Deutschland: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45; BIC GENODEF1M05; IBAN DE89 7509 0300 0002 2158 45

Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756

Schweiz: UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V

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

Israel: Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Euro-Account Nr. 30180/84; NIS-Account Nr. 30180/64.

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,

Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: Fr_Ru@t-online.de

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385



INHALTSVERZEICHNIS

Beiträge

<i>Arnbom, Marie-Theres</i>	
Gedanken zur Matthäuspasion von J. S. Bach	108
<i>Berger, Joel</i>	
Wie die Makkabäer zu katholischen Heiligen wurden	94
<i>Frankenstein, Ruben</i>	
Vater unser – Dein Name werde geheiligt	242
<i>Henrix, Hans Hermann</i>	
Ernst Ludwig Ehrlich. Ein Mann des Brückenschlags	278
<i>Heppner, Menachem</i>	
Jamim Noraim – Die „fürchterlichen Tage“	112
<i>Hermle, Siegfried</i>	
„Juden – Christen – Deutsche“. Eberhard Röhms pädagogische Neuorientierung	207
<i>Hofmann, Norbert Johannes</i>	
Vatikan und Oberrabbinat im Dialog	186
<i>Homolka, Walter</i>	
Segen und Segnen nach jüdischem Glaubensverständnis	179
<i>Ilsar, Yehiel</i>	
Kain und Abel und die Schoa. Kommentar zu Genesis 4,1-17	14
<i>Janson, Udo</i>	
Johannes M. Oesterreicher (1904-1993). Ein persönliches Portrait	252
<i>Kauchtschischwili, Nina</i>	
Der „kleine“ Widerstand. Berliner Erinnerungen (1925-1940)	194
<i>Kessler, Werner</i>	
Neues jüdisches Leben in Rottweil	276
<i>Menke, Karl-Heinz</i>	
Henryk Muszyński – Ein Brückenbauer zwischen Juden und Christen	115
<i>Petzel, Paul</i>	
Das christliche Psalmengebet. Die Doxologie als Erkennungszeichen	201
<i>Renker, Alwin/Trutwin, Werner</i>	
„Leben aus Gottes Kraft“. 95. Katholikentag in Ulm	283
<i>Sajak, Claus Peter</i>	
Der Lernprozeß Christen – Juden in der Religionspädagogik	42
<i>Sonnevelt, Nico</i>	
Kornelis Heiko Miskotte: Theologie zwischen Heidentum, Judentum und Christentum	171
<i>Starck-Adler, Astrid</i>	
Der Wandel der Identität jüdischer Frauen im Märchen	98

<i>Thoma, Clemens</i>	
„Juden und Christen beten den Einen Gott an“	2
<i>Thoma, Clemens</i>	
Religionswissenschaftler und Dialogiker. R. J. Zwi Werblowsky zum 80. Geburtstag	34
<i>Thoma, Clemens</i>	
Frühjüdische Martyrer – Glaube an Auferstehung und Gericht	82
<i>Thoma, Clemens</i>	
Die Schweiz und der Nationalsozialismus	119
<i>Thoma, Clemens</i>	
Geborgen unter den Fittichen der Schekchina	162
<i>Thoma, Clemens</i>	
Johannes M. Oesterreicher: Prediger gegen den Nationalsozialismus und Wegbereiter von Nostra aetate	259
<i>Veltri, Giuseppe</i>	
Philosophie als religiöse Aufgabe. Der jüdische Philosoph Emil L. Fackenheim	38
<i>Wette, Wolfram</i>	
Zivilcourage unter extremen Bedingungen	23
<i>Yaron, Kalman</i>	
Martin Buber: Ein Land und zwei Völker	17
<i>Yaron, Kalman</i>	
Das verlorene Paradies. Die utopische Vision und das Ende der Zeit.	268
<i>Zwanger, Helmut</i>	
Psalmen beten – ohne Verchristlichung	9

Rezensionen

<i>Adunka, Evelyn</i> , Exil in der Heimat (<i>J. Schlör</i>)	47
<i>Baldermann, Ingo</i> (<i>Hg.</i>), Die Macht der Bilder (<i>JBTh 13</i>); ders., Prophetie und Charisma (<i>JBTh 14</i>) (<i>W. Schwendemann</i>)	213
<i>Batzdorf, Susanne M.</i> , Edith Stein – meine Tante (<i>R. Ahl</i>).	128
<i>Be'er, Chaim</i> , Stricke. Roman (<i>M. Stiefl-Cermak</i>).	129
<i>Ben-Chorin, Schalom</i> , Ich lebe in Jerusalem (<i>D. Krabbe</i>).	216
<i>Betten, Anne/Fliedl, Konstanze</i> (<i>Hg.</i>), Judentum und Antisemitismus (<i>W. Klaghofer-Treitler</i>)	218
<i>Biser, Eugen</i> , Paulus. Zeugnis, Begegnung, Wirkung (<i>A. Renker</i>)	130
<i>Brocke, Michael/Müller, Christiane E.</i> , Jüdische Friedhöfe in Deutschland (<i>H. F. Rupp</i>).	132
<i>Conzemius, Victor</i> (<i>Hg.</i>), Schweizer Katholizismus 1933-1945 (<i>E. L. Ehrlich</i>)	125
<i>Crüsemann, Frank</i> , Maßstab: Tora (<i>A. Renker</i>)	219
<i>Deeg, Alexander</i> (<i>Hg.</i>), Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog (<i>A. Ritter</i>).	220
<i>Denker, Jochen/Marquardt, Jonas/Winkler-Rohlfing, Borge</i> (<i>Hg.</i>), Hören und Lernen in der Schule des NAMENS. FS für Bertold Klappert (<i>B. Grümme</i>)	222

<i>Dolna, Bernhard</i> , An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel: Leben und Werk (<i>C. Thoma</i>)	224
<i>Feinberg, Anat</i> , George Tabori (<i>M. Ney</i>)	68
<i>Fiedler, Peter/Dautzenberg, Gerhard</i> (Hg.), Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz (<i>Ch. Münz</i>)	49
<i>Fischer, Irmtraud</i> , Rut, HThK (<i>D. Kinet</i>)	225
<i>Goldberg, Lea</i> , Briefe von einer imaginären Reise (<i>A. Feinberg</i>)	133
<i>Grözinger, Elvira</i> , Die jiddische Kultur im Schatten der Diktaturen (<i>E. Adunka</i>)	51
<i>Haumann, Heiko</i> , Geschichte der Ostjuden (<i>F. Raphaël</i>)	52
<i>Heinrichs, Wolfgang E.</i> , Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs (<i>Gottfried Mehnert</i>)	292
<i>Hengel, Martin</i> , Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I; ders., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II; ders., Paulus und Jakobus (<i>G. Knoch-Mund</i>)	135
<i>Henrix, Hans Hermann</i> , Judentum und Christentum (<i>C. Thoma</i>)	290
<i>Heschel, Susannah</i> , Der jüdische Jesus und das Christentum (<i>R. Oberforcher</i>)	137
<i>Hoffmann, Daniel</i> , „Im neuen Einband Gott gereicht“ (<i>G. Oberhänsli-Widmer</i>)	226
<i>Homolka, Walter</i> (Hg.), Die Lehren des Judentums nach den Quellen (<i>S. Lauer</i>)	53
<i>Homolka, Walter</i> , So gehe ich meinen Weg mit Gott. Jüdische Gebete (<i>W. Trutwin</i>)	294
<i>Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich</i> , Psalmen (Pss 51-100) (<i>W. Schwendemann</i>)	55
<i>Janowski, Bernd</i> , Konfliktgespräche mit Gott (<i>A. Renker</i>)	57
<i>Jasper, Willi/Knoll, Joachim H.</i> (Hg.), Preußens Himmel breitet seine Sterne ... (<i>E. L. Ehrlich</i>)	139
<i>Kampling, Rainer/Weinrich, Michael</i> (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit (<i>H. Heinz</i>)	140
<i>Käppeli, Silvia</i> (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges (<i>U. Peter-Spörndli</i>)	58
<i>Katz, Arthur</i> , Der Holocaust – Wo war Gott? (<i>C. Thoma</i>)	61
<i>Kushner, Lawrence</i> , Das Buch der Wunder (<i>W. Trutwin</i>)	294
<i>Kutschera, Rudolf</i> , Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22) (<i>F. Mußner</i>)	295
<i>Löw, Konrad</i> , Die Schuld (<i>M. Ney</i>)	228
<i>Lustiger, Jean-Marie Kardinal</i> , Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund (<i>F. Bruckmann</i>)	211
<i>Mendes-Flohr, Paul/Schäfer, Peter</i> (Hg.), Martin Buber Werkausgabe (MBW) Bd. 1 (<i>A. Raffelt</i>)	45
<i>Moser, Tilbert</i> , Der Nahost-Konflikt (<i>A. Fürst zu Castell-Castell</i>)	230
<i>Norden, Joseph</i> , „Auge um Auge – Zahn um Zahn“ (<i>Y. Abren</i>)	299
<i>Paepcke, Lotte</i> , Ein kleiner Händler, der mein Vater war (<i>H. Winklehner OSFS</i>)	141
<i>Pflegerl, Siegfried</i> , Ist Antisemitismus heilbar? (<i>E. L. Ehrlich</i>)	299
<i>Pöhlmann, Horst Georg/Stern, Marc</i> , Die zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog (<i>W. Pöhlmann</i>)	142
<i>Reventlow, Henning Graf</i> , Epochen der Bibelauslegung. Bd. IV (<i>F. Niewöhner</i>)	144

<i>Rosenberg, Shalom</i> , Von der Macht des Bösen (<i>E. L. Ehrlich</i>)	63
<i>Ruppert, Lothar</i> , Genesis. 2. Teilband: Gen 11,27-25,18 (<i>R. Oberforcher</i>)	63
<i>Schmidt, Margot</i> , Durchgestanden. Menschliches und Unmenschliches (<i>F. Mußner</i>)	65
<i>Schoeps, Julius H.</i> , Mein Weg als deutscher Jude (<i>E. L. Ehrlich</i>)	66
<i>Schöttler, Heinz-Günther</i> , Christliche Predigt und Altes Testament (<i>R. Oberforcher</i>) . . .	300
<i>Shmueli, Ilana/Sparr, Thomas</i> (Hg.), Paul Celan/Ilana Shmueli: Briefwechsel (<i>A. Feinberg</i>)	231
<i>Seeligmann, Chaim</i> , Es war nicht nur ein Traum; ders., Spuren einer stillen Revolution (<i>Herbert Winkler OSFS</i>)	303
<i>Tabori, George</i> , Meine Kämpfe (<i>M. Ney</i>)	68
<i>Ubbens, Irmtraud</i> , „Aus meiner Sprache verbannt ...“ (<i>F. Hofmann</i>)	145
<i>Wallach-Faller, Marianne</i> , Die Frau im Tallit (<i>O. Franz-Klauser</i>)	304
<i>Weiss, Otto</i> , „Und Gott sah, daß es schlecht war“ (<i>P. G. Schoenborn</i>)	306
<i>Wittstock, Alfred</i> (Hg.), Israel in Nahost – Deutschland in Europa: Nahtstellen (<i>Wolfgang Kruse</i>)	146
<i>Zademach, Wieland</i> (Hg.), Reich Gottes für diese Welt – Theologie gegen den Strich (<i>M. Stöhr</i>)	148
<i>Zee, Nanda van der</i> , „Um Schlimmeres zu verhindern ...“ Die Ermordung der niederländischen Juden (<i>N. Sonneveld</i>)	233

Berichte

Gespräche über den Einen und Dreifaltigen Gott (<i>E. Weidinger</i>)	69
25 Jahre biblische Lernwochen in Denkendorf (<i>A. Frank</i>)	71
Zehn Jahre Forum „Deutsch-Jüdischer Dialog“ – eine Bilanz (<i>A. Disselnkötter</i>)	73
Der vergessene Mantel (<i>M. Stiefl-Cermak</i>)	150
Die Katholische Kirche im Dialog mit anderen Religionen (<i>Johannes Paul II.</i>)	152
Musikalischer Dank für Versöhnungsarbeit von Johannes Paul II. (<i>C. Thoma</i>)	153
„Heiligung des göttlichen Namens“ (<i>Ch. M. Rutishauser SJ</i>)	154
Edith-Stein-Preis für das Friedensdorf „Neve Shalom“ (<i>H. Sieben</i>)	234
Dabru emet – Redet Wahrheit! (<i>A. Renker</i>)	307
Gründung der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft (<i>C. Thoma</i>)	309
„Er gibt ihr die Rippe, und sie gibt ihm die Seele“ (<i>A. Salomon</i>)	312

In memoriam

Cunz, Martin, 1944-2003 (<i>C. Thoma</i>)	74
Fackenheim, Emil Ludwig, 1916-2003 (<i>M. Privorozki</i>)	75
Flügel, Weihbischof Karl Borromäus, 1915-2004 (<i>F. Mußner</i>)	315
König, Kardinal DDr. Franz, 1905-2004 (<i>C. Thoma</i>)	314

Notizen	76, 155, 237, 316
-------------------	-------------------

Leser-Echo.	78, 157, 239, 319
---------------------	-------------------

Personenregister

(ohne biblische Namen)

- Aba Hilkyā (1. Jh. n. Chr.) 106
Abulafia, Abraham 5
Acha, Rabbi 166
Adam, Karl 198, 319
Adenauer, Konrad 279, 318
Adler, Hermann 28 f.
Adler, Leonhard 196
Adler, Manfred 196
Adorno, Theodor W. 44
Adunka, Evelyn 47 f., 51
Ahl, Ruth 129
Ahren, Yizhak 299
Akiba, Rabbi 105
Akzin, Benjamin 66
al-Farabi, Abu Nasr Mohammed 39
Al-Jubeh, Nasmi 148
al-Qaq, Zakaria 276
Altermatt, Urs 60, 127
Althoff, Gertrud 157
Altmann, Alexander 54
Amar, Shlomo Moshe 153, 156, 186 f.
Améry, Jean 218
Amichai, Yehuda 216, 232
Amir, Yehoyada 223, 310 f.
Amram, Rav 182
Anckaert, Luc 311
Antiochos IV. Epiphanes 81-83, 85, 88-95
Arendt, Hannah 27 f., 146, 194
Arens, Hans 158, 319
Arnbom, Marie-Theres 81, 108, 239
Ausländer, Rose 250 f.
Awerbuch, Marianne 318

Baal Schem Tov 224 f.
Bach, Johann Sebastian 81, 108-111, 239
Bacher, Wilhelm 94
Baeck, Leo 40 f., 53 f., 75-77, 172, 222, 279
Bakschi-Doron, Elijahu 186
Baldermann, Ingo 213
Bamberger, Selig Pinhas 182
Bar Kokhba, Simon 136
Barenboim, Daniel 238 f.
Bares, Nikolaus 197
Barth, Hermann 215
Barth, Karl 9, 144 f., 171-174, 201, 223

Baskin, Gershon 276
Bastian, Till 23
Battel, Albert 29
Batzdorf, Susanne M. 128 f.
Baum, Gregory 264
Baur, Ferdinand Christian 145
Be'er, Chaim 129 f.
Bea, Augustin 225, 257, 261, 264, 281 f.
Beck, Elisabeth 253-257
Beck, Jorg 253
Becker, Jürgen 132
Beinert, Wolfgang 290
Ben-Chorin, Avital 216 f.
Ben-Chorin, Schalom 9, 139, 216 f.
Ben-Chorin, Tovia 55, 140
Ben-Gurion, David 19, 274
Benz, Wolfgang 24
Bercovici, Israel 51
Berekhia, Rabbi 168
Berger, Joel 81, 94
Bergman, Hugo S. 17
Bering, Dietz 243
Berlejung, Angelika 213
Bernfeld, Simon 53
Beruria, Frau des Rabbi Meir 102 f.
Besson, Marius 127
Bethke, Karl 25
Betten, Anne 48, 218
Betz, Dorothea 135
Bieberstein, Erna, geb. Stein 128
Bieberstein, Johannes Rogalla von 229
Biemer, Günter 42, 44, 115
Bienenstock, Myriam 310
Birkenhauer, Anne 129
Biser, Eugen 130-132
Bitter, Gottfried 42
Bleich, Yaakov Dov 238
Bloch, Ernst 172
Bloch, Rolf 59
Bloedhorn, Hanswulf 135
Böcher, Otto 214
Böckler, Annette M. 181, 184, 249
Böhmer, Lydia 133 f.
Bondy, Dan 180
Bonhoeffer, Dietrich 14, 209

- Bonjour, Edgar 123
 Borgen, Peder 50
 Bormann, Martin 228
 Bornkamm, Günther 139
 Boys, Mary C. 50
 Bradley, Dermont 32
 Brandt, Henry G. 288
 Brasser, Martin 60, 310
 Brenner, Joseph Chaim 268
 Brocke, Edna 71, 141
 Brocke, Michael 132, 180
 Brod, Max 172
 Brodbeck, Doris 304
 Browning, Christopher 24
 Bruckmann, Florian 213
 Bruckner, Anton 108
 Brumlik, Micha 141, 147, 311
 Brunner, Constantin 46, 172
 Brunner, Emil 145
 Brüstle, Oliver 286
 Buber, Martin 1, 15, 17-22, 45-47, 117, 139,
 148 f., 172, 175, 216, 238, 241, 244-246,
 268-270, 274, 276, 291
 Buber, Paula (geb. Winkler; Dichtername:
 Georg Munk) 46
 Bubis, Ignatz 147, 223, 238
 Buchhändler, Jakob 98, 100
 Buchinger, Harald 204
 Büchner, Georg 57
 Bultmann, Rudolf 139, 144
 Burckhart, Dagmar 100
 Burgdorf, Wilhelm 32
 Burgenstein, Jiri 306
 Burzio, Giuseppe 126
 Busch, Eberhard 223
 Busse, Heribert 215

 Calabresi, Guido 318
 Callsen, Kuno 26
 Calvin, Johannes 57, 174
 Carossa, Hans 198
 Casper, Bernhard 311
 Cassian 11
 Castell-Castell, Albrecht Fürst zu 230
 Ceauşescu, Nicolaie 51
 Celan, Paul 231-233
 Celan, Eric 233
 Chamberlain, Houston Stewart 300
 Changeux, Jean-Pierre 318

 Chenaux, Philippe 127
 Chilton, Bruce D. 50
 Clausewitz, Carl von 46
 Cohen, Hermann 54 f., 172
 Cohen, Shear Yashuv 188
 Konzemius, Victor 124-127
 Cottier, Georges 192
 Crüsemann, Frank 141, 219 f., 222
 Cunz, Martin 1, 74 f.

 Dachs, Gisela 147
 Dan, Josef 164
 Dassmann, Ernst 215
 Däubler-Gmelin, Herta 287
 Dautzenberg, Gerhard 49, 215
 Deeg, Alexander 220
 Degginger, Familie aus Rottweil 277
 Deines, Roland 135
 Deissler, Alfons 57 f., 201
 Delitzsch, Franz 139
 Denker, Jochen 222
 Deselaers, Manfred 77
 Deutschkron, Inge 31 f.
 Dias, Ivan 238
 Diederichs, Eugen 46
 Dietrich, Paul 78, 317
 Diner, Dan 73, 147
 Disselnkötter, Andreas 74
 Döblin, Alfred 135, 227
 Dohmen, Christoph 202, 213
 Dold, Erwin 23, 157
 Dolna, Bernhard 224
 Domhardt, Yvonne 304
 Doron, Eliahu Bakschi 316
 Dreßen, Willi 24
 Droßel, Elfriede 30 f.
 Droßel, Heinz 30-32
 Droßel, Paul 30 f.
 Dubois, Marcel 235
 Duhm, Bernhard 144
 Dühring, Eugen 300
 Dulcia, Frau des Eleasar aus Worms 102
 Dunn, James D. G. 50

 Ebach, Jürgen 222
 Ebertz, Michael N. 215
 Eckert, Willehad Paul 111, 280
 Eckhart, Meister 46, 214
 Eddine, Achmed Baha'a 265

- Eder, Manfred 316
 Ehrlich, Ernst Ludwig 44, 60, 63, 67, 127,
 140, 241, 252, 278-282, 300, 311
 Ehrlich, Leonhard 311
 Eichmann, Adolf 28
 Eißfeldt, Otto 75
 Eizenstat, Stuart 122
 Elbogen, Ismar 53
 Elchinger, Léon Arthur 264
 Eleasar aus Worms, Rabbi 102
 Eleasar ben Pedat, Rabbi 166
 Eleasar ha-Kappar, Rabbi 167
 Elias, Norbert 52
 Eliav, Mordecai 16
 Elieser, Rabbi 106
 Elkan, Benno 270
 Elstein, Yoav 100
 Ender, Erwin Josef 284
 Englert, Rudolf 42
 Ernst, Hanspeter 75
 Esser, Helmut H. 172
 Esslinger, Familie aus Rottweil 277
 Ewald, Georg H. 139

 Fabry, Heinz-Josef 117
 Fackenheim, Emil L. 1, 38-41, 61, 75 f., 155,
 159
 Fackenheim, Julius 75
 Falk, Marcia 305
 Fallach-Waller, Marianne 304-306
 Farhat-Naser, Sumaya 147
 Feinberg, Anat 68, 135, 233
 Fiedler, Peter 49
 Fischer, Irmtraud 225 f.
 Fischer, Ulrich 317
 Flacius Illyricus, Matthias 144
 Flatow, Ernst 209
 Flemming, Liselotte 29
 Fliedl, Konstanze 218
 Flügel, Karl Borromäus 315 f.
 Flusser, David 36, 60, 84, 139, 266
 Fontheim, Ernest Günter 30 f., 239
 Formstecher, Salomon 55
 Fortunati, Vita 276
 Frank, Abraham 73
 Frank, Anne 234
 Frankenstein, Ruben 78, 241 f.
 Franz-Klauser, Olivia 306
 Freedman, David Noel 179

 Frei, Norbert 23
 Frey, Jörg 135 f.
 Fried, Erich 232
 Friedlander, Albert H. 141, 222, 318
 Friedrich I. Barbarossa 97
 Friedrich, Johannes 288
 Frieling, Reinhard 287
 Fröhlicher, Hans 120 f.
 Fuchs, Ottmar 43, 57
 Fürst, Gebhard 284, 286, 289

 Gabler, Johann Philipp 144
 Gallo, Robert 318
 Gamaliel d. Ältere 60, 168
 Gandhi, Mahatma 21
 Gaon, Saadja 163 f.
 Gasperis, Francesco Rossi de 295 f.
 Gaus, Hans 159
 Geense, Adriaan 174
 Geiger, Abraham 137-139, 179
 Genoveva von Brabant 104
 George, Francis Eugene 238
 Gerhards, Albert 205 f.
 Gerstenberger, Erhard 10
 Gerstetter, Avital 288
 Gese, Hartmut 9
 Gette, Karl 255, 257
 Gilbert, Martin 318
 Gilbert, Sandra 318
 Gilboa, Amir 232
 Gildich, Kurt 196
 Giordano, Ralph 77
 Glassner, Evaristos 209
 Gnilka, Joachim 132
 Gobineau, Joseph Arthur Comte de 300
 Goebbels, Joseph 228, 243
 Goethe, Johann Wolfgang von 78
 Goldberg, Arnold 163, 166, 169
 Goldberg, Lea 133-135
 Goldenberg, Jacob 278
 Goldhagen, Daniel J. 147
 Goldreich-Fernbach, Zeev 208
 Goldschmidt, Lazarus 165
 Goldstein, Moritz 145 f.
 Gollwitzer, Helmut 148
 Goltzen, Herbert 10, 12
 Gönner, Ivo 284
 Gordon, Peter E. 311
 Göring, Hermann 196

- Görtz, Heinz-Jürgen 311
 Greif, Gideon 48
 Greive, Hermann 67
 Grossmann, Kurt 33
 Grözinger, Elvira 51
 Grüber, Heinrich 209
 Grümme, Bernhard 223
 Grüninger, Paul 121, 238
 Guardini, Romano 130, 199
 Gunkel, Hermann 55
 Gutenberg, Johannes 146
 Gutman, Israel 28
- Haag, Gottlob 317
 Haam, Achad 19
 Haase, Norbert 29
 Hadas, Moses 82
 Hadas, Schmuël 188
 Hadrian, Publius Aelius 136
 Hagemann, Wilfried 281
 Hallo, Willam W. 311
 Halpérin, Jean 59
 Hanania ben Teradion, Rabbi 102
 Hansen, Niels 147
 Harand, Irene 263 f.
 Harbison, John 153
 Harder, Günther 172
 Harnack, Adolf von 136, 139
 Haumann, Heiko 52 f.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 40, 224
 Heidegger, Martin 311
 Heimann, Lili 239
 Heine, Heinrich 134
 Heinrichs, Dirk 29
 Heinrichs, Wolfgang E. 292
 Heinz, Hanspeter 141, 281
 Helbling, Dominik 85
 Hemker, Elisheva 156
 Hemmerle, Klaus 241, 278 f., 281 f.
 Hengel, Martin 82, 135 f.
 Henoch, Moses 104
 Henrix, Hans Hermann 60, 70, 140, 156,
 241, 256, 278, 280 f., 290 f., 316
 Heppner, Menachem 81, 112
 Herbstrith, Waltraud 194
 Hermle, Siegfried 207
 Hertog, Gerard C. den 223
 Herz, Abi 278
 Herzl, Theodor 19, 67, 218, 273, 276
- Heschel, Abraham J. 60, 137, 224 f.
 Heschel, Susannah 137 f., 224
 Heschel, Sylvia 224
 Heydrich, Reinhard 196
 Hieronymus (Kirchenlehrer) 96
 Hilger, Georg 42
 Hillel, Rabbi 138, 170
 Himmler, Heinrich 228
 Hirsch, Samson Raphael 54, 165
 Hirsh, Raphael 185
 Hitler, Adolf 23, 25, 33, 39, 41, 61 f., 68, 82,
 93, 126, 195-198, 200, 228, 256, 260, 263
 Hochhuth, Rolf 60
 Hoffmann, Daniel 226-228
 Hoffmann, E. T. A. 135
 Hoffmann, Ernst G. 297
 Hoffmann-Axthelm, Dagmar 108
 Höffner, Joseph Kardinal 155
 Hofmann, Fritz 146
 Hofmann, Norbert J. 161, 186
 Hohmann, Martin 228 f.
 Holtzmann, Heinrich J. 139
 Holzner, Josef 198
 Homolka, Walter 53-55, 63, 161, 179, 184,
 294
 Hoping, Helmut 82
 Hornig, Klaus 25 f.
 Horwitz, Rivka 311
 Hosenfeld, Wilm 29
 Hossfeld, Frank-Lothar 1, 55-57, 202
 Hromádka, Joseph Lukl 148 f.
 Huber, Elisabeth 265
 Hübner, Hans 144
 Hufnagel, Cordula 311
 Hünermann, Peter 206
 Hussar, Bruno 78, 161, 234-237
 Hüssler, Georg 59
- Ibn Sina (Avicenna) 39
 Idel, Moshe 5
 Ikhwan as-Safa 39
 Ilsar, Yehiel 1, 14, 16
 Innitzer, Theodor 314
 Iwand, Hans Joachim 148, 223
- Jabotinsky, Zeev 20
 Jacob, Benno 71, 299
 Jacob, Walter 54
 Jakobs, Monika 214

- Janowski, Bernd 1, 13, 57 f.
 Janson, Udo 241, 252
 Jason von Kyrene 82
 Jasper, Willi 139
 Jehoschua, Abraham B. 218
 Jenni, Ernst 179
 Jeremias, Joachim 139, 296
 Jeremias, Jörg 214
 Johannes Paul II. 152 f., 156, 186 f., 189 f.,
 192, 284, 290 f.
 Johannes XXIII. 236, 261, 266
 Jonas, Regina 312 f.
 Josephus Flavius 87, 92, 96
 Journet, Charles 127
 Jung, Carl Gustav 35
 Jüngel, Eberhard 9
 Jurga, Stefan 116
 Justin (Kirchenvater) 136
- Kafka, Franz 172
 Kaltefleiter, Werner 79
 Kampling, Rainer 140
 Käppeli, Silvia 34, 58 f.
 Karo, Joseph 8, 36
 Käsemann, Ernst 139
 Kasper, Walter 187, 192, 285 f.
 Käßmann, Margot 289
 Katsav, Moshe 318
 Katz, Arthur 61 f., 159
 Katz, Jakob 104
 Kauchtschischwili, Georg 195
 Kauchtschischwili, Michail 194, 200
 Kauchtschischwili, Nina 161, 194 f., 199
 Kaz, Familie aus Rottweil 277
 Kehl, Medard 291
 Keim, Anton Maria 33
 Kellenbach, Katharina von 204
 Keller, Carl A. 179 f.
 Keller, Gottfried 134
 Kennedy, Craig 74
 Kennedy, John F. 224
 Keret, Etgar 78
 Kershaw, Ian 23
 Kessl, Werner 241, 276
 Kienzler, Klaus 258
 Kierkegaard, Sören 213
 Kimbangu, Simon 37
 Kinet, Dirk 174, 226
 Kitterman, David H. 24
- Klaghofer-Treitler, Wolfgang 219
 Klappert, Bertold 60, 158, 201, 222, 298
 Klausener, Erich 196
 Klenicki, Leon 59
 Knobloch, Charlotte 77, 156
 Knoch-Mund, Gaby 137
 Knoll, Joachim H. 139 f.
 Koch, Bernhard 304
 Koch, Kurt 59
 Kohler-Spiegel, Helga 42
 König, Franz 264, 314 f.
 König, Mario 119
 Koopmans, Jan 173
 Kopp, Otto 119
 Korn, Salomon 77
 Korner, Gusti 253
 Korner, Peter 253
 Kosmala, Beate 26
 Kovner, Abba 28
 Krabbe, Dieter 217
 Kranemann, Benedikt 205
 Krasny, Ariela 100
 Kraus, Hans-Joachim 57, 222
 Krause, Jürgen Peter 24
 Krause, Rudolf 79
 Kristevas, Julia 221
 Krochmalnik, Daniel 307 f.
 Krondorfer, Björn 76
 Kroon, Klijs H. 173
 Kruse, Wolfgang 148
 Kucher, Volker 208
 Küchler, Max 135 f.
 Kùhls, Hermann 25
 Kuhn, Karl Georg 117
 Küng, Hans 287
 Kuschel, Karl Josef 12
 Kushner, Lawrence 294 f.
 Kutschera, Rudolf 295-298
- Laabs, Karl 29
 Lamm, Norman 238
 Landauer, Gustav 22, 149
 Lang, Josef 127
 Langensee, Gisela 78
 Lasker-Schüler, Else 217, 226 f.
 Lassalle, Ferdinand 154
 Lau, Israel Meir 186, 237 f.
 Lauer, Simon 6, 55, 60
 Laurien, Hanna-Renate 287

- Lazarus, Moritz 55
 Lebram, Jürgen 85, 88
 Lehmann, Joseph 279
 Lehmann, Karl 94, 284, 287-289
 Lehnert, Pascalina 66
 Leibowitz, Yeschayahu 155
 Leimgruber, Stephan 42 f., 126
 Lenzen, Verena 60, 88, 154, 216
 Leppin, Volker 215
 Lessing, Gotthold Ephraim 144 f.
 Lessing, Theodor 227
 Lestrangle, Gisèle (Ehefrau Paul Celans) 231
 Leviatan, Uriel 276
 Levine, Sir Gilbert 153
 Levita, Elias 144
 Levy, Zeev 311
 Lichtenberg, Bernhard 65
 Liedtke, Max 29
 Lilien, Ephraim Mose 273
 Lill, Rudolf 79
 Limbeck, Meinrad 111
 Link, Christian 223
 Loewy, Hanno 147
 Loewy, Therese 151
 Lohfink, Gerhard 291, 295, 297 f.
 Loopik, Marcus van 70
 Lorenc, Stanislaw 116
 Löw, Konrad 228 f.
 Löw, Jehuda, Rabbi 229
 Lucas, Leopold 117
 Luckner, Gertrud 59, 156, 159, 209, 317
 Luria, Isaak 227
 Lustiger, Jean-Marie 211-213, 237 f.
 Lütgemeier-Davin, Reinhold 29
 Luther, Martin 75 f., 109, 143, 245
 Luxemburg, Rosa 194

 Maas, Hermann 209, 317
 Macho, Alejandro Diez 4
 Magnes, Judah L. 19
 Magonet, Jonathan 141, 223
 Mahler, Gustav 153
 Maier, Gerhard 284, 289
 Maimonides, s. u. Moses Maimonides
 Malafy, Tatjana 278
 Manemann, Jürgen 11
 Mangey, Thomas 55
 Mann, Friedlene 258
 Marcel, Monica 277

 Margarita, Antonius 78
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 204, 222, 295 f.
 Marquardt, Jonas 222
 Marx, Karl 272
 Mayer, Max 141 f.
 Mayer, Reinhold 311
 McCarrick, Theodore 238
 McNamara, Martin 4
 Mehnert, Gottfried 293
 Meir, Golda 14
 Meir, Rabbi 102, 105
 Mejia, Jorge M. 59, 188, 192 f.
 Melanchthon, Philipp 57
 Menasse, Robert 218
 Mendelssohn, Hermann 65
 Mendelssohn, Moses 55, 60, 67, 140, 181, 224, 238, 245
 Mendelssohn-Bartholdy, Familie 67
 Mendes-Flohr, Paul R. 45, 276
 Menke, Karl-Heinz 115
 Menzer, Paul 75
 Merkel, Angela 285
 Merklein, Helmut 213
 Messerschmidt, Manfred 32
 Mette, Norbert 42
 Metz, Johann Baptist 11
 Metzger, Hartmut 72
 Metzger, Jona 153, 156, 186 f., 316
 Metzger, Max Josef 254-256, 258 f.
 Meusel, Marga 209
 Meyer, Hans Joachim 284
 Michelangelo 94
 Mieth, Dietmar 287
 Miklewicz, Adam 116
 Millard, Matthias 56
 Mishkovsky-Shneurson, Zelda 242
 Miskotte, Hermanns Heiko 173, 178
 Miskotte, Kornelis Heiko 161, 171-178
 Mohammed, Religionsstifter 215
 Moltmann, Jürgen 223
 Moos, Rudolf Walter von 126
 Morley, John F. 255
 Morus, Thomas 268, 271, 276
 Moser, Tilbert 230
 Moses Maimonides 38 f., 41, 60, 63, 245, 308
 Mowinckel, Sigmund 56
 Müller, Christiane E. 132
 Müller, Karl 218

- Müller, Manfred 316
 Müller, Renate 284
 Müller, Sofie 255
 Müntefering, Franz 285
 Münz, Christoph 50
 Mussinghoff, Heinrich 155
 Mußner, Franz 60, 66, 132, 139, 202, 291, 297
 f., 302, 315 f.
 Mussolini, Benito 198
 Muszyński, Henryk 81, 115-119
 Naccache, Mohammed 265
 Nachman von Bratzlaw, Rabbi 75, 225

 Nagel, Eckhard 284, 286
 Nascimento, Alexandro do 238
 Navè, Pnina 249 f.
 Nazzal, Muhammad 148
 Neufeld, Moshe 208
 Newman, John Henry 115, 117
 Ney, Michael 69, 229
 Nietzsche, Friedrich 38, 45, 213, 308
 Niewöhner, Friedrich 145
 Nissenboim, Yizchak 155
 Nöll, Friedrich 25
 Noormann, Harry 42, 44
 Nordau, Max 18
 Norden, Günther van 223
 Norden, Joseph 299
 Nour, Myriam du 48

 Oberforcher, Robert 65, 139, 302
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 228
 Oesterreicher, Ida 252-256
 Oesterreicher, Johannes M. 111, 241, 252-
 267, 314
 Oesterreicher, Nathan 252 f., 255
 Oliver, Hugh 276
 Opstelten, Bram 233
 Origenes 136
 Ostermann, Anne 23
 Ott, Hugo 151
 Owens, Jesse 198

 Pacelli, Eugenio (Papst Pius XII.) 260
 Paepcke, Lotte 141 f.
 Paepcke, Peter 141 f.
 Paldiel, Mordecai 27
 Pappenheim, Bertha 103 f.
 Parsch, Pius 199

 Pascal, Blaise 308
 Paul VI., Papst 127, 225, 266, 315
 Pawlikowski, John T. 60
 Pehle, John W. 66
 Pelagius I., Papst 97
 Pesch, Rudolf 295
 Pestalozzi, Heinrich 238
 Peters, Tiemo R. 11
 Peter-Spörndli, Ursula 61
 Petuchowski, Jakob J. 44, 158, 249 f., 262
 Petzel, Paul 161, 201, 204, 298, 319
 Peuckert, Detlef 23
 Pflegerl, Siegfried 299
 Philo von Alexandria 6, 55
 Philonenko, Marc 250
 Pico della Mirandola 8
 Pillinger, Renate 214
 Pius XI., Papst 125, 261
 Pius XII., Papst 66, 126, 261, 314
 Plato 5, 271, 311
 Plein-Willi, Ina 214
 Plöger, Otto 87
 Pöhlmann, Horst Georg 142 f.
 Pöhlmann, Wolfgang 143
 Polanski, Roman 29
 Presser, Jacob 234
 Preysing, Konrad Graf von 317
 Prijs, Leo 249
 Primor, Avi 148
 Privorozki, Max 76
 Propp, Vladimir 100
 Pyttel, Lotte 253

 Quarter, Jack 276

 Rabinovici, Doron 218
 Rabinowicz, Fishel 61
 Rabinowitz, Baruch 299
 Rad, Gerhard von 13
 Rade, Martin 293
 Raffelt, Albert 47
 Ragaz, Leonhard 148 f.
 Rahner, Karl 308
 Rang, Florens Christian 46
 Ranke, Kurt 100
 Raphaël, Freddy 53
 Rappenecker, Monika 307, 309
 Raschi 71, 102
 Raschis Töchter 102

- Rasker, Albert J. 172
 Rayner, John D. 179 f.
 Reik, Haviva 239
 Reimarus, Hermann Samuel 145
 Reinald von Dassel 97
 Reischle, Helmut 78
 Renan, Ernest 139, 144
 Rendtorff, Rolf 256, 281, 316
 Renker, Alwin 53, 59, 132, 220, 241, 283, 285, 309
 Rennert, Jürgen 51
 Reuchlin, Johannes 57, 71
 Reventlow, Henning Graf 144 f.
 Richards, Kent Harold 179
 Rickers, Folkert 42
 Riedl, Sigrid 104
 Rilke, Rainer Maria 135
 Ritschl, Albrecht 139
 Ritter, André 221
 Röhm, Ernst 196
 Röhm, Eberhard 161, 207-210
 Romain, Jonathan A. 184
 Rosen, Moses 51
 Rosenberg, Alfred 228
 Rosenberg, Shalom 63
 Rosenblatt, Samuel 164
 Rosenkranz, Herbert 157
 Rosenstock-Hussey, Margrit 311
 Rosenzweig, Franz 60, 117, 171-173, 175, 222 f., 238, 241, 244-246, 269, 309-311
 Roth, Joseph 52, 227
 Roth, Petra 238
 Rothmund, Heinrich 120 f.
 Rothschild, Familie aus Rottweil 277
 Rothschild, Mayer Amschel 238
 Rudloff, Leo von 264
 Rupp, Horst F. 133
 Ruppert, Lothar 63 f.
 Rutishauser, Christian M. 155

 Sabbatai Zwi 36, 107
 Sadarini, Anthony J. 50
 Safrai, Chana 141
 Said, Edward 239
 Sajak, Clauß Peter 1, 42
 Salmen, Walter 78
 Salomon, Alice 209
 Salomon, Angelika 313
 Sambi, Pietro 188

 Samuelson, Norbert M. 60, 310
 Sanders, Ed P. 131
 Sartre, Jean Paul 218
 Schäfer, Peter 4 f., 45, 163
 Schaller, Berndt 11
 Schaller, Stephan 111
 Schammai, Rabbi 170
 Scharf, Kurt 208
 Scharr, Kurt 263
 Scheidl, Günther 218
 Scheuber, Josef Konrad 127
 Schindel, Robert 218
 Schink, Pfarrer 197
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 139
 Schlör, Joachim 48 f.
 Schlund, Robert 316
 Schmid, Anton 27 f., 33
 Schmid, Rudolf 59
 Schmidt, Johann Michael 43
 Schmidt, Margot 65 f.
 Schmidt, Maria 65
 Schmidt, Werner Hans 214, 222
 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 11
 Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 309 f.
 Schmitz, Emil 257
 Schmundt, Rudolf 32
 Schneider, Johannes 6
 Schneur, Alter 16
 Schoenborn, Paul Gerhard 307
 Schoeps, Hans-Joachim 67
 Schoeps, Julius H. 66 f., 139 f., 186
 Scholem, Gershom 17, 19, 36, 38, 107, 164
 Schöllgen, Georg 215
 Schönborn, Christoph 238
 Schopenhauer, Arthur 45 f.
 Schöttler, Heinz-Günther 204, 300
 Schrader, Ulrike 299
 Schreiber, Gerhard 32
 Schreiner, Stefan 60
 Schubert, Dominic 211
 Schubert, Kurt 314
 Schufani, Emil 318
 Schulz, Josef 25
 Schulz, Willi 29
 Schulze-Kossens, Richard 32
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth 215
 Schwab, Dietrich 78
 Schwab, Ulrich 42
 Schwager, Raymund 295, 298

- Schweitzer, Albert 131
 Schwendemann, Wilhelm 57, 215
 Seebaß, Horst 63
 Seeligmann, Chaim 303 f.
 Seiterich-Kreuzkamp, Thomas 23, 157
 Seitz, Manfred 11
 Seybold, Klaus 57
 Shahar, Galili 78
 Shaked, Gershon 227
 Sherwin, Byron 93
 Shmueli, Herzl 231
 Shmueli, Ilana 231-233
 Sibille, Josef 25
 Sieben, Hermann 237
 Siebenthai, Heinrich von 297
 Siegele-Wenschkewitz, Leonore 223
 Signer, Michael M. 60, 140
 Silver, Eric 33
 Simmel, Georg 46
 Simon, Ernst 17
 Simon, Julius 311
 Singer, Israel 238
 Sobel, Henry I. 238
 Söding, Thomas 206
 Soloveitschik, Josef Dow 63
 Sommer, Margarete 209, 317
 Sonnevelt, Nico 59, 161, 171, 174, 177 f., 234
 Sonnleitner, Johann 218
 Sparr, Thomas 231
 Spener, Philipp Jakob 144
 Sperber, Manès 53
 Spiegel, Paul 77, 140
 Spinoza, Baruch de 144 f., 224
 Stadler, Arnold 57
 Stangl, Josef 266
 Starck-Adler, Astrid 81, 98
 Stein, Edith 78, 128 f., 161, 194, 234
 Stein, Erna, verh. Bieberstein 128
 Stein, Familie 129
 Steinheim, Salomon Ludwig 55, 132
 Steinerherz, Maximilian 48
 Steinsaltz, Adin 73, 237
 Stemberger, Günter 3, 88, 202, 214 f.
 Stendhal (eigtl. Henri Beyle) 46
 Stern, Fritz 27
 Stern, Marc 142 f.
 Sternberg, Thomas 205
 Stiefl-Cermak, Maria 130, 151
 Stitelmann, Aimée 238
 Stoecker, Adolf 292 f.
 Stoevesandt, Heinrich 171
 Stöhr, Hermann 208 f.
 Stöhr, Martin 141, 147, 149, 317
 Straeten, Herbert 33
 Strauß, David F. 139
 Strauss, Hedi 216
 Strauss, Herbert 279
 Strauss, Leo 38, 311
 Stuhlmacher, Peter 10
 Susman, Margarete 228
 Szpilman, Wladyslaw 29
 Tabori, George 68 f.
 Tabori, Paul 68
 Talmage, Frank 164
 Teilhard de Chardin, Pierre 148
 Tergit, Gabriele 48
 Teufel, Erwin 284
 Thamer, Hans-Ulrich 23
 Theissen, Gerd 132
 Theobald, Michael 298
 Theunissen, Michael 45
 Thierfelder, Jörg 207-209
 Thierse, Wolfgang 285
 Thoma, Clemens 2, 6, 8, 34, 44, 58-62, 69-71,
 75, 82, 111, 119, 139, 154, 158, 162, 186,
 225, 248 f., 262, 291, 307, 309, 311, 315
 Thümmel, Hans Georg 214
 Tiso, Josef 126
 Toaff, Elio 266
 Tolstoj, Leo N. 46
 Tomson, Peter J. 60
 Trampe, Gustav 33
 Treitschke, Heinrich von 79
 Treml, Martin 45, 47
 Trocholepczy, Bernd 42
 Trokis, Isaak 60
 Trouson, Raymond 276
 Truman, Harry S. 37
 Trutwin, Werner 241, 283, 285, 295
 Tück, Jan-Heiner 82
 Ubbens, Irmtraud 145
 Ueberschär, Gerd R. 25
 Ullmann, Micha 318
 Umfrid, Hermann 78, 317
 Utz, Ursula 284

Vanoni, Gottfried 60
 Veltri, Giuseppe 38
 Vetter, Dieter 268, 298
 Vogel, Rolf 279, 281
 Vogels, Heinz-Jürgen 159
 Voigt, Gottfried 10
 Volkmann, Michael 72
 Vopel, Stephan 74
 Vorgrimler, Herbert 291

 Wackernagel, Wolfgang 214
 Waldenfels, Hans 291
 Waldkirch, Conrad 98
 Wallas, Armin A. 219
 Walser, Martin 147, 223
 Walter, Peter 307 f.
 Weber, Ferdinand 168
 Weber, Franz 214
 Weber, Max 300
 Weckerling, Rudolf 159
 Weidenfeld of Chelsea, Lord 73
 Weidinger, Elisabeth E. 71, 285
 Weil, Simone 194
 Weinrich, Michael 140
 Weiß, Bernhard 243
 Weiss, Otto 306
 Weissová, Helga 306 f.
 Weisz-Tiede, Raphael 278
 Weizman, Chaim 17
 Weizsäcker, Richard von 194
 Welker, Michael 214
 Wellhausen, Julius 139
 Wengst, Klaus 70
 Werbick, Jürgen 213
 Werblowsky, R. J. Zwi 1, 8, 34-37, 60, 110,
 161, 239
 Werfel, Franz 227
 Wertheimer, A. J. 164
 Wertheimer, Stef 49
 Westermann, Claus 179
 Weth, Rudolf 223
 Wette, Wilhelm Martin Leberecht de 139,
 144

Wette, Wolfram 1, 23, 25, 29 f., 239
 Wickenhauser, Alfred 132
 Wiechert, Ernst 198
 Wiegrefe, Klaus 25
 Wiener, Max 53
 Wiese, Christian 137
 Wiesel, Elie 61, 218, 251
 Wilckens, Ulrich 7
 Wilde, Oscar 134 f.
 Wilhelm II., Kaiser 228
 Wilhelm, Kurt 94
 Wilhelmina, Königin der Niederlande 233
 Wimmer, Reiner 194
 Winklehner, Herbert 142, 304
 Winkler-Rohlfing, Borgi 222
 Winter, Johannes 29
 Wirszubski, Chaim 8
 Wittstock, Alfred 146
 Witzthum, David 147
 Wohlmuth, Josef 291, 298
 Wolfskehl, Karl 227
 Wuellner, Flora S. 60
 Wuellner, Wilhelm 59
 Wyschogrod, Michael 60, 222

 Yadin, Yigael 10
 Yaron, Kalman 1, 17, 241, 268, 276

 Zademach, Wieland 148
 Zadok, Rabbi 168
 Zee, Nanda van der 233 f.
 Zeitlin, Solomon 82
 Zenger, Erich 1, 10, 13, 55-57, 141, 156, 202,
 204 f., 319
 Zeugin, Bettina 119
 Ziebertz, Hans-Georg 42
 Zimmerling, Peter 215
 Zuckermann, Moshe 147
 Zunz, Leopold 40, 179
 Zwanger, Helmut 1, 9, 159, 202 f., 319
 Zweig, Stefan 227

Zu diesem Heft

Dieser Rundbrief beginnt mit einer vergleichenden Abhandlung über das Verständnis des Glaubens an den einen und sich vielfältig äußernden Gott im Frühjudentum und im beginnenden Christentum. Die Quellen hierfür sind Targum-Texte und deren Übernahme in neutestamentliche Schriften hinein. Wir nehmen das Thema nochmals auf in einem Bericht über eine Tagung der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen zum Thema „Gott in Beziehung – monotheistisch und trinitarisch gelesen“. Im darauffolgenden Artikel hinterfragt ein protestantischer Pfarrer kritisch die gängige Praxis in christlichen Kreisen, das Psalmengebet mit der trinitarischen Doxologie zu beschließen. Mit den Psalmen befassen sich auch zwei Buchbesprechungen (Hossfeld/Zenger, Psalmen; Janowski, Konfliktgespräche mit Gott). – Die nächsten Überlegungen kommen von Fachleuten aus Jerusalem. Yehiel Ilzar stellt die Ermordung Abels durch seinen Bruder Kain in eine theologische Relation mit der Schoa. Der 125. Geburtstag von Martin Buber regt Kalman Yaron an, die israelisch-palästinensische Problematik aus der Sicht von Martin Buber darzulegen. „Das besondere Buch“ ist ebenfalls dem Andenken von Martin Buber gewidmet. – Der Freiburger Historiker Wolfram Wette zeigt auf, daß es in der deutschen Wehrmacht während des Zweiten Weltkriegs tatsächlich Einzelne gegeben hat, die sich mutig gegen Ermordungsbefehle gestellt haben. Er widerlegt auch, daß Widerstand innerhalb der deutschen Wehrmacht automatisch die Hinrichtung zur Folge hatte. – Der 80. Geburtstag von Zwi Werblowsky ist uns Anlaß, seine weitsichtigen jüdisch-christlichen Überlegungen und Bemühungen vorzustellen. Der Tod des hochgeschätzten jüdischen Religionsphilosophen Emil L. Fackenheim hat uns bewogen, sein philosophisches Lebenswerk darzustellen. In einem weiteren Nachruf ehren wir auch die wirkungsvollen Bemühungen des Schweizer Judaisten Martin Cunz um den jüdisch-christlichen Dialog. – Anhand von neuen religionspädagogischen Werken zeigt C. P. Sajak, daß der Lernprozeß Christen – Juden in den vergangenen zwanzig Jahren zu einem konstitutiven Bestandteil des interreligiösen Lernens in der evangelischen und in der katholischen Religionspädagogik geworden ist.

Clemens Thoma

Die im Jahre 2000 in Dabru Emet festgehaltenen Aussagen von etwa 170 jüdischen Gelehrten und Kennern der jüdisch-christlichen Beziehungen haben viele Christen aufatmen lassen.¹ Die Christen werden darin von den jüdischen Autoren als Monotheisten anerkannt: „*Juden und Christen beten denselben Gott an: den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde.*“ Durch die Verbreitung ihres Glaubens haben Christen viele Millionen von Menschen in eine ehrfurchtsvolle Beziehung zum Einen und Einzigen Gott Israels gebracht.

Voreilige Deutungen des biblischen Schöpfungsberichtes

Deutungen des biblischen Berichtes über die Erschaffung der Welt (Gen 1) sind laut jüdischer Tradition mit Vorsicht zu bedenken, weil sich sonst falsche Gottesvorstellungen einschleichen könnten. Der diesbezügliche Abschnitt in der Mischna lautet:

„*Man trage über das Schöpfungswerk (maase bereschit) nicht vor zweien vor, noch über den Himmelswagen (merkaba) vor einem, es sei denn, er ist ein Weiser und versteht es aus eigenem Wissen. Jeder, der über vier Dinge nachgrübelt: was oben (im himmlischen Bereich), was unten (in den Orten der Bestrafung), was vorn (in der Endzukunft) und was hinten (bei den Schöpfungsereignissen) geschieht, für den wäre es besser, er wäre nicht zur Welt gekommen. Wer die Ehre seines Schöpfers nicht schont, für den wäre es besser, er wäre nicht zur Welt gekommen*“ (mHag 2,1).

Hier liegt ein scharfes Verbot gegen transzendente Spekulationen und häufige Streitfragen vor: Welche Kräfte und Mächte sind im Himmel? Wer hat die Schöpfung der Welt mitgeprägt? Haben die Mächte der Verderbnis auch kreative Bedeutung? Können wir den allein allmächtig-barmherzigen

1) *Dabru Emet – Redet Wahrheit* (Sach 8,16). Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, FrRu NF 8(2001)114-117. Vgl. auch den Tagungsbericht „Gott in Beziehung – monotheistisch und trinitarisch gelesen“, S. 69-71 i. d. Heft.

Gott beschreiben? Können wir visionär mit dem Himmel in Verbindung treten? Es wurde aber weder im Judentum noch im Christentum noch in der Philosophie zu irgendeiner Zeit vermieden, über den Schöpfer und die Schöpfung nachzudenken. Denn viele Schlußfolgerungen aus dem Schöpfungsbericht drängten sich im Judentum, im Christentum und in der griechischen Philosophie auf: Der Eine Gott und Herr hat die Welt und die Menschen nicht nur vor vielen tausend Jahren geschaffen. Darüber hinaus erneuert, lenkt und betreut er die menschlichen Geschöpfe zu allen Zeiten und unter allen Umständen. Da sich aber die Menschen von Anfang an in sündige Widersprüche gegen Gott verstrickten und dadurch das Schöpfungswerk schädigten, haben sie – nach jüdischer und nach christlicher Glaubensüberzeugung – die Aufgabe erhalten, zusammen mit Gott das Reich Gottes in seiner ursprünglich geplanten Herrlichkeit wieder herzustellen. Viele Aussagen und Gebete im Ersten und im Neuen Testament sind Lobpreisungen des Schöpfers, Ausdruck der Sehnsüchte nach Erlösung und Heiligung sowie der Unterwerfung unter die Königsherrschaft des Einen und Einzigen Gottes.

Jüdische Deutung des Schöpfers und der Schöpfung

Laut Neh 8,8 wurde die intensive Lesung der Tora bereits ca. 430 Jahre vor unserer Zeitrechnung mit Erklärungen verdeutlicht: „Sie lasen aus dem Buch, aus der Tora Gottes vor, in Abschnitten und Erklärungen, so daß sie (= die gläubigen Zuhörer) das Vorgelesene verstanden.“ Ungefähr ab dieser Zeit wurde den jüdisch-religiösen Führungskräften klar, daß Erläuterungen wichtiger Bibelstellen auch schriftlich festzulegen sind, um polytheistische oder atheistische Deutungen zu vermeiden. Deutende Wiedergaben biblischer Texte (Targume) liegen bereits ab dem 3./2. vorchristlichen Jahrhundert vor. Diese Targume wurden während des Gottesdienstes vorgetragen, damit die Tora nicht leichtsinnig und oberflächlich ausgelegt werde. Sie galten als aktuelle heilige Grundlagen, um den Glauben an den Einen Gott zu bekräftigen und um das vielfältige Wirken dieses Einen zu deuten. Auch verschiedene rabbinische Midraschim bauten auf alten Traditionen auf.²

2) Vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. Auflage, München 1992, bes. 233-235.

Ein Beispiel targumischer Deutung des biblischen Schöpfungsberichtes findet sich u. a. in den ersten Abschnitten des Codex Neofiti 1 (CN 1) aus dem 1. Jh. n. Chr.³ Die ersten fünf Verse des biblischen Schöpfungsberichtes (Gen 1,1-5) werden in CN 1 folgendermaßen wiedergegeben:

- 1) Mittels des Anfangs (oder: durch den Anfang, oder: von Anfang an, oder: zuerst) erschuf und vollendete der Ewige (Yeyah) die Himmel und die Erde mit Weisheit (be-chokhmah).
- 2) Und die Erde war leer, formlos und verlassen: ohne Menschen, ohne Tiere, ohne Pflanzen, ohne Bäume. Und Dunkelheit lag über den Oberflächen der Abgründe. Da blies der Geist (ruach) des erbarmungsvollen Gottes vom Antlitz des Ewigen her (mi-qodem Yeyah) über die Oberflächen des Wassers.
- 3) Und das Wort des Ewigen sprach (amar memra' de Yeyah): Es werde Licht! Und es ward Licht gemäß dem Befehl seines Wortes.
- 4) Und es ward vor Gott dem Herrn offenkundig, daß das Licht gut war. Und das Wort des Herrn trennte das Licht von der Finsternis.
- 5) Und das Wort des Herrn nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Und es ward Abend und Morgen in der Ordnung des Werkes der Schöpfung: erster Tag.

In diesen ersten fünf deutlich ausgedehnten Versen des Anfangs der Tora wird Gott, der Ewige, dreimal genannt, das Wort des Ewigen viermal und der über den Wassern schwebende Geist einmal. Im ersten Vers wird die Weisheit als Eignungskraft des Ewigen erwähnt. Im dritten Vers gilt das Wort (der Logos) des Ewigen als Entfacher des Lichtes. Es handelt sich beim Ewigen, bei dem aus ihm kraftvoll herauskommenden Wort und beim erbarmungsvollen Geist um Ausprägungen des Einen und Einzigen Gottes: Das Wort ist seine Effizienz, der Geist seine allumfassende Beweglichkeit. Der eine Schöpfergott ist also eine unendlich vielfältige und unendlich weise Quelle allen Lebens.

Im Codex Neofiti 1 findet sich die Bezeichnung *Memra/Wort/Logos* 314mal und 636mal in marginalen Anmerkungen. In anderen fragmentarischen Targumen findet sich die Bezeichnung insgesamt in ähnlicher Häufigkeit.⁴ Auch die Erwähnung des Geistes Gottes kommt in jüdischen und christlichen Traditionen in Zusammenhang mit der „Erzeugung des Alls“

3) Vgl. Alejandro Diez Macho (ed.), *Neofiti 1*, Targum Palästinense Bd. 1, Madrid 1968, bes. 71 f.; Peter Schäfer, *Bibelübersetzungen II: Targumim*, TRE 6(1980)216-228.

4) Vgl. Martin McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis*, The Aramaic Bible 1A, Edinburgh 1992, 37.

(Platon: Timaios), der Vorsehung und der erlösenden Rettung der Menschen sehr häufig vor.⁵ Den Rabbinen war offensichtlich bereits im zweiten Jahrhundert n. Chr. bekannt, daß die Christen in ihrem Glauben an den dreifaltigen Gott auch an frühjüdische und rabbinische Deutungen der biblischen Schöpfungserzählung anknüpften. Gott sei Schöpfer (Vater), Wort (Sohn) und Heiliger Geist. Dagegen argumentierten die Rabbinen in den Sprüchen der Väter:

„Durch zehn Worte ist die Welt erschaffen worden. Was will dies lehren? Sie hätte doch durch ein Wort erschaffen werden können. Sie ist durch zehn Worte erschaffen worden, damit die bösen Frevler bestraft werden, welche die Welt verderben wollen und damit die Gerechten, welche die Welt erhalten, die durch zehn Aussprüche erschaffen worden ist, guten Lohn erhalten“ (mAv 5,1).

Diese frührabbinische Aussage über die *zehn* Schöpfungsworte scheint als Gegenargument zur christlichen Lehre des *einen* Logos als Mitschöpfer verfaßt worden zu sein.



Schöpfungsszene in der Hamilton-Bibel (um 1350).

Christliche Darstellung des Targumenwortes: „Mit Weisheit (chokhmah) schuf der Ewige Himmel und Erde.“

Aus: Die Bibel. Geschichte und Gegenwart, Luzern 2002.

Den bei der Schöpfung ausgesprochenen zehn Worten Gottes wurde im rabbinischen Judentum eine besondere Bedeutung beigemessen. Im Gleichnis vom Bauplan (BerR 1,1) wird Genesis 1,1 interpretiert, wobei das erste

5) Vgl. Moshe Idel, *Abraham Abulafia und mystische Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1994; Peter Schäfer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur*, München 1972.

Bibelwort „Im Anfang“ als „mittels des Anfangs“ ausgedrückt wird. In diesem Gleichnis wird der Schöpfergott mit einem König verglichen, der einen Palast entsprechend dem von einem Architekten angefertigten Bauplan baut. In der darauf folgenden Erklärung heißt es:

„So der Heilige, gelobt sei Er: Er blickte in die (ihm als Bauplan vorliegende) Tora und schuf die Welt. Und die Tora sagt: ‚Mittels des Anfangs erschuf Gott.‘ Anfang bedeutet nichts anderes als die Tora. Es heißt nämlich: ‚Der Ewige hat mich erschaffen als Anfang Seines Weges‘ (Spr 8,22).“

Die Tora ist demnach die erste Schöpfung Gottes, der Plan, dem die gesamte Schöpfung angepaßt wird. Der Geist Gottes befindet sich in der Tora.⁶ Die jüdische Tradition hat also die Tora als Planungsvorlage des Einen Gottes, des Schöpfers, Erlösers und Heiligmachers verstanden. Die mit der Schöpfung verbundene Tora ist die Heilsschrift Israels.

Der Schöpfergott im Johannesprolog (Joh 1,1-5)

Der Verfasser des Johannesevangeliums beginnt mit Anknüpfungen an die erwähnten targumischen Auslegungen der Erschaffung und Regierung der Welt durch den Einen Gott:

- 1) „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und göttlicher Art war der Logos.
- 2) Dieser war im Anfang bei Gott.
- 3) Alles ist durch ihn geworden. Und ohne ihn wurde auch nicht eins, was geworden ist.
- 4) In ihm war das Leben. Und das Leben war das Licht der Menschen.
- 5) Und das Licht scheint in der Finsternis. Und die Finsternis hat es nicht überwältigt.“⁷

Der Evangelist Johannes formte seinen Prolog in Anlehnung an damals teils schriftlich vorliegende Targume und an Aussagen der zu jener Zeit religiös-populären Weisheitsliteratur. Ein Zitat aus dem etwa 70 v. Chr. entstandenen und unter den griechischsprechenden Juden allgemein bekannten Buch

6) Vgl. Clemens Thoma/Simon Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen II*, Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1-63. 34-38. 46-48. Philon, *De opif. mundi* 27, übersetzt „Am Anfang“ mit „zuerst“.

7) So die Übersetzung von Johannes Schneider, in: *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Berlin 1976, 50.

der Weisheit mag den Evangelisten auch inspiriert haben. In Weish 9,1-4 heißt es: „*Gott der Väter und Herr des Erbarmens, der du das All durch dein Wort geschaffen und durch deine Weisheit den Menschen gebildet hast [...]. Gib mir die Weisheit, die Beisitzerin (!) auf Deinem Thron und schließe mich nicht von der Zahl deiner Kinder aus.*“

Auch hier ist von drei göttlichen Mächten in der Einen Gottheit die Rede: der Gott der Väter, Sein Wort und Seine Weisheit. Letztere wird oft auch als Geist Gottes interpretiert. Hintergrund mehrerer frühjüdischer Bibel- und Traditionsdeutungen war „das gläubige Wissen, daß alle Ordnungen ihren transzendenten Ursprung in Gott haben, dessen Wort die Kraft ist, durch die alles nicht nur einmal entstanden ist, sondern überhaupt seinen Bestand hat. [...] Der Johannesevangelist weiß sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, die Einheit Jesu mit Gott zu bezeugen, ohne die Einzigkeit Gottes zu schmälern oder gar zu verletzen. [...] Der Logos, von dem der christliche Hymnus singt, ist nicht von Gott geschaffen, sondern er war von Ewigkeit her bei Gott.“⁸

Es ist also jüdische und christliche Überzeugung, daß Gott mit unendlicher Weisheit durch Sein Wort alles erschaffen hat. Zwar kann jüdischerseits der Deutung des Wortes Gottes als Jesus Christus wegen der Angst vor einem latenten Polytheismus und wegen des immer wieder aufflackernden Antijudaismus nicht zugestimmt werden. Aber die Vorstellung, daß das Wort Gottes in der Offenbarung der Tora seinen Niederschlag gefunden hat, ist verwandt mit der Logos-Christologie des Evangelisten Johannes. Von manchen Interpreten des Johannesprologs wird dieser Bezugspunkt zwischen dem Wort der Tora und der Logos-Christologie leider durch undeutliche Übersetzungen verwischt. Statt „und göttlicher Art war der Logos“ müßte Vers 1c des Johannesevangeliums übersetzt werden: „das Wort war göttlich“ oder: „das Wort kam aus Gott“, oder „das Wort war Gott“. Aus damaliger jüdischer Tradition geht eindeutig hervor, daß der Schöpfer nur der *Eine Gott* war und ist, daß sein erschaffendes Wort aus seinem Inneren kam und dann wieder ins Innere Gottes zurückgenommen wurde.

Dem Evangelisten Johannes ging es darum, das Menschsein Jesu als Ausdruck des tätigen Schöpfergottes zu deuten. Keinesfalls wollte er den Monotheismus preisgeben. Der Logos Christus sollte dargestellt werden als Ausdruck des Einen und Einzigen Gottes, des sprechenden Schöpfers von Himmel und Erde, als verkörperte Tora.

8) Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, 23. 27.

In Anlehnung an damals lebendige Glaubensinhalte, wonach Gott stets sowohl im Himmel als auch auf Erden ist und die Welt und Israel durch seine Einwohnung (schekhina) zusammenhält, wurde Christus auch als personifizierte Schekhina bezeichnet. Die Schekhina ist die wortkräftige Kondeszendenz Gottes: der sich herabneigende, mitten unter seinem Volk weilende und Freuden und Schmerzen teilende Gefährte und Helfer der Menschen. Dasselbe wurde und wird auch vom „Geist der Heiligkeit“ gesagt: Er durchdringt die Geschöpfe und vermittelt einen Hauch der Heiligkeit Gottes.

Die jüdische Mystik (Kabbala) hat ebenfalls den *Einen* Gott und Herrn Israels und der Menschheit – wie schon früher die Verfasser der Sprüche der Väter – in der zehnfältigen Ausprägung der zehn Sefirot (der zehn Schöpfungsworte bzw. die im Einen Gott befindlichen Grundkräfte und Grundvorbilder alles Geschaffenen und neu zu Erschaffenden) verstanden. Die zehn Sefirot sind Wesen und kreative Instrumente Gottes, die in alles Geschaffene abbildhaft hineingelegt sind. Besonders die drei ersten Sefirot – Keter, Chokhma und Bina – wurden von mittelalterlichen christlichen Interpreten der Kabbala trinitarisch gedeutet. Die Namen der Sefirot⁹ werden üblicherweise in folgender Reihenfolge genannt:

- | | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| 1. Keter (Krone) | 6. Tiferet (Schönheit) |
| 2. Chokhma (Weisheit) | 7. Nezach (Sieg) |
| 3. Bina (Einsicht) | 8. Hod (Pracht) |
| 4. Chesed (Gnade, Erbarmen) | 9. Jesod (Fundament) |
| 5. Gewura (Gerechtigkeit) | 10. Malkhut (Reich des Ewigen) |

Trotz dieser zehnfachen „Ausfaltung“ Gottes hat die Kabbala dabei Gott nie anders als den Einen und Einzigen verstanden. Den Schwerpunkt der kabbalistischen Vorstellungen bildet die „Emanation“, das Hervorkommen aller Formen der Geschöpflichkeit aus dem alles enthaltenden Einen Gott.¹⁰ Juden und Christen unterscheiden sich also in bezug auf Christus. Sie unterscheiden sich aber nicht im Denken über den Einen und Einzigen Gott, der in mehrfältigen/vielgestaltigen Kräften und Tätigkeiten die Welt geschaffen hat, der bei den Menschen weilt und sie zu sich zurücknimmt.

9) Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem 1989.

10) Vgl. R. J. Zwi Werblowsky/Josef Karo, *Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1977; Clemens Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, bes. 353-381; FrRu 10(2003)82-88.

Die eingangs zitierte moderne Aussage jüdischer Gelehrter, daß Juden und Christen denselben Gott anbeten, stimmt also. Diese Voraussetzung sollte in Zukunft dem jüdisch-christlichen Dialog zugrundeliegen und anerkennend neu bedacht werden. Eine Verschmelzung von Judentum und Christentum kann daraus nicht gefolgert werden. Wohl aber kann das gemeinsame Zusammenarbeiten vor den Augen des Einen Gottes zum Aufbau des Reiches Gottes zustandekommen.

Psalmen beten – ohne Verchristlichung

Helmut Zwanger*

Schalom Ben-Chorin, der große Wegbereiter des jüdisch-christlichen Dialogs, trat in einem Vortrag am 19. Oktober 1994 in Jerusalem leidenschaftlich für das Gemeinsame ein:

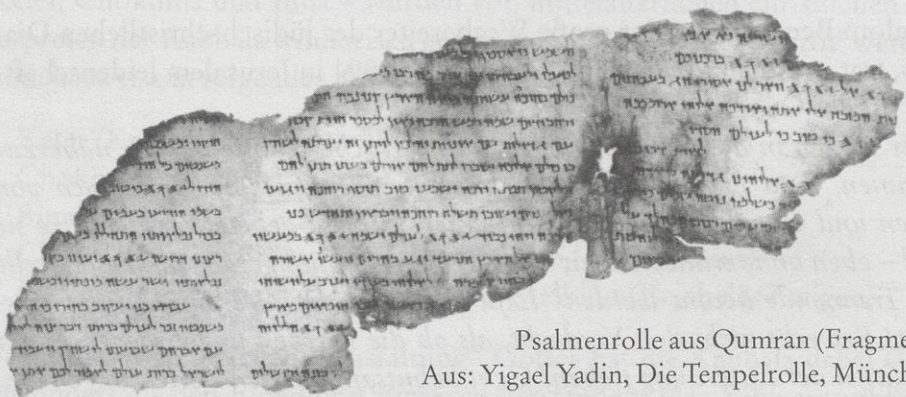
„Wir wollen in der Bibel das Gemeinsame suchen, um einander näherzukommen. Sind nicht etwa die Psalmen das gemeinsame Gebetbuch von Juden und Christen? Sollten die Psalmen nicht so gebetet werden, wie sie sind – eben ohne trinitarischen Schluß? Warum muß gerade an dieser Stelle das Trennende betont werden? Laßt weg, was nach Vereinnahmung aussieht! Erweckt nicht den Verdacht, als ob die Kirchen ungebrochen in der Tradition der Enterbung stehen! Geht behutsam mit den Verletzungen um, die das Christentum gegenüber Juden angerichtet hat!“

Im neuen Evangelischen Gesangbuch heißt es: „Das christliche Psalmgebet schließt mit dem Lobpreis: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“¹ Mit der beschließenden trinitarischen Doxologie ist das in den Kirchen geübte Psalmengebet tatsächlich weit weg vom gemeinsamen Gebet von Kirche und Synagoge.

* Dr. Helmut Zwanger, Pfarrer an der Tübinger Martinskirche, promovierte bei Hartmut Gese und Eberhard Jüngel über Karl Barth. 1994, 1998 und 2000 veröffentlichte er seine „Israel-Trilogie“ in Form von Gedichten.

1) Württ. Ausgabe, 1277; analog bayr. Ausgabe, 1266.

Was ist ein *christliches* Psalmengebet? Gibt es denn ein nichtchristliches oder gar ein un-christliches Psalmengebet? Müssen die Psalmen tatsächlich erst „getauft“ werden, wie es Herbert Goltzen gefordert hat?² Offensichtlich soll mit der Doxologie das Psalmengebet verchristlicht, eben „getauft“ werden. Im Begründungsantrag bei der Einführung des Psalmengebetes wurde in der Württembergischen Landessynode für den theologischen Ausschuß folgende Stellungnahme abgegeben: „Besonders erfreut sind wir, daß das Psalmengebet oder der Psalm nun mit dem Gloria patri abgeschlossen wird, weil diese schönste, allgemeinchristliche Form der Anbetung des Dreieinigten Gottes, die zugleich auch eine Christianisierung der alttestamentlichen Psalmen darstellt, [...] sozusagen brachgelegt hat.“³ Hinter diesem Votum steht ein theologischer Anspruch, wie er etwa beispielhaft von Peter Stuhlmacher formuliert wird: „Nach neutestamentlicher Auffassung ist das Bekenntnis zu dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus für Juden und Heiden heilsnotwendig, weil kein Mensch ohne ihn in die ewige Gottesherrschaft eingehen kann.“⁴



Psalmenrolle aus Qumran (Fragment).
Aus: Yigael Yadin, *Die Tempelrolle*, München/
Hamburg 1985.

Die Frage, ob Psalmen *getauft* werden müssen, zeugt von einer Theologie der Abgrenzung, der Enteignung, der Überbietung. Erich Zenger spricht von einer fatalen „Entjudaisierung“ der Psalmen.⁵ Selbst eine so maßvolle Stimme wie die von Gottfried Voigt beschreibt das „christliche“ Psalmenge-

2) Herbert Goltzen, *Leiturgia III*, 1956.

3) 9. Evang. Landessynode, 37. Sitzung, 26.05.1982, 1517.

4) *Lebendige Gemeinde* 2/1999, 5.

5) Erich Zenger, *Das erste Testament*. Die jüdische Bibel und die Christen, 1998, 38 ff. Vgl. auch Erhard S. Gerstenberger, *Christliche Psalmenlektüre?* in: Ja und Nein 1998, 43.

bet mit imperialen Kategorien: „Damit wird der alttestamentliche Psalm von neutestamentlicher Gotteserfahrung her gedeutet und von der Gemeinde Jesu Christi *in Besitz genommen*, so jedoch, daß damit ihr Zusammenhang mit der Gemeinde des Alten Bundes deklariert und praktiziert ist.“⁶

Wenn Psalmen mit der trinitarischen Doxologie umklammert (*getauft*) werden, geschieht – gewollt oder ungewollt – eine christologische Enteignung. „Wir haben unser christologisches Credo in einer derartigen 150 Prozentigkeit und Absolutheit formuliert, daß darin für das Judentum überhaupt kein Platz mehr war [...]. Denn das scheint deutlich: die Christologie will ursprünglich nichts anderes, als den Gott Israels zu verdeutlichen, ihn nicht zu widerrufen, sondern zu erläutern. Dies muß im Mittelpunkt einer Christologie nach Auschwitz stehen.“⁷

Die trinitarische Doxologie

Die herkömmliche trinitarische Doxologie entstand im arianischen Streit. Seit dem Nicänum und dem Nicänum-Constantinopolitanum im 4. Jh. bzw. seit den Tagen Cassians zu Beginn des 5. Jh. ist die trinitarische Doxologie am Ende eines Psalms üblich geworden. Im Zusammenhang der damaligen theologischen Auseinandersetzung ging es um christliche Inkulturation in die zeitgenössische Philosophie, um Aneignung und Abgrenzung. Die Treue zum Vater Israels (Jer 31,9; Jes 63,16) kommt in der frühen Kirche nicht mehr hinreichend in den Blick. Im Zuge der beginnenden Theologie der Enterbung verlieren der Vater Israels und der Vater Jesu Christi ihren Zusammenhang. Aufs Ganze gesehen bedeutet die „Konstantinische Wende“ eine Steigerung des theologischen und praktischen Antijudaismus. Aus dem inklusiven Verständnis der neutestamentlichen Gemeinde wird ein exklusives, das jüdische Glaubensweise ausgrenzt und in der Enteignung vereinnahmt. Berndt Schaller konstatiert für diese Epoche: „Der christliche Antagonismus gegen das Judentum gewinnt auf diese Weise eliminatorische Züge, ein Trend, der sich in der Folgezeit noch weiter verstärken wird.“⁸

6) H.-C. Schmidt-Lauber/M. Seitz (Hg.), *Der Gottesdienst*, 1992, 71; Hervorhebung vom Autor.

7) Tiemo R. Peters in: J. Manemann/J. B. Metz (Hg.) *Christologie nach Auschwitz*, 1998, 2 f.

8) Berndt Schaller, RGG, 4. Auflage 1998, Sp. 563.

Karl Josef Kuschel folgert: „Israel (wird) als eine heilsgeschichtlich überholte, durch die christliche Kirche ersetzte und von Gott verworfene Größe betrachtet [...]. Und der heilsgeschichtlichen Auslöschung folgte Jahrhunderte später dann die physische.“⁹

In diese geschichtliche Entwicklung zum Antijudaismus wurde die trinitarische Doxologie und damit das Psalmengebet hineingenommen. Konsequenter formuliert H. Goltzen: „Israel hat die Psalmen an die Kirche abtreten müssen.“¹⁰

Seit geraumer Zeit fehlt es nicht an Versuchen, diese Last aufzuarbeiten. Bahnbrechend war der Beschluß der Rheinischen Landeskirche: „Durch Jahrhunderte wurde das Wort ‚neu‘ in der Bibelauslegung gegen das jüdische Volk gerichtet: Der neue Bund wurde als Gegensatz zum alten Bund, das neue Gottesvolk als Ersetzung des alten Gottesvolkes verstanden. Diese Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels und seine Verurteilung zur Nichtexistenz haben immer wieder christliche Theologie, kirchliche Predigt und kirchliches Handeln bis heute gekennzeichnet. Dadurch haben wir uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht.“¹¹

Die Richtschnur ist die Treue Gottes. Dieser Gott wird offenbar als Vater Israels, als das Wort: „Ich werde mit dir sein“ (Ex 3,12), als Vater Jesu Christi, als Vater Abrahams. Nie kann man das eine gegen das andere ausspielen. Im Gegenteil: Im Vater Abrahams beginnt die begründende Treuegeschichte Gottes: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (Gen 12,3). Deshalb war es konsequent, wenn die Zweite Ökumenische Versammlung 1996 in Erfurt unter der Überschrift „*Verhältnis der Kirche zum Judentum – Überwindung des Antijudaismus*“ festgehalten hat: „Viele Texte und Darstellungen in der langen Tradition kirchlicher Lehre, Verkündigung, Liturgie und Kunst beinhalten noch immer antijudaistische Einstellungen und vereinnahmen in einer Israel enterbenden Weise jüdische Tradition für die Kirche (z. B. [...] die christologische Interpretation der Psalmen). Gebetstexte und Lieder sollten von Antijudaismen befreit werden. Wo christologische oder trinitarische Formulierungen anti-jüdische Engführungen enthalten, müssen diese erkannt und benannt werden.“ Die Verklammerung von Psalmen und trinitarischer Doxologie muß nicht nur benannt, sondern auch in den Kirchen verändert werden.

9) Karl Josef Kuschel, *Streit um Abraham* (Anm. 13), 154, 167.

10) Herbert Goltzen, *Leiturgia III*, 112.

11) Handreichung für Mitglieder der Landessynode Nr. 39, Düsseldorf 1985, 10.

Konsequenzen für das Psalmengebet

Am Anfang steht die tragende Einsicht, daß der jüdische Glaube nicht defizitär ist. Der Vater Israels, der Vater Jesu Christi, der Vater Abrahams geht mit der Synagoge, mit der Kirche und mit allen Völkern seinen Weg. Die Rheinische Kirche hat das längst schon aufgenommen und beschlossen:

„Wir bekennen uns dankbar zu den ‚Schriften‘ (Lk 24,32.45; 1 Kor 15,3 f.), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen (4,2). Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist (4,4).“¹²

Was Gerhard von Rad über das Alte Testament schreibt, das gilt wohl für alle Zeugnisse des Glaubens, eben auch für Christus: „Es gibt also überhaupt keine normative Deutung des Alten Testaments. Jede Zeit muß von ihrer Erkenntnis und von ihren Notwendigkeiten her das Wort des alten Bundes zu hören suchen.“¹³ Bernd Janowski sieht in den Psalmen eine Schule des Glaubens: „Wenn wir als Christen die Psalmen Israels lesen und beten, dann lassen wir nicht nur die in ihnen bezeugte Offenbarungs- und Glaubensgeschichte als uns betreffend gelten, wir begeben uns auch in die Sprachschule des Glaubens, die uns immer wieder aufs neue lehrt, wer Gott ist und was er tut. Und die uns sagt, wer wir sind und wohin wir gehen.“¹⁴

Für das Psalmengebet kann das bedeuten, daß sich die Kirche in der Breite ihrer gottesdienstlichen Praxis auf neue Wege wagt. Synagoge und Kirche sind gemeinsam im Blick. „Und wenn sie (die Kirche) die Psalmen Israels betet, kann sie diese als *ihre* Gebete nur rezitieren und singen, wenn sie das in bejahter messianischer Geschwisterlichkeit mit dem jüdischen Volk tut.“¹⁵ Die trinitarische Doxologie am Ende des Psalms hat sich geschichtlich aufgebraucht. Es ist bemerkenswert, daß die größte lutherische Kirche in den USA, die „Evangelical Lutheran Church in America“, dies seit 1978 mit der Einführung des „Lutheran Book of Worship“ vollzogen hat. Statt

12) Handreichung für Mitglieder der Landessynode, 9-11 (Anm 17); vgl. *Antisemitismus, Schoa und Kirche*. Studie eines theologischen Arbeitskreises, in: FrRu 6(1999)262-279.

13) Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, 4. Auflage 1965, 436.

14) Bernd Janowski in: Erich Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg 1998, 412. Vgl. auch die Rezension zu: Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 57-58 i. d. Heft.

15) E. Zenger, *Das erste Testament* (Anm. 5), 205.

mit der trinitarischen Doxologie werden Psalmen beispielsweise mit einer Psalm-Antiphon gefaßt.¹⁶ Im Hintergrund stand wohl die theologische Aufarbeitung des Antisemitismus in den Vereinigten Staaten.

Im Blick auf konkrete Konsequenzen stehen wir in Deutschland noch mitten in diesen Auseinandersetzungen. Das von Dietrich Bonhoeffer 1935 formulierte Diktum: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“ müßte im gegenwärtigen Kontext heißen: Nur wer die Treue Gottes an Israel bezeugt, kann die Psalmen beten. Durch einen bewußten Verzicht auf die trinitarische Doxologie im Zusammenhang mit den Psalmen wäre jeder Anschein von christianisierender Vereinnahmung vermieden. An ihre Stelle könnten Responsorien aus Psalm 43 oder Psalm 36 treten: „Bei Dir ist die Quelle des Lebens, und in Deinem Lichte sehen wir das Licht.“

16) Manual on the Liturgy. Lutheran Book of Worship, Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota, 20.

Kain und Abel und die Schoa **Kommentar zu Genesis 4,1-17**

Yehiel Ilsaar*

Mein Ausgangspunkt ist die bisher unbeantwortete Frage: Wie ist der Holocaust zu erklären? Mußten sechs Millionen Juden, alle dem Volke Gottes zugehörig, den grausamsten aller Morde erleiden, um sie vielleicht an ihre Sünden zu erinnern und sie zur Rückkehr aufzufordern?

* Dr. Yehiel Ilsaar, Jerusalem, ist in Dortmund geboren (1912) und aufgewachsen. 1944-1948 war er Beamter der Jewish Agency und Sekretär von Golda Meir. Ab 1948 leitete er im israelischen Außenministerium u. a. das Ressort für kirchliche Angelegenheiten und gründete die Abteilung für Geschichte. Später vertrat er den Staat Israel als Konsul und Botschafter.

In diesem Zusammenhang möchte ich an den ersten Mord in der biblischen Menschheitsgeschichte erinnern, an den Mord Kains an seinem Bruder Abel. Kain erschlug Abel, weil Gott die Tieropfer, die der Hirte Abel darbrachte, den Früchten des Bauern Kain vorzog. Kain kam mit dem Kainszeichen davon, damit ihn niemand erschlüge. „Und Er legte Kajin ein Zeichen an, daß ihn unerschlagen lasse, allwer ihn fände“ (Gen 4,15; nach Martin Buber).



Kain erschlägt Abel.

Hamilton-Bibel (um 1350).

Aus: Die Bibel. Geschichte und Gegenwart, Luzern 2002.

Der Mord blieb an und für sich ungesühnt. Die angedrohte Strafe, „schwank und schweifend mußt du auf Erden sein“ (Gen 4,12; Übersetzung nach Martin Buber), lastete nicht schwer. In Vers 16 heißt es bereits, „Kajin zog von Seinem Antlitz hinweg und wurde erst seßhaft im Land Nod [...] östlich von Eden.“ Das Leben nach dem Mord an dem schuldlosen Abel ging anscheinend weiter, als ob es ihn nie gegeben hätte. „Kajin erkannte sein Weib, sie wurde schwanger und gebar den Chanoch“ (Gen 4,17; Buber). Chanoch (Henoch), der Sohn des Mörders, wird anscheinend Erzieher und Beispiel für die gesamte Nachkommenschaft. Der scheußliche Mord, den sein Vater an dessen Bruder Abel aus purem Neid verübte, war offenbar belanglos.

Kain hat zwar seinen Bruder Abel getötet, aber ist vielleicht Gott an diesem Mord nicht ganz unschuldig? Hat Er nicht die ihm geopfert Fruchte des Feldes, die Kain durch seine Arbeit gewann, unbeachtet gelassen, aber die ihm geopfert Erstlinge des Hirten Abel freudig aufgenommen? Haben

nicht beide, Kain und Abel, durch die Opferung von den Früchten ihrer Arbeit, Gott danken und ihm ihre Verehrung zum Ausdruck bringen wollen? Achtet Gott die Feldarbeit geringer als die Tierzucht? Hat Gott nicht die Pflanzen und die Früchte des Feldes am dritten Tage geschaffen und am sechsten Schöpfungstag die gesamte Schöpfung betrachtet und sie für sehr gut erklärt?

Ich will nicht weiterdenken und nicht weiterfragen, denn es ist klar, daß die Schuldfrage Gottes nicht zulässig ist. Gott, der Allmächtige, kann nicht schuldig sein, denn die Welt, die er erschaffen hat, und wie sie von Ihm am sechsten Tage nach Vollendung der Schöpfung „gesehen“ wurde, ist sehr gut. „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31).

Dennoch drängt sich mir eine Parallele zu Abels Schicksal auf, und zwar eine außergewöhnliche Geschichte, die während der Schoa im Getto Lodz von Rabbiner Alter Schneur angeführt wurde. Er verhängte gegen Gott, den Schöpfer der Welt, ein rabbinisches Gerichtsverfahren wegen der Geschehnisse. Die Gemeinde fastete und betete den ganzen Tag. Am Abend nach dem Fasten wurden Kerzen angezündet und Rabbi Schneur, bedeckt mit seinem Gebetsschal, dem Tallit, und bekleidet mit seinem Totenhemd, dem Kittel, öffnete den Heiligen Schrein und sprach mit gequälter Stimme:

„Herr der Welt, Vater Deiner Menschenkinder, die täglich zerstückelt werden. Wir haben Dich heute vor das Rabbinatsgericht geladen. Was haben wir gegen Dich gesündigt? Falls wir gesündigt haben, sind unsere Sünden so ungeheuerlich, daß unsere unsagbaren Leiden sie noch nicht gesühnt haben? Du hast uns mehr als genug heimgezahlt mit furchtbaren Katastrophen. Du darfst nicht damit fortfahren und uns ewiglich so bestrafen. Diese, unsere kleinen Kinder und Säuglinge, womit haben sie gesündigt? Ich spreche mit vollem Einverständnis dieser jüdischen Gemeinde. Jeder Einzelne und wir alle halten Deine Gebote. Ich sage Dir, o Gott, Du kannst uns nicht noch länger bestrafen. Unsere guten Taten haben weit mehr Gewicht als all unsere Sünden. Nein, Du darfst uns nicht länger heimsuchen!“

Die ganze Gemeinde weinte und stimmte ein: „Nein, nein, nein, nicht mehr!“

Das Rabbinatsgericht endete mit dem Kaddisch, dem Gebet für die Toten.¹

Abel ist ermordet worden, weil Gott an seinem Opfer anscheinend mehr Gefallen hatte als am Opfer seines Bruders Kain. Kann es sein, daß Millionen Juden schuldlos umgebracht worden sind, weil sie zu Seinem – von ihm erwählten – Volk gehören? Die Frage bleibt offen!

1) Mordecai Eliav, *Ani Maamin*, Mossad Rav Kook, Jerusalem 1969, 2. Auflage, 249; aus dem Hebräischen von Y. Ilisar.

Martin Buber: Ein Land und zwei Völker

Kalman Yaron*

Das Problem Israel – Palästina ist in der tragischen Tatsache verankert, daß das „verheißene Land“ eigentlich zweimal versprochen wurde: nach der hebräischen Bibel *Isaak*, und nach islamischer Tradition *Ismael*. Dieses Land, das der Bibel zufolge seine Bewohner auffrißt, steht im Zentrum des hundertjährigen blutigen jüdisch-arabischen Konflikts. Beide Völker erheben Anspruch auf dasselbe kleine Stück Erde. Beide Völker lieben dieses Land, und beide gehen davon aus, daß sie alleine – und nicht der andere – ein Recht auf dieses Land haben. Der erste Staatspräsident Israels, Chaim Weizman, sagte einmal: „Die Tragödie des jüdisch-arabischen Konflikts liegt darin, daß beide Völker Recht haben“, und er fügte hinzu: „Wir haben aber mehr Recht.“

Das Dilemma des einen Landes und der zwei Völker stand im Zentrum von Martin Bubers (1878-1965) politischer Tätigkeit. Sein Leben und Schaffen ist aufs engste mit der Erneuerung Israels verbunden. Das heißt jedoch nicht, daß er die Gründung des heutigen Staates Israel gewollt oder gar vorangetrieben hätte. Sein Kampf für Israel erstreckte sich über mehr als sechs Jahrzehnte. In seinem politischen Engagement erörterte Buber Fragen, die damals wie heute auf die drängenden ungelösten Probleme im Zusammenleben von Juden und Arabern hinweisen.

Noch vor seiner Einwanderung nach Palästina wurde Buber Mitglied des „Brit Schalom“ (Friedensbund), einer Organisation für jüdisch-arabische Verständigung. Ihr gehörten enge Freunde Bubers an, wie Hugo Bergman, Gershom Scholem und Ernst Simon. Seit seiner Einwanderung nach Palästina im Jahre 1938 arbeitete Buber mit großem Engagement für die Verständigung zwischen beiden Völkern. Nach seiner moralpolitischen Sichtweise war die arabische Frage ein wesentlicher Teil der innerjüdischen Frage. Mit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 hat sich das arabische Problem tatsächlich als ein Prüfstein für die Werte des Judentums erwiesen.

* Prof. em. Kalman Yaron ist Leiter des Martin-Buber-Instituts der Hebräischen Universität Jerusalem.

Gläubiger Zionismus und Realpolitik

In einer heftigen Diskussion über den Zionismus und die Bibel sagte uns Martin Buber, daß „das Buch der Bücher“ auch ohne den Zionismus ewig existieren werde. Es sei jedoch zweifelhaft, ob der Zionismus ohne die Bibel überleben könne. Der Zionismus sollte im hebräischen Humanismus verankert sein, den er als den „Pfad der Heiligkeit“ hervorhob, im Gegensatz zum „heiligen“ Egoismus der Welt.

Im Auftrage der hiesigen zionistischen Vereinigung erlaube ich mir, an Sie die Bitte zu richten, auf Ihrer dreijährigen Vortragsreise auch uns zu besuchen.

und Sie würden unserer Agitation zu dem grossen Zuge verhelfen, den wir mit unseren schwachen Kräften nicht hineinbringen können

Martin Buber

Leipzig, Emilienstr. 1.

Aus einem Brief M. Bubers vom 12.1.[18]99, in dem er vermutlich Max Nordau im Namen der zionistischen Vereinigung in Leipzig um einen Vortrag bittet (Privatbesitz).

Bubers Einstellung zum Zionismus und zur arabischen Frage fand 1921 ihren Ausdruck beim XII. Zionistischen Kongreß in Karlsbad. Buber wandte sich vor diesem Forum mit folgendem Aufruf an die arabische Welt: „An diesem historischen Scheideweg, da wir in das Land unserer Väter zurückkehren, verkündet das jüdische Volk seinen Wunsch, mit den Arabern in Frieden und Brüderlichkeit zu leben und das gemeinsame Heimatland zu einer Völkergemeinschaft zu entwickeln, in der sich beide Völker frei entfalten können.“

Die einseitige Unterstützung der arabischen Angelegenheiten und die gnadenlose Kritik gegenüber dem *Jishuw*, der kleinen jüdischen Gemeinschaft in Palästina, machten Martin Buber im eigenen Volk unbeliebt. Man pflegte zu sagen, daß Bubers Hebräisch erst nicht ausreichte und später zu kompliziert war, um sich verständlich zu machen. Er war ein ungewollter, unerwünschter Prophet, der weder die Juden noch die Araber überzeugen konnte. Sein enger Freund Gershom Scholem sagte ironisch: „Buber, der alte Jude, der ein Zeuge des Holocaust war, identifizierte sich eher mit den Besiegten als mit den Siegern. Er befürchtete, wir würden durch unseren Sieg das Gottesbild verlieren, das unsere Feinde uns gelehrt haben, zu bewahren.“ Bubers Streben nach einer Konföderation hat sich als eine Utopie erwiesen. Weder die Juden und schon gar nicht die Araber haben seine Vorstellungen verstanden.

Man muß freilich betonen, daß Bubers Ablehnung der offiziellen Politik innerhalb des Zionismus als „kritische Solidarität“ begriffen wurde. Im Gegensatz zu Theodor Herzls Realpolitik, jedoch in Übereinstimmung mit dem Anliegen des zionistischen Philosophen und Literaten Achad Haam, betonte Martin Buber den kulturellen Aspekt des Zionismus. Er behauptete, daß ohne geistige Erneuerung keine Chance für eine nationale Auferstehung des jüdischen Volkes entstehe. Trotz der „hervorragenden Isolation“ fand Buber Gesinnungsgenossen im *Ichud*, einer Union für jüdisch-arabische Annäherung. Diesen *Ichud* hatten 1942 Judah L. Magnes und Buber als Nachfolgeorganisation des *Brit Schalom* geschaffen. Seine Anhänger traten für die Bildung eines binationalen, paritätisch verwalteten jüdisch-arabischen Gemeinwesens in einem ungeteilten Palästina ein.

Mit der Gründung des Staates Israel hob Buber die tausendjährige Sehnsucht des jüdischen Volkes nach Unabhängigkeit hervor. Das Streben nach Gerechtigkeit in der Beziehung zu anderen Nationen war aus seiner Sicht mit der Errichtung des Staates Israel die größte Herausforderung an das jüdische Volk.

Buber war nicht der einzige, der sich mit der arabischen Frage beschäftigte. Freunde und Gegner befaßten sich mit dem moralpolitischen Problem, das sich durch die arabische Anwesenheit in Palästina für die Juden stellte. Man beschuldigte David Ben-Gurion, der am 14. Mai 1948 den Staat Israel ausrief und erster Ministerpräsident und Verteidigungsminister einer israelischen Regierung wurde, gegenüber der arabischen Frage blind zu sein. Aber bereits auf dem Zionistischen Weltkongreß 1930 in Berlin hatte Ben-Gurion geäußert: „Es ist mir bekannt, daß eine große Anzahl von Arabern jahrhun-

dertelang in Palästina gelebt hat, daß ihre Väter und Vorväter dort geboren und begraben wurden und daß ihre Nachkommen auch in Zukunft hier leben werden.“ Und er fügte damals hinzu: „Wir werden dieser Tatsache liebevolles Verständnis entgegenbringen.“

Zeev Jabotinsky (1880-1940), Gründer der extremen zionistischen Revisionistischen Partei (1925), erklärte im Jahre 1921, daß die Juden, wenn sie Araber wären, der zionistischen Bestrebung sicherlich nicht zustimmen würden. Er bemerkte ironisch, daß die Araber nicht weniger als die Juden „gute Zionisten“ seien, und er glaube, daß man die Kluft endlich überbrücken könne.



Martin Buber (Mitte) bei seinem ersten Besuch in Palästina 1927.

Aus: Martin Buber 1878-1978.
Leben, Werk und Wirkung. Eine Ausstellung (1978).

Der Unterschied zwischen Martin Buber und seinen politischen Gegnern bestand nicht in der moralischen Empfindlichkeit, sondern in den geforderten politischen Konsequenzen. Während die zionistischen Ziele ohne arabisches Zustimmung agierten, machte Buber die Verwirklichung des zionistischen Werkes von der Zusage der Araber abhängig. Er ging sogar so weit, daß er bereit war, die jüdische Einwanderung nach Palästina zu beschränken, um die Araber zu beruhigen.

Die Demarkationslinie

Martin Buber war weder utopisch noch naiv. Er war sich bewußt, daß es in unserer unerlösten Welt nicht möglich ist, volle Gerechtigkeit im Leben zu üben, daß wir in bestimmten Situationen sogar dazu gezwungen sind, Unrecht zu tun. Er warnte jedoch davor, nicht größeres Unrecht auszuüben, als

es unsere Existenz verlange, und den Machttrieb nicht als Lebenstrieb mißzuverstehen. Israels verzweifelter Überlebenskampf im Nahen Osten macht Bubers „*Demarkationslinie*“ besonders zwingend. Hinsichtlich der Widersprüche der beiden nationalen Bewegungen äußerte Buber, daß die Übereinkunft zu gegenseitigen Zugeständnissen unsere Pflicht sei, auch wenn sie unseren eigenen Zielen entgegenstünden. Wir müßten uns daher bemühen, beide Ansprüche in Einklang zu bringen. Dort, wo Glaube und Verständnis lebten, werde – so Bubers Überzeugung – letztendlich eine Lösung gefunden werden, die auf Kompromissen beruhe.

Die Verwirklichung des Zionistischen Programms ist nach Martin Bubers Vorstellung unausweichlich mit einem gewissen Maß an Unrecht gegenüber den Arabern verbunden, doch würde das jüdisch-arabische Zusammenleben in seiner Vision dieses Übel weitestgehend eingrenzen. Buber litt unter der Zwangslage, zwischen der Notwendigkeit, die Überlebenden des Holocaust zu retten, und der moralischen Verpflichtung, den Arabern kein Leid zuzufügen, wählen zu müssen. Deswegen forderte er von der zionistischen Bewegung, Grenzen festzusetzen, die nicht überschritten werden dürften. Er rief den Juden ins Gedächtnis, daß sie nicht in das Land ihrer Väter gekommen seien, um ein anderes Volk zu enteignen oder zu beherrschen.

Obwohl Buber Gewaltanwendung verdammt, war er kein radikaler Pazifist. Er glaubte, daß es Umstände gebe, in denen wir gezwungen seien, Gewalt anzuwenden. Ironischerweise bestand seine erste Aufgabe in Palästina darin, auf eine antizionistische Aussage Mahatma Gandhis über den gewaltlosen Widerstand zu reagieren. In seiner Zeitung „*Harijan*“ hatte Gandhi am 26. November 1938 den Juden geraten, nicht nach Palästina überzusiedeln, sondern in Deutschland unter der Naziherrschaft zu bleiben und den Akt des „*Satyagraha*“ (des Festhaltens an der Wahrheit) zu vollziehen, und damit gewaltlosen Widerstand bis zum Tode zu leisten. In einem der großen zionistischen Dokumente antwortete Buber am 24. Februar 1939 in seinem „Brief an Gandhi“:

„Wir wollten die Gewalt nicht. Wir haben nicht, wie unser Volkssohn Jesus und wie Sie, die Lehre der Gewaltlosigkeit ausgerufen, weil wir meinen, daß ein Mann zuweilen, um sich oder gar seine Kinder zu retten, Gewalt üben muß. Aber wir haben von der Urzeit an die Lehre der Gerechtigkeit und des Friedens ausgerufen; wir haben gelehrt und gelernt, daß der Friede das Ziel der Welt und daß die Gerechtigkeit der Weg zu ihm ist. Also können wir nicht Gewalt üben *wollen*. Wer sich zu Israel zählt, kann nicht Gewalt üben *wollen*. [...] Ich will die Gewalt nicht. Aber wenn ich nicht anders als durch

sie verhindern kann, daß das Übel das Gute vernichtet, werde ich hoffentlich Gewalt üben und mich in Gottes Hände geben.“¹

Mit der Gründung des jüdischen Staates zog Buber eine deutliche Grenze zwischen der Existenz des Staates Israel und dem metaphysischen Entwurf „Zion“. Er definierte den jüdischen Staat nunmehr als einen schmalen Streifen Land, der dem zerstreuten jüdischen Volk Sicherheit und die Möglichkeit eines natürlichen Lebens bieten kann. Das Konzept „Zion“ verknüpfte er mit der jüdischen Wahrnehmung des Göttlichen, wie sie von den Propheten erfahren wurde: *„Zion wird durch Recht erlöst werden und seine Umkehrenden durch Gerechtigkeit“* (Jes 1,27). Er hoffte, daß die Gründung des Staates Israel der erste Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel sei.

Bubers Beurteilung der israelischen Machtpolitik hat sich im Ergebnis des Sechs-Tage-Krieges (1967) als richtig erwiesen, obwohl dieser Krieg durch eine arabische Bedrohungshandlung verursacht wurde. Der gefeierte israelische Sieg hat sich aber als ein Pyrrhussieg erwiesen. Die jüdische Herrschaft über dreieinhalb Millionen Palästinenser hat die humanistische Basis der israelischen Gesellschaft zerstört. Messianische Träume sind erwacht, aber zugleich sowohl Schuldgefühle als auch die Furcht vor arabischem Terror im Namen Gottes. Die Mehrzahl der Israelis ist heute bereit, Land für Frieden anzubieten. Die Frage, die noch offen bleibt, ist, ob die Palästinenser bereit sind, den Preis zu bezahlen.

Was sagt uns Martin Buber heute? Konnte seine humanistische Botschaft in unserer pragmatischen Welt realisiert werden? Trotz seiner unverwirklichten Prognosen war Buber der Mahner und das unbequeme Gewissen Israels. Er wurde ein Symbol für den hebräischen Humanismus und für die Sehnsucht nach Frieden. Das Wort von Gustav Landauer, Bubers engstem Freund, *„Frieden ist möglich, weil er notwendig ist“*, ist heute so aktuell wie eh und je.

Martin Bubers Vision wurde von dem israelischen Schriftsteller Amos Oz zusammengefaßt: „Dies ist unglücklicherweise die Heimat von zwei Völkern, die zum Zusammenleben verurteilt sind. Jedoch werden weder Gott noch Engel vom Himmel herabsteigen, um zwischen den beiden Rechtsansprüchen zu schlichten. Die Existenz beider begründet die schwierige und herausfordernde Aufgabe, in diesem von beiden geliebten Land Seite an Seite miteinander zu leben.“

1) Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, 641.

Zivilcourage unter extremen Bedingungen

Empörte, Helfer und Retter in der Wehrmacht

Wolfram Wette*

Hitler konnte sich in Deutschland auf eine breite Anhängerschaft sowie auf ein vielleicht noch verbreiteteres Verhalten opportunistischer Mitläufer stützen. „Verführung und Gewalt“¹ waren keineswegs die zentralen Instrumente für die Verwirklichung der Idee von der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft.² Eine öffentliche Artikulation kriegsgegnersicher oder regimekritischer Anschauungen war in Deutschland nach 1933 auf legalem Wege nicht mehr möglich. Kriegsgegner wurden verfolgt und in Konzentrationslager gesperrt. Aber daraus darf nicht geschlossen werden, es habe während des Zweiten Weltkrieges nicht auch Menschen gegeben, die sich eine humane Orientierung bewahren konnten und die nach Möglichkeiten suchten, diese in irgendeiner Weise auch in tätiges Handeln umzusetzen.³ Das erforderte Mut, Zivilcourage.⁴ Historiker haben sich angewöhnt, eine ganze Skala der „Formen abweichenden Verhaltens im Dritten Reich“ im Spannungsfeld zwischen Nonkonformismus und Widerstand zu unterscheiden.⁵ Die Frage lautet also: Hat es zivilcouragierte Menschen auch in der deutschen Wehrmacht gegeben, in der abweichendes Verhalten unmit-

* Dr. Wolfram Wette ist Professor für Neueste Geschichte an der Universität Freiburg, Spezialgebiete: Historische Friedensforschung und Militärgeschichte. Der Beitrag basiert auf einem Vortrag anlässlich der 11. Braunauer Zeitgeschichte-Tage vom 27. bis 29. September 2002 zum Thema: „Wenige Gerechte? Zivilcourage und Widerstand in Diktaturen“ am 27. September 2002 in Braunau am Inn.

1) Hans-Ulrich Thamer, *Verführung und Gewalt*. Deutschland 1933-1945, Berlin 1986.

2) Vgl. Norbert Frei, *Der Führerstaat*. Nationalsozialistische Herrschaft 1933 bis 1945, München 1987; Ian Kershaw, *Hitlers Macht*. Das Profil der NS-Herrschaft, München 1992.

3) Vgl. Thomas Seiterich-Kreuzkamp, „*Ich wollte, daß sie leben*“. Der KZ-Kommandant Erwin Dold als Lebensretter, FrRu 10(2003)119-123.

4) Vgl. Änne Ostermann, *Zivilcourage – eine demokratische Tugend*, in: HSFK-Standpunkte Nr. 1/1998, 1-12; Till Bastian, *Zivilcourage*, Hamburg 1996.

5) Vgl. das Schema „Formen abweichenden Verhaltens im Dritten Reich“ von Detlef Peuckert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde*, Köln 1982, 97.

telbar auffiel und sanktioniert wurde? Der Offizierswiderstand des 20. Juli 1944 kann als gut erforscht gelten, und über die Deserteure sind in den letzten Jahren ebenfalls fundierte Abhandlungen entstanden. Noch wenig nachgespürt wurde dagegen der Frage, ob es in der NS-Zeit zwischen dem offenen politischen Widerstand einer kleinen Minderheit von Offizieren und der Desertion als einer verbreiteten Verweigerungsform des „kleinen Mannes“ noch andere Formen von Nonkonformität gegeben hat. „Gemeint sind Soldaten, die sich über den Vernichtungskrieg und das rassistische Mordprogramm empörten und sich ihnen widersetzen, die ihre Kooperation verweigerten, sich demonstrativ nicht an Exekutionen beteiligten oder die sogar zu Helfern und Rettern von Juden oder von Angehörigen anderer Verfolgten wurden.“⁶

Exekutionsverweigerer

Durch die Forschungen des Historikers Christopher Browning sind einige Männer des Reserve-Polizeibataillons 101 bekannt geworden, die sich weigerten, sich an Judenerschießungen zu beteiligen, ohne dafür in irgendeiner Weise belangt zu werden.⁷ Der amerikanische Historiker Kitterman hat sich mit den Exekutionsverweigerern befaßt.⁸ Gleiches gilt für die Staatsanwälte in der Ludwigsburger Zentralstelle der Landesjustizverwaltungen, deren Aufgabe es war, durch Vorermittlungen NS-Prozesse auf den Weg zu bringen.⁹

Auch in der historisch interessierten Öffentlichkeit sind die Exekutionsverweigerer schon seit langem auf ein besonderes Interesse gestoßen, verbindet sich mit ihnen doch die Frage, wie Wehrmacht, Polizei und SS mit diesen Männern umgegangen sind. Wurden sie wirklich zusammen mit den zu Erschießenden an die Wand gestellt, wie es nicht wenige befürchteten und wie es nach dem Kriege ziemlich generell behauptet wurde?

6) Zitiert aus dem Papier „*Empörte, Helfer und Retter aus den Reihen der Wehrmacht*“. Ein Projekt der Historischen Friedensforschung, 1999, Zitat: S. 1.

7) Christopher R. Browning, *Ganz normale Männer*. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen. Deutsch von Jürgen Peter Krause, Reinbek/Hamburg 1993.

8) David H. Kitterman, *Those Who Said „No!“*, German Studies Review 11/1988, 241-254.

9) Vgl. Willi Dreßen, *Befehlsnotstand*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Legenden, Lügen, Vorurteile*, München 7. Aufl. 1995, 45-46.

Jahrelang geisterte der Fall des Wehrmachtsgefreiten *Josef Schulz* aus Wuppertal durch die Debatten. Er soll sich als Angehöriger der 714. Infanteriedivision am 20. Juli 1941 in Smerderevska Palanka, Jugoslawien, geweigert haben, an einer Erschießung von 16 Partisanen teilzunehmen, und soll daraufhin selbst erschossen worden sein. Es ist jedoch zweifelsfrei ermittelt worden, daß der Gefreite Schulz bereits am Vortage bei einem Partisanenüberfall getötet worden war. Das bedeutet, es ist bislang „kein Fall bekannt, daß ein deutscher Soldat erschossen wurde, weil er sich weigerte, an solchen Erschießungen teilzunehmen“.¹⁰ Damit stellt sich die Frage einmal mehr: Konnten die Soldaten eigentlich ermessen, welche Handlungsspielräume ihnen bei einer Portion Mut zur Verfügung standen, oder waren sie aus Furcht gleichsam zur Handlungsunfähigkeit verdammt?

In der seit November 2001 gezeigten neuen Wehrmachtsausstellung wird der reale Fall von drei Kompanieführern eines Infanteriebataillons in Weißrußland dargestellt, der wie in einem eigens konstruierten Modell unterschiedliche Verhaltensmöglichkeiten aufzeigt.¹¹ Alle drei bekamen im Oktober 1941 den Befehl, die jüdische Bevölkerung der jeweiligen Quartiersorte zu erschießen. Oberleutnant *Hermann Kuhls* führte den Befehl sofort aus. Hauptmann *Friedrich Nöll* ließ sich den Befehl erst schriftlich bestätigen, ehe er ihn ausführte. Oberleutnant *Josef Sibille* lehnte die Befolgung des Befehls ab. „Wann er denn endlich einmal hart werde“, fragte ihn der Vorgesetzte. „Nie“, antwortete Sibille. Dem Offizier geschah nichts. Es gibt viele Fälle, in denen einer Weigerung, sich an Mordtaten zu beteiligen, keine schwere Strafe folgte, gar die Todesstrafe. Exemplarisch für den Bereich der Polizei ist der des Exekutionsverweigerers *Klaus Hornig*.¹² Dieser Polizeioffizier erhielt in Zamosz, Polen, am 1. November 1941 den Auftrag, mit seiner Polizeieinheit kriegsgefangene Rotarmisten zu erschießen. Hornig lehnte das unter Hinweis auf das Völkerrecht ab und belehrte seine Polizisten auch entsprechend. Dadurch konnte er die Morde allerdings

10) Karl Bethke, *Das Bild vom deutschen Widerstand gegen Hitler im ehemaligen Jugoslawien*, in: Gerd R. Ueberschär (Hg.), *Der deutsche Widerstand gegen Hitler*, Darmstadt 2002, 111–122, hier 118.

11) Vgl. Klaus Wiegrefe, *Abrechnung mit Hitlers Generälen*, in: DER SPIEGEL Nr. 48, 26.11.2001, 84–89, hier: 89, sowie den Katalog zur neubearbeiteten Wehrmachtsausstellung: Hamburger Institut für Sozialforschung (Hg.), *Verbrechen der Wehrmacht*, Hamburg 2002, 580–585.

12) Gerd R. Ueberschär, *Die Verweigerung des Dr. Dr. Klaus Hornig 1941*. Demnächst in: Wolfram Wette (Hg.), *Zivilcourage. Empörte, Helfer und Retter aus Wehrmacht und SS*, Frankfurt/M. 2004.

nicht verhindern. Die Exekutionen wurden von einer anderen Einheit durchgeführt. Hornig wurde versetzt und wegen „Wehrkraftzersetzung“, Befehlsverweigerung und öffentlicher Beschimpfung der SS zu mehrjähriger Haft verurteilt und im April 1945 von Truppen der US-Armee in Buchenwald befreit.

In den Nachkriegsprozessen konnten sich die an Massenerschießungen Beteiligten auch nicht mit dem „Befehlsnotstand“ herausreden. Im Falle der SS-Männer, die das Massaker von Babij Jar durchführten, stellten die alliierten Richter beispielsweise klar, daß die Erschießungsbefehle ein Verbrechen bezweckten und daher rechtswidrig waren. Die Angeklagten hätten „erkannt, daß es sich nicht um eine Vergeltungsaktion handelte, sondern daß in Ausführung des allgemeinen Judentötungsbefehls aus rassistischen Gründen getötet wurde“.¹³ In der abschließenden rechtlichen Würdigung wurde das Erschießen der Juden als „eine selbständige Handlung“ der Angeklagten bewertet.

Das Quellenproblem der Retterforschung

„Retter in Uniform“ in der NS-Zeit sind schwer ausfindig zu machen. Die historische Forschung hat es bei diesem Thema mit einer denkbar schwierigen Quellenproblematik zu tun.¹⁴ Die wenigen Retter und Helfer mußten sich unter anderem dadurch schützen, daß sie möglichst jeden Schriftverkehr vermieden, aufgrund dessen man sie hätte überführen können. Auch vor Gericht mußten sie ihre Einstellung und ihre Handlungen leugnen. In vielen Fällen ist nur das Urteil des Kriegsgerichts samt einer Begründung überliefert. Dort wird allerdings nicht etwa die Rettungsaktion thematisiert, sondern es werden Tatbestände angesprochen, die mittels der Paragraphen des Militärstrafgesetzbuches erfaßbar waren, z. B. Diebstahl, Feindbegünstigung, Kriegsverrat oder Geheimnisverrat. Anhaltspunkte für die Motivation der Retter sind den Kriegsgerichtsurteilen in der Regel nicht zu entnehmen.

13) Verfahren des Landgerichts Darmstadt gegen Kuno Callsen u. a., mit Urteil vom 29.11.1968, S. 474, in: BA Ludwigsburg, 204 AR-Z 269/1960, Bd. 34, 683 Blatt, Bl. 539.

14) Vgl. auch Beate Kosmala, *Rettung von Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1945*, in: *Jahrbuch der Historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland* (1998), Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen (Hg.), München 1999, 36-44, hier: 42 f.

Als vorläufiges Ergebnis der Archivrecherche der Wehrmachtsakten ist festzustellen, daß man vielleicht um die hundert Angehörige der Wehrmacht nachweisen kann, die Kriegsgefangenen, Juden und anderen politisch oder rassisch Verfolgten geholfen haben oder sie zu retten versucht haben. Es mag noch andere gegeben haben, über die wir jedoch bedauerlicherweise nichts mehr in Erfahrung bringen können. Um die Dimensionen zu begreifen, muß man sich aber vergegenwärtigen, daß zwischen 1939 und 1945 insgesamt etwa 18,5 Millionen Männer und Frauen die Wehrmacht durchlaufen haben. Dieser Befund wird auch durch die Ehrungsunterlagen der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem bestätigt. Dort wurden bis März 2000 insgesamt 17500 Menschen verschiedenster Nationalität als „Gerechte“ geehrt. Darunter sind 336 Deutsche und 83 Österreicher.¹⁵ Unter den deutschen Geehrten befinden sich etwa 40 bis 45 Angehörige der Wehrmacht.¹⁶ Der größere Teil waren Zivilisten und unter diesen besonders viele Frauen.

Die Beschäftigung mit dem Thema „Retter und Helfer in der Wehrmacht“ ist einem Mißverständnis ausgesetzt: Wer an diese Menschen erinnere, leiste einer indirekten oder gar direkten Reinwaschung der Institution Wehrmacht Vorschub. Die Gefahr einer solcher Instrumentalisierung durch Dritte ist in der Tat nicht völlig auszuschließen. Tatsächlich belegt die Existenz von solchen Rettern und Helfern, daß zumindest einige wenige Soldaten ihre humane Einstellung auch unter äußerst schwierigen Bedingungen nicht verloren. Allein schon der Nachweis, daß es in einem totalitären Staat wie dem nationalsozialistischen solche Haltungen überhaupt gegeben hat, belegt, daß Handlungsspielräume vorhanden waren, um „aktiven Anstand“ zu praktizieren, wie es der amerikanische Historiker Fritz Stern einmal formuliert hat.

Der österreichische Feldwebel Anton Schmid

Als Beobachterin des Eichmann-Prozesses (Jerusalem, 1961) berichtete Hannah Arendt über die Geschichte der Rettungstaten des ehemaligen

15) Auskunft von Dr. Mordecai Paldiel, Jerusalem, vom 15. März 2000. Vgl. auch M. Paldiel, *The Path of the Righteous*, Hoboken, NJ 1993.

16) Grundlage dieser Recherche war die von Yad Vashem zur Verfügung gestellte Datei *Hasidim*. Sie enthält kurze Beschreibungen der geehrten Retter in englischer Sprache.

Feldwebels der Wehrmacht *Anton Schmid*. In ihrem Buch *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* schreibt sie über die Zeugenaussage von Abba Kovner¹⁷, dem ehemaligen Kommandeur einer jüdischen Partisanentruppe im Raum Wilna in Litauen: „Während der wenigen Minuten, die Kovner brauchte, um über die Hilfe eines deutschen Feldwebels zu erzählen, lag Stille über dem Gerichtssaal; es war, als habe die Menge spontan beschlossen, die üblichen zwei Minuten des Schweigens zu Ehren des Mannes Anton Schmid einzuhalten. Und in diesen zwei Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solche Geschichten zu erzählen gäbe.“¹⁸ Schmid schrieb einmal an seine Frau nach Wien: „Wenn jeder anständige Christ auch nur einen einzigen Juden zu retten versuchte, kämen unsere Parteiheinis mit ihrer Lösung der Judenfrage in verdamnte Schwierigkeiten. Unsere Parteiheinis können ganz bestimmt nicht alle anständigen Christen aus dem Verkehr ziehen und ins Loch stecken.“¹⁹

Anton Schmid transportierte mit seinem Wehrmachts-Lkw bis zu 300 Juden von Wilna weg an sicherere Orte; er beschäftigte eine jüdische junge Frau in seiner Dienststelle und vermittelte ihr „arische“ Papiere; er stattete die jüdischen Arbeiter in den Werkstätten seiner Dienststelle mit Arbeitsbescheinigungen aus, die sie bei Razzien schützten, und er half in konspirativer Weise beim Aufbau einer bewaffneten jüdischen Widerstandsbewegung, indem er Widerstandskämpfer und Waffen transportierte.

Schmid war keineswegs naiv in eine von ihm nicht richtig einschätzbare Gefahr hineingelaufen. Vielmehr betrieb er seine Rettungsaktionen planmäßig von Oktober 1941 bis Februar 1942, bis sein Tun aufflog und er verhaftet und zum Tode verurteilt wurde.

Schmid nahm das damit verbundene Risiko bewußt auf sich. Ein jüdischer Schriftsteller, den er in seiner Dienstwohnung versteckte, soll ihn einmal gefragt haben: „Setzen Sie Ihr Leben nicht leichtsinnig aufs Spiel?“ Schmid soll

17) Abba Kovner (1918-1988), zur Vita vgl. *Enzyklopädie des Holocaust*. Hauptherausgeber Israel Gutman, Band II, München/Zürich 2. Aufl. 1998, 801 f.

18) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, München/Zürich 9. Aufl. 1995, 275 f.

19) Zitat aus der Radiosendung *Der Feldwebel Anton Schmid – Eine Begegnung im Wilnaer Getto*. Erzählt von Hermann Adler. Erstsending: Südwestfunk 09.03.1967.

geantwortet haben: „Krepieren muß jeder. Wenn ich aber wählen kann, ob ich als Mörder oder als Helfender krepieren soll, dann wähle ich den Tod als Helfer.“²⁰

Weitere Retter in Uniform

Tatsächlich gibt es mehr solcher Geschichten über „Retter in Uniform“ zu erzählen. Hauptmann *Wilm Hosenfeld*²¹ rettete in Warschau Polen und Juden, unter ihnen den berühmten Pianisten *Wladyslaw Szpilman*²², dessen Erinnerungen von dem bekannten polnischen Regisseur Roman Polanski verfilmt wurden.²³ Hauptmann *Willi Schulz*²⁴ aus Dresden rettete im Frühjahr 1943 25 jüdische Flüchtlinge aus dem Getto Minsk, indem er mit ihnen in einem Wehrmacht-Lkw zu den Partisanen flüchtete. Der Luftwaffen-Feldwebel *Karl Laabs*²⁵ aus Kassel gewährte auf seinem Gehöft in Krenau, das nur 20 Kilometer von Auschwitz entfernt liegt, Verfolgten Unterschlupf und bewahrte sie vor der Ermordung. Die Wehrmachthelferin *Liselotte Flemming*²⁶, Ehefrau eines in Riga stationierten Wehrmachtoffiziers, rettete viele jüdische Frauen, die von der SS ins Getto Riga verschleppt worden waren. Major *Max Liedtke* versuchte 1942 als Ortskommandant in der polnischen Stadt Przemysl zusammen mit seinem Adjutanten, Hauptmann Dr. *Albert Battel*, in einer offenen Konfrontation mit der SS Juden zu retten.²⁷ Die Offiziere schreckten auch nicht davor zurück, der SS die Anwendung von Waffengewalt anzudrohen, um Juden vom Abtransport zur Erschießung zu bewahren.

20) Hermann Adler, *Ostra Brama. Legende aus der Zeit des großen Untergangs*, Zürich 1945, Achter Teil: „Die sichere Hand des Freundes“, 109-116, hier: 111.

21) Dirk Heinrichs, *Hauptmann d. R. Wilm Hosenfeld*, in: Wolfram Wette (Hg.), *Retter in Uniform*, Frankfurt/M. 3. Aufl. 2003, 69-87.

22) Vgl. Wladyslaw Szpilman, *Das wunderbare Überleben*, Düsseldorf/München 1998.

23) Meldung „Wunderbar überleben. Förderung für Polanskis ‚Pianist‘“ in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (F. A. Z.) Nr. 47, 24.02.2001, 43.

24) Johannes Winter, *Hauptmann Willi Schulz* (Anm. 21), 123-141.

25) Reinhold Lütgemeier-Davin, *Der Luftwaffen-Feldwebel und Baurat Karl Laabs* (Anm. 21), 157-180.

26) Wolfram Wette, *Retterinnen im Umfeld der Wehrmacht*, in: *Zivilcourage* (Anm. 12).

27) Norbert Haase, *Oberleutnant Dr. Albert Battel und Major Max Liedtke*, in: *Retter in Uniform* (Anm. 21), 181-208.

Die Rettungstat des Oberleutnants Heinz Droßel

Heinz Droßel, geb. 1916, der heute als rüstiger Pensionär in Simonswald im Schwarzwald lebt, wurde 1939, unmittelbar nach seinem Jurastudium zur Wehrmacht eingezogen. In der Schlußphase des Weltkrieges rettete er in Berlin vier Juden das Leben.²⁸ In Senzig, etwa 40 Kilometer außerhalb von Berlin, wo er nach einem Lazarettaufenthalt in Travemünde seine Eltern besuchte, wurde Oberleutnant Heinz Droßel Anfang Februar 1945 mit einer ungewöhnlichen Situation konfrontiert:

Eine jüdische Familie namens Hesse, die sich bis dahin erfolgreich versteckt hatte, bat den uniformierten Wehrmachtoberleutnant um Hilfe: „Herr Droßel, wir sind Juden und leben hier illegal. Wir haben einen Hinweis bekommen, daß wir verraten sind – die Gestapo kann jeden Moment hier sein. Wir wissen nicht mehr weiter.“²⁹ Droßel übergab der Familie Hesse die Schlüssel seiner Wohnung in Berlin sowie eine Pistole und Munition und forderte sie ausdrücklich auf, im Falle des Eintreffens der Gestapoleute keine Hemmungen zu haben, von der Schußwaffe auch Gebrauch zu machen. Eine Stunde später tauchten die Gestapobeamen auf. Sie durchsuchten das leere Häuschen und zogen dann unverrichteter Dinge wieder ab. Anderntags begab sich Droßel nach Berlin und suchte „seine“ jüdischen Flüchtlinge auf. Dem Berliner Wohnungsnachbarn, einem Kommunisten, sagte er, bei dem jungen Mann namens Günter handle es sich um einen Deserteur. Der Kommunist versprach, auf ihn aufzupassen. Daß Günter ein Jude war, mochte Droßel seinem hilfsbereiten Wohnungsnachbarn nicht anvertrauen.

Familie Hass, alias Hesse hat überlebt. Sie wanderte nach Kriegsende in die USA aus. Günter, mit vollständigem Namen Ernest Günter Fontheim, bekam eine Anstellung bei der amerikanischen Weltraumbehörde NASA und wurde ein weltbekannter Physiker.³⁰

Die Geretteten ließen die Verbindung zu ihrem Retter auch in der Folgezeit nicht abreißen. Sie wurden enge Freunde. Im Vorwort zu Heinz Droßels „Lebenserinnerungen“ schrieb Ernest Günter Fontheim: *„Die Reaktion der drei Familienmitglieder Droßel auf unseren Hilferuf steht mir noch*

28) Heinz Droßel, *Die Zeit der Füchse*, Lebenserinnerungen aus dunkler Zeit, Waldkirch 2001.

Vgl. FrRu 10(2003)57; W. Wette, Oberleutnant Heinz Droßel (Anm. 21), 209-229;

29) Droßel, *Zeit der Füchse*, 206.

30) Mündliche Auskunft an den Verfasser vom Juli 2000.

heute lebhaft vor Augen. Sie boten uns ihre Hilfe ohne jegliches Zögern und in der wärmsten Form an. [...] In seiner Autobiographie erwähnt Heinz Droßel nicht mit einem Wort, welches Risiko er und seine Eltern mit unserer Rettung eingingen. Ich kann heute ohne jede Einschränkung sagen, daß die selbstlose Hilfsbereitschaft der Familie Droßel für mich der freudigste Anblick in den ansonsten schwarzen Jahren des Untergrundlebens war [...].“³¹



Fontheim war es auch, der in der nationalen Gedenkstätte des Staates Israel, in Yad Vashem, die Anregung gab, seine Retter zu ehren. Heinz Droßel ist inzwischen ein gefragter Gast in Schulen und anderen Bildungsstätten.

Heinz Droßel (li.) und Ernest G. Fontheim bei der Verleihung der Ehrenurkunde *Gerechter unter den Völkern* am 4. Mai 2000 in der Botschaft des Staates Israel in Berlin.

Den Eltern, Elfriede und Paul Droßel, wurde die Ehrung posthum verliehen.

Foto: Berliner Kurier.

„Untergetauchte“ Juden in Berlin

Wie heute bekannt ist, konnten in Berlin zwischen 5000 und 10 000 Juden „untertauchen“ und sich zumindest zeitweise der Verfolgung entziehen, aber nur 1423 überlebten. Als Gründe, weshalb nur so wenige überlebten, führt Inge Deutschkron, selbst eine Gerettete, an: „Da es ab Anfang März 1943 nicht mehr möglich war, legal als Jude zu leben, mußten die Versteckten über zwei Jahre auf ihre Rettung warten. Das war für viele eine zu lange Zeit. Sie brauchten sehr viele Helfer, denn meist war es unmöglich, die ganze Zeit in einem Versteck zu bleiben. Außerdem wurden potentielle Unter-

31) Droßel, *Zeit der Füchse* (Vorwort unpaginiert), (Anm. 25).

künfte von den Alliierten bombardiert. Schließlich hatten sie keine Lebensmittellkarten und mußten von ihren Helfern vollkommen ernährt werden – in einer Zeit, als auch die Deutschen nicht mehr viel zu essen hatten. Außerdem gab es Personenkontrollen auf den Straßen, die nicht unbedingt versteckten Juden galten. Geriet man indes in eine solche Kontrolle und hatte keine stichhaltigen Papiere, wurde man verhaftet. Jüdische Spitzel, die Juden eher erkannten als Nazis, unterstützten die Gestapo in der Verfolgung versteckter Juden.“³²

Antisemitismus als Dienstpflicht

Wie ausgeprägt der Antisemitismus im Offizierkorps in den Jahren 1941–1945 war, ist im einzelnen noch nicht hinreichend erforscht worden. Es gibt Belege dafür, daß zumindest nicht alle Wehrmachtoffiziere bereit waren, dem „von oben“ geforderten Kurs eines radikalen Antisemitismus zu folgen.³³ Der Chef des Heerespersonalamtes, General der Infanterie *Rudolf Schmundt*, nahm am 31. Oktober 1943 einige Vorkommnisse zum Anlaß, „die Einstellung des Offiziers gegenüber dem Judentum nochmals eindeutig klarzustellen“. In einer geheimen Verfügung verlangte er von den Offizieren eine eindeutige antisemitische Einstellung und erklärte Antisemitismus gleichsam zur Dienstpflicht.³⁴

Auch Heinz Droßel (s. o.) kannte die geschilderte Befehlslage genau. Sie bestimmte aber nicht sein Handeln. Der Tatbestand, daß er der jüdischen Familie eine Pistole samt Munition aushändigte, hätte zweifellos die Todesstrafe zur Folge gehabt.

32) Diese Angaben stammen aus einem Brief der Schriftstellerin und Historikerin Inge Deutschkron an die Botschaft des Staates Israel in Bonn. Sie werden zitiert in: Begründung der Ehrung von Heinz Droßel durch Yad Vashem vom Mai 2000.

33) Geheimverfügung des Oberkommandos des Heeres, Heerespersonalamt, 21. Oktober 1942, in: Bundesarchiv-Militärarchiv (BA-MA) RL 5/793, BA-MA RH 15/186, Blatt 107. Siehe auch Manfred Messerschmidt, *Die Wehrmacht im NS-Staat*, Stuttgart 1968, 355; Gerhard Schreiber, *Deutsche Kriegsverbrechen in Italien*, München 1996, 30 f.

34) Vgl. Tätigkeitsbericht des Chefs des Heerespersonalamtes, General der Infanterie Rudolf Schmundt, fortgeführt von General der Infanterie Wilhelm Burgdorf, 1.10.1942–29.10.1944, hg. von Dermont Bradley/Richard Schulze-Kossens, Faksimile-Ausgabe, Osnabrück 1984, Eintragung vom 31.10.1942, 16.

Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung der Retterforschung

Seit einigen Jahren können wir in Deutschland ein erfreuliches öffentliches Interesse an widerständigen Helfern und Rettern aus der Wehrmacht konstatieren. Am 8. Mai 2000 wurde in der schleswig-holsteinischen Garnisonsstadt Rendsburg erstmals eine Kaserne nach einem solchen Retter in der Uniform der deutschen Wehrmacht benannt, nämlich nach dem österreichischen Feldwebel Anton Schmid.

Es ist wohl kein Zufall, daß die Judenhelfer und -retter in der Reihe der widerständigen oder nonkonformistischen Teile der deutschen Bevölkerung während der NS-Zeit die Letzten sind, mit denen sich die Historiker und die Öffentlichkeit beschäftigen. Der Grund hierfür liegt meines Erachtens auf der Hand: Die Retter und Helfer aus der Wehrmacht halten den Millionen von „Gehorchern“ in der Wehrmacht gleichsam den Spiegel vor, und zwar mit der unausgesprochenen Frage: Und was habt Ihr getan? Gleichzeitig sind die Retter der Beweis dafür, daß man von den Verbrechen wußte oder doch wissen konnte.

Im Bundespräsidialamt in Berlin soll es eine Akte geben, die den Titel „Unbesungene Helden“ trägt und die Namen von Helfern und Rettern von Verfolgten enthält. Andere Autoren sprechen von den „stillen Helden“.³⁵ Nun wollen wir zwar heute – vor dem geschichtlichen Hintergrund der kriegerischen Indienstnahme des Begriffs – mit Helden eigentlich nichts mehr zu tun haben. Aber, kann nicht auch eine Zivilgesellschaft ihre eigenen Helden gebrauchen, Vorbilder in Sachen Zivilcourage, die gleichsam den Rückgewinn einer „humanen Orientierung“ verkörpern? Indem wir das normwidrige Verhalten der Retter in der NS-Zeit erforschen und in die öffentliche Diskussion stellen, wollen wir auch zur Herausbildung einer anknüpfungsfähigen Erinnerungskultur beitragen.

35) Z. B. Eric Silver, *Sie waren stille Helden*. Frauen und Männer, die Juden vor den Nazis retteten, Frankfurt/M., Wien 1994; Kurt Grossmann, *Die unbesungenen Helden*, Berlin 1961 (Erstauflage 1957); Anton Maria Keim (Hg.), *Yad Vashem*. Die Judenretter aus Deutschland, Mainz/München 1993; Gustav Trampe (Hg.), *Menschlichkeit in unmenschlicher Zeit*. Allee der Gerechten, Berlin, Frankfurt/M. 1995 (vgl. FrRu 3[1996]219 f.); Herbert Straeten, *Andere Deutsche unter Hitler*. Zeitberichte über Retter vor dem Holocaust, Mainz 1997 (vgl. FrRu 6[1999]220 f.).

Religionswissenschaftler und Dialogiker

R. J. Zwi Werblowsky zum 80. Geburtstag (3. Januar 2004)

Clemens Thoma

„Wir leben und arbeiten jetzt noch in einer voreschatologischen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist für uns zugleich Scharnier und randvolle Agenda für einen Dialog der Teilhaberschaft, für gemeinsame Aufgaben, für Mitverantwortlichkeit und Dienstleistungen sowie für wachsendes gegenseitiges Verständnis und für Liebe, die Zusammengehörigkeit schafft, ohne die Unterschiede zu verdunkeln.“

Diese Worte schrieb Raphael Juda Zwi Werblowsky in einer kritischen Würdigung des im August 2000 erschienenen päpstlichen Rundschreibens *Dominus Iesus*.¹ Er verteidigte das Dokument aber auch gegen jene, die es wegen der fehlenden Erwähnung des Judentums kritisierten, und führte aus, daß es sich bei *Dominus Iesus* um ein rein innerkirchliches Dokument handelt.



R. J. Zwi Werblowsky (r.) und Clemens Thoma, Jerusalem 1979.

1) R. J. Zwi Werblowsky, *Dominus Iesus: Christian, Non-Christian and Jewish Readings*, in: Silvia Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges*, FS für C. Thoma, *JudChr.* 20, Bern 2002, 321-327, zit. 326 f.

Die wahren Chancen des christlich-jüdischen Dialogs sieht Werblowsky vor allem in einer „aktiven Gemeinsamkeit“, nicht aber in einer Partnerschaft, die wechselseitig die Auflösung – religiös verbrämt als „Erfüllung“ – des anderen erwartet. In seinen Arbeiten beachtet Werblowsky stets, daß die jüdisch-christliche Reziprozität über den Dialog zwischen den Weltreligionen hinausgeht.

Zwi Werblowsky, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem, ist u. a. Vorsitzender des *Israel Interfaith Committee*, der Jerusalemer *Rainbow Group* und des *Jewish Council for Interreligious Contacts* in Israel. Bei ökumenischen Treffen zwischen Juden und Christen arbeitet er auch mit dem Jüdischen Weltkongreß zusammen. Unbestritten ist er momentan der konsequenteste jüdische Kenner der verschiedenen Weltreligionen und ihrer verbindenden Inhalte mit der biblisch-jüdischen Religion und auch mit dem Christentum.

Lebensdaten und -stationen

R. J. Zwi Werblowsky wurde im Januar 1924 in Frankfurt am Main geboren. Sein Vater war Kaufmann mit besonders starken Kontakten zu Amsterdam, einem der bedeutendsten kulturellen jüdischen Zentren Westeuropas. Zwi ging in der Schweiz, in der Nähe von Montreux, zur Schule. Als 15jähriger übersiedelte er 1939 nach Palästina, weil sein Vater und er erkannt hatten, daß Europa für Juden zu riskant wurde. Seine Schwester war schon früher in Palästina sesshaft geworden. Während des Zweiten Weltkrieges studierte Werblowsky bei einem renommierten Talmudisten. Nach Kriegsende kehrte er in die Schweiz zurück und setzte sein Studium an der Genfer Universität fort. Dann zog er nach Amsterdam, wo er mehrere Jahre als Lehrer tätig war. Schließlich promovierte er in Genf mit einer Arbeit über englische Literatur.

Nach Erlangen des Doktorates wechselte Werblowsky zur Religionswissenschaft. Unter dem Einfluß des mit ihm befreundeten Zürcher Psychologen Carl Gustav Jung wurde er auch für die Jungschen Religionsforscher zum wichtigsten Interpreten kabbalistischer Texte. Dennoch bejahte er nicht alle Thesen seines geschätzten Lehrers. Nach dem Zürcher Erfahrungs- und Bildungsaufenthalt zog Werblowsky nach England, wo er an einigen Universitäten als Dozent tätig war. Inzwischen hatte sich aber die Hebräische Universität in Jerusalem entschlossen, eine Professur für Vergleichende Religionswissenschaft einzurichten. Aufgrund des Drängens

von Gershom Scholem erhielt Werblowsky (und mit ihm auch David Flusser) einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft. Als Schüler von Gershom Scholem machte sich Zwi Werblowsky bald mit der Erforschung der jüdischen Mystik, der jüdischen Religionsgeschichte und der Lehren der großen Weltreligionen selbständig. Dies zeigt sich bereits in seinem großen Werk *Joseph Karo: Lawyer and Mystic* (Oxford 1962). Bis heute wird diesem Werk vollste Anerkennung gezollt. Mit seinen enormen Sprachkenntnissen übersetzte und interpretierte er auch das von Gershom Scholem verfaßte Großwerk *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* (New Jersey 1973, 1000 Seiten!).

Besonders beeindruckend war sein Vortrag *Trennendes und Gemeinsames*² anlässlich der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 7. Januar 1980. Werblowsky ging es darin um die „Glaubwürdigkeit des Christentums und seines Evangeliums der Liebe“. Nicht der Dialog mit anderen Religionen sei das Wichtigste, sondern eine „innerchristliche Reflexion“ über das christliche Selbstverständnis und seine mit dem Judentum zu teilende „gemeinsame Verantwortung vor Gott und die gemeinsame Hoffnung auf Gott“.

Als binnen kurzem hochangesehene religionswissenschaftliche Autorität beschäftigte er sich mit allen großen Weltreligionen und mit deren Verbindungsfäden zum Judentum und zum Christentum. So wurde er auch zu einem führenden Gesprächspartner für Juden und Christen. Dazu einige Beispiele.

Dialoginitiativen

Am 29. Dezember 1958 wurde von Professoren der Hebräischen Universität Jerusalem das *Committee for Interfaith Understanding* gegründet. Der frischgebackene Professor Werblowsky wurde zum Mitvorsitzenden und ersten Sekretär gewählt. Im Frühjahr 1961 rief er die Vertreter der 19 protestantischen Kirchen zusammen und forderte sie auf, mit der Missionstätigkeit in Israel aufzuhören und sich zu gegenseitiger Zusammenarbeit zu bekennen.

Bei einer Tagung mit dem Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit³ unter dem Vorsitz Werblowskys

2) Abgedruckt in FrRu XXXI(1979)17-23 sowie in der Handreichung *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Mühlheim 1980, 29-43.

3) Vgl. „Glauben und Handeln“ – Ein christlich-jüdisches Symposium an der Hebräischen Universität in Jerusalem vom 27. bis 30. März 1966, FrRu XVIII(1966)80-82.

ging es um die Voraussetzungen des christlich-jüdischen Dialogs. Dabei wurden auch gegensätzliche Auffassungen behandelt, z. B. das innerchristlich unterschiedliche Verständnis der Erreichung von Gerechtigkeit durch Glauben oder durch Werke. Werblowsky betonte auch, daß Juden die Begegnung mit Christen für ihr Selbstverständnis nicht brauchen und daß sich viele Christen über die Möglichkeiten des Dialogs mit Juden Illusionen machen.

Seit 1968 befaßte sich Werblowsky verstärkt mit dem Entwurf einer *jüdischen Theologie des Landes Israel*.⁴ Vom 30. Oktober bis 8. November 1970 organisierte er in Jerusalem eine Dialogtagung zwischen dem *Truman-Forschungsinstitut*, dem *American-Jewish Committee* und dem *Jerusalem Interfaith Committee*. Dabei hob er hervor, daß sich das geschichtliche Leben der Menschen zwischen Individualismus und Weltbürgertum abspielt und daß Land, Volk und Staat Israel eine unbedingte Verbindung sind. Öfters hat Werblowsky in diesen Zusammenhängen auch Verbindungen mit dem Freiburger Rundbrief hergestellt. In FrRu XXIII(1971)33-35 findet sich sein bedeutender Beitrag über *Propheetie, das Land und das Volk*. Was die biblischen Propheten sagen, wirft nach seiner Überzeugung „Licht sowohl auf unsere Vergangenheit als auch auf unsere Zukunft“. Es sei zu betonen, „daß das jüdische Volk in allen Stadien seiner nachgewiesenen Existenz sein Volkstum als gegeben annahm. Der Ausdruck Zionismus weise darauf hin, daß es sich nicht so sehr um ein besonderes Volk handelt, sondern um seine Verbindung mit einem besonderen Land“ (34 f.).

Beachtenswert sind aber nicht nur Werblowskys Kenntnisse, Beurteilungen und Erfahrungen im Zusammenhang mit Buddhismus, Hinduismus und Islam, sondern auch mit Mormonen, Kimbangisten⁵ und anderen Religionsgruppen. Er hat mit Vertretern dieser Religionen Gespräche geführt und sich persönlich mit ihren religiösen Lebensweisen und Erfahrungen vertraut gemacht. Damit ist er zu einer exemplarischen Persönlichkeit geworden für Menschen, die nach der Fülle der auf Erden wirksamen Wahrheiten streben. Seinem Publikum aus den verschiedensten Volksgruppen sagt er immer wieder: „Das Judentum gehört zur Welt, aber die Welt ist größer als das Judentum.“

4) Vgl. Christlich-jüdisches Forum Nr. 40, Basel 1968.

5) Eine christliche Bewegung afrikanischen Gepräges gegründet von Simon Kimbangu (1889-1951) im ehemaligen Belgisch-Kongo, aus der die *Église de Jésus Christ par Simon K.* (EJCSK) entstand (seit 1969 Mitglied des Weltkirchenrates).

Philosophie als religiöse Aufgabe

Der jüdische Philosoph Emil L. Fackenheim (1916-2003)

Giuseppe Veltri*

Am 26. Februar 1973 schrieb der große Philosoph und Politikwissenschaftler Leo Strauss an den Religionshistoriker und weltberühmten Kabbala-Forscher Gershom Scholem: „Basic Books hat mir ein neues Buch von Fackenheim geschickt. Er ist ein ernster Mann – wohl der beste unter den amerikanischen ‚jüdischen Philosophen‘, teils sehr verbubert. In besseren Zeiten würden seine Bemühungen als Kkham¹ bezeichnet worden sein (im strengen Sinn des Moreh²) [...]. Wie ‚erfahren‘ solche Leute eigentlich, daß Gott ewig ist und nicht etwa nur co-eval [„koexistent“] mit den ‚Menschen‘? Und wie löste Ihre Kabbala diese Schwierigkeiten?“

Dem antwortete Scholem am 13. März 1973: „Woher Leute wissen, daß Gott einig oder einzig oder ewig ist, darf man wirklich fragen, besonders seit Nietzsche die Erscheinung des Monotheismus als den größten Skandal und Provokation der Weltgeschichte bezeichnet hat oder so ähnlich. Ich würde vermuten, daß sie das durch die Offenbarung wußten.“

Ein Weiser im Sinne von Maimonides

In diesem lakonischen Zitat aus dem erst kürzlich publizierten Briefwechsel zwischen Strauss und Scholem³ ist *in nuce* das Denken von Emil L. Fackenheim ausgedrückt. Emil Fackenheim war ein jüdischer Philosoph, ein Chakham im maimonidischen Sinne, und als solcher sieht er seine persönliche Erfahrung der Gewißheit im Offenbarungsakt des monotheistischen Gottes begründet.

*) Dr. Giuseppe Veltri ist Professor für Judaistik/Jüdische Studien an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Direktor des Leopold-Zunz-Zentrums zur Erforschung des europäischen Judentums. Der Beitrag wurde zunächst veröffentlicht in EAJIS-Newletters 7(1999)11-13. Emil L. Fackenheim starb am 19. September 2003 (vgl. S. 75 f. i. d. Heft).

1) So im Original, gemeint ist wohl das hebr. Chakham, „Weiser“.

2) Maimonides, *More Ha-Nevochim* („Führer der Verwirrten“).

3) Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Stuttgart/Weimar 2001, 767.

In Fackenheim's Lebenswerk lassen sich deutlich drei Perioden unterscheiden. Zur ersten (1940-1950) gehören einige wichtige Beiträge zur mittelalterlichen arabischen und jüdischen Philosophie (Ikhwan as-Safa, Ibn Sina, al-Farabi sowie Maimonides). In den fünfziger Jahren wandte sich jedoch sein Interesse mehr und mehr dem deutschen Idealismus zu. Die dritte Periode beginnt mit dem Sechs-Tage-Krieg im Jahre 1967. Seitdem kreist sein Denken um das Ereignis des Grauens: die Schoa.

Dieser „Wendepunkt“ ist kein Zufall. Der Sechs-Tage-Krieg beschwor erneut das Trauma des Holocaust herauf, die Angst, dieses grausame Schicksal der Juden könne sich wiederholen. Aus biographischen, aber auch aus politischen und philosophischen Gründen wurde für Fackenheim die Schoa gleichsam zur *materia philosophica*. In ihr erkennt er das zweite, für die Existenz Israels grundlegende Ereignis, das im Anschluß an die Sinai-Offenbarung *mutatis mutandis* eine neue Ära in der Geschichte des jüdischen Volkes eröffnet hat.

Nach jüdischer Tradition wurden den Juden am Sinai die 613 Gebote und Verbote der Tora gegeben. Durch Auschwitz ist diesen Geboten in einer erneuten Offenbarung ein weiteres Gebot hinzugefügt worden: „*Es ist den Juden verboten, Hitler posthum zu einem Sieg zu verhelfen.*“⁴ Dieses Gebot läßt sich auch als Appell für ein jüdisches Engagement in der Weltgeschichte auffassen, als eine philosophisch-religiöse Aufgabe, wie Fackenheim in seinen Werken *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, *The Jewish Return into History* und in seinem Hauptwerk *To Mend the World* mehrmals betonte.

Athen oder Jerusalem?

Fackenheim's Denken kreiste stets um die *jüdische Philosophie*, ein Begriff, der bis heute so gebräuchlich wie umstritten ist. Der Terminus „Philosophie“ ist weder hinsichtlich seines Inhalts noch nach Objekt und Ziel eindeutig zu definieren, da diese je nach Epoche, geographischem Raum und soziologischer Gruppe variieren. Er läßt jedoch immer eine Verbindung zu jener griechischen Weltanschauung erkennen, aus der die „Philosophie“ entstand und die gemäß der noch immer herrschenden *communis opinio* mit

4) Emil L. Fackenheim, *Jewish Faith and Holocaust*, Commentary 1977; zitiert nach Fackenheim, *God's Presence in History*, New York 1970, S. 84. Vgl. Emil L. Fackenheim, *Glaube an Gott und „Idee Mensch“ nach Auschwitz*, FrRu 10(2003)99-105.

der jüdischen Geisteswelt so völlig inkompatibel sei: *Athen und Jerusalem* gelten als ein unvereinbares Gegensatzpaar. Bei Fackenheim steht *Athen* symbolisch für den Polytheismus des Neuheidentums, der die geistige Dimension unserer modernen Gesellschaft bedroht. *Jerusalem* ist Sinnbild für den Monotheismus, begriffen als welthistorische Aufgabe.

Der Begriff „jüdische Philosophie“ entstand in der Renaissance. Seither wendet sie sich gegen den Absolutheitsanspruch der allgemeinen Philosophie, die in Wirklichkeit zu einer christlichen geworden war. Im 19. Jh. wird sie Teil der jüdischen Emanzipation. Die Vertreter der „Wissenschaft des Judentums“ waren davon überzeugt, daß die jüdische Philosophie ihren ganz besonderen Beitrag leisten könne zur universellen Philosophie, die damals nichts anderes war als der deutsche Idealismus. Ihre schwerste Krise erlebte sie im 20. Jh., als deutsche Denker das Judentum zu einer bloßen Vorstufe im Prozeß des sich entfaltenden, weltgeschichtlichen Geistes degradieren wollten und der jüdischen Philosophie eine gestalterische Rolle in diesem Prozeß rigoros aberkannten. Das moderne Judentum, zumindest seit Leopold Zunz (1794-1886) bis hin zu Leo Baeck (1873-1956), hat sich nie als orientalisches (exotisches) Phänomen verstanden, sondern als einen integralen Bestandteil der deutschen und europäischen Kultur. Jüdischerseits sprach man von einer deutsch-jüdischen Symbiose. Die Barbarei des Nationalsozialismus hat den größten Teil des europäisch-jüdischen Kulturerbes zerstört und damit der deutsch-jüdischen Symbiose ein schreckliches Ende bereitet.

Jüdische Verpflichtung zur Philosophie

Das jüdische „commitment to philosophy“ ist für Fackenheim das Programm der Philosophie des Judentums in Geschichte und Gegenwart, eine für einen Juden geradezu existentielle Aufgabe. Die französische Revolution, die die Voraussetzungen für die Emanzipation der Juden in Europa schuf, hatte *dem Juden als Menschen* zum erstenmal „alles“ gegeben, *dem Juden als Juden* aber nichts.⁵ Emanzipation bedeutete zugleich Assimilation: Man erwartete, daß sich die Juden in das sogenannte Allgemeine auflösten oder, in Hegelscher Terminologie, sich darin auflöben. Hier setzt die Aufgabe des Judentums ein: als Widerstand gegen die Vorherrschaft einer

5) Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, New York 1973, 4.

Mehrheit, die sich die Auflösung der Minderheiten zum Ziel gesetzt hat. Leo Baeck hatte bereits im Jahre 1905 in seinem Werk „Das Wesen des Judentums“ die Rolle des Judentums definiert, indem er dem Prinzip der Assimilation entgegenhielt, daß das Judentum „das Unantike in der antiken Welt [sei], das Unmoderne in der modernen Welt. So sollte der Jude sein: der große Nonkonformist in der Geschichte, ihr großer Dissenter.“⁶ Die deutsche Gesellschaft war jedoch keineswegs bereit, dem Andersdenkenden eine Existenzberechtigung zuzuerkennen. Die Konsequenzen dieser Haltung sind hinlänglich bekannt.

Fackenheim zufolge hat die moderne Philosophie auf ganzer Linie versagt, und seit dem Naziterror sitzt sie zusammen mit der westlichen Kultur auf der Anklagebank. Dem deutschen Idealismus wirft er vor, eine pseudo-universale Tendenz verfolgt und letztendlich für das Christentum Partei ergriffen zu haben. Die moderne westliche Philosophie habe nicht realisiert, daß das Judentum, anders als das Christentum, keine Religion des Einzelnen (der Seele) ist, sondern die eines Volkes. Sein Ziel sei nicht die Rettung des Individuums, sondern die messianische Befreiung in und von der Geschichte. Für das Judentum war die nationalsozialistische Doktrin reine Idolatrie, während das „Wesen“ des jüdischen Credo, als ethischer Imperativ gedeutet, aus der „kompromißlosen Ablehnung des Götzendienstes“ besteht. Aus der Nazi Herrschaft resultiert daher das 614. Gebot, Hitler nicht zu einem nachträglichen Sieg zu verhelfen, ein Gebot, das zum Engagement für das Leben verpflichtet.

Maimonides setzt in seinem „Führer der Verwirrten“ an mehreren Stellen den Weisen mit dem Propheten gleich. Am Ende des III. Buches (54. Kapitel) faßt Maimonides seine eigene Auffassung von der Vollkommenheit zusammen: „[Die Propheten] sagen uns ausdrücklich, daß weder die Vollkommenheit des Besitzes, noch die der leiblichen Gesundheit, noch auch die sittliche Vollkommenheit jene ist, wegen welcher man sich glücklich zu preisen und zu rühmen hat oder die man anzustreben hat. Jene Vollkommenheit, deren man sich rühmen und nach der man trachten soll, ist die Erkenntnis Gottes, in der die wahre Wissenschaft besteht.“

Diese Aussage ist auch eine Zusammenfassung der Bemühungen Fackenhaims: Es ist das „Sch^ema Israel“ (Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist Einer), das in seinem Denken zum philosophischen, theologischen und politischen Ziel und zu seiner weltgeschichtlichen Aufgabe geworden ist.

6) Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1905), 291-292.

Der Lernprozeß Christen – Juden in der Religionspädagogik

Clauß Peter Sajak*

Gleich mehrere umfangreiche Standardwerke zur Religionspädagogik und Religionsdidaktik sind jüngst von theologischen Fachverlagen auf den Markt gebracht worden.¹ Angesichts dieser Neuerscheinungen ist zu fragen, inwieweit die vielfältigen Bemühungen um einen Lern- und Versöhnungsprozeß zwischen Christen und Juden, die zu einem nicht geringen Teil im schulischen und pädagogischen Bereich konkretisiert worden sind, in den neuen Referenzwerken der Religionspädagogik Eingang gefunden haben.

1) Stichwörter wie Judentum, Memoria und Lernprozeß Christen – Juden, die in der alten Ausgabe fehlten, werden im *Neuen Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* behandelt. Helga Kohler-Spiegel skizziert den lehramtlichen Hintergrund zum jüdisch-christlichen Dialog von *Nostra aetate* bis zum jüngsten vatikanischen Dokument *Wir erinnern uns: Nachdenken über die Schoa* (221-223) und zeigt die Entwicklung des Lernprozesses von den Anfängen der Freiburger Projektgruppe um Günter Biemer bis zu den aktuellen Arbeiten zur anamnetischen Religionspädagogik. In einem dritten Schritt nennt sie wichtige Ansätze des Lernprozesses in Religionsunterricht und Gemeinde, z. B. die kritische Auseinandersetzung mit Antijudaismen und die Darstellung des Judentums als „Wurzel und Schwesterreligion des Christentums“ (222). Als zukünftige Aufgaben des Lernprozesses benennt sie „die bewußte Beschäftigung mit dem Judentum als eigene Religion und mit der Verbindung mit dem Christentum zum Juden-

* Dr. theol. Clauß Peter Sajak ist Referent für Hochschulen und pädagogische Grundsatzfragen im Dezernat Schulen/Hochschulen des Bischöflichen Ordinariats Mainz.

1) Gottfried Bitter/Rudolf Englert u. a. (Hg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002. – Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2001. – Georg Hilger/Stephan Leimgruber/Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religionsdidaktik*. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001. – Harry Noormann/Ulrich Schwab/Bernd Trocholepczy (Hg.), *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik*, Stuttgart 2000.

tum [...] altersadäquat bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, mit Büchern und filmischen Materialien, mit Identifikations- und Begegnungsmöglichkeiten“ (223).

2) Wesentlich ausführlicher ist der Artikel „Lernprozeß Christen – Juden“ von Johann Michael Schmidt im *Lexikon der Religionspädagogik* (Bd. 2, 1236-1242). Schmidt schickt seiner Darstellung einen Abschnitt über „Grundsätzliches“ voraus, in dem er den biblisch-historischen Hintergrund des Verhältnisses von Judentum und Kirche referiert. Es folgt ein umfangreicher dokumentarischer Teil zu den kirchlich-theologischen „Lernschritten“, der vor allem die evangelische Entwicklung in den Blick nimmt. Im Abschnitt „Religionspädagogische Lernschritte“ zeigt Schmidt exemplarische Schritte im Versöhnungsprozeß: Aufmerksamkeit gegenüber jüdenfeindlichen Tendenzen im Neuen Testament und in der christlichen Tradition, bewußte Verwendung und Prüfung der Alltagssprache, Offenheit und Unvoreingenommenheit in der Wahrnehmung der aktuellen Geschehnisse im Nahen Osten wie auch im Umgang mit Vertretern jüdischer Gruppen in der deutschen Öffentlichkeit, Neugestaltung des konfessionellen Religionsunterrichts unter Berücksichtigung der Erkenntnisse des Lernprozesses und die behutsame Verbindung von Judentum, Christentum und Islam im Rahmen des interreligiösen Lernens.

3) Die beiden religionsdidaktischen Einleitungswerke behandeln die Thematik Lernprozeß Christen – Juden unter verschiedenen Stichworten. In *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden* [...] entfaltet der Münchener Religionspädagoge Stephan Leimgruber die Bedeutung des erinnerungsgeleiteten Lernens (340-348). Nach einer thematischen Einführung, in der er auf die systematisch-theologischen Hintergründe dieses Ansatzes hinweist, folgen eine gründliche Begriffsklärung und ein Überblick über die wichtigsten anthropologischen und sozialen Aspekte von Gedächtnis.² Im Judentum als „Ursprungsort der Erinnerung“ ist eine umfassende anamnetische Kultur bis auf den heutigen Tag lebendig. „Es geht dabei um ein existentielles, ganzheitliches Erinnern der geschichtlichen Heilstaten Gottes angesichts erfahrener Ohnmacht und Bedrohung von außen und innen“ (343). Der Begriff „zakhor“, „Erinnere dich“, findet sich mehrmals in der Tora. Auch das Seder-Ritual, in dessen Rahmen der jüngste Sohn den Vater durch die Frage

2) Vgl. FrRu 9(2002)276-258, Ottmar Fuchs u. a., *Zugänge zur Erinnerung*. Bedingungen anamnetischer Erfahrung, Münster 2001 (Besprechung).

„Warum ist diese Nacht anders als alle anderen Nächte?“ zur Erinnerung auffordert, weist auf die lebendige Gedächtnistradition im Judentum hin. Aus dieser Tradition des Erinnerns geht dann auch die Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft der ersten christlichen Gemeinschaften hervor.

Die soteriologische wie pädagogische Bedeutung der Erinnerung wird heute aber vor allem im Kontext der Unheilserfahrung von Exil und Schoa deutlich. Erinnern heißt hier „achtsames Gedenken, das Veränderungen in der Einstellung und im Handeln nach sich zieht, also kein rein äußerliches Erinnern, sondern [...] ein einführendes, aufwühlendes und folgenreiches Lernen für eine bessere Zukunft“ (340 f.). Um diese Schritte im Religionsunterricht anzuleiten, bedarf es einer behutsamen, anschaulichen und emphatischen Einführung und Begleitung durch die Unterrichtenden: „Die Bemühungen sind einzuordnen in den übrigen Religionsunterricht mit seinen steten Verweisen des Christentums auf seine jüdischen Wurzeln“ (347 f.).

4) Im **Ökumenischen Arbeitsbuch Religionspädagogik** sucht man eine solche ausführliche Darstellung leider vergeblich. Hier wird die Begegnung mit dem Judentum ganz allgemein unter dem Stichwort „*Religionsdialog – Gemeinsam leben lernen*“, „ohne Angst verschieden zu sein“ (Adorno) abgehandelt. Harry Noormann konstruiert an dieser Stelle als Theorierahmen ein „dialogisches Dreieck religionspädagogischer Tätigkeit“, das durch die Verbindung von weltanschaulichem, interkonfessionellem und interreligiösem Dialog entsteht. Der jüdisch-christliche Lernprozeß wird dem Bereich des interreligiösen Lernens zugeordnet. Wie dieses vor allem durch die religionstheologischen Modelle des II. Vatikanischen Konzils ermöglicht worden ist, zeigt der evangelische Religionspädagoge Noormann in einem ökumenischen Geist, ohne allerdings auf die besondere Bedeutung des Judentums in *Nostra aetate* hinzuweisen.

Offensichtlich hat sich der Lernprozeß Christen – Juden in den vergangenen zwanzig Jahren als konstitutiver Bestandteil des interreligiösen Lernens und als ein eigenes Handlungsfeld der evangelischen wie katholischen Religionspädagogik etablieren können. Dies ist nicht zuletzt auch ein Verdienst von Wissenschaftlern wie *Ernst Ludwig Ehrlich* und *Günter Biemer* und ihrer religionsdidaktischen Reihe *Lernprozeß Christen – Juden* (1980 bis 1998), oder von *Clemens Thoma*, der mit der Neubearbeitung des Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung von *Jakob J. Petuchowski* ein für die Schulpraxis handhabbares Grundlagenwerk geschaffen hat.

Paul Mendes-Flohr/Peter Schäfer (Hg.), **Martin Buber Werkausgabe (MBW)**. Bd.1: **Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924**. Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Martin Tremml. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001. 396 Seiten.

Mit seiner dreibändigen Werkausgabe aus den Jahren 1962-1964 (Schriften zur Philosophie, zur Bibel und zum Chassidismus, Kösel Verlag und Lambert Schneider) und dem Band *Der Jude und sein Judentum* (Verlag Melzer, 1963) hat sich Martin Buber (1878-1965) wenige Jahre vor seinem Tod die Werkausgabe geschaffen, mit der er im deutschsprachigen kulturellen Leben präsent sein wollte. Der kleine Band „Nachlese“ (1965) und einiges Verstreutes wären zusätzlich zu nennen.

Martin Buber hatte damit einen Schnitt gezogen zu seinen frühen Publikationen. Die Ausgabe setzt mit *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung* (1913) ein, wenn man von einigen kleinen Texten absieht. Und auch *Daniel* haben die meisten Leser (wenn überhaupt) wohl nur als eine etwas impressionistische Vorstufe zur dialogischen Philosophie gelesen. Man wird einem Autor nicht streitig machen können, sein Werk selbst zu beurteilen und entsprechend selbst zu präsentieren. Für die Interpretation ist nicht unwesentlich, was er in welche Kontexte gestellt wissen will (Martin Tremmls Kritik an Theunissen ließe sich etwa von hier aus befragen). Schließlich ist auch zu beachten, was Buber in seinem Werk für unzureichend hält.

Einen Großteil der Schriften von 1891-1924 hat Martin Buber nicht in seine *Werke* aufgenommen. Wenn man die Lebensdaten Bubers ansieht, verblüfft ohnehin der frühe Beginn. Der früheste Text (1891) ist die Rede, die er an seiner „Bar-Mizwah“-Feier gehalten hat. Mit einer vergleichbaren Rede für einen Freund (1892) liegt sie rund fünf Jahre vor den nächsten Texten. Diese Texte sind Quellen zu einem (mittel-/ost-)europäisch orientierten weltläufig-aufgeklärten bürgerlichen Judentum, das wesentliche Impulse der deutschen Klassik verdankt. Der Erste Weltkrieg hat diese Welt erschüttert, der Holocaust hat sie physisch ausgelöscht. Um so wichtiger ist die Bewahrung und Publikation solcher Dokumente.

Die folgenden Texte setzen mit Bubers Wiener Studienzeit ein und sind Dokumente seiner literarischen Vorlieben und Kontakte: Nietzsche und Scho-

penhauer einerseits, die zeitgenössische literarische Szene in Wien anderseits. Bubers Universitätsstudien in dieser Zeit in Wien, Leipzig, Berlin und Zürich sind nach den Studienbüchern dokumentiert. Sie zeigen ein allgemeines kulturgeschichtliches Interesse, wobei zunächst Literatur, Philosophie, Psychologie, dann auch Geschichte, Kunst, Nationalökonomie (!), schließlich im letzten Berliner Semester nur noch Philosophie bei Georg Simmel nachgewiesen sind. Daß dies kein Studium mit Berufsziel war, hat Bubers Familie beunruhigt und bis hin zu juristischen Auseinandersetzungen geführt. Die Ehe mit Paula Winkler (Dichtername Georg Munk) und die Verantwortung für die eigene Familie zwang zu literarischen Arbeiten. Diese sind zum Teil in den Bänden *Mythos und Mystik*, *Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur* sowie *Frühe jüdische Schriften* dokumentiert.

In dieser Zeit beginnt auch die Publikation von *Chassidica* (der „dichterische“ Anteil seiner Frau wird hier erwähnt). Gleichzeitig beginnt auch Bubers zionistisches Engagement, dessen literarische Ergebnisse ebenfalls nicht diesem Band zugehören. Aufgenommen in diesen Band (1) sind die gesellschaftspolitischen und „neureligiösen“ Bemühungen Bubers, seine Kontakte zu Denkern wie Constantin Brunner, zu Verlegern wie Eugen Diederichs, zum Forte-Kreis, zu Florens Christian Rang. Auch wenn die Verwirklichungs- und Ausdrucksformen befremdend anmuten mögen, sollte man nicht übersehen, daß diese Jahrhundertwende bemerkenswerte „postmoderne“ Züge hat und daß heutige Zivilisationskritik, Esoterik und Sinnsuche dem gar nicht so fremd ist.

Der Beginn des Ersten Weltkriegs bedeutet einen gewaltigen Einbruch in diese Konstellationen. Der internationale Forte-Kreis löst sich auf. Buber stellt sich positiv zum deutschen Kriegshandeln. Es gibt eigentümliche Dokumente dazu, etwa die Liste der *Bücher, die jetzt und immer zu lesen sind* (1914), die mit Clausewitz' *Vom Kriege* beginnt und mit Meister Eckhart endet: „Um aber sich dahin entschwingen zu können, wo deutscher Geist von allem Krieg und aller Geschichte gelöst in seiner Vollendung ruht.“ Auch Stendhal und Leo (Lew) Tolstoj sind unter den Autoren. Die Ernüchterung Bubers im Verlaufe des Krieges und der Wandel seiner philosophischen und auch religiösen Position hängen sicher miteinander zusammen. Der anfangs genannte Schnitt in Bubers eigener Werkausgabe ist auch ein Urteil über den eigenen Weg. Das vielfältige Material dieses Bandes erschließt sich nicht unbedingt von selbst. Zu häufig ist es anlaßbezogen und von einer kulturellen Situation abhängig, die heute kaum geläufig ist. So lag

es nahe, den Band umfangreich zu kommentieren. Neben einem Glossar, einem editorischen Teil, der die Quellen erläutert und Hinweise zu Textformen u. ä. gibt, enthält der Band eine umfangreiche Einleitung des Bearbeiters (13-91), die zum einen die historischen Zusammenhänge klärt und die beteiligten Personen skizziert (vgl. das Personenregister mit biographischen Kurzdaten), zum andern aber stark interpretierend die enthaltenen Schriften einzuordnen, zu deuten, vor Vorurteilen zu schützen sucht, aber selbst durchaus auch kritisch Stellung bezieht (Daniel: „heute nur noch [...] mit einem sich einstellenden Gefühl von Peinlichkeit [zu] lesen“). Der Kommentar ist zum Verständnis unerlässlich und äußerst wertvoll. Inwieweit eine Werkausgabe interpretierend ihre Gehalte darbieten soll, ist eine andere Frage. Aus eher „formalen“ Gründen würde ich eine stärkere Trennung von Sachkommentar und Interpretation befürworten.

Es ist zu hoffen, daß die weiteren Bände nicht nur Texte für Buber-Spezialisten enthalten, sondern für alle Interessenten an deutscher Literaturgeschichte, an der europäischen Sozial- und Kulturgeschichte des frühen 20. Jh. sowie an der Geschichte des Judentums in diesem Zeitraum, Texte, die das historische Bild bereichern, die aber auch Stadien auf einem Denkweg sind, der selbst aus der inzwischen eingetretenen historischen Distanz eindrucksvoll bleibt.

Albert Raffelt, Freiburg

Bücherschau

Evelyn Adunka, **Exil in der Heimat**. Über die Österreicher in Israel. Österreich-Israel-Studien, Band 2. StudienVerlag, Innsbruck 2002. 272 Seiten.

Die zionistische Utopie vom Aufbau eines jüdischen Staates in der alten „Heimat“, im biblischen Land Israel, ist – allen politischen Widrigkeiten zum Trotz – insgesamt ein gelungenes Experiment. Es gehört allerdings zu den Tücken dieser Geschichte, daß die Utopie gerade in jenen Bereichen, die ideologisch anfangs so unendlich wichtig erschienen, gänzlich gescheitert ist. Das gilt für den Versuch, eine sozialistische Gemeinschaft von Bauern, Handwerkern und Wächtern auszubilden, ebenso wie für die Idee von

der Schaffung eines „neuen“ Juden. Ganz besonders gescheitert ist aber die Idee, mit der Einwanderung allen Ballast der Vergangenheit, „die Sprachen der Völker, die uns hinauswarfen“ (Gabriele Tergit), hinter sich lassen, und eine neue Identität anzunehmen. Evelyn Adunka vertritt die Ansicht, daß „keine durch den Nationalsozialismus vertriebene Einwanderergruppe es in Palästina so schwer [hatte] wie die Österreicher“. Nach 1933 konnten die Österreicher „in der Regel ihr Kapital und ihre Wohnungseinrichtungen nicht mitbringen“. Viele waren schon älter und hatten große Probleme mit dem Erlernen der hebräischen Sprache und daher kaum noch Chancen, wichtige Posten in den öffentlichen Institutionen zu bekleiden. Bereits 1922, oder nach anderen Quellen 1924, wurde die Hilfsorganisation der österreichischen Einwanderer, Hitachduth Olei Austria (HOA), gegründet. Antisemitismus und Existenznot trieben „die Ärmsten der Armen“ in das Land, wo es „sehr wenige Österreicher und kein österreichisches Konsulat“ gab. So blieb „nichts anderes übrig, als eine Vereinigung von Menschen zu bilden, die zum allergrößten Teil aus Altösterreich stammten“ (Maximilian Steinherz).

Evelyn Adunka hat ihrer knapp und sachlich gehaltenen Einführung einen wesentlich größeren zweiten Teil an die Seite zu stellen: Lebensgeschichten von Juden, die, oft über viele Hindernisse und Widrigkeiten, den Weg in das Land Israel angetreten haben. Nur die Beschreibung und Analyse einzelner Lebensgeschichten und Schicksale ist imstande, ein annähernd zutreffendes Bild zu zeigen. Andere Untersuchungen sind ähnlich vorgegangen (Anne Betten/Myriam du Nour, *Wir sind die Letzten, fragt uns aus*, Gerlingen 1995; Gideon Greif u. a. [Hg.], *Die Jeckes. Deutsche Juden aus Israel erzählen*, Köln 2000; Joachim Schlör, *Endlich im Gelobten Land?* Berlin 2003).

Das Mißtrauen der etablierten israelischen Führung gegenüber denen, die weniger „aus Zionismus“ als aus Not kamen, galt Österreichern nicht weniger als Deutschen. Ihr Beitrag zur Modernisierung des Lebens der jüdischen Gemeinschaft in Palästina ist jedoch bedeutend. Wie bei den Deutschen, so gab es auch eine Gruppe von Österreichern, die sich in Palästina im Exil empfanden und eine Rückkehr nach Österreich planten.

Daß einige der Porträts im vorliegenden Band die Jahre vor der Einwanderung detaillierter beschreiben als die Aktivitäten der Porträtierten in Palästina hat seinen Grund in der ungenügenden Quellenlage. Aber es kann auch daran liegen, daß solche Lebensgeschichten eher an ein Publikum in den Herkunftsländern gerichtet sind. In Israel gehen diese Berichte unter.

Auch die Dokumente, die vom Leben der Einwanderer erzählen, gehen verloren. Kinder und Enkel haben andere Sorgen und können die in deutsch verfaßten Briefe und Tagebücher nicht lesen. Erst in den letzten Jahren hat sich im Offenen Museum von Tefen (Galiläa), einem Bestandteil des von Stef Wertheimer gegründeten Industrieparks, ein kleines, aber wachsendes Archiv für die Geschichte der „Jeckes“ entwickelt. Bücher wie dieses können dazu beitragen, daß die Sensibilität für die große Bedeutung persönlicher Dokumente (Briefe, Tagebücher, Fotoalben) zunimmt.

Joachim Schlör, Potsdam

Peter Fiedler/Gerhard Dautzenberg (Hg.), **Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz**. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände – Neues Testament, Bd. 27. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1999. 234 Seiten.

Daß die christliche Theologie in Anbetracht ihrer Verantwortung für 2000 Jahre judenfeindliche Theorie und Praxis, die letztlich den Weg nach Auschwitz mitgeebnet haben, einer ernsthaften und tiefgreifenden Revision bedarf, ist mittlerweile zu einer kaum mehr bestrittenen Maxime geworden. Während die christlichen Kirchen beider Konfessionen auf höheren und höchsten Ebenen in ihren offiziellen Verlautbarungen bisweilen mutig dieser Maxime folgten, hat es auf der Ebene von Lehre und Verkündigung den Anschein, als ignoriere man besagte Maxime wie auch kirchenamtliche Vorgaben gleichermaßen. Zu recht stellen die Herausgeber im Vorwort unmißverständlich fest: „Die gängige Literatur für die in der kirchlichen Verkündigung und Unterweisung Stehenden [...] enthält bis auf wenige Ausnahmen auch heute noch ein solches Maß an Antijudaismen, daß [...] von einer Mißachtung der kirchlichen Vorgaben zu sprechen ist“ (viii).

Ausgehend von diesem wenig ermutigenden Befund und angesichts der Tatsache, daß der Exegese und Verkündigung neutestamentlicher Texte in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle zufällt, haben die Herausgeber acht bemerkenswerte Beiträge angelsächsischer Theologen versammelt, deren gemeinsames Anliegen darin besteht, „uns von der Polemik in neutestamentlichen Texten und den daraus entstandenen antisemitischen Wirkungen zu lösen“ (xii). Dabei wird konsequenterweise eine Grundhaltung deutlich, die sich von der akademischen Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus erfrischend klar distanziert und statt dessen

die geschichtliche Wirkung der Exegese und Verkündigung neutestamentlicher Texte zum unverzichtbaren Bestandteil der hermeneutischen Reflexion selbst macht. „Denn die Bestreitung des religiösen Existenzrechts Israels hat nachweislich immer eine massive Bedrohung der physischen Existenz des jüdischen Volkes mit sich gebracht“ (vi).

Anthony J. Sadarini porträtiert Jesus in seiner tiefen Verbundenheit mit seiner zeitgenössischen jüdischen Lebens- und Glaubenswelt. *Bruce D. Chilton* untersucht anhand der Evangelientexte und der talmudischen Überlieferung am Beispiel des Verhältnisses Jesu zum Tempelgottesdienst die Zusammenhänge zwischen jesuanischer und pharisäischer Lehre von der Heiligkeit des Tempels. Der zentralen Bedeutung des Paulus geht *James D. G. Dunn* nach. Anhand der paulinischen Beurteilung des Gottesbundes mit Israel legt er dar, daß die Christusgläubigkeit des Paulus alles andere als eine In-Frage-Stellung der fortdauernden Gültigkeit dieses Bundes bedeutete. *Peder Borgen* zeigt anhand der Johannes-Apokalypse, daß die Auseinandersetzung um die Bedeutung Jesu ursprünglich als rein innerjüdischer Konflikt zu begreifen ist, und daß ein solcher Konflikt immer dann antisemitische Wirkung zu zeitigen droht, wenn er, losgelöst von seinem Kontext, von außen an das Judentum in aggressiver Absicht herangetragen wird.

Der achte und letzte Beitrag unterscheidet sich stilistisch wie inhaltlich von allen anderen Beiträgen. In einem sehr persönlichen Bericht schildert *Mary C. Boys*, Professorin für Praktische Theologie am Union Theological Seminary in New York, wie sie in der konkreten Begegnung mit Juden und deren Glaubens- und Lebenspraxis mit Fragen konfrontiert wurde, „die an das Herz unseres [christlichen] Glaubens rühren“. In ihrem äußerst lesenswerten Beitrag wird nachhaltig deutlich, daß die Substanz jeder theologischen Reflexion elementar von der konkreten Begegnung und dem Dialog mit Juden und Jüdinnen abhängt. Damit macht sie unmißverständlich klar, daß eine christliche Hermeneutik nach Auschwitz in erster Linie nicht auf einer akademisch-intellektuellen Berücksichtigung jüdischen Glaubens (jüdischer Quellen, Traditionen, Texte, etc.) beruht, sondern vor allem im Gespräch und in der Begegnung in persona selbst gründet.

Der vorliegende Band ermöglicht dem Fachmann wie auch dem interessierten Laien einen gleichermaßen anregenden wie hilfreichen Einblick in die angelsächsische Theologie nach Auschwitz, die m. E. nicht nur auf einem breiteren (christlich-jüdischen) Fundament ruht als hierzulande, sondern in mancherlei Hinsicht auch mutiger zu denken und prägnanter zu formulieren weiß.

Christoph Münz, Driedorf

Elvira Grözinger, **Die jiddische Kultur im Schatten der Diktaturen**. Israel Bercovici – Leben und Werk. Philo Verlag, Berlin/Wien 2002. 545 Seiten.

Das vorliegende Buch basiert auf dem umfangreichen Nachlaß des jiddischen Dichters und Chefdramaturgen des Bukarester Jüdischen Staatstheaters Israel Bercovici. Elvira Grözinger hat den Nachlaß, der 1988 an die Universitätsbibliothek Potsdam kam, eingesehen, inventarisiert und, darauf aufbauend, eine interessante und detaillierte Studie über die jüdische und jiddische Kultur und Literatur in Rumänien nach der Schoa verfaßt.

Bercovici hatte u. a. ein Buch über die Geschichte des jüdischen Theaters in Rumänien geschrieben, das in jiddischer und rumänischer Sprache erschienen war. Weiters hinterließ er eine umfangreiche Materialsammlung über die Geschichte des jiddischen Theaters weltweit. Der Versuch des Wiener Löcker Verlags Mitte der achtziger Jahre, dieses Manuskript mit Hilfe des ostdeutschen Übersetzers Jürgen Rennert zu publizieren, scheiterte allerdings im Zuge der Wende und wurde nicht wieder aufgenommen.

Bercovicis Leben war von den dikatorischen Regimen seiner Zeit geprägt. Ab 1948 war er Redakteur der stalinistischen und antizionistischen Wochenzeitung IKUF-Bleter. Grözinger beschreibt sehr differenziert und einfühlsam diese heikle Periode, die Rolle des mächtigen rumänischen Oberrabbiners Moses Rosen (1912-1994) und die neueren Debatten über Rosen in der wissenschaftlichen Literatur. Ihr Fazit lautet, daß „Oberrabbiner Rosens Rolle als Bewahrer des jüdischen Erbes und Förderer des jüdischen religiösen Lebens in Rumänien [...] bei allen Vorbehalten unbestritten“ ist, obwohl er bei weitem nicht alle Zerstörungsaktionen der letzten Periode des Ceauşescu Regimes – wie die Vernichtung des jüdischen Viertels in Bukarest – verhindern konnte.

Ein weiteres Kapitel behandelt die Rezeption der Gastspiele des Bukarester Jüdischen Staatstheaters in Deutschland und Österreich in den siebziger Jahren, die ein erschreckendes Ausmaß an Fremdheit und Unverständnis zeigt.

Da sich die Auswanderung der rumänischen Juden auch nach dem Fall des kommunistischen Regimes fortsetzte, ist die Geschichte des rumänischen Judentums weitgehend an ihr Ende gekommen. Grözingers Buch kann damit auch als Epitaph auf die der Vergangenheit angehörende jüdische Kultur Rumäniens, deren Größe und Tragik, gelesen werden.

Evelyn Adunka, Wien

Heiko Haumann, **Geschichte der Ostjuden**. 5. erweiterte und aktualisierte Auflage. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999. 247 Seiten.

„Ich bin ein Ostjude, und wir haben überall dort unsere Heimat, wo wir unsere Toten (begraben) haben.“ Mit diesem Zitat von Joseph Roth führt der Verfasser in die Welt des osteuropäischen Judentums ein. Obwohl die Menschen sich ihrer Umgebung und deren spezifischer Kultur angepaßt hatten, waren sie zum Exil gezwungen. Sie mußten „ihre Toten in vielen Ländern zurücklassen. Die Erinnerung blieb oft die einzige Heimat.“

Heiko Haumann, Professor für Osteuropäische und Neuere Allgemeine Geschichte an der Universität Basel, analysiert sowohl mit Einfühlung als auch mit der nötigen Distanz die Sozialstruktur und die Selbstverwaltung dieser ostjüdischen Gesellschaft, ihren ausgeprägten religiösen Lebensstil, die Bedeutung des Bildungswesens und die entscheidende Mittlerrolle des Jüdischen zwischen Stadt und Land. Von der Ungesicherheit dieser Integration zeugen die Massaker im Jahr 1648 durch Dnjepr-Kosaken und ukrainische Bauern. Mehr als hunderttausend Juden wurden ermordet. Ein Teil der Überlebenden wandte sich einer glühenden Religiosität zu, dem Pietismus, der Mystik und besonders dem Messianismus. Trotz Armut und Elend im „Schtetl“ haben die Bewohner niemals vergessen, daß sie das Volk der Verheißung, der glühenden Hingabe und der Hoffnung sind.

Haumann analysiert eingehend die mehrdeutige Vorstellung vom „fortschrittlichen Juden“ zur Zeit, als die osteuropäischen Gesellschaften sich langsam von den Strukturen des Feudalismus und von der Kontrolle durch die Kirchen lösten. Auf der einen Seite hatte jeder Bauer volles Vertrauen in „seinen Juden“, der ihm als Berater in Familienangelegenheiten und als Vermittler mit den Behörden diente. Auf der anderen Seite wurde der Jude zum Machtinstrument und zum Fremden gestempelt, der die gute alte Gesellschaftsordnung und Harmonie verdarb. In dieser Welt, deren traditionelles Sozialgefüge sich unter dem Druck der Moderne aufzulösen drohte, gelang es der jüdischen Gesellschaft, ihren Zusammenhalt zu festigen. Dank der Impulse des Chassidismus erfuhr das religiöse Leben einen neuen vitalen Aufbruch. Seit den Krisenzeiten, den Hungersnöten und den Perioden tiefen Elends war der Jude zum Sündenbock geworden, der für alle Übel der Zeit herhalten mußte. Wie Norbert Elias in bemerkenswerter Weise hervor gehoben hat, begehrte die übrige Bevölkerung auf, als den verachteten Juden dieselben Rechte zugestanden wurden, die sie selbst gerade erst für sich erworben hatten. Eine solche Gleichheit erschien den Polen unannehmbar.

Je mehr sich der soziale Abstand verringerte, desto mehr wurden sie zum Feindbild. Die systematische Massakrierung durch den Naziterror bereitete der jüdischen Emanzipationsentwicklung ein brutales Ende. Die bleibende Prägung dieser „Jiddischkeit“ findet sich heute noch längs den Stationen des Exils und in Israel. Denn die Sehnsucht ist die gleiche geblieben.

„Mémère“, „im Gedächtnis behalten“, ist ein kategorischer Imperativ für die jüdischen Gemeinden. Heiko Haumann hat es in bewundernswerter Weise verstanden, das Gedächtnis an jene Juden zu erhalten, denen es jahrhundertlang verweigert war, eine Heimat zu haben. Gebunden an eine gemeinsame Geschichte, findet der Jude Zuflucht in der Erinnerung. Im Ritus des Gedenkens schenkt sich ihm das Leben. Die Macht der Geschichte hat die Notwendigkeit bewirkt, (der Welt) ein Gedächtnis zu geben. Jeder Überlebende der alten Kélle (= eine ländliche elsässische Gemeinde) kann sich wiedererkennen im Wort von Manès Sperber: „Wenn die jüdischen Städtel noch existierten, würden sie für mich nur einer fernen Vergangenheit angehören; da sie vernichtet [...] worden sind, [...] gehört Zablotow nunmehr zu meiner Gegenwart. Es ist in meinem Gedächtnis beheimatet“.

Freddy Raphaël, Straßburg

(Übers. aus dem Französischen v. A. Renker)

Walter Homolka (Hg.), **Die Lehren des Judentums nach den Quellen**. Knesebeck, München 1999. Fünf Teile in drei Bänden. Bd. I: xvi u. 462 Seiten; Bd. II: xx u. 360 Seiten; Bd. III: ix u. 503 Seiten.

Dieses in seiner Zeit hochbedeutsame Werk, als „Steinbruch“ auch heute durchaus noch brauchbar, ist in den Jahren 1920 bis 1929 vom Verband der deutschen Juden herausgegeben worden. Unter den hervorragenden Gelehrten, die daran mitgewirkt haben, seien hier nur Leo Baeck, Ismar Elbogen und Max Wiener erwähnt. Die Neuausgabe wurde mit kräftigen Fanfaren angekündigt als „Kulminationspunkt jüdischer Gelehrsamkeit“ (I.vi). Es darf bezweifelt werden, daß die einstigen Herausgeber solche Ansprüche erhoben haben. Gerade Ismar Elbogen hatte den Übergang von der Gelehrsamkeit zur Wissenschaft gefordert. Aus dem Ziel, „den ethischen und religiösen Gehalt des Judentums [...] darzulegen“ (Simon Bernfeld, Vorwort zum ersten Band, hier: I.10), wird nun (I.v) „eine systematische Betrachtung jüdischen Denkens in seinem dogmatischen und ethischen Gehalt“. Es dürfte schwerfallen, in dieser Quellensammlung einen in den theologischen

Wissenschaften gebräuchlichen Systembegriff wiederzufinden. Teil V macht deutlich, wie schwer man sich im Judentum aller Richtungen (bis auf den heutigen Tag) mit dem Begriff der Dogmatik tut. „Die Lehren des Judentums“ konzentrieren sich auf Individual- und Sozialethik und deren Grundlegung, auf die Lehre von Gott, sowie auf die Bestimmung von Ort und Handreichung des Judentums in seiner Umwelt.

„Das Zeremonialgesetz in allen seinen Einzelheiten liegt nicht im Bereich dieser Darstellung“ (I.9). Von der Methodik des Gesamtwerks her ist dieser Entscheid wohl verständlich, mag aber auch bedauert werden, weil damit der Eindruck erweckt werden könnte, das Zeremonialgesetz sei vom Gebiet der Ethik völlig losgelöst. Tatsächlich jedoch wird „Choreb“ (korrekter: Chaurew) von *Samson Raphael Hirsch* häufig zitiert. Hirsch hat dort einen bemerkenswerten Versuch gemacht, die Lehren des Judentums und seine Gesetze gerade im Hinblick auf die praktische Ethik systematisch darzustellen. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß das vorliegende Werk durch Hirsch zu ersetzen wäre. „*Das Judentum und das Zeremonialgesetz*“ gibt dem Herausgeber immerhin Anlaß zu einer knappen Darstellung dessen, was das Zeremonialgesetz dem liberalen Juden bedeuten könnte: „daß die Halacha oder die Mitzwot nicht als Gottes wörtliches Gesetz zu verstehen sind, sondern als Schöpfung von Menschen“ (I.xvi). Damit bekommt die Auslassung des Zeremonialgesetzes eine grundsätzliche Bedeutung: Sie steht dem Juden und der jüdischen Gemeinschaft uneingeschränkte Autonomie zu. Zu Homolkas Feststellung (I.ix), „Im Judentum sollte es wichtiger sein, was aus dem Mund herauskommt, nicht was in ihn hineinkommt“, wäre ein Querverweis auf Mt 15,11 und Mk 7,15 angebracht gewesen.

Den zweiten Band eröffnet *Walter Jacob* mit einem gerafften Überblick über sozial-ethisches Denken im amerikanischen Judentum des 20. Jh. Die Darstellung *Hermann Cohens* ist dabei nicht befriedigend. Ein Hinweis auf *Alexander Altmanns* klassische Darstellung (*Year Book of the Leo Baeck Institute* 1956 Bd.1) hätte mehr gebracht. Daß die orthodoxen Halachisten den technischen Fortschritt und die Bioethik den liberalen Juden überließen, um sich „in die Innerlichkeit zu flüchten“ (II.vii), ist schlicht nicht wahr. (Was bedeutet denn „Innerlichkeit“ im Judentum?) Im Nachwort (II.xx) zum „Haschiwenu“ hätte er anmerken müssen, daß es sich dabei um den zweitletzten Vers der Klagelieder handelt, dessen restaurative Implikation gerade in der Liturgie nicht verschwiegen werden sollte.

Grundsätzlich muß gefragt werden, ob eine Anthologie überhaupt in der Lage ist, systematische Bedürfnisse zu befriedigen. Daß *Die Lehren des Ju-*

dentums ein apologetisches Werk sind, deutet auch Homolka an (I.v); daß einem solchen die letzte Ausgewogenheit abgehen muß, liegt auf der Hand. Dazu kommen zeitbedingte Beschränkungen (worauf Tovia Ben-Chorin im Vorwort zum dritten Band auch hinweist). Die jüdische Mystik fehlt völlig; die (liturgische) Poesie ist als Quelle nicht berücksichtigt. Was die Philosophie angeht, so kommen *Salomon Formstecher* und *Salomon Steinheim* nicht vor; dafür findet sich *Hermann Cohen* in nächster Nähe zu *Moritz Lazarus*, dessen „Ethik des Judentums“ Cohen in der Luft zerrissen hatte. Unter den nichtjüdischen Stimmen kommt so mancher Alttestamentler und Erforscher dessen zu Wort, was man damals Spätjudentum nannte, und deren Begeisterung streng auf das biblische Israel beschränkt geblieben ist. Heutzutage gibt es aber eine ganze Phalanx von Wissenschaftlern, die auch das heutige Judentum zu würdigen und zu schätzen wissen. Der alte apologetische Topos, die antike Ethik abzuwerten, kommt auch hier vor. Daß man ungünstige Äußerungen über das Judentum aus Vergangenheit und Gegenwart nicht aufgenommen hat, ist verständlich, gehört aber nicht mehr auf den Boden der Wissenschaft

Es ist begrüßenswert, daß dieses blitzsauber gearbeitete Werk (mit Literaturangaben und vorzüglichen Registern) in solidem und schönem Gewand wieder zugänglich gemacht worden ist. Es bleibt aber bedauerlich, daß man zeitbedingte Mängel nicht behoben hat. Eine neue Ausgabe müßte auch technische Änderungen vornehmen: Philo beispielsweise zitiert man nicht mehr nach Mangey, Mendelssohn nicht nach den „Gesammelten Schriften“ (nur noch in Bibliotheken zu finden). Schade auch, daß die Weite des Horizonts der liberalen Rabbiner jener Zeit durch die zusätzlichen neuen Aufsätze eingeschränkt worden ist.

Simon Lauer, Clarens (CH)

Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, **Psalmen (Pss 51-100)**. HThKAT. Herder, Freiburg/Br. 2000. 727 Seiten.

Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger legen mit diesem monumentalen Teilband der neuen Kommentarreihe zum AT einen Grundstein der modernen Psalmenexegese. Erwartet der Lesende einen Kommentar zu den Psalmen 51-100, wird er enttäuscht. Die beiden Autoren machen in ihrer Entstehensskizze der Pss 51-100 darauf aufmerksam, was das grundsätzliche Dilemma der Psalmenforschung darstellt: Die auf Hermann Gunkel und

Sigmund Mowinckel zurückgehende formgeschichtliche Untersuchung der Psalmen hat zwar eine Vielzahl von individuellen Strukturen der Psalmen festgestellt, die sich aber nur schwer in sogenannte ‚Gattungen‘ gliedern läßt. Andererseits sind jedoch bestimmte Teilsammlungen des Psalters erkennbar, wie z. B. das Muster der individuellen Klage- und Bittgebete (Pss 51-64) oder der Königshymnen (Pss 93-100). Psalmentexte verfügen zwar über je eigene Profile, Sprachbilder, Rhythmisierungen und Metrik, sind aber andererseits wieder thematisch vergleichbar und in theologisch relevante Kompositionsbögen eingeteilt (z. B. Psalmen 51-59). Strukturbildend können aber auch Bildworte und Metaphern sein (z. B. „heilig“ in Ps 99). Hossfeld und Zenger zeigen u. a. die Schwierigkeit, einen konkreten „Sitz im Leben“ des Einzelsalms zu rekonstruieren. Die traditionelle Exegese hat diesen Sitz im Leben meist an den großen Festen im Jahreslauf zu verdeutlichen und zu konkretisieren versucht (z. B. Thronbesteigungsfest, Bundesfest, königliches Zionsfest), ist aber damit gescheitert, weil hinreichende archäologische Belege fehlen. Religionswissenschaftlich relevante Vergleichsmöglichkeiten aus Ägypten oder Mesopotamien lassen sich zeitlich den meisten Psalmentexten nicht zuordnen. Eingebürgert haben sich aber als Sitz im Leben kleinere kultische und nichtkultische Anlässe. Aus dem jeweiligen Sitz im Leben ergibt sich dann fast automatisch eine Rezeptions- und Überlieferungsgeschichte, wobei die unterscheidende Forschung zwischen Rezeption, Überlieferung und Wirkungsgeschichte noch in den Anfängen steckt. Entgegen der traditionellen Psalmenexegese nehmen Hossfeld und Zenger die Überschriften der Psalmentexte ernst. Sie bleiben dabei ihrem exegetischen Grundsatz treu, daß jeder Psalm eine eigene Biographie hat. Zu unterscheiden sind die Zeit der Entstehung und Abfassung, Verwendung (Bearbeitung der äußeren Gestalt) und der Kanonisierung. Zuordnen lassen sich allenfalls größere Epochen, z. B. vorexilische Zeit (z. B. Ps 72 in seiner Grundfassung), exilische Zeit (Pss 52-68; Ps 89 als Relecture von 2 Sam 7 bzw. die Anspielung auf das Thema der Davidbundestheologie bzw. Davidisierung) oder nachexilische Zeit (z. B. Pss 42-49). Nach Ansicht der Autoren sind die verschiedenen Teilgruppen des Psalters entsprechend ihrer liturgischen und theologischen Relevanz und Kompositions-idee zusammengestellt worden. Im Literaturverzeichnis ist besonders *Die Komposition des Psalters* von Matthias Millard (1994) hervorzuheben, dessen Analyse der Kompositionsprinzipien von Hossfeld und Zenger übernommen und weiterentwickelt wurde („Kompositionsbögen“). Die Einzelexegese folgt dem Gliederungsprinzip: Text, Analyse,

Auslegung, Kontext, Rezeption und Bedeutung. Auch der rabbinische Kontext wird immer wieder bedacht. Hossfeld und Zenger stehen damit in der humanistischen Tradition von Reuchlin, Melanchthon und Calvin und sind deswegen gerade auch in der ökumenischen Psalmenexegese empfehlenswert. Die Einzelexegesen sind gut lesbar und verständlich geschrieben.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Bernd Janowski, **Konfliktgespräche mit Gott**. Eine Anthropologie der Psalmen. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003. 424 Seiten.

Die Beschäftigung mit den Psalmen hat schon immer den Schweiß der besten Ausleger unter den Alttestamentlern gekostet. *Hans-Joachim Kraus* (Biblischer Kommentar) oder *Alfons Deissler* (Kleine Bibelkommentare) stehen an erster Stelle in der langen Kette der Psalmenauslegung; zuletzt *Klaus Seybold* (HAT 1996). Neuerdings sind die Publikationen von *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger* zu nennen (s. o.). Doch der Tübinger Alttestamentler *Bernd Janowski* will einen kräftigen Schritt weitergehen und ein Problem einlösen, das auf je ihre Weise viele Psalmenausleger vor ihm erkannt haben. Konnten die Altmeister es noch wagen, die 150 kanonischen Psalmen zu kommentieren, dann verraten die „gestückelten“ neuen Psalmenauslegungen, z. B. von Zenger in mehreren Titeln bis hin zu seinem Büchlein „*Ein Gott der Rache?*“ *Feindpsalmen verstehen*, daß das Unternehmen, alle Psalmen in einem Band auszulegen, schier unmöglich ist, denn die Textsorten im Psalter sind allzu disparat.

Auch der ansprechende Band des Büchner-Preisträgers Arnold Stadler (*Die Menschen lügen. Alle und andere Psalmen*, 1999) ist eine Auswahl und Nachdichtung. Über die christliche liturgische Verwendung der Psalmen kann man nur mit gemischten Gefühlen reden: einerseits ist es begrüßenswert, daß im katholischen Gotteslob wie im Evangelischen Gesangbuch die meisten Psalmen abgedruckt sind, andererseits sind sie vielfach bereinigt, d. h. in ihren Versen ausgewählt und auch mit einem trinitarischen Schluß versehen (vgl. S. 9–14 i. d. H.).

Konfliktgespräche, wie Janowski seine Anthropologie der Psalmen in Aufnahme eines Titels von Ottmar Fuchs aus dem Jahr 1982 nennt, wollen in doppelter Stoßrichtung die Psalmen den heutigen Lesern (und Betern!) näherbringen: Unter umfassender Einbeziehung der theologisch-wissenschaftlichen bzw. religionswissenschaftlichen Psalmenkommentierung soll

der „Endverbraucher“ einen Durchblick haben. Er soll nacherleben, wie der Psalmist erstmals mit seinem Gott gerungen hat: als klagender Beter (exemplifiziert an Ps 13), als angefeindeter Mensch (Ps 59), als Verfolgter (Ps 7) und als Kranker (Ps 41). Am Ende droht das Tor zur Tiefe, zu dem man vom Leben zum Tod kommt (215 ff.).

Im zweiten Hauptteil, *Vom Tod zum Leben*, sind die Situationen des vergänglichen Menschen (Ps 88) bis zum Tod (Scheol) bedacht und von dort die Rückkehr ins Diesseits. Wann immer sie stattfindet (aus Krankheit, Gefangenschaft, Wüste und Meer), bricht der Beter in Lob und Dank aus: der lobpreisende Mensch (Ps 30) ist der Erhörung seiner Gebete am Tempel gewiß (275). In diesen Zusammenhang gehört auch die Theologie des Opfers und des Gelübdes. Ps 16 (der begnadete Mensch) und vergleichbare Psalmen runden diese Sicht vom Leben zum Tod (1. Hauptteil) und vom Tod zum Leben (2. Hauptteil) nahezu ab. Die *Konfliktgespräche* mit Gott werden besonders an Ps 22 demonstriert, der aus der Verlassenheit über die Bitte zum Lobpreis als exemplarisches Gebet gilt: „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen“ (Mk 15,34). „In seinen beiden Teilen durchmisst der Beter von Ps 22 den zweifachen Weg vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben, so daß man die Grundstruktur dieses Psalms mit A. Deissler als ‚Urform allen Betens‘ bezeichnen kann“ (348).

Bernd Janowski ist als Theologe mit allen einschlägigen Wissenschaften, besonders der Anthropologie, in den Austausch gegangen. Gelegentlich droht einen die Gelehrtheit fast zu erschlagen, doch wenn man geduldig den Hauptgedanken dieser Anthropologie der Psalmen folgt, ist es besonders für den Religionsunterricht, die Predigt und den Gottesdienst ein bereicherndes Buch.

Alwin Renker, Freiburg

Silvia Käppeli (Hg.), **Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges**. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma. Judaica et Christiana Bd. 20. Peter Lang Verlag, Bern 2002. 369 Seiten.

Neunzehn christliche und neun jüdische Wissenschaftler haben Beiträge zum runden Geburtstag von Prof. em. Clemens Thoma verfaßt. Sie alle haben entweder mit ihm zusammengearbeitet oder seine Aussagen für die eigene Forschung benützt. Das Werk enthält sowohl sehr persönliche Würdigungen des wissenschaftlichen und organisatorischen Lebenswerkes von Thoma als auch akademische Weiterführungen seiner Denkansätze. Gleich-

zeitig dokumentiert es die vielfältigen Bemühungen von jüdischer und von christlicher Seite zur Klärung von Gegensätzlichkeiten und die fruchtbaren und manchmal auch schmerzlichen Auseinandersetzungen mit der eigenen Konfession im Dialog mit der anderen. Herausgeberin ist die Judaistin und Pflégewissenschaftlerin Silvia Käppeli, eine frühere Studentin des Jubilars. Das Vorwort des evangelischen Pfarrers Nico Sonneveld ist eine sehr persönliche Würdigung seines einstigen Lehrers. Mehrere Autoren beschreiben die akademische Arbeit Thomas als Prof. für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Universität Luzern, als Mitherausgeber der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) und der *Gleichnisse der Rabbinen* (Judaica et Christiana, 4 Bde.) sowie als Hauptschriftleiter des *Freiburger Rundbriefs*. Im Aufsatz *In Gottes Treue gehalten* (245-256) zeichnet *Rudolf Schmid* das Werden des Instituts für jüdisch-christliche Forschung in Luzern in den 70er und 80er Jahren (250-256) nach. *Wilhelm Wuellner*, ein Fachmann für das Neue Testament in Berkeley, USA, nennt die Geschichte dieses Instituts Thomas Lebenswerk und schreibt ihm das „Charisma der Teamarbeit“ zu (337-341). *Georg Hüssler* erzählt über die Arbeit des Jubilars am Freiburger Rundbrief (91-96) in der Nachfolge von Gertrud Luckner. Der Beitrag *Wandlungen im heutigen Paulusbild* (209-228), verfaßt vom Vorsitzenden des Freiburger Rundbriefs, *Alwin Renker*, gilt ebenfalls als Zeichen der Zusammenarbeit mit Clemens Thoma.

Für mehrere Autoren sind Rang und Inhalt des jüdisch-christlichen Dialogs die wichtigsten Überlegungen. Kardinal *Jorge M. Mejia* charakterisiert (171-180) den jüdisch-christlichen Dialog als „extremely fascinating and extremely difficult“. Der frühere Präsident des Schweizerisch-Israelitischen Gemeindebundes *Rolf Bloch* stellt fest, daß die Schweizer multikultureller und toleranter geworden sind (33-39): „Der Fremde wird nicht mehr ausgegrenzt“ (35). *Jean Halpérin* sieht im Dialog eine wichtige pädagogische Aufgabe. Sein Beitrag (65-71) ist ein eher seltenes jüdisches Zeugnis der Anerkennung christlicher Gruppierungen, die im Dienste des Judentums und des Christentums stehen. Auch *Leon Klenicki*, Vorkämpfer und Berater der amerikanischen Anti-Defamation League, widmet seinen Artikel (109-126) dem Anliegen eines wirkungsvollen Dialogs zwischen jüdischen und christlichen Autoritäten und Gemeinschaften. Nicht das theologische Gespräch über Glaubensinhalte, sondern der Austausch religiöser Erfahrungen soll den Dialog ausmachen (111). *Kurt Koch*, Bischof von Basel, ehemaliger Schüler und späterer Kollege von Clemens Thoma, wertet den modernen jüdisch-christlichen Dialog als wichtige Grundlage, um die konfessionelle

und interkonfessionelle Krise in der Gottesbeziehung zu überwinden (127-145): „Seit jeher ist die hebräische Gottestradi-tion das Herz der Begegnung zwischen Judentum und Christentum gewesen. [...] Judentum und Christentum sollten gleichsam eine Handlungsallianz gegen die schleichende Gottesvergessenheit bilden“ (127.129).

Simon Lauer stellt, besonders mit Maimonides und Mendelssohn, *Gedanken zu einer jüdischen Theologie des Christentums* (147-155) vor. *Norbert M. Samuelson* (229-244) geht der Frage nach, ob eine Bitte um Vergebung „too small and too little“ sein kann. *Michael A. Signer* (275-284) greift eine Diskussion über frühe jüdische Beurteilungen der Trinitätslehre auf, die Clemens Thoma in Cincinnati begonnen hat. *R. J. Zwi Werblowsky* befaßt sich mit kritischen Reaktionen auf die im Aug. 2000 veröffentlichte vatikanische Erklärung *Dominus Iesus* (321-327). *Ernst Ludwig Ehrlich* stellt mit *Abraham J. Heschel* (55-64) einen wichtigen jüdischen Gesprächspartner des Christentums vor. *Martin Brasser* (41-53) greift mit seinen Überlegungen zu Franz Rosenzweig ein Thema auf, das auch Thoma am Herzen liegt. *Urs Altermatt* sieht die *Hochhuth*-Debatte in der Schweiz 1963 (19-32) als Katalysator für spätere Reflexion der Kirche über die eigene Vergangenheit. *Hans-Hermann Henrix* widerlegt Vorstellungen eines *Christlichen Plus in der Nächstenliebe* (73-89). Der derzeit führende jüdisch-christliche Dialogiker im deutschen Protestantismus, *Bertold Klappert*, sieht Israel und die Kirche vor einer gemeinsamen Aufgabe: Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander zu sein (97-107). *Verena Lenzen*, Thomas Nachfolgerin am Luzerner Institut, plädiert für eine Ethik der Erinnerung (157-170). Für *Franz Mußner* steht im Zentrum der „Geschichtstheologie“ von Röm 9-11 (181-194) „das Erbarmen Gottes“, das Juden und Christen verbindet und eine „Grundvoraussetzung für einen fruchtbaren christlich-jüdischen Dialog“ ist (194). *John T. Pawlikowski* stellt heutige Perspektiven des jüdisch-christlichen Dialogs in den USA vor (197-208). Der Tübinger Judaist *Stefan Schreiner* befaßt sich mit *Isaak Trokis Auslegung von Apg 5,38-39* (259-274). Der weise Rat Gamliels, die Christen nicht zu verfolgen, war für Isaak Troki im 16. Jh. Anlaß für eine neue Beurteilung des Christentums. *Peter J. Tomson* regt zu Überlegungen zu David Flussers Paulusrezeption (285-305) an. *Gottfried Vanoni* gibt mit einer Auslegung von Joh 1,14-17 jenen Stimmen Gehör, die christliche Identität nicht als Gegensatz zur jüdischen sehen (307-320). *Flora S. Wuellner* zeigt, wie sich Menschen in all ihrer Menschlichkeit in den Psalmen wiederfinden und Heilung erfahren können (329-335). *Michael Wyschogrod* stellt fest, daß Demokratie dem klassischen Ju-

dentum wie auch der Kirche fremd ist (343-350). Daß die Artikel in drei Sprachen verfaßt sind, zeugt von der Vielfalt der kulturellen Ausgangspunkte und von den Brücken, die bereits gebaut wurden. Das Verzeichnis der Werke von Clemens Thoma (Anhang) ist Beweis der ganzen Bandbreite seiner Forschung und eine wertvolle Quelle für die Auseinandersetzung mit dem jüdisch-christlichen Dialog. Abbildungen von geometrisch-gematri-schen Bildern von Fishel Rabinowicz ergänzen die schriftlichen Beiträge auf künstlerische Weise.

Ursula Peter-Spörndli, Basel

Arthur Katz, **Der Holocaust – Wo war Gott?** Ein gewagter Denkanstoß. Übersetzung der amerikanischen Ausgabe: *The Holocaust – Where was God?* Verlag Ingo Schreurs, Düsseldorf 2000. 140 Seiten.

Das vorliegende Buch, das Werk eines Fundamentalisten, ist aus jüdischer und aus christlicher Sicht in seiner Gesamtkonzeption inakzeptabel. Hitler und die Nationalsozialisten hätten darin die Rechtfertigung für ihren Judenhaß gefunden. Die Thesen des Autors sind Wasser auf die Mühlen derer, die fragen, ob „immer neue Schuldbekennnisse nützlich sind“ und jener, die die Erinnerung an den Holocaust endlich ad acta legen möchten. Katz vertritt die Ansicht, der Holocaust sei ein Gericht Gottes über das sündhafte jüdische Volk, das den Messias Jesus abgelehnt hat: „Der Holocaust des jüdischen Volkes“ stand im Zusammenhang mit dem „Holocaust unseres Messias“ (89 f.). „Die Unfähigkeit, in früheren Gerichtskatastrophen das Handeln Gottes zu erkennen, beraubt uns gleichzeitig jeder Hoffnung auf Sein zukünftiges Eingreifen in Barmherzigkeit“ (92). Als prominentes Beispiel dieser „ablehnenden Haltung“, den Holocaust als „Erfüllung der göttlichen Gerichte anzusehen“, nennt Katz Eli Wiesel (25 ff.). In Wiesels Weigerung, Gott als den Verursacher des Holocaust zu sehen, sieht Katz die entscheidende Aussage über die Gründe des Holocaust.

Den Hinweis des jüdischen Religionsphilosophen Emil L. Fackenheim, daß „es nicht die agnostischen, ungläubigen und reichen Juden der westlichen Welt waren, die (vom Holocaust) am schlimmsten getroffen wurden, sondern vielmehr die ärmsten, die frömmsten und treuesten jüdischen Gemeinschaften“, widerlegt Katz mit der alten antijüdischen Platitüde, daß „die frömmsten der Juden gewissermaßen die direkten Nachfahren der Pharisäer (sind), die dem Messias Jesus [...] den schärfsten Widerstand entgegenbrach-

ten“. Alle folgenden Argumente, die Katz zum Thema der Verurteilung und des Todes Jesu vorbringt, entspringen den vorkonziliaren antijudaistischen Lehren der Kirche, die den Holocaust ermöglicht haben.

Mehrmals wettet Katz auch gegen Gottesvorstellungen, wonach Gott nicht der höchste Richter sei: „Wer ein Bild von Gott hat, in dem das Gericht Gottes keine zentrale Rolle spielt, kennt Gott nicht wirklich. [...] Gott auch als Richter zu erkennen, ist unverzichtbarer Teil einer wahren Gotteserkenntnis. [...] Was wäre Sein Erbarmen ohne Seine Gerichte? Und was sind Seine Gerichte [...] wenn nicht Sein Erbarmen. [...] In diesem Sinne ist der Holocaust der Schlüssel zu den grundlegenden Fragen des menschlichen Daseins“ (75).

Gegen Ende des Buches (Anhang A) zeigt Katz seine wahre Einstellung, wenn er die in mühsamer Dialogarbeit erworbene Verständigung zwischen den Kirchen und dem Judentum angreift: „Die allzu bereitwillige Zustimmung der christlichen Gemeinde zum zeitgenössischen jüdischen System religiösen Lebens und die damit verbundene Anerkennung der Synagoge als eine echte Alternative des Glaubens steht im klaren Gegensatz zu den Anschauungen des Apostels“ (126). Deshalb seien die Kirchen auch unfähig, „den Holocaust als Gericht Gottes anzuerkennen“ (126). In diesem Zusammenhang verwirft Katz auch alle Bemühungen, antijüdische Interpretationen der Schriften des Neuen Testaments aufzudecken und auszumerzen, und sieht darin eine Verwerfung „apostolisch-neutestamentlicher Glaubensinhalte“ (126).

In Anhang B (129 ff.) bekennt sich Katz zu seiner Identität als „messianischer Jude“. Aus seinem Glauben an die „geistliche Neugeburt im Neuen Bund“ (131 f.) sucht er mit den Argumenten von Strafe und Gericht das jüdische Volk zur Anerkennung Jesu Christi zu bewegen. Nur so könne ein noch schlimmerer Holocaust vermieden werden (87). Das Resultat seiner Ausführungen ist Judenmission in ihrer penetrantesten Form.

Die Gedankengänge von Arthur Katz sind sowohl für Juden wie für Christen erschreckend. Arthur Katz sinkt in das inzwischen von der christlichen Theologie widerlegte antijüdische Denkmuster zurück, wonach das jüdische Volk wegen der Hinrichtung Jesu ewige Schuld auf sich geladen habe und deshalb sich zum Christentum bekehren müsse. Das Zweite Vatikanische Konzil und die meisten christlich orientierten Gemeinschaften haben dagegen – leider erst nach der Hitlerdiktatur – protestiert und das jüdische Volk als das Volk des Bundes anerkannt.

Clemens Thoma, Luzern

Shalom Rosenberg, **Von der Macht des Bösen**. Eine Reise zu den Abgründen Gottes. Jüdische Verlagsanstalt Berlin, Neukirchen-Vluyn 2001. 144 Seiten.

Im Vorwort zu diesem Buch schreibt Rabbiner Walter Homolka mit Recht, er habe es belehrend, bereichernd und faszinierend gefunden. Es gelingt Rosenberg, eine spannende Übersicht über das Problem des Bösen im Judentum zu geben. Dabei geht er vor allem auch auf Maimonides ein, der sich dagegen wendet, das Böse nur aus der eigenen, egozentrischen Perspektive zu sehen. Das sei, so meint Rambam, ein überheblicher Irrtum. Im übrigen glaubt Maimonides, daß es trotz allem einen Freiraum zur Veränderung gibt. Spannend ist auch Rosenbergs Darstellung der Kabbala zum Thema Gut und Böse: „Im Sohar ist die Wirklichkeit als Kampf zwischen Gut und Böse dargestellt.“ Hier geht es um einen brutalen Krieg zwischen der Macht der Heiligkeit und der Macht der Unheiligkeit, der guten Seite und der „anderen“ Seite. In diesem Zusammenhang ist der Begriff „die andere Seite“ (*sitra achra*) von großer Bedeutung. Es ist ein Zerstörungstrieb, der sich nicht nur gegen andere, sondern auch gegen sich selbst richtet. Symbol für das Böse ist die Schlange: „In uns tobt eine Schlacht zwischen zwei Mächten, die uns in unterschiedliche Richtungen zerren.“ Der Verfasser beschäftigt sich auch mit Autoren der jüngsten Gegenwart, etwa mit Rabbiner Josef Dow Soloveitschik. Obwohl das Buch ein schwieriges Thema behandelt, ist es relativ leicht lesbar. Leider fehlen ein Sach- und Namenindex sowie ein Literaturverzeichnis, was bei einem solchen Thema besonders wichtig gewesen wäre.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Lothar Ruppert, **Genesis**. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11,27-25,18. Forschung zur Bibel 98. Echter Verlag, Würzburg 2002. 657 Seiten.

Auf den ersten Teilband zur Urgeschichte folgt nach zehnjährigem Intervall, mitbestimmt durch die Emeritierung des Freiburger Alttestamentlers 1998, die Fortsetzung mit dem 1. Teil der Vätergeschichte, deren Leitgestalt Abraham ist. Seinen besonderen forschungsgeschichtlichen Ort hat dieser Kommentar – ähnlich dem vor kurzem abgeschlossenen, nicht ganz so umfangreichen vierbändigen Werk von Horst Seebaß – im Übergangsfeld zwischen der lange geradezu dogmatisch festgehaltenen Pentateuchquellen-Theorie und ihrer seit einigen Jahrzehnten immer massiveren Bestreitung

mit der Wende zu völlig neuen literarkritischen Ansätzen und Entstehungsmodellen. Ruppert bekennt sich ganz bewußt zu der – vor allem von der jüngeren Forschergeneration als nicht mehr zeitgemäß empfundenen – Position, daß das traditionelle Quellenmodell je nach literarkritischem Befund zu beachtlichen Modifizierungen und Präzisierungen fähig ist. Dabei werden immer wieder die Infragestellungen bzw. Anfragen der heute dominanten Gegenpositionen kritisch ausgewertet. Neben der Quellenbestreitung ist es vor allem die beinahe maßlos gewordene Skepsis gegenüber der Möglichkeit, aus den Texten ihren überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund zu gewinnen, oder gar die Frage nach der historischen Wahrheit in der erzählten Welt zu stellen. So gilt für Ruppert ein klarer „Primat der Diachronie“, durch die allein „Dynamik und Ziel der [...] Offenbarungsgeschichte“ (20) in den Blick kommen kann. Diese in der Textkommentierung ständig präsente Frageperspektive macht die Lektüre spannend. Denn durch dieses diachron ermittelte Textwachstum gewinnt die bibeltheologische Auswertung der Analysen an Profil, insofern ein Text eine Abfolge sich je nach Zeitsituation verändernder theologischer Akzentsetzungen sichtbar macht. So gewinnen die mit Abraham verbundenen Verheißungen von Segen, Land und Erbe unterschiedliche Valenz.

Die Kommentierung der Einzelperikopen folgt einem bestimmten Schema: Textkritische Absicherung, Form und Ort mit der literar- und gattungskritischen sowie überlieferungsgeschichtlichen Analyse, Auslegung nach Sinnabschnitten, theologische Interpretation und Wirkungsgeschichte.

Während die Textanalyse vor allem als Beitrag zum forschungsinternen Fachgespräch dient, kann die Auslegung auch Laien durchaus viel vertiefendes Verstehen anbieten. Die theologische Interpretation faßt meist knapp die Hauptthemen und tragenden Akzente zusammen, während der daran anschließende Schlußabschnitt das innerjüdische wie christliche Weiterwirken des jeweiligen Einzeltextes mit Textbeispielen sondiert. Die Skizzierung der Textresonanz der oft massiv mißverstandenen Erzählung von der Opferung Isaaks (Gen 22) nimmt in der späteren Glaubens- wie Kulturgeschichte einen größeren Raum ein (535-543). Von großem Eigenwert sind die insgesamt elf Exkurse, die komprimierte Überblicke zu bestimmten Problemstellungen und Themen wie El Schaddai, Beschneidung, die Gestalt Lots und Menschenopfer geben. Eine theologische Schlußauswertung der Gestalt Abrahams (643-657) behandelt das eher seltene inneralttestamentliche Weiterwirken, Abraham im Neuen Testament sowie die Abrahamserzählungen als Gottes Wort für Christen.

Hoffentlich kann dieser Kommentar, der sich durch Materialreichtum, Detailanalyse, Forschungsdiskussion, inhaltlich-theologische Vertiefung und ansprechende Diktion auszeichnet, trotz seiner Dimensionierung zu einem guten Abschluß gebracht werden!

Robert Oberforcher, Innsbruck

Margot Schmidt, **Durchgestanden**. Menschliches und Unmenschliches. Meine Erlebnisse unter den Rassegesetzen. Verlag Dr. Ingo Resch, Gräfling 2003. 221 Seiten.

Margot Schmidt ist seit Jahren wissenschaftliche Angestellte der Theologischen Fakultät der Universität Eichstätt. Sie ist international bekannt geworden durch ihre Forschungen zur mittelalterlichen Mystik. Für dieses Sachgebiet gibt sie seit 1984 die Reihe „Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen“ heraus (bisher 17 Bände, bei Frommann-Holzboog, Stuttgart).

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile: „Die Berliner Jahre 1924-1944“ und „Die Freiburger Studienzeit 1944-1952“ (mit der Promotion März 1952). Das Buch liest sich überaus spannend. Margot Schmidt hatte einen guten Schutzengel. Nach den Nürnberger Gesetzen galt sie, als Tochter eines jüdischen Vaters (Hermann Mendelsohn) und einer katholischen Mutter (Maria Schmidt), als Halbjüdin. Da sie einen Taufschein besaß, der zugleich als Geburtsurkunde galt, kam sie einigermaßen ungeschoren durch die Nazizeit. Die um ihre Abstammung wußten, haben sie nicht verraten. In der katholischen Schule der Dominikanerinnen des Sankt Katharinenstiftes hat sie „nie Antisemitismus kennengelernt“. Ihr Vater wurde 1943 eines Tages von der Gestapo abgeholt, aber nach einiger Zeit wieder entlassen, vermutlich, weil er „im Ersten Weltkrieg für Deutschland gekämpft und sich eine lebenslängliche Invalidität zugezogen“ hatte und mit dem Eisernen Kreuz I und II ausgezeichnet worden war. Schmidt erinnert sich, daß nicht bloß Dompropst Lichtenberg in der Berliner Kathedrale für die verfolgten Juden gebetet hat. Auch „in unserer Pfarrkirche St. Gertrud [...] wurde nach dem Pogrom 1938 täglich morgens nach der stillen Heiligen Messe und abends nach der täglichen Andacht [...] gebetet: ‚Lasset uns beten für die armen verfolgten Juden‘.“ 1941 wurde dieses Gebet verboten mit der Warnung: „Falls dies nicht aufhöre, würde die Kirche geschlossen und der Priester abgeholt.“

Margot Schmidt schreibt: „Nach dem Krieg wurde bekannt, daß in Berlin circa 5000 Juden [...] im Untergrund überlebt haben. Dies war nur möglich durch die Hilfe und den Schutz von Deutschen, die sich selbst dadurch in Lebensgefahr gebracht haben. [...] Dieses Motiv, das größere Übel zu verhindern und besser im Stillen, Verborgenen zu handeln, um möglichst viele zu retten, bestimmt auch die Haltung von Pius XII.“ (Vgl. zum „Schweigen“ des Papstes und über seine Reaktion auf die Festnahme der Judenchristen in Holland aufgrund des öffentlichen Protestes der holländischen Bischöfe gegen die Judenverfolgung das Erinnerungsbuch seiner langjährigen Haushälterin Sr. Pascalina Lehnert, „Ich durfte ihm dienen“, 117 f.)

Im Anhang bringt Margot Schmidt vier Dokumente, die erstmalig in Deutschland veröffentlicht werden. Das erste Dokument, von der US Botschaft in Bern vom 20. Januar 1945 an das US Außenministerium, berichtet über „umfangreiche Transporte jüdischer Frauen“ nach Auschwitz. Das zweite Dokument, ein Schreiben des US Kriegsministeriums, datiert 18. November 1944, an Mr. John W. Pehle, Leitender Direktor des Amtes für Kriegsflüchtlinge in Washington, erwägt die Bombardierung deutscher Konzentrations- und Vernichtungslager. Ein Telegramm des Department of State vom 22. Januar 1945 an die US Gesandtschaft Bern leitet eine aus Deutschland erhaltene Verleugnung der Liquidierung von Juden als „reine Erfindung ohne jegliche Grundlage“, weiter. Das vierte Dokument ist ein Brief des World Jewish Congress an Dr. Benjamin Akzin, War Refugees Board, Washington, vom Juni 1944. Diesem ist eine fünfseitige Liste von Konzentrationslagern beigelegt, die in Deutschland und in den von Deutschen besetzten Gebieten eingerichtet worden waren, von denen jedoch viele Deutsche im Reich nichts wußten, was der Rezensent persönlich bestätigen kann. Das Erinnerungsbuch verdient weite Verbreitung und Beachtung.

Franz Mußner, Passau

Julius H. Schoeps, **Mein Weg als deutscher Jude**. Pendo Verlag, Zürich 2003. 318 Seiten.

Das Buch von Schoeps hat seine Bedeutung weniger wegen seiner Autobiographie als vor allem wegen der Problematik, als deutscher Bürger Jude zu sein. Schoeps zeigt einmal mehr, daß es die deutsch-jüdische Symbiose schon deshalb nicht hat geben können, weil das Verhältnis einseitig war.

Deutsche Juden wollten Deutsche sein, im entsprechenden Einzelfall sogar Preußen. Die nichtjüdische Umwelt hat sie nicht akzeptiert, und dies nicht erst seit der NS-Zeit. Für Schoeps stellt sich zusätzlich das Problem, daß er diese Kluft nicht abstrakt behandeln kann. Da er in Deutschland lebt und wirkt, ist es für ihn besonders schwierig, nach der Schoa zu einer Selbstdefinition zu gelangen. Er kann sich daher nur als „ein Bürger der Bundesrepublik Deutschland, der eine jüdische Identität besitzt“, bezeichnen, ohne zu vergessen, daß er, vom protestantischen Milieu geprägt, deutsch fühlt und denkt. Das unterscheidet ihn von der Formel, die sein Vater, Hans-Joachim Schoeps, auf sich anwandte: „Preuße, Konservativer, Jude“.

In der Bundesrepublik Deutschland sind Personen wie Schoeps Einzelgestalten, die sich nirgendwo einordnen lassen. Für die Juden ist er ein krasser Außenseiter, mit dem sie wenig anfangen können. Für die Deutschen kleben an ihm seine jüdische Identität und seine spezifischen Interessen für die Geschichte des Judentums. Die Planung der Herausgabe der Herzl-Tagebücher, gemeinsam mit dem tragisch umgekommenen Hermann Greive (1935-1984), war für Schoeps von besonderer Bedeutung. Von Interesse ist auch seine Tätigkeit als Gründer und Direktor des Jüdischen Museums in Wien. Der berufliche Höhepunkt ist das Moses-Mendelssohn-Institut in Potsdam. Seine Mutter stammte aus der Mendelssohn-Bartholdy-Familie. Ausführlich beschreibt er den Prozeß der „Arisierung“ der Bank sowie seinen Versuch, Entschädigung für die Bank und das Gut der Familie zu erhalten.

Das Buch ist sehr lebendig geschrieben und liest sich spannend. Es bietet Einblicke in das Leben der Juden in der Bundesrepublik, gesehen von jemand, der aus einer traditionsreichen deutsch-jüdischen Familie stammt und zugleich weiß, daß dieses deutsche Judentum untergegangen ist, weil die heute in Deutschland lebenden Juden aus völlig anderen Traditionen stammen. Gerade deshalb zeigt es einmal mehr, daß ein Jude, der in Deutschland lebt, durch die Schoa geprägt ist, und dies auch noch in der zweiten Generation. Daher schließt das Buch mit den Worten: „Denke ich an jene, die ihr Leben ließen, denke ich immer auch an die ermordeten Mitglieder meiner eigenen Familie, an meinen Großvater, der in Theresienstadt starb, und an meine Großmutter, die in Auschwitz elend zugrunde ging. Dieses Wissen wird mich bis zum Ende meiner Tage nicht loslassen.“

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

George Tabori, **Meine Kämpfe**. Neu aufgelegt im Wagenbach Verlag, WAT 449, Berlin 2002. 158 Seiten.

Anat Feinberg, **George Tabori**. dtv portrait, München 2003. 169 Seiten.

Mit dem Theaterstück „Meine Kämpfe“ – 1987 am Burgtheater in Wien uraufgeführt – hat George Tabori eine Farce geschaffen, die beim Publikum – und beim Leser der daraus entstandenen Erzählung – nicht unumstritten ist. Mit beißendem Humor schreibt der Theatermacher Tabori über die Tage, in denen Hitler völlig mittellos in einem Wiener Männerasyl eintrifft, um sich an der Kunstakademie zu bewerben. Der selbstverliebte Bauerntölpel Hitler begegnet dort dem Bücherverkäufer Schlomo Herzl, der ihn unter seine Fittiche nimmt. Er verpaßt ihm das typische Führeroutfit, als er ihm für die Prüfung an der Akademie den Bart schneidet und ihm, nach verpatzter Aufnahmeprüfung, zu einem neuen „Lebenssinn“ verhilft, indem er ihn auf den Weg der Politik bringt. Tabori hat mit der Begegnung zwischen Hitler und Schlomo Herzl eine scheiternde Liebesgeschichte geschaffen, der es gelingt, in einer symphonischen Sprache, bissig, nachdenklich und bisweilen melancholisch dem Vorabend der Schoa zu begegnen. „In einer kalten Nacht, die in den Morgen graute, der kältesten seit Menschengedenken, wenige nur leben noch, um dem zu widersprechen.“

Mit ihrer Biographie von George Tabori ist es Anat Feinberg, Professorin an der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg, gelungen, der Komplexität der Person des Theatermachers, Schriftstellers und Schauspielers gerecht zu werden. Dazu gehört die kenntnisreiche und detaillierte Schilderung des Lebens Taboris, die, von seiner Budapester Jugend in einer akkulturierten jüdischen Familie über den prägende Einfluß des Bruders Paul bis hin zur Theaterarbeit, das Biographische langsam in den Hintergrund treten läßt. Anat Feinberg hat versucht zu entflechten, was Tabori selbst durch das phantasievolle, anekdotenreiche Ausschmücken seines an sich schon beeindruckenden Lebenslaufes verworren hat. Diese Entflechtung ist ihr vor allem auch gelungen, weil sie sich nicht gescheut hat, die 120 Kartons mit alten Briefen – insbesondere an und von seinem Bruder –, mit persönlichen Notizen, Pässen, Telefonverzeichnissen, Restaurantquittungen und Steuerbescheinigungen, die Tabori der Akademie der Künste in Berlin vermacht hat, zu sichten und zu ordnen. Anat Feinberg behält dabei eine kritische Distanz zu Tabori, zeichnet seinen Lebensweg mit Höhen und Tiefen nach und vermeidet es, den Theatermacher zu mystifizieren. All dies wird vom Rahmen des Buches unterstützt, der dem Leser eine Zeittafel, Personen-

verzeichnis und eine umfangreiche Bibliographie bietet. Zitate und Begriffserklärungen machen es gerade auch dem uneingeweihten Leser möglich, die Tiefe der Person George Taboris Schritt für Schritt auszuloten.

Michael Ney, Dohren

Berichte

Gespräche über den Einen und Dreifaltigen Gott

Bericht über die Tagung „Gott in Beziehung“ (Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen gem. mit dem Freiburger Rundbrief, Nettetel, 31. Juli bis 5. August 2003).

„Der Eine Gott und Herr der Welt und der Menschen ist kein sich selbst personal austauschender Gott. Er ist vielmehr der von grenzenloser Liebe und Fürsorge geprägte alleinige Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher. Er hat keinen Namen, sondern Er selbst ist der Name. So jüdische Glaubensüberzeugungen.

Der Drei-Eine Gott des Christentums wird demgegenüber als sich mit sich selbst und mit den Geschöpfen austauschender Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher gedeutet. Die erlösende Christusperson hat Ihn in seiner Einheit und vielfältigen Tätigkeit repräsentiert“ (Clemens Thoma).

Grundlage dieser christlich-jüdischen Tagung war die einmalige Aussage in „Dabru Emet“ von ca. 170 jüdischen Gelehrten: *„Juden und Christen beten den gleichen Gott an.“*¹ Damit wurden Christen ausdrücklich als Monotheisten bezeichnet. Verdeutlichend wurde hinzugefügt: „Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an.“ Zwar sei der christliche Gottesdienst (wegen der Verehrung Christi als gott-menschliche Person) für Juden keine annehmbare Alternative, dennoch seien durch das Christentum „Abermillionen von Menschen [...] in eine Beziehung zum Gott Israels getreten“.

1) „Dabru Emet – Redet Wahrheit“ (Sach 8,16), Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, September 2000, FrRu NF 8(2001)114–117. Vgl. auch S. 2–9 i. d. H.

Der Judaist *Clemens Thoma* beleuchtete als Hauptreferent in seinen Vorträgen das exklusive Verständnis des jüdischen Eingottglaubens. Anhand von Targumtexten führte er in die Deutung der biblischen Darstellung der göttlichen Erschaffung der Welt ein. Spannend – und für viele Teilnehmer ein vielfach unbekanntes Thema – waren die Exkurse zu jüdisch-mystischen Texten über Schöpfung und Erlösung, über die „Heiligung“ Israels und die „Heilung“ der Welt und der gesamten Menschheit (tikkun ha olam). Christliche Parallelen und Anknüpfungspunkte sollten den Eingottglauben aus jüdisch-christlicher Sicht deuten. Zwei Vorträge befaßten sich mit der „Geschichte antidualistischer und antitrinitarischer jüdischer Aussagen“. Mit den Referaten über die „Schechina“, der mit dem Volk Israel „wandernden Gegenwart des Ewigen“, und über „den Einen und sich ausfaltenden Gott“, wie er in der Kabbala dargestellt wird, zog Thoma einen Bogen hin zum christlichen Trinitätsverständnis. Die schon im frühen Judentum geglaubte „Hineinnahme in Gott“ vor allem in bezug auf die jüdischen Märtyrer ist eine der frühesten Ausdrucksformen des biblisch belegten jüdischen Auferstehungsglaubens. Als weitere thematische Gegenüberstellung der vielfältigen Formen der Anwesenheit Gottes behandelt Thoma einerseits das Thema der Präsenz Gottes in der „Eucharistie“ (Johannesevangelium) und andererseits Seine Präsenz als „Wort und Geist Gottes im Judentum“.

Der evangelische Exeget und Theologe *Klaus Wengst* erörterte die problembehaftete komplexe Thematik des „Verhältnisses von Christen und Juden in trinitarischer Perspektive“ und des „Gottesverständnisses im Johannesevangelium“. H. H. Henrix (Katholische Akademie Aachen) näherte sich der Streitfrage „Trinität und Eingottglaube“ aus philosophischer Sicht mit dem Thema „Gottes Geist – Bejahung des Anderen. Pneumatologische Erwägungen im Gespräch mit jüdischem Verständnis“. In einem weiteren Referat zeichnete er frühkirchliche Auseinandersetzungen über die Göttlichkeit und Menschenverbundenheit des einen Gottes nach. Henrix leitete als Moderator alle Diskussionen in kluger und besänftigender Weise.

Durch die unvorhergesehene Verhinderung des jüdischen Referenten, Rabbiner Dr. Marcus van Loopik (Hilversum), wurde die Tagung weitgehend zu einer sehr energisch und polemisch geführten innerchristlichen Auseinandersetzung. Besonders evangelische Teilnehmer forderten, den christlichen Dreifaltigkeitsglauben zu revidieren. Jesus sei als beispielhafter und vorbildlicher Jude zu werten, aber nicht als personale Göttlichkeit. Dem wurde gegenübergestellt, daß der Dreifaltigkeitsglaube in den neutestamentlichen Schriften, vor allem aber im Johannesevangelium und in den

Paulusbriefen, deutlich und unverwischbar verankert ist. Thoma wies wiederholt mit Nachdruck darauf hin, daß auch im Judentum der Eine Gott Israels in mehrfaltiger Ausprägung (Emanation) als gleichzeitig an allen Orten und in allen israelitischen Seelen anwesend und in den Menschen wirkend verehrt und gepriesen wird. Zwar könne das jüdische Volk Jesus nicht mit Verehrung gegenüberstehen. Aber die kabbalistische Idee der Mehrfaltigkeit (insbesondere der Zehnfaltigkeit) des Einen Gottes bilde eine gewisse strukturelle Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott. Gott, der Ewige, schuf Himmel, Erde und die Menschheit durch Sein Wort (memra) und mit Seinem lebendigen Geist. Er wird auch die Verwandlung allen Lebens und aller Welt ins Endreich Gottes durch Sein Wort – das stets besonders in der Tora gegenwärtig ist – und durch Seinen Geist vornehmen. Der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott darf und wird den Glauben an den Einen Gott nicht verdunkeln. Dies ist die entscheidende Erkenntnis, die das Schreiben der jüdischen Gelehrten im September 2000 allen Christen erneut eingeprägt hat.

Edna Brocke (Essen), die für den verhinderten jüdischen Referenten einsprang, führte kurz, aber aufschlußreich in die Bedeutung des (bevorstehenden) Festes Tischa-be-Av (am neunten Tag im Monat Av/August) ein, an dem das jüdische Volk die Zerstörung sowohl des Ersten als auch des Zweiten Tempels betrauert. Beeindruckend waren auch ihre Informationen aus erster Hand über die Situation in Israel. Elisabeth Weidinger

25 Jahre biblische Lernwochen in Denkendorf

Unter den mannigfachen Versuchen, die in Deutschland im Sinne deutsch-jüdischer Verständigung und des Gesprächs zwischen Christen und Juden mit unterschiedlichem Erfolg teils sporadisch, teils permanent, gefördert werden, nimmt die vor 25 Jahren in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Landeskirche Württemberg gegründete Fortbildungsstätte für Laien und Theologen im Kloster Denkendorf bei Esslingen am Neckar eine besondere Stellung ein.

Zu Beginn der 25. Tora-Lernwoche (27. Juli 2003), an der 12 Lehrer aus Israel mit 50 deutschen „Schülern“ ausgewählte Stellen aus dem Buch „Dewarim“ (5. Buch Mose/Dtn) mit traditionellen und neuzeitlichen Kommentaren (von Raschi bis Benno Jacob) „lernten“, fand im Reuchlinsaal des

ehemaligen Klostergebäudes eine Jubiläumsfeier statt. In diesem Saal halten die jüdischen Lehrer zweimal täglich Gottesdienst. Am Freitagabend und an den Schabbatgebeten nehmen regelmäßig alle christlichen Kursteilnehmer sowie das Personal der Fortbildungsstätte daran teil.

Der Gründer und langjährige spiritus rector des Projekts, *Hartmut Metzger*, Tübingen, legte in seiner Festrede den Geist und die Zielsetzung der Lernwochen dar: „Das Erschrecken über die christliche Mitschuld an der Schoa stand am Anfang des christlich-jüdischen Gesprächs, wie es sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Naziherrschaft entwickelt hat. Aber die antijüdischen Klischees waren damit noch keineswegs verschwunden. Darum konnte ein echter Neuanfang im Verhältnis von Christen und Juden nur gelingen, wenn die Gemeinden – und nicht nur Theologen und Experten – am Dialog beteiligt wurden.

Die württembergische kirchliche Landschaft ist vom Pietismus geprägt. Ein Merkmal dafür ist, daß die Bibel als Wort Gottes eine zentrale Bedeutung für Glauben und Leben der Christen hat. Wir wußten, daß eine überzeugende, lebensnahe Auslegung der Schrift in unseren Gemeinden Interesse und innere Beteiligung wecken würde. Es gab also eine Brücke zwischen Juden und Christen, die eine echte Begegnung herbeiführen und eine tragfähige Verbindung schaffen könnte.

Bei gesetzestreuen Juden steht die Tora im Mittelpunkt. Ihr ganzes Leben wird von der Lehre geprägt. Diese Anhänglichkeit hat das jüdische Volk auch während seiner langen Verfolgungsgeschichte in christlichen Ländern bewahrt. Das Beste, was Christen und christliche Gemeinden erleben können, ist, dem Judentum in seiner Bindung an die Tora zu begegnen.“

Das besondere an den Lernwochen, so *Michael Volkmann*, Leiter der Bildungsstätte, ist, daß es H. Metzger gelungen war, in Israel toratreue Lehrer zu gewinnen, die zum Lernen mit Christen in Deutschland bereit waren. Seither werden drei unterschiedliche Varianten im Drei-Jahres-Rhythmus wiederholt. Auf die erste Lernwoche in der Fortbildungsstätte folgt eine ebenso intensive Lernwoche in Israel (Schawei Zion, Kibbuz Lavi) mit anschließender Rundreise. Im dritten Jahr gehen die jüdischen Lehrer in württembergische Kirchengemeinden, wo sie an fünf aufeinanderfolgenden Abenden lehren. An der ersten und zweiten Variante können jeweils vierzig bis fünfzig Personen teilnehmen. An der dritten Variante beteiligten sich im Juli 2002 über 600 Menschen in 18 Kirchengemeinden. Die Schabbate vor und nach den Lernwochen feiern die Lehrer zusammen im Kloster Denkendorf. Sie bilden einen Minjan und erhalten eine Torarolle aus der benachbar-

ten Stuttgarter Gemeinde geliehen. Die Synode der Evangelischen Landeskirche in Württemberg hat in ihrem Beschluß über das Verhältnis von Christen und Juden im April 2000 erklärt: „*Wir wollen als Kirche lernen, um unserer Identität willen auf das Judentum zu hören. In Denkendorf ist dies bereits seit langem Realität. Zusammen mit anderen im christlich-jüdischen Gespräch Engagierten soll dies in unserer Kirche zur Selbstverständlichkeit werden. [...] Denn von Zion geht die Lehre aus, und das Wort Gottes von Jerusalem*“.

Abraham Frank, Jerusalem

Zehn Jahre Forum „Deutsch-Jüdischer Dialog“ – eine Bilanz

Seit 1992 bringt das Forum „Deutsch-Jüdischer Dialog“ der Bertelsmannstiftung weltweit führende Persönlichkeiten des jüdischen Lebens und Vertreter der deutschen Politik, Kultur und Medien ein oder zweimal pro Jahr zu einem informellen Gespräch in Deutschland zusammen. Jenseits der Medienöffentlichkeit erhalten jeweils 30-40 Teilnehmer die Möglichkeit, sich über zahlreiche Themen zwischen Deutschen und Juden zu verständigen. Die Bilanz zeigt, daß dieses Angebot insbesondere von Vertretern aus dem anglo-amerikanischen Raum und aus Israel ein sehr positives Echo gefunden hat. Der österreichische Emigrant *Lord Weidenfeld of Chelsea* (London), Initiator des Dialogforums, hat sein „Leben lang die jüdische Sache und Israel unterstützt“ und auch den Wandel in Deutschland hin zu einer funktionierenden Demokratie verfolgt. Nun sei es die Aufgabe Deutschlands, sich für das Wohlergehen und die Sicherheit Israels einzusetzen. Tiefgreifende Mißverständnisse, so Lord Weidenfeld, kennzeichneten das Verhältnis zu Deutschland. Das Forum sollte dazu beitragen, Wissenslücken zu schließen und den „anderen“ Umgang einer jüngeren Generation von Deutschen mit Nationalsozialismus und dem jüdischen Erbe zu zeigen. Beim letzten Treffen (Berlin, Februar 2003) wies *Dan Diner* (Jerusalem/Leipzig) auf die aktuelle Tendenz des „in Deutschland anzutreffenden Gedächtnisses“ hin: eine Opferrolle der Deutschen zu evozieren – durch die Betonung der Leiden während des Bombenkrieges, der Flucht und Vertreibung. Rabbiner *Adin Steinsaltz* (Jerusalem), der sich mit Blick auf die Schoa in klaren Worten gegen jede Sakralisierung aussprach, sieht auch keinen Nutzen in Entschuldigungsritualen. Es müsse die Aufgabe Deutschlands sein, „um seiner selbst willen, um Europas willen und um der Christenheit

willen“, zu fragen: „Wie konnte es geschehen?“ *Craig Kennedy* (Washington) stellte fest, in der Frage des Nahostkonflikts würden die Europäer viel stärker zu einer Verurteilung Israels als Aggressor neigen als die USA. Auch werde die Bedrohung Israels durch seine arabischen Nachbarn in Deutschland nicht in die Analysen mit einbezogen.

Andreas Disselnkötter, Bochum

(Für weitere Informationen: stephan.vopel@bertelsmann.de)

In memoriam

Martin Cunz (1944–2003)

Bis zu seinem leidvollen Lebensende am 29. August 2003 war Dr. Martin Cunz ein ideenreicher und arbeitsamer Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs in der Schweiz. Am 8. März 1944 in St. Gallen in einer Arztfamilie geboren, studierte er ab dem 22. Lebensjahr in Basel, Göttingen, Berlin und Zürich evangelische Theologie und wirkte dann an mehreren Orten der Schweiz – u. a. in Lugano und in Zürich – als evangelischer Pfarrer. Bald nach Abschluß seines Theologiestudiums begann er mit dem Studium der Judaistik, veröffentlichte Beiträge zur jüdisch-christlichen Versöhnungsarbeit und engagierte sich gleichzeitig aktiv in religiös-sozialen Einrichtungen. Ab 1990 gab er als Redakteur die Zeitschrift „Freund Israels“ der „Stiftung für Kirche und Judentum (SKJ)“ heraus. 1996 war die Verbreitung dieser Zeitschrift so zusammengeschrumpft, daß sich Martin Cunz entschloß, eine neue Zeitschrift zu gründen. Sie sollte bessere pädagogisch-praktische Grundlagen zur Vermeidung von Antisemitismus und für die Weiterbildung besonders junger Menschen über das jüdische Volk, seine Geschichte und seine Religion vermitteln. Er nannte die neugeborene Zeitschrift „LAMED“, d. h. „Lernen“. Martin Cunz hatte erkannt, daß „Lernen“ ein Grundzug jüdischer Religion, Kultur und Geschichte ist, und daß auch die Christen heute zu einem notwendigen Lernprozeß herausgefordert sind, damit friedliche und respektvolle Kommunikation zwischen Juden und Nichtjuden zum Aufleuchten gebracht werden kann. „LAMED“

erfreut sich (unter der Redaktion von Hanspeter Ernst) großer Popularität. 1990–1994 studierte Martin Cunz im Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Universität Luzern. Er verfaßte eine judaistisch-theologische Dissertation über *Die Fahrt des Rabbi Nachman von Bratzlaw ins Land Israel: 1798–1799* (vgl. FrRu 7[2000]209–211) und erlangte damit am 20. Dez. 1994 von der Universität Luzern den Titel Dr. phil. rerum iudaicarum. Seit seiner Arbeit an der Dissertation wurde er als Fachmann jüdischer Mystik (Kabbala) häufig zu Vorträgen eingeladenen. Neben diesen Arbeiten gab er 1992 bis 1995 die Zeitschrift „Judaica“ als Mitredakteur heraus. Den letzten Abschnitt seines aktiven Lebens verbrachte Martin Cunz von 2000–2003 als Seelsorger und als Mitarbeiter im Sozialforum in Misiones, Argentinien. Er wollte auch dort durch die Vermittlung sozialer und geistig-religiöser Grundlagen den Antisemitismus abbauen und das Christentum auf einer neuen christlich-jüdischen Basis aufbauen. Als im Frühjahr 2003 eine Herzschwäche diagnostiziert wurde, kehrte er mit seiner katholischen Frau in die Schweiz zurück. Martin Cunz starb im Alter von nur 59 Jahren. Viele jüdische und christliche Vertreter des interreligiösen Dialogs vermissen ihn in tiefer Trauer. Ein jüdischer Freund sprach an seinem Grab das Kaddisch.

Clemens Thoma

Emil Ludwig Fackenheim (1916–2003)

Am 19. September 2003 (22. Elul 5763) ist in Jerusalem der große Religionsphilosoph und Rabbiner Prof. Dr. Emil Ludwig Fackenheim (vgl. S. 38–40 i. d. H.) gestorben. Sein Name ist nicht nur in der Jüdischen Gemeinde seiner Heimatstadt Halle an der Saale gut bekannt.

Emil L. Fackenheim ist am 22. Juni 1916 (21. Sivan) als Sohn des Rechtsanwalts und Notars Dr. jur. Julius Fackenheim in Halle geboren. Nach dem Abitur in Halle (1935) nahm er an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin seine Studien auf, wo er Student von Leo Baeck war. Am 30. März 1937 schrieb er sich jedoch an der Martin-Luther-Universität in Halle ein und gab in der Rubrik Studienfach „Orientalia, Philosophie und Religionsgeschichte“ an. „Orientalia“ war als Hauptfach unterstrichen. Philosophie studierte er bei dem Kantianer Paul Menzer (1873–1960) und Theologie bei dem Alttestamentler Otto Eißfeldt (1897–1973). Noch vor dem Reichskristallnacht pogrom wurde am 2. November 1938 im Stammbuch für nichtarische Studenten der Universität hinter seinem Namen „ab-

gegangen“ eingetragen – eine Verschleierungsterminologie für „zwangsexmatrikuliert“. Nach dem Novemberpogrom wurde Emil L. Fackenheim verhaftet und in das Konzentrationslager Sachsenhausen gebracht. Bald nach seiner Entlassung im März des Jahres 1939 wurde er in Berlin von Leo Baeck zum Rabbiner ordiniert. Kurz darauf, am 12. Mai, gelang ihm die Emigration über Großbritannien nach Kanada. In den Jahren 1943 bis 1983 wirkte Rabbiner Fackenheim erst in Hamilton (Ontario) und dann in Toronto. 1960 wurde er in Toronto zum Professor für Philosophie ernannt. Im Februar 1993 kam Emil Ludwig Fackenheim, auf Einladung der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität, nach 54 Jahren zum ersten Mal wieder in seine Heimatstadt. In Erinnerung an das Lebenswerk von Prof. Fackenheim stiftete die Jüdische Gemeinde zu Halle/Saale den Emil-Ludwig-Fackenheim-Preis für Toleranz und Verständigung (FrRu 10[2003]316). Die Rabbiner sagen, daß derjenige, der kurz vor Rosch ha-Schana zu G"tt zurückkehrt, ein Zaddik ist. Emil Ludwig Fackenheim ist nur eine Woche vor Rosch ha-Schana 5764 gestorben und fand seine letzte Ruhestatt in Jerusalem, der heiligen Stadt. Er war ein Gelehrter, ein Menschenfreund, ein Zaddik!

Max Privorozki, Halle/Saale

Notizen

Das „**International Summer Program on the Holocaust**“ (ISPH), 1989 gegründet, ermöglicht amerikanischen und europäischen Studenten, sich in einem interkulturellen Umfeld mit dem Holocaust auseinanderzusetzen. Am Sommerprogramm 2002, mit Studientagen in Washington D.C. und in Berlin, Begegnungen mit Überlebenden und Besuchen in Ravensbrück, Auschwitz und Krakau, nahmen 20 Studenten teil. Die sehr persönlichen Erfahrungsberichte wurden von Björn Krondorfer, Professor für Religionswissenschaft, St.

Mary's College, Maryland, einem der drei Leiter des Programms, herausgegeben.

Der Studien- und Arbeitskreis „Kirche und Synagoge“ des Bistums Limburg hat für die Arbeit im pastoralen Dienst eine **Handreichung mit Anstößen und Hilfen für eine neue Beziehung zu Juden und zum Judentum** erarbeitet. Besonders angesprochen sind die Bereiche Glaubenslehre, Liturgie, Predigt, Katechese, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Die Hefte bieten auch praktische Anregungen

für die Gestaltung von Gedenkfeiern, für die Umsetzung von jüdisch-christlichen Themen in Schule und Gemeinde sowie Hinweise zum verantworteten Umgang miteinander und zur Auseinandersetzung mit offenem, latentem und verstecktem Antijudaismus. Jedes der sieben Hefte enthält außerdem eine Übersicht über Literatur und Internetadressen zum jeweiligen Thema. Anfragen: Katholische Akademie Rabanus Maurus, Eschenheimer Anlage 21, 60318 Frankfurt/M.; Tel. 069/1501300; Fax 069/298065; E-Mail: info@KARM.de.

Am 16. September 2003 wurde in Krakau im Rahmen eines deutsch-polnisch-amerikanisch-christlich-jüdischen Seminars das Buch **Dialog u progu Auschwitz**, hg. von **Manfred Deselaers** (**Dialog an der Schwelle von Auschwitz**, vgl. FrRu10 [2003]274-280), vorgestellt. Der Band ist eine Frucht der Treffen von Christen und Juden aus den USA, Polen und Deutschland im Zentrum für Dialog und Gebet in Auschwitz. Der schwierige Dialog angesichts von Auschwitz ist sowohl eine große Herausforderung als auch eine große Chance, um Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen. Daß dieser Dialog am Rande von Auschwitz überhaupt möglich ist und neue Freundschaften gebiert, ist schon allein ein Zeichen der Hoffnung.

Der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Frankfurt/M., **Salomon Korn**, wurde am **21. September 2003 zum Vizepräsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland gewählt**. Seine wichtigsten Aufgaben, so Korn, seien die Sorge um Integration der jüdischen Zuwanderer und die Stärkung der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, an der in Zukunft Rabbiner für die deutschen Gemeinden ausgebildet werden sollen. Als Architekt wird Salomon Korn auch zuständig sein für Synagogen,

Mahnmale und Gedenkstätten. Besorgniserregend sei der schleichende Antisemitismus. Korn vermutet bei bis zu einem Fünftel der Menschen in Deutschland eine antisemitische Einstellung.

Der Schriftsteller und Publizist **Ralph Giordano** wurde am 17. September 2003 im Berliner Centrum Judaicum **mit dem Leo-Baeck-Preis des Zentralrats der Juden in Deutschland ausgezeichnet**. Paul Spiegel, Präsident des Zentralrats, würdigte Giordano als leidenschaftlichen Kämpfer für Gerechtigkeit. Es sei ihm gelungen, „den Opfern eine Stimme zu geben und ein Sprachrohr für all jene Überlebenden zu sein, die sich nicht in so wortgewaltiger Form äußern können“. Mit Blick auf das in München aufgedeckte Attentatskomplott warnte Charlotte Knobloch: „Noch ist der Grundstein [der Synagoge] nicht einmal gelegt [...] und schon lastet der Schatten des Antisemitismus wieder über uns.“ Von sich selbst sagte Giordano, er sei „versöhnungsbereit gegenüber jedem, der sich ehrlich und aufrichtig müht, aber absolut unverzüglich gegenüber allen Varianten von Unbelehrbarkeit“.

Das Universitäre Zentrum St. Ignatius in Antwerpen veranstaltete im September 2003 ein **zweiwöchiges Seminar zur Überwindung von Barrieren im interkulturellen Dialog**. Dreißig jüdische, christliche und muslimische Akademiker aus Asien, Europa und den USA nahmen daran teil. Abschließend erklärten die Wissenschaftler: „Religionen dürfen nicht benutzt werden, Konflikte zu schüren. Vielmehr sind sie zu sehen als ein Rahmen für gegenseitigen Respekt, menschliche Würde und als Grundlage, um Frieden und Verständnis gegenüber Anhängern aller Religionen zu fördern.“

Im Wintersemester 2003/2004 gibt es am **Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Freien Universität Berlin einen Schwerpunkt israelische Literatur** mit Gastprofessuren von Etgar Keret, Tel Aviv, und Galili Shahar, Jerusalem. Der Kurs wird neben einem Überblick auch Tendenzen, Gestalten, Zusammenhänge und ästhetische Phänomene in einigen Werken diskutieren, die neue Perspektiven über die Verfassung der Kultur in Israel eröffnen. Der Kurs verlangt keine Hebräischkenntnisse.

Am 2. November 2003 wurde in Göttingen der **Edith-Stein-Preis 2003 an die Bruno-Hussar-Stiftung** verliehen für die humanitären Aktionen von Neve Shalom. Der Edith-Stein-Kreis Göttingen will durch diesen Preis das Andenken an Edith Stein lebendig erhalten. Er wird alle zwei Jahre an Personen oder Gruppen vergeben, die sich durch Verständigung über nationale, soziale und religiöse Gräben hinweg ausgezeichnet haben.

Leser-Echo

Gisela Langensee, Heidenheim, schreibt zum Beitrag von Helmut Reischle über Hermann Umfrid, in FrRu 10(2003)176-180:

Ich finde es erfreulich und beachtlich, daß Ihre Zeitschrift mit obigem Beitrag von Herrn Reischle einem evangelischen Pfarrer ein feines und gutes Gedenken gewidmet hat. Der Schlußanmerkung des Verfassers, wonach die kirchliche Behörde bis heute das vorbildliche Verhalten des Herrn Umfrid nicht anerkannt hat, vermag ich nicht zuzustimmen. Deshalb lege ich einen Vortrag unseres zuständigen kirchlichen Prälaten, Herrn Paul Dieterich, Heilbronn, bei, den dieser etwa fünfzehnmal gehalten hat. Auch hat er im Gottesdienst in Niederstetten dieses „Kämpfers für Gerechtigkeit“ gedacht.

Ruben Frankenstein, Freiburg, fügt dem Artikel von Walter Salmen über den Schofar in FrRu 10(2003)257-263 ergänzend hinzu:

Der Schofar ist ein festes Motiv in den illuminierten aschkenasischen Haggadot des ausgehenden Mittelalters. Mit Psalm 79,6 „Schütte Deine Zornesglut auf die Völker, die Dich nicht erkennen ...“ war meist eine Illustration wie die dem Artikel auf S. 262 beigefügte abgebildet. Die Abbildung (mit dem Hinweis „Herkunft unbekannt“), die den Propheten Elija mit dem Schofar und ihm folgend den Messias auf dem Esel gen Jerusalem reitend, zeigt, ist aus der Haggada von Venedig (1609). Nur selten (wie etwa in einer Hamburger Handschrift) waren Elija und den Messias zu einer Person verschmolzen. Demgegenüber gab es nicht wenige Schmähschriften, meist von Juden, die sich zum Christentum taufen ließen, wie Antonius Margarita (1541) oder Dietrich Schwab (1619), die solche Darstellungen in Wort und Bild karikierten. Der junge Goethe muß eine dieser Schmähschriften gekannt haben. In seiner parodistischen Judenpredigt heißt es entsprechend:

„... Und do wäre drey-mal-hunerttausend Johr vergange sey, do werd äh großer Mann, mit Stieffe und Spore grad aus, sporenstreichs, gegange komme übers große grause rothe Meer, und werd in der Hand habe äh Horn, und was denn vor äh Horn? Äh Düt-Horn. Und wenn der werd in's Horn düte, do wären alle Jüdlisch die in hunerttausend Johr gepöckert (jiddische Grundform von „péjgern“ = krepieren, verrecken) sind, die wären alle gegange komme an's große grause rothe Meer. No was sagt ehr dozu?“

Rudolf Krause, Halberstadt, hat aus der Lektüre des Freiburger Rundbriefs zwanzig Thesen zum christlich-jüdischen Dialog erarbeitet:

Ich lese Ihren Rundbrief, den ich seit drei Jahren bekomme, und auf den ich durch den Kirchentag aufmerksam gemacht wurde, mit großem Gewinn, wie Sie aus meinen Thesen (s. u.) ersehen können, die ich Ihnen als Dankeschön beilege. Ich bin ev. Pfarrer i. R. Eine Israelreise vor Jahren und die wichtige jüdische Vergangenheit Halberstadts (früher zwei Synagogen) haben mich erst im Ruhestand auf die Israeltheologie aufmerksam gemacht, der ich mich nun intensiv widme.

(Anm. d. Red.: Auszug aus These Nr. 18) In der Liturgie unserer christlichen Gottesdienste sollte unsere *jüdische* Herkunft immer wieder einmal verbal zum Ausdruck gebracht werden (z. B. durch den Hinweis auf den *jüdischen* Eingangspsaln, den *jüdischen* Schlußsegen, durch den Hinweis auf das ganz aus *jüdischem* Geist geborene Vaterunser oder durch den Hinweis auf das Gebot der Nächstenliebe, das eigentlich ein *jüdisches* Gebot ist (3 Mose 19,18) [...]. Ob das trinitarische gloria patri durch einen anderen Psalmenschluß ersetzt werden könnte, ist zumindest zu fragen (vgl. S. 9-14 i. d. H.).

Werner Kaltefleiter, Wiesbaden, antwortet auf das Schreiben von Prof. Lill in FrRu 10(2003)318:

Mit einigem Erstaunen habe ich die Ausführungen von Prof. Lill in Heft 4/2003 gelesen. Wenn er feststellt, „daß die katholische Zentrumspartei für die Gleichberechtigung der Juden eingetreten ist, solange es freie Parlamente gab“, dann gehört es sich doch wohl auch, im Sinne der von ihm eingeforderten „unvoreingenommenen Forschung“ die Vorgeschichte zu berücksichtigen. In der „Welt“ vom 16.09.2003 kann er nachträglich eine Antwort finden. Dort wird die Zeitung *Germania*, das Zentralorgan der katholischen Zentrumspartei, als „spätestens seit 1873 latent antisemitisch“ beschrieben. Die Rede ist vom „Berliner Antisemitismusstreit“ um Heinrich von Treitschke, dessen Auslassungen, so die *Germania*, „im wesentlichen mit dem übereinstimmen, was wir seit Jahren in der Judenfrage dargelegt haben“. Dem Historiker Lill darf man unterstellen zu wissen, daß der „Ungeist“ nicht erst mit den Nazis zum Leben erwachte. Er muß uns nur noch den Unterschied zwischen der Zentrumspartei und ihrem Zentralorgan erklären, sowie den Antijudaismus des 19. Jahrhunderts und seine Folgen. Und beginnt für ihn die Geschichte des Zentrums erst nach dem Ersten Weltkrieg?

Impressum

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

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma

Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüßler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Bad Vilbel; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster.

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.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 20,- Euro, 40,- sFr, Einzelheft 7,60 Euro, 15,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26. 07. 2002 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Spenden bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

KONTEN:

Deutschland: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45

Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756

Schweiz: UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V

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

Israel: Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Account Nr. 30180

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg, Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: Fr_Ru@t-online.de
Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Im Hauptbeitrag dieser Ausgabe des Freiburger Rundbriefs werden Überlegungen über Deutungen der jüdischen Martyrien im 2./1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung angestellt. Zunächst geht es um die grausame Verfolgung des jüdischen Volkes unter Antiochos IV. Epiphanes. Die Martyrer selber und die dem Martyrium Entronnenen vertrauten auf den sie wieder lebendig machenden Bundesgott Israels und auf die Bestrafung der Quäler und Mörder durch den gerechten göttlichen Richter. Der Glaube an die Auferstehung und an das Gericht Gottes entwickelte sich zu einem zentralen Glaubensinhalt im jüdischen Volk. Die später im christlichen Bereich entstandene Verehrung der jüdischen „Sieben Heiligen Makkabäer“ als Martyrer wird von Rabbiner Joel Berger kommentiert. – Im Artikel von Astrid Stark-Adler zum bemerkenswerten Wandel der Identität jüdischer Frauen in jüdischen Erzählungen wird vor allem die messianische Rolle der Frau hervorgehoben. – Mit Blick auf die in der Fasten- und Passionszeit traditionellen Aufführungen von Passionsmusik gibt Marie-Theres Arnbom Anregungen zum Hören der für antisemitische Interpretationen anfälligen Texte der Matthäus-Passion von J. S. Bach. – Menachem Heppner, Jerusalem, antwortet mit ergänzenden Gedanken aus jüdischer Sicht auf die Erörterungen in den Beiträgen über die jüdischen Herbstfeste im FrRu Heft 4/2003. – Ein Lebensbild des polnischen Erzbischofs Henrik Muszyński stellt einen wichtigen Brückenbauer der jüdisch-christlichen Verständigung vor. – Einen zeitgeschichtlichen Artikel bilden die Ausführungen über die finanzpolitischen und ideologischen Verwicklungen der Schweiz mit der nationalsozialistischen Diktatur, dargestellt in der Zusammenfassung des Schlußberichts der unabhängigen Expertenkommission „Schweiz – Zweiter Weltkrieg“. Das besondere Buch ergänzt das Thema mit einer Untersuchung des Schweizer Katholizismus während der NS-Diktatur.

Unsere Meister lehrten: Ich bin's, der tötet und belebt. [...] Wie Verwundung und Heilung an ein und demselben, so geschieht auch Tötung und Belebung an ein und demselben. Hieraus ergibt sich eine Antwort für diejenigen, die sagen: Die Belebung der Toten läßt sich nicht aus der Weisung belegen (bSan 91b).

Frühjüdische Martyrer Glaube an Auferstehung und Gericht

Clemens Thoma

Unter der Herrschaft des syrisch-seleukidischen Königs Antiochos IV. Epiphanes (175-164 v. Chr.) wurden ca. 8000 Juden, Erwachsene und Kinder, ermordet. Auch später gab es immer wieder Zeiten mörderischer Verfolgungen des jüdischen Volkes. Das grausamste Morden geschah im Hitlerreich 1933 bis 1945. Doch hier geht es nicht um eine Darstellung der Gesamtgeschichte der Judenfeindschaft seitens der „Weltvölker“, sondern um die wichtigsten Glaubensüberzeugungen jüdischer Martyrer in vorchristlicher Zeit.¹

Die entsprechenden Schriften über die jüdischen Martyrer stammen aus der Zeit zwischen ca. 180 vor und 10 nach Christi Geburt. Sie sind im ägyptischen oder palästinischen Judentum teilweise unter griechisch-römischem Denkeinfluß entstanden.² Das Danielbuch wurde ca. 164-162 v. Chr. endredigiert. Das 1. Makkabäerbuch wurde von einem den Hasmonäern und Pharisäern nahestehenden Chronisten ca. 120 v. Chr. abgeschlossen. Das 2. Makkabäerbuch basiert vor allem auf der Grundlage des ca. 110-100 v. Chr. in Alexandrien von Jason von Kyrene verfaßten fünfbändigen Werkes (vgl. 2 Makk 2,19-32). Das 3. und 4. Makkabäerbuch sind teilweise philosophisch-hellenistisch gefärbte Nacherzählungen und Neuinterpretationen der jüdischen Martyrergeschichten und ihrer seleukidischen und ptolemäischen Verfolger. Sie wurden wohl erst zu Beginn des ersten christlichen Jahrhunderts verfaßt.³

1) Dieser Beitrag ist eine verkürzte Wiedergabe meines Artikels *Deutungen frühjüdischer Martyrien und der Schoa*. Der ungekürzte Artikel wird demnächst in dem Buch *Streitfall Christologie* von Helmut Hoping und Jan-Heiner Tück in Freiburg/Br. veröffentlicht.

2) Zu den Zeit- und Inhaltsangaben vgl. *Theologische Realenzyklopädie* (bisher 35 Bände; Band 1: 1977). Vgl. auch Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr., WUNT 16, Tübingen 1969; sowie *Bibel und Kirche* 57 (2002): *Die Makkabäer*, 61-103.

3) Vgl. Solomon Zeitlin, *The First Book of Maccabees*, New York 1950; ders.: *The Second Book of Maccabees*, New York 1954; Moses Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York 1953.

1. Antiochos IV. und die aufständischen Hasmonäer

In Jerusalem und im ganzen jüdischen Land hatten sich Juden gegen die götzendienerischen Frevel dieses polytheistischen Eroberers gewehrt. Seinen Bemühungen, den Schabbat, die Beschneidung und die exklusive Gottesverehrung abzuschaffen, hatten sie kompromißlos widerstanden. In den um diese Zeit und kurz danach entstandenen Schriften wird geschildert, wie Juden, die sich weigerten, den fremden Göttern zu dienen, in Feueröfen verbrannt, wilden Tieren zum Fraß vorgeworfen, ihrer Besitztümer beraubt und öffentlich zu Tode gequält wurden. Diese massenhaften Ermordungen wurden aber nicht nur resignierend registriert. Vielmehr eigneten sich die Betroffenen neue Glaubensinhalte an, die dem Martyrium Sinn und den Martyrern Mut geben sollten.

Die politischen Ziele des Antiochos werden in 1 Makk 1,41 f. genannt: *„Damals schrieb der König seinem ganzen Reich vor, sie sollen alle zu einem einzigen Volk werden, und jeder solle seine Eigenart aufgeben.“* Am 15. Kislew (6. Dezember 167 v. Chr.) verursachte Antiochos im Jerusalemer Tempel den „Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte“ (1 Makk 1,54; Dan 9,27; 11,31), indem er hellenistisch-heidnische Symbolfiguren in die Tempelräume bringen ließ. Dazu wurde die Behauptung in Umlauf gesetzt, der Gott Israels sei mit den obersten Göttern der Griechen und Phönizier identisch. Viele ihrer Religion müde gewordene Juden fanden Gefallen an den Ideen des Antiochos. Sie opferten den Göttern, entweihten den Sabbat und trennten sich von biblischen Gesetzesvorschriften. In der späteren Religionswissenschaft wurde dies als Theokrasie (Gott-Ver-mischung) und als Synkretismus (Zusammenfügung religiöser Vorstellungen) bezeichnet.

Mattatias, der Vorsteher der hasmonäischen Priesterfamilie Jojarib, war als erster erfolgreich im Widerstand gegen Antiochos. Als die Verordnung der Anbetung der hellenistischen Mischgötter auch in Modi'in zur Durchführung gelangen sollte, wurde Mattatias von den Beamten des Königs aufgefordert, den Befehlen des Königs nachzukommen. Er aber sagte:

„Auch wenn alle Völker im Reich des Königs ihm gehorchen und jedes von der Religion seiner Väter abfällt und sich für seine Anordnungen entscheidet – ich, meine Söhne und meine Verwandten bleiben beim Bund unserer Väter. Der Himmel bewahre uns davor, das Gesetz und seine Vorschriften zu verlassen. Wir gehorchen den Befehlen des Königs nicht und weichen weder nach rechts noch nach links von unserer Religion ab“ (1 Makk 2,19-22).

Mehrere heutige Wissenschaftler vertreten die Ansicht, wenn der von Mattatias und seinen sieben Söhnen erfolgreich durchgeführte Aufstand nicht siegreich geendet hätte, wäre das jüdische Volk mit seiner speziellen Gottesverehrung und seiner besonderen Verbundenheit mit der Tora damals untergegangen. Was Mattatias und sein Sohn Judas Makkabäus damals begannen (1 Makk 3,1-9,23; 2 Makk 8,1-15,39), führten die Brüder des Judas weiter. Dank der erfolgreichen makkabäischen Befreiungskriege konnte im Jahr 140 v. Chr. der freie jüdische Staat ausgerufen werden. Simeon, der den letzten Befreiungskrieg anführte, wurde vom Volk als Fürst, Feldherr, Hoherpriester und Befreier Israels anerkannt (1 Makk 13,43-14,15; 2 Makk 10,32-38).

Viele Juden waren damals wegen des erbarmungslosen Machtmißbrauchs der Jerusalemer Priesterschaft zu der Überzeugung gekommen, der Tempeldienst, die Tempelopfer und die Hohenpriester seien Gott mißfällig geworden. Deshalb geschähen Verfolgungen und Martyrien. Man müsse aus Jerusalem auswandern und in der Ferne auf die Neuerrichtung einer gottgefälligen Liturgie mit einer würdigen Priesterschaft und einem neuen Tempel warten. Der Eine und Einzige Gott müsse im Kult und im Leben wieder zum Leuchten gebracht werden.

2. Martyrium: Opfergabe an Gott und für Sein Volk

Der jüdische Religionswissenschaftler *David Flusser* (1917-2000) zog aus seinen Forschungen über die Judenverfolgungen in den zwei Jahrhunderten vor der neutestamentlichen Zeit die Folgerung, daß die Mehrzahl der damaligen jüdischen Martyrer mit sehr ähnlichen Überzeugungen den Tod auf sich genommen haben wie der Martyrer Jesus von Nazareth. Zentrale christliche Glaubensüberzeugungen fußen nach Flusser damit nicht allein auf dem Leiden, dem Sterben und der Auferstehung Jesu, sondern auch auf dem Todesleiden damaliger jüdischer Glaubenszeugen.

In seinem Artikel *„Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie“*⁴ schreibt Flusser: *„Die Christologie [...] fußt auf dem jüdischen Martyrium. [...] Wenn wir das jüdische Martyrium und die Ideen, die damit im Zeitalter des Zweiten Tempels verbunden waren, genauer untersuchen, verstehen wir auch den Anfang der Christologie. [...] Wir*

4) FrRu XXV(1973)187-194. Eine kurze Flusser-Biographie findet sich in FrRu NF 8(2001)76. 86-93.

finden dann besonders die Idee des Sühnetodes Jesu schon im Judentum vorgezeichnet. Die Christologie, oder besser gesagt, der Sühnetod Jesu ist das Zentrum des Christentums geworden und sogar ein Erkennungszeichen für das Christentum. [...] Die Hauptquellen über das jüdische Martyrium und die damit verbundene Ideologie fließen seit der Zeit der Makkabäer reichlich, denn es war [...] eine Zeit, in der jüdische Menschen für ihren Glauben gestorben sind“ (187).

Das Martyrium als Opfergabe an Gott und für das Volk Gottes wird zunächst besonders im Buch Daniel dargelegt und erläutert. Sowohl in seinen hebräischen und aramäischen Teilen als auch in seinen griechischen Zusätzen hat das Buch Daniel einen großen Einfluß auf das jüdische und das christliche Denken ausgeübt.⁵

Im aramäischen Teil des dritten Kapitels des Danielbuches wird die Rettung dreier zum Feuertod verurteilter junger Männer erzählt. Auf Befehl von König Nebukadnezar – gemeint war Antiochos IV. – waren sie wegen ihrer jüdischen Glaubensstreue in einen brennenden Feuerofen geworfen worden. Sie hatten sich zuvor geweigert, vor dem durch den König errichteten Standbild niederzufallen und wurden deshalb angeklagt, daß sie den König mißachteten und seine Götter nicht verehren (Dan 3,12). Bevor sie in das Feuer geworfen wurden, legten sie ein Glaubensbekenntnis zum Einen Gott Israels ab:

„Nur unser Gott, den wir verehren, kann uns aus dem glühenden Feuerofen und aus deiner Hand, König, retten! Tut er es aber nicht, so sollst du wissen: Auch dann verehren wir deine Götter nicht und beten das goldene Standbild nicht an, das du errichtet hast“ (Dan 3,17 f.).

Die drei Männer wurden gefesselt und in den Ofen geworfen, aber sie verbrannten nicht. Eine himmlische Gestalt beschützte sie mitten im Feuer. Alle staunten über ihre Unversehrtheit, und der König erließ den Befehl:

„Jeder, der vom Gott des Schadrach, Meschach und Abed-Nego verächtlich spricht, zu welcher Völkerschaft, Nation oder Sprache er auch gehört, soll in Stücke gerissen und sein Haus soll in einen Trümmerhaufen verwandelt werden. Denn es gibt keinen anderen Gott, der auf diese Weise retten kann“ (Dan 3,96 f.). Die Septuagintatradition (G) fügte dieser Erzählung noch den Lobgesang des Asarja (= Abed-Nego) hinzu:

5) Vgl. Jürgen Lebram, *Daniel/Danielbuch und Zusätze*, TRE 8(1981)325-349; Dominik Helbling, *Transzendierung der Geschichte, Dan 3,57-90, LXX als hymnische Exegese*, Bibl. Notizen, Beihefte 14, München 2002.

„(26) Zu preisen bist Du, Gott unserer Väter, zu rühmen und zu verherrlichen ist Dein Name für alle Zeit. (27) Denn Du bist gerecht in allem, was Du an uns getan hast. Alle Deine Werke sind wahr und Deine Wege sind geradlinig. Auch alle Deine Urteile sind wahr. (28) Du hast Gerichtsentscheide der Wahrheit gefällt bei allem, was Du über uns gebracht hast und über die heilige Stadt unserer Väter: über Jerusalem. Denn Du hast in Wahrheit und im Urteil alles getan wegen unserer Sünden. (29) Denn wir haben in allem gesündigt und haben, von Dir abfallend, gefrevelt. [...]

(32) Und Du hast uns in die Hände unserer gesetzlosen Feinde und feindlicher Widersacher gegeben und an einen ungerechten König, den schlimmsten auf der ganzen Erde. [...]

(34) Liefere uns nicht völlig aus um Deines Namens willen und hebe Deinen Bund nicht auf. (35) Entziehe uns nicht Deinem Erbarmen um des von Dir geliebten Abrahams willen, um Deines Knechtes Isaak und um Deines Heiligen Israel (= Jakob) willen. (36) Du hast ja versprochen, ihre Nachkommenschaft zu vermehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Meer. (37) Wir, Herr, sind geringer geworden als alle Völker, und wir sind auch Geringe in unserem ganzen Land.



Die Bindung Isaaks.

Mischne Tora,
Deutschland 1296.

Monumenta Judaica,
Köln 1964.

(38) Es gibt ja in dieser Zeit keinen Herrscher, keinen Propheten, keinen Leiter, weder Brandopfer noch Schlachtopfer, weder Opfergaben noch Räucherwerk. Es gibt auch keinen Ort, um Dir Erstlingsfrüchte darzubringen

und Erbarmen zu finden. (39) *Nimm uns an, Gott der Rettung [...]. Wie Brandopfer von Widdern und Stieren, wie tausende fetter Lämmer, (40) geschehe unser Opfer (thysia) vor Dir. Es schaffe uns Verzeihung von Dir her. Denn keine Schmach trifft die, die Dir vertrauen und Dir gehorchen. [...]* (44) *Zuschanden werden sollen aber alle, die Deinen Dienern Übles erwiesen haben. [...]* (45) *Erkennen sollen sie, daß Du, Herr, allein Gott bist und hochgerühmt auf dem ganzen Erdkreis“ (Dan 3,26-45; G).⁶*

Das Gebet des Asarja gibt die religiöse Gesinnung der jüdischen Martyrer wieder. In den Versen 26-32 wird Gott als gerechter Richter des Volkes Israel und der heiligen Stadt Jerusalem geschildert. Gott weiß um Gutes und Böses. Er weiß um die Frevel des Volkes und seinen wiederholten Abfall zum heidnisch-hellenistischen Griechentum. Er handelt stets gerecht und richtet wahrhaftig – auch angesichts der Sünden der Israeliten.

In den Versen 34-37 folgen ein Reuebekenntnis und eine Bitte, daß Gott den Bund mit seinem Volk nicht aufhebe, sondern sich weiterhin erbarmend zeige. Dies könne als Fortsetzung des Bundes mit den Ervätern Israels und als Bestätigung des göttlichen Versprechens gelten, daß Israel so zahlreich sein werde wie die Sterne am Himmel und wie der Sand am Meer.

Die Verse 38-40 bilden das Zentrum des Asarja-Gebetes. Neben der Bitte um Verzeihung wird die Bereitschaft der Martyrer im Feuerofen ausgedrückt, sich als Ersatzopfer Gott zur Verfügung zu stellen, d. h. sich quälen und töten zu lassen, um so die Sünden des Volkes Israel und besonders seiner kultischen Führer zu sühnen. Durch den stellvertretenden Opfertod der Martyrer werde das momentane Fehlen eines gottgefälligen Tempelkultes aufgehoben. Der Martyrer sei vor Gott und für Gott eine kostbarere Opfergabe als die Opfertiere in der täglichen Tempelliturgie. In seinem Werk „Contra Apionem“ II 23 (Paragraph 196) schreibt Flavius Josephus (ca. 37-100 n. Chr.): „In unseren Opfergottesdiensten müssen wir zuerst für das Heil unserer Gemeinschaft beten und dann für uns selbst. Wir sind ja für die Gemeinschaft geboren. Wer die Gemeinschaft seinen eigenen Interessen gegenüber vorzieht, ist für Gott der Wohlgefälligste.“

Wichtig in diesem Lobgebet ist auch der Hinweis auf die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob (V. 35). Dieser Hinweis kommt häufig im Zusammenhang mit Martyrien vor. In 4 Makk 16,20.25 erinnert die makkabäische Mutter ihre sieben Söhne daran, daß Abraham bereit war, seinen Sohn Isaak,

6) Vgl. Otto Plöger, *Zusätze zu Daniel*, JSHRZ I, Gütersloh 1973, 63-87.

den „Völkervater“, zu schlachten. Auch Isaak war zum Martyrium bereit. Dadurch animierte die Mutter die Martyriumsbereitschaft ihrer Söhne. So waren auch die drei jungen Männer im Feuerofen als gehorsame Diener Gottes vom Geist Abrahams und Isaaks erfüllt, wie in Dan 3,17.35-36 angedeutet ist. Und Gott war selbst durch seinen Engel im Feuerofen anwesend und rettete die Verurteilten.

Im Martyrium ging es den jüdischen Gläubigen zur Zeit des Antiochos IV. um „das öffentliche Eintreten für den Ewigen als Schöpfer und Erlöser der Welt“. Daniel 3,1-30 bezeugt „die Bundestreue und Rettermacht Gottes, der [...] die Getreuen durch die Herbeiführung der Heilszeit und der Auferstehung der Martyrer aus der Hölle des Martyriums rettet“.⁷ Die beispielhafte Bereitschaft Isaaks zur Hingabe seines Lebens (Gen 22), die ihm neues Leben schenkte (Urmartyrium), wurde zum Vorbild aller späteren jüdischen Martyrer.

Das Zentrum des dritten Kapitels des Danielbuches (aramäisch und griechisch) ist die Botschaft von der Anwesenheit Gottes mitten in seinem Volk – auch und besonders in der Unterdrückung und im Martyrium. Gottes Anwesenheit in Drangsal und Leid war seit Seinem und Seines Engels Erscheinen mitten im brennenden Dornbusch (Ex 3,1-6) ein zentraler Punkt des israelitisch-jüdischen Glaubens.

3. Martyrium: Weg zu Auferstehung und Gericht

Das Buch Daniel wirkte sich für den Glauben an die Auferstehung der Toten und den Glauben an das Gericht Gottes zur Bestrafung der Verfolger und der Abgefallenen außerordentlich inspiratorisch aus.⁸ In Dan 12,1-3 wird vorausgesetzt, daß Gott sich zur Zeit des Untergangs des Antiochos auf den Gerichtsthron setzte und daß der Engelsfürst Michael sich vor Ihm für die Söhne Seines Volkes einsetzte. In Dan 12,1b findet sich in diesem Zusammenhang der Heilssatz: *„In jener Zeit der größten Not wird Dein Volk gerettet werden: jeder, der im Buch verzeichnet ist.“* Die hier gebrauchte hebräische Verbform *m-l-t* (retten/entkommen) ist ein mehrmals wiederhol-

7) Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch Haschem), München 2002, 87-111, bes. 93.

8) Vgl. Günter Stemberger, *Auferstehung: Judentum*, TRE 4 (1979) 443-450; Jürgen Lebram, *Daniel/Danielbuch* (Anm. 5), 325-349.

tes Stichwort, wenn es um überirdische Rettung aus den Qualen der Verfolgung geht. Dan 12,1 f. verkündet damit bereits die Auferstehung der Verfolgten und das Gericht über die Verfolger: *„Und viele von den im Staub der Erde Schlafenden werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu“* (Dan 12,2).

Mehrere ältere Bibelstellen haben die kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. lebendig gewordene Auferstehungshoffnung vorbereitet. Neben Jes 26,19 (*„Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf; wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln. Denn der Tau, den du sendest, ist ein Tau des Lichts; die Erde gibt die Toten heraus“*) und Ez 37,1-14 (Vision von der Wiedererweckung Israels) ist vor allem das Danklied von Hanna, der Mutter Samuels, zu beachten: *„Der Herr macht tot und macht lebendig. Er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf“* (1 Sam 2,6).

Ein orthodoxer Jude hat mir gestanden, daß dieser Satz bei frommen Juden auch heute noch als „Geheimsatz der Hoffnung auf die Auferstehung aller Israeliten“ gilt. Deshalb sei er inhaltlich ins tägliche Achtzehngebet aufgenommen worden. Dort heißt es in der 2. Beracha: *„Wer ist wie Du, Herr der Allmacht, und wer gleicht Dir, König, der tot macht und lebendig macht und Heil aufsprießen läßt?“*

4. Martyrium des Schriftgelehrten Eleasar

Die Martyrer sühnen stellvertretend für das sündige Volk Gottes. Eleasar stand bereits im vorgerückten Alter, als ihn im Dienste des Antiochos IV. stehende Aufseher zwingen wollten, Schweinefleisch zu essen und so das jüdische Speisegesetz und die Rechtgläubigkeit preiszugeben (2 Makk 6,18-31). Er weigerte sich und schritt freiwillig zur Folterbank. In seinen letzten Worten bezeichnete Eleasar seinen Martyrertod als Sühnetod (4 Makk 6,27-29). Darüber hinaus bat er Gott, daß das Blut seines Martyriums das Volk Israel reinige:

„Du weißt es, Gott: Ich hätte mich wohl retten können. Doch jetzt sterbe ich um des Gesetzes willen unter Feuerqualen. Werde Du Deinem Volk gegenüber barmherzig. Laß Dir die Strafe, die wir wegen Gesetzesübertretungen erdulden, jetzt genug sein. Mache mein Blut zu ihrer Reinigung (katharismos: auch Läuterung). Und nimm meine Seele als geistiges Gegengewicht (antipsychon) für ihre Seele zu Dir.“

5. Martyrium der sieben Söhne und ihrer Mutter: 2 Makk 7

Im 17. Kapitel des vierten Makkabäerbuches findet sich eine literarisch eindrückliche Aussage, wonach folgende Grabinschrift für die makkabäische Mutter, für ihre Söhne und für den priesterlichen Schriftgelehrten Eleasar angebracht werden sollte:

„(11) Diese Toten haben ihr Volk gerechtfertigt (exedikāsan), indem sie zu Gott aufblickten und den Folterqualen bis zum Tod standhielten. (12) Ja, wahrlich, göttlich (theios) war der Kampf, der von ihnen ausgefochten wurde. [...]

(14) Der Tyrann war der Gegner, die Welt und die menschliche Gesellschaft waren die Zuschauer. (15) Die Gottesfurcht (theosebeia) blieb Siegerin, sie setzte ihren Kämpfern den Siegeskranz auf. [...]

(18) Deshalb stehen sie jetzt dem göttlichen Thron nahe und leben in ewiger Seligkeit. [...] (20) Diese von Gott Geheiligten sind nun auch dadurch geehrt, daß die Feinde ihretwegen über unser Volk keine Macht mehr hatten, (21) daß der Tyrann bestraft und das Vaterland geläutert wurde. Sie wurden gleichsam zum Seelenersatz (antipsychon) für die Sünden des Volkes. (22) Durch das Blut jener Frommen und durch die Sühnegabe (hilastärion) ihres Todes rettete die göttliche Vorsehung (pronoia) das zuvor schlimm bedrängte Israel ganz und gar (diesōsen)“ (4 Makk 17,11-22).



Die makkabäische Mutter mit ihrem jüngsten Sohn vor Antiochos.

Aus: Die Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments, Freiburg/Br. 1893.

Laut 2 Makk 7,9 rief der zweite Sohn, als er in seinen letzten Zügen lag: *„Du Unmensch, du kannst uns das irdische Leben rauben. Der König des Kosmos aber wird uns, die um Seiner Gesetze willen Gestorbenen, zu einer Wiederverlebendigung (anabiôsis) des Lebens auferwecken.“*

Der Ausdruck *anabiôsis zoäs* steht hier für „Wiederverlebendigung des Lebens“ oder „Reaktivierung der Lebendigkeit“. Dem Verfasser schwebte die Schöpfung als *biôsis zoäs*, als Verlebendigung des Lebens, vor. Auferstehung ist Erneuerung, Wiederherstellung der Menschen. Von ewigem Leben (*zôä aiônion/chayye 'olam*) ist auch in Dan 12,2 die Rede.

Mit der Auferstehung der Martyrer geschieht parallel dazu auch die Verwerfung der Verfolger und Mörder. In diesem Sinne schleuderte der vierte Sohn dem Antiochos vor seinem Sterben die Worte entgegen:

„Trostreich für uns ist es, durch Menschenhand zu sterben, wenn wir die von Gott gegebene Hoffnung hegen dürfen, von ihm auferweckt zu werden. Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben“ (2 Makk 7,13).

Die Androhung der Bestrafung des Judenverfolgers Antiochos IV. durch den Einen und Einzigen Gott Israels durchzieht das ganze 7. Kapitel des 2. Makkabäerbuches. Die Martyrer kommen in die Nähe Gottes und ziehen auch andere zu sich in den Himmel. Die Verfolger dagegen werden in das Verderben gestoßen.

Auch der Glaube an die Erschaffung der Welt und der Menschen durch den Einen Gott Israels spielte für die Bereitschaft zum Martyrium eine große Rolle. Die Hineinnahme der Martyrer zu Gott ist Neuschöpfung. In dieser Hoffnung ermutigte die makkabäische Mutter ihre sieben Söhne:

„Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoß entstanden seid. Ich verlieh euch weder den Geist noch das Leben. [...] Der Schöpfer der Welt ist der Former beim Werden des Menschen. Er überwacht das Werden aller. Er wird euch mit Erbarmen Atem und Leben wieder zurückgeben, da ihr jetzt wegen Seiner Gesetze nicht auf euch achtet“ (2 Makk 7,22 f.).

Gläubig stellte sie sich vor, daß ihre Söhne von Gott neu geschaffen werden, und zwar mit demselben Schöpferwillen, mit dem Gott die Menschen bei der ersten Schöpfungstat aus nichtigem Staub gemacht hat und mit dem er jedem Menschen bei der Zeugung seinen Geist einhaucht und auch die Körperformen gestaltet. Sie übermittelt ihnen die Hoffnung auf ein glückliches Wiedersehen in Gottes Gegenwart (vgl. auch Mt 22,23-33).

Zum jüngsten Sohn sagte sie: *„Ich bitte dich, mein Kind: Schau auf zum Himmel und blicke hin auf die Erde und auf alles, was darin ist. Bedenke,*

daß Gott dies alles aus Nicht-Seiendem gemacht hat⁹, und daß auch das Menschengeschlecht so entstanden ist. Fürchte diesen Henker nicht, sondern zeige dich deiner Brüder würdig. Nimm den Tod an, damit ich dich zusammen mit deinen Brüdern wiedergewinne“ (2 Makk 7,28 f.).

Gemeinsames Martyrium hat also gemeinsames endgültiges Eintreten in das Reich Gottes zur Folge. Dies war die Spitze aller Hoffnungen der frühjüdischen Martyrer. Die Auferstehung ist keine Hoffnung Einzelner. Sie ist vielmehr die Hoffnung ganz Israels.

Nachdem alle Söhne den Martyrertod erlitten hatten, stürzte sich die Mutter selbst auf den brennenden Scheiterhaufen, damit kein Peiniger ihren Leib berühre und verunreinige (4 Makk 17,1). *„Ihretwegen stehen die Söhne jetzt dem göttlichen Thron nahe und leben in ewiger Seligkeit“* (4 Makk 17,18). Auch der Vater wird gepriesen: Er las den Söhnen die biblischen Geschichten vor: über Kain und Abel, Abraham und Isaak, über Joseph in Ägypten, Daniel in der Löwengrube und die drei Jünglinge im Feuerofen, über David, Salomo und die Propheten. Und er habe ihnen auch aus dem Deuteronomium vorgelesen, wo es unter anderem heißt: *„Ich werde tot machen und wieder lebendig machen“* (Dtn 32,39, vgl. 4 Makk 17-18).

6. Abschließende Erwägungen

Der in der Zeit der Verfolgung durch Antiochos IV. neu aufgeblühte Glaube an die Auferstehung und an das Gericht Gottes über die Verfolger des Volkes Gottes war ein gewaltiger Aufbruch früherer undeutlicher und teilweise vergessener Glaubensinhalte. Schon ca. 200 Jahre vor dem Martyrertod Jesu gab es im gläubigen jüdischen Volk kaum noch Zweifel an den großen Vermittlerdiensten und an der schlußendlichen Vereinigung der Martyrer mit Gott im Reich der Belohnungen und der Seligkeiten. Die Martyrer sind zur „Heiligung des göttlichen Namens“ (le-qiddusch ha-Schem) und zur Erlangung von Gottes Barmherzigkeit für das Volk der Erwählung gestorben. Sogar Flavius Josephus schildert in cAp II 217b-218 den Lohn, den jene erhalten werden, die nach dem Gesetz leben, leiden und sterben:

9) Die Erschaffung des Kosmos aus dem Nichts ist hier wohl nicht die eindeutige Aussage. Wohl aber: Das ganze Universum wurde aus Nicht-Seiendem geschaffen. Der Mensch ist also kein Produkt aus anderen Produkten Gottes (vgl. Jer 4,23; Hebr 11,3), sondern ein speziell von Gott als Kunstwerk mitten im Nichts/Chaos geschaffenes und erwähltes Wesen.

„Jeder Einzelne ist [...] im Glauben, daß Gott es denen, die die Gesetze gehalten haben und, wenn es sein muß, freiwillig dafür sterben, gewährt, wieder zu entstehen und ein besseres Leben beim Umschwung der Zeiten zu erhalten.“

Der moderne jüdisch-amerikanische Deuter der Schoa Byron L. Sherwin gibt im Zusammenhang mit der Vernichtung der Juden in Polen folgende Deutung: „Auschwitz repräsentiert einerseits Tod und Zerstörung Israels und andererseits das Überleben und die Wiedergeburt. Dies ist das fundamentalste Dogma des heutigen jüdischen Gemeinschaftslebens.“¹⁰ Die „Wiedergeburt“ des Volkes Israel im Land Israel und in anderen Ländern ist – religiös gesehen – ein vom göttlichen Bundespartner Israels mit ermöglichter Sieg über die Mörder und Vernichter.

Wenn man die jüdischen Glaubenstraditionen mit gläubiger Ehrfurcht bedenkt, darf angenommen werden, daß der göttliche Bundespartner Israels auch die Leiden und den Tod der Martyrer unter der Nazidiktatur als Opfergabe zur Verzeihung der Sünden und zum künftigen Heil des Volkes Gottes barmherzig aufgenommen hat. Damit dürfen jedoch keine Bemühungen zur Verharmlosung der Verbrechen und der Mörder verbunden werden. Die neue Beheimatung im Land Israel kann auch als eine Gegengabe Gottes für die Martyrien so vieler Juden durch die Jahrtausende und unter der Naziherrschaft gewertet werden.

Die von Antiochos IV. in die Verfolgung und in den Tod getriebenen Juden waren zuinnerst Kämpfer gegen den hellenistischen Polytheismus. Der Hauptsatz ihres Glaubens war: „Der Ewige, unser Gott, ist Einzig“ (Dtn 6,4).

Bei heutigen Deutungen der Schoa wird von jüdischer und von christlicher Seite nur selten auf die naziähnlichen Morde unter Antiochos IV. Bezug genommen. Ein jüdischer Religionsphilosoph, den ich dazu befragte, antwortete: „Ihr Christen würdet bei euren theologischen Deutungen der Schoa gerne auf den ‚Hitler‘ Antiochos IV. Bezug nehmen, weil seine grausame Judenverfolgung damals den jüdischen Glauben an die Auferstehung der Martyrer und an das Gericht Gottes gegen die Judenfeinde neu geweckt hat. Eure schweigende Mitschuld an der Ermordung von sechs Millionen Juden könntet ihr durch eure Verkündigung der Auferstehung und des Gerichts wegschieben.“

10) Byron L. Sherwin, *Sparks amidst the Ashes: The Spiritual Legacy of Polish Jewry*, New York 1997, 81.

Wie die Makkabäer zu katholischen Heiligen wurden

Rabbiner Joel Berger*

Am 7. Dezember 2003 hat Kardinal Lehmann der Jüdischen Gemeinde Mainz eine Torarolle zurückgegeben, die während der Pogromnacht von einem Unbekannten nachts vor der Pforte des Bischöflichen Priesterseminars in Mainz abgelegt worden war. Seither befand sie sich in der Schatzkammer der Martinus-Bibliothek. Diese Nachricht erinnerte daran, daß auch andere katholische Kirchen jüdische Reliquien bergen. Eine solche Reliquie hat gerade an Chanukka Anspruch auf unser Interesse.¹

Die Kirche *San Pietro in Vincoli* in Rom birgt – neben dem weltberühmten „Moses“ von Michelangelo – auch ein viel älteres, wenngleich anspruchsloseres Denkmal, das an ein ruhmreiches Kapitel jüdischer Volksgeschichte anknüpft. Bei Ausgrabungen in der Krypta unter dem Hauptaltar der Kirche im Jahre 1876 wurde ein siebenteiliger Marmorsarkophag entdeckt, dessen Architektur auf das 4./5. Jahrhundert schließen läßt. Laut einer Inschrift auf dem Sarkophag enthält er die Gebeine der „Sieben Heiligen Makkabäerbrüder“.

In Anlehnung an die ältesten christlichen Martyrologien wurde der 1. August als „Gedenktag der Heiligen Makkabäer“ festgelegt.² Die frühe Kirche verehrte die Hl. Makkabäer als „vorchristliche“ Martyrer. Es ist nur allzu verständlich, daß, wenn wir Chanukka feiern, uns auch jene Makkabäer beschäftigen, die die katholische Kirche als ihre Martyrer deklariert. Beim Anzünden der Chanukkalicter gedenken wir der siegreichen Freiheitskämpfe der Makkabäer. Die Makkabäer, die die katholische Kirche verehrt, waren

* Rabbiner Dr. Joel Berger, Specher der deutschen Rabbinerkonferenz, ist 1937 in Budapest geboren und hat dort die Schoa überlebt. Ab 1957 Studium in Budapest am Rabbinerseminar und an der Universität (Geschichte, Pädagogik und Volkskunde), 1963 Studienabschluß mit dem Rabbinerdiplom. 1968 emigrierte er nach Westeuropa. Er war Rabbiner in Schweden, Düsseldorf und Bremen. Von 1980 bis 2002 war Berger Landesrabbiner von Baden-Württemberg.

1) Der Beitrag erschien erstmals in der Wochenzeitung „Jüdische Allgemeine“ Nr. 29/03 zum Beginn von Chanukka. Wir bringen mit Erlaubnis des Autors eine bearbeitete Version.

2) Wilhelm Bacher, *Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender*, in: Kurt Wilhelm (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, Bd. 2., Tübingen 1967.

die Unseren. Sie haben für die Freiheit unseres jüdischen Volkes ihr Leben geopfert. Wie ist es zu erklären, daß sie zu „Heiligen“ der Kirche wurden?³



Die Heiligen Makkabäer. Missale, Köln 1525. Monumenta Judaica, Köln 1964.

Die geschichtlichen Werke, die uns die Taten der Hasmonäerhelden erzählen, werden auch *Makkabäerbücher* (1-4 Makk) genannt. Die rabbinische Tradition zählt diese Bücher nicht zu ihren heiligen Schriften. Die russisch-orthodoxe Kirche strich im 19. Jh. 1-3 Makk aus ihrem Kanon. Die lutherischen Kirchen zählen das 1. und 2. Makkabäerbuch den Apokryphen zu; die reformierten ev. Kirchen erwähnen die Bücher überhaupt nicht. Der katholische Kanon enthält 1-2 Makk; 3-4 Makk zählen zu den Apokryphen. Im zweiten Buch der Makkabäer finden wir, ohne Namensangabe, jene sieben Brüder erwähnt, die die katholische Kirche als „Makkabäische Brüder“ verehrt. Dieses Buch überliefert uns sowohl die Greueltaten des Syrerkönigs Antiochos Epiphanes als auch die Treue des jüdischen Volkes zu seiner Religion und seinen Traditionen. So schildert dieses Buch, wie der alte Schriftgelehrte Eleasar wegen seiner Befolgung der Gebote der Tora gefoltert und getötet wurde. Und so ist auch über den Martyrertod von den sieben Brüdern und ihrer Mutter zu lesen, die – stets einander ermutigend – bis zum Tode dem Willen des syrischen Königs Widerstand leisteten.

3) Anm. d. Red.: Die von der Kirche verehrten „Sieben Makkabäer“ sind die sieben Söhne der makkabäischen Mutter und damit nicht identisch mit den Hasmonäern Judas Makkabäus und seinen Brüdern.

Der Ort dieser Verfolgungen lag aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in Judäa, sondern im syrischen Antiochien, das bereits in der Antike ein prosperierendes jüdisches Zentrum war. Flavius Josephus rühmte in diesem Zusammenhang auch die Schönheit der großen Synagoge von Antiochien.⁴ Im Unterschied zu Alexandrien gab es in Antiochien kein jüdisches Viertel. Juden lebten als vollberechtigte Bürger.⁵

Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Syrerkönig an der Verfolgung direkt beteiligt war. Vielleicht wurden gerade deshalb diese Beispiele des Martyrer-tums in der antiken Welt so bekannt. Der Autor des zweiten Makkabäerbuches fand diese Berichte, wie er selber schreibt, in einer zeitgenössischen Chronik (2 Makk 2,23). Der Autor des vierten Makkabäerbuches verfaßte sogar einen Grabvers zum Gedenken an jene Brüder und Martyrer: *„Hier ruhen ein greiser Priester, eine Matrone und sieben Brüder. Sie starben infolge der Gewalt des Tyrannen, der die Verfassung der Hebräer vernichten wollte. Sie verteidigten ihr Volk; Gott anrufend, erduldeten sie Folter und Tod“* (4 Makk 17,9-10).

Dieser Grabvers läßt vermuten, daß es in Antiochien eine mit einer Grabinschrift versehene Ruhestätte der Martyrer gab. Laut christlicher Tradition befand sie sich in der Nähe der Synagoge im Stadtviertel „Kerataion“.⁶ Bereits im 4. Jahrhundert wurden jene jüdischen Martyrer als die „Heiligen Makkabäer“ bezeichnet. Im Jahre 423 verbreitete sich unter den Christen von Antiochien die Legende eines von Juden an Pessach verübten Ritualmordes. Daraufhin wurde die Synagoge zerstört und über der Grabstätte der Martyrer eine Basilika erbaut. Zur Intensivierung des kirchlichen Kultes könnte auch die Tatsache beigetragen haben, daß viele Christen in Antiochien dem Judentum entstammten und dadurch manche jüdischen Traditionen von der Kirche übernommen wurden.

Die Aufnahme der jüdischen Martyrer in die Reihe der „Heiligen“ der katholischen Kirche blieb nicht unwidersprochen. Der Kirchenvater Hieronymus, der die echten Gräber der Makkabäerbrüder in Modi'in in Judäa sah, wunderte sich, daß auch in Antiochien Gräber der Makkabäer gezeigt wurden. Die spätere Weiterentwicklung der kirchlichen Legendenbildung versieht die Makkabäerbrüder und ihre Mutter mit Namen. Die Mutter, auch Hannah⁷ genannt, wurde öfters mit den Namen Aschumit oder

4) Flavius Josephus, Bellum Judaicum vii, 45.

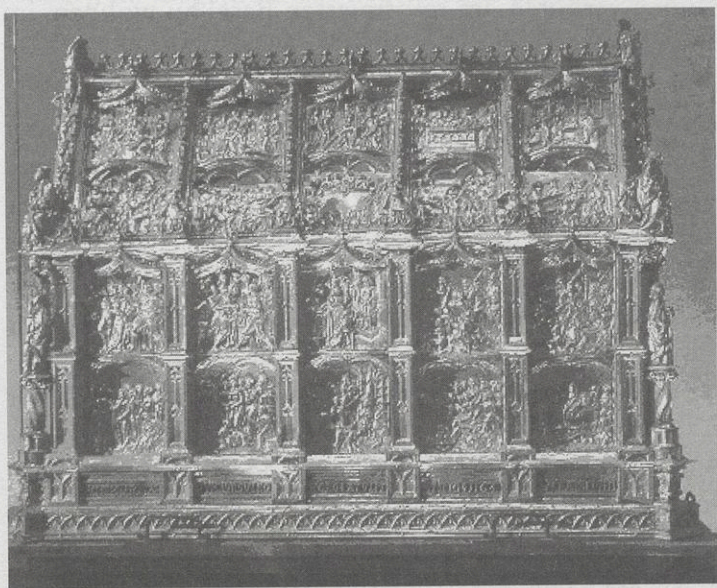
5) Encyclopaedia Judaica Jerusalem (EJ), Vol. 3, „Antioch“, 71.

6) EJ (Anm. 5), 72.

7) EJ, Vol. 7, „Hannah and her seven sons“, 1270 ff.

Schmuni bezeichnet, die aus dem Hebräischen stammen und „Haschmonäerin“ bzw. „aus der Familie der Haschmonäer stammende Frau“ bedeuten könnte.

Zum weiteren Schicksal der Grabstätte der sieben Makkabäerbrüder wäre noch zu bemerken, daß infolge eines Erdbebens im Jahre 526, das große Teile der Stadt Antiochien zerstörte, auch die Kirche einstürzte. Daraufhin brachte man die Reliquien zunächst nach Konstantinopel, von wo sie unter Papst Pelagius I. nach Rom in die Kirche *San Pietro in Vincoli* gelangten, deren Einweihung am 1. August gefeiert wird.



Der „Machabäer-Schrein“ in der Kirche St. Andreas in Köln.

Nach einer anderen Tradition wurden die Reliquien der „Sieben Heiligen Makkabäer“, zusammen mit den Reliquien der Hl. Drei Könige, 1164 nach Köln in das im 10. Jahrhundert errichtete „Machabäer-Kloster“ gebracht. Der Legende nach hatte Erzbischof Reinald von Dassel sie in Mailand von Kaiser Friedrich Barbarossa erhalten. Seit 1808 befindet sich der „Machabäer-Schrein“ in der Kirche St. Andreas in Köln. Der im 16. Jahrhundert angefertigte Goldschrein zeigt eine Serie von Reliefabbildungen, in denen die Geschichte der makkabäischen Mutter, hier nach einer Inschrift „Salome“ genannt, und ihrer sieben Söhne parallel zur neutestamentlichen Leidensgeschichte interpretiert und dargestellt wird.

Ob diese jüdischen Martyrer eines Tages endgültig in die heimatliche Erde heimkehren werden, vermag ich nicht zu sagen.

Der Wandel der Identität jüdischer Frauen im Märchen

Astrid Stark-Adler*

Im Jahre 1602 wurde bei Conrad Waldkirch in Basel das *Maysebuch*, eine *editio princeps*, gedruckt.¹ Herausgeber war Jakob Buchhändler aus Litauen. Es war damals den Juden verboten, im reformierten Basel zu wohnen, im katholischen Allschwyl hingegen, das zum Bistum Basel gehörte, konnten sie sich in beschränkter Zahl niederlassen. Jüdische Setzer und Herausgeber, von denen im Stadtarchiv kaum eine Spur zu finden ist, waren zuständig für hebräische Drucke – der berühmteste war der Talmuddruck am Ende des 16. Jahrhunderts – und, in einem geringeren Maße, auch für jiddische Drucke, von denen das populärste das *Maysebuch* war.

Das *Maysebuch* ist eine Sammlung talmudischer, midraschischer, mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Legenden, Märchen und Novellen, die jüdisches und universelles Erzählgut in sich vereint. Auf die zahlreichen frommen und heiligen Rabbis aus dem Altertum und dem Mittelalter ist immer wieder hingewiesen worden. Auf die darin vorkommenden Frauen eigentlich nicht. Dies scheint um so erstaunlicher zu sein, als doch das Buch vor allem ihnen gewidmet ist. Hinzu kommt, daß zur Zeit der Renaissance und der Reformation den Frauen in Europa zugleich eine positive Rolle (gebildet und tugendhaft), wie auch eine negative Rolle (lasterhaft und böse) zugeteilt wurde. In den Arbeiten über diese Zeit wird nur die positive Rolle der Frau hervorgehoben; auf die negativen Klischees hingegen, welche hartnäckig die Jahrhunderte überdauert haben und von denen einige bis in unsere Zeit mitgewirkt haben, geht kaum jemand ein.

* Dr. Astrid Stark-Adler ist Dozentin für Germanistik und Jiddistik; Übersetzungen aus der modernen jiddisch-russischen und zeitgenössischen Literatur (Der Nister, Mikhoel Felsenbaum), jiddisch-südafrikanischen Literatur (Rakhmiel Feldman, Fayvl Zygielbaum) und altjiddischen Literatur (Das Mayse-bukh). Herausgeberin einer Zeitschrift über Elsässer-Jiddisch.

1) *Un beau livre d'histoires. Eyn shön Mayse bukh*. Fac-similé de l'édition princeps de Bâle (1602). Traduction du yiddish, introduction et notes par Astrid Starck. Schriften der Universitätsbibliothek Basel, Bd. 5, Schwabe Verlag, Basel 2003.

Jiddisch – eine „weibliche“ Sprache

Im 16. Jahrhundert spielen zwei Faktoren eine wesentliche Rolle: der Buchdruck und der endgültige Durchbruch der Umgangssprache, in unserem Fall des Jiddischen, damals *jüdisch-deutsch* oder *ivri-taytsh* genannt. Für den jiddischen Druck wurde das sogenannte *vaybertaytsh* verwendet, eine Art Kursivschrift, die seit dem Mittelalter für Briefe sowie für historische Dokumente in Gebrauch ist. Es wird somit eine Verbindung hergestellt zwischen der jiddischen Sprache und der Frau, bzw. der Mutter (*mameloshen*), im Gegensatz zur hebräischen Sprache des Mannes, bzw. des Vaters (*foterloshen*), die sich der Quadrat- oder der Raschischrift bedient. Dieser geschlechtsbedingte Unterschied existiert immer noch. In dem mehrsprachigen Computerprogramm *QText* heißt die hebräische Schrift *QDavid*, die jiddische *QMyriam*! Jiddisch dürfte die einzige Umgangssprache sein, die sich als „Frauensprache“ versteht.

Mit der jiddischen Literatur werden zwei Ziele ins Auge gefaßt: Erstens will man die breite Leserschaft der Frauen für den jiddischen Büchermarkt gewinnen. Zweitens – und dies gilt auch für die damalige Erbauungsliteratur – will man ihr eine Identität verschaffen, die den Werten der Zeit entspricht und gleichzeitig eine Rückkehr zu Tradition und Religion bildet. Die Frau tritt auf als Gebildete, als Ehefrau und als Gebärerin frommer Söhne. Als Gebildete kennt sie die Tora; als Ehefrau ermöglicht sie ihrem Mann das Studium; als Gebärerin frommer Söhne trägt sie die Hoffnung, einer von ihnen könnte der Messias sein. Die erbaulichen Geschichten, die der Exempelliteratur angehören, dienen zur Sabbatlektüre und werden je nach Talmudtraktat angeführt. Sie wurden zuerst vorgelesen, dann individuell gelesen und schließlich nacherzählt, was die künftige Rolle der Frau als Erzählerin erklären kann.

Der Durchbruch der Umgangssprache geht einher mit der Schaffung einer neuen Gattung, der mündlich überlieferten *mayse* (Märchen), die nun verschriftlicht wird und den Meilenstein der Erzählprosa und der späteren jiddischen Literatur bildet. Jiddisch gilt als Übersetzungssprache, die das unverständlich gewordene Aramäisch verdrängt und ersetzt. Interessant ist hier zu betonen, daß derselbe Text unterschiedlich bewertet wird, je nach Sprache. Die Auswahl aus dem Talmud hängt mit dem Bild der Frau zusammen, die in die Neuzeit paßt, die aber auch ein *continuum* mit dem Altertum darstellt: die gebildete und tugendhafte oder aber schlechte und böse Frau wird zum Sinnbild einer reaktualisierten Tradition. Das sich zwischen wie-

derentdeckter Tradition und bevorstehender Modernität bewegende *Maysebuch* liefert aufschlußreiche und höchst interessante Ergebnisse. Der herkömmliche Rahmen des *Maysebuchs* figuriert unter dem Namen *taytshe gemoro*, jiddische *Gemara*, was dem Kompilator Jakob Buchhändler ermöglichte, drei voneinander getrennte Schichten zu vereinen: die nach Bildung strebenden Frauen, denen zum ersten Mal der Zugang zur *Gemara* ermöglicht wird, die unwissenden Männer oder, wie es in anderen Vorreden heißt, „Männer, die sind wie Frauen“, und die sich einer „weiblichen Sprache“ bedienen müssen, und die des Hebräisch kundigen Gelehrten, die Bürge stehen für das hohe Niveau des auf Jiddisch verfaßten „Maysebuchs“: „*Kumt her, ir libn manen un vrauen un tut das schön maysebuch anschauen, [...] ir libn vrauen ir hat nun di taytshe bikher al vor. Itzund hat ir ach di taytshe gemoro. Aso vet ir habn kol ha-tauro kulo gar.*“²

Die messianische Rolle der Frau

Nicht nur als Bürge stehen die Gelehrten da, sondern als lebendiges Beispiel und Ziel dessen, was zu erreichen ist: Am Ende wird die jüdische Welt aus lauter Gelehrten bestehen und nichts mehr wird die Ankunft des Messias hindern können. Diese messianische Mission zu erfüllen, obliegt der Frau als gebildete Gattin und Mutter.

In der Märchenforschung bildet die Frage der Geschlechter ein neues Feld. Oft haften ihr dieselben Klischees an, wie der Märchenliteratur selbst, in der die Helden überwiegend männlich sind.³ Von dieser Feststellung gehen auch Y. Elstein und A. Krasny aus: „In inhaltlicher Hinsicht lassen sich im *Maysebuch* bestimmte thematische Bereiche isolieren, zu denen jeweils eine größere Anzahl von Geschichten angeführt wird. Dies betrifft besonders Geschichten zu (männlichen) Personen aus der jüdischen Überlieferung, moralisierende Geschichten zur Propagierung jüdischer Tugenden sowie Erzählungen über wunderbare Geschehnisse; Frauen werden nur in wenigen Geschichten erwähnt.“⁴

2) „So werdet ihr die ganze Tora haben“, d. h. die schriftliche und die mündliche.

3) Es sei frappierend, bemerkt Dagmar Burckhart, mit welcher Selbstverständlichkeit Vladimir Propp und andere Forscher „das männliche Märchen entweder tendenziell verabsolutieren oder es fraglos dem weiblichen Märchen voranstellen, so daß dieses dann quasi nur als ‚Sonderfall‘ des männlichen Märchens erscheint“, in: Artikel *Frau*, in *Enzyklopädie des Märchens*, Kurt Ranke (Hg.), Bd. 8, Berlin/New York 1977, 1331.

4) Yoav Ellstein/Ariela Krasny, *Ma'assehbuch*, in: *Enzyklopädie des Märchens* (Anm. 3), 1328-1336.

In der Tat lassen sich bei flüchtigem Hinsehen von 255 *mayse* nur 18 auf eine Frau als „Heldin“ zurückführen, was aber keineswegs eine neutrale Zahl ist, denn 18 bedeutet „Leben“ (*khes yud*). In weiteren 54 Märchen erscheint die Frau im Titel als Tochter, Schwester, Jungfrau, Ehefrau, Witwe oder Prinzessin, mit oder ohne Erwähnung eines Mannes (Vater, Bruder, Verlobter, Ehemann). Insgesamt sind es 132 Geschichten, in denen die Frau auf irgend eine Weise eine Rolle spielt. Diese Rolle hängt von der jeweiligen Gattung ab und entspricht öfters allgemeinen Klischees, die sowohl die jüdische als auch die christliche Frau betreffen und die nicht nur die unterhaltende Erbauungsliteratur kennzeichnen, sondern u. a. auch die Ikonographie. Die Frau ist immer von einem Mann abhängig. Diese Abhängigkeit

gilt als notwendiger Schutz vor Vergewaltigung oder üblem Ruf. Die wichtigste Rolle aber ist die der Ehefrau.



Braut (mit Krone) und Bräutigam (mit Judenhut). Die Binde (Braut) ist eine versteckte Anspielung auf die blinde, unwisende Ecclesia.

Hebräische Inschrift:

Itti mi lebanon kalla = Komm, Braut, vom Libanon.

Siddur, Deutschland, Anfang 15. Jh.
Monumenta Judaica, Köln 1964.

Märchen von Tugenden und Lastern

Die Frau wird implizit immer am Mann gemessen, meistens zu ihrem Nachteil, in seltenen Fällen zu ihrem Vorteil. Eine harmonische Ausgewogenheit ist ausgeschlossen. Je nach Gattung des Märchens werden die Laster oder die Tugenden der Frau beschrieben. Am klischeehaftesten wird die Frau in den Schwänken dargestellt. Dann ist sie böse, „bitterer als der Tod“ (*mayse* 201), äußerst einfältig (*mayse* 123), und so schamlos und geil, daß sie bis zu ihrem Lebensende als Eselin herumgehen muß (*mayse* 227).

Doch hinter diesen Stereotypen gilt es, den Zweck des *Maysebuch*s zu entziffern, das jahrhundertlang einen solchen Einfluß und eine solche Faszination ausgeübt hat. Die 18 Märchen, in denen die Frau als Heldin eine Rolle spielt, dienen zur Illustrierung der *Halacha*, des Gesetzes. Ihr moralisierender Inhalt will die Gläubigen zur Rückkehr auffordern. Dahinter verbergen sich reelle gesellschaftliche und historische Zustände.

Die Haupttugend der Frau hängt mit dem Einhalten der Gebote zusammen, in erster Linie mit der Heiligung des Sabbath. Die anderen Tugenden sind: Keuschheit (*mayse* 11), Gottesfurcht oder Frömmigkeit (*mayse* 22), Reinheit oder Unberührtheit (*mayse* 198), strenges Einhalten der Speisevorschriften, Tüchtigkeit und Fleiß (*mayse* 79), Almosen, Spenden und Fasten (*mayse* 205). Das Einhalten der Gebote betrifft sowohl die Frau als auch den Mann, wobei das *Maysebuch* immer wieder das Verantwortungsgefühl der Frau anspricht, da sie in der Familie und im religiösen Leben eine wesentliche Rolle spielt. Ist sie laut der Bibel für ihren Mann da, so ist sie es, welche ihm aus der Not hilft: die Sabbatgräser verwandeln sich in leckere Sabbatspeisen, Rabbi Judas Frau webt einen Mantel, der beiden dient (*mayse* 79). Neben die Tugenden treten die üblichen stereotypen Laster der Frau: Hexerei (die Hexen von Ashqelon), Hoffart (*mayse* 48), Schamlosigkeit (*mayse* 108, Matrone d'Ephèse), Ehebruch (*mayse* 118 b, die Frau am Pranger), Hurerei (*mayse* 128), Bosheit (*mayse* 202), Geiz (*mayse* 195), Faulheit, üble Nachrede, Lüge (*mayse* 228), und die Nichteinhaltung des Fastens am Versöhnungstag (*mayse* 206: Eine schwangere Frau, die sich nicht überwinden kann, wird damit bestraft, daß ihr Kind als Verbrecher endet. Diese Bestrafung widerspricht übrigens den Talmudvorschriften in Sachen Schwangerschaft!). Anhand von Märchen, Legenden oder Novellen werden die Tugenden und Laster in unzähligen Variationen Frauen und Männern immer wieder vor Augen geführt und deren Lohn oder Strafe genau geschildert.

Es gab aber auch gebildete, gelehrte Frauen: Beruria im 2. Jahrhundert, Raschis Töchter und Dulcia, die Frau des Eleasar aus Worms, im Mittelalter. Beruria, die Tochter des Rabbi Hanania ben Teradion und Frau des Rabbi Meir, ist – wenn auch das vom Talmud verbreitete Bild nicht der Wirklichkeit entspricht – auf Grund ihrer Tora- und Talmudkenntnisse in den erzählenden Teil des Talmud, die *Aggadah*, eingegangen.

Interessant ist hier der Vergleich mit dem *Maysebuch*, in dem Beruria nicht als gebildete Frau, sondern als Hüterin der Moral auftritt: Weil ihre Schwester hoffärtig war, wurde sie von Gott gestraft und von Nichtjuden in ein

Freudenhaus verschleppt. Damit dieser Schande ein Ende gemacht werde, fordert Beruria ihren Mann auf, durch Lösegeld ihre Schwester aus der Gefangenschaft zu befreien, was ihm auch gelingt. Der Hauptpunkt ihrer Befreiung liegt aber darin, daß sie durch List unberührt bleiben konnte. Diese Geschichte, wie viele andere, zeigt, daß nichts umsonst geschieht, daß jedes Übel, jedes Unglück auf eine Sünde zurückzuführen ist, die abgebußt werden muß.

Die Sexualität bildet sicher eines der wichtigsten Themen im *Maysebuch*, weil es eben zu denjenigen gehört, mit denen man hier am „unnatürlichsten“ umgeht. Die Sexualität wird nie frei und frank ausgedrückt, sondern immer auf Umwegen. Sie kann sich hinter dem Reinheitsgesetz, das als religiöse Metapher gebraucht wird, verbergen. Als Beispiel dient die Geschichte „Vom frühen Tode eines Gelehrten“ (*mayse* 1): Eine Frau verliert ihren noch jungen Mann, nicht weil er, wie man glauben könnte, gegen das Reinheitsgesetz verstoßen hat, sondern weil er den Verkehr mit seiner Frau, wie sie es von ihm zu erwarten hat, verweigert. Die Sexualität kann aber auch in die Sphäre des rein Negativen verdrängt werden: den Ehebruch, die Schamlosigkeit, die Unzucht.

In einer der letzten Geschichten (*mayse* 251) geht es um elf fromme Rabbinen, die vor eine fürchterliche Wahl gestellt werden: nicht koscheren Wein zu trinken, Schweinefleisch zu essen oder mit einer Prostituierten zu schlafen. Sie beschließen, unreinen Wein zu trinken, weil sie es für das geringste Übel halten. In ihrer Betrunkenheit aber begehen sie alle drei Sünden:

*„Und wie es Nacht war, so ließ der Rosche schöne Betten zurichten von Silber und Gold. Und jeglichem besonders ließ der König eine Hur zu ihm legen. Denn sie meinten in ihrer Trunkenschaft, daß ihre Weiber bei ihnen lägen.“*⁵

Dieser Auszug aus einer Amsterdamer Ausgabe (1723) hat einiges ausgelassen. In der *editio princeps* (1602) steht weiter: *„und liegen bei ihnen wohl zwei drei molet di selbig nacht.“*⁶

Wie es sich für ein Erbauungsbuch gehört, werden die Rabbinen noch im selben Jahr bestraft und müssen eines schrecklichen Todes sterben:

„Und das geschah ihnen alles von wegen, weil sie Nesech (unreinen Wein) haben getrunken. Darum hat die Tauroh zwei Parsches (Abschnitte) nahe beieinander geschrieben. Die Parsche von der Saute (Ehebrecherin) und die Parsche vom Nasir“ (Enthaltsamen).⁷

5) Bertha Pappenheim, *Allerlei Geschichten*. Frankfurt am Main 1929, 342.

6) F^o 199 recto.

7) ebenda.

In der Schlußfolgerung stoßen wir ganz unerwartet auf ein negatives Bild der Frau: das der Verführerin, auf welche die Männer unbewußt ihre Ängste und ihre Wahn- oder Wunschvorstellungen projizieren. Im Originaltext folgt der klischeehafte Satz, der ohne Logik hinzugefügt wird: *des fun wein trinken kumt das ein frau vil frech werden und sindigt.*⁹

Da das *Maysebuch* aber vor allem ein unterhaltendes Buch ist, können auch Geschichten vorkommen, die eine unterschiedliche Erzählweise befolgen, und eine entgegengesetzte Moral vertreten. Dies könnte in dem ausschließlich auf religiösen Vorschriften basierenden *Sefer Brantspigel*¹⁰, in dem sich auch einige unserer Geschichten wiederfinden, niemals der Fall sein. Wie anders tönt es in der Geschichte mit dem jungen König (*mayse* 207), der, auf Genuß und Liebelei ausgehend, drei Schwestern „verführt“. Es handelt sich um eine Novelle, die wie ein Märchen endet:

*„Da hebt der junge König an und un sagt seine erste Ausfahrt: ‚Ich ging einmal auf einen Acker. Da begegneten mir drei schöne weiße Tauben un eine unter den dreien war gar weiß. Da schuß ich nach einer. Da konnt ich sie nit treffen. Dernach schiesst ich nach der anderen, da konnt ich auch nit treffen. Dernach schiesst ich nach der dritten, da trifft ich sie zwischen die Flügel, dass ihr der Bauch auflief.‘ Wie solches die anderen Grafen hörten, lachten sie und merkten es gar wohl un waren fröhlich. Also bekam der junge König die hübsche Tochter und lebt mit ihr in Freuden.“*¹¹

Die gebildete Frau

Im *Maysebuch*, das die Gesinnung der Zeit widerspiegelt, spielt die Bildung eine hervorragende Rolle. In einer langen und abenteuerlichen Novelle (*mayse* 203), die an Susanna oder Genoveva von Brabant erinnert, wird erzählt, wie eine keusche Frau verleumdet wurde, weil sie sich nicht verführen ließ. Als Unschuldige kann sie jedoch dem Steinigungstod entgehen und

9) F° 199 recto. Es geht hier auch um das gemeinsame Weintrinken von Juden und Christen. Vgl. Jakob Katz, *Exclusion et Tolérance. Chrétiens et juifs du Moyen Age à l'ère des Lumières*, Paris 1987, 63.

10) Moses Henochs Altschul-Jeruschalmi Brantspigel: transkribiert und ediert nach der Erstausgabe Krakau 1596, hg. v. Sigrid Riedl, Frankfurt/M. 1993.

11) Bertha Pappenheim (Anm. 5), 264.

wird dann von einem Fremden, der sie aus dem Steinhäufen birgt und ihr somit das Leben rettet, als Gelehrte angestellt: auf Grund ihrer Torakennisse wird sie zur Lehrerin seines Sohnes. Nach vielen Abenteuern, in denen sich die Verführungsszene wiederholt, wird sie von Gott für ihre Standhaftigkeit belohnt und in die Heilkunde der Pflanzen eingeführt. Zu ihr strömen nun die Leprakranken, um geheilt zu werden. Sie kann sich mit Gottes Hilfe an ihren früheren Anklägern rächen und ihren Mann wiederfinden. Gottes Urteil – die Lepra als unwiderrufliche Strafe – wird dem menschlichen Urteil, – die vom *Beth Din* (Gericht) verhängte Strafe – gegenübergestellt. Am Ende siegt das Recht über das Unrecht.

Das Thema der Bildung wird ferner in einer weiteren längeren Geschichte aufgegriffen (*mayse* 163), in der es um eine gebildete Tochter geht, die nur einen Gelehrten heiraten will, denn, so sagt sie zu ihrem Vater, Rabbi Meir zitierend: „Wenn ein Vater seine Tochter mit einem *Am ha-aretz* (nicht Gelehrten) verheiratet, ist es so, als würde er sie gefesselt vor einen Löwen hinwerfen“, d. h., daß für sie das Studium der religiösen Schriften den Vorrang haben muß. Nur wenn sie gebildet ist, kann sie ihrer Rolle als Erzieherin in der Familie und in der Gemeinde völlig gerecht werden. Doch die Erziehung reicht nicht aus, um aus einem Kind einen Gelehrten oder einen Frommen zu machen. Schon während der Empfängnis muß die Mutter ihre Gedanken auf Gelehrte und Rabbis konzentrieren. Auch der Vater darf während der Zeugung an nichts Schlechtes denken, denn so wie die Gedanken sprießt auch der Samen aus dem Gehirn.

Der Frau kommt im *Maysebuch* eine weit größere Verantwortung zu als dem Mann infolge der Symbiose zwischen der Mutter und dem Embryo. Dadurch erhält sie eine Art schöpferisch-mystische Dimension, die sie an der Schöpfung selber teilhaben läßt. Sogar die Hautfarbe des Kindes hängt von ihren Gedanken während der Empfängnis ab. Zwei entgegengesetzte Geschichten illustrieren diesen Fall.

In der ersten Erzählung (*mayse* 134) rettet Rabbi Akiba eine schwarze Königin, die ein weißes Kind geboren hat, in der zweiten (*mayse* 249) eine weiße Königin, die ein schwarzes Kind zur Welt gebracht hat. Er verteidigt sie, weil sie mit ihrem Verdienst die Hebräer aus Ägypten erlöst haben.

Auch im *Maysebuch* erwartet man von der Frau, daß sie die Ankunft des Messias beschleunigt, indem sie fromme und tugendhafte Kinder zur Welt bringt, die Gerechte (*Zaddikim*) und Heilige (*Hassidim*) sein werden. Durch seine Aussage bekräftigt Rabbi Akiba die Frauen in ihrer Erlösungsmacht.

Doch die Erlösungsmacht der Frau liegt aber vor allem im Gebet, das ihr erlaubt, mit Gott in direktem Kontakt zu stehen. Das kann zwar auch der Mann, aber die Frau wird bevorzugt. Als Aba Hilkyā mit seiner Frau auf dem Dachboden Gott um Regen bat, fing es zuerst auf der Seite seiner Frau zu regnen an. Wieso? Weil die Weltanschauung der Frau auf Gerechtigkeit beruht, auf einer gut verstandenen *Zedaka*. Die Hauptsorge der Frau ist die Wiedergutmachung, eine Art *Tikkun*, und damit übt sie einen Einfluß auf die Weltordnung aus. Diese erstrangige Rolle der Frau steht im Zusammenhang damit, daß sie in der jüdischen Gesellschaft sowohl das Leben als auch die Religion übermittelt. In der patriarchalen Gesellschaft ist die Frau vor allem eine Mutter, die Söhne gebiert, welche Rabbiner werden.¹²



Königin Esther bittet den persischen König Ahaschwerosch für ihr Volk.

Handschrift aus dem 14. Jh., Nordfrankreich.

Versetzt man diese Geschichten in den Kontext der frühen Neuzeit, so entsteht eine neue Lektüre, die zeigt, was dem *Maysebuch* zugrunde liegt: eine notwendige Osmosis, eine irdische Ehe zwischen Mann und Frau, ein Ab-

12) Ein Mädchen gebären gleicht einer Strafe. Vgl. die Geschichte mit Rabbi Elieser (*mayse* 232), der alle Frauen, deren Menstruation er zu kontrollieren hatte, für rein erklärte und dies mit der Erklärung begründete: Sollte er ein falsches Urteil gefällt haben, so würde die unreine Frau, anstatt einen Sohn, eine Tochter auf die Welt bringen! Was für die Juden galt, galt auch für die Christen: Man denke auch an die allgegenwärtige Mutter Maria mit dem Kind in der Kunst und in der Liturgie.

bild der göttlichen *unio mystica*. Aus kabbalistischer Sicht besteht Gott aus einem männlichen Teil und einem weiblichen Teil, der *Schechina*, des Exils. Das Ende des Exils und die Wiedervereinigung beider Teile werden die Ankunft des Messias bewirken sowie die endgültige Erlösung. Somit wird die erste Geschichte klar: Der verpaßte Verkehr verhindert die Vollendung und bedeutet soviel wie Tod. Hat die Frau die Möglichkeit, aus ihrem Geschlecht herauszufinden, indem sie Söhne gebiert, was eine Deutung des Androgynenmythos sein könnte, so sehnt sich auch der Mann nach Verwandlung, eine Sehnsucht, die wir in der Geschichte finden, in der ein Mann nach dem Tod seiner Frau Brüste bekam und so sein Kind säugen konnte (*mayse* 11). Die verschiedenen Änderungen, zu welchen die Verwandlung führt, natürliche wie die Schwangerschaft oder erfundene, wie z. B. der säugende Vater, sind eine Metapher für die endgültige Metamorphose, die eintreten wird, wenn der Messias kommt.

Das 17. Jahrhundert, wie andere Jahrhunderte davor, schuf einen Messias namens Sabbatai Zwi, der – nach den schrecklichen Pogromen von Bogdan Chmielnicki (1648-1649) und der Vernichtung des Ostjudentums – für das Jahr 1666 angekündigt war.¹³ Nach dem *Gerush*, der Vertreibung der Juden aus Spanien, entstand in Safed die Kabbala, die zur Hauptbeschäftigung des europäischen Judentums wurde und die Ankunft des Messias zu beschleunigen suchte.

Genau in diesen Rahmen paßt das *Maysebuch* mit seinen frommen Rabbinen, aber vor allem mit seinen tugendhaften Frauen, die als Vermittlerinnen fungieren. Die zahlreichen Geschichten, welche die Frau in eine orientalische oder germanische Umgebung versetzen, bieten uns ein vielseitiges – sowohl althergebrachtes als auch ein neu erfundenes – Bild der Frau im Judentum. Den üblichen alten Klischees entgeht sie zwar nicht; jedoch wird eine neue Atmosphäre geschaffen, in der sie sich an der Seite des Mannes, und nur an seiner Seite, neu entfalten kann. Und dies anhand einer neuen Sprache, Jiddisch, über die sie nun verfügt, einer gemeinsamen Sprache, welche die schroffen Schranken zwischen Männer- und Frauenwelt aufhebt. Doch man täusche sich nicht: der Einblick in die Welt wird immer noch vom Mann gelenkt.

13) Gershom Scholem, *Sabbatai Tsevi: le Messie mystique 1626-1676*, Verdier 1983. Dt. Ausgabe: Gershom Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Frankfurt/M. 1992.

Gedanken zur Matthäuspassion von J. S. Bach

Marie-Theres Arnbom*

Johann Sebastian Bachs kirchenmusikalische Passionswerke¹ stellen heute für viele Christen den Inbegriff christlicher Verkündigung dar. Doch auch kirchenferne Menschen werden von diesen Meisterwerken berührt. Gerade über die Passionen, die eine überdurchschnittliche Verbreitung haben, ist in den letzten Jahren eine intensive Diskussion entbrannt. Was passiert, wenn Menschen, die gegenüber christlichem Antijudaismus sensibel geworden sind, sich mit Bachscher Kirchenmusik befassen? Kann man den Inhalt, die Bibeltexte und die dazu komponierten Arien und Choräle unkommentiert und unreflektiert konsumieren? In der heutigen Zeit sollte die Matthäuspassion nicht nur als losgelöstes musikalisches Meisterwerk betrachtet werden. Der Zuhörer hat eine Verantwortung gegenüber den historischen Geschehnissen und den Tendenzen, die diese mit verursacht haben.

Die Matthäuspassion als Auftragswerk

Die Matthäuspassion, sicherlich eine der größten Kompositionen von Johann Sebastian Bach, wurde zur besonderen Gestaltung des Vespertages am Karfreitag 1727 in der Leipziger Thomaskirche komponiert. Die heute gültige Version geht auf eine 1736 von Bach selbst geschriebene Partitur zurück.

Am 22. April 1723 war Bach vom Großen Rat der Stadt Leipzig zum Thomaskantor gewählt worden und widmete sich somit hauptsächlich der Kirchenmusik. Er hatte vor allem in den beiden Hauptkirchen St. Thomas und

* Dr. phil. Marie-Theres Arnbom ist Historikerin und Autorin mit langjähriger Erfahrung im Kulturmanagement. Wissenschaftliche Tätigkeit im Rahmen verschiedener Forschungsprojekte, zahlreiche Artikel und Programmhefte. Ab Sommer 2004 Intendantin des Kindermusikfestivals St. Gilgen (www.kindermusikfestival.at). Der Beitrag war ursprünglich als Programmheft für ein Konzert im Brucknerhaus in Linz a. d. Donau verfaßt worden.

1) Vgl. auch den Beitrag *Die Judenchöre in Bachs Johannespassion* von Dagmar Hoffmann-Axthelm, FrRu 5(1998)103-111.

St. Nikolai für die musikalische Verkündigung der Schrift zu sorgen. Geniale künstlerische Leistungen wurden dabei nicht erwartet. Im Gegenteil, wenn die Musik zu kunstvoll war, mußte er eine Ermahnung in Kauf nehmen. An jedem Sonntag hatte Bach eine neue Kantate aufzuführen, die er in kürzester Zeit komponieren und mit dem Chor der Thomasschule und einem Instrumentalensemble aus städtischen Musikern einstudieren mußte. Die Musik erklang in der „Frühpredigt“, die um sieben Uhr begann und nicht selten bis elf Uhr dauerte. Dieser Gottesdienst wurde von zumeist einfachen, frommen Menschen besucht, die in der Glaubenstradition erzogen worden waren und für die der sonntägliche Gottesdienst selbstverständlich war. Oft beschränkte sich die Bildung dieser Gemeinde auf die Bibel und auf Luthers Katechismus. Das Kirchenjahr, beginnend mit der Adventszeit und mit seinen wichtigsten Festkreisen Weihnachten und Ostern, strukturierte das Leben dieser Menschen.

Passionsspiele und Antijudaismus: Geschichtliche Hintergründe

Im 13. Jahrhundert begann in Europa die Tradition der Passionsspiele außerhalb des liturgischen Kontextes. Die Mischung von Bibeltexten und Volkskunst hatte eine unheilbringende Wirkung für die Mitglieder der jüdischen Gemeinden. Das ging soweit, daß die Herrscher in der Osterzeit Maßnahmen zum Schutz der jüdischen Bevölkerung ergreifen mußten, um die Juden vor dem aufgebrachten Pöbel zu beschützen, der sich an den Darstellungen, die Juden seien ein blutdürstiges Volk, aufgeheizt hatte und danach regelrechte Pogrome veranstaltete. Das Geschehen ist ein historisches, die Reaktionen darauf sind aber immer zeitgenössisch. Das Problem muß darum auf unterschiedlichen Ebenen betrachtet werden: die Entstehungszeit des Matthäusevangeliums, die Traditionen zur Zeit Bachs und schließlich die Wirkungen, die die Aufführung von Passionsspielen auf das Volk hatte.

Das Matthäusevangelium ist vermutlich um 80 n. Chr. verfaßt worden. Man muß also den Text in seinem historischen Kontext verstehen. Die hohe Christologie dieses Evangeliums muß als Polemik gegen die pharisäisch geprägte Synagoge in der Stadt der Adressaten (vermutlich Antiochien in Syrien), als Reaktion auf das, was der Verfasser und seine Adressaten erlebt haben und erleben, gesehen werden. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 waren die Anfeindungen zwischen einzelnen jüdi-

schen und judenchristlichen Gruppierungen immer stärker geworden. Vor diesem Hintergrund sind die Texte der Matthäuspassion zu hören. Der Vorwurf, alle Juden seien Christusmörder und Gottesmörder, blieb über fast zwei Jahrtausende bestehen. Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) wies die katholische Kirche dieses Urteil dezidiert ab.

Antijudaismus ist ein subtiles, oft aber auch aggressives Phänomen, das in der Geschichte der christlichen Kirchen mitsamt ihrer Theologie, Frömmigkeit und Kunst von den neutestamentlichen Anfängen an in vielen Tendenzen und Facetten auftritt. Doch erst nach der Massenvernichtung der Juden im Dritten Reich wird wirklich deutlich, wie verhängnisvoll christlicher Antijudaismus war und ist: Auch die religiös motivierte christliche Judenfeindschaft hat mit dazu beigetragen, dem Holocaust den Boden zu bereiten. Deutsche jüdische Musiker wurden enteignet, verfolgt, in die Emigration getrieben oder in Konzentrationslagern ermordet. Deutsche nicht-jüdische Musikwissenschaftler präsentierten deren Werke zur gleichen Zeit in großangelegten Ausstellungen zum Thema „entartete Musik“. Diese Entwicklung machte auch vor vermeintlich „judenfreundlichen“ Passagen des Neuen Testaments und mancher Kirchenlieder nicht halt.

Ist die Passionsmusik antijüdisch?

Heute wird versucht, das Verbindende zwischen Juden und Christen aufzuzeigen. Zu den diffizilsten Problemen in diesem Zusammenhang gehören sicherlich die Passionsspiele und die Passionsmusik. Wie sollen wir nun diesen Werken begegnen?² Sollen wir die antijudaistischen Implikationen der Texte *ignorieren*, weil die Musik so wunderbar ist? Sollen wir die Texte *zensieren*? Oder können wir den Texten *aufklärend* und *reflektierend* begegnen, wie hier versucht wird? Am wichtigsten erscheint es mir, Mißverständnisse auszuräumen: einerseits, um diese Werke nicht vorschnell zu verurteilen, und andererseits, um zu vermeiden, daß über den Umweg der Musik erneut Antijudaismen in unser Denken Einlaß finden.

Kann man antijüdisch komponieren? Diese Frage kann hier nur angerissen werden. Thesen, nach denen Bach die Zeilen „Sein Blut (komme) über uns

2) Anm. d. Red.: Der Bach-Liebhaber und jüdische Gelehrte Zwi Werblowsky, Jerusalem, ist der Ansicht, daß Bach bei der Komposition zu den Worten „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder“ selbst gezittert habe und die Komposition daher nicht als antisemitisch eingestuft werden könne.

und über unsere Kinder!“ (Mt 27,25) besonders dissonanzenreich und dramatisch komponiert hätte und dies ein Zeichen für seinen Antijudaismus wäre, gehen meiner Meinung nach sehr weit. Doch steht gerade diese Zeile am Beginn der Judenfeindschaft, die religiöse Argumente als bequemen Vorwand für Verfolgungen nutzte. Dieser „Blutruf“ wurde im Jahr 2000 aus dem Textbuch der Oberammergauer Passionsspiele gestrichen.³

Man kann und darf die Musik des großen Meisters Bach nicht vom Text und von den historischen Umständen der Zeit trennen. Das wäre weder dem Werk noch dem Komponisten gegenüber gerecht. Der Personenkult um Bach sollte aber auch nicht dazu mißbraucht werden, ihn auf ein Podest zu stellen und keinerlei kritische Gedanken zuzulassen. Bach ist nicht die unantastbare Instanz eines „5. Evangelisten“, als die er immer wieder dargestellt wird. Er ist ein genialer und großer Komponist, der als Kind seiner Zeit gewisse Tendenzen, Vorurteile und allgemeingültige Meinungen vertreten hat. Im Bewußtsein der gewalttätigen und verheerenden Wirkung in der Geschichte hat die heutige Zeit die Verantwortung, sensibel gegenüber jedweden jüdenfeindlichen Tendenzen, sprachlichen Wendungen und unreflektierten Traditionen zu sein. Die Auseinandersetzung mit der Matthäuspasion bietet dazu eine gute Gelegenheit.

3) Vgl. Stephan Schaller/Willehad Eckert/Meinrad Limbeck/Clemens Thoma/Johannes Oesterreicher, *Passionsspiele heute?* Kyrios Verlag, Meitingen 1973.

„Auf das Fest aber hatte der Landpfleger Gewohnheit, dem Volke einen Gefangenen loszugeben, welchen sie wollten. Er hatte aber zu der Zeit einen Gefangenen, [...] der hiess Barabbas. Und da sie versammelt waren, sprach Pilatus zu ihnen: ‚Welchen wollet ihr, dass ich euch losgebe? Barabbam oder Jesum, von dem gesagt wird, er sei Christus?‘ Denn er wusste wohl, dass sie ihn aus Neid überantwortet hatten. [...]

Aber die Hohenpriester und die Ältesten überredeten das Volk, dass sie um Barabbas bitten sollten, und Jesum umbrächten.

Da antwortete nun der Landpfleger, und sprach zu ihnen: ‚Welchen wollt ihr unter diesen zweien, den ich euch soll losgeben?‘ Sie sprachen: ‚Barabbam!‘ Pilatus sprach zu ihnen: ‚Was soll ich denn machen mit Jesu, von dem gesagt wird, er sei Christus?‘

Sie sprachen alle: ‚Lass ihn kreuzigen!‘“

(Aus Bachs Matthäuspasion)

Jamim Noraim – Die „fürchterlichen Tage“ Jom Kippur und Rosch ha-Schana

Menachem Heppner*

Die Übersetzung von *Jom Kippur* mit *Versöhnungstag* ist sehr ungenau und verändert die Mensch – Gott Beziehung, die das Leitmotiv dieses Tages ist. Eine Versöhnung setzt einen Streit voraus, an dem zwei Seiten beteiligt sind. Der Mensch aber streitet nicht mit Gott, und Gott streitet nicht mit dem Menschen, sondern der Mensch sündigt gegen Gott und bittet Ihn um Verzeihung. Um diese zu erlangen, bedarf es der Buße und der Sühne; in früheren Zeiten durch Opfer und Sündenbock, heute durch Fasten. Aus diesem Grunde sollte der Tag als „*Buß- und Fasttag*“ bezeichnet werden. Unter diesem Namen ist er mir auch aus meinen Kindertagen in den dreißiger Jahren in Deutschland in Erinnerung.

Mit den aramäischen Worten *Kol-Nidre* beginnt der Buß- und Fasttag. Seine sakrale Bedeutung hat er erhalten, weil er uns als solcher in der Tora befohlen wird. Wenn wir aber diesen Text näher betrachten, stellen wir fest, daß es sich gar nicht um ein Gebet handelt, sondern um ein juristisches Dokument, in dem der Name des Ewigen überhaupt nicht erwähnt wird. Der Text ist ein Vorwort vor dem Gebet, in dem alle Schwüre, Gelübde und Verpflichtungen Gott gegenüber als ungültig erklärt werden, nicht nur für das vergangene Jahr, sondern – im voraus – auch für das kommende Jahr. Um nicht aus Vergessen einer unerfüllten Verpflichtung beschuldigt zu werden, lösen wir alle Verpflichtungen auf. Die an diesem Tag getragene weiße Bekleidung erinnert an die farblosen Leintücher, in denen Juden begraben werden (und auch Jesus begraben wurde), und die ein Symbol der Gleichheit der Menschen vor Gott sind, ohne Farben und Prunk, arm und reich, alle gleich.

* Menachem Heppner, Jerusalem, geboren 1924 in Hamburg, lebt seit 1934 in Jerusalem. Autodidakt in den Fachbereichen Judentum, Bibelstudium, Theologie und Geschichte Israels, Veröffentlichungen in kirchlichen Zeitschriften. 1997 erschien sein Buch „*Jüdische Gedanken über Glaube, Gesetz, Land und Volk*“ (vgl. FrRu 9[2002]297). Reiseführer vorwiegend für deutschsprachige christliche Gruppen.

Menachem Heppner bezieht sich auf die Beiträge zu den großen jüdischen Herbstfesten in FrRu 10(2003), denen er Erörterungen aus jüdischer Sicht hinzufügen möchte.

Die Tage des Gerichts

Im heutigen Judentum sind es die drei „fürchterlichen Tage“ (Jamim Noraim), die als Tage des Gerichts bezeichnet werden (zwei Tage für Rosch ha-Schana und ein Tag für Jom Kippur). Während der Jom Kippur in der Bibel festgelegt ist, erscheint „Rosch ha-Schana“ in einer vollkommen anderen Dimension. Es ist der Tag der „jubelnden“ Fanfaren und Erinnerungen (sichron truah) (Lev 23,24). Das Schofarhorn wird erst in Zusammenhang mit Jom Kippur (Lev 25,9) erwähnt. Dieser „Jubel-Erinnerungstag“ am Beginn des siebten Monats des hebräischen Kalenders ist unser heutiges zweitägiges Neujahrsfest (Rosch ha-Schana), der „Kopf“ des Jahres. Da dies der einzige Festtag der Bibel am „ersten Tag“ eines Monats – an Neumond anstatt an Vollmond – ist, wurde dieser Festtag von den jüdischen Gelehrten als der Tag der Erschaffung der Welt festgelegt, als der „Kopf der Jahre“ in der jüdischen Zeitrechnung. Der Schofar (Widderhorn), ursprünglich das Blasinstrument der Hirten, erhielt seine Bedeutung in Erinnerung an den Widder, den Abraham anstelle von Isaak opferte.

Rosch ha-Schana und Jom Kippur sind die Tage des Gerichtes nicht nur für die „Gläubigen“ oder Juden, sondern für alle Geschöpfe, auch jene, die Gott nicht kennen oder nicht an ihn glauben. Nach dem Schofarblasen am Neujahrstag werden darum im Mussafgebet folgende Worte gesprochen:

„Heute ist der Tag der Erschaffung (wörtlich: des Geborenwerdens = Harat) der Welt. Heute stellt Er alle Geschöpfe der Welt vor Gericht, wie Knechte oder wie Söhne.“

Laut jüdischer Auffassung wird an Rosch ha-Schana das Schicksal jedes Menschen bestimmt und an Jom Kippur besiegelt. Alles, was sich in diesem Jahr ereignet, wird an diesem Tag beschlossen. Durch unser Tun erfüllt sich der Beschluß. Darum sind diese jüdischen Feiertage auch Tage der gesamten Menschheit. Gott ist der Schöpfer aller Geschöpfe. Er ist nicht nur der Gott Israels, sondern des ganzen Universums. Das Motiv dieser Tage ist die Gegenüberstellung der menschlichen Vergänglichkeit und der ewigen Schöpfung:

„Denn sie sind Fleisch und Blut, der Mensch entsteht aus Staub und sein Ende ist Staub. [...] Er ist wie trockenes Heu, eine welke Pflanze, ein vergehender Schatten, eine vorüberfliegende Wolke, ein wehender Wind, zerstreuter Staub und ein vergehender Traum. Aber Du bist der ewig lebendige El und König.“

Das Bewußtsein seiner Vergänglichkeit soll den Menschen in seinem Handeln und in seinem Verhältnis zu seinen Mitmenschen beeinflussen.

Der Gott Israels

Wer oder was ist der „Gott Israels“, „wie ist sein Name?“ fragte Moses den Gott seiner Väter, und erhielt die Antwort: „*Ich bin, der ich bin da*“ (in biblischer Sprachart: *Ich werde sein, der ich sein werde* – „Eheje ascher eheje“). Dieses ist die einzige wahre Definition des Gottesbegriffes, einmalig in der Bibel. Gott sagte zu Moses: „*Du sollst zu den Israeliten sagen, der ‚Ich bin da‘ hat mich zu euch gesandt.*“ Gott sprach zu Moses in der ersten Person und Moses überlieferte den Namen in der dritten Person. Anstatt zu sagen: „*Ich werde da sein*“, sagte Mose: „*Er wird da sein*“, und anstatt „Eheje“ sagt Mose „Jehaweh“. HaWaJaH und HoWeH bedeutet Gegenwart. Die vier Buchstaben JHWH bedeuten das „sein werden“. Der Gott der Bibel ist der „Ewig Gegenwärtige“.

Dieser Ewig Gegenwärtige ist die Ewige Schöpfung, die sich durch Israel offenbart hat und deshalb als „Gott Israels“ bezeichnet wird. Israel ist das Beispiel der „Tat und deren Folge“, der „Sünde und Strafe“.

Israel war die erste Glaubensgemeinschaft, die diesen Gottesbegriff erkannt hat, ihn entwickelt und überliefert hat – auch an das Christentum und an den Islam –, daher der Begriff „Gott Israels“. Es ist eine übermenschliche Inspiration, die vor über 3000 Jahren diesen allumfassenden und unfassbaren Begriff geschaffen hat. Er umfaßt alles Gegenwärtige und alle Ereignisse in der Welt und im Weltraum, den wiederkommenden Sommer nach dem Winter, den Tag nach der Nacht, den Aufbau nach der Zerstörung (die Sintflut und Noah), und die sich immer wieder erneuernden Generationen der Menschheit.

Der Mensch und sein Gott

Jedes Menschen Leben beginnt mit seiner ungewollten Geburt und endet mit seinem ungewollten Tod. Er gestaltet seine Welt mit dem ihm gegebenen schöpferischen Geist (der Geist Gottes?), jeder nach seiner Art. In diesem Sinne bewahrt sich die biblisch-symbolische Bezeichnung des Menschen als „Ebenbild“; Gott ist der ewige Schöpfer, der Mensch ist der vergängliche Schöpfer. Der undefinierbare Geist des Lebens führt den Menschen auf seiner Suche nach dem Sinn seines „Dasein“ und dem Sinn allen Geschehens in dieser Welt, auf der Suche nach seinem Glauben, in dem er seinen Halt findet, und nach der Erkenntnis seines Gottes, der Stütze seiner Seele.

Henryk Muszyński - Ein Brückenbauer zwischen Juden und Christen

Am 19. November 2003 wurde Prof. Dr. Henryk Muszyński, Erzbischof von Gnesen (Polen), die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn verliehen.

In seiner Begrüßung würdigte Dekan Prof. Dr. Karl-Heinz Menke die Verdienste von Erzbischof Muszyński für den christlich-jüdischen Dialog. Wir bringen den Hauptteil der Laudatio.*

Der jüdischen Überlieferung zufolge besteht die Welt, trotz der Schuld, die die Menschheit im Laufe der Jahrhunderte auf sich geladen hat, weiter, solange es sechsunddreißig Gerechte in jeder Generation gibt. Sie zeichnen sich unter anderem durch Demut, Bescheidenheit, grenzenlose Barmherzigkeit und vor allem dadurch aus, daß sie selbst von diesen ihren Tugenden nichts wissen. Meinen kurzen Gesprächen mit Ihnen habe ich entnommen, daß Sie, Exzellenz Muszyński, ebenfalls von Ihren Tugenden nichts wissen oder nichts wissen wollen. Aber Laudationes gehören zur Ehrenpromotion wie das Salz zur Suppe. Also gibt es auch für Sie keine Ausnahme. Aber seien Sie versichert: Ich meine jedes Wort so, wie ich es sage.

In einem Brief des englischen Kardinals John Henry Newman findet sich die Bemerkung „Fast jeder Mensch kann denken; aber nur der disziplinierte, erzogene und gebildete Geist kann wahrnehmen.“¹ Sie, Exzellenz Muszyński, haben sich Ihr Leben lang als Wissenschaftler und Seelsorger, als Theologe und Bischof um die Wahrnehmung der Wirklichkeit bemüht. Nicht trotzdem, sondern gerade deshalb sind Sie im wahrsten Sinne dieses Wortes zum „pontifex“, zum Brückenbauer, zwischen Polen und Deutschen, zwischen Christen und Juden und zu einem Promotor des zusammenwachsenden Europa geworden. Sie haben zur Versöhnung beigetragen, nicht durch die Verdrängung der Vergangenheit, nicht durch den Ruf, es müsse endlich Schluß sein mit den vergangenen Geschichten, sondern durch das differenzierte, immer neu ansetzende Wahrnehmen dessen, was war, und dessen, was ist.

* Dr. Karl-Heinz Menke ist Professor für Dogmatik und Philosophische Propädeutik der Theologie.

1) Vgl. G. Biemer, *John Henry Newman (1801-1890). Leben und Werk*, Mainz 1989, 66.

Ihr Mut zur Wahrheit blieb nicht ohne Widerstand. Denn wer die Abstraktionen, Begriffe, Urteile und Vorurteile überkommener Denkweisen hinterfragt, macht sich nicht immer beliebt. Und wer sein eigenes Denken stets neu an der wahrgenommenen Wirklichkeit mißt, dem begegnet das Kopfschütteln derer, die differenziertes Denken mit Schwäche verwechseln und statt dessen definitive Schlußsätze fordern. Die in den letzten Wochen in Deutschland neu entfachte Debatte über Schlußstriche, Antisemitismen und unselige Vergleiche hätte einen Gesprächspartner Ihres Formates verdient. [...]



Von l. n. r.: Erzbischof Henrik Muszyński, Prof. Dr. Stanislaw Lorenc, Rektor der Adam-Miklewicz-Universität Poznan, und sein Vorgänger Alt-Rektor Prof. Dr. Stefan Jurga.

Was Versöhnung von seiten eines Polen gegenüber Deutschland bedeutet, kann nur ermessen, wer hinter den Zahlen der Statistiken um die Einzelschicksale weiß. Zwischen 1939 und 1945 kamen 22 % der polnischen Staatsbürger, darunter allein 3 Millionen Juden, ums Leben, größtenteils durch organisierte Mordaktionen der deutschen Nationalsozialisten. Sie, Exzellenz Muszyński, haben nicht erst als Bischof nach Brücken über die Abgründe dieser Geschichte gesucht. Sie haben schon als Student und junger Priester Begriffe wie Täter- oder Opfervolk als Unworte gebrandmarkt und im Sinne der jüdisch-christlichen Anthropologie stets zwischen der Schuld des Einzelnen und der politischen Verantwortung einer Nation unterschieden.

Sie wurden am 20. März 1933 in der Stadt geboren, die wie kaum eine andere Metropole die deutsche und die polnische Geschichte verbindet: in Danzig. Nach den Jahren des Studiums, nach der Priesterweihe 1957 und vier Kaplansjahren begannen Sie die Laufbahn eines Wissenschaftlers. Ein intensives Spezialstudium der Exegese an der Universität Lublin, am Biblicum in Rom und an der École Biblique in Jerusalem führte nicht nur zur Erlangung zweier Dokortitel, sondern auch zu viel beachteten Veröffentlichungen.

Für Ihre Forschungen von Bedeutung waren auch entsprechende Aufenthalte in Deutschland. Von 1967 bis 1968 gehörten Sie zu dem Forscherteam der von dem protestantischen Exegeten Karl Georg Kuhn in Heidelberg begründeten Qumran-Forschungsstelle. Und nach Ihrer Ernennung zum Professor in Warschau waren Sie Gast auch unserer Fakultät. Von daher die enge Zusammenarbeit mit dem Kollegen Heinz-Josef Fabry, dessen Name an unserer Fakultät zum Synonym für Qumran geworden ist!

Sie gehören nicht zu den Wissenschaftlern, die ihre Hypothesen oder Theorien mit der Wirklichkeit verwechseln. Sie haben im Sinn der zitierten Newman-Sentenz nicht nur gedacht, sondern immer auch wahrgenommen. Deshalb ist Ihre Qumranforschung gepaart mit einem umfassenden Brückenschlag vom Christentum zum Judentum. Deshalb sind auch Ihre Forschungsaufenthalte in Deutschland viel mehr gewesen als ein Transfer von Wissen.

In Deutschland – vielleicht auch in Polen? – gibt es den Spruch, die Mitra sei das Löschhorn der Wissenschaft. Sie sind bis heute der Beweis des Gegenteils. 1985 zum Weihbischof der Diözese Kulm ernannt, blieben Sie Professor der Alttestamentlichen Wissenschaft und lebten somit eine Synthese, die erst 1987 mit der Ernennung zum Erzbischof ihr Ende fand. Aber auch als Metropolit einer Kirchenprovinz sind Sie – wie zahlreiche Veröffentlichungen dokumentieren – in Ihrem Wirken bestimmt von dem, was die abendländische Tradition „contemplatio“ und „studium“ nennt.

Ihre Verdienste um die Versöhnung zwischen Polen und Deutschland fanden ihre Anerkennung in der Verleihung des Großen Verdienstkreuzes mit Stern der Bundesrepublik Deutschland und in der Verleihung des Großen Verdienstkreuzes der Republik Polen.

Mehr aber als über diese staatlichen Auszeichnungen – so vermute ich – haben Sie sich über zwei Preise gefreut, die Ihnen für Ihre Bemühungen um die Förderung des jüdisch-christlichen Dialogs verliehen wurden: 1997 der Leopold-Lucas-Preis der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, und 1999 die Buber-Rosenzweig-Me-

daille, denn Sie waren viele Jahre der Vorsitzende der Kommission der Polnischen Bischofskonferenz für den Dialog des Christentums mit dem Judentum. Auch auf der Ebene der Europäischen Bischofskonferenz waren Sie zuständig für die komplexen Themenfelder dieses Dialogs. Sie waren maßgeblich beteiligt am Zustandekommen der polnischen Hirtenbriefe, die auf vorbildlich differenzierte Weise das christliche Selbstverständnis im Lichte des Judentums reformulieren. Und Sie haben 1997 unter dem Titel *Die polnisch-jüdischen Beziehungen dreißig Jahre nach der Konzils-erklärung „Nostra aetate“* eine brillante Analyse veröffentlicht.

Sie haben den Konflikt mit Andersdenkenden in der eigenen Kirche nicht gescheut, wenn es darum ging, dem Judentum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie haben sich z. B. gegen die „Aktion: Kreuze“ auf dem Gelände der Kiesgrube am KZ Auschwitz mit der Erklärung gewandt: *„Das Kreuz ist ein Zeichen der Liebe. Die Verteidigung des Kreuzes muß ihren Ausdruck in der Haltung der Jünger finden – dem Ruf Christi entsprechend: ‚Wer mein Jünger sein will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach!‘ (Mt 16,24).“*²

Sie haben sich aber ebenso klar gegen nivellierende Betrachtungen des Antisemitismus in Polen und in Deutschland gewandt. Polen war über Jahrhunderte das Zufluchtsland der in Westeuropa verfolgten Juden. Juden haben Polen als „paradisus Iudaeorum“ und als Wiege der neuzeitlichen jüdischen Kultur bezeichnet. Bis zum Zweiten Weltkrieg waren zehn Prozent der polnischen Bevölkerung Juden. Allein die Stadt Warschau zählte mehr Juden als ganz Frankreich. Es gab eine Kultur des Zusammenlebens von Christen und Juden auf polnischem Boden. Deshalb sprechen Sie von der tiefen Tragik einer mangelnden Unterscheidung zwischen Kommunismus und Judentum im Nachkriegspolen, von einem politisch motivierten Antisemitismus nach 1945, von einem Antisemitismus der Polen, die zwar nicht auf dieselbe Weise wie die Juden, aber doch mit den Juden die gequältesten Opfer der Nazis waren.

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn hat den Dialog zwischen Christentum und Judentum zu einem zentralen Anliegen ihrer Forschung und Lehre erklärt. Sie war maßgeblich beteiligt an der Realisierung eines Sonderforschungsbereichs mit dem Titel „Judentum/Christentum“. Und sie bemüht sich seit Jahrzehnten um dieselben Brücken, zu deren Errichtung und Pflege Sie Entscheidendes beigetragen haben: um

2) Henrik Muszyński, *Die Kreuze von Auschwitz*, FrRu 6(1999)198-199; hier: 199.

Brücken zwischen den Religionen, Kulturen, Konfessionen und Nationen. [...] Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn ehrt in Ihnen einen selbstlos denkenden und handelnden Brückenbauer zwischen Christentum und Judentum, zwischen Deutschland und Polen, und auch einen Promotor jenes „neuen Hauses Europa“, das – so hoffen wir gemeinsam – auf den Prinzipien der Demokratie und auf dem Fundament des christlichen Menschenbildes errichtet wird.

Die Schweiz und der Nationalsozialismus

Schlußbericht der Expertenkommission

Clemens Thoma

Am 13. September 1996 beschlossen der schweizerische Bundesrat und das Parlament, eine *Unabhängige Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg (UEK)* einzusetzen.¹ Sie sollte „die Wahrheit über Umfang und Schicksal von Vermögenswerten herausfinden, die zur Zeit des Nationalsozialismus in oder durch die Schweiz transferiert worden waren“ (33). Veranlassung waren internationale, besonders amerikanische Vorwürfe, die Schweiz habe zahlreiche (umfassende) Handels-, Geld- und Goldtransaktionen in Zusammenarbeit mit dem Naziregime durchgeführt. Außerdem habe sie das Nazireich durch die Herstellung und Lieferung von Kriegswaffen unterstützt und damit die Weiterführung des Krieges und die grausame Ermordung so vieler jüdischer Menschen mit ermöglicht. Das diesem Bericht zugrunde liegende Buch² bietet eine Zusammenfassung des Abschlußberichtes der Expertenkommission, der 25 Bände mit insgesamt rund 10 000 Seiten umfaßt. Von den behandelten Themen sollen hier nur einige aufgegriffen werden.

1) Vgl. Otto Kopp, *Die Schweiz – der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg*, FrRu 9(2002)205-208.

2) Der Beitrag basiert auf dem Buch von Mario König/Bettina Zeugin (Redaktion / Koordination), *Die Schweiz, der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg*. Schlussbericht. Unabhängige Expertenkommission. Pendo Verlag, Zürich 2002. 620 Seiten.

Flüchtlingspolitik

Aus Furcht, daß durch die Einwanderer die Arbeitslosigkeit drastisch zunehmen würde, waren die Schweizer Behörden Flüchtlingen gegenüber im allgemeinen kritisch und abweisend. *Heinrich Rothmund*, der Beauftragte des schweizerischen Bundesrates für Flüchtlingsfragen, argumentierte bereits 1938: „Wir können unter keinen Umständen zulassen, daß sich Emigranten in irgendeiner Weise auf dem schweizerischen Arbeitsmarkt betätigen. Unsere Arbeitslosen, unter denen sich auch zahlreiche zurückgekehrte Auslandschweizer befinden, würden mit Recht dagegen auftreten“ (127). Die jüdische Cultusgemeinde Zürich war – gemäß einem Sitzungsprotokoll – mit dieser Politik einverstanden, wenn auch nicht aus beschäftigungspolitischen Gründen, sondern aus Angst vor zunehmendem Antisemitismus.

In den Jahren 1942-1944, als die schwersten Akte des Terrors der Nazis gegen Juden und gegen Mitglieder des Widerstandes stattfanden, wurde in der Schweiz die partielle Abwehr von Flüchtlingen mit der Begründung gerechtfertigt, den „eigenen Landsleuten langfristig die Arbeitsplätze zu erhalten“ (72). Bis Kriegsende sind über 1200 Rückweisungen von Flüchtlingen belegt. Davon fanden rund 900 im Juni 1940 vorwiegend an der Grenze zu Frankreich statt (122). Es wird vermutet, daß im Laufe des Zweiten Weltkrieges insgesamt 20 000 Flüchtlinge an der Grenze abgewiesen wurden (120). Dagegen wurden im Jahr 1942 10 000 bis 12 000 Flüchtlinge aufgenommen, im Jahr 1943 waren es 18 000. Bei Kriegsende befanden sich über 115 000 Schutzsuchende in der Schweiz. Der Bericht betont wiederholt, daß die Abweisung von Flüchtlingen, die von der Ermordung durch die Nazis bedroht waren, ein schweres Versagen der damaligen Schweizer Behörden und der Maßgeblichen der Schweizer Industrie gewesen sei.

Der „J-Stempel“

Das schlimmste Unternehmen der Schweiz gemeinsam mit Deutschland, das weitgehend vom schweizerischen Gesandten in Berlin *Hans Fröhlicher* inspiriert und von *Heinrich Rothmund* an den schweizerischen Bundesrat weitergegeben wurde, war die Einführung des J-Stempels im Jahr 1938. Die Pässe deutscher Juden und Jüdinnen wurden damit markiert. Auch Schweizer Juden, die sich in Deutschland aufhielten, konnten mit dem J-Stempel

gekennzeichnet werden. Die schweizerischen Behörden selbst haben den J-Stempel kaum (jedenfalls nicht nachweisbar) in jüdische Pässe eingetragen (354 f.). Als Begründung dieser Stempelaktion wurde die befürchtete Arbeitslosigkeit angeführt. In Wirklichkeit war dies „eine Verdrängung rechtlicher und ethischer Prinzipien durch ein Opportunitäts- und Zweckmäßigkeitsdenken“ (416).

Nach den antijüdischen Pogromen im November 1938 erfolgte eine „vollständige Ausschaltung der Juden aus der deutschen Wirtschaft“. Allein aus Österreich kamen 1938/39 „schätzungsweise 5500-6500 Juden für kürzere oder längere Zeit in die Schweiz“. In den Jahren 1938/1939 stieg die Gesamtzahl der Flüchtlinge „vorübergehend auf 10 000 bis 12 000“ (110).

Heinrich Rothmund war persönlich eher gegen die Einführung des J-Stempels. Der Bundesrat stimmte aber dem Vorschlag von Hans Fröhlicher und den deutschen Beamten zu und erklärte, Herr Rothmund könne sich „seiner kleinen Skrupel, die ihn noch quälen, entledigen“ (111). Ab August 1938 wurden Flüchtlinge aufgrund der J-Stempel-Vorschrift „oft direkt der deutschen Polizei übergeben“. Trotzdem fanden mehrere Tausend österreichische Juden in der Schweiz Zuflucht.³ Viele hatten dies dem St. Galler Polizeihauptmann *Paul Grüninger* zu verdanken, der bis 1939 Hunderte von Personen entgegen den geltenden Bestimmungen einreisen ließ. Es gab aber auch Schweizer Konsulatsangestellte in Italien und Österreich, die jüdischen und nichtjüdischen Flüchtlingen Einreisebewilligungen in die Schweiz erteilten (111). Das Urteil über die schweizerische Politik zur Einführung des J-Stempels ist im Schlußbericht der UEK eindeutig: Auch die Schweizer Regierung war geprägt von einer „antisemitischen Ausländerpolitik“. Diese schmutzig-ideologische Mentalität war auch für andere europäische Länder „federführend“.

Die Rolle der Schweizer Banken

Das schwierigste Problem, das die Expertenkommission zu lösen hatte, war die Frage nach Geld und Gold, das die Schweizer Banken während des Zweiten Weltkrieges mit Deutschen Banken ausgetauscht hatten, sowie

3) Seit Beginn des Jahres 2004 können Schweizer, die wegen unerlaubter Unterstützung jüdischer Flüchtlinge in den Jahren der NS-Diktatur verurteilt wurden, laut Beschluß des Schweizer Justizministeriums in den nächsten fünf Jahren einen Amnestieantrag stellen.

nach dem Vermögen, das Juden im Ausland und jüdische Flüchtlinge in der Schweiz deponiert hatten. Die Schweizer Geldwirtschaft war bereits in den dreißiger Jahren des 20. Jh. „eine nicht unbedeutende Wirtschaftsmacht“ (57). Sie war „weit stärker auf den Krieg und die Kriegswirtschaft als auf den Holocaust ausgerichtet“ (23).

In dem 1997 erschienenen Eizenstat-Bericht wurde die durch die Schweiz mit verursachte „Kriegsverlängerungsthese“ aufgestellt. Die Schweiz wurde als „finanztechnisches Nervenzentrum einer effizienten Gold- und Kapitaldrehzscheibe“ bezeichnet, die eine „starke Unterstützung für die Kriegsmaschinerie des NS-Regimes geleistet habe“ (30). Es war aber auch der UEK nicht möglich, alle schweizerischen Zuwendungen zugunsten der deutschen Machthaber nachträglich aufzuzeigen. Bei der größten schweizerischen Waffenexportfirma Oerlikon-Bührle fehlen derzeit z. B. die Jahresberichte für den Zeitraum von 1939-1945 (40).

Mehrmals stellen die Verfasser des UEK-Berichtes fest, daß sich die Kriegsmächte „in die inneren Belange der Schweiz einmischten“. Nach der Besetzung von Österreich, Frankreich und teilweise auch Italiens „sah sich die Schweiz von einem einzigen Machtblock eingeklemmt“ (55). Die Banken der Schweiz konnten aber ihre Handlungsautonomie von 1933-1945 beibehalten. „Mit der Aufnahme des Bankgeheimnisses wurde der Finanzplatz Schweiz zu einem Zentrum der internationalen Vermögensverwaltung“ (62 f.). Auch die Schweizer Juden genossen seit 1866 und 1874 im Zusammenhang mit den Banken die gleichen Rechte wie die nichtjüdischen Schweizer (64). Zwar betonte die Schweiz besonders 1938 ihre „integrale Neutralität“, aber der „Handel mit Kriegsmaterial wurde gestattet“.

Das Schweizerische Rote Kreuz betonte die passive Haltung der Schweiz gegenüber der deutschen Verfolgungs- und Kriegspolitik und organisierte, entsprechend den Ende des 19. Jh. international vereinbarten Konventionen, Besuche in Kriegsgefangenenlagern und mehrfachen Gefangenenaustausch. Auch schweizerische Ärzte setzten sich, gemäß dem Berufseid, unparteiisch zu sein, für Verwundete der deutschen Ostfront ein. „Diese Tätigkeiten erhöhten das internationale Ansehen der Schweiz“ (69). Nach der Niederlage Frankreichs (Mai 1940) gab es – z. B. am 18. Juni 1941 – neue Wirtschaftsabkommen der Schweiz mit Deutschland. In deren Gefolge eignete sich der NS-Staat auch Gold, Devisen und andere Wertanlagen an. Besonders in Osteuropa wurden Juden erst ihres Besitzes beraubt, dann deportiert und ermordet (94). Gegen Ende des Krieges (Februar/März 1945) wurden in Bern Verhandlungen zwischen den USA und der Schweiz ge-

führt. Der Vorwurf der USA lautete damals: Unsere Feinde haben die Schweiz „nicht nur wegen der geographische Lage als Drehscheibe für ihre Finanzoperationen gewählt, sondern auch wegen gewissen schweizerischen Bankgesetzen und -praktiken, die dazu bestimmt sind, Personen auf Wunsch die Möglichkeit zu bieten, ihre Identität zu verbergen und im Geheimen zu agieren“ (98). Die Schweiz mußte nun deutsche Guthaben sperren, den Transitverkehr, den Außenhandel, die Waffenverkäufe nach Deutschland und den Handel mit Gold stoppen. Nur so konnten die Schweizer hoffen, Handels- und Finanzanschlüsse an die alliierten Mächte zu erhalten. Die USA aber blieben restriktiv: Im März 1946 mußte die Schweiz 250 Millionen Franken bezahlen. „Die Schweiz verstand das nicht als Restitution, sondern als freiwilligen Beitrag zum Wiederaufbau des zerstörten Europa“ (99).

Die Abweisung von Flüchtlingen an der Grenze wurde der Schweiz schon während der Kriegszeit zu Recht angelastet. Es ist erwiesen, daß die Schweizer Militärbehörden bereits im Februar 1942 detaillierte Berichte von Massenerschießungen von jüdischen und nichtjüdischen Menschen erhielten. Schweizer Ärzte wohnten bereits 1941/42 sogenannten Geislerschießungen bei (22). Bereits 1942 konnte man in verschiedenen Schweizer Zeitungen lesen, die Nationalsozialisten hätten „gegen eine Million Juden ermordet“ (123).

Schuld und Hilfe

Der Historiker Edgar Bonjour urteilte 1970 über das Versagen der ganzen Schweiz dem jüdischen Volk gegenüber: *„Die ganze damalige Generation hat versagt und ist mitschuldig. Denn in einer direkten Demokratie wie der schweizerischen wäre das Volk, wenn es sich richtig aufgerafft hätte, durchaus nicht gezwungen gewesen, den ihm unleidlichen Kurs der Regierung während zehn Jahren passiv zu ertragen. [...] Der in jedem Bürger steckende Egoist und latente Antisemit ließ ihn die Augen vor der Unmenschlichkeit gewisser Aspekte der behördlichen Asylpolitik verschließen“* (131). Von den Autoren des Abschlußberichtes werden vor allem antisemitische Verhaltensweisen in der Bundesverwaltung aufgedeckt.

Aber auch auf Positives in der Schweizer Bevölkerung gegenüber den von den Nazis verfolgten Menschen wird bisweilen (leider nur spärlich) hingewiesen. So ermöglichte z. B. das schweizerische Kinderhilfswerk während

des Krieges über 60 000 Kindern aus den Kriegsgebieten in der Schweiz Erholungsaufenthalte (135). Auch das Schweizerische Hilfswerk für Emigrantenkinder SHEK organisierte die private Unterbringung von Kindern. *„Von den gut 2000 Kindern und Jugendlichen, um die sich das SHEK 1943 kümmerte und von denen viele allein in die Schweiz gekommen waren, lebten 1300 in Schweizer Privathaushalten; zwei Jahre später waren es annähernd 2500“* (158). Die Kosten trugen mehrheitlich die Pflegeeltern. Die Kirchen⁴ (protestantisch und katholisch) unternahmen in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem World Jewish Congress zahlreiche Hilfs- und Rettungsaktionen. Auch der Unterhalt von Flüchtlingen wurde ermöglicht. Der schweizerische Caritasverband stellte 7,5 Millionen Franken zur Verfügung (151). Die Eidgenossenschaft beteiligte sich anfänglich vor allem an der Finanzierung der Weiterreise der Flüchtlinge, bis 1950 mit insgesamt 1,8 Millionen Franken. Die Ausgaben des Staates für die Flüchtlingspolitik betrugen von 1939-1945 zwischen 100 und 103 Millionen Franken. Bis 1954 stiegen die Ausgaben auf 136 Millionen bzw. auf 165,5 Millionen Franken (154). Aus dem deutschen (und italienischen) Reich geflohene Hochschulstudenten und -studentinnen konnten ab 1943 ihr Studium an Schweizer Hochschulen fortsetzen. *„Dank privater Initiative entstanden für Studierende eigene Hochschullager sowie ein Gymnasiallager für italienische Jugendliche“* (160).

Ergebnisse und Mängel des Berichtes

Die offiziellen Kontakte zwischen der Schweiz und Deutschland betrafen besonders die Wirtschaft, den Arbeitsmarkt, die finanzpolitischen Vorkehrungen, die Flüchtlingspolitik und die ideologischen Denkweisen. Dadurch wurde vielen späteren antischweizerischen Vorurteilen, die amerikanischerseits geäußert wurden, der sachliche Boden entzogen. Mehrere Forschungsergebnisse betreffen auch verschiedene europäische Länder, die ebenfalls vom Krieg der Nationalsozialisten bedrängt wurden und die ähnliche Abwehrmaßnahmen wie die Schweiz unternahmen.

Ein Sachverhalt ist aber abschließend zu nennen, auf den die vorliegende Zusammenfassung nur andeutungsweise und allzu kurz zu sprechen kommt:

4) Zur Rolle der katholischen Kirche während der NS-Zeit vgl. die Rezension des Buches von Victor Konzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 125-127 i. d. H.

Die Schweiz rüstete militärisch mühsam, aber erfolgreich, gegen einen möglichen deutschen Einmarsch auf. Ferner waren die Schweizer ziemlich ausnahmslos bereit, sich gegen einen deutschen Einmarsch zu wehren. Der menschenverachtende Nationalsozialismus wurde von fast allen schweizerischen Volksgruppen verurteilt. Nicht zu übersehen und zu überhören waren ferner die vielen Gebete und religiösen Bemühungen um Frieden in christlichen Gemeinden. Die Ängste der Familien um ihre Soldaten und die Angst vor teilweise bereits eingetretenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Katastrophen motivierten einen Großteil der Bevölkerung zu religiöser Erneuerung und zu mitmenschlichem und fürsorglichem Einsatz.

Das besondere Buch

Victor Conzemius (Hg.), **Schweizer Katholizismus 1933–1945**. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 2001. 696 Seiten.

Bei diesem Buch handelt es sich um ein Grundwerk zum Thema des Schweizer Katholizismus während der NS-Zeit, an dem neben dem Herausgeber zwanzig weitere Autoren mitgewirkt haben. Daß in einem solchen Buch auch sehr viel von katholischem Antisemitismus die Rede ist, versteht sich von selbst. Die Tragik der Schweizer Katholiken war – wie auch in anderen Ländern –, daß Widerstand gegen den Nationalsozialismus weitgehend vorhanden war, was jedoch die spezifische Form des katholischen Antijudaismus in keiner Weise beeinträchtigte. Das hat übrigens auch die Schweizer Bischofskonferenz am 14. April 2000 zum Ausdruck gebracht. Bei aller Verurteilung des Nationalsozialismus sind die Untaten gegenüber dem jüdischen Volk fast nie zur Sprache gekommen. Es gab damals auch keine Zurücknahme antijüdischer Texte aus der Liturgie.

Der Herausgeber Conzemius geht in seinem Artikel weit über die Schweiz hinaus und behandelt auch die Päpste jener Zeit. Pius XI., von Haus aus ein

Gelehrter und kein Politiker, wandte sich mit seiner Enzyklika „Mit brennender Sorge“ am 19. März 1937 gegen die Nationalsozialisten. Er hatte auch eine Erklärung gegen den Antisemitismus in Vorbereitung gegeben, die am 21. Januar 1939 abgegeben wurde. Da er kurz darauf, am 10. Februar 1939, starb, kam das Dokument niemals an die Öffentlichkeit. Wahrscheinlich war dies eine Fügung des „Heiligen Geistes“, denn das Dokument wäre auf dem Hintergrund der damaligen katholischen Theologie kaum hilfreich gewesen. Es herrschte zu jener Zeit noch die traditionelle, christliche Judenfeindschaft.

Ausführlich behandelt Conzemius auch die Geschichte Pius XII. Hierüber existiert bereits eine ausgedehnte wissenschaftliche Literatur, wobei Conzemius eher apologetisch vorgeht. Daß im Oktober 1943 unter dem Fenster Pius XII. die Juden von Rom nach Auschwitz deportiert wurden, ohne daß der Papst – als Bischof von Rom – in irgendeiner Weise direkt intervenierte, behandelt er gar nicht. Wohl intervenierte der Vatikan bei dem antisemitischen Priester *Josef Tiso*, der als Staatspräsident der Slowakei die slowakischen Juden an Hitler auslieferte. Aber weitere Maßnahmen ergriff Pius XII. gegen diesen Priester nicht, obwohl er im Jahre 1944 längst wußte, daß die Juden ermordet wurden. Der päpstliche Geschäftsträger in Preßburg, *Msrgr. Giuseppe Burzio*, hatte den Vatikan in besonders eindrücklicher Weise über das Geschehen informiert.

Mit Recht wendet sich Conzemius dagegen, die verfehlte Politik des Vatikans im Zweiten Weltkrieg allein auf die Person Pius XII. zu konzentrieren. Gerade das vorliegende Werk zeigt den ungeheuren Pluralismus – etwa bei den Schweizer Katholiken. Erst das II. Vatikanische Konzil brachte in der Haltung zu Juden und Judentum eine Wende. Das konnte übrigens auch nicht anders sein. *Stephan Leimgruber* stellt in diesem Buche fest, daß das katechetische Lehrmaterial des 16. bis weit hinein in das 20. Jh. antijudaistische Stereotypen enthält, wobei sowohl pseudo-theologische wie wirtschaftliche Überlegungen eine Rolle spielten (Geld- und Besitzgier, Geiz, Betrug). Grundlegend waren das Wahrheitsverständnis sowie das Kirchenbild: „Die eine Wahrheit galt als unteilbar und in der von Christus gestifteten Kirche realisiert“ (325). Diese Ideologie galt für viele Katholiken, wobei der Rassismus sehr selten erwähnt wurde.

Viel wesentlicher, wenn auch in der Kraßheit nicht überall vorhanden, ist ein Zitat bei *Rudolf Walter von Moos SJ*: „Der Jude ist geradezu die Kraftzentrale aller politischen, sozialen und kulturellen Übel von heute“ (357). Von Moos ist sicher nicht der einzige, der in dieser Richtung dachte.

Josef Lang behandelt Josef Konrad Scheuber, der in der katholischen Jugendbewegung in den vierziger Jahren des 19. Jh. eine große Rolle spielte und dessen Antisemitismus vor allem pseudo-theologisch begründet war. Die „Gottverlassenheit und Mammonbesessenheit des Judentums“ steht bei ihm im Mittelpunkt.

Urs Altermatt kann auf sein 1999 veröffentlichtes Buch „Katholizismus und Antisemitismus“ (vgl. FrRu 9[2002]222,224-226) verweisen. In seinem Beitrag „Die langen Schatten des christlichen Antijudaismus: Karfreitagsliturgie und Volksbrauchtum in der Zwischenkriegszeit“ wirft er einen kritischen Blick auf Entwicklungen in der Kirchengeschichte. Im Gegensatz zu den meisten anderen Katholiken, die in diesem Werk behandelt werden, ragt hier die Persönlichkeit des späteren Kardinals *Charles Journet* hervor. *Philippe Chenaux* widmet ihm einen großartigen Artikel. Er war seiner Zeit weit voraus und hat ein Anrecht darauf, als einer der Anwälte Israels in der Kirche zu gelten. Er wandte sich gegen jede Form des Antisemitismus. Sein Werk „*Destinées d’Israël*“ (Paris 1945) gilt als Grundlage für eine neue Theologie der Kirche. Er leistete tapfer geistigen Widerstand gegen den Nazismus in der Westschweiz und nahm es auf sich, deswegen mit seinem Bischof *Msgr. Marius Besson* in Konflikt zu geraten. Paul VI. betrachtete Journet, der weitgehend ein Einzelkämpfer in der katholischen Kirche in der Schweiz gewesen ist, als seinen Lehrer.

Das vorliegende Sammelmaterial wird für das Thema der Haltung der katholischen Kirche in der Schweiz während der NS-Zeit noch lange wichtig sein. Es ist anzuerkennen, daß die katholische Kirche sich selbst diesen Spiegel vor Augen hält, obwohl sie weiß, daß ihr kein besonders schönes Bild entgegentritt. In jedem Fall handelt es sich hier um ein mutiges Unternehmen, das mit großer Sorgfalt zur Kenntnis zu nehmen ist. Dabei wird in diesem Buche im wesentlichen ohne Apologetik auch jenen Kräften Raum gegeben, die sich innerhalb und außerhalb der Kirche gegen Gleichgültigkeit und Abkapselung und für Gerechtigkeit, Menschlichkeit und selbstlose Hilfe einsetzten. Personen und Ereignisse werden im Rahmen ihrer Zeit dargestellt. Es ist daher durchaus auch aus der Geschichte zu lernen, selbst wenn wir heute in einem veränderten Umfeld leben. Daher darf die Vergangenheit nicht verdrängt werden, was gerade in diesem Buche eben nicht geschieht. Es gilt aber zugleich, was Conzemius in seinem Schlußwort feststellt: „Christen haben die Probleme von heute in den Kontexten von heute anzugehen auf Grund des Vertrauens, das sie in ihre Botschaft besitzen“ (668).

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Susanne M. Batzdorf, **Edith Stein – meine Tante**. Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen. Echter Verlag, Würzburg 2000. 213 Seiten.

Heiliggesprochene entgehen kaum der Stilisierung, Mythisierung, Mystifizierung. Davor ist auch Edith Stein nicht gefeit, – und man spürt es bereits. Da kommt ein Buch gerade recht, das einen ‚anderen Blick‘ auf diese Gestalt wirft. Eine Nichte, Tochter von Ediths Lieblingsschwester Erna, verheiratete Bieberstein, bei deren Geburt 1921 Edith Stein im großen Familienhaus in der Michaelisstraße in Breslau anwesend war, hat ganz natürlicherweise diesen ‚anderen‘ familiären Blick. Immerhin erlebte sie ihre Tante Edith hautnah bei den Besuchen in Breslau bis Herbst 1933, unmittelbar vor deren Eintritt in den Kölner Karmel. Und von da an war die Tante in den Gesprächen, auch Briefgesprächen, der weitverzweigten Familienmitglieder anwesend.

Edith Stein hatte, beginnend in den Herbsttagen 1933 und mit Unterbrechungen fortgesetzt im Karmel in Köln und in Echt, die autobiographische Schrift „Aus dem Leben einer jüdischen Familie“ verfaßt, mit der Absicht, nichtjüdischen Lesern eine Vorstellung zu geben von der ‚Normalität‘ und ‚Integrität‘ jüdischen Lebens. Sie schrieb aus ihrer Sicht – und teilweise aus weit zurückliegender Erinnerung. Deshalb waren auch nicht alle Verwandten der Familie Stein, als sie ab 1985 die ungekürzte Fassung zu lesen bekamen, in allen Punkten einverstanden. Auch sie hatten ihren eigenen Blick auf ihre Erinnerungen an Eltern, Großeltern, Schwiegereltern etc. – meist nicht mehr am Leben – und deren Beziehungen untereinander. Und manches, was Edith Stein in ihrem Wahrhaftigkeitseifer meinte überliefern zu müssen, verletzte, schmerzte. Diese Zurechtrückung der Fakten aus einem Blickwinkel, der auch die menschliche Begrenztheit einer verehrungswürdigen Person aufzeigt, will der Gefahr der Stilisierung und Glorifizierung entgegenwirken. Dürfen Heilige nicht Menschen sein mit Grenzen und Schwächen? Bringt sie uns nicht gerade das nahe?

In der wichtigen Frage, wie jüdisch Edith Stein denn nun wirklich war, kommt man durch Susanne Batzdorf zu dem Ergebnis: Von Judentum im religiösen Sinn hatte Edith Stein herzlich wenig mitbekommen. Und als sie

suchte, suchte sie wohl nicht in dieser Richtung. So war ihre Konversion zwar formal ein Übertritt vom Judentum in die katholische Kirche, tatsächlich aber ein Schritt vom Agnostizismus in die Welt christlichen Glaubens. Im übrigen vermittelt die Lektüre der fünfzehn Kapitel viele wertvolle Informationen über die Geschichte Breslaus, über jüdisches Leben in Breslau, das Schulwesen, die Universität, wie Frauen damals lebten, über die Schicksale vieler Mitglieder der Familie Stein und zuletzt auch über das katholisch-jüdische Verhältnis ab dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965).

Das genau dokumentierte, mit Anmerkungen, biographischer Übersicht, Stammbaum und Bildmaterial versehene Buch ist mit Wärme und Verständnis für die zum Christentum übergetretene Tante und deren neue Welt geschrieben, wozu die dem Judentum verpflichtete Nichte wohl nur in jahrelanger Beschäftigung und Auseinandersetzung sich durchringen konnte.

Ruth Ahl, Bonn

Chaim Be'er, **Stricke**. Roman. Aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer. Deutsche Erstausgabe. dtv, München 2000. 362 Seiten.

Als Sohn einer orthodoxen Familie in Jerusalem geboren, ist Chaim Be'er als Autor im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Mit diesem Buch aber, das als eines der ungewöhnlichsten Werke der hebräischen Gegenwartsliteratur gefeiert und mit mehreren Preisen ausgezeichnet wurde, stellt sich Be'er als ungewöhnlicher Geschichtenerzähler vor. Der junge Protagonist könnte er selbst sein, auch wenn er es immer wieder bestreitet.

Das Buch erzählt vom Leben in den „Ungarsch-Häusern“, der ersten jüdisch-orthodoxen Armensiedlung in Jerusalem. Es beginnt mit dem ganz emotionslos gesprochenen Satz: „Großmutter hatte Angst vor dem Tod.“ Dann berichtet er von einem wundersamen verwunschenen Kosmos, von einer Welt, wie sie heute nicht mehr ist, von Menschen, deren Existenz „so“ kaum mehr vorstellbar ist: geprägt von religiösem Fanatismus, einer tiefgläubigen, chassidischen Atmosphäre, einer beinahe selbstzerstörerischen Liebe und einer großen Sehnsucht. Das Buch spielt in einem Milieu, in dem das Torastudium ein Synonym für religiösen Eifer ist. Es ist eine bizarre Welt, der unseren weitgehend fremd und unbekannt. Der Protagonist schreibt sich spürbar frei. Und es wird gezeigt, welche Rolle die Religion, intensiv gelebt, einnehmen kann, wenn sie beherrschend und beschränkend wirkt. Der Roman zeigt aber auch den befreienden Effekt des festen Glau-

bens. Eigentlich sind es drei Leben, die in diesem Buch dargestellt werden; aber letztlich ist es doch nur eines, denn jedes geht nahtlos in das andere über. Dabei gelingt es dem Autor, etwas ganz Außergewöhnliches aufzuzeigen: Wie trotz der religiösen Enge noch Raum bleibt für den Freigeist der Mutter, für die Rebellion der Großmutter und für das schon von Kindheit an zum Schriftsteller bestimmte Kind. Die alte Großmutter – sie lernte erst mit fünfzig Jahren lesen und schreiben – erzählt gern mythische Geschichten und liest „mit unersättlicher Begierde“ alles, was ihr unter die Hände kommt. Sie selbst durfte kein Wissen erwerben; das war nur den Männern vorbehalten. Die Mutter wiederum wurde von ihrem Mann enttäuscht und betrogen und verlor den Glauben an Gott, und so schenkt sie ihre ganze Aufmerksamkeit fortan dem einzigen Sohn. Der Vater, der in Rußland die Pogrome erlebt hat, glaubt zwar auch nicht mehr an Gott, geht aber trotzdem in die Synagoge, wenngleich er überzeugt ist, daß die Welt keinen Hausherrn mehr hat. An diese drei grundverschiedenen Menschen ist das Kind wie „mit Stricken gebunden“. Erst durch das Schreiben gelingt es ihm später, sich dieser Stricke zu entledigen.

Ausgeprägte Distanz und Nähe, Aufgeklärtheit und sture Tradition, mythenbeladener Alltag und schonungslose Realität bestimmen das Leben des Kindes, ein Leben, in dem Seite um Seite die Rebellion heraufzieht. Manche Passagen sind traumhaft schön und poetisch, fast unwirklich, von einer heute nicht mehr vorstellbaren Welt. Sie zeigen aber auch die Schönheit der chassidischen Sphäre in all ihrer Strenge. Die Quintessenz läßt der Autor die Mutter am Ende ihres Lebens – und am Ende des Buches – bekennen: „Man muß sehr aufpassen, daß man das, was einem im Leben Halt gibt, beim Abstieg nicht zu Fall bringt.“ Maria Stiefl-Cermak, Freiburg

Eugen Biser, **Paulus**. Zeugnis, Begegnung, Wirkung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003. 303 Seiten.

Ist die heutige Paulusinterpretation in eine Schieflage geraten? Wenn man sich dem neusten Paulusbuch des renommierten Wissenschaftlers und ehemaligen Romano Guardini Lehrstuhlinhabers Eugen Biser geduldig anvertraut, kommt man tatsächlich zur Ansicht, die neutestamentliche Exegese habe die Christumystik des Apostels als Schlüssel zu seinem gesamten Missionswerk sträflich vernachlässigt. Die *Rechtfertigungsthematik*, heute von den führenden Paulusinterpreten auf evangelischer wie auch auf katholischer

lischer Seite als Deutungs- und Verstehensgrundlage des Völkerapostels genommen, sei schon von Albert Schweitzer als „Nebenkrater“ qualifiziert worden. Diesem Hinweis sei die Forschung zu wenig nachgegangen. Die Forschung habe „vor allem seine (des Paulus) gegen die Front der griechischen ‚Weltweisheit‘ entwickelte Kreuzestheologie bearbeitet, seine Lehre von der Sünde, die Erlösungs- und Sühnetheorie und insbesondere die in der Abgrenzung vom gesetzesorientierten Judenchristentum erarbeitete Rechtfertigungslehre, ebenso die zumindest gegen die korinthischen Enthusiasten gerichtete Eschatologie“ (208).

Die Lebenswende (nicht: Bekehrung) des Paulus und sein gesamtes Wirken danach müsse man aber gemäß dessen eigenem Bekunden im Offenbarungsereignis vor Damaskus sehen und von daher analysieren. Strikteste Innerlichkeit qualifiziert die in der autobiographischen Schicht des Galaterbriefs (Gal 1,15 f.) auffindliche Mystik der Erfahrung des auferstandenen Christus. „Keinen Menschen zog ich zu Rate“, d. h. daß „Gott mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkündige“ (ebd.). Gott war es also, und nur er. Die von Biser aufgeteilte – wie er sie nennt – akustische, optische (2 Kor 4,6) und haptische (Phil 3,12) Christusoffenbarung geht zwangsläufig in einer solchen vor sich, daß von Paulus die (genealogische) Gottessohnschaft Christi erfahren wird. An dieser nimmt nicht nur er, wie Paulus (Gal 2,20) darlegt, teil: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Alle Getauften erfahren diese Hereinnahme in die Auferstehungswirklichkeit (Röm 6,4 ff.).

Was aber hat es mit der Gerechtmachung/Rechtfertigung gemäß Biser auf sich? Biser weist die ganze Verumständung der Rechtfertigungsargumentation, besonders die Zentralstelle Röm 3,24 „ohne es verdient zu haben, werden sie (= alle) gerecht dank der Gnade durch die Erlösung in Christus Jesus“, einer *exoterischen* Argumentation des Paulus zu. Diese steht im Gegensatz zur *esoterischen*. Auf diese von Ed P. Sanders getroffene Distinktion (Paulus, 1995, 98) baut Biser seine paulinische Liebesmystik auf. Besonders in Röm 8,35 ff. und dann in Röm 13 findet Biser von Paulus dargelegt, daß die alles besiegende Liebe der wirkliche Schlüssel zum Verständnis des Erlösungsgeschehens ist: „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? [...] Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte [...] können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“ Biser nennt dies die Immunisierungstendenz der Liebe, kraft derer Paulus alles abwehre, was gegen sie ins Feld geführt werden kann: Liebe ist unwiderstehlich und unbesiegtbar.

Man legt Bisers Buch nicht unberührt aus der Hand. Die Arbeiten bekannter Paulusforscher wie Jürgen Becker, Joachim Gnllka und Gerd Theissen, um nur einige zu nennen, überstreichen einen Zeitraum Paulusforschung der letzten zwanzig Jahre. Franz Mußner und Alfred Wickenhauser werden jüngeren Leserinnen und Lesern kaum noch bekannt sein, doch sie zählen zu den unverändert gültigen Impulsgebern des Autors. Biser selbst hat sich in den mehr als 600 Fußnoten mit einer stattlichen Zahl von Büchern oder Beiträgen zitiert. Das Reizvolle ist, daß mit Eugen Biser sich ein Querdenker zu Wort meldet, der einer allzu eingespurten Exegese aus intimer Kenntnis bohrende Fragen stellt und aus der Betroffenheit des Philosophen und Fundamentaltheologen die Paulusexegese auf ihre Erklärungsleistung hinweist und ihre Bringschuld beschwört. Alwin Renker, Freiburg

Michael Brocke/Christiane E. Müller, **Jüdische Friedhöfe in Deutschland**. Reclam Verlag, Leipzig 2001. 264 Seiten.

Michael Brocke, Professor für Jüdische Studien und Direktor des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg, und Christiane E. Müller, wissenschaftliche Mitarbeiterin ebenda, legen mit ihrem Buch ein bemerkenswertes Werk vor. Nun gibt es zwar schon eine ganze Reihe von lokal bzw. auch regional ausgerichteten Werken, die in ähnlicher Weise jüdische Friedhöfe ins Zentrum stellen. Aber ein Versuch, die jüdischen Friedhöfe von ganz Deutschland in den Blick zu nehmen, ist meines Wissens bislang so noch nicht versucht worden. Natürlich macht dies auch den Mut zur Lücke notwendig, ansonsten hätte ja ein umfangmäßig nicht mehr veröffentlichbares Konvolut entstehen müssen.

Mit ihrem Werk weisen die beiden Autoren darauf hin, daß ein jüdischer Friedhof weniger eine Stätte des Todes ist, sondern sehr vielmehr als „Haus des Lebens“ (bet hachajjim), und zwar des guten Lebens, bezeichnet werden kann. Diese Charakterisierung belegen die Verfasser mit dem Verweis auf die „Symbole(n), Zeichen und Texte der fast zweitausend Begräbnisstätten“ (6). In den Mittelpunkt ihrer „Reiseroute“ stellen sie zum einen die in die konkreten Landschaften eingebetteten Friedhöfe, und zum anderen die auf den Steinen der Friedhöfe auffindbaren Grabinschriften. Nach *Friedhofsgeschichte* (8-17) und *Friedhofskultur* (18-37) behandelt ein dritter Hauptabschnitt die *Inschriften* der Grabsteine (38-101). Hier ist ein deutli-

cher chronologischer Einschnitt zu konstatieren: Ein Jahrtausend lang wurden die Inschriften ausschließlich in hebräischer Sprache gehalten. Ab dem 19. Jh. erscheint auch die deutsche Sprache auf den Grabsteinen. Äußerst hilfreich sind die hier gebotenen Informationen, vom hebräischen Alphabet über die Auflistung der jüdischen Monate und Festtage bis hin zu den auf den Grabsteinen gebrauchten häufigen Abkürzungen, sowie Detailinterpretationen von Grabinschriften. Der umfangreichste Abschnitt liefert sehr intensive und dichte *Einzelporraits jüdischer Friedhöfe*, geordnet nach den Bundesländern (102-233). Im Anhang wird schließlich noch ein komplettes, alphabetisch geordnetes *Verzeichnis der jüdischen Friedhöfe in Deutschland* (234-253) geboten, ebenfalls gruppiert nach den einzelnen Bundesländern. Nicht aufgenommen in das Verzeichnis wurden zerstörte, abgeräumte und überbaute Friedhöfe, die als Ruhestätten nicht mehr erkennbar sind (vgl. 234). Ein sehr knapp gehaltenes Glossar (254 f.) hilft beim Verständnis des Textes. Ein gleichfalls nach Bundesländern gegliedertes Literaturverzeichnis sowie ein Nachweis der verwendeten, teils auch unter ästhetischen Gesichtspunkten sehr anspruchsvollen Abbildungen runden das Werk ab.

Horst F. Rupp, Würzburg

Lea Goldberg, **Briefe von einer imaginären Reise**. Aus dem Hebräischen von Lydia Böhmer. Jüdischer Verlag, Frankfurt 2003. 110 Seiten.

Während die Mehrzahl der deutschen Verlage sich nur für Romane aus dem heutigen Israel interessieren, erscheint bei diesem, dem Hause Suhrkamp zugehörigen Verlag dankenswerterweise ein hebräisches Buch aus dem Jahre 1937. Das Besondere ist, daß es sich um das Werk einer *Schriftstellerin* handelt, damals in Erez Israel eine Seltenheit, da die frühe hebräische Literatur eindeutig von männlichen Autoren geprägt wurde.

Zwei Seelen wohnten in der Brust Lea Goldbergs, die 1911 in Königsberg geboren und 1970 in Jerusalem gestorben ist. Die eine, die der kreativen Dichterin und Erzählerin, die auch Theaterstücke und Kinderbücher verfaßte; die andere, die der Universitätsprofessorin, die zu den Gründern der Abteilung für Vergleichende Literatur an der Hebräischen Universität zählte und von ihren Schülern verehrt wurde. Und ein noch weiterer Zwiespalt charakterisiert die Person Goldbergs: einerseits die enge Verbindung zur europäischen Kultur und ihrer Literatur, aus der sie ins Hebräische übersetzte, andererseits ihre Verbundenheit zum zionistischen Ethos und

ihre Liebe zur altneuen Heimat. Das von Lydia Böhmer einfühlsam übersetzte Buch „Briefe von einer imaginären Reise“ ist ein Briefroman. Diese Gattung, die sich im 18. Jh. großer Beliebtheit erfreute, war besonders mit der weiblichen Stimme in der Literatur verbunden. Doch im Gegensatz zu jenen Frauen, die in Briefen an den Geliebten das Fortbestehen der Beziehung erleben, sind die Briefe der fiktiven (wenn auch eindeutig autobiographisch gefärbten) Erzählerin Ruth an Immanuel Briefe des Abschieds. Die Reise ist erdichtet („eine imaginäre Reise“) und die Liebe gehört der Vergangenheit an: „Die Briefe sind die Frucht [...] meiner Einsamkeit. Ich bringe sie Dir als Gabe dar – mit viel Melancholie und etwas Dankbarkeit.“ Es handelt sich also um ein originelles literarisches Konstrukt, das eine Illusion suggeriert und gleichzeitig den Anspruch der Authentizität vermittelt. Die Briefe erzählen von einer traurigen Liebe ohne Happy-End. Ruth erinnert sich eher an Momente der Eifersucht und des Streits, des Mißverständnisses und des Mangels an Zärtlichkeit. Den Geliebten, von dem sie sich bewußt trennt, adressiert sie als „El“ (hebräisch: Gott), aber auch als „Immanulino“, als wolle sie ihn bemuttern. Der Blick der schreibenden Ruth reißt nicht nur Narben vergangener Tage auf, sondern richtet sich auch auf eine Zukunft, an der sie nicht teilhaben sollte: „Eines Tages werde ich irgendwo in der Welt Deine Kinder treffen. Sie werden fremd sein wie diese Kinder hier und werden nicht wissen, daß ich Dich geliebt habe, daß in ihrem Blut ein sehr ferner Schatten meiner Träume mitfließt“ (84). Lea Goldberg hatte selbst keine Kinder, war nie verheiratet und lebte jahrelang mit ihrer Mutter zusammen.

Doch nicht nur von einer unerwiderten Liebe erzählt dieser melancholische Briefroman, sondern auch von einem schmerzlichen Abschied von Europa. Lea Goldberg schreibt über das Jahr 1934, fährt über Berlin, Köln, Belgien, Paris und Marseille in ein neues Land, weit weg von Europa. Die Zeichen der Zeit bleiben ihr nicht verborgen: Hakenkreuze, vorbeiziehende SA-Truppen, Aufmärsche der Sturmtruppen, Beleidigungen und Beschimpfungen von Juden. Die existentielle Fremdheit, die so typisch für die Moderne ist, wird verstärkt durch ihre Ausgrenzung als Jüdin. Die Stationen der erdichteten Reise durch den Kontinent dienen jedoch auch als Momente der Reflexion über Kultur und Kunst. Goldberg erwähnt zahlreiche Namen von Schriftstellern, Theaterleuten, bildenden Künstlern und Musikern. Dies ist allerdings keine eitle Demonstration ihrer breiten Bildung, sondern unterstreicht ihre tiefe Bindung an die europäische – nicht nur deutsche – Kultur, erinnert an Heines portatives Vaterland. Gottfried Keller, Oscar

Wilde, Rainer Maria Rilke, Alfred Döblin oder E. T. A. Hoffmann gehören zu ihrer inneren Welt. Diese Namen sind Teil eines großen Mosaiks, das Goldberg in dem Roman zusammenträgt. Die Landschaften, Gerüche oder die Melodien, die sie hinter sich lässt und doch mit sich nimmt, zeichnen diese Reise aus. „Sie sind nur das Echo von Assoziationen, ein Gemisch von Versen, Bildern und seelischer Gestimmtheit“, wie sie es selber beschreibt.

Anat Feinberg, Stuttgart

Martin Hengel, **Judaica et Hellenistica**. Kleine Schriften I, unter Mitarbeit von Roland Deines u. a. und mit einem Anhang von Hanswulf Bloedhorn. WUNT 90. Mohr Siebeck, Tübingen 1996. 479 Seiten;

ders., **Judaica, Hellenistica et Christiana**. Kleine Schriften II, unter Mitarbeit von Jörg Frey und Dorothea Betz und mit Beiträgen von Hanswulf Bloedhorn und Max Küchler. WUNT 109. Mohr Siebeck, Tübingen 1999. 466 Seiten;

ders., **Paulus und Jakobus**. WUNT 141. Mohr Siebeck, Tübingen 2002. 600 Seiten.

Martin Hengel hat eine reichhaltige dreibändige Sammlung vorgelegt von Aufsätzen, Studien und Rezensionen zur jüdischen Geschichte, Religion und Literatur in der Zeit vom 3. Jh. vor bis zum 2. Jh. nach Chr. Kernthema ist die Auseinandersetzung des Judentums mit der hellenistischen Umwelt und die Rezeption dieser fremden Kultur. Manche der Aufsätze sind erstmals in deutscher Sprache greifbar. Der Titel „Kleine Schriften“ darf als Euphemismus verstanden werden, da die beiden hier besprochenen ersten Bände auch umfangreiche Studien enthalten. Sie zeigen das Interesse des christlichen Theologen Hengel am Judentum als dem „Mutterboden des Christentums“ (Bd. 1, Vorwort, VII) im Spannungsfeld zwischen den drei Metropolen Jerusalem, Athen und Rom. Ein „Grundthema“ ist der „Zusammenhang zwischen Religion und politischer Entwicklung“, zugespitzt auf das „theokratische Ideal“ (ebd.). Hengel versteht seine Arbeiten aber auch als Beitrag zur Überwindung falscher Grenzziehungen und zum besseren historischen Verständnis der Entstehung des frühen Christentums in seiner Nähe zum Judentum (Bd. 1, Vorwort, VIII f.). Die Aufsätze der beiden ersten Bände gruppieren sich um große Forschungskreise. Als erstes sind Textauslegungen zu nennen: Die Wirkungsgeschichte zentraler Texte der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments wurde vor dem jüdischen

und vorchristlichen Hintergrund untersucht, z. B. von Jes 53 (Bd. 2, Nr. 2) und der Bergpredigt (Bd. 2, Nr. 6). So ist andererseits auch das Neue Testament eine wichtige Quelle für das antike Judentum (*Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums*, Bd. 2, Nr. 7). Jüdische Textcorpora wie die Septuaginta wurden aber bald christlich usurpiert (*Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriften-sammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes*, Bd. 2, Nr. 8). Archäologie und Stadtgeschichte werden von Hengel (Bd. 2, Nr. 3) und Max Küchler (Bd. 2, Nr. 9) erhellt. Endzeitvorstellungen und Messianismus kommen in weiteren Beiträgen zur Sprache (u. a. Bd. 2, Nr. 5, *Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung*).

Bestimmend für die beiden ersten Bände sind aber konkret-historische Themen wie Politik (Bd. 1, Nr. 11-13 zu Bar Kokhba-Münzen, Zeloten und Sikariern und zu Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen) und Hellenismus in seinem Verhältnis zu jüdischer Literatur und jüdischen Gottesdienstformen, Qumran und als Vorbedingung für die Entstehung des Christentums (Bd. 1, Nr. 4-9). In diesen Darstellungen kommt die Nähe der Diaspora zum palästinischen Judentum zum Ausdruck, als inhaltlich-ideologischer und religiöser Austausch zwischen griechischer und hebräisch-aramäischer Literatur und Kultur. Hengel betont, daß die neutestamentlichen Autoren (Markus, Matthäus, Johannes und Paulus) keine klassisch griechische Bildung besaßen, sondern eine „synagogale Schulung der griechisch-sprechenden jüdischen Gemeinden Palästinas und der Diaspora“ (Bd. 1, Nr. 1, 89). Die mündliche Kultur mit Predigt und persönlichem Zeugnis sei im 1. Jh. das missionarische Movens gewesen, die „Hellenisierung des Christentums“ (mit Bezug auf den Hellenismusbegriff bei A. v. Harnack, ebd., 90) setze in der Mitte des 2. Jh. ein.

Die gewichtige Aufsatzsammlung wird durch einen wertvollen Registerteil in Bd. 2 ergänzt: Bibelstellen und Autoren lassen sich rasch auffinden, ebenso Sachhinweise und geographische Örtlichkeiten. Das Schriftenverzeichnis (1996-1998) von Martin Hengel, erstellt von Jörg Frey, ist eine Weiterführung des ersten Verzeichnisses (1959-1995) in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Hengel. Es ist Zeugnis für die ungebrochene Schaffenskraft Hengels. Die Abfolge der dreibändigen Sammlung „Kleiner Schriften“ ist Beweis für einen vielfältigen Zugang zur Kulturgeschichte des Abendlands und von Verständnis für religiöse Entwicklungen in der Antike, basierend auf dem Bekenntnis zum Weg des Christentums, der dieses von seiner Mutterreligion entfernte. So bringen schon der dritte Band, „Jakobus und Pau-

lus“, sowie die geplanten weiteren Bände „Christologie“ und „Evangelien“ die Hinwendung zu den *Propria* christlicher theologischer Forschung.

Gaby Knoch-Mund, Langendorf (CH)

Susannah Heschel, **Der jüdische Jesus und das Christentum**. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie. Sifria. Wissenschaftliche Bibliothek. Bd. 2. Jüdische Verlagsanstalt, Berlin 2001. 406 Seiten.

Christian Wiese, der Übersetzer dieser amerikanischen Dissertation (Chicago 1988), der ebenfalls in der neueren jüdisch-christlichen Wissenschaftsgeschichte ausgewiesen ist, nennt das Werk einen „Meilenstein eines Dialogversuchs der Disziplinen“ (15) Historiographie, Antisemitismusforschung und christlicher Bibelwissenschaft. In umfassender Materialaufbereitung und eindringender Analyse der jeweiligen Kontrahenten und ihrer ideologischen Positionen werden Gestalt und Werk des bedeutenden und doch so wenig rezipierten reformjüdischen Forschers in einer Art intellektueller Biographie dargestellt.

Abraham Geigers (1810-1874) persönliches und konfessionelles Engagement zielte in erster Linie auf eine reformorientierte Integration des liberalen Judentums in die westliche Welt des 19. Jh., wobei für ihn der primäre Gesprächspartner die protestantisch-liberale Theologie wurde. An diesem Punkt läßt sich jedoch zugleich der tragische Grundzug dieses Forscherlebens lokalisieren. Weder war ihm Erfolg beschieden in seinem hartnäckigen Ringen um eine institutionelle Position der Judaistik in der deutschen Universitätslandschaft, noch fanden seine Thesen zur jüdischen Jesusforschung bei den christlichen Exegeten und Theologen Gehör.

In sechs großen thematischen Abschnitten entfaltet die Autorin (sie ist die Tochter von Abraham Heschel) die innovative und ungemein provokative Denkweise im Werk Geigers. In seinem ersten Werk zum Koran wird bereits eine fundamentale Weichenstellung in der These sichtbar, daß Christentum und Islam sich in ihren Grundimpulsen ganz der jüdischen Mutterreligion verdanken. Deren Entfremdung von der jüdischen Wurzel ist ein Resultat der Assimilierung heidnischer Religionsformen. In der Folge erarbeitet Geiger eine bahnbrechende neue Geschichte des Frühjudentums, in welchem einerseits eine dynamische Sicht der rabbinischen Halacha entwickelt wird und andererseits die Ursprünge des nachbiblischen Judentums im Pharisäismus identifiziert werden. Die meisten Probleme und Spannun-

gen in der Talmudliteratur erklären sich ihm aus dem religionspolitischen Antagonismus der Sadduzäer und Pharisäer (von ihm auch angewandt auf Katholiken und Protestanten!). So ist „das rabbinische Recht als Ausdruck einer internen Debatte zwischen pharisäischen und sadduzäischen Positionen zu verstehen“ (173).

Die anfängliche Sympathie christlicher Gesprächspartner schlug in scharfe Feindseligkeit um, als Geiger begann, die jesuanische Grundlage des Urchristentums nach seinen neuen Kategorien zu analysieren. Dabei stellt er mit zunehmender Schärfe heraus, daß Gestalt und Lehre Jesu ganz vom pharisäischen Denken geprägt sind. Viele Spannungen in der Evangelien-darstellung ließen sich wiederum aus dem sadduzäisch-pharisäischen Konflikt neu verstehen. Jesus wird zum loyalen und frommen Pharisäer, der in Hillel sein großes Vorbild hatte. Jesu herausragende Persönlichkeit erklärt sich schlicht aus der Tatsache, daß „das Judentum der reinste Ausdruck der Religion“ ist (243). Es gibt nichts, was Jesus aus dem Judentum hinausdränge und dem Judentum überlegen mache. Die Entfremdung vom jüdischen Mutterboden kommt erst mit Paulus und seiner Öffnung zur heidnischen Welt. Bei diesem Bruch spielte noch einmal das sadduzäisch-priesterliche Element eine prägende Rolle, so daß der Sadduzäismus im Christentum, nicht aber im Rabbinismus überlebte. Geigers historische und philologische Forschung hat gerade darin ihre Besonderheit, daß sie die historisch-kritische Methode der liberalen Jesusforschung seiner Zeit übernahm und sie zur Profilierung einer authentisch jüdischen Gegengeschichte einsetzte. „Letztlich hob Geiger mit seiner Analyse Jesu Originalität und Einzigartigkeit auf“ (248).

Wer heute im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs harmlos und zustimmend von der „Heimholung Jesu ins Judentum“ spricht, hat keine Vorstellung von dem ungeheuren Affront, den diese neue Sichtweise in der Mitte des 19. Jh. für die christliche Theologie darstellte. Wie ungeheuer tiefgreifend und geradezu obsessiv wirkend die antijüdische Grundstimmung in theologischer Argumentation und Sprache war, hat diese Untersuchung von Geigers Thesen mit deutlicher Schärfe herausgestellt. Wie ein Cantus firmus kommt bei christlichen Autoren jener Zeit die dialektische Strategie zum Tragen, daß Jesus Christus nur auf der dunklen Folie eines religiös pervertierten Judentums zur strahlenden Gestalt wird. Die nach christlicher Lesart disqualifizierende negative Leitkategorie des Pharisäers, zu dem Geiger nun gerade Jesus machen will, galt ihm als weltoffen, dynamisch und universalistisch denkend. Heschel präsentiert auch zentrale Textbeispiele

der bedeutendsten theologischen Persönlichkeiten (David F. Strauß, Ernest Renan, Friedrich D. E. Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Wilhelm M. L. De Wette, Georg H. Ewald, Heinrich J. Holtzmann, Julius Wellhausen, Adolf v. Harnack u. a.).

In diesem Zusammenhang wird noch eine weitere Nuance im Konflikt um das Werk Geigers sichtbar. Franz Delitzsch, der ein durchaus freundschaftliches Verhältnis zu Geiger hatte, empfand Geigers aggressive Sprache und Darstellung als äußerst verletzend: „Warum verletzen Sie das religiöse Gefühl der Christen durch solche stilettartigen Worte?“ (317), worauf Geiger sich verwundert zeigt, daß „sie, die Starke, so reizbar ist, wenn die Schwächere ein Wort der Entgegnung wagt“. Geiger blieb in der Tat der christlichen Schmähung und rhetorischen Vernichtung des Judentums nichts schuldig und setzte das gleiche Idiom gegen das Christentum ein. Geigers Ziel war, „dem christlichen Antijudaismus [...] durch eine Gegengeschichte Jesu ein Ende zu bereiten“ (44). Während im Epilog noch immer befremdende antijüdische Untertöne anklingen (Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias, Günther Bornkamm und Ernst Käsemann), werden die gerade auch für das Jesusbild wichtigen ökumenischen Bemühungen (etwa von Franz Mußner, Clemens Thoma, Schalom Ben-Chorin, David Flusser u. a.) mit keinem Wort erwähnt.

So bleibt bei aller lehrreichen Gesamtdarstellung ein für Christen beklemmender Eindruck, daß jedes Ringen um eine einzigartige Größe der Gestalt Jesu eo ipso als antijüdisch zu disqualifizieren wäre. Dabei hatte Martin Buber bereits eine große Formel gefunden (42, 372), die aber nur in ihrem ersten Teil gewürdigt wird: „Jesus [...] als mein großer Bruder“. Im zweiten Teil sagt Buber, daß die christliche Überzeugung von Jesus als „Gott und Erlöser“ ihm „immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen (ist), die ich um seinetwillen und um meinetwillen zu begreifen suchen muß“.

Robert Oberforcher, Innsbruck

Willi Jasper/Joachim H. Knoll (Hg.), **Preußens Himmel breitet seine Sterne ...** Ideen zur Kultur-, Politik- und Geistesgeschichte der Neuzeit. FS zum 60. Geburtstag von Julius H. Schoeps. Haskala Bd. 26. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2002. 915 Seiten.

Eine *zweibändige* Festschrift ist erstaunlich, aber wichtiger ist der tatsächlich sehr reiche Inhalt: zahlreiche Aufsätze über die Geschichte der Juden

von Preußen, über die Aufklärung sowie über die Geschichte des deutschen Judentums im 19. und 20. Jh. Ein weiterer Abschnitt behandelt den Antisemitismus, samt dem jüdischen Abwehrkampf und deutscher Befindlichkeit. Der Jubilar ist seit 1992 Professor für Neuere Geschichte und Direktor des Moses Mendelssohn Zentrums an der Universität Potsdam. Wichtig sind hier auch seine Geburt und seine ersten Jugendjahre in Schweden und sicher auch der starke Einfluß seines Vaters, der eine zwar viel angefochtene, aber dennoch einzigartige Persönlichkeit gewesen ist. Der biographische Hinweis am Schluß des Buches stammt von einem der Herausgeber der Festschrift, J. H. Knoll. Es hat wenig Sinn, einzelne Artikel herauszugreifen. Die Festschrift hat eher den Charakter historischer Jahrbücher, und so wird der Leser gewiß auch Freude haben an der erstaunlichen Vielfalt der Themen.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Rainer Kampling/Michael Weinrich (Hg.), **Dabru emet – redet Wahrheit.** Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 247 Seiten.

Mit diesem Band ist die Diskussion über Dabru emet (DE) in Deutschland angekommen. Am 10. September 2000 erschien diese Erklärung als „eine jüdische Stellungnahme über Christen und Christentum“ in der New York Times und Baltimore Sun mit den Namen der vier Verfasser und von 200 Mitunterzeichnern (vgl. FrRu 8[2001]114-117). Es ist weltweit das erste Dokument einer Gruppe von Rabbinern und jüdischen Gelehrten, das als Antwort auf das sich seit vierzig Jahren wandelnde Verhältnis der Kirchen zum Judentum eine positive theologische Bewertung des Christentums vertritt und sie in acht Thesen entfaltet, „um eine Diskussion in der jüdischen Gemeinschaft in Gang zu setzen“ (Michael Signer, ein Autor von DE). Jüdischerseits war das Echo bisher gering und oft skeptisch, christlicherseits viel stärker und positiver, aber wenig detailliert. In Europa betritt das vorliegende Buch Neuland. Im 1. und abschließenden 3. Teil würdigen je ein Jude, ein Katholik und ein Protestant DE zustimmend und mit weiterführenden kritischen Fragen, am ausführlichsten Hans Hermann Henrix in der Erörterung der Gottesfrage, der Ethik und des Offenbarungsverständnisses. Von den acht jüdischen Beiträgen zu einzelnen Thesen im 2. Teil gehen nur zwei Autoren nicht auf DE ein: Paul Spiegel und Tovia Ben-Chorin. Zum säkularen und religiösen Selbstverständnis von Juden sind die Beiträge von

Jonathan Magonet und Albert Friedlander aufschlußreich. Chana Safrai, Edna Brocke und Micha Brumlik begründen ihr Urteil, DE sei keine taugliche Grundlage für den zukünftigen jüdisch-christlichen Dialog. Ähnlich wie Brocke hält Safrai den Autoren vor, sie hätten sich an „den bekannten christlichen Vorannahmen (orientiert und ihnen) gestattet, die heimliche Tagesordnung zu diktieren. Sie haben in der Aufgabe versagt, die notwendige neue Begrifflichkeit zu schaffen“ (70). Zukunftsweisender als die Suche nach Übereinstimmungen und Entsprechungen zwischen beiden Religionen erscheint ihnen das „Modell einer Kontrovers-Kultur“ (70). Magonet und Friedlander (Mitunterzeichner von DE) vertreten sogar noch deutlicher als DE die Auffassung, daß der Gott Israels auch im Christentum am Wirken sei.

Gegenüber dieser ernüchternden Bilanz teilen christliche Theologen die Auffassung, DE bringe den christlich-jüdischen Dialog voran und stelle auch die christlichen Theologen (und Bischöfe, Pfarrer und Gemeinden) vor Aufgaben, die bisher nur anfanghaft in Angriff genommen worden sind: z. B. E. Zenger im Blick auf die Ebenbürtigkeit der alt- und neutestamentlichen Schriften, F. Crüsemann zur nur partiellen Rezeption der Tora, und M. Stöhr, der zu einer radikalen Neuinterpretation der Christologie herausfordert. Wissenschaftlern und anderen Interessierten bietet der lesenswerte Band aus der spezifisch deutschen und europäischen Sicht, die sich wesentlich von den amerikanischen Verhältnissen unterscheidet, eine gediegene, vielseitige Zwischenbilanz des theologischen jüdisch-christlichen Dialogs und ermutigt mit wichtigen Fragen und Argumenten zu dessen Weiterführung. Zwei Desiderate seien am Schluß angemerkt: Der von den Verfassern zugleich mit DE herausgegebene Kommentarband *Christianity in Jewish Terms* wird nicht genügend berücksichtigt. Verweise der Herausgeber auf kontroverse Erörterung derselben Themen in anderen Kapiteln wären eine gute Lesehilfe gewesen.

Hanspeter Heinz, Augsburg

Lotte Paepcke, **Ein kleiner Händler, der mein Vater war.** Eine deutsch-jüdische Geschichte. Herder Verlag, Freiburg/Br. 2002. 122 Seiten.

Bei diesem Buch sollte man mit dem letzten Kapitel zu lesen beginnen, denn dort findet sich der Brief von „Max Mayer an seinen Enkel Peter“. Der „kleine Händler“ wird in diesen Zeilen authentisch und lebendig. Der Freiburger Händler Max Mayer schreibt am 9. Mai 1938 seinem dreijährigen

Enkel Peter. Er schildert die Situation in Deutschland, den Haß gegen die Juden, symbolisiert durch den Ariernachweis, den jeder Deutsche abzuliefern hat und nach dem entschieden wird, ob er noch Mensch ist oder eben nur halb oder viertel oder gar keiner. Der Enkel hat eine jüdische Mutter und einen nichtjüdischen Vater, ist also ein „Mischling“. Der Großvater macht seinen Enkel eindringlich darauf aufmerksam, daß diese Klassifizierung nichts von seiner Würde nimmt. Er bittet ihn inständig, seinen jüdischen Zweig nicht als Schande, sondern als ganz normale Menschen anzunehmen, an denen nichts Unehrenhaftes über Generationen hinweg zu finden ist. Er möge sich ein Vorbild an seinem Vater nehmen, der trotz des Wissens, daß seine Ehe mit einer jüdischen Frau im nationalsozialistischen Deutschland Schande bedeutet, an der Mutter festgehalten habe. Diese Mutter ist die Lyrikerin Lotte Paepcke, die ihrem Vater mit diesem Buch ein Denkmal setzen will. Das Unglaubliche an der Erzählung ist ihr beschreibender Stil, der so gar nichts von Tragödie, Dramatik oder Grausamkeit in Worte faßt. Zwischen den Zeilen wird jedoch das Ausmaß der Unmenschlichkeit sehr wohl spürbar, vielleicht sogar noch mehr als in vielen anderen Beschreibungen deutsch-jüdischer Schicksale aus dieser Zeit. Es klingt alles so normal und so einfach. Nicht der „Jude“ wurde als Feind bekämpft und vernichtet, für unmenschlich erklärt und zur Heimatlosigkeit verurteilt, sondern der Nachbar von nebenan, den plötzlich niemand mehr kennen wollte. Der „kleine Händler“ war in Wirklichkeit ganz und gar nicht klein; er war ein stattlicher Bürger und sogar Mitglied des Freiburger Stadtrates. Bekannt und geschätzt, politisch engagiert, musikalisch und gebildet, wurde er klein gemacht durch eine Menschenverachtung, die ihresgleichen sucht. Eine deutsch-jüdische Geschichte, die aufgrund ihrer Normalität und Undramatik furchtbar brutal in den Himmel schreit.

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Horst Georg Pöhlmann/Marc Stern, **Die zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog**. Ihr Sinn und ihre Bedeutung heute. Eine kleine Ethik. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2000. 227 Seiten.

Der Systematische Theologe H. G. Pöhlmann und der orthodoxe Rabbiner M. Stern haben über fünf Jahre hinweg einen Dialog geführt, von dem hier berichtet wird. Es gibt viel Übereinstimmung, doch auch die Differenzen werden nicht verschwiegen. Pöhlmann fragt: „Glauben wir nicht an densel-

ben Gott?“ Stern antwortet: „Ja, aber der Islam hat diesen Glauben viel treuer bewahrt [...] als das Christentum“ (39). Die Differenz beginnt beim Schriftverständnis. Für Stern wurden der Dekalog und die 613 Gebote und Verbote der Tora von Gott selbst geschrieben (10). Pöhlmann hingegen hebt den historischen Charakter des Dekalogs hervor: Die ‚Zehn Worte‘ sind für ihn dennoch Gottes Wort, zeitlos und letztgültig, aber der Dekalog ist nicht vom Himmel gefallen: „Gottes Wort offenbart sich im Menschenwort“ (11).

Einmütig interpretieren Stern und Pöhlmann den Dekalog vom Ersten Gebot her. Die Gebote sind Satzungen für die Befreiten und Zeichen der vorausgehenden Liebe Gottes zu seinem Volk. Gemeinsam beklagen die Disputanten, daß der geschichtliche Bezug auf die Befreiung Israels in der katholischen und lutherischen Tradition verlorengegangen ist. Sie wollen den Zweiklang von Liebe Gottes und Freiheit als Basis des biblischen Gottesglaubens zurückgewinnen (29). Für beide ist das Erste Gebot „die Achse, um die sich alle Gebote drehen“ (23). Das Bilderverbot betrifft das Gottes- und das Götzenbild. Es schützt das Geheimnis Gottes vor menschlichem Zugriff: „Er offenbart sich nicht in einem Kultbild, sondern nur durchs Wort“ (Stern, 50 f.). Pöhlmann sekundiert: „Ein sichtbarer [...] Gott wäre das Ende des Glaubens“ (49). Eine Einschränkung läßt Stern gelten: Der Mensch ist nach Gottes Bild geschaffen. Pöhlmann ergänzt, daß wir uns weder ein Bild vom Mitmenschen, noch ein Bild Gottes machen sollen (59). Er bejaht also das biblische Bilderverbot, auch wenn Luther es im Kleinen Katechismus ausgelassen hat. Gott zu vergegenständlichen oder sich seiner durch das Bild zu bemächtigen ist Abgötterei (50). Im bildlosen Glauben erkennt Pöhlmann, das „*solus deus*“ der Reformation.

Höhepunkt des Buches ist das Kapitel über Sabbat und Sonntag. Das Sabbatgebot ist das zweite Hauptgebot der Juden. Stern verwirft die christliche Sonntagsfeier als „Willkürakt“ und Ungehorsam gegen das Sabbatgebot. Aber die Disputanten wissen sich eins im Eintreten für den 7. Tag und wollen ihn den Menschen zurückgeben als Fest der Befreiung und als Ruhetag. Pöhlmann erinnert daran, daß der Sabbat von den frühen Christen lange eingehalten wurde. Die Übertragung der Sabbatheiligung auf den Sonntag nennt er eine „verhängnisvolle Entwicklung“ (107) und hofft auf eine Chance, das biblische Sabbatgebot zu erneuern. Das von den Autoren engagiert und klar geführte Gespräch hat – weit über das hier erfaßte hinaus – Gewicht im jüdisch-christlichen Dialog.

Wolfgang Pöhlmann, Ammerbuch/Tübingen

Henning Graf Reventlow, **Epochen der Bibelauslegung**. Bd. IV. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. C. H. Beck Verlag, München 2001. 448 Seiten.

Mit diesem Band hat Graf Reventlow nun sein großes Werk „Epochen der Bibelauslegung“ abgeschlossen. Der Untertitel „Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert“ sollte nicht ganz ernst genommen werden, denn der Autor bespricht auch Bibelausleger aus dem 16. und 17. Jh., die unter der Epochenbezeichnung „Aufklärung“ wohl kaum zu subsumieren sind. Das Buch beginnt mit *Matthias Flacius Illyricus* (geb. 1520) und endet mit *Hans Hübner* („Biblische Theologie des Neuen Testament“, 1995). Die acht Artikel des Bandes sind chronologisch angeordnet und an Personen orientiert. Jeder Bibelinterpret wird erst einmal in seinem Leben und seinen Schriften vorgestellt, bevor die wichtigsten Gesichtspunkte seines Zugangs zur Bibel, versehen mit knappen Zitaten in deutscher Übersetzung, entfaltet werden. Das Inhaltsverzeichnis erfaßt 39 Gelehrte, die ausführlich behandelt werden, doch werden im Text selbst noch eine große Anzahl weiterer Ausleger genannt.

Die Mehrzahl der von Reventlow beschriebenen Gelehrten sind evangelisch, wenige katholisch, noch weniger jüdisch (Elias Levita, Baruch de Spinoza), doch das liegt in der Sache selbst: kritische Bibelauslegung war und ist eine Domäne des Protestantismus. Es wäre beckmesserisch, dem Autor vorzuhalten, wen er nicht aufgenommen hat oder auf wen er noch näher hätte eingehen sollen. Daß allerdings *Ernest Renan* mit keinem Wort erwähnt wird, verwundert dennoch, war doch zumindest dessen „Leben Jesu“ (1863) etwa 50 Jahre lang das meistgelesene theologische Buch in ganz Europa. Andererseits ist *Gotthold Ephraim Lessing* ein eigener Abschnitt gewidmet. Sieht man von Kapitel II, „Die Bibel in England vom 16. bis 18. Jahrhundert“, und von Kapitel IV, „Frankreich und die Niederlande im 17. bis 18. Jahrhundert“ ab, dann fällt auf, daß fast alle in diesem Buch vorgestellten Gelehrte Deutsche waren. Völlig „deutsch“ sind die zwei umfangreichsten Kapitel: „Die Bibel in Pietismus und deutscher Aufklärung“ (Kap. V: „Von Philipp Jakob Spener bis Johann Philipp Gabler“) und „Bibelwissenschaft im 19. Jahrhundert“ (Kap. VI: „Von Wilhelm Martin Leberecht de Wette bis Bernhard Duhm“). Dieser Auswahl entspricht sicher die historische Situation, doch daß unter den „Neuen Wegen im 20. Jahrhundert“ (Kap. VIII) nur *Karl Barth* und *Rudolf Bultmann* ausführlich verhandelt werden, ist bedauerlich. Graf Reventlow stellt nicht nur die Interpreten und

ihre Werke vor, sondern er bewertet sie auch. Über *Spinoza* urteilt er: „Etwas grundsätzlich Neues hat er nicht gesagt.“ *Ferdinand Christian Baur* kommt auch nicht gut weg, denn er habe „eine einseitige, unhaltbare Auffassung von Jesu Botschaft vorgetragen“. *Hermann Samuel Reimarus* wird gerügt: „Für die Tiefe des biblischen Menschenbildes hatte er keinen Sinn.“ *Emil Brunner* wurde von Karl Barth „wohl mißverstanden.“ Und zu *Lesings* Ringparabel in „Nathan der Weise“ heißt es abwertend: „Das war freimaurerisches Gedankengut.“ Solche und ähnliche Urteile, deren Richtigkeit bezweifelt werden kann, durchziehen das ganze Buch.

Dennoch ist Graf Reventlows Überblick über diese vierhundertjährige Epoche der Bibelauslegung ein zu empfehlendes Buch für diejenigen, die sich – ohne die Mühe des Studiums der Primärtexte – informieren wollen. Die begrenzte Nennung und Diskussion von teils schon überholter Fachliteratur wird die Fachgelehrten allerdings nicht besonders begeistern. Am besten ist, man liest das Buch einmal ganz durch und stört sich nicht an Einzelheiten, dann ist die Lektüre ein großer Gewinn. Die Stärke des Buches ist sein großer Überblick, der Vergleiche von Auslegungen nicht nur erlaubt, sondern auch dazu anregt.

Friedrich Niewöhner, Wolfenbüttel

Irmtraud Ubbens, **„Aus meiner Sprache verbannt ...“** Moritz Goldstein, ein deutsch-jüdischer Journalist und Schriftsteller im Exil. Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung 59. Saur Verlag, München 2002. 284 Seiten mit Bild- und Dokumentationsteil.

Der Nachlaß des deutsch-jüdischen Journalisten und Schriftstellers Moritz Goldstein ist Zeugnis der großen Zeit der Berliner Journalistik zwischen den Weltkriegen. Bekannt wurde Goldstein unter dem Pseudonym *inquit*. Irmtraud Ubbens geht in ihrer redigierten Bremer Magisterarbeit Goldsteins Grundfrage während Exil und Emigration nach: der Frage nach der Position der Juden im Deutschland des 20. Jh. Ihre Untersuchung erhellt Lebensumstände in Exil, Emigration und der letztlich unterbliebenen Remigration. Goldstein starb 1977 im Alter von 97 Jahren in New York als „Ältester unter den überlebenden Publizisten der Weimarer Republik“, ein „bedeutsames Stück deutscher Verlags- und Pressegeschichte“. Der Nachlaß und die 1977 posthum veröffentlichte Autobiographie belegen, daß Goldstein Dichter und Dramatiker sein wollte. Die Verhältnisse fügten es dann, daß er 1918 als Redakteur der „Vossischen Zeitung“ seinen eigentli-

chen Platz fand. Journalistische Berichterstattung wurde durch Goldstein „zur Literatur erhoben“. Im April 1933 mußte der Jude Goldstein die Redaktion der Vossischen Zeitung verlassen. Wenig später verschwand die Zeitung. Exil und Emigration bedeuten „Hilflosigkeit, Vereinsamung, Unstetheit“, bekannte Goldstein. Die eigene „Regression“ wurde als „demütigende Infantilisierung“ erlebt. Eine der Stationen des Exils war Italien (1933-1939), dessen Faschismus Goldstein zunächst als „nicht beängstigend“ empfand. Darin war er übrigens einer Meinung mit Hannah Arendt. Dennoch wurde er gerade in Italien zur intensiven intellektuellen Auseinandersetzung mit der „Sache der Juden“ veranlaßt, zur Stellungnahme zu Zionismus und Antisemitismus. Seine Utopie war eine jüdische Großstadt irgendwo in der Welt. Einen Verleger für diese Utopie fand er nicht.

Nach der Ausweisung aus Italien folgte nach einem kurzen Aufenthalt in Frankreich Goldsteins Zeit in England (1939 bis 1947). Vereinzelte literarische Tätigkeit, Leitung eines Quäker-Heimes, Internierungslager, Pensionsleitung und Publikation von „Mythos der Macht“: Das ließ die britische „hospitality“ dem Emigranten gegenüber zeitweilig zu. 1947 emigrierte Goldstein in die USA. Gegenüber dem besiegten Deutschland fand er erstaunlich versöhnliche Worte, aber Exil blieb sein individuelles Schicksal. Es bedeutete für ihn viel, daß er zur Mitarbeit an der „Neuen Zeitung“, der Stimme der amerikanischen Militärregierung in Deutschland und Mittel der „re-education“, eingeladen wurde. Dabei benutzte er wieder sein altes Pseudonym *inquit*. Die Berliner Ausgabe dieser Zeitung erschien zuletzt 1955. Bis zu seinem Tod war Goldstein mit Deutschland „nicht fertig“. Seine Existenz sah er als „Nomadenexistenz“. Als er 1958 einmal kurzfristig Berlin besuchte, fragte er: „*Am Ende ist es gar nicht Berlin oder bin ich es nicht mehr?*“

Fritz Hofmann, Dortmund

Alfred Wittstock (Hg.), **Israel in Nahost – Deutschland in Europa: Nahtstellen**. Westdeutscher Verlag GmbH, Wiesbaden 2001. 261 Seiten.

Der Band dokumentiert – mit Beiträgen von israelischen, palästinensischen und deutschen Autorinnen und Autoren – ein Symposium der *Arbeitsgemeinschaft Israel* am Institut für Politikwissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Juni 2000. Schwerpunkt der Fragestellung ist, inwiefern die historisch bedingte Besonderheit der Beziehungen zwischen Israel und Deutschland heute noch gilt und welche Folgerungen die Erinne-

rung an die Schoa für Politik und Gesellschaft hat. Im ersten Teil geht es um *Politik und Erinnern in Israel und Deutschland*. Niels Hansen, von 1981 bis 1985 Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Israel, gibt einen Überblick über deutsche Nahostpolitik nach 1945 und beleuchtet das vielschichtige Beziehungsgeflecht zwischen Ethik und Staatsraison, das bestimmend war für die deutsche Nahostpolitik. Martin Stöhr skizziert die Debatten in der deutschen Nachkriegsgeschichte in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit bis hin zur Goldhagen- und Walser-Bubis-Debatte. Hanno Loewy schreitet Orte der Erinnerung ab, von Auschwitz über Neuengamme und Buchenwald bis zur Diskussion um das geplante Denkmal in Berlin. Sein Fazit: „Was bleibt, ist ein radikales Mißtrauen gegenüber den Versuchen, auch den eigenen, aus den verschiedenen Orten und ihren Erinnerungen eine Summe zu ziehen, eine Synthese zu formulieren.“ Moshe Zuckermann richtet den Fokus auf das Erinnern in der israelischen Gesellschaft und Politik. Er betont, daß die Beziehungen von Israel zu Deutschland anfangs weniger von moralischen Fragen bestimmt waren als von der Notwendigkeit des jungen Staates, eine nötige Infrastruktur zu schaffen. Gedenken an die Schoa wurde im Holocaust-Gedenktag und in Yad Vashem institutionalisiert. Inzwischen löst sich in der heutigen Generation die staatstragende Funktion des Holocaust mehr und mehr auf. Erinnerung an den Holocaust könnte jetzt zu einem wirklichen Erinnern werden, frei von jeder Instrumentalisierung.

Der zweite Teil des Bandes vereinigt Beiträge zu *Politik, Gesellschaft und Religion im Nahostkonflikt*. Der Beitrag der Religionen im Nahostkonflikt mit allen problematischen Konnotationen wird aus jüdischer, christlicher und islamischer Sicht beleuchtet. Im Horizont der Hoffnungsperspektiven von Gerechtigkeit und Frieden von Juden, Christen und Muslimen kommen gemeinsame Traditionen zum Tragen, wenn die Leiden des anderen zur hermeneutischen Leitlinie in Konfliktsituationen werden und zu einer Neuinterpretation der eigenen Tradition herausfordern. Den Zusammenhang von Religion, Politik und Gesellschaft zeigen Micha Brumlik und Sumaya Farhat-Naser auf. Welchen Einfluß dieses Zusammenspiel von Religion und Politik auf die israelische Gesellschaft hat und welchen Zerreißproben sie unterliegt, wird aus den Beiträgen von Gisela Dachs und Dan Diner deutlich.

Der dritte Teil, *Israel und der Friedensprozeß*, bietet einen Ausblick auf die Chancen für einen Frieden in der Region. David Witzthum, Chefredakteur des Israelischen Fernsehens, analysiert die inneren Transformationspro-

zesse der israelischen Gesellschaft und deren Einfluß auf das politische System Israels. *Nasmi Al Jubeh* betont die Notwendigkeit der Herausbildung einer demokratisch geprägten palästinensischen Zivilgesellschaft als Chance, um das vorhandene Mißtrauen zwischen israelischer und palästinensischer Gesellschaft zu entkräften. Der frühere israelische Botschafter in Deutschland *Avi Primor* weist darauf hin, daß eine pragmatische Nachbarschaft – realisiert über institutionellen, wirtschaftlichen und vor allem zwischenmenschlichen Austausch – die Vorbedingung für einen dauerhaften Frieden sei. Auch *Muhammad Nazzal* sieht die Notwendigkeit, die bestehende Zwangsnachbarschaft langfristig in eine gewollte Nachbarschaft umzuwandeln. Voraussetzung hierfür sei die Existenz eines eigenständigen palästinensischen Staates.

In seiner Zusammenstellung ist der vorliegende Band ein Dokument der Geschichte der deutsch-israelischen Beziehungen und der im Zeitalter der Globalisierung immer enger zusammenrückenden Regionen Europa und Naher Osten. Zugleich ist der Band ein wichtiger Beitrag, den Stellenwert des Erinnerns an die Schoa für die deutsche wie für die israelische Gesellschaft zu analysieren.

Wolfgang Kruse, Neuhausen

Wieland Zademach (Hg.), **Reich Gottes für diese Welt – Theologie gegen den Strich**. Erbe der Väter: Auftrag für heute – Hoffnung für morgen. Hartmut Spenner Verlag, Waltrop 2001. 355 Seiten.

Im Spannungsfeld einer theologischen und religiösen Erosion durch Säkularisation, Esoterik und Fundamentalismus ist es wohlthuend, theologische Innovateure und Querdenker wieder zu lesen und neu zu entdecken. Evangelische und katholische Autoren stellen sechs Denker der Neuzeit vor, die nicht nur innerhalb ihrer konfessionellen Zünfte oder Schulen Anstöße gaben, sondern als Grenzgänger in Kultur und Gesellschaft große Wirkungen entfalteten – und heutzutage wieder entfalten könnten und sollten: *Leonhard Ragaz*, *Hans Joachim Iwand*, *Martin Buber*, *Joseph Lukl Hromádka*, *Helmut Gollwitzer*, *Pierre Teilhard de Chardin*.

Als ausgewiesene Fachleute in ihren Disziplinen (Theologie, Religionsphilosophie, Naturwissenschaften) verbindet sie vor allem zweierlei. Einmal die Kritik an einer weltlosen Frömmigkeit sowie an einer intratheologischen Reflexion und Praxis, die den Schritt hin zu anderen Wissenschaften und Praxisfeldern nicht riskiert. Sie alle wären leidenschaftliche Kritiker

eines heutigen Spezialistentums in den Wissenschaften sowie einer blühenden Esoterik, die über Gott verfügen und ihn als seelisches Privateigentum domestizieren will. „Das Reich Gottes ist nichts anderes als das Reich des Menschen, wie es einmal werden soll.“ Diesem Satz Martin Bubers, „dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab“ (1919) geschrieben und zugleich „an die Juden und die Völker“ gerichtet, könnten alle Porträtierten zustimmen. In ihnen allen lebte die Vorstellung einer Geschichte, die von der Dynamik der nicht ohne „Weisung“ gebliebenen Schöpfung ausgeht und den Bogen der Hoffnung bis hin zur heilvollen Neuschöpfung von Himmel und Erde spannt. Sie gibt den Menschen und ihrem Miteinander eine Sinnhaftigkeit und Verantwortung gegen alle Heil- und Sinnlosigkeiten.

Zum anderen könnte die Autoren ein Satz des tschechischen Ökumenikers Joseph L. Hromádka verbinden, mit dem dieser 1922 die „schwierigste“ Aufgabe der Theologie umriß: „Keine Korruption des Monotheismus durch Christozentrismus.“ In einer solchen Aussage bildet sich nicht nur das Erbe der Böhmisches Reformation mit ihrem Insistieren auf Heiligung des Alltags in der Nachfolge Gottes, geleitet durch das „Gesetz Christi“, ab, sondern auch die unbedingte Gültigkeit des Ersten Gebotes. Zugleich ist damit eine Zukunftsaufgabe genannt, die für die Lehre, Verkündigung und Katechese der Kirchen erst nach der Schoa als Aufgabe erkannt wurde. Zu lange und zu israelvergessen hatte man vergessen, wen Gott als sein Volk bleibend berufen hatte. Dabei darf nicht unterschlagen werden, daß mit Martin Buber und Leonhard Ragaz zwei Freunde vorgestellt werden, deren Arbeit an einem Programm zur Erneuerung der Beziehungen zwischen Juden und Christen schon vor der Ermordung des europäischen Judentums intensiv begann – ebenso unerhört wie ungehört. Ihr Briefwechsel belegt das. Sie verband ein Engagement im unterschiedlich verstandenen „religiösen Sozialismus“, der sich sowohl gegen eine Verachtung der ‚sozialen Frage‘ in einer verbürgerlichten Gesellschaft richtete wie gegen die Usurpation des Sozialismus durch den verstaatlichten, diktatorischen Sozialismus in der Sowjetunion. Das Programm der vorgestellten Wissenschaftler und Praktiker orientierte sich an den biblischen Grundbegriffen von Recht und Gerechtigkeit und der Grundtendenz der biblischen Botschaft zum Schutz der Schwachen, Fremden und Armen.

Der vorgestellte Band läßt ein Erbe lebendig werden, das in unserer Gesellschaft wieder mit der Dynamik aufgegriffen und weiterentwickelt werden sollte, mit der es einmal gelebt, gedacht und geschrieben wurde.

Martin Stöhr, Bad Vilbel

Der vergessene Mantel

Hingeworfen auf die steinerne Brüstung der Brücke, die vom Konzerthaus in Freiburg zur Wiwilli-Brücke führt, liegt ein einfacher grauer Mantel aus Bronze. Er soll an die Deportation von 450 Juden in das tausend Kilometer entfernte Gurs, „dem Vorhof von Auschwitz“, erinnern. Kommt man in die Nähe des Mantels, meint man zunächst, hier habe wirklich jemand seinen Mantel liegenlassen, so verwittert sieht er aus. Den eingravierten Stern und das Wort „Jude“, grau in grau, sieht man nur, wenn man ganz nahe davor steht. Auch die kleine Tafel in der Nähe des Mantels gibt nur eine kurze Erklärung:

„Am 22.10.1940 wurden mehr als 450 jüdische Bürger aus Freiburg und Umgebung auf Befehl der nationalsozialistischen Gauleitung von der Güterhalle des damaligen Bahnhofs in das südfranzösische Lager Gurs deportiert. Viele von ihnen kamen schon in Gurs durch Krankheit und Hunger um. Die meisten wurden ins Vernichtungslager Auschwitz deportiert.“



Der vergessene Mantel.

In Erinnerung an die am Laubhüttenfest (22. Oktober) des Jahres 1940 nach Gurs deportierten Juden aus Freiburg i. Br. und Umgebung.

Foto: privat.

Zwei Jahre lang wurde wegen diesem „vergessenen Mantel“ debattiert. Die Kunstkommission hatte den Entwurf für dieses „Gurs-Denkmal“ abgelehnt. Der Mantel ist auch kein „Denkmal“ im traditionellen Sinn. Er ist eine Mahnung, eine wehmütige Erinnerung an einen Menschen, der keine Zeit hatte, seinen Mantel mitzunehmen. Er ist aber auch eine Provokation, auf den ersten Blick eine zwar viel zu milde und zu einfache, aber dennoch schmerzhaft und beschämend, wenigstens für den, der ihn wahrnimmt. Aber da er so unscheinbar ist, wird er nur von wenigen wahrgenommen. Hin und wieder bleibt jemand stehen, schaut, geht weiter, weiß nichts damit anzufangen. Kaum jemand sieht das Wort *Jude*. Gehen die Menschen aus Gleichgültigkeit vorbei oder aus Scham, mit dem Gedanken, „Nein, nicht schon wieder?“

Es ist ein armseliges Mahnmal in all seiner Tragik und Traurigkeit. So armselig wie der Mensch, der ihn liegenließ. Der Freiburger Historiker Hugo Ott hat in seinem Buch *Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte* die Deportation nach Gurs beschrieben und dabei festgehalten, „daß damals viele Freiburger Bürger hinter geschlossenem Fenster zuschauten“. Es geschah an einem kalten Morgen. Es mußte alles schnell gehen, und es ging auch schnell. In der Eile konnte da auch ein Mantel liegengeblieben sein, wo doch das ganze Hab und Gut der Menschen, und schließlich auch ihre Menschlichkeit liegengeblieben war.

Der Name Gurs ist viel weniger präsent als Buchenwald, Sachsenhausen, Mauthausen, Auschwitz und all die anderen schrecklichen Orte. Bevor der *Mantel* entstand, wurde auch vom „historischen Stellenwert“, den Gurs hat, diskutiert. Wer über Gurs und alle die anderen Lager weiß, wer sie erlebte und überlebte, für den ist es unvorstellbar, in diesem Zusammenhang das Wort „Stellenwert“ hören zu müssen. Auch die Frage der Kunst ist sekundär. Ein Mahnmal soll primär ein Mahnmal sein. Erinnerung soll immer Erinnerung sein und bleiben. Dieser „vergessene Mantel“ ist ein Symbol für das, was geschah. Er ist wie ein Hinweisschild auf das Grauen, die Schuld und leider auch auf das Vergessen. Der zurückgelassene Mantel ist mehr als eine übliche Gedenkplatte. Er verdeutlicht die ganze Armseligkeit und Unmenschlichkeit einer Zeit, die präsent sein und bleiben muß, damit sie niemals vergessen wird. „Der Einzelname“, schreibt Ott, „ist eingetaucht in das unermeßliche Zahlenmeer, regelrecht darin versunken. Was daher not tut, ist die Vereinzelung“ (Hugo Ott, *Laubhüttenfest*, 106). Für diese „Vereinzelung“ ist der „vergessene Mantel“ ein Zeichen.

Maria Stiefl-Cermak, Freiburg/Br.

Die katholische Kirche im Dialog mit anderen Religionen

Im nachsynodalen Schreiben „Ecclesia in Europa“ (28. Juni 2003) wird u. a. auch der Dialog mit den anderen Religionen behandelt (Art. 55-57). Art. 56 befaßt sich mit den Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum. Papst Johannes Paul II. stellt darin seine Ausführungen über den Dialog in den Zusammenhang mit dem religiös-exklusiven Selbstverständnis der katholischen Kirche (Red.)

[...] Beim Sich-Einüben in diesen Dialog geht es nicht darum, sich von einer „Denkweise der Gleichgültigkeit“ einfangen zu lassen, „die leider auch unter Christen weit verbreitet ist und die ihre Wurzeln oft in theologisch nicht richtigen Vorstellungen hat und von einem religiösen Relativismus geprägt ist, der zur Annahme führt, daß „eine Religion gleich viel gilt wie die andere“.

Es geht vielmehr darum, sich der *Beziehung, die die Kirche mit dem jüdischen Volk verbindet*, und der einzigartigen Rolle Israels in der Heilsgeschichte klarer bewußt zu werden. [...] Wie bereits bei der Ersten Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa deutlich geworden war und auch bei der letzten Synode bekräftigt wurde, gilt es, die gemeinsamen Wurzeln anzuerkennen, die zwischen dem Christentum und dem jüdischen Volk bestehen, das von Gott zu einem Bund berufen wurde, der nicht widerrufen werden kann (vgl. Röm 11,29), nachdem er in Christus die endgültige Erfüllung erlangt hat.

Der Dialog mit dem Judentum muß deshalb im Wissen um seine fundamentale Bedeutung für das christliche Selbstbewußtsein und für die Überwindung der Spaltungen zwischen den Kirchen gefördert und so vorangetrieben werden, daß ein neuer Frühling in den wechselseitigen Beziehungen erblüht. Das schließt ein, daß sich jede kirchliche Gemeinschaft, soweit es die Umstände erlauben, in den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Gläubigen der jüdischen Religion einüben muß. Dieses Sich-Einüben in den Dialog führt unter anderem dazu, daß „man sich daran erinnert, welchen Anteil die Söhne der Kirche an der Entstehung und Verbreitung einer antisemitischen Haltung in der Geschichte haben mochten, und dafür Gott um Vergebung bittet und auf jede Weise Begegnungen der Versöhnung und Freundschaft mit den Söhnen und Töchtern Israels fördert“. Allerdings erscheint es in diesem Zusammenhang geboten, auch der nicht wenigen Christen zu gedenken, die vor allem in Zeiten der Verfolgung diesen ihren „älteren Brüdern“ – oft unter Einsatz ihres eigenen Lebens – geholfen und sie gerettet haben.

Musikalischer Dank für Versöhnungsarbeit von Johannes Paul II.

Am 17. Januar 2004 fand im Vatikan ein Konzert des Dankes für die Friedensbemühungen von Papst Johannes Paul II. statt. Ehrengäste waren u. a. die israelischen Oberrabbiner *Jona Metzger* und *Schlomo Moshe Amar*. Das Konzert war vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen in Zusammenarbeit mit der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog veranstaltet worden. Unterstützt wurde es von der israelischen Regierung und vom „Orden der Ritter des Kolumbus“. Mit eingeladen waren vor allem jüdische, christliche und muslimische Institutionen und Persönlichkeiten, die sich in den vergangenen zwanzig Jahren geistig-religiös und politisch für die Versöhnung zwischen Juden, Christen und Muslimen eingesetzt hatten. Dirigent war Sir Gilbert Levine, Aufführende waren das Pittsburgh Symphony Orchestra und Chöre aus Ankara, Krakau, London und Pittsburgh. Etwa 100 Sänger, Sängerinnen und Instrumentalisten gestalteten einen außerordentlich kunstvollen Abend vor einem der Arbeit für den Frieden gewidmeten Publikum von etwa 4000 Personen.

Zunächst wurde die Motette *Abraham* von John Harbison aufgeführt. Thema der Motette ist Gen 17,15: Abraham wird zum „Bundespartner Gottes“ und „Vater vieler Völker“ bestimmt. Bewegend war auch die Symphonie Nr. 2 (Teile I, IV und V) von Gustav Mahler zum Thema „Auferstehung“. Das Leben wird als Präludium zur Auferstehung in Gott hinein musikalisch kunstvoll zur Geltung gebracht. Der Mensch kommt von Gott, schafft Frieden und wird zu Gott zurückgetragen. Am Schluß des Konzertes dankte der Papst mit folgenden Worten:

„Tief bewegt habe ich am Konzert des heutigen Abends teilgenommen, das die Versöhnung zwischen Juden, Christen und Muslimen zum Thema hat. [...] Die Geschichte der Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen ist gezeichnet durch Licht und Schatten und hat bedauerlicherweise auch leidvolle Momente gekannt. Heute spüren wir den dringenden Wunsch nach einer echten Versöhnung unter denen, die an den Einen Gott glauben. Am heutigen Abend sind wir hier vereint, um dem Streben nach Versöhnung konkreten Ausdruck zu verleihen, indem wir uns der universalen Botschaft der Musik anvertrauen. Wir wurden an die Mahnung erinnert: ‚Ich bin Gott, der Allmächtige. Gehe deinen Weg vor mir, und sei rechtschaffen!‘ (Gen 17,1). Jeder Mensch spürt in seinem Innersten den Widerhall dieser

Worte: Er weiß, daß er eines Tages vor jenem Gott Rechenschaft ablegen muß, der aus der Höhe des Himmels seinen Weg auf Erden betrachtet.

Der Jude ehrt den Allmächtigen als Beschützer der menschlichen Person und als Gott der Verheißungen des Lebens. Der Christ weiß, daß die Liebe der Grund dafür ist, daß Gott mit dem Menschen in Beziehung tritt und daß Liebe die Antwort ist, die er vom Menschen erwartet. Für den Muslim ist Gott gut und versteht den Gläubigen mit seinen Erbarmungen überreich zu beschenken. Beseelt von diesen Überzeugungen können Juden, Christen und Muslime nicht akzeptieren, daß die Erde vom Haß bedrängt und die Menschheit von endlosen Kriegen heimgesucht wird.

Ja! Wir müssen in uns den Mut zum Frieden finden. Wir müssen aus der Höhe das Geschenk des Friedens erleben. Und dieser Friede wird sich verbreiten wie heilendes Öl, wenn wir ohne Unterlaß den Weg der Versöhnung gehen. Dann wird die Wüste zu einem Garten, in dem die Gerechtigkeit herrscht, und die Folge der Gerechtigkeit wird der Friede sein (vgl. Jes 32,15-17). „*Omnia vincit amor!*““

Clemens Thoma, Luzern

„Heiligung des göttlichen Namens“

Das Lassalle-Haus Bad Schönbunn gehört zu den wenigen Orten in der Schweiz, wo man sich jährlich an die Reichspogromnacht vom 9. November 1938 erinnert. So wird stets am ersten Novemberwochenende ein Seminar zu einer jüdisch-christlichen Fragestellung durchgeführt, um Antijudaismus und Antisemitismus entgegenzuwirken. Die Gastreferentin des Wochenendseminars 2003, Verena Lenzen, Universität Luzern, legte in drei Vorträgen Geschichte und Bedeutung des Begriffs „Heiligung des göttlichen Namens“ (qiddusch ha-Schem) dar. Zunächst bot die Professorin für Judaistik einen religionsgeschichtlichen Überblick. Dabei ging sie von den vielen ausgesprochenen und dem einen unaussprechbaren Namen Gottes aus. Gott durch seinen unaussprechbaren Namen groß sein zu lassen, fordert Lev 22,32: „*Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten geheiligt werde; ich, der Herr, bin es, der euch heiligt.*“ Die Heiligung des göttlichen Namens steht für den Inbegriff eines Lebens nach Gottes Willen. Im Halten der Gebote kann sich Gott in Israel als der Heilige erweisen und das Leben heiligen. Damit ist gleichsam eine Leitidee jüdischer Spiritualität ausgedrückt. Seit der Makkabäerzeit begann sich der Begriff der „Heiligung des göttlichen Namens“ immer mehr auf das Le-

benszeugnis schlechthin zu verengen: auf das Martyrium für Gott (vgl. S. 82-93 i. d. H.). Der zweite Beitrag war den Midraschim zu Gen 22 gewidmet. Zur Zeit der Kreuzzüge und wieder im 20. Jahrhundert während der Schoa wurde der gebundene Isaak zum ethischen Modell für die verfolgten Jüdinnen und Juden. In zwei Gruppen diskutierten die Seminarteilnehmer Midraschtexte zur Bindung Isaaks und lernten, wie sich darin die Auffassung von Leben und Sterben im Namen Gottes spiegelt.

Der letzte Vortrag war der Wandlung der Vorstellung von *qiddusch ha-Schem* angesichts der Schoa gewidmet. In der Schoa wurden alle, die wegen ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk den Tod erlitten, zu Märtyrern, die Gottes Namen heiligen. Seit der Schoa wird aber die Heiligung weniger im Sterben als vielmehr im *Leben für Gott* gesehen. Damit wird die biblische Bedeutung wieder betont und der Ausdruck „Heiligung des göttlichen Namens“ zur Leitidee jüdischer Ethik schlechthin. Die Ansätze dazu entfaltete die Referentin u. a. anhand der Gedanken von Yizchak Nissenboim, der im Warschauer Getto umkam, des Theologen Emil L. Fackenheim und des streitbaren orthodoxen Intellektuellen Yeschajahu Leibowitz. Das Seminar wurde gerahmt durch ein feierliches Gedenken von Schabbat und Sonntag, so daß für die Anwesenden ein Stück Heiligung des göttlichen Namens in der Gegenwart erfahrbar wurde.

Christian M. Rutishauser SJ, Bad Schönbunn (CH)

Notizen

Ab Juni 2004 sollen die biographischen Eckdaten von mehr als der Hälfte der sechs Millionen Holocaust-Opfer in einer von Yad Vashem erstellten Online-Datenbank im Internet einsehbar sein. Diese **weltweit größte Holocaust-Datenbank** wird Namen, Geburtsjahr und -ort sowie Beruf der Opfer enthalten und zur Erinnerung an die Vernichtung des europäischen Judentums während des Zweiten Weltkrieges beitragen. Durch einen interaktiven Zugang können sich die Benutzer an der Vervollständigung oder Berichtigung der bis heute vorliegenden Daten beteiligen.

Der im Freiburger Rundbrief veröffentlichte Beitrag von Bischof Heinrich Mus-singhoff, „Joseph Kardinal Höffner – ein Lebensretter“ (FrRu 9[2002]162-165), war der Auslöser, daß Yad Vashem den früheren Kölner **Kardinal Joseph Höffner mit dem Titel „Gerechter unter den Völkern“ ausgezeichnet** hat.

Das Deutsche Liturgische Institut in Trier hat eine Handreichung für einen Gedenkgottesdienst in Erinnerung an die Reichspogromnacht vom 9. November herausgegeben: „**Miserere**“. **Gedenkgottesdienst**

einer christlichen Gemeinde im Angesicht des jüdischen Volkes“, erarbeitet von Hans Hermann Henrix und Erich Zenger in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums“ der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Die Vorlage greift neben biblischen Texten auf zeitgenössische Dokumente besonders der katholischen Kirche zurück. Die Handreichung kann bezogen werden über: VzF Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, 54216 Trier; Tel. (0651)94808-50, Fax (0651)9480833; E-Mail: dli@liturgie.de. Best.-Nr. 6099.

Am Volkstrauertag 2003 wurde in München der jüdischen Gefallenen des Ersten Weltkrieges mit militärischen Ehren gedacht. Im Ersten Weltkrieg hatten rund 100 000 deutsche Juden als Soldaten gedient, etwa 12 000 von ihnen sind gefallen, 17 000 wurden mit dem Eisernen Kreuz Zweiter Klasse, 1000 mit dem Eisernen Kreuz Erste Klasse ausgezeichnet. IKG-Präsidentin Charlotte Knobloch erinnerte in ihrer Ansprache daran, daß in der Pogromnacht vom 9. November 1938 auch die Gedenktafeln für die jüdischen Gefallenen zerstört und ihre Namen aus den kommunalen Soldatendenkmälern und „Heldegedenktafeln“ entfernt wurden. Der Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge hat sich in den letzten Jahren dafür eingesetzt, daß die Gräber jüdischer Soldaten auffindig gemacht und die Namen der Toten verzeichnet wurden. „Deutsche Juden“, so Knobloch, die selbst aus einer deutsch-jüdischen Familie stammt, „empfanen sich überwiegend zuerst als Deutsche. Sie alle hatten gehofft, vor den antijüdischen Maßnahmen nach 1933 geschützt zu sein.“

Elisheva Hemker, langjährige Leiterin des Gertrud-Luckner-Hauses in Naha-

riya, erhielt den „Glückmann-Preis“ für ihre Arbeit im Dienste alter Menschen. Die Verleihung fand am 31. Dezember 2003 im Tel-Hashomer-Hospital in Tel Aviv im Rahmen eines Seminars statt. Der Preis ist eine jüdische Stiftung für die Lebensqualität alter Menschen. Es ist ein Zeichen besonderer Wertschätzung, daß er an ein christliches Haus und eine christliche Leiterin vergeben wurde.

Am 16. Januar 2004 empfing Papst Johannes Paul II. die beiden Oberrabbiner von Israel, Jona Metzger und Shlomo Moshe Amar, die sich anlässlich des Konzerts der Versöhnung (vgl. S. 153 f. i. d. H.) in Rom aufhielten. Zur Begrüßung sagte der Papst: *„[...] Im Laufe meines 25jährigen Pontifikats habe ich mich bemüht, den Dialog zwischen Juden und Christen zu fördern und eine immer bessere Verständigung, Achtung und Zusammenarbeit zwischen uns zu ermöglichen. In der Tat bleibt meine Jubiläumspilgerreise ins Heilige Land eines der bedeutendsten Ereignisse meines Pontifikats. Sie war reich an intensiv erlebten Zeiten des Gedenkens, der Betrachtung und des Gebets in der Gedenkstätte Yad Vashem und an der Westmauer. Der offizielle Dialog, der zwischen der katholischen Kirche und dem Oberrabbinat von Israel aufgenommen worden ist, gibt Anlaß zu großer Hoffnung. Wir dürfen keine Mühe scheuen bei unserer Zusammenarbeit zum Aufbau einer Welt der Gerechtigkeit, des Friedens und der Versöhnung für alle Völker.“*

Nach Informationen der israelischen Tageszeitung „Ma'ariv“ wurde bei dieser Gelegenheit auch über einen der wichtigsten Kultgegenstände der jüdischen Tradition, die goldene Menora aus dem Jerusalemer Tempel, gesprochen. Sollte sich der siebenarmige Leuchter, dessen Verbleib seit der Zerstörung des Zweiten Tempels unbe-

kannt ist, tatsächlich im Vatikan befinden, will der Staat Israel ihn käuflich erwerben. In der Bibliothek des Vatikans befinden sich auch Jahrhunderte alte Talmud-Schriften und Torarollen sowie seltene Manuskripte und Faksimile (vgl. FrRu 4[1997]317).

Die israelische Regierung hat den 27. Januar 2004 zum „**Tag des Kampfes des Staates Israel gegen Antisemitismus**“ erklärt. Damit soll das Bewußtsein der israelischen Öffentlichkeit für die erzieherische Aufklärung über Antisemitismus geschärft und die Solidarität mit dem Judentum in der Welt gestärkt werden. Der Tag gegen Antisemitismus soll auch in den kommenden Jahren stattfinden, allerdings wurde noch nicht entschieden, auf welches Datum des jüdischen Kalenders der Aktionstag festgelegt wird.

Vom 8. bis 11. August 2004 werden Lehrer und Erzieher zu einer **Konferenz zum Thema Teaching the Holocaust to Future Generations** von der *Yad Vashem International School for Holocaust Studies* u. a. nach Jerusalem eingeladen. Die Konferenz findet im Rahmen der Fünfzig-Jahr-Feier der „Yad Vashem Holocaust Martyrs and Heroes Remembrance Authority“ (www.yadvashem.org) in Jerusalem statt. Das Programm gibt mit Vorträgen über verschiedene pädagogische Ansätze und praxisbezogene Workshops Hilfestellungen zum Thema Schoa-Unterricht an Schulen und dessen Herausforderungen im 21. Jahrhundert. Daneben werden geführte Rundgänge durch die Jerusalemer Innenstadt und deren Museen angeboten, darunter das Holocaust History Museum, das offiziell erst im September 2004 eröffnet werden soll.

Leser-Echo

Prof. Dr. Herbert Rosenkranz, Jerusalem, schreibt in Reaktion auf den Beitrag von Thomas Seiterich-Kreuzkamp über „Erwin Dold als Lebensretter“, FrRu 10(2003)119-123:

Mit Erschütterung las ich den Artikel „Ich wollte, daß sie leben“. Er ist ein Beweis, daß für einen glaubensstarken Menschen selbst unter dem Naziterror das Unmögliche möglich war. Es ist gut, daß Buchenbach den ehemaligen Kommandanten eines Nebenlagers von KZ Dautmergen zum Ehrenbürger ernannte, aber nicht genug. Könnten nicht zwei dank ihm überlebende jüdische Zeugen eruiert werden, damit ihm von Yad Vashem die wohlverdiente Ehrung eines „Gerechten unter den Völkern“ verliehen werde? Sein Wagnis ist leuchtend genug.

Gertrud Althoff, Rheine, zum Bericht über die Sommerveranstaltung „Gott in Beziehung“ der Bischöflichen Akademie Aachen, FrRu 11(2004)69-71:

Für Ihre Berichterstattung danke ich Ihnen. Ich fand die Ausführungen sehr interessant und freue mich, eine Zusammenfassung zu haben. Allerdings, soweit ich mich erinnere, waren alle Protestler sehr katholisch. Wir wollten auch eigentlich nicht die Aufhebung der Trinitätslehre, sondern eine sprachlich korrektere Ausdrucksweise. Sowohl der ursprüngliche Rechtsbegriff des „Sohnes“ wie der Ausdruck „persona“

haben heute eine völlig andere Bedeutung und führen zu einem Auseinanderfallen der Dreifaltigkeit in drei Individuen, was noch verstärkt wird durch die wachsende Vorliebe, Gebete an den Sohn als an Gott zu adressieren.

Hans Arens, Kamp-Lintfort, ein Teilnehmer der Sommerveranstaltung „Gott in Beziehung“, kommentiert die Beiträge „Juden und Christen beten den Einen Gott an“ und „Psalmen beten – ohne Verchristlichung“, FrRu 11(2004)2-9; 9-14:

Ist es nicht gewissermaßen unredlich, wenn wir scheinbar gutgläubig-unbefangen jüdische Gottesbegriffe dem Judentum entleihen, ihnen eifrig zustimmen, um ihnen dann einen spezifisch christlichen, dem Judentum konträren Sinn, zu unterschieben? Ist es nicht so etwas wie „Falschmünzerei“, wenn Christen vom Einen Gott wie Juden sprechen, aber dann flugs ihn a priori als Trinität gemäß den tradierten Dogmen gewollt oder ungewollt denken, womit sie zumindest latent den Polytheismus tangieren? In keiner der aufgezählten zehn Ausfaltungen, in denen das Judentum Gott erkennt und verehrt, verselbständigt und personifiziert sich auch nur eine von ihnen zur Gottheit. Gottes Geist, der Juden und Christen gleich teuer ist, spaltet sich im herkömmlichen christlichen Glaubensverständnis zu einer eigenen Gottheit von Gott ab, ob man es nun wahrhaben will oder nicht. Das göttliche Wort, das wiederum Juden und Christen gleichermaßen hochhalten, erhebt Jesus im Christentum gemeinhin selber zum Gott, statt in ihm Träger und Vergewärtigter des Wortes Gottes zu sehen. Würden wir ihn tatsächlich im letzteren Sinne deuten, wie Sie es auch zum Johannesprolog mit Schekhina anklingen lassen, könnten Juden den vertrauten Begriff den Christen als Sondergut zugestehen, in Jesus eine besonders dichte, für sie unüberbietbare Einwohnung Gottes wahrzunehmen, womit die dogmatische Definition von Jesus als „wahrem Gott“ eliminiert wäre. Dem jüdischerseits berechtigten Polytheismusverdacht wäre damit auch der Boden entzogen.

Da man aber christlicherseits weit von dieser Interpretation entfernt ist, bewundere ich die große Toleranz der Verfasser von Dabru Emet, die den Christen konzедieren, in ihrem (trinitarischen und Inkarnations-)Glauben ebenfalls den Einen Gott (der Juden) anzubeten. Ich halte den Schituff-Vorbehalt (vgl. J. J. Petuchowski/C. Thoma, „Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung“, *Schituff*: Verbindung, Vermischung), der das jüdische Volk verpflichtet, die Verdunkelung des „sinaitischen Monotheismus“ abzuwehren, angesichts des nach wie vor praktizierten Inkarnations- und Trinitätsglaubens, der auch nach meiner Meinung eine „Verdunkelung“ des Sinai-Monotheismus bei den Christen fordert, weiterhin für so lange berechtigt, wie hier christlicherseits kein Umdenken im obigen Verständnis erfolgt.

Bertold Klappert stellt fest, daß Christen nicht auf die neutestamentlichen Bezeugungen der Trinität verzichten können, auch nicht mit Rücksicht auf die Juden verzichten müssen, da hier Gottes Selbstmitteilungsweisen in Jesus und (in) Gottes Geist dazu angetan sind, den Einen und Einzigen Gott Israels ungeschmälert zu verherrlichen. Zum anderen stellt er fest, daß das NT nicht gegen das 1. Gebot verstößt und Jesus nicht „vergottet“, daß dies aber eindeutig die trinitarische calcedonensische Formel tut, weil sie dem Sohn und dem Hl. Geist dieselbe Doxologie zuteil werden läßt wie

dem Vater. Sie haben durchaus recht, Johannes dachte nicht im Traum daran, den Monotheismus preiszugeben. Zur Klarstellung möchte ich noch bemerken, daß das „Wort im Anfang“ m. E. keineswegs die Präexistenz Jesu begründet. Erst mit dem Christuserignis wurde Gottes Wort in Jesus präsent. Das schließt nicht aus, daß Jesus in der Intention Gottes bei der Schöpfung gegenwärtig war.

Die Forderung von Helmut Zwanger in „*Psalmen beten – ohne Verchristlichung*“, auf die trinitarische Formel zu verzichten und sie durch einen alttestamentlichen Lobpreis Gottes zu ersetzen, war für mich eine wohlthuender Konsequenz.

Hans Gaus, Besigheim, zu „*Psalmen beten – ohne Verchristlichung*“, FrRu 11(2004)9-14:

Auch mehrere Tage nach der Lektüre des Textes bin ich enttäuscht, daß der Freiburger Rundbrief derart törichte Gedanken veröffentlicht. Wie will dieser Pfarrer predigen, wenn er sich die christliche Aneignung des AT verbietet. Ich glaube nicht, daß sich dieser FrRu auf Gertrud Luckners Erbe und Auftrag berufen kann.

Rudolf Weckerling, Berlin, zu Emil L. Fackenheim, FrRu 11(2004)38-41,75-76:

Zu den Werken von Emil L. Fackenheim ist hinzuweisen auf sein Buch „*Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart*“. Mit 4 Ansprachen an Auditorien in Deutschland, Institut Kirche und Judentum, Berlin 1999.

Heinz-Jürgen Vogels äußert sich zur Besprechung des Buches „*Wo war Gott?*“ von Arthur Katz, FrRu 11(2004)61-62:

Ihre Besprechung hat in mir zwiespältige Gedanken ausgelöst, ob man es wohl so einseitig negativ beurteilen muß. Es ist doch auch ein Ereignis, daß ein Jude – und nur ein solcher kann das heute! – die mögliche Mitschuld der Autoritäten zur Zeit Jesu am Tod Jesu anspricht. Sicher haben wir seit dem II. Vatikanum und *Nostra aetate* alle endlich als Christen uns dazu bekannt, daß alle Menschen wegen ihrer Sünden am Tod Jesu schuldig sind. Aber daß sich die damaligen Juden (noch) nicht zu ihrem Messias bekannt haben, ist davon unabhängig auch wahr. Und wenn nach Paulus (Röm 11,15) „ihre Annahme nichts anderes bedeutet als Leben aus den Toten“, dann ist es doch m. E. ein weltgeschichtliches Ereignis, wenn einige der heute in Israel lebenden Juden in dieser Weise sich kompromißlos und ohne Rücksicht auf die Folgen zu ihrem Messias bekennen. Das ist m. E. der auch zu berücksichtigende positive Aspekt. Muß A. Katz die ganze Diskussion im Christentum seit Vat. II kennen? Kann man ihm verübeln, daß er sie nicht berücksichtigt? Kann man ihn nicht einladen, etwas weniger scharf mit seinen eigenen Glaubensbrüdern ins Gericht zu gehen, wie wir das heute auch tun? Hinzu kommt, daß nach unserer neueren Erkenntnis die „*pôrôsis*“, die Verhärtung oder Verstockung im Röm 11,25, die über einen Teil von Israel gekommen ist, „keine moraltheologische Kategorie ist“ (155) und der „*Rettung ganz Israels*“ vorausgeht.

Impressum

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

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma

Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Bad Vilbel; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster.

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.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 30,- Euro, 45,- sFr, Einzelheft 10,- Euro, 15,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26.07.2002 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Spenden bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

KONTEN:

Deutschland: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45

Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756

Schweiz: UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V

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

Israel: Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Account Nr. 30180

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,

Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: Fr_Ru@t-online.de

Bestellungen, Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungs-exemplare bitten wir, an die Geschäftsstelle zu schicken.

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnaufer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Die Anwesenheit des stets wirkenden Gottes mitten unter seinem Volk ist eine grundlegende Glaubensaussage im Judentum. Nach kabbalistischer Auffassung ist die Schekhina der kreative Aspekt des Geistes Gottes. Als Schekhina wirkt Gott – zusammen mit der ihm ergebenen Menschheit – an der Wiederherstellung der durch die Sünden der Menschen beschädigten Schöpfung. Der erste Artikel dieses Heftes über den jüdischen Schekhina-Glauben erläutert dies anhand biblischer und rabbinischer Aussagen. – Nico Sonneveld setzt sich mit der Theologie des Holländers Kornelis Heiko Miskotte auseinander, einem der frühen Deuter jüdisch-christlichen Denkens. Im Mittelpunkt von K. H. Miskottes theologisch-biblischen Überlegungen steht der Name Gottes als zentrale Offenbarung. – Ein charakteristischer Teil jüdisch-religiöser Lebensweise ist der Segen. Rabbiner Homolka führt in die Bedeutung und die verschiedenen Formen des Segens und Segnens im Judentum ein. – Der Sekretär der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Norbert J. Hofmann, berichtet über die jüngsten Entwicklungen im Kontakt zwischen dem Jerusalemer Oberrabbinat und dem Vatikan. – Nina Kauchtschischwili aus Mailand erzählt über ihre Jahre in Berlin vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges und über die vielen kleinen Formen des Widerstands gegen das nationalsozialistische Regime. – Mit Bezug auf den Beitrag „Psalmen beten – ohne Verchristlichung“ (Heft 1/1004) schlägt Paul Petzel einen anderen Zugang zum christlichen Psalmengebet vor. Er plädiert für den Beibehalt der Doxologie als christliches Erkennungszeichen (schibbolet). – In einem kurzen Lebensbild werden die Bemühungen von Eberhard Röhm um eine pädagogische Neuorientierung zum Thema Juden – Christen – Deutsche dargestellt. – Anlässlich der Verleihung des Edith-Stein-Friedenspreises an Neve Schalom blicken wir zurück auf Bruno Hussar, den Gründer des Friedensdorfes Neve Schalom.

Die letztliche Rechtfertigung und Garantie [...] einer Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden liegt vielleicht in der Überzeugung beider Partner, daß das große Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, auch die Basis einer jeden Theologie ist.

(R. J. Zwi Werblowsky, „Trennendes und Gemeinsames“)

Geborgen unter den Fittichen der Schekhina

Clemens Thoma

Es wird viel über die Besonderheiten jüdischer Glaubensinhalte und über christliche Parallelen diskutiert. Als Zentrum der jüdischen Religion gilt *das Verweilen des Einen Gottes mitten in der Gemeinschaft seines erwählten Volkes*, in seinen Institutionen, in seinen geschichtlichen Entwicklungen und in jedem einzelnen Mitglied des Volkes. Ein einleitendes Zitat aus dem Midraschwerk Tanchuma B, Paragraph 38 (Wayyera) kann an das gläubig Gemeinte heranzuführen: „*Gott sprach: In dieser Welt werden durch Vermittlung israelitischer Gerechter (Zaddikim) Einzelne zu Proselyten (= Konvertiten). Aber in der kommenden Welt werde Ich die Gerechten aus den Völkern (goyim) heranzuführen und sie unter die Flügel der Schekhina (= der göttlichen Gegenwärtigkeit) bringen. Es heißt ja: „Als dann will ich den Völkern reine Lippen geben, damit alle den Namen des Ewigen anrufen und ihm unter demselben Joch dienen“*“ (Zef 3,9). Die hier zwischen Israel und den Völkern sich bewegende Schekhina deutet eine sich stets erneuernde Verbundenheit Gottes mit Israel und mit den Weltvölkern an.

Schekhina: der begleitende Gott

Wörtlich bedeutet Schekhina *Einwohnung* (von *sch-k-n*: wohnen, sich niederlassen, sich aufhalten). Gemeint ist der Glaube an den immer wieder mitten in der Gemeinschaft des Volkes Gottes – also in erster Linie beim jüdischen Volk – begleitend, lenkend, schützend und rettend wirkenden Einen Gott. Durch seine Schekhina setzt Gott sein früheres persönliches „Hinabsteigen“ zu den Menschen – zu Adam und Eva, zu Abraham, zu den in Ägypten unterdrückten Israeliten, zu Mose, zum Berg Sinai usw. – fort (laut Avot de Rabbi Nathan I, 34, S. 102). Die Schekhina ist in biblischer Zeit Ausdruck des Bundes Gottes mit seinem Volk. Sie hat sich an Israel „angeklebt“ (*schekhina dabeqa*) und geht daher mit Israel überall hin – auch ins Exil.

Der Begriff der Schekhina ist wahrscheinlich bereits in vorchristlicher Zeit aus Jes 57,15 herausgelesen worden: „*So spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende: Ich throne in der Höhe, im Heiligtum. Dennoch bin ich bei den Zerknirschten und Demütigen, um den Mut der Gebeugten und das Herz der Zerschlagenen neu zu beleben.*“

Die Vorstellung vom „ewig Thronenden“ (schokhen ad) inspirierte jüdische Bibeldeuter wohl schon in vorrabbinischer Zeit zu dem ähnlich klingenden Wort *Schekhina*. Ebenfalls anregend wirkten biblische Aussagen, wonach Gott die Israeliten durch die Wüste hindurch mit sichtbaren Zeichen begleitet hatte: „*Der Ewige zog vor ihnen her, tags in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu zeigen, und nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten*“ (Ex 13,21). Dazu heißt es im Targum Jeruschalmi: „*Die Herrlichkeit der Schekhina ist in einer Feuersäule vor dem Volk hergegangen, um den Verfolgern den Weg zu verfinstern.*“

Reich Gottes, Wort Gottes, Heiliger Geist

In der rabbinischen Homilie zu Sach 2,14, „*Juble und freue dich, Tochter Zion; denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte*“, wird gesagt, daß der Ewige „*Seine Schekhina für die in die Welt kommenden Menschen aus den Höhen des Himmels herabbringt und auf Erden ruhen läßt*“. Im Zusammenhang mit dieser Aussage wird in der gleichen Homilie erklärt, daß der Heilige Geist und die durch das Reich Gottes durchschimmernde Herrlichkeit (*kavod*) Gottes von der Schekhina zum Ausdruck gebracht werden: „*Gottes Gegenwart in Israel soll Israel vor aller Welt bestätigen.*“ Gott will in der Mitte Israels sein, „*um das Lob Israels allen Bewohnern der Welt kundzutun, daß der Heilige, gelobt sei Er, für sie Seine Schekhina aus den Höhen des Himmels herabbringt und sie auf Erden ruhen läßt*“. Überall, wo sich die Schekhina zum göttlichen Ruhen zur Erde hinunter bewegt, ruht auch der Heilige Geist.¹

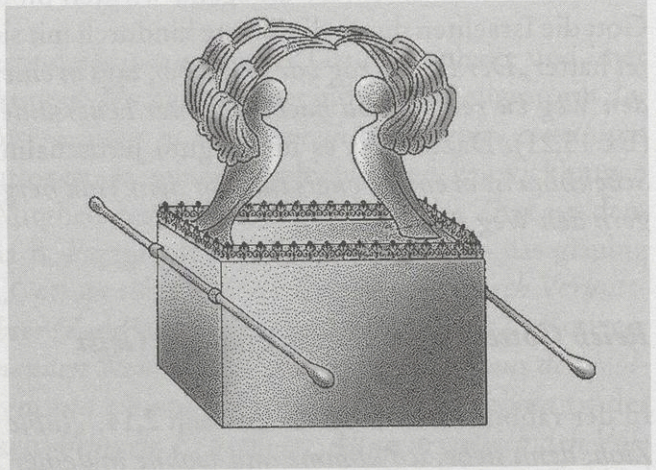
Saadja Gaon (882-942) ersetzte den Begriff *Schekhina* mit *kavod* (Herrlichkeit). Er wollte dadurch christlich-personale Deutungen der Schekhina abwehren. *Kavod* wies für ihn eindeutig auf ein geistiges, nichtpersonales,

1) Vgl. Peter Schäfer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972, 96 ff.; Arnold Goldberg, *Ich komme und wohne in deiner Mitte*. Eine rabbinische Homilie zu Sach 2,14 (PesR 35), FJS 3, Frankfurt/M. 1977, 23-28. 55 u. ö.

Gott zugehöriges Sein hin, das nach kabbalistischem Verständnis in den Sefirot zur Wirkung kommt.² In seinem Werk *Emunot we-Deot* (Glaubenslehren und Meinungen) schrieb er: „*Throne wurden aufgestellt und der Hochbetagte setzte sich* (vgl. Dan 7,9). Dieses Bild deuteten die Weisen als Schekhina. Das speziell Geschaffene (= die Throne) besteht aus Licht ohne die Form einer Person. Es ist das göttliche Licht, das Schekhina genannt wird.“³

Rekonstruktion der
Bundeslade.

„Thron der Cherubim“



Nach kabbalistischer Auffassung ist die Schekhina der kreative Aspekt des Geistes Gottes. Im Sohar (1:1b; 3,191a-193b) wird die Schekhina deshalb auch „Wort“ (*davar*) oder „Worte“ (*devarim*) genannt. Mose, der die Worte Gottes an das Bundesvolk weitergegeben hat, habe damit der Schekhina sich stets vergrößernde Zielorte vermittelt. Gott wirkt durch die Schekhina zusammen mit der ihm ergebenen Menschheit an der Wiederherstellung der durch die Sünden der Menschen beschädigten Schöpfung. In der Schiur Qoma-Mystik (5.-7. Jh.) wurde bisweilen über die Größe des Körpers der göttlichen Schekhina diskutiert. Die Gottgestalt habe z. B. die Größe von 236 000 Meilen. Später wurden solche Überlegungen als Irrlehre verurteilt.⁴

2) Vgl. Josef Dan/Frank Talmage (ed.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge Mass. 1982, 96.

3) Saadja Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, dt. von Samuel Rosenblatt, New Haven 1948/1976, 121; vgl. auch Gershom Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1970, 504.

4) Diese und ähnliche Angaben finden sich in A. J. Wertheimer, *Battei Midraschot*, 2 Bde., 2. Aufl., Jerusalem 1969, 333-395; vgl. auch bHag 11b-16a.

Förderlich für das Kommen der Schekchina zu den Mitgliedern des Bundesvolkes ist u. a. das ernsthafte Studium der Tora: *„Wenn zwei sitzend sich mit der Tora befassen, ist die Schekchina mit ihnen. Und wenn auch nur einer sich mit der Tora befaßt, ist die Schekchina mit ihm“* (bBer 6a). In den Sprüchen der Väter (mAv 3,7) wird die Präsenz der Schekchina noch weiter ausgedehnt: Wenn zehn, wenn fünf, wenn zwei oder wenn auch nur *ein* Mensch sich in die biblische Offenbarung vertieft, ist die Schekchina anwesend. Das Studium der Tora bewirkt eine begleitende Realpräsenz der göttlichen Schekchina.

Dasselbe gilt für das Gebet. Im Tempelgebet *„Zum Zion kommt der Erlöser“* heißt es: *„Gelobt sei Er, unser Gott, der uns zu Seiner Ehre geschaffen hat und uns von den Irrenden getrennt hat, der uns die Tora der Wahrheit gegeben hat und der ewiges Leben in unserer Mitte eingepflanzt hat [...]“*⁵ Wahrscheinlich kann der hier verwendete Ausdruck, *„der ewiges Leben in unsere Mitte eingepflanzt hat“*, auch als *„der die Schekchina in unsere Mitte – oder in unsere Seele – eingepflanzt hat“* gedeutet werden. Es ist eine häufige jüdisch-mystische Aussage, daß die Schekchina in der Seele des gesetzes-treuen Menschen weilt. Jedes Mitglied des Volkes Gottes hat die Aufgabe, für den Tikkun ha-Olam, für die Wiederherstellung der Welt bzw. der Gottesbeziehung der Menschen und der Welt, mit der Schekchina zusammenzuarbeiten.

Lazarus Goldschmidt formuliert den in rabbinischen Texten wiederholt geäußerten Urwunsch Israels, *„daß die Schekchina in Israel ruhen möge“*, mit den Worten, *„daß die göttliche Niederlassung auf Israel ruhen möge“*. Dahinter steht die Vorstellung von Gott als dem überragenden König des Himmels und seines irdischen Volkes: *„Gepriesen sei der Erbarmer, der das Königtum auf Erden wie das Königtum im Himmel eingerichtet hat und der euch [Israeliten] Macht und Gerechtigkeit verliehen hat“* (bBer 58a). Der als König seines Volkes gepriesene Gott befiehlt den Israeliten, alles Unreine aus ihren Aufenthaltsorten zu entfernen, *„weil ich mitten unter ihnen wohne“* (Num 5,3).

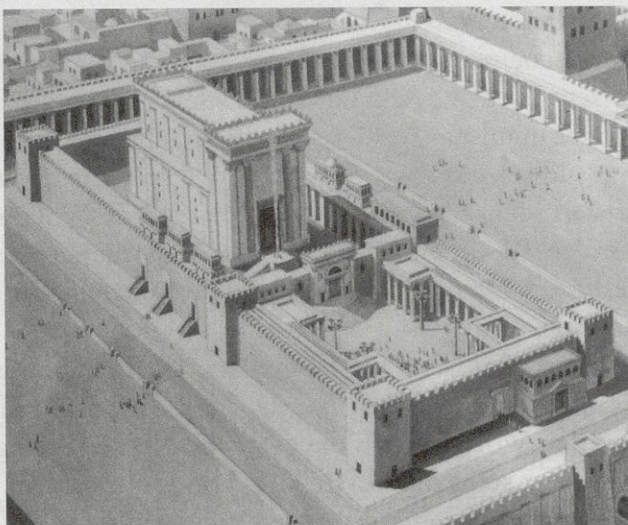
Ein ebenfalls vielfach auf die Schekchina hin gedeuteter biblischer Satz lautet: *„Die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären und sie wird ihm den Namen Immanu-El (Gott mit uns) geben“* (Jes 7,14). Im rabbinischen Judentum wird *Immanu-El* mit *Immanu-Schekchina* (mit uns ist die Schekchina) wiedergegeben (bHag 14b).

5) Text nach Samson R. Hirsch, *Israels Gebete*, Frankfurt a. M. 1921, 387-391.

Der Tempel – Wohnort der Schekhina

„Der Ewige ist im Haus Seiner Heiligkeit. Der Ewige thront im Himmel. Seine Augen sehen, Seine Wimpern prüfen die Söhne Adams“ (Ps 11,4). Der Psalmenmidrasch knüpft daran an: „Während des ganzen Bestehens des Jerusalemer Tempels war die Schekhina in seiner Mitte anwesend, denn es heißt: ‚Der Ewige thront im Himmel.‘ Rabbi Eleasar ben Pedat sagte: ‚Mag ein Heiligtum zerstört oder nicht zerstört sein – die Schekhina weicht nicht von ihrem Ort‘ [...]. Rabbi Acha sagte: ‚Niemals weicht die Schekhina von der Westmauer des Tempels; es heißt ja: Mein Geliebter steht hinter unserer Hauswand. Er späht durch unsere Gitter‘“ (Hld 2,9).

Modell des
Zweiten Tempels.



Der Jerusalemer Tempel wurde als jener Ort verehrt, der in den Himmel hinaufreicht und in den der Thron Gottes hinunterreicht (vgl. Jes 6,1: *Der Saum seines Gewandes füllte den Tempel aus*). Gottes Herrlichkeit ist demnach im Himmel und auf Erden, im Tempel, bei den ihn anbetenden und im Gottesdienst preisenden Engeln und Menschen. Laut einer rabbinischen Deutung von Sach 2,9 sagte Gott: „*Ich und mein ganzer Hofstaat – wir werden eine Mauer für Jerusalem in der kommenden Welt sein.*“⁶ Wo immer eine Wohnstatt Gottes (Tempel, Gebets- oder Lehrhaus) zerstört wird, bleibt Gott am Platz der Zerstörung anwesend.

6) Arnold Goldberg (Anm. 1), 26 f.

In bMeg 26a wird gesagt, daß der Stamm Benjamin jenen Landesteil Israels besessen hat, auf dem das Allerheiligste des Tempels gebaut war. Dazu sagt ein rabbinischer Diskutant: *„Es war dem Benjamin beschieden, ein Wirt für die Schekchina zu sein.“* In diesem Zusammenhang wird anderwärts gesagt, daß sich „das Lager der Schekchina“ in der Tempelhalle befinde, *„in deren Mitte Ich wohne“* (vgl. Num 5,3). Das Lager der Schekchina ist der „reale Ort“ für das Wirken der Priesterschaft und der im Tempel ebenfalls anwesenden und wirkenden Engel.

In bMeg 29a wird von Rabbi Eleasar ha-Kappar (um ca. 180 n. Chr.) gesagt: *„Dereinst werden alle Bet- und Lehrhäuser von Babylon weg ins Land Israel verpflanzt werden; es heißt ja: ‚Wie der Tabor unter den Bergen und wie der Karmel an der Meeresküste, rückt einer heran‘ (Jer 46,18). [...] Wenn diese beiden Berge, die sich nur bewegten, um die Tora zu hören (am Ende der Tage), ins Land Israel einrücken werden, um wieviel mehr die Bet- und Lehrhäuser, in denen die Tora studiert und gepflegt wird.“*

Im rabbinischen Judentum sind Gotteshäuser und theologische Lehrhäuser Orte der helfenden Anwesenheit Gottes, d. h. der Schekchina. Nach einer Deutung von Ex 20,24 sagt Gott zu jedem Israeliten: *„Wenn du in mein Haus kommst, will ich in dein Haus kommen. Meine Füße führen mich an den Ort, den mein Herz liebt. Daher sagen die Weisen: ‚Wo immer zehn Personen sich in einem Bethaus versammeln, ist die Schekchina mit ihnen zusammen‘“* (Mekh zu Ex 20,24; Horov. 243). Dieser Glaube an die Anwesenheit Gottes wurde auch vom Christentum übernommen. Er ist ein Hinweis auf die enge Verbundenheit von Gott und Mensch und auf die Verpflichtung des Menschen zur Mitarbeit mit Gott an der Erneuerung der Welt.

Die Schekchina – Ernährerin und Erlöserin

Aus der erstaunlichen Aussage, daß sich Gott dem Mose und damit dem ganzen Volk Israel im brennenden Dornbusch geoffenbart hat (Ex 3,2), wurden Folgerungen über die alles Geschöpfliche durchdringende Anwesenheit Gottes gezogen. In der Pesikta deRav Kahane (Pesk 1,2) wird die Frage nach dem Sinn der sich in einem kargen Dornengestrüpp zeigenden Offenbarung Gottes beantwortet: *„Es gibt auf Erden keinen Ort ohne die Schekchina.“* Dieselbe Antwort findet sich in Shemot Rabba 2 und in anderen rabbinischen Zitaten (z. B. in bBB 25a). In der Mekhilta zu Ex 18,12 wird die Schekchina als Ernährerin aller Menschen geschildert. Rabbi Zadok

sagte, daß ein noch größerer als Gamliel und Abraham die Menschen bedient: *„Dies ist die Schekhina, die allen Erdenbewohnern Speise nach ihren Bedürfnissen besorgt und alle zum Wohlgefallen sättigt. Sie tut dies nicht nur für die Geraden und Gerechten, sondern auch für die Frevler und Götzen-diener.“*

An anderen Stellen werden Einschränkungen gemacht. In bBer 7a wird tradiert, daß Mose Gott bat, *„daß die Schekhina nicht auf den Völkern der Welt ruhen möge, und der Ewige gewährte es ihm.“* In diesem Zusammenhang wird in tSanh 13,2 erst festgestellt, *„Alle Nichtisraeliten (goyim) haben keinen Anteil an der kommenden Welt.“* Dann wird mildernd hinzugefügt, daß es auch unter den Völkern Gerechte gibt, *„die Anteil an der kommenden Welt haben“.*

Die positive Wertung von nichtisraelitischen Gerechten hat in spätrabbinischer Zeit zu neuen Heilsüberlegungen geführt. Laut dem Midrasch zum Hohenlied (1,3) sagte Rabbi Berekhia (um 349 n. Chr.): *„Die Israeliten sprachen zu Gott: Dadurch, daß Du der Welt Licht bringst, wird Dein Name groß in der Welt. Dein Licht ist die Erlösung.“*

Endzeitliche Befreiung aus dem Exil

In yTaan 64 (1,2) heißt es: *„An allen Orten, wohin Israeliten verbannt wurden, wurde die Schekhina mit ihnen verbannt.“* Dieser Gedanke wird oft mit der Zerstörung des Tempels und der Vertreibung aus dem Land Israel in Zusammenhang gebracht. *„Wegen der Sünde des Blutvergießens ist das Heiligtum zerstört worden und die Schekhina ist von Jerusalem weggewichen. Es heißt ja: ‚Ihr sollt das Land, in dem ihr wohnt, nicht entweihen und nicht verunreinigen. Denn auch Ich, der Ewige, wohne mitten unter den Israeliten‘ (Num 35,33 f.). Wenn ihr es aber verunreinigt, werdet ihr nicht darin wohnen, und auch Ich wohne nicht darin (bShab 33a).“*

In mehreren rabbinischen Stellen wird der Glaube zum Ausdruck gebracht, daß die Glieder des Volkes Israel einst zusammen mit Gott aus der Umklammerung der Völker befreit werden. Gott bleibt ja nach jüdischer Glaubensüberzeugung *„auch in der Verbannung seinem Volk gegenwärtig. Israel hört auch im Exil nicht auf, Stätte des Reiches Gottes zu sein.“*⁷

7) Ferdinand Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2. Aufl. Leipzig 1897, 60.

Im Seder Eliahu Rabba (Par. 11, S. 53) heißt es: „*Wer Recht und Wohltätigkeit übt und wer Seelen am Leben erhält, der ist so, als würde er den Heiligen, gelobt sei Er, von den Götzendienern erlösen. [...] In dieser Stunde spricht der zu lobende heilige Gott: Wer erlöste mich und meine Schekkhina und Israel aus der Mitte der Götzendiener? [...] (Die Schekkhina spricht:) Mein Vater im Himmel, mögest Du Wohlgefallen haben an Deinen Knechten, den Israeliten! Du bist es ja, der alle Weltenbewohner errettet und alle Werke Deiner Hände, die Du in der Welt geschaffen hast.*“⁸

Mit der Schekkhina, die Gott, Israel und die Welt einander näherbringt, ist der Eine Gott gemeint. Er ist der Beauftragter und der von sich aus Beauftragte. Dies deuten auch folgende, von gläubigen Juden gerne wiederholte Zitate an: „*Wohin immer die Israeliten verbannt wurden, wurde die Schekkhina mit ihnen verbannt. Die Schekkhina war bei ihnen, wie es heißt: ‚Ich habe mich selbst in deine Familien hinein verbannt, als sie in Ägypten waren‘ (1 Sam 2,27). Sie wurden nach Babylon verbannt, und die Schekkhina war bei ihnen; es heißt ja: ‚Euretwegen wurde ich nach Babylon geschickt‘ (Jes 43,14). [...] Sie wurden nach Edom verbannt, und die Schekkhina war bei ihnen; es heißt ja: ‚Wer ist jener, der aus Edom kommt, aus Bosra in rotgefärbten Gewändern?‘ (Jes 63,1)“ (Mekh ed. Horowitz-Rabin 51 f.). Ergänzend heißt es in Sifre zu Num 10,35: „*Wann immer Israel geknechtet ist, verknechtet sich die Schekkhina sozusagen mit ihnen. Es heißt ja: ‚Bei all ihrer Not ist auch Er in Not‘ (Jes 63,9).*“*

Gott ist durch seine Schekkhina auch dort anwesend, wo Israeliten in der Fremde leben. In der Schekkhina begleitet er sie und führt sie als Mitleidender in das Land Israel zur Einheit des erwählten Volkes zurück. Mit den mehrfach in den Midraschim geschilderten gemeinsamen Wanderungen und Leiden Gottes und der Israeliten werden Hoffnungen auf ein endgültiges göttlich-israelitisches Zusammenkommen verknüpft. In der Mekhila Bo 14 (Horov. 52) heißt es: „*Und wenn die Israeliten einst (aus Exil und Isolation) zurückkehren werden, wird die Schekkhina gleichsam mit ihnen zurückkehren.*“

Nach Midrasch Deuteronomium Rabba 6,14 zu Dtn 24,9 ist die Zusage aber auch mit einer Warnung verknüpft: „*Weil es in dieser Welt Verleumder unter euch gegeben hat, habe ich meine Schekkhina von eurer Mitte entfernt. Aber in der zukünftigen Welt, wenn ich den bösen Trieb aus eurer Mitte entfernt*

8) Vgl. Arnold Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellungen von der Schekkhina in der frühen rabbinischen Literatur, Talmud und Midrasch*, SJ 5, Berlin 1969, bes. 163-174.

habe, bringe ich meine Schekchina in eure Mitte zurück. Es heißt ja: „Danach werde ich meinen Geist über alles Fleisch ausgießen“ (Joel 3,1). An mehreren Stellen wird die Schekchina auch als Belohnung für die Gerechten geschildert: „In der kommenden Welt gibt es weder Essen noch Trinken noch Fortpflanzung noch Vermehrung. [...] Vielmehr werden die Gerechten mit den Kronen auf ihren Häuptern dasitzen und sich am Glanz der Schekchina ergötzen!“ (bBer 17a).

Bekehrung zu Gott, Aufnahme in sein Bundesvolk und Bestimmung für die ewige gemeinschaftliche Seligkeit werden im talmudischen Schrifttum oft als *Bergung unter die Fittiche der Schekchina* gedeutet. Dem edlen Hillel (ca. 20 v. Chr.), der andere zum Glauben an den Gott Israels führte, dankte ein Bekehrter mit den Worten: „*Mögen Segnungen auf deinem Haupte ruhen, denn du hast mich unter die Fittiche der Schekchina geführt.*“ Andere sagten: „*Die Reizbarkeit Schammais wollte uns aus der Welt verstoßen, die Sanftmut Hillels aber hat uns unter die Fittiche der Schekchina gebracht*“ (bSchab 31a).

Abschließende Bemerkungen

Der Mensch soll vor der Schekchina, also vor dem im irdischen Bereich wirkenden Gott Respekt haben. Er darf auch nicht versuchen, Gott schauen zu wollen. In bKet 111b wird warnend auf Dtn 4,24 hingewiesen: „*Denn der Ewige, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer.*“ Dann wird gefragt: „*Ist es denn möglich, der Schekchina anzuhängen?*“ Statt einer Antwort wird gesagt, man solle jene Menschen fördern, die sich um die Tora bemühen. Dies werde einem angerechnet, „*wie wenn man der Schekchina anhängen würde*“. Doch die Schekchina ist auch der in das Leben des Menschen hineinschimmernde Gott. Von daher drängt sich ein Dialog – als Gebet, als Lobpreis, als Bitte – geradezu auf, ein Zusammenwirken zwischen Gott und den gläubig in seinem Bund stehenden Menschen.

Israel und die anderen Völker sollen lernen, die Geheimnisse des Lebens – auch dunkle Tatsachen wie Krankheit, Krieg und Uneinigkeit – im Lichte der Erkenntnis des anwesenden und mit ihnen wirkenden Einen Gottes zu sehen. Dies ist auch dann möglich, wenn die Schekchina – wie im Christentum – als Heiliger Geist, als Wort Gottes, als Reich Gottes oder als Christus gedeutet wird. Überlegungen über die Gegenwart Gottes mitten unter den Menschen könnten das Vertrauen in Gottes Wirken und in unser menschliches Mitwirken neu beleben und sogar verfeindete Völker befrieden helfen.

Kornelis Heiko Miskotte: Theologie zwischen Heidentum, Judentum und Christentum

Nico Sonneveld*

Der holländische Theologe Dr. Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976) ist im deutschen Sprachraum vor allem bekannt geworden durch die deutsche Ausgabe seines Buches *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*.¹ Allerdings handelt es sich dabei nicht um ein systematisches Handbuch des Alten Testaments. Vielmehr handelt es sich um eine Gratwanderung zwischen Tenach und Dogmatik, zwischen Bibellesen und Systematik.

Kornelis Miskotte studierte 1914-1920 Theologie in Utrecht und wirkte als Pfarrer, bis er 1945 eine Professur in Leiden erhielt. Er war ein origineller Denker, Mystiker und Philosoph. Er liebte die Kunst und die Literatur, er suchte die Schönheit der Natur. Karl Barth und Franz Rosenzweig, seine theologischen und philosophischen Lichtgestalten nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges, öffneten ihm die Augen und führten ihn direkt in die Mitte der Schrift, in das Herz der Kirche und somit in das Wesen des Judentums hinein. Rosenzweig, der gegen Ende seines Lebens gelähmt und stumm war, zeigte ihm die Macht der menschlichen Sprache, vor allem die Sprache des Alten Testaments und der Liturgie. Von ihm übernahm Miskotte auch die Unterscheidung zwischen Heidentum, Judentum und Christentum als den drei Grundformen der Religiosität.

* Nico Sonneveld, geb. 1942, ist in den Niederlanden aufgewachsen, wo er auch sein theologisches Studium absolvierte. Er ist Pfarrer der reformierten Kirchengemeinde Rüschlikon, Schweiz, und arbeitet an einer Dissertation zu den Wurzeln des kirchlichen und theologischen Interesses am Judentum.

1) Kornelis Heiko Miskotte, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1963. Holländische Erstausgabe 1956. Die Übersetzung besorgte der Barth-Kenner Heinrich Stoevesandt. Die erweiterte deutsche Ausgabe wurde in Zusammenarbeit von Miskotte und Stoevesandt 1963 fertiggestellt. Vgl. FrRu XVIII(1966)112.

1932 erscheint sein Buch *Das Wesen der jüdischen Religion. Beitrag zur Kenntnis des jüdischen Glaubenslebens*.² Miskotte setzt sich darin mit jüdischen Denkern auseinander: mit Hermann Cohen, Martin Buber und natürlich mit Franz Rosenzweig, aber auch mit Max Brod, Leo Baeck, Ernst Bloch, Constantin Brunner und Franz Kafka, allesamt Vertreter eines selbstbewußten, europäisch-kulturellen und aufgeklärten, nicht talmudisch geprägten Judentums.

Die neue Ausrichtung des jüdisch-christlichen Verhältnisses in der niederländischen Kirche und Theologie wird schon im Vorwort vorbereitet: Das Judentum ist keine Vorstufe des Christentums, sondern eine ‚religio sui generis‘. Israel steht als selbständige Größe neben der Kirche. Das Alte Testament bildet eine eigene geistige Welt. Dieses Ernstnehmen Israels erfordert eine neue Hermeneutik.

Nationalsozialismus und Neu-Heidentum

Als in Deutschland der Nationalsozialismus und das neue Heidentum aufkommen, ist Miskotte auf diese Herausforderung vorbereitet. Er durchschaut das neue Heidentum. Es geht dabei nicht um Atheismus, sondern um „die Verehrung der Grundmächte und Urgestalten des Seins – eine Verehrung, die in der Tat und in vollem Maße religiös genannt werden darf“.³ Im braunen Denken kommt der Gegensatz zwischen dem heidnischen Substanz- und dem jüdischen Funktionsdenken erschreckend zu Tage.

Miskotte betont, daß das Judentum von einer unendlichen Aufgabe ausgeht und deshalb jeder Religion, die sich als die ruhende Mitte des Lebens betrachtet, mißtrauen muß. Die Frage, welche Position das Christentum einnimmt, wird von ihm im Sinne der Barth'schen Ablehnung der Religion beantwortet. 1934 veröffentlicht Miskotte die Schrift *Das Judentum als Frage an die Kirche*.⁴ Für das damals noch kaum stattfindende Gespräch zwi-

2) Kornelis H. Miskotte, *Het Wezen der Joodsche Religie*, 1932.

3) K. H. Miskotte (Anm. 1), 53.

4) *Het Jodendom als vraag aan de kerk*, in: K. H. Miskotte, *Grensgebied*, Nijkerk 1954, 114-123; dt. in: *Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung*, hg. v. Günther Harder und Helmut H. Esser, Bd. 5, Wuppertal 1970, 7-16. Vgl. auch FrRu XXIII(1971)145; FrRu XXVI(1974)113; Albert J. Rasker, *Im Gespräch mit Juden und Christen*, FrRu XXVIII (1976)53-59, bes. 55 f.

schen Juden und Christen ist dieser Artikel grundlegend. Interessant ist die Bemerkung der deutschen Herausgeber (1970, S. 7) über den Unterschied zwischen ‚Israel‘ und ‚Alt-Israel‘. Für Miskotte ist Israel nicht das vorexilische Volk Israel, sondern das Judentum in seinen mannigfachen Lebensformen.

Geschult durch Barth und Rosenzweig, spürte Miskotte schon früh, wie die europäische Welt in die Finsternis des Faschismus abglitt, weil unter der dünnen Farbschicht der christlichen Kultur in Europa das alte heidnische Lebensbewußtsein lebte. Die christliche Verkündigung hatte dieses Heidentum zwar gezähmt, aber nie ganz besiegt. Jetzt kam es wieder an die Oberfläche. Es breitete sich aus und nahm die vielen geistig Heimatlosen in



Kornelis Heiko Miskotte
(1942).

Foto: Hermanns Heiko
Miskotte (Privatbesitz).

seinen unmenschlichen Würgegriff. Er sah, wie dieses germanische Heidentum die Erinnerung an den Gott Israels auszulöschen suchte.

Die Kirche wurde für Miskotte jetzt ein Hort des geistigen Widerstandes. Die neudeutsche Lebenslehre war eine Neuauflage der alten germanischen Mythologie. Darüber legt er 1939 ein apologetisches Zeugnis ab in seinem Werk *Edda und Thora. Een vergelijking van germaansche en Israelitische religie*.⁵

Miskotte bildete den Kern einer Gruppe, die Widerstand gegen die geistig-zerstörerischen Maßnahmen der deutschen Besatzer der Niederlande leistete. 1941 verbreitete die Gruppe illegal ein Glaubensbekenntnis, das von den Barmer Thesen von 1934 beeinflusst war: *Wat wij wel en wat wij niet geloven* (Was wir sicher und was wir sicher nicht glauben).⁶

Diese Bekenntnisschrift, die klar über den Antisemitismus und die Erwählung Israels spricht, ist einer der Bausteine der ‚Israel-Artikel‘ der neueren Kirchenordnungen, die seit 1950 von verschiedenen protestantischen Kir-

5) Kornelis Heiko Miskotte, *Edda und Thora. Een vergelijking van germaansche en Israelitische religie*. Nijkerk 1939, 1970.

6) Die Redaktoren dieses Glaubensbekenntnisses waren Dr. Jan Koopmans, Pfr. Klijs H. Kroon und Dr. K. H. Miskotte.

chen der Niederlande als Basis einer neuen Kirchenordnung angenommen wurden. Die israel-orientierte Theologie dieser neuen Kirchenordnung der Nederlandse Hervormde Kerk führte später zum Zusammenschluß der Nederlandse Hervormde Kerk, der Gereformeerde Kerken und der Evangelisch-Lutherische Kerk.⁷

Der Name Gottes als biblische Grundaussage

In jenen finsternen Jahren des Zweiten Weltkrieges setzte sich Miskotte als Pfarrer für die kirchlichen Außenseiter in Amsterdam ein. Die Bibel wurde intensiv studiert, und mit seinem „biblischen ABC“⁸ wurde diese Lektüre radikal und biblisch neu orientiert. Dieses ABC kombiniert eine von Barth geprägte Theologie mit Gedanken aus dem Judentum und bildet ein biblisches Unterrichtsbuch für Erwachsene. Anknüpfend an Calvin betont Miskotte die Einheit der Schrift. Diese Einheit liegt im Namen Gottes, der in 2 Mose 3,14 und in Jesus Christus offenbart worden ist. Die ersten Zeugen (die biblischen Autoren) und die zweiten Zeugen (die Leser und Hörer) bilden eine Einheit im Geschehen des Wortes. Diese Einheit von Zeugen und Schrift ist weder eine statische noch eine durch die Exegese konstruierte Einheit. Die Einheit der Bibel *ist* nicht, sondern sie *geschieht*. Wenn die Einheit der Schrift ein Geschehen ist, das aus der Bewegung des geschehenden Wortes selbst hervorquillt, dann gibt das eine sinnvolle Ausgangslage für das Reden über die zwei Testamente.

Die neutestamentlichen Schriften wollen nur innerhalb des Rahmens des Tenach gehört werden. Der *Name* Gottes ist ein Eigenname, der nicht als allgemeiner Begriff mißverstanden werden kann. Mit diesem Namen unterscheidet sich der Gott Israels von allem, was gemeinhin mit ‚Gott‘ angedeutet wurde. Ausgangspunkt der Gotteslehre ist der *Name*, und so entsteht eine eindeutige und scharfe Antithese gegen jede Ontologie, die eine abstrakte Gottheit und ihr transzendentes Sein voraussetzt.⁹

7) Vgl. Nico Sonneveld, *Das christliche Bekenntnis zu Israel in der Kirchenordnung der reformierten Kirchen in den Niederlanden*, FrRu 7(2000)184-193. Hier wird auch das Entstehen der neuen Kirchenordnung, die Rolle einer Israel-orientierten Theologie und der spätere Zusammenschluß der drei Kirchen behandelt.

8) K. H. Miskotte, *Bijbelsch ABC*, Nijkerk 1941. Dt. *Biblisches ABC: Wider das unbiblische Bibellesen*. Mit einem Vorwort von Adriaan Geense. Neukirchen-Vluyn, 1976. Vgl. Die Rezension in: FrRu XXVIII(1976) von Dirk Kinet, Augsburg.

9) K. H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen* (Anm. 1), 129.

Die Eigenschaften Gottes beschreiben nicht das Wesen, sondern den Charakter eines ganz bestimmten Gottes, der sich in der Begegnung mit den Menschen zeigt. Aus einer besonderen Situation heraus begegnet Gott dem Menschen an einem bestimmten Ort, an einem bestimmten Tag. Er handelt, und seine Qualitäten werden von den Menschen erkannt. Unsere Gotteskenntnis geht von der besonderen Situation und nicht von einem allgemein-universellen Gottesbegriff aus. So wird die Bibel ein anti-heidnisches Zeugnis. Wenn die Kirche nicht in der Lage ist, auf diese Weise über Gott zu reden, dann ist sie der religiösen Vergöttlichung der Welt und der nihilistischen Auflösung der Wirklichkeit hoffnungslos erlegen. Nur der Gott Israels kann uns von den Göttern der Welt und den Göttern des Nichts erlösen. Mit seinem Namen wird Gott ansprechbar für die Menschen. Gott beginnt das Gespräch mit den Menschen. Er ist anders als die schweigenden Götter und Mächte. Der Eigenname Gottes ist kein zufälliges Zeichen, sondern ein Wort mit tiefem Inhalt. Er bedeutet: *Ich werde bei Euch sein, wie ich bei Euch sein werde* oder (nach der Übersetzung von Buber/Rosenzweig): *Ich werde dasein, als der ich dasein werde*.

Bei Miskotte wird der Begriff *Name* sowohl für Gott als auch für die Offenbarung gebraucht. So wird deutlich, daß dieser Gott und die Offenbarung fest miteinander verbunden sind. Gott ist der Gott, der sich offenbart. Gott offenbart sich aber nicht in allen Dingen. Es ist seine Freiheit, sich zu offenbaren oder nicht. Die andere Seite des sich Offenbarens ist die Verborgenheit. Aber auch diese negative Erfahrung ist ein Zeichen, das auf ihn hinweist. Wir bleiben also auch in der Leere, im Fehlen der Gotteserfahrung, auf ihn angewiesen. Dieses Zusammenspiel von Offenbarung und Verborgenheit bildet eine Differenz zwischen dem biblischen und dem traditionellen Denken. Gott ist nicht, wie die Tradition behauptet, immer und überall anwesend. Die philosophische und theologische Tradition verneint die Verborgenheit Gottes.

In unserer modernen Zeit bestimmt das Primat des Denkens, der Wahrnehmung und der Verifizierbarkeit das Denken. Ein Gott, der auf diese Art nicht erkannt werden kann, ist abwesend, oder wenigstens nicht aktiv anwesend. Ein solcher Gott existiert nicht. Das moderne Denken verneint die besondere Offenbarung, weil nur *der* Gott akzeptiert wird, der für unsere menschlichen Erkenntnisse erreichbar ist. Die postmoderne Zeit hat sich nicht nur vom allgemeinen Gott, sondern auch vom Menschen und dessen Erkenntnisfähigkeit verabschiedet. Der postmoderne Mensch erfährt Gottes Abwesenheit nicht als eine Tat, sondern als Tod Gottes.

Für Miskotte spielt der *Name* nach biblischer Sicht eine Rolle in der Geschichte. Er steht in der Mitte. Gottes Offenbarung ist kontingent und zentral, einmalig und universell gültig. Der Gott der Bibel erscheint beliebig im Leben, in der Geschichte. Er kommt wie zufällig. Sein Kommen ist nicht notwendig, aber kontingent. Er ist ohne Grund in unserer Mitte. Deshalb ist sein Dasein nicht beweisbar. Nur Er kann die Notwendigkeit seines Daseins beweisen, nicht wir. Wir brauchen Glaubensaussagen, um solche Dinge auszusprechen. Es ist auch durchaus möglich, als Mensch zu existieren, ohne an Gott zu glauben. Gott kann verneint werden. Gott erlaubt diese Verneinung sogar. Gott kann also in der Kultur marginalisiert werden.

Dieser marginale Gott, so sagt uns die Bibel, nimmt eine zentrale Position in der Geschichte seines Volkes ein. Der einmalige Gott Israels hat universelle Bedeutung. Dieser besondere Gott unter den Göttern wird sich als der wahre Gott zeigen, und nur Er verdient den Namen *Gott*. Christen erkennen ihn als den Vater Jesu Christi und als Vater aller Menschen. Der biblische Weg unserer Gotteskenntnis entspricht dem Weg des *Namens* durch die Geschichte hindurch. Die Theologie erlangt so die Freiheit, von der Offenbarung ausgehend, in allgemeinen Begriffen über Gott nachzudenken.

Der *Name*, Gottes besondere Offenbarung, ist die verborgene Mitte der Bibel, der Geschichte und meines Lebens. Aber es gibt auch gewisse Orte und Zeiten, wo Gott uns begegnen will, Orte und Zeiten, die Er selber geschaffen, erwählt und geheiligt hat: die Schrift, das Volk Israel und unser Leben. Auf diese drei Gebiete hat Miskotte seinen theologischen Einsatz konzentriert: die Schriftauslegung, das Verhältnis zwischen Kirche und Israel und die persönliche Frömmigkeit.

Miskotte ist überzeugt, das Alte und das Neue Testament bilden eine Einheit, weil alle Texte auf den *Namen* hinweisen. Jeder Text, jedes einzelne Wort kann für uns Wort Gottes werden, in dem der Sinn des Ganzen aufleuchtet. Die Einheit der Schrift setzt voraus, daß der Vater Jesu Christi der Gott Israels ist. Deshalb müssen wir das Neue Testament innerhalb der Strukturen des Alten Testaments verstehen. Gegenüber dem Neuen Testament behält aber das Alte Testament einen eigenen Mehrwert:

- . Wir lernen die menschliche Form der Anrede und der Begegnung kennen.
- . Gott zeigt sich als ein ‚menschlicher‘ Gott.
- . Das Alte Testament gibt dem Leben mit Gott mit allen Höhen und Tiefen eine (menschlich-persönliche) Stimme.

Kirchliche Neuorientierung

Nach dem Zweiten Weltkrieg war es den Führungskräften der Nederlandse Hervormde Kerk klar geworden, daß die Kirche eine grundsätzliche Neuordnung brauchte. Diese Erneuerung wurde 1949-1951 mit einer intensiven Diskussion über eine neue Kirchenordnung vollzogen.¹⁰ Miskotte hat bei dieser Neuorientierung eine große Rolle gespielt. Eine erste Diskussionsgrundlage bildete die Vorstudie *Fundamenten en perspectieven van belijden* (Fundamente und Perspektive des Bekenkens), die von Miskotte prägend mitgestaltet wurde.

In diesen *Fundamenten* wurden die Vergangenheit, das Heute und die Zukunft Israels behandelt. Miskotte hat die Artikel, die sich mit dem Verhältnis zwischen der Kirche und Israel befassen, näher erklärt.¹¹ Israel, so sagt er, steht zwischen Gott und dem Menschen. Die Auserwählung Israels führt zur Heiligung, d. h. zu einer Ethik, die nicht ein Leben *nach dem Gesetz*, sondern ein Leben *aus dem Gesetz heraus* ist, ein Leben, das Heil und Frieden für alle, für die ganze Erde, bedeutet. Aber Israel hat dieses Zusammenleben mit Gott nicht als Gnade verstanden. Israel wollte selber fromm und groß sein. Es wollte wie die anderen Völker sein. Und diese Geschichte ist auch unsere Kirchengeschichte, unsere kirchliche Wirklichkeit. Deshalb soll das Bekennen der Kirche auch über die Auserwählung Israels sprechen. Die biblische Ordnung versteht das Alte Testament als den Vorhof des Zeugnisses der göttlichen Treue. Israel ist der Spiegel, in dem wir unsere menschliche Ohnmacht, unseren Unwillen sehen. Es ist, so sagt Miskotte, das Verdienst der reformatorischen Kirche gewesen, den Weg der Kirche mit Israel post Christum wiedergefunden zu haben, weil sie u. a. die bleibende Verheißung Israels anerkannt und die Bindung mit dem Alten Testament nicht verloren hat.

Das kirchliche Denken über Israel muß zweierlei unbedingt vermeiden: Einerseits soll es den Bund Gottes mit Israel nicht als eine historisch-biologische Tatsache verstehen, und andererseits darf die Kirche sich nicht als (berechtigte) Erbin der an Israel gegebenen Verheißungen betrachten. Die Verwerfung Israels in Röm 9,11 ist ein vorübergehender Akt in der Gottesoffenbarung.

10) Vgl. Nico Sönnevelt, *Das christliche Bekenntnis zu Israel* (Anm. 7).

11) K. H. Miskotte, *De kern van de zaak*, Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden, Nijkerk 1950, Verzameld Werk, hier bes. Artikel 4 und 17.

Mit Recht beendet Miskotte seine Überlegungen über den Ort Israels in der neuen Kirchenordnung mit dem Paulinischen Lobpreis: *O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!* (Röm 11,33).



Kornelis H. Miskotte
im Jahre 1970.

Foto:
Hermanns H. Miskotte
(Privatbesitz).

Die Nederlandse Hervormde Kerk hat aus diesen Überlegungen sehr praktische Schlüsse gezogen. Der schon 1949 eingeführte jährliche *Israel-Sonntag* sollte das liturgische und katechetische Leben der Kirche mitbestimmen. Das Datum des ersten *Israel-Sonntags* wurde für den Sonntag vor Jom Kippur festgesetzt. Später wurde er auf den ersten Sonntag im Oktober festgelegt. Damit blieb der Schatten des Jom Kippur immer spürbar.

1942 wurde der *Rat für Kirche und Israel* gegründet, der dieses ‚Gespräch mit Israel‘ inhaltlich gestalten sollte. Die ökumenischen Bemühungen dreier protestantischer Kirchen führten zur Bildung einer einzigen protestantischen Kirche in den Niederlanden. In ihrer Kirchenordnung spielt das positive Bekenntnis zu Israel eine bedeutsame und konstruktive Rolle.¹²

12) Vgl. Nico Sonneveld (Anm. 7).

Segen und Segnen nach jüdischem Glaubensverständnis

Walter Homolka*

Rabbiner John D. Rayner, London,
zum 80. Geburtstag gewidmet.

Das Substantiv *Segen* heißt in der Hebräischen Bibel *berakha*. *Baruch* heißt also *der Gesegnete*. Die Worte *baruch* und *berakha* leiten sich beide von der hebräischen Wurzel *Bet-Resch-Kaf* ab, die *Knie* bedeutet.¹ Kniebeuge und Verneigung sind Zeichen des Respekts. Nach hebräischem Verständnis segnet nicht nur Gott den Menschen, sondern auch der Mensch preist (segnet) Gott, wie es schon die Psalmen zum Ausdruck bringen: *So will ich Dich preisen mein Leben lang, bei Deinem Namen erheben meine Hände* (Ps 63,5).²

Segen als Gottes Zusage

Das hebräische Wort *baruch* wird damit zum Attribut, das Gott als die Quelle allen Segens beschreibt.³ Wer einen Segensspruch spricht, drückt Erstaunen und Verwunderung darüber aus, wie gesegnet das Handeln Gottes an uns Menschen ist. Als eine der ersten Verheißungen sagt Gott zu Abraham: „[...] *durch dich werden alle Geschlechter des Erdreichs gesegnet werden*“ (Gen 12,3). Segen und Fluch sprechen nicht nur einen Wunsch aus, sondern wollen bewirken, was sie zusagen. Die Wirkung aber funktioniert nicht selbsttätig wie im Zauber. Sie hängt von Gott ab. Während Zauberei in

* Rabbiner Dr. Walter Homolka ist Direktor des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam und zuständig für die Ausbildung von Rabbinern in Mittel- und Osteuropa. Er ist Mitglied im Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen. Der Beitrag erschien erstmals in einer kürzeren Form in UNA SANCTA, Kyrios-Verlag (3/2003), 170-174.

1) Carl A. Keller, Stichwort „*segnen*“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Ernst Jenni/Claus Westermann (Hg.), München/Zürich 1984, 353.

2) Vgl. *Die Psalmen*, Übersetzung von Leopold Zunz, Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1997.

3) Kent Harold Richards, *Bless/Blessing*, David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1, New York 1992.

der Bibel strikt abgelehnt wird, spielt der Segen eine zentrale Rolle. Der Segen sagt dem Menschen von Gott erbetene Dinge zu. Dies ist in der Bibel primär ganz Handfestes wie Nachkommenschaft, Fruchtbarkeit, gute Ernte und allgemeiner Wohlstand. Aber er sagt auch Abstraktes zu wie Frieden und Glück. Übergeordnet spricht aus dem Segen die Teilhabe am göttlichen Heilshandeln. Er ist somit eine sprachliche Ausdrucksform und Konkretisierung der Beziehung zu Gott.

Segnen ist auch mehr als ein guter Wunsch oder die Kraft positiven Denkens. Als Sprachform des Glaubens lebt der Segen aus der Beziehung zu Gott, erhält aus dieser seine Kraft und Realität und findet in Gottes Willen seinen Rahmen und seine Grenzen. Der Segen sagt zu, was der Glaube von Gott annimmt. Vertrauen wider jede Vernunft zeichnet Ijob aus, der auch im Leid Gott nicht verflucht, sondern ihn noch preist: *Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn* (Ijob 1,21).

Zum Priestersegen erhobene Hände – Symbol der Kohanim (Priester) – auf einem Grabstein.

Aus: Michael Brocke/Dan Bondy, Der alte jüdische Friedhof in Bonn-Schwarzrheindorf, Arbeitsheft der rheinischen Denkmalspflege 50, S. 183.



Der Segen hat schon in der Bibel einen wichtigen Stellenwert, ja sogar Vermächtnischarakter (Dtn 33). Wenn die Erzväter – besonders vor ihrem Tod – ihre Kinder segnen (vgl. der Segen Isaaks, Gen 27,1-40; der Segen Jakobs, Gen 49,1-27), wird der ausgesprochene Segen sehr gegenständlich verstanden. Er ist ein klares *Machtwort*. Ein einmal zugesprochener Segen kann nicht zurückgenommen werden, selbst wenn er auf einem Irrtum beruht, wie in Gen 27: Jakob erschleicht sich von Esau den Erstgeburtssegens und behält ihn, auch nachdem Isaak seinen Irrtum bemerkt.⁴ So erhält der jüngere Bruder Autorität und Verfügungsgewalt über den älteren.⁵

4) Keller (Anm. 1), 365.

5) John D. Rayner, *Esau's Kiss*, in: *An Understanding of Judaism*, Providence and Oxford 1997, 34.

Der Priestersegen

Der klassische Segenstext ist der *aaronitische* Priestersegen (Num 6,24-26), der schon im Tempel gesprochen wurde und der auch heute noch von den Priestern (Kohanim) gesprochen wird:

„Der Ewige segne dich und behüte dich.

Der Ewige lasse sein Antlitz dir leuchten und sei dir gnädig.

Der Ewige wende sein Antlitz dir zu und gebe dir Glückseligkeit.“⁶

Funde aus *Ketef Hinnom*, südwestlich der Jerusalemer Altstadt, belegen, daß dieser Segenstext schon im 7. Jh. v. d. Z. – beinahe im heutigen Wortlaut – bekannt war und, in Silberschmuck graviert, getragen wurde. Dies belegen Grabbeigaben in der Form von zwei kleinen Silberamuletten, die den Text des aaronitischen Segens fast in der uns bekannten biblisch überlieferten Form verwenden.⁷

Seit frühester Zeit endete der Tempelgottesdienst mit dem Priestersegen: *Und die Priester und die Leviten standen auf und segneten das Volk und ihre Stimme wurde erhört, und ihr Gebet kam in Gottes heilige Wohnung im Himmel* (2 Chr 30,27).

Diese Verwendung des Segens setzt sich im heutigen Synagogengottesdienst fort: im liberalen Gottesdienst vor allem am Gebetsende nach dem Kadisch und Schlußlied, in orthodoxen Gemeinden vor der letzten Berakha „*Sim Schalom*“ (Gewähre Frieden) im Siebengebet am Schabbatmorgen und beim Mussaf- und Mincha-Gottesdienst sowie beim Ne’ila-Gottesdienst am Versöhnungstag (Ta’anit 26 b). Orthodoxe Gemeinden rufen dazu manchmal die Nachkommen der Priester, die Kohanim, auf. Dieses Privileg fällt im konservativen und liberalen Judentum ebenso weg wie die Benennung der Leviten.

Den gleichen Wortlaut des aaronitischen Segens verwenden auch die Eltern als Segen über ihre Kinder: beim Kiddusch am Freitagabend, am Vorabend des Versöhnungstages und bei der Eheschließung unter der Chuppa (Hochzeitsbaldachin).

6) Nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn, in: *Die Tora*, hg. von Annette Böckler, Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2002.

7) Das größere der beiden Silberröllchen mißt 97 x 27 mm und enthält 18 Textzeilen, das kleinere 39 x 11 mm.

Vom Aufstehen bis zum Niederlegen: Hundert Segenssprüche

Die *Mischna* (um 200 n. d. Z.) beginnt mit einem Traktat über Segen und Segenshandlungen (*Berachot*). Damit wird die Bedeutung des Segnens gerade in der nachbiblischen jüdischen Tradition unterstrichen. Im frühen und auch im heutigen chassidischen Judentum spielt der Segen durch einen berühmten und verehrten Zaddik oder Rebbe eine Rolle. Segenssprüche (*Berachot*) sind eine besondere Form des Gebets und werden sehr häufig im Alltag gesprochen. Im Babylonischen Talmud, vor allem in *Berachot* 60 b, findet sich eine ganze Liste von Segenssprüchen. Die jüdische Tradition fordert jeden Juden und jede Jüdin auf, täglich einhundert Segenssprüche zu sagen. Durch das Rezitieren des *Schemone Esre* (Achtzehn-Gebet) dreimal am Tag werden wochentags täglich 57 *Berachot* gesprochen. Die erste *Brakha* des *Schemone Esre* lautet: *Gelobt seist Du, Ewiger, [...] der Du beglückende Wohltaten erweist und Eigner des Alls bist, der Du der Frömmigkeit der Väter gedenkst und einen Erlöser bringst ihren Kindeskindern um Deines Namens willen in Liebe. König, Helfer, Retter und Schild! Gelobt seist Du, Ewiger, Schild Abrahams!*⁸

Und es gibt im Laufe des Tages viele Gelegenheiten, die Zahl Hundert zu erreichen. So stehen bereits am Anfang des Morgengottesdienstes die *Birkhot ha-schachar* (Morgensegen). Mit diesen Segenssprüchen begannen Juden ihren Tag. Im 9. Jahrhundert bezog sie Rav Amram dann in den formellen Morgengottesdienst ein. Segenssprüche werden auch zu vielen täglich wiederkehrenden Anlässen und Begebenheiten gesprochen. Die jüdische religiöse Existenz ist davon bestimmt, den Alltag mit Segen und Segnen zu durchwirken. Dadurch entsteht eine regelrechte Kultur des Segnens, die über den gottesdienstlichen Rahmen hinausgeht.

Segenssprüche als Anerkennung Gottes

Grundsätzlich unterscheiden wir drei Arten von Segenssprüchen: den Segen vor einem materiellen Genuß (*Birkhot ha-na'ah*), vor einer Gebotserfüllung (*Birkhot ha-mitzwot*) sowie zu bestimmten Zeiten und Gelegenheiten (*Birkhot hoda'ah*). Segenssprüche vor dem Genuß materieller Dinge (z. B. Essen, Trinken, neue Kleidung) preisen Gott als den Schöpfer dessen,

8) Vgl. *Sidur Sefat Emet* (dt. von Dr. Selig Pinhas Bamberger), Basel 1964, 40 ff.

was wir zu uns nehmen oder in Gebrauch nehmen wollen. So preisen der Segensspruch über den Wein: *Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Du die Frucht des Weinstocks erschaffen (hast)*, und über das Brot: *Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, der Du Brot aus der Erde hervorbringst*, Gott als den Geber dieser Gaben. Der Segensspruch über neue Kleidung sagt von Gott, daß er es ist, der die Nackten bekleidet. Durch die Verwendung der *Berakha* erkennen wir Gott als den Schöpfer aller Dinge an, ohne dessen Erlaubnis wir uns seiner Schöpfung nicht bedienen dürfen. Die *Berakha* bittet Gott um Erlaubnis, eine Sache zu verwenden, deren Ursprung – wie alles Geschaffene – nicht in uns liegt, sondern in Gott.



Nachdem die Hausfrau die Sabbatlichter angezündet hat, spricht sie den Segensspruch:

Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt durch seine Gebote und uns befohlen, das Sabbatlicht anzuzünden.

Foto: Evangelische Zentralbildkammer Bielefeld.

Mit Segenssprüchen vor der Erfüllung eines Gebots preisen wir Gott als denjenigen, der uns durch seine Gebote geheiligt hat und der uns geboten hat, die Handlung zu vollziehen, zu der wir gerade ansetzen. Das Aussprechen dieser *Berakha* gehört wesentlich zur Erfüllung eines Gebotes dazu. Die jüdische Tradition bewertet jene *Mitzwa* (gute Tat) höher, die aus Pflichtbewußtsein erfüllt worden ist, und nicht bloß aus einem Zufall oder einer Laune heraus. Das Sprechen der *Berakha* richtet unser Augenmerk damit auf die Tatsache, daß wir mit unseren religiösen Pflichten Gott gegenüber in der Verantwortung stehen. Dabei ist wichtig, daß wir solche Segenssprüche über alle *Mitzwot* sprechen, seien es Taten, die aus der Bibel hergeleitet sind oder durch rabbinische Auslegung später formuliert wurden. Die Interpretation der jüdischen Tradition durch die Rabbinen erfährt also eine ähnlich hohe Wertigkeit und Verpflichtung wie der biblische Text selbst.

Segenssprüche, die zu bestimmten Zeiten oder Anlässen gesprochen werden, z. B. beim Anblick eines Regenbogens (*Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Du des Bundes gedenkst, treu Deinen Bund hältst und Dein Wort erfüllst*), im Angesicht eines Königs oder Staatsoberhauptes, beim Hören guter oder schlechter Nachrichten, oder beim Anblick besonderer Schönheit wird Gott als der letztendliche Ursprung alles Guten und Schlechten im gesamten Universum anerkannt. *Berakhot* werden also nicht nur über Gutes gesprochen, sondern auch über Schlechtes. In diesem Fall wird Gott als „gerechter Richter“ gepriesen. Damit wird nachdrücklich betont, daß – jenseits unserer Erkenntnisfähigkeit – auch Schlechtes aus gerechtem Grund geschieht.

Viele der heute gebräuchlichen Segenssprüche wurden durch *Esra* und die Große Versammlung vor ca. 2500 Jahren formuliert. Alle *Berakhot* benutzen die Wendung *Baruch atta adonai elohenu melech ha-olam* (Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt). Durch das familiäre „*atta*“ (Du) wird unsere Nähe und unser inniges Verhältnis zu Gott ausgedrückt. Im zweiten Teil wechselt die *Berakha* zur dritten Person Singular. Wir können das beispielhaft bei den *Berakhot ha-mitzwot* sehen: „Gepriesen seist Du, Ewiger, [...] der uns durch seine Gebote heiligt und uns gebietet [...]“. So verbindet sich im Segensspruch die Aussage von großer Nähe zu Gott mit dem Ausdruck transzendenter Ferne und Unverfügbarkeit. Dieses Paradox von gleichzeitiger Nähe und unendlicher Ferne durchwirkt das jüdische Verhältnis zu Gott.

Der Segensspruch nach dem Essen: Birkhat ha-mason

Das Dankgebet nach dem Essen⁹, eines der wichtigsten Gebete im Judentum, wird nie in der Synagoge gesprochen, sondern nur am häuslichen Altar, dem Eßtisch. Der Tischdank beruht auf Dtn 8,10: *Wenn du nun gegessen und dich gesättigt haben wirst, so mußst du dem Ewigen, deinem Gott, danken für das vortreffliche Land, das er dir gegeben hat*. Dieses Gebot wird durch den Tischdank erfüllt.¹⁰ Der *Birkhat ha-mason* (Segen über die Speise) wird nach jeder vollgültigen Mahlzeit, d. h. zu der Brot als Grund-

9) Annette Böckler/Walter Homolka, *Tischdank*, Berlin 2002.

10) Jonathan A. Romain/Walter Homolka, *Progressives Judentum – Leben und Lehre*. München 1999, 142. Vgl. FrRu 8(2001) 219-221.

nahrungsmittel verzehrt wurde, gesprochen. Im Jiddischen wird auch von „*benschen*“ gesprochen, ein Wort, das sich vom Lateinischen „*benedicare*“, „*segnen*“ ableitet. Wer von „*benschen*“ spricht, bezieht dies meist auf den Tischsegen. Dieser Tischsegen wird zusätzlich zu den Segensworten vor dem Mahl gesprochen. Er besteht aus vier Segenssprüchen. Drei davon wurden zur Zeit *Esras* und der Großen Versammlung formuliert, der vierte kam erst nach der Zerstörung des Zweiten Tempels hinzu.

. *Birkhat ha-san* (Segen über die Speise) dankt Gott, daß er der Welt Nahrung schenkt.

. *Birkhat ha-arets* (Segen über das Land) dankt Gott dafür, daß er uns aus Ägypten geführt, seinen Bund mit uns geschlossen und uns das Land Israel zum Erbteil gegeben hat.

. *Birkhat Jeruschalajim* (Segen über Jerusalem) gedenkt des wiedererrichteten Jerusalem als Thron Gottes und des Kommens des messianischen Zeitalters.

. *Birkhat ha-tov weha-metiv* (Segen über Gutsein und gutes Tun) betont die Güte Gottes als Ursprung alles Guten. Dieser Gedanke ist schon alt, wurde aber erst nach der Zerstörung des Tempels hier eingefügt.

Zu diesen vier Segenssprüchen kommen in der Vollform des Tischdanks Psalmen und Sprüche je nach Anlaß und Festcharakter hinzu.

Segen und Segnen als Akt wiederkehrender Verpflichtung

Die Allgegenwart von Segen und Segnen im Judentum ist ein zentrales Phänomen jüdisch-religiöser Praxis. Juden erfahren so, daß ihr Leben im Angesicht Gottes gesegnet ist, aber auch, daß ihr Handeln aus der Quelle göttlicher Schöpferkraft zu einem Segen für die Welt und für alle Menschen werden soll. „*Tikkun ha-Olam*“ – das *Heilwerden der Welt* – kann nur gelingen, wenn wir Gottes Heil dadurch in der Welt wirksam werden lassen, daß wir Gottes Segen in die Welt bringen.¹¹ Denn durch jeden Segensspruch wenden wir uns je neu dieser Welt und ihren Geschöpfen zu, setzen sie in Beziehung zu uns und gewinnen neue Perspektiven:

*Gepriesen seist Du, Ewiger unser Gott, König der Welt,
der uns nicht geschaffen hat als ihm Fremde.*

11) Raphael Hirsh (ed.), *Tikkun Olam: Theory and Practice*, in: *The Reconstructionist – A Journal of Contemporary Jewish Thought & Practice*, Vol. 68, No. 1, Wyncote, PA 2003.

Norbert Johannes Hofmann*

Zum ersten Mal in der Geschichte hatten die wichtigsten Repräsentanten des orthodoxen Judentums in Israel¹ eine Audienz beim Oberhaupt der katholischen Kirche. *Schlomo Amar*, der sephardische Oberrabbiner, und *Jona Metzger*, der aschkenasische Oberrabbiner, trafen sich am 16. Januar 2004 in Rom mit Papst Johannes Paul II.² Am folgenden Tag waren sie Ehrengäste beim „Versöhnungskonzert“ im Vatikan.³ Johannes Paul II. hatte bereits im März 2000 bei seinem historischen Besuch in Israel mit den damaligen Oberrabbinern, *Israel Meir Lau* und *Elijahu Bakschi-Doron*, Kontakt aufgenommen,⁴ eine Geste, die nicht nur außerordentlichen Symbolcharakter hatte, sondern im jüdisch-christlichen Gespräch eine bleibende Wirkung zeitigte.

Geschichte und Bedeutung des Dialogs

Der Besuch der beiden Oberrabbiner beim Papst ist jedoch in einen viel größeren Rahmen einzuordnen. Seit Juni 2002 gibt es direkte Kontakte zwischen der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und dem Oberrabbinat in Israel. Diese kamen sicher deshalb zu-

* P. Dr. Norbert Johannes Hofmann SDB ist seit November 2002 Sekretär der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Bis zu seiner Ernennung war er Dozent für Bibelwissenschaften an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern.

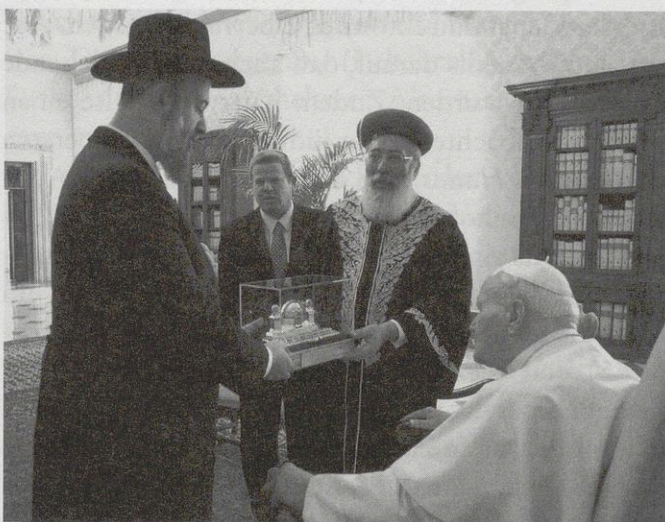
1) Anm. d. Red.: Das Oberrabbinat als oberste religiöse Behörde geht auf das Osmanische Reich zurück. Der (sephardische) Oberrabbiner fungierte als Sprecher der jüdischen Gemeinschaft vor dem Sultan. Die derzeitige Form des Oberrabbinats, das aus einem Rat des Oberrabbinats und zwei Oberrabbinern, je einer für die Sephardim und für die Aschkenasim, besteht, wurde unter der Mandatsbehörde eingerichtet. Vgl. Julius H. Schoeps, *Neues Lexikon des Judentums*, Gütersloh 2000, 621 f.

2) Zur Audienz vgl. FrRu 11(2004)156.

3) Vgl. Clemens Thoma, *Musikalischer Dank*, FrRu 11(2004)153f.

4) Die Papstreise ist dokumentiert in: FrRu 7(2000)167-183.

stande, weil Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Israel ganz bewußt mit dem orthodoxen Judentum ins Gespräch kommen wollte. Im November 2001 besuchte dann der Präsident der Kommission, Kardinal Walter Kasper, Israel und bekräftigte erneut die Bereitschaft des Vatikans, mit dem Judentum in Israel in einen fruchtbaren Dialog einzutreten.⁵ Es hatte zwar bereits vereinzelte Dialoginitiativen des jüdisch-christlichen Gesprächs in Israel gegeben, allerdings nie auf offizieller Ebene. Zudem ergeben sich bei diesem Dialog in Israel aufgrund der komplexen politischen Situation und den damit verbundenen Problemen ethnischer Zugehörigkeit ganz spezifische Schwierigkeiten. Israel ist auch das einzige Land, in dem eine christliche Minderheit einer jüdischen Mehrheit gegenübersteht. Insofern darf man dem Papst in jeder Hinsicht recht geben, wenn er diesen Dialog als ein Zeichen großer Hoffnung wertet. Vielleicht grenzt es sogar an ein „kleines Wunder“, daß unter den gegebenen schwierigen Umständen ein Dialog auf dieser herausgehobenen Ebene begonnen werden konnte und auch durchaus brauchbare Ergebnisse hervorgebracht hat.



Die Oberrabbiner Jona Metzger (li.) und Schlomo Amar (Mitte) überreichen Papst Johannes Paul II. einen Chanukka-leuchter.

Foto: KNA.

Von beiden Seiten wurde der Wille zum Ausdruck gebracht, die Begegnungen fortzusetzen, und zwar wechselweise in Israel und Rom. Zudem ergibt sich mit dem Beginn dieses Dialogs eine neue Tendenz, die sich immer mehr zu verstärken scheint: Das orthodoxe Judentum zeigt insgesamt mehr Of-

5) Zum Besuch von Kardinal Kasper in Israel vgl. FrRu 9(2002)158.

fenheit und Dialogbereitschaft und wagt sich zunehmend auch an religiöse Themen heran. Betrachtet man das Treffen von Kardinälen und Rabbinern in New York (vgl. S. 237 f. i. d. H.), so läßt sich dieselbe Tendenz feststellen. Der Besuch einer kleinen Gruppe von Kardinälen an einer orthodoxen Jeshivah-Universität ist sicher etwas Außergewöhnliches für jüdische Verhältnisse.

Erste Begegnungen

Die beiden Delegationen trafen sich am 5. Juni 2002 zum ersten Mal in Jerusalem zu organisatorischen und thematischen Vorgesprächen. Das geschah ganz bewußt unter Ausschluß der Öffentlichkeit, um den noch jungen Keim dieser Initiative nicht von vornherein irgendwelchen Spekulationen der Medien preiszugeben. Die katholische Delegation wurde vom Kurienkardinal *Jorge Mejía*, die jüdische vom ehemaligen Oberrabbiner von Haifa, Rabbiner *Shear Yashuv Cohen*, angeführt. Auf jüdischer Seite nahmen noch weitere drei Rabbiner und der Generaldirektor des Oberrabbinats teil. Auf katholischer Seite achtete man ebenfalls darauf, daß auch in Israel lebende Delegationsmitglieder einbezogen wurden. Zudem hatte jede Seite einen sogenannten „diplomatischen Beobachter“: von jüdischer Seite den ersten Botschafter am Hl. Stuhl, *Schmuel Hadas*, und katholischerseits den Apostolischen Nuntius in Israel, Erzbischof *Pietro Sambi*. Bei dieser ersten Begegnung in Jerusalem gab es bereits eine Themenliste und konkrete Terminvorschläge für das Treffen in Grottaferrata⁶ in der Nähe von Rom. Im Vorfeld einigte man sich auf die beiden Themen *Die Heiligkeit des menschlichen Lebens* (Par. 4.1-4.5) und *Werte der Familie* (Par. 5.1-5.4). Abschließend wurde ein gemeinsames Kommuniqué (Originalsprache Englisch) veröffentlicht. Während der erste Paragraph die Gesprächssituation ortet, könnte man den zweiten gleichsam als Präambel des Dokuments und des Dialogs schlechthin bezeichnen.

1. [...] Die Gespräche fanden in einer warmen und freundlichen Atmosphäre statt und waren dem Thema gewidmet, wie Friede, Harmonie und religiöse Werte in den gegenwärtigen Gesellschaften gefördert werden können.

6) Vgl. FrRu 10(2003)236.

2. Wir anerkennen, daß Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit die Basis für unseren weiteren Dialog sein muß, wobei wir unsere verschiedenen religiösen Identitäten achten. Wir führen einen Dialog als Glaubende, die gemeinsame geistliche Wurzeln und ein gemeinsames Erbe haben. Dialog ist ein Wert in sich selbst und schließt jegliche Bekehrungsabsichten aus. Die katholische Kirche anerkennt gemäß der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und von Papst Johannes Paul II., daß „die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt [sind] um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (Nostra aetate, Nr. 4; vgl. auch Röm 11,28-29). Wir berücksichtigen unsere verschiedenen Traditionen und respektieren uns gegenseitig in unserer Andersheit. Wir fühlen die Berufung, von dem Einen Gott in der Welt Zeugnis zu geben, und sind bereit, bei der Förderung gemeinsamer religiöser Werte zusammenzuarbeiten: für Frieden mit Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe.

Vor allem die jüdische Seite legte Wert darauf, den beginnenden Dialog zu charakterisieren und seine Zielrichtung ins Visier zu nehmen. Besonders die Aussage, daß Dialog einen Wert in sich selbst hat und jegliche Bekehrungsabsichten ausschließt, war von eminentem Interesse für die jüdische Delegation. Das Wort *converting* (Bekehrungsabsichten) stand im Mittelpunkt der Diskussion, zumal mehrere Alternativen erwogen wurden: *proselytism*, *conversion* und *mission*.

Für die katholische Seite war *mission* keinesfalls akzeptabel, da die Kirche aufgrund ihres Selbstverständnisses und von ihrem Wesen her eine missionarische Struktur hat. Nach katholischem Verständnis begleitet der interreligiöse Dialog die *missio ad gentes*. Der Evangelisierungsauftrag der Kirche und interreligiöser Dialog stehen nicht im Widerspruch zueinander, ersetzen sich nicht gegenseitig und behindern sich nicht.⁷ Die Verkündigung Jesu Christi und seines Evangeliums zu allen Zeiten, an allen Orten und für alle Menschen ist deutlich von einer expliziten Absicht zu unterscheiden, Juden strategisch-aktiv und bewußt zum Christentum bekehren zu wollen. Genau an diesem Punkt wurde deutlich, daß die leidvolle Geschichte zwischen Christen und Juden mit Zwangskonversionen vor allem im Mittelalter einen Einfluß auf das gemeinsame Gespräch hatte. Dieser kurze Satz der gemeinsamen Erklärung sorgte bei manchen Kirchenvertretern für Irritation. Er muß aber im historischen Kontext des Verhältnisses zwischen Christen und Juden verstanden werden, im Kontext dieser konkreten Präambel.

⁷ Vgl. Dominus Iesus, Nr. 2, in: FrRu 8(2001)1-4.

Die Diskussion um die „Heiligkeit des Lebens“ nahm einen zentralen Raum ein. Der zweite Absatz von Paragraph 4.3. mit der Verurteilung des *Terrorismus im Namen Gottes* und dessen „Unvereinbarkeit mit der Religion“ war im ursprünglichen Konzept der Erklärung zunächst nicht vorgesehen gewesen. Im Prinzip handelt es sich um eine Erweiterung der Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag 2002.⁸ Die katholischen Vertreter bestanden auf die Einfügung „wo auch immer in der Welt“, um eine ausschließliche Interpretation auf die politischen Verhältnisse in Israel zu vermeiden.

- 4.1. Das menschliche Leben ist von einzigartigem und höchstem Wert in unserer Welt. Jeder Versuch, menschliches Leben zu zerstören, muß zurückgewiesen werden, und jede gemeinsame Anstrengung sollte unternommen werden, um Menschenrechte, Solidarität unter allen Menschen und die Achtung vor der Gewissensfreiheit zu fördern.
- 4.2. Unsere gemeinsame religiöse Motivation für diese zentrale Behauptung gründet sich auf der biblischen Feststellung, daß der Mensch als Bild des lebendigen Gottes erschaffen ist, nach seinem Ebenbild (vgl. Gen 1,26). Gott ist der Heilige und der Schöpfer menschlichen Lebens, und der Mensch ist gesegnet und verpflichtet durch seine (Gottes) Heiligkeit. Deshalb ist jedes menschliche Leben heilig, sakrosankt und unverletzlich. Gemäß Lev 19,2 begründet Gottes Heiligkeit einen wesentlichen Imperativ für das moralische Verhalten: „Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.“
- 4.3. Menschliches Leben zu schützen, ist eine einsichtige ethische Konsequenz aus dieser Überzeugung. Alle Gläubigen, besonders religiöse Führer, müssen beim Schutz menschlichen Lebens zusammenarbeiten. Jeder Angriff auf das Leben eines Menschen richtet sich gegen den Willen Gottes, ist eine Entheiligung des Namens Gottes, in direktem Widerspruch zur Lehre der Propheten. Jemanden zu töten, auch sich selbst, ist ein Sakrileg, auch wenn es im Namen Gottes geschieht.
Wie von Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2002 betont wurde, kann kein religiöser Führer – wo auch immer in der Welt – Terrorismus entschuldigen. Es ist eine Entweihung der Religion, sich zu einem Terroristen im Namen Gottes zu erklären und anderen im Namen Gottes Gewalt anzutun. Terroristische Gewalt, wo auch immer in der Welt, ist ein Widerspruch zum Glauben an Gott, den Schöpfer des Menschen, der für den Menschen sorgt und ihn liebt.

8) Vgl. FrRu 10(2003)88. Die Botschaft des Papstes am Weltfriedenstag (1. Januar 2002) ist gegen den Hintergrund der Auswirkungen des 11. September 2001 zu sehen.

- 4.4. Als religiöse Führer von Glaubensgemeinschaften haben wir eine außerordentliche Verantwortung für die Erziehung unserer Gemeinden, besonders aber für die jüngere Generation, unter Berücksichtigung der Heiligkeit menschlichen Lebens. Wir dürfen keinerlei Töten im Namen Gottes erlauben, denn Er gebietet „Du sollst nicht morden“ (Ex 20,13; Dtn 5,17). Wir müssen fanatischen oder gewaltsamen Mißbrauch der Religion vermeiden, wie jüdische, christliche und muslimische Führer im Januar 2002 in der Gemeinsamen Erklärung von Alexandria⁹ festgestellt haben. Wir alle müssen unsere Kräfte vereinigen zum Bau einer besseren Welt, für Leben, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Frieden und Liebe unter allen Menschen.
- 4.5. [...] Alle Erzieher sollten ihre Anstrengungen bei der Erstellung von Programmen verstärken, die der Erziehung der Jugend zur Beachtung des höchsten Wertes menschlichen Lebens dienen. Gegen den gegenwärtigen Trend von Gewalt und Tod in unseren Gesellschaften sollten wir unsere Zusammenarbeit mit Glaubenden aller Religionen und mit allen Menschen guten Willens verstärken, indem wir eine „Kultur des Lebens“ fördern.

Daß das zweite Thema – *Werte der Familie* – in der gemeinsamen Diskussion einen wesentlich geringeren Raum einnahm, hatte nur Zeitgründe und nichts mit einer untergeordneten Relevanz des Themas zu tun.

Das Treffen in Jerusalem

Das zweite thematische Treffen fand vom 1. bis 3. Dezember 2003 in Jerusalem statt. Die jüdische Delegation war um zwei Rabbiner erweitert worden, die katholische mußte auf ein Mitglied verzichten. Der Tagungsort trug zu einer besonderen Atmosphäre bei. Die ursprünglich geplanten Themen (*Die Erziehung künftiger Generationen im Geist der Heiligen Schriften; Die zentralen Lehren der Heiligen Schriften und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Gesellschaft*) wurden im Laufe der Diskussion kombiniert behandelt. Die wichtigsten Punkte der gemeinsamen Erklärung vom 3. Dezember 2003 geben einen Einblick in die Gespräche:

3. Die Teilnehmer brachten ihre tiefe Wertschätzung der mutigen Stellungnahmen zum Ausdruck, die vom Heiligen Stuhl ausgingen, um Gewalt gegen Un-

9) Vgl. FrRu 9(2002)166-169.

schuldige zu verurteilen und die gegenwärtig aufkommenden Manifestationen des Antisemitismus anzuprangern [...], wie es in den Stellungnahmen von den Kardinälen Walter Kasper, Jorge Mejía und Georges Cottier der vatikanischen Delegation der gemeinsamen Kommission konstatiert wird. In diesem Geist schrieb Kardinal Jorge Mejía an die Oberrabbiner in Israel: „Es ist in der Tat nicht nur grausam, sondern feige und völlig unvereinbar mit jedem annehmbaren menschlichen Standard, Menschen an den Orten ihres Gebetes anzugreifen.“

Zur gleichen Zeit rief Papst Johannes Paul II. in einem machtvollen Appell alle Männer und Frauen guten Willens auf, „ihre Stimmen mit der meinen zu vereinen, um wiederholt zu bekräftigen, daß der heilige Name Gottes niemals benutzt werden darf, um Gewalt und Terrorismus heraufzubeschwören, um Haß und Ausgrenzung zu fördern“.

4. Die Darlegungen konzentrierten sich auf die fundamentalen Lehren in unseren gemeinsamen Heiligen Schriften, die den Glauben an den einen Schöpfer und Lenker des Universums bekennen, der alle Menschen mit freiem Willen nach seinem göttlichen Ebenbild geschaffen hat.

Die Menschheit ist also eine einzige Familie mit gegenseitiger moralischer Verantwortlichkeit. Wenn man sich dieser Realität bewußt ist, führt das zu einer religiösen und moralischen Verpflichtung, die eine ernsthafte Charta für Menschenrechte und für die Würde des Menschen in unserer modernen Welt sein kann und eine authentische Vision für eine gerechte Gesellschaft, universalen Frieden und Wohlstand beinhaltet.

5. Wir leben in einem globalen Dorf mit nie dagewesenen technologischen und wissenschaftlichen Errungenschaften, die uns herausfordern, sie zum Guten und als Segen zu gebrauchen, und nicht zum Bösen und als Fluch [...].
6. Es wurde hervorgehoben, daß die Herausforderung, religiösen Glauben in der gegenwärtigen Gesellschaft zu fördern, von uns als Antwort verlangt, lebendige Beispiele von Gerechtigkeit, Güte, Toleranz und Demut zu sein, gemäß den Worten des Propheten Micha: „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“ (Mi 6,8).
7. Religiöse Erziehung kann und muß Hoffnung und Orientierung für eine positive Lebenseinstellung zu menschlicher Solidarität und Harmonie in unseren komplexen modernen Zeiten ermöglichen. Vor allem ist es der Glaube an Gott, der uns wahre Sicherheit und Freude gibt: „Ich habe den Herrn beständig vor Augen. [...] Darum freut sich mein Herz [...]“ (Ps 16,8-9).
8. Religiöse Führer und Erzieher haben allen voran die spezielle Verpflichtung, ihre Gemeinschaften so zu leiten, daß – zum Wohl der gesamten Menschheit – Pfade des Friedens am Horizont sichtbar werden. Wir richten diesen Appell besonders an die Familien Abrahams und rufen alle Gläubigen auf, die Waffen

des Krieges und der Zerstörung niederzulegen, gemäß dem Psalmwort „suche Frieden, und jage ihm nach!“ (Ps 34,15).

9. Als religiöse Führer teilen wir den Schmerz und die Trauer aller, die heute im Heiligen Land leiden – Individuen, Familien und Gemeinschaften. Wir bekunden unsere leidenschaftliche Hoffnung und unsere Gebete für ein Ende der Qualen und des Kammers in dem Land, das uns allen heilig ist.
10. Schließlich ermutigen wir unsere Gemeinschaften, Schulen und Familien, in gegenseitigem Respekt und Einverständnis zu leben, und sich dem Studium und dem Unterricht unserer gemeinsamen Heiligen Schriften zu widmen, zur höheren Würde der Menschheit, für universalen Frieden und für Gerechtigkeit. Auf diese Weise wird das Prophetenwort erfüllt: „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg“ (Jes 2,4).

Das Thema des sich wieder neu manifestierenden Antisemitismus (Par. 3) war von der jüdischen Delegation eingebracht worden. Das Zitat von Kardinal Mejía (s. o.) bezieht sich auf die kurz vor dem Treffen verübten tödlichen Anschläge auf zwei Synagogen in Istanbul (16. November 2003). Der Formulierung „unsere gemeinsamen Heiligen Schriften“ war eine Diskussion darüber vorausgegangen, welche Bücher im Judentum und im Christentum als Heilige Schriften betrachtet werden.

Paragraph fünf wurde im Laufe der Diskussion neu formuliert, da man auch die positive Seite des technologischen und wissenschaftlichen Fortschritts betonen wollte. Die Paragraphen sechs bis acht sollten den Beispielcharakter religiöser Persönlichkeiten hervorheben und vor allem auf die Bedeutung der Erziehung hinweisen. In Paragraph neun, der besonders die konkrete Situation im Heiligen Land vor Augen stellt, wird der Einfluß Jerusalems als Tagungsort sichtbar.

Inhaltlich können diese beiden Erklärungen durchaus in den Rahmen bereits veröffentlichter gemeinsamer Erklärungen zum jüdisch-christlichen Dialog eingereiht werden. Das Besondere aber liegt darin, daß es sich um erste Dokumente eines Dialogs handelt, der historisch einmalig ist und dessen Tragweite noch nicht abgeschätzt werden kann. Man könnte den Dialog der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum mit dem Oberrabbinat in Israel durchaus als einen Meilenstein im jüdisch-christlichen Gespräch bezeichnen.

Der „kleine“ Widerstand Berliner Erinnerungen (1925-1940)

Nina Kauchtschischwili*

Präsident Weizsäcker sagte in einer seiner Reden, daß der Nazismus eine schwere Erbschaft hinterlassen hat: Es fällt einem schwer zu verstehen, wie die Menschen nazifreundlich sein konnten, denn viele waren nicht gezwungen, es zu sein. Das bleibt das große Geheimnis, das die Nachkriegsgeschichte auch nicht gelöst hat.¹ Auch ich habe nicht die Hoffnung, dieses Geheimnis zu klären. Als zufällige Zeugin kann ich nur beweisen, daß es doch Menschen gab, die gar nicht nazifreundlich waren und auch nicht so taten, als ob sie es wären. Natürlich war es nicht einfach, diesem Standpunkt innerlich immer treu zu bleiben, denn man mußte sehr vorsichtig sein, da überall die Gefahr drohte, einem Verräter zum Opfer zu fallen.

Mein Vater Michail Kauchtschischwili, Absolvent der Petersburger Technischen Hochschule, mußte 1917 mit Ausbruch der Oktoberrevolution aus Petersburg umgehend in seine Heimat Georgien zurückkehren. Anfang 1918 erklärte Georgien seine Unabhängigkeit. Kurz darauf wurde mein Vater als Handelsattaché nach Berlin geschickt. Als die Bolschewisten 1921 Georgien endgültig annektierten und mein Vater seiner diplomatischen Pflichten entbunden war, schrieb er sich an der Technischen Hochschule in Karlsruhe ein. Nach dem Abschluß erhielt er bei Siemens in Berlin eine Anstellung, denn er hatte schon in Petersburg mit dieser Firma Kontakte gehabt. Von 1925 bis 1940 lebten wir in Berlin Siemensstadt.

* Nina Kauchtschischwili wurde 1919 in Berlin als Tochter des georgischen Handelsattachés geboren. Im März 1940 zog die Familie nach Mailand. Ab 1957 war sie Dozentin für Russisch an der Universität Mailand, seit 1970 ordentliche Professorin für russische Literatur an der Universität Bergamo. Seit 1985 befaßt sie sich mit russischer Religionsphilosophie.

Das Manuskript verdanken wir Sr. Waltraud Herbstrith, Edith-Stein-Karmel, Tübingen.

1) Zitiert in Reiner Wimmer, *Vier jüdische Philosophinnen*. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt, Attempta Verlag, Tübingen 1991.

Erste Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus

Anfang der dreißiger Jahre lebten wir in einer kleinen Wohnung in einem Mietshaus. Aus dieser Zeit sind mir zwei Episoden besonders in Erinnerung geblieben. Um 1932 sagte eines Tages ein Mädchen aus unserem Haus – sie war zehn oder elf Jahre alt – zu mir, alle wüßten, daß mein Vater nicht für Hitler gestimmt habe. Ich wußte überhaupt nicht, wer Hitler war, denn meine Eltern sprachen nie über ihn. Außerdem war mein Vater staatenlos und nicht wahlberechtigt, was für die nazifreundlichen Eltern dieses Mädchens kein Begriff war. Meine Eltern waren entsetzt, als sie das erfuhren, denn es bewies, wie die Nazipropaganda die Leute aufhetzte, und sogar Kinder in ihr Propagandasystem einbezog.



Die Geschwister Georg und Nina Kauchtschischwili.

Foto: Privat.

Die zweite Episode betraf meinen Bruder Georg. Als Mitglied des katholischen Bundes Neudeutschland (ND) trug er das Abzeichen dieser Jugendvereinigung. Eines Tages wurde er von Schulkameraden verprügelt und angeschrien: „Du schmutziger Judenbengel!“, denn er hatte schwarzes Haar. Niemand hat ihn verteidigt, auch nicht die Lehrer.

1929 wurde ich an der Luisenschule in Charlottenburg eingeschult. Dort hatten wir eine Lehrerin, die wahrscheinlich schon damals der Partei angehörte, denn sie haßte die Katholiken. Das war mir so zuwider, daß ich meine Eltern anflehte, mich an eine katholische Schule

zu schicken. So kam ich 1932 an die Liebfrauenschule am Lietzensee in Charlottenburg. Dort schloß ich mich bald der katholischen Jugendbewegung „Liebfrauenbund“ an. In diese Zeit fiel auch meine ungewollte „Teilnahme“ an der Machtergreifung der Nationalsozialisten.

Im Lyzeum hatten wir einen Musiklehrer namens Doeblen. Man hat mir später erzählt, daß er sich vor jedem Juden, der den gelben Stern trug, verneigte, den Hut zog und ihn begrüßte. Er war auch Komponist und Leiter eines Chors in der Musikakademie im Charlottenburger Schloß. Vermutlich hatten meine Eltern am 29. Januar 1933 noch keine Ahnung von der

Machtergreifung der Nationalsozialisten, sonst hätten sie mich gewiß nicht nach Charlottenburg gehen lassen. Nach der Singstunde – es war schon dunkel – merkte ich, daß keine Straßenbahn fuhr, denn die SA marschierte, zehn oder mehr Männer in jeder Reihe, durch die Stadt, um sie endgültig einzunehmen. Um überhaupt weiterzukommen, war man gezwungen, mitzumarschieren. Als ich endlich nach Hause kam, wurde ich ausgeschimpft, weil ich, wenngleich ungewollt, mit der SA marschiert war. Es hatte vielleicht den Anschein, als ob ich mitgemacht hätte, aber das wäre mir nie eingefallen!

Unvergeßlich ist mir auch das Jahr 1934. Anfang Juli fuhren wir mit dem Liebfrauenbund nach Bayern in die Ferien. Am Anhalter Bahnhof sahen wir eine kleine Gruppe von Menschen vor einem Abteifenster. Unter ihnen – ganz in schwarz gekleidet – Frau Klausener, die Ehefrau von Erich Klausener (1885-1934), dem Leiter der Katholischen Aktion.² Er war in der Nacht zum 30. Juni erschossen worden. Das erfuhren wir aber erst in unserem Feriendomizil im Benediktinerkloster Ettal. Dort hatte auch Manfred Adler, der Sohn von Leonhard Adler, Direktor der Berliner BVG und Stellvertreter Klauseners, Zuflucht gefunden. Dank einer Warnung war es Leonhard Adler geglückt, nach Norditalien zu fliehen. Kurz danach folgte ihm auch die Familie, denn in Italien gab es in jenen Jahren noch keine Judenverfolgung. Leonhard Adler war ein konvertierter Jude und seine Frau eine österreichische Katholikin.³

Aus dem Ferienaufenthalt in Bayern ist mir noch ein weiteres Ereignis unvergeßlich geblieben. Ein Ausflug in die Berchtesgadener Berge führte uns in die Nähe von Braunau. Dort sahen wir mit Entsetzen, daß Hunderte von begeisterten Anhängern vor Hitlers Haus auf seine Ankunft warteten. Wir beeilten uns, so schnell wie möglich weiterzukommen, um nicht in eine Kundgebung verwickelt zu werden. Unsere hauptsächliche Sorge war, nie etwas mit Nationalsozialisten zu tun zu haben.

2) Anm. d. Red.: Erich Klausener kritisierte die antikirchlichen Maßnahmen des NS-Regimes und wurde im Rahmen der Mordaktion des „Röhm-Putsches“ auf Befehl von Göring und Heydrich von Kurt Gildich erschossen (vgl. LThK 6, 118).

3) Nach dem Krieg wurde Leonhard Adler zum Direktor des Mailänder Verkehrsamtes ernannt; seine Frau blieb in Meran. Da entschloß sich Ing. Adler, Franziskaner zu werden. Nach der Priesterweihe wurde er zum Kaplan der Mailänder Straßenbahner ernannt. Als in Berlin der Flughafen Tempelhof eröffnet wurde, wurde Adler zur Einweihung eingeladen, denn der Flughafen war nach einem Plan erbaut worden, den er vor dem Krieg entworfen hatte.

Widerstand im Alltag

Nach nur einjähriger Amtszeit starb am 1. März 1935 der Berliner Bischof Nikolaus Bares (1871-1935). Die Beisetzung war eine letzte grandiose öffentliche Manifestation der katholischen Jugendbewegungen. Kurz danach wurden alle Jugendgruppen aufgelöst. Wir waren sehr stolz, daß wir, allen Schwierigkeiten zum Trotz, noch daran teilgenommen hatten. Von da an konnten, aus Angst vor Spitzeln, Versammlungen nur noch geheim stattfinden.

Die Lage der Jugendbewegung nach 1934 zwang uns, neue Wege zu suchen. Nach dem evangelischen Vorbild trafen wir uns nun zu Bibelstunden, denn diese konnten in der Pfarrgemeinde – ohne Aufsehen zu erregen – stattfinden. Unser Pfarrer⁴ schickte uns auch zu den neu zugewanderten katholischen Familien im Bezirk Siemensstadt, um sie zu ermutigen, zur Kirche und zu den Bibelkreisen zu kommen. Familien, die keine Nazis waren, nahmen unsere Einladungen gerne an. In den Vorkriegsjahren war dieser pastorale Einsatz sehr wichtig, denn die Nazis versuchten mit allen Mitteln, den Leuten nahezukommen.

Damals wurde es auch zur Regel, daß jede Familie an einem bestimmten Sonntag im Monat gezwungen war, ein Eintopfgericht zu kochen. Die Nazis kamen sogar in die Häuser und kontrollierten die Kochtöpfe. Das so „gesparte“ Geld mußten wir in ihre Sammelbüchsen zugunsten des Aufrüstungsprogramms werfen.⁵ Daraus entstand das geflügelte Wort: „Heil Hitler! Ich komm’ von der Partei, soll die Gesinnung prüfen.“ Für unsere georgisch-russische Küche war der Eintopf ein kaum verdauliches Gericht.

An dieser Art minimaler Widerstandsbewegungen habe ich, solange ich in Berlin lebte, aktiv teilgenommen. Wir versammelten uns auch oft bei uns zu Hause, obwohl neben uns ein SS-Mann wohnte. Man mußte zwar sehr vorsichtig sein, um keinen Verdacht zu erregen, aber wenn man jung ist, ist man mutig und schreckt vor keiner Gefahr zurück.

4) Pfarrer Schink war keine hervorstechende Persönlichkeit, aber bestimmt nicht nazifreundlich. Auch die Geistlichen, die sich der Jugendbewegung widmeten, bestärkten uns in unserem Widerstand.

5) Sammlungen dieser Art waren eine typische Schikane. Ich erinnere mich, wie ich einmal mit einer russischen Freundin in der U-Bahn saß, als einer mit der Sammelbüchse kam. Da sagte ich sehr unvorsichtig zu meiner Freundin auf russisch: „Man kann das Sammeln kaum mehr ertragen“, und der Mann mit der Büchse in der Hand antwortete auf russisch: „Ich kann all das schon seit langem nicht mehr ertragen.“

Eine weitere Episode des Widerstands geschah an Hitlers Geburtstag (?1937). An diesem Tag mußten wir im Festsaal der Schule an einer feierlichen Generalversammlung teilnehmen. Die Lehrer waren verpflichtet, Reden zu Ehren des Führers und seiner Ideologie zu halten. Ich selbst war stolz, daß ich als Ausländerin während der Nazi hymnen nicht die rechte Hand erheben mußte. Unsere Französischlehrerin sollte die Festansprache halten. Wir waren gespannt, wie sie damit zurechtkommen würde, denn wir kannten ihre Meinung. Es gelang ihr, eine elegante Lösung zu finden: Sie las einige ziemlich lange Stücke verschiedener Dichter vor, unter anderem von Hans Carossa (1878-1956) und Ernst Wiechert (1887-1950). Auf die Frage, warum sie so gehandelt hat, antwortete sie: „Die Wahrheit sagen kann ich nicht und lügen will ich nicht.“ Das war damals eine zwar winzige, aber doch eine wirkliche Heldentat, und ein Beweis dafür, daß es auch den kleinen Widerstand gab.

1936 fanden in Berlin die Olympischen Spiele statt. In der italienischen Presse liest man heute, daß die Spiele zum Triumph der Nazis beigetragen hätten, denn alle Leute seien wegen der Spiele nazifreundlich gewesen. Das stimmt nicht. Die Spiele fanden ganz in unserer Nähe statt. Wir Jugendlichen sahen darin nur eine abscheuliche Nazikundgebung. Um unser Desinteresse zu demonstrieren, machten wir auf dem Weg zur Schule einen langen Umweg um das Olympiastadion. Sicher, wir bewunderten Jesse Owens' lange Beine, aber alles andere lehnten wir ab.

Mussolinis Besuch in Berlin (1937) bot uns ebenfalls Gelegenheit zu zeigen, daß man die verachtenswerten Nazidemonstrationen vermeiden kann. Wir fuhren statt dessen in ein katholisches Jugendheim in Buchenwald und kehrten erst nach Mussolinis Abreise wieder nach Berlin zurück. Obwohl nur unsere Freunde davon wußten, waren wir doch stolz, bewiesen zu haben, daß man sich nicht blind dem Willen der Nazis fügen muß.

Die wichtigste Resistenz wurde aber in den Pfarrgemeinden ausgeübt. Wir waren davon überzeugt, daß man die Menschen geistig ermutigen muß, sich den Nazis nicht zu unterwerfen. Damals erschienen einige bedeutende Bücher: Josef Holzner, *Paulus* (Freiburg 1937), oder das Buch des Dogmatikers Karl Adam (1876-1966), *Jesus Christus*.⁶ Diese Bücher bestärkten unsere persönliche Einstellung und gaben uns Halt und Mut. Wir waren auch sehr aktiv auf dem Gebiet der Liturgie, denn in Berlin wirkten damals der

6) Einige Geschichtsforscher behaupten, daß Karl Adam nazifreundlich gewesen sei. Persönlich kann ich dies nicht bestätigen.

Liturgiker Pius Parsch (1884-1954) und der Religionsphilosoph und Theologe Romano Guardini (1885-1968). Beide spornten die katholischen Studenten an, aktiv an der neuen liturgischen Bewegung teilzunehmen. Wir waren überzeugt, daß die Vertiefung des religiösen Geistes ein wichtiges Mittel sei, um den Einfluß der Nazis zu bremsen. Das war nicht leicht, aber geistiger Widerstand war unsere einzige Möglichkeit.

Judenverfolgung und Pogromnacht

Wir Jugendlichen ahnten damals nicht, daß das Schlimmste erst noch kommen sollte, obwohl die Judenverfolgung bereits immer intensiver wurde. In unserer Klosterschule gab es seit dem Ausschluß der Juden aus den staatlichen Schulen (1934) viele jüdische Mädchen. In meiner Klasse waren von achtzehn Schülerinnen vier Jüdinnen, unter ihnen ein sehr begabtes



Nina Kauchtschischwili 1938/39.

Foto: Privat.

Mädchen, das ausgezeichnet Cello spielte und bei unseren Festakten, besonders zu Weihnachten, zur feierlichen Gestaltung beitrug. Eines Tages (1937/38) war sie verschwunden und niemand wagte, nach ihr zu fragen. Es wurde geflüstert, sie sei, wie auch eine andere Schülerin aus einer Parallelklasse, ins Ausland geflüchtet. Beim Abitur 1938 war nur noch ein jüdisches Mädchen anwesend.

Die Schwestern haben jedoch für ihre Judenhilfe teuer bezahlt. Die Direktorin wurde unter dem Vorwand des Devisenschmuggels verhaftet, aber wegen fehlender Beweise nach einiger Zeit wieder freigelassen.

Großen Eindruck hat auf mich auch der Besuch bei einem jüdischen Arzt gemacht. Er war überzeugt, daß er nichts zu befürchten habe, „da ich im Weltkrieg das Eiserne Kreuz verdient habe“. Er war ungefähr sechzig Jahre alt. Ich habe ihn nie wieder gesehen.

Das Bedeutendste aber, das ich erlebt habe, war der Tag nach der Kristallnacht. 1938 war ich als Ausländerin die einzige aus meiner Klasse, die schon an der Universität studierte. Alle anderen Mädchen mußten zuerst ein Jahr Arbeitsdienst für das Vaterland leisten. Am Morgen nach der Kristallnacht

mußte ich schon früh aus dem Haus gehen. Ich traf niemanden und wußte nicht, was geschehen war. Auch an der Universität wurden die Ereignisse der vergangenen Nacht mit keinem einzigen Wort erwähnt. Erst am Abend, als ich zur Fahrschule kam, merkte ich, daß irgend etwas großes Aufsehen erregt hatte. Man erzählte mir die greulichsten Geschichten, die sich nachts ereignet hatten. Ich konnte es kaum glauben. Die Männer waren so überwältigt, daß sie keine Fahrstunden wollten. Im Unterschied zur Universität erschienen diesen Männern die Ereignisse wichtiger als alles andere. Mit Entsetzen sahen wir, daß in der Tauentzienstraße die Schaufenster der jüdischen Geschäfte von *Leiser*, *Stiller* und vieler anderer zertrümmert waren. Doch das Abscheulichste war, daß die Leute in den Schaufenstern standen und zusammenrafften, was sie finden konnten. Und es waren fast nur gutgekleidete bzw. gutsituierte Menschen. Es war unglaublich! Wir wagten nicht, die Lage zu kommentieren, denn in Anwesenheit solcher Leute war das viel zu riskant. Bis heute kann ich nicht begreifen, wie es möglich war, daß an der Universität niemand ein einziges Wort darüber gesagt hatte. Aber an einer Universität, wo damals schon einige Professoren in der SA-Uniform Vorlesungen hielten, war das Klima eben so, daß die Entscheidungen der Partei nicht zur Diskussion standen, und die Menschen hatten Angst, darüber zu reden.

Auf dem Heimweg sah ich in der Ferne noch die Flammen und den Rauch der großen Berliner Synagoge. Zu Hause war die Atmosphäre sehr bedrückt, denn auch in Siemensstadt waren jüdische Läden, von deren Existenz wir nicht einmal gewußt hatten, angegriffen worden. Unser SS-Nachbar und seine Familie waren die ersten, die sich mit Waren aus den jüdischen Läden bereichert hatten. In unserem Haus waren wir die einzigen, die nicht mitgemacht hatten. Kurz danach wurde mein Vater verhaftet, kam aber, auf Intervention von Siemens, bald wieder frei. Auf einer Geschäftsreise nach England im August 1939 war meinem Vater klargeworden, daß Hitler umgehend den Krieg erklären würde. Sieben Monate später zogen wir nach Italien. Damit waren zwar meine Kontakte zu den deutschen Widerstandsbewegungen beendet, doch in Italien war es nicht schwer, Kontakt mit der Resistenz aufzunehmen.

Im Alter haben sich diese Erinnerungen immer schärfer ins Gedächtnis eingepreßt. Doch je weiter man sich von der Nazizeit entfernt, desto unbegreiflicher erscheint es, daß das Grauenhafte möglich war.

Das christliche Psalmengebet Die Doxologie als Erkennungszeichen

Paul Petzel*

Alfons Deissler bezeichnet den Psalter als die „Hochform des Singens und Betens [...] auch im neubundlichen Gottesvolk“.¹ Als einer der Wegbereiter der christlich-jüdischen Verständigung ist Deisslers Psalmenkommentierung bemüht, die Verbindungslinien zum Alten Testament wach und sensibel wahrzunehmen. Und doch steht für Deissler außer Zweifel, daß „das neutestamentliche Gottesvolk die Psalmen auf einer anderen Ebene als Israel“ betet.² Die „Begrenztheit der alttestamentlichen Offenbarungsstufe“ kommt für ihn, wie vermutlich für viele Theologen, insbesondere in den „Verwünschungen der Feinde“ zum Ausdruck. So hätte Deissler es für „nicht verwunderlich“ erachtet, „wenn die Fluchteile der Psalmen nicht ins offizielle Gebet der Kirche eingegangen wären oder einst daraus verschwinden würden“. Daß ein für die Fragen der christlich-jüdischen Verständigung so aufgeschlossener Theologe in dieser Weise schreiben konnte, macht deutlich: Eine Abwertung des Judentums, die sich bis in Feindseligkeit steigern kann, ist überaus breit und wirkmächtig in das christliche Denken eingedrungen. Was es kritisch aufzuarbeiten gilt, muß als Aufgabe der Theologie insgesamt begriffen werden.

Psalmen und Doxologie

Für die Ekklesiologie³ ist bereits seit Jahren nachgewiesen, in wie hohem Maße christliche Selbstaussagen Negationen der Würde Israels bzw. des Ju-

* Dr. Paul Petzel, geb. 1957, Studium der Theologie und Kunst, Gymnasiallehrer, tätig in der kirchlichen Erwachsenenbildung und in Erinnerungsinitiativen. Der Beitrag ist eine Stellungnahme zu dem Artikel *Psalmen beten – ohne Verchristlichung* in FrRu 11(2004)9-14.

1) Alfons Deissler, *Die Psalmen*, Düsseldorf 3. Auflage 1982, 9.

2) Alfons Deissler (Anm. 1), 26.

3) Vgl. u. a. Bertold Klappert, *Israel und die Kirche*. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1982.

dentums darstellen. Und auch für den Umgang der Kirche mit den Schriften Israels ist in den vergangenen Jahren eindrücklich diese Bestreitungs- bzw. Enterbungstendenz festgestellt worden.⁴

Helmut Zwanger bestätigt diesen Befund im Blick auf den Umgang mit den Psalmen. Seine These lautet: Indem sie innerchristlich nur dann gebetet werden, wenn sie zuvor „getauft“ worden sind, werden die Psalmen in einem entwertet und in Besitz genommen.⁵ Unter „getauft“ versteht Zwanger, daß die Psalmen seit dem frühen fünften Jahrhundert immer mit der trinitarischen Doxologie abgeschlossen wurden. Indem dies zur Regel geworden ist, wurde das Defizitäre der Psalmen zugleich festgeschrieben. Was Hossfeld und Zenger als „christliche Nörgelei“ bezeichnen⁶, umfaßt – neben dem bereits genannten Gewaltaspekt – ihr angeblich zu materialistisches Heilsverständnis, die vermeintlich nationale Beschränkung ihrer Perspektive oder den Umstand, daß ihnen „entscheidende christliche Glaubensgehalte fehlen“. Denn die Psalmen „besitzen [...] noch nicht den Glauben an den dreieinigen Gott“.⁷ Auf diesem Hintergrund ist gut nachvollziehbar, warum Zwanger die trinitarische Schlußdoxologie als Abwertungsformel versteht.

Im Kontext der großen kirchlichen und theologischen Entwicklungen verstanden, tritt die Möglichkeit, diese Formel in Entsprechung zu einer jüdischen Berakha (Segensformel) zu verstehen, für Zwanger nicht mehr in den Blick. „Wenn Psalmen mit der trinitarischen Doxologie umklammert (*getauft*) werden, geschieht – gewollt oder ungewollt – eine christologische Enteignung“ (12). Deshalb muß die „Verklammerung von Psalmen und trinitarischer Doxologie [...] nicht nur benannt, sondern auch in den Kirchen verändert werden“ (13). Die Doxologie hat zu entfallen bzw. sollte, wie in der „Evangelical Lutheran Church of America“, durch Antiphonen ersetzt werden (13 f.).

Auch wenn man die Intention einer konsequenten Kritik christlich-theologischer und kirchlicher Israel-Enteignung teilt, scheint doch ein Verzicht

4) Vgl. u. a. Erich Zenger, *Das Erste Testament*. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 3. Auflage 1993; Christoph Dohmen/Franz Mußner, *Nur die halbe Wahrheit?* Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993; Christoph Dohmen/Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996.

5) Helmut Zwanger, *Psalmen beten – ohne Verchristlichung*, FrRu 11(2004)9-14 (im Folgenden Seitenangaben in Klammern).

6) Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Die Psalmen*. Psalm 1-50, Würzburg 1993, 26.

7) Hossfeld/Zenger (Anm. 6), 27.

auf die trinitarische Doxologie oder ein Ersatz weder zwingend noch wünschenswert. Angesichts der Breite und Dauer dieser Gebetspraxis müßte vor ihrer Verabschiedung zweierlei genauer überprüft werden:

- 1) *Liturgie-* und *spiritualitätsgeschichtlich*, ob diese Schlußformel wirklich so glatt in eine Enteignungspraxis eingespant war.
- 2) *Dogmen-* bzw. *theologiegeschichtlich*, ob die Trinitätsformel tatsächlich als Ausdruck judenfeindlicher Tendenzen zu verstehen ist, und eine nicht judenfeindliche Reformulierung so gut wie ausgeschlossen erscheint.⁸

Negative Denkmuster

Mit dem Vorwurf der Enteignung der Psalmen stehen Denk- und Lebensformen auf dem Prüfstand, denn, auch wenn hier für eine Zurückhaltung gegenüber dem Streichen der Schlußdoxologie plädiert wird, wird nicht in Zweifel gezogen, daß Enteignung stattfand und stattfindet. Einer Rhetorik der Überbietung und einer Praxis der Enteignung liegt ein Denken, Fühlen und Handeln in Herrschafts- und Besitzkategorien zugrunde. Diese Dimension der Denkform will erkannt und kritisch aufgearbeitet werden, weil sie auch wirksam bliebe, wenn auf die trinitarische Schlußdoxologie beim Psalmengebet verzichtet würde. Zu fragen ist also vor allem: In welchen geschichtlichen Situationen, durch welche kirchlichen Entscheidungen und theologischen Plausibilitäten wurden solche Denkformen ermöglicht und stabilisiert? Zwanger nennt bereits die Kategorien einer revidierten Theologie und Kirchenpraxis: ein Denken und Leben in Partizipation und Verbundenheit mit Israel und also auch ein Beten *mit* dem Judentum.

Verbundenheit aber will deklariert sein, sollen nicht Mißverständnisse zwischen Juden und Christen und innerchristlich ins Kraut schießen. Denn, würden Christen ohne Erklärung, wie sie zum Beten der Psalmen gekommen sind, diese beten, könnte dies faktisch auch als selbstverständlich vollzogene Inbesitznahme verstanden werden. Gerade eine Revision, die einem Denken der Partizipation verpflichtet ist, muß Wert darauf legen, daß die *differentia specifica christiana*, die Unterscheidung von Erst- und Zweit-

8) Dieser Hinweis scheint angezeigt angesichts von Tendenzen, Postulate des christlich-jüdischen Dialogs bzw. einer Theologie nach Auschwitz nur in verharmlosender Weise aufzugreifen. Revision könnte dann kognitiv verkürzt ‚nur‘ als hermeneutische Akzentverschiebung gar als Bereicherung mißverstanden werden. Solche Formulierungen tendieren dazu, Abgründe zu verschleiern bzw. allzu behend zu überbrücken.

adressaten des Ersten Testaments, erkennbar gehalten wird.⁹ Sie aber ist wesentlich durch „Nachträglichkeit“ bestimmt.¹⁰ Dies verlangt, einen Sinn für gebotene „Umwege“¹¹ zu entwickeln. Nichts ist für Christen aus der Völkerwelt einfach ‚da‘. Ihr Glaube kommt vom Hören. Ihnen ist etwas erschlossen, gegeben: *in*, *mit* und *durch* Christus, der seinerseits als geborener Jude anzuerkennen bleibt. Als ein Sohn Israels ist er mit seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferweckung verwoben in dessen Geschichte von Bangen und Hoffen, in seine Verheißungen und schließlich in Israels „Sein“ aus Erwählung.

Einüben neuer theologischer Zugänge

Nicht das *ob* oder *nicht* einer Markierung des christlichen Gebrauchs des Psalters, sondern deren kategoriale und semantische Bestimmung stehen also zur Diskussion. Mit Marquardt zu sprechen: „Wir können uns aber von Preisgabe nichts versprechen: nicht nur für die christliche Integrität nicht, sondern eben damit auch nicht für eine freie, neue Beziehung zu Israel. Also stellt sich die systematische Aufgabe, dasselbe, was die Alten so gesagt haben, ‚noch einmal anders‘ zu sagen.“¹²

Wir beten also keine anderen Psalmen, keine purifizierten, von individuellen und kollektiven Konflikten abgeschnittene oder passend collagierte. Wir beten die Psalmen auch nicht anders, etwa „geistlicher“, sondern als „Dazugekommene“.¹³ Zu diskutieren wäre also, was wir meinen, wenn wir das Psalmengebet mit der trinitarischen Doxologie beschließen. „Taufen“ wir die Psalmen, in dem Sinn, daß wir vermeintliche Defizite auszugleichen, ihre Zumutungen erträglich zu machen suchen, oder geben wir uns als auf Jesus Getaufte und so nachträglich Dazugekommene zu erkennen?

9) Vgl. Erich Zenger (Anm. 4), 200-202.

10) Vgl. Heinz-Günther Schöttler, *Christliche Predigt und Altes Testament*, Ostfildern 2001, 618/20.

11) Vgl. Paul Petzel, *Gebotene Umwege?* in: Katharina von Kellenbach u. a. (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, Darmstadt 2001, 143-163 (vgl. FrRu 9[2002]217 f.).

12) Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. Bd. 2, München 1991, 220.

13) Vgl. Harald Buchinger, *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung*, in: *HIID* 54 (2000)222.

Fungiert die Doxologie als Sanierungs- und Superioritätsformel oder als eine Selbstdeklarierung? Zu fragen wäre konkret, ob es gelingt, theologisch überzeugend und in die Breite der betenden Kirche vermittelbar plausibel zu machen, daß die Ehre, die dem Vater Jesu erwiesen wird, immer auch den Gott der heutigen Juden meint, daß die Ehre, die dem Sohn gilt, auch und gerade zur Herrlichkeit Israels gereicht, und daß die Ehre des Geistes die Schöpfungskraft der *ruach elohim* (vgl. Gen 1,2) preist, die für die Menschen aus der Völkerwelt in Jesus von Nazaret erschlossen worden ist. Allein diese kurzen Hinweise auf die zu wünschenden semantischen Konnotationen der trinitarischen Formel deuten allerdings schon an, daß es um das Neuweben eines ganzen semantischen Geflechts geht.

Bleibt man im Bild des Gewebes, so entsprechen die Kettelfäden, die das Grundgerüst des Gewebes bilden, den Denkformen. Die aber wiederum sind tief verbunden mit den Lebensformen einer Gemeinschaft. Von daher versteht sich, daß der Hinweis auf die Wichtigkeit einer Erneuerung der kirchlich-theologischen Denk- und Lebensformen nicht als Gegensatz zu etwaigen Revisionen des Textbestandes in Liturgie- und Gebetspraxis aufzufassen ist. Anstatt eine Strategie des Verzichts zu verfolgen, sprechen gute Gründe für eine präzisierende Revision. Im Blick auf die zur Debatte stehende Schlußdoxologie scheinen *drei Präzisierungen* geboten.

1. Erich Zenger macht auf eine Tradition der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem aufmerksam, die in den Schluß der Doxologie die Betonung des Monotheismus hineingenommen hat. Dort lautet die Doxologie: *Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*¹⁴

2. Ohne Christus gäbe es kein christliches Beten. Zu diskutieren und innerchristlich zu entscheiden ist allerdings die brisante Frage, ob es ein Beten *mit* Jesus Christus ist, oder *zu* ihm.¹⁵ Der Verdacht ist nicht unbegründet, daß durch eine solche Adressierung bedeutsame Differenzierungen der Christologie verwischt und die monotheistische Klärung aufs Spiel gesetzt würden.

14) Vgl. Erich Zenger, „*Du thronst auf den Psalmen Israels*“ (Ps 22,4). Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst, in: Benedikt Kranemann/Thomas Sternberg (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern?* (QD 194), Freiburg 2002, 38.

15) Vgl. zur Gesamtproblematik Albert Gerhards, *Zur Frage der Gottesanrede im Zeitalter des christlich-jüdischen Dialogs*, in: TThZ 102 (1993), 247-257.

3. Eine Ergänzung: Die trinitarische Schlußdoxologie, verstanden als Selbstdeklarierung der Christen, würde vor einem „possessiven Mißverständnis“ dadurch geschützt, daß ihr eigener Status der „Nachträglichkeit“ und ihre bleibende Relationalität im Beten durch die explizite Nennung der Erstadressatin *Israel* zum Ausdruck gebracht wird. Die Doxologie hieße dann: *Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*¹⁶

Schlußdoxologie als christliches „Schibboleth“

Gelänge es, die trinitarische Doxologie in der angedeuteten Weise semantisch zu füllen, käme ihr die Funktion eines christlichen *Schibboleth* (Paßwortes) zu. Im Konflikt zwischen Gileaditen und Ephraimiten diene das Wort *Schibboleth* (= Ähre, Stroh oder Ölzweig) als Erkennungszeichen. Weil die Ephraimiten das Wort als *Sibboleth* aussprachen, konnten sie leicht identifiziert werden (Ri 12,5-6).

Die Schlußdoxologie als christliches Erkennungszeichen begriffen, behielte für jüdische Ohren durchaus einen befremdlichen Klang, doch – und das wäre der Anspruch – sie müßte bei aller verbleibenden Fremdheit zugleich in ihrer Verwandtschaft zum eigenen Idiom hörbar sein. Daß Christen nicht auf Besitznahme aus sind, müßte vor allem im „Ton“ des christlichen Betens, in der „Intonation“ und vor allem auch in der Schlußdoxologie hörbar werden. Christlicher Lobpreis verhielte sich dann wie die große Antiphon zur Berakha des greisen Simeon: „[...] denn meine Augen haben Dein Heil geschaut, das Du bereitet hast im Angesicht aller Völker, ein Licht zur Offenbarung für die Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel“ (Lk 2, 30-32).

16) Diese Ausführungen sollen nicht den Eindruck erwecken, Liturgie würde sich für theologische Basteleien anbieten. Liturgie und Gebetspraxis sind ein geschichtlich gewordenes (auch) ästhetisches Gefüge, das eine eigene Dignität und den Status eines eigenen locus theologicus erlangt hat (vgl. Peter Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster 2003, 212-214). Der gebotene Respekt spricht die einzelnen Generationen allerdings nicht frei von ihrer Verantwortung für die Gestaltung unter der Maßgabe der Zeichen ihrer Zeit. Daß im Hinblick auf die christlich-jüdische Beziehung gewichtige Gründe zu Revisionen gegeben sind, dürfte kaum in Frage stehen. Vgl. dazu Albert Gerhards, *Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft*, in: Peter Hünemann/Thomas Söding (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie* (QD 200), Freiburg/Br. 2003, 183-211.

„Juden – Christen – Deutsche“ Eberhard Röhms pädagogische Neuorientierung

Am 19. November 2004 wurde Eberhard Röhms von der Universität Köln mit dem Ehrentitel *Doktor paedagogiae honoris causa* ausgezeichnet. Wir bringen einen Auszug aus der Laudatio von Univ. Prof. Dr. Siegfried Hermle.*

Der 19. November ist als Buß- und Betttag in besonderer Weise geeignet, sich die Arbeit von Eberhard Röhms zu vergegenwärtigen, da seine Forschungen viel mit Versäumnissen und Verfehlungen, Irrwegen und heute kaum mehr nachvollziehbaren Abgründen zu tun haben.

1928 in Stuttgart geboren, wurde Eberhard Röhms als Jugendlicher durch die evangelische Jugendarbeit sowie durch seine aktive Mitgliedschaft im Jungvolk geprägt. Nach dem Abitur studierte Röhms von 1949 bis 1954 in Tübingen und Göttingen Theologie. Dann folgte die Vikarszeit in der Württembergischen Landeskirche. Ab 1960 wirkte er als Religionslehrer an einem Gymnasium in Leonberg. 1972 erfolgte die Berufung zum Dozenten am Pädagogisch-theologischen Zentrum der Württembergischen Landeskirche, einer Einrichtung, der sowohl die religionspädagogische Ausbildung der Pfarrer wie auch die Aus- und Weiterbildung von Religionslehrern aller Schularten und Schulstufen übertragen ist. 1993 begann dann der sogenannte „Ruhestand“.

Kennzeichnend für das umfangreiche Oeuvre von Eberhard Röhms ist die besondere Verknüpfung von fachwissenschaftlicher Forschung und die Umsetzung der Erträge dieser Forschungstätigkeit in den Bereich der Schule. Sein zentrales Forschungsthema ist das Verhältnis von Christen und Juden insbesondere in der Zeit des Nationalsozialismus, ein fundamentales Anliegen, dem sich die Evangelische Kirche im Rheinland nachdrücklich stellt.

Im fachwissenschaftlichen Bereich haben die von Eberhard Röhms – teils gemeinsam mit Jörg Thierfelder – verfaßten Publikationen hohe Anerkennung gefunden. Kennzeichnend für Röhms ist sein erzählender Ansatz. Ausgehend von seinen eigenen Erfahrungen und Erlebnissen gibt er Anregungen für den Unterricht, denn er nimmt seine Zeitzeugenschaft ernst: die

* Dr. Siegfried Hermle ist seit Juli 2001 Professor für Ev. Theologie und ihre Didaktik an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln.

Verpflichtung, seine Erfahrungen weiterzugeben, seine Eindrücke zur Diskussion zu stellen und zur Auseinandersetzung anzuregen.

Die fachwissenschaftliche Tätigkeit des Historikers und Kirchenhistorikers Eberhard Röhm hat der ehemalige Berliner Landesbischof Kurt Scharf (1902-1989) im Vorwort zu Röhm's Publikation *Sterben für den Frieden*¹ trefflich charakterisiert: „*Eberhard Röhm's Werk ist ausgezeichnet durch die Kunst des Erzählens. Der Leser begleitet einen ‚Forschungsreisenden‘ und nimmt teil an seiner Freude über neue, gelegentlich unerwartete Entdeckungen.*“ Was hier gesagt ist, trifft sein gesamtes Oeuvre: von dem längst auch als Schulbuch rezipierten Begleitband für die von Röhm und Jörg Thierfelder 1980 konzipierte Ausstellung *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz* bis zu den bereits als Standardwerk anzusehenden Bänden *Juden – Christen – Deutsche*.

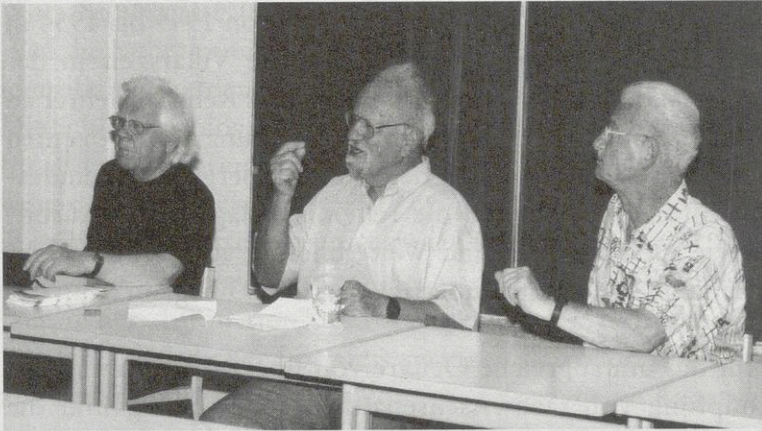


Foto:
Volker Kucher.

Von l. n. r.: Eberhard Röhm, Moshe Neufeld und Zeev Goldreich-Fernbach beim Gespräch mit Klasse 11 des Beruflichen Gymnasiums Leonberg (Juni 2003). Neufeld (Israel) kam von Auschwitz in das KZ-Außenlager Leonberg. Goldreich-Fernbach emigrierte 1933 mit seinen Eltern nach Palästina und kehrte nach dem Krieg nach Deutschland zurück.

Mit *Sterben für den Frieden* legte Röhm eine grundlegende Studie über einen der wenigen Kriegsdienstverweigerer der evangelischen Kirche während der Zeit des Nationalsozialismus vor. Die Biographie Hermann

1) Eberhard Röhm, *Sterben für den Frieden*. Spurensicherung. Hermann Stöhr (1898-1940) und die ökumenische Friedensbewegung, Stuttgart 1985.

Stöhrs wurde nicht nur auf der Folie der geschichtlichen Entwicklung der zwanziger und dreißiger Jahre geschildert, sondern in die Geschichte der (ökumenischen) Friedensbewegung der ersten Hälfte des 20. Jh. hineingestellt. Neben den theologischen Motiven, die Stöhr zu seiner Haltung bewogen haben, arbeitete Röhm auch die unterschiedliche Ausprägung des Pazifismus bei Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) und Hermann Stöhr heraus. Die Studie *Sterben für den Frieden* zeigt die typischen Merkmale der Arbeitsweise Röhrs: intensive Archivarbeit, Auswertung der relevanten Literatur und, wo immer möglich, kommt auch „oral history“ zum Zug.

Im Zentrum der wissenschaftlichen Arbeit von Eberhard Röhm steht die Aufarbeitung der Haltung der Kirchen zum Judentum in der Zeit des Nationalsozialismus. Daraus entstand das Werk *Juden – Christen – Deutsche*, das er 1991 mit Jörg Thierfelder veröffentlichte. Nach einer Einführung in die Beziehungen von Juden und Christen bis 1933 wird der Frage nachgegangen, wie es zum Versagen der beiden Großkirchen im Blick auf die Juden kommen konnte. Ein Schwerpunkt ist dabei das Schicksal der Judenchristen und der judenchristlichen Pfarrer. Herausragendes Merkmal dieser Publikation ist die konsequent ökumenische Perspektive. Die Haltung der evangelischen und katholischen Kirche vor Augen, ergeben sich so manche spannende Perspektiven. Daß bislang erst drei der vier geplanten Bände erschienen sind, hängt auch damit zusammen, daß nach dem Mauerfall neue Archivbestände zugänglich wurden, die erst mühsam eingesehen und bewertet werden mußten.

Neben der Darstellung der historischen und kirchlich-theologischen Entwicklung steht die narrative Behandlung von Einzelschicksalen. Vorgestellt werden u. a. die Begründerin der Sozialarbeit für Frauen in Deutschland, Alice Salomon (1872-1948), die im Juni 1937 aus Deutschland emigrieren mußte, der Kirchenmusiker Evaristos Glassner (1912-1988), der kurz vor der Reichspogromnacht 1938 in die Niederlande fliehen konnte, und der Kölner judenchristliche Pfarrer Ernst Flatow, der 1942 ins Warschauer Getto verschleppt wurde und dort umkam. Grundlegend ist auch die akribische Aufarbeitung des Engagements jener Menschen, die sich unter Gefährdung des eigenen Lebens für die Rettung von Jüdinnen und Juden eingesetzt haben: Marga Meusel, Heinrich Grüber, Gertrud Luckner, Margarete Sommer und Hermann Maas.

Opfer- und Täterperspektive werden in Röhrs Studie gleichermaßen aufgenommen, so daß nicht nur Anordnungen staatlicher oder kirchlicher Behörden, sondern auch deren Auswirkungen ganz direkt und in ihrer un-

menschlichen Brutalität vor Augen treten. Indem neben dem Handeln des Staates und der Kirchenleitungen auch Äußerungen von kirchlichen Gruppen wie beispielsweise der Bekennenden Kirche oder von Einzelpersonen vorgestellt werden, können eindrücklich ideologische Starrheit, aber auch hoffnungsvolle Neuansätze aufgezeigt werden. Der entscheidende Impuls für den epochalen Beschluß der Rheinischen Landessynode zum Verhältnis von Juden und Christen aus dem Jahre 1980 steht unschwer erkennbar in engem Zusammenhang mit den Studien von Eberhard Röhm.

In den letzten Jahren beschäftigte sich Eberhard Röhm im Rahmen einer Geschichtswerkstatt mit dem in seiner Heimatstadt Leonberg angesiedelten Außenlager des elsässischen Konzentrationslagers Natzweiler. In mühsamer Kleinarbeit wurden die Namen von Verstorbenen dem Vergessen entrissen, noch lebende ehemalige Häftlinge ausfindig gemacht, manche besucht und einige nach Leonberg eingeladen (s. o.), sowie den noch nachvollziehbaren Spuren – auch im Blick auf vorhandene Gebäude – nachgegangen.

Bald wurde von der engagierten *Geschichtswerkstatt KZ Leonberg* erkannt, daß auch der Aspekt „Zwangsarbeit“ thematisiert und erforscht werden müßte. In einer 2001 erschienenen Publikation wurden die Ergebnisse vorgestellt. Eberhard Röhm hatte es übernommen, die Nationalität der Häftlinge zu erforschen, den Todesfahrten und Todesmärschen der Häftlinge am Ende des Krieges nachzuspüren sowie anhand eines Tagebuches, das ein holländischer Gefangener heimlich geführt hatte, das Leben in einem Gestapo-Straflager aus dem Blickwinkel eines Lagerinsassen darzustellen. Seit 1999 ist Eberhard Röhm Vorsitzender der *KZ-Gedenkstätteninitiative Leonberg e.V.*, die sich für die Einrichtung einer Gedenkstätte auf dem Gelände des Lagers einsetzt, die weitere Aufarbeitung der Geschichte des Außenlagers vorantreibt und für Gruppen – vornehmlich Schulklassen – Veranstaltungen zu diesem Themenbereich anbietet.

So schließt sich der Kreis: Dem Geehrten ist es wichtig, die Ergebnisse seiner oft im Team vorangetriebenen wissenschaftlichen Arbeit methodisch-didaktisch aufzubereiten und einem größeren Kreis, vor allem Schülerinnen und Schülern, zugänglich zu machen. Die Erziehungswissenschaftliche Fakultät der Universität zu Köln ehrt darum heute einen Pädagogen, der in herausragender Weise zur Erforschung der Zeit des Nationalsozialismus beigetragen und sich der didaktischen Umsetzung seiner Forschungserträge entschieden angenommen hat.

Jean-Marie Kardinal Lustiger, **Die Verheißung**. Vom Alten zum Neuen Bund. Übers. v. Dominic Schubert. St. Ulrich Verlag, Augsburg 2003. 184 Seiten.

Hier wird dem Publikum ein Buch zugetraut, das nach Meditation verlangt und nicht nach schneller Lektüre. Sein Zustandekommen gleicht einem kleinen Krimi: Pfarrer Lustiger, Sohn polnischer Juden, mit 14 Jahren zum Christentum konvertiert, hält 1979 in einem befreundeten Nonnenkonvent Exerzitien zum Thema „Das Geheimnis Israels“. Die Vorträge werden auf Tonband aufgenommen und abgeschrieben. Nach Jahren fällt das Manuskript dem inzwischen zum Kardinal von Paris ernannten Jean-Marie Lustiger wieder in die Hände. Auf Drängen von Freunden überarbeitet er es leicht und macht es der Öffentlichkeit zugänglich.

In elf Meditationen nähert sich Lustiger anhand des Matthäusevangeliums dem Geheimnis Israels. Immer wieder macht er deutlich, daß die Kirche aus den (Heiden-)Völkern durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi Anteil erhält an dem Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat und dem er treu ist. Lustiger lehnt die Vorstellung ab, daß Israel die Verheißung entzogen wird und die Kirche an die Stelle von Israel tritt, indem die Verheißung auf die Kirche übergeht. Jesus, das Neue Testament und damit die Kirche können nur verstanden werden als Teil von Israel. Dieser Perspektivenwechsel in der Bibellektüre erlaubt erstaunliche Auslegungen durch die Einordnung Jesu in seinen jüdischen Kontext. Zwei Beispiele seien genannt: „In der Bergpredigt (Mt 5,21 ff.) kommentiert Jesus selbst das erste Gebot [...] und, ich wiederhole, sein Kommentar ist eine Interpretation des Gesetzes unter anderen. Die Worte ‚euch wurde gesagt‘ und ‚ich aber sage euch‘ beziehen sich auf die verschiedenen Interpretationen. Christus ersetzt kein Gesetz durch ein anderes“ (32). „Die Aussage: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder‘ (Mt 27,25) – häufig als Selbstbezeichnung verstanden, was absurd ist – ist nämlich ein prophetisches Wort. Es nimmt das Wort auf, mit dem Mose am Fuß des Sinai den Bund zwischen Gott und seinem Volk besiegelt [...] Könnte das Blut des Bundes verdammen, wo es doch rettet?“ (98).

Trotz dieser konsequenten Betonung von Jesu Judesein verleugnet Lustiger nicht den Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Einschätzung der Person Jesu. Lustigers Verpflichtung auf den christlichen Glauben wird besonders in den Passagen über das Leiden deutlich. Dabei ist seine Parallelisierung der Leiden Israels mit den Leiden Jesu beachtenswert: beide leiden um ihrer Erwählung willen. *„Wenn man es gewagt hat, bezüglich Israel und Christus von Gottesmord zu sprechen, so müsste man bezüglich der christlich genannten, abendländischen Völker und dem, was sie dem jüdischen Volk angetan haben, von Gottesmord sprechen. Denn hier gilt für den einen, was für den anderen gilt: Ablehnung Christi, so wie er sich hingibt, Haß auf die Erwählung, so wie Gott sie schenkt“* (66). Wer im Namen Christi Juden verfolgt und tötet, macht sich der paradoxesten aller Sünden schuldig: Der (Heiden)Christ ist nur durch Christus der Gnade Gottes teilhaftig geworden, so daß er diese doppelt verliert, wenn er den ursprünglichen Bundesgenossen ablehnt. *„Sollten die Heiden, die in Christus Zugang haben zum Bund, diesen Weg nicht gehen, riskieren sie, nicht wirklich bekehrt zu sein und somit Christus zu verachten, wo sie ihn doch zu ehren glauben“* (86). Trotz aller Leidensmystik will Lustiger aber keine Erklärung für das Leiden finden (65). Seine bewußte Christozentrik (70) läßt ihn zu der weitreichenden Aussage finden, *„daß auch Auschwitz Teil des Leidens Christi ist“* (64).

Aus seiner Christozentrik heraus will Lustiger dem Christentum aber auch den Spiegel vor Augen halten, damit es seine Christusverleugnung erkenne: *„Die Sünde, der die Heidenchristen erlegen sind, ob es nun Männer der Kirche, Könige oder Völker waren, bestand darin, sich Christi durch Entstellung zu bemächtigen und dann aus dieser Entstellung ihren Gott gemacht zu haben. Somit haben sie das verfolgte Israel dazu geführt, ungewollt als Gestalt des erniedrigten Israel aufzutreten. Ihr Verkennen Israels ist der Test ihrer Verkenntnis Christi, dem zu dienen sie vorgeben“* (71). *„Das, was die Christen an Israel ablehnen, bezeugt, was sie an Christus verwerfen, ohne es als Verweigerung zu bekennen“* (133). Nach Lustiger kann man Jesu Bedeutung nur ermessen, wenn man ihn als Juden denkt, in dem *„die Verwirklichung der Berufung Israels“* (78) real wird. Dabei ist Jesus kein „Ersatz für Israel, sondern die Vollendung Israels“ (85). Letztendlich kann der (Heiden)Christ nicht Christ sein, ohne Israelit zu sein, weil er nur durch Jesus Anteil erhält an der Berufung Israels (59, 110 f., 119). Es geht um das „Kerngeheimnis“ (106) des Christentums: *„Das Geheimnis Israels steht aber im Zentrum des christlichen Glaubens“* (107).

Das Buch endet mit vier Vorträgen, die Lustiger zwischen 1995 und 2002 in Tel Aviv und anderswo vor jüdischem Publikum gehalten hat. Dieses Buch ist nicht nur jenen empfohlen, die am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt sind, sondern allen Christen, damit immer klarer werde, daß die Kirche nur in Verbindung mit und unter Berufung auf Israel und das Judentum Heil findet.

Florian Bruckmann, Eichstätt

Bücherschau

Ingo Baldermann (Hg.), **Die Macht der Bilder** (JBTh 13). Ders., **Prophetie und Charisma** (JBTh 14). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 337 und 291 Seiten.

Das theologisch-biblische Nachdenken über *Bilder* steht in einer Spannung zwischen dem Bilderverbot und den tatsächlich genutzten Bildern. In sieben Kapiteln geben die Autorinnen und Autoren Einblicke in diese dialektische Spannung und nötigen an manchen Stellen zu einer Kehre in der Bewertung, so z. B. *Angelika Berlejung* (109-143) in ihrem Beitrag über die Funktion und Inszenierung des Kultischen und der Kultbilder im mesopotamischen Denken. *Jürgen Werbick* (3-27) untersucht das moderne und postmoderne Problem der Ästhetisierung des Glaubens in der Vernutzung von Bildern. Mit Kierkegaard und Nietzsche sieht er darin eine dem christlichen Glauben wesensfremde Übermalung des wesentlichen Inhalts des Glaubens. Bilder verfälschen, weil sie eine Ähnlichkeit unterstellen. Gottes befreiendes Handeln in dieser Welt ist jedoch unvergleichlich. Am Beispiel des Verhaltens Mose in Ex 33 (31-51) macht *Christoph Dohmen* darauf aufmerksam, daß der Mensch das Wesen Gottes in seiner Ganzheit nicht schauen kann, denn das wäre gleichbedeutend mit Sterben. Die biblische Gottesschau hängt von der Art der Offenbarung Gottes ab, die sich nicht an die Begebenheiten des Kultes bindet. Im Vergleich des Kolosserhymnus mit dem Genesishymnus zeigt *Helmut Merklein* (53-75) Christus als das Bild Gottes im NT. Hellenistisch-platonische Philosophie und jüdisch-theologische Überlieferung werden in Kol 1 christologisch auf den Gekreuzigten

zugespitzt. Der Bilderreichtum der Johannesapokalypse, so *Otto Böcher* (77-105), habe die theologische und ekklesiale Rezeption dieser prophetischen Schrift behindert oder gar verhindert, und zu einer merkwürdigen Spannung in der Rezeption der bildenden Kunst in der christlichen Tradition geführt. Die Kunst hat vermutlich die prophetische Kritik der Johannesoffenbarung besser verstanden als die Theologen und sie als Mahnung für die Zukunft umgesetzt. *Günter Stemberger* (145-170) vergleicht die biblischen Darstellungen auf Mosaikfußböden der Synagogen von Dura Europos, Bet Alfa, Sephoris und Meron. Die Botschaft der Bilder ist, Vertrauen auf Gott als Herrn der Geschichte, der zu seinen Verheißungen steht und Israel die Treue hält.

Renate Pillinger (171-194) untersucht die Entstehungstraditionen der Gott-Vater-Darstellungen (Bildtyp des bärtigen, alten Gottes) in der frühchristlichen Kunst und des jugendlich-männlichen Christusbildes in Folge der christlichen Trinitätslehre. Den Paradigmen einer Theologie des Bildes in der Auseinandersetzung um die Bedeutung der Ikonen im Bilderstreit des 8. Jh. spürt *Hans Georg Thümmel* (197-208) nach. *Wolfgang Wackernagel* (209-234) sieht die Funktion der Bilder in der Tradition christlich-mystischer Tradition (Meister Eckhart) darin, das menschliche Gemüt auf ein unsichtbares Jenseits zu richten. Aus feministisch-theologischer Sicht werden nach *Monika Jakobs* (237-259) im Bild (Gottesbild, Frauenbild, Männerbild usw.) sowohl historische als auch soziale Situationen rekonstruierbar. Die Ambivalenz von der Macht der Herrschenden und der Ohnmacht der Beherrschten ist Thema des Beitrags von *Franz Weber* (261-278). Er unterscheidet – im lateinamerikanischen Kontext – zwischen befreienden Bildern authentischer Religiosität und versklavenden Bildern einer christlich-kolonialen Vergangenheit und Gegenwart. *Michael Welker* (309-322) hebt mit Jan Assmann die Rolle kanonischer Überlieferung hervor.

Prophetie (JBTh 14) versteht sich als reflexive Selbstkritik biblischer Glaubensstraditionen. Gleichwohl stehen die zugehörigen Institutionen wie Synagoge und Kirche dem Phänomen der Prophetie distanziert gegenüber. In vier Hauptkapiteln wird dem Phänomen Prophetie chronologisch nachgespürt. Die drei Basisartikel zur Schriftprophetie im Ersten Testament (*Werner Hans Schmidt*, *Jörg Jeremias*, *Ina Plein-Willi*) erfassen Prophetie als Selbstkritik des Glaubens, die das, was in der religiösen Tradition als gegeben angesehen wird, in Zweifel zieht und bei den Zeitgenossen entsprechend auf Ablehnung stößt. In der schriftlichen Form sei das Propheten-

wort aber in der Tat interpretationswürdig und interpretationsbedürftig. Die Texte der Schriftpropheten sind für den jeweiligen Gebrauch einer bestimmten Zeitgenossenschaft angepaßt worden. Auch in seiner schriftlichen Form behielt deswegen das Prophetenwort seine Brisanz. „Dies alles bedeutet, daß das Wort, auch wenn es verschriftet wird, Wort bleibt, das ausgesprochen werden soll“ (41).

Das zweite Hauptkapitel umfaßt die neutestamentlich-apostolische Zeit. *Gerhard Dautzenberg* sieht in der paulinischen Tradition eine Verbindungslinie zwischen der Prophetie der neutestamentlichen Gemeinde und den charismatischen Gaben. Prophetie als Charisma könne die religiöse Konvention der Zeit durchbrechen. *Elisabeth Schüssler Fiorenza* untersucht die theologische Ambivalenz neutestamentlicher Prophetie am Beispiel der Johannesoffenbarung und dechiffriert die Befreiungsbotschaft der Apokalypse, aber auch die Gewalt (vor allem auch gegen Frauen), die hinter den Bildern und Symbolen der Apokalypse stehe. Das dritte Kapitel widmet sich der Antike und der Folgezeit. Die Autoren *Günter Stemberger* und *Heribert Busse* stellen einerseits den Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche fest, andererseits bemerken sie aber auch die Transformationen der Prophetie in neue Sozialformen. Eine Begründung dieses Niedergangs der Prophetie in der Alten Kirche sieht *Georg Schöllgen* vor allem in der Skepsis des angesprochenen Publikums und in selbstverschuldeten Mißständen christlicher Propheten. *Ernst Dassmann* beschreibt sehr genau die Auswahlkriterien frühchristlicher Prophetenexegese und die Dogmatisierung bestimmter Prophetentexte. Die prophetische Botschaft sei nicht im Schema von Verheißung und Erfüllung aufzuschlüsseln. Sehr anregend ist der Aufsatz von *Heribert Busse* über Prophetie im Islam. Die islamische Exegese des Korans sieht die biblischen Propheten nur als Vorläufer der Prophetie. Die Schwierigkeiten, die Christen und Juden mit der Überzeugung, Mohammed sei die Vollendung der Prophetie, haben, kulminieren im Zweifel, ob der Islam im strengen Sinn überhaupt eine Offenbarungsreligion sei. Das letzte Kapitel faßt die Entwicklung der Prophetie in der Reformation und Neuzeit zusammen. Die Autoren (*Volker Leppin*, *Peter Zimmerling*, *Michael N. Ebertz*, *Hermann Barth*) gehen z. T. unter sozialwissenschaftlicher Perspektive dem Phänomen des Charismas überhaupt und den charismatischen Bewegungen der Gegenwart nach.

Beide Jahrbücher sind äußerst lesenswert, auch wenn Themen wie die komplexe Verbindung von Prophetie und Charisma von den Lesern Geduld und Neugier verlangen.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg

Schalom Ben-Chorin, **Ich lebe in Jerusalem**. Ein Bekenntnis zu Geschichte und Gegenwart. Schalom Ben-Chorin Werke Band 2. Hg. von Verena Lenzen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 216 Seiten.

„Die hier vorliegenden Blätter stellen keine Autobiographie im eigentlichen Sinne dar. [...] Mir schien es wesentlich, vom Erlebnis Jerusalem aus ein Stück Zeitgeschichte subjektiv zu schildern, wie es mir erlebbar wurde“, so schreibt Schalom Ben-Chorin 1972 im Nachwort der 1. Auflage (Bleicher Verlag, Gerlingen 1979). Die Neuauflage wurde begleitet von Avital Ben-Chorin, der Frau des 1999 verstorbenen großen Religionsphilosophen. Dieser Brückenbauer und Pionier der jüdisch-christlichen Begegnung ist vor allem durch seine Trilogie *Die Heimkehr* (Jesus, Paulus und Mirjam/Maria) wie auch durch seine *Zwiesprache mit Martin Buber* bekannt, aber ebenso durch seine herzlichen, humorvollen und entkrampfenden Vorträge. Band 2 seines Nachlasses zeigt, wie sehr ihn das Heimweh nach Jerusalem, der „Hafenstadt am Ufer der Ewigkeit“ (Jehuda Amichai), prägte.

Als Fritz Rosenthal 1913 in München geboren, muß er 1935 vor dem aufblühenden Judenhaß fliehen und nimmt den Namen „Schalom Ben-Chorin“ an. Sein Lebenswerk strahlt aus, was sein Name besagt: Bei ihm durften Ungezählte etwas von Frieden und Freiheit spüren. Wenn es nach der Schoa einen Brückenbauer gab zwischen Israel und Deutschland, zwischen Juden und Christen, wenn einer die Hand zur Versöhnung weit ausgestreckt hat, dann er, der für sein herausragendes Engagement vielfach Geehrte. „Sein Humor, seine Güte und Warmherzigkeit“ (Hedi Strauss, XII) öffneten ihm Türen und Herzen. Mit Scharfsinn und Charme, mit Weisheit und Witz vermittelte er, wie er Judesein nach und trotz der Schoa verstand. Er, der „Grenzgänger zwischen Literatur und Journalistik“, wie er sich gern bezeichnete (156), durfte sich über 50 Jahre an einer neuen, unverhofften, wenn auch stets gefährdeten Begegnung von Juden und Christen beteiligen. Mit großzügigem Humor ertrug er die Unwissenheit mancher Zuhörer, wie die Frage eines ostfriesischen Pastors: „Sie haben die erste Reformierte Gemeinde in Jerusalem gegründet. Haben Sie auch den Heidelberger [reformierten] Katechismus?“

Es ist bewegend zu lesen, unter welchen Bedingungen die erste Reformgemeinde Israels gegründet wurde (78 ff.), wie brüchig von Anfang an die „Synthese von religiöser Reform und nationaler Renaissance“ (80) erschien, und wie nüchtern er bekennt: „Die Zeit ist offenbar noch nicht reif für einen wirklichen religiösen Durchbruch“ (81).

Auch hinsichtlich des Umdenkens in Kirche und Theologie bietet er klare Fakten: „Genaugenommen gibt es gar kein Gespräch zwischen Judentum und Christentum“, sondern höchstens „das schlichte Gespräch zwischen einzelnen Juden und Christen“ (96).

In einer lockeren Folge von Anekdoten und Analysen, von Historischem und Persönlichem werden unterschiedliche Aspekte seiner „Heimatstadt“ erkennbar: Jerusalem als Schicksal, als „Stadt, die den Frieden in ihrem Namen trägt und den Krieg in ihrer Geschichte aufweist“ (IX), dazu bestimmt, die Tora für Israel und die Völker weiterzureichen und das Leben im kommenden, himmlischen Jerusalem zu preludieren. *„Jerusalem bleibt für uns das Herz der Welt, [...] vom Licht der Ewigkeit überstrahlt. Mythos und Realität – wer könnte sie in Jerusalem voneinander sondern?“* (16).

Selten bin ich einem lebenswürdigeren Lehrer begegnet, getragen von einer ansteckenden „Glaubensheiterkeit“ und einem unbedingten Respekt für den Anderen. Ich sehe ihn noch vor mir, umgeben vom Qualm seiner Zigarre und von aufmerksamen Zuhörern im Kreuzgang der Erlöserkirche in Jerusalem, seine Frau Avital immer „griffbereit“, wie er das Nebeneinander der Glaubensgemeinschaften erklärt: „Religionen sind Exile des Glaubens; und Gott selber ist es, der uns in diese Exile einweist.“

In einer Zeit, da Israel neuen judenfeindlichen Wellen gegenübersteht, können die subjektiven Eindrücke Ben-Chorins helfen, die Hintergründe des Nahostkonflikts genau(er) zu verstehen und bei den Tagesmeldungen besser zu differenzieren, denn: „Unwissenheit erzeugt Mißtrauen, Mißtrauen erzeugt Haß, Haß erzeugt Gewalttat“ (94). „Juden und Araber sind einander so furchtbar ähnlich. [...] Tatsächlich steht hier Recht gegen Recht.“ Und wie aktuell klingt, was den Status Jerusalems betrifft: „Nur die heile Stadt kann als die heilige sichtbar werden. Deshalb wäre eine Wiederzerreißung ein Schlag gegen die Heiligkeit Jerusalems“ (151 f.). Der gegenwärtige Zustand Israels und Jerusalems hätte ihn gewiß sehr beunruhigt.

Schalom Ben-Chorin war eng befreundet mit Else Lasker-Schüler. Er liebte vor allem den letzten Gedanken aus ihrem Gedicht *Sulamith*: „Und meine Seele verglüht in den Abendfarben Jerusalems.“ Er war sich gewiß: *„Ich lebe in Jerusalem und Jerusalem lebt in mir.“* Dieter Krabbe, Nürnberg

Empfehlung: *Schalom Ben-Chorin liest ausgewählte Psalmen in Hebräisch und Deutsch*, CD, hg. von TERRA TECH e. V. Anfragen: Terra Tech e. V., Kirchgasse 13, 35041 Marburg, Tel. 06420/839940; Fax 06420/839941; www.ben-chorin.de.

Anne Betten/Konstanze Fliedl (Hg.), **Judentum und Antisemitismus**. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich. Philologische Studien und Quellen Heft 176. Erich Schmidt Verlag, Berlin 2003. 253 Seiten.

Noch vor Kapitel I., *Literatur bis 1945* (19-105), stellt Konstanze Fliedl klar, daß der von Sartre ausgehenden Fremdbestimmung des Jude-seins, so sehr sie durch die Ereignisse vor 1945 auch faktisch so gelaufen sein mag, energisch widersprochen werden mußte, nicht nur durch Abraham B. Jehoschua, sondern auch durch Elie Wiesel. Und gegen die nach 1945 subkutan fortlebende Abneigung gegen Juden und Judentum in Österreich, wo man sich dem schlampigen Vergessen gerne hingab, stellt Fliedl fest, daß die „Literatur [...] das beharrliche Gedächtnis der Zweiten Republik“ (16) geworden war.

In der Folge wird im ersten Abschnitt die diffuse Atmosphäre des Antisemitismus reflektiert, die Differenz, die zwischen den in Europa aufgekommenen Nationalismen und Herzls Entwurf des Judenstaates liegt (41). Von *Johann Sonnleitner* wird die Nachlässigkeit der universitären Germanistik in bezug auf die Aufarbeitung des Antisemitismus in der österreichischen Literatur nachgewiesen und festgehalten, „daß im Wien der frühen zwanziger Jahre in der völkischen Belletristik jenes Ensemble an antidemokratischen, antimodernen und rassistischen Ideologemen präsent war, die mental auf die Greuel der Nazi-herrschaft vorbereiteten“ (92). – In *Literatur nach 1945* (109-148) wird der Lagerroman als etwas ansichtig, das der Wirklichkeit näher kommt als eine Faktenpräsentation. Das Schreiben gewinnt da – wie bei Jean Améry – die Bedeutung, die Selbstachtung nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit wiederzugewinnen (116). Das Jahr 1986, in dem der alte antisemitische Affekt in Österreich wieder massiv in die Öffentlichkeit einbrach, bildet nach *Günther Scheidl* eine Zäsur jüdischen Erzählens: Der jüdische Roman erfährt eine Renaissance, verbunden mit Namen wie Robert Menasse, Robert Schindel oder Doron Rabinovici. – Kritisches Licht fällt auf die Literaturwissenschaft im dritten Abschnitt (149-185), die, wie *Karl Müller* zeigt, durch ihr „unbehagliches Schweigen“ (177) teilgenommen hat an der politischen „Konstruktion des österreichischen Opfermythos“ (173). – In Abschnitt IV. (187-247), finden sich detailreich dargestellte Gespräche mit Menschen, die *die Nacht* erlebt haben.

Das Buch bietet eine gute und engagierte Einweisung in das schwierige Problem, das Juden in und mit Österreich hatten und haben, und das sich literarisch, aber auch biographisch reflektiert. Daß auf das leider allzu kurze

Lebenswerk von *Armin A. Wallas* (1962-2003) aufmerksam gemacht worden ist, der – schon lange, bevor es Mode geworden ist, sich der jüdischen Literatur zuzuwenden – mit Vehemenz an der Darstellung und Überwindung dieses Problems auf germanistischer Seite gearbeitet hat, läßt hoffen, daß in seiner Spur auch in Zukunft dem Gedächtnis der Literatur nachgespürt wird, damit die Erinnerung an *die Nacht* von gestern nicht umsonst erhalten wurde. Wolfgang Klaghofer-Treitler, Kirchstetten

Frank Crüsemann, **Maßstab: Tora.** Israels Weisung für christliche Ethik. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 300 Seiten.

Frank Crüsemann ist Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel. Das Buch ist eine Sammlung von zwanzig Vorträgen. Zum leichteren Zurechtfinden hat Crüsemann sechs Felder markiert: Gott, Gewalt, Recht, Soziale Gerechtigkeit, Fremdenschutz und Menschheit. In dieser nachträglichen Gliederung sollte man aber nicht des Verfassers unverwischbare Handschrift verkennen, in der ein leidenschaftlicher, beschwörender Lehrer der Tora seinen christlichen Zuhörern zwar nicht die Leviten liest, wohl aber ihre Bibel vorliest. Und diese Bibel zeigt nun einen Befund, der zunächst von christlicher Ethik, sei sie evangelische Ethik oder katholische Moraltheologie, nicht zu ihren Fundamentalwahrheiten gerechnet wird.

Wie sollte, um einen Sachverhalt herauszugreifen, Gottes *Liebe* zu uns Menschen sich in einen Rechtssatz materialisieren (Gen 9,6): Menschenleben, „Menschenblut“, unangetastet zu lassen? Wenn aber diese Rechtsetzung ein Bollwerk – nicht allein innerhalb der Sinai-Tora, sondern universal für die gesamte Menschheit – gegenüber jeglicher *Gewalt* darstellt, die Menschen an Menschen verüben, dann ist so etwas wie ein Maßstab Tora aufgerichtet, wie ihn die christliche Ethik nicht besser herausfinden könnte. Es mag sich wie eine Kränkung christlicher Ohren anhören, wenn Crüsemann den *Dekalog* als die Zehn Worte erklärt, wie sie eigentlich zu zählen sind. Das erste Wort (Ex 20,2) ist nicht der christlicherseits vielfach behauptete Vorspruch zu den Gottesgeboten bzw. Menschengeboten (57 ff.), sondern Gottes Freiheitszusage an die aus Menschengewalt befreiten Israeliten und seine Garantie, daß es dabei bleibt. Crüsemann hält die christliche Rezeptionsgeschichte des *Dekalogs* für defizient. Gewiß ist die vorangestellte Konzentrierung auf Lebenssicherung (Ex 20; Dtn 5) gleichsam die Normierung

auf die folgenden Gesetzeskorpora, das Bundesbuch, die deuteronomische und schließlich die priesterliche Gesetzgebung bezogen. Aber, so fordert Crüsemann, dann dürfen die Rechtssätze in den verschiedenen Milieus der wechselvollen Sozialgeschichte Israels bis in die national eingeschränkte nachexilische Zeit nicht übergangen werden. Es ist gerade die in der Welt einmalig dastehende Sozialgesetzgebung Israels, die auf das Überleben eines Volkes zielt, und die auf Lebensfristung aus ist auch für land- und besitzlose Mitbürger, Arme, Witwen, Waisen, Fremde. Dies alles ist als Rechtsanspruch verstanden im Erbarmensrecht, im Verzicht auf Schuldsicherung (Pfandrecht), im Armenzehnt und im Erlassjahr. Im Dekalog ist nur am Rand davon die Rede, denn für sich genommen sind nicht Fremde und Ausländer in seinem Blick, sondern landbesitzende Vollbürger. Aber bei Gott gelten Fremde und Einheimische gleich (Lev 19,33 f.). Texte wie die Fremden Gesetze der Tora (Num 15,15 f.; Lev 24,22), „einerlei Weisung und einerlei Recht für euch und für den Gastsassen“, wurden im Christentum niemals gelehrt (26).

Crüsemann hat sich seine Zurechtrückung christlicher Toravergeßlichkeit nicht leicht gemacht. Aufs ganze gesehen spürt man seine Begeisterung, für seine Mitchristen und Mitchristinnen, aber auch für hochmoderne Problemstellungen wie Globalisierung, Sozialgesetzgebung, Asylrecht u. a. m. einen Schatz einzufahren. Die Lektüre der Vorträge, deren erträgliche Kürze einlädt, gerät zum wohldosierten Verstehen. Wer Crüsemanns Standardwerk *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (1992, 2. Aufl. 1997) nicht daneben legen kann, findet auf den S. 38-48 des vorliegenden Buchs eine geraffte Zusammenfassung.

Alwin Renker, Freiburg

Alexander Deeg (Hg.), **Der Gottesdienst im christlich-jüdischen Dialog.** Liturgische Anregungen – Spannungsfelder – Stolpersteine. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 240 Seiten.

Dieses Buch stellt ein Novum dar. Der Autor ist bemüht, der Gegenwart Israels neu und selbstkritisch zu gedenken – gerade auch am Ort des gottesdienstlichen Geschehens im Laufe des Kirchenjahrs. Darum stellt uns diese Sammlung von siebenzig recht unterschiedlichen Entwürfen und im Detail auch verschiedenen akzentuierten Praxisvorschlägen zu den einzelnen Sonn- und Feiertagen und Perikopentexten zugleich vor eine große theologische

Herausforderung. Wichtige Einsichten der christlich-jüdischen Begegnung nach 1945 sollen eben dort Ausdruck und Gestalt gewinnen, wo wir als christliche Kirchen und Gemeinden Gott in und mit der Vielfalt unserer jeweiligen liturgischen Ordnung und Sprache loben und feiern. Von daher ist auch der theologische Ansatz dieser Verständigungsbemühung programmatisch.

Gleich zu Anfang wird insbesondere auf das siebte Leitkriterium des Evangelischen Gottesdienstbuchs verwiesen: „Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden. Der christliche Gottesdienst hat in den Anfängen vieles aus den Traditionen der jüdischen Hausgottesdienste und der Synagoge geschöpft. [...] Durch die Klarheit ihres Christusbekenntnisses, durch ihre Bindung an das Alte Testament und ihre Verwurzelung im jüdischen Gottesdienst wird die christliche Kirche davor bewahrt, sich an heidnische Kulte und Aberglauben zu verlieren. [...] Das inzwischen langjährige Gespräch zwischen Juden und Christen hat zu einer intensiven Arbeit geführt, die die ursprüngliche Verbundenheit neu zum Ausdruck bringt. Es zeigt auch Folgen für die Gottesdienste der christlichen Kirchen. Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll.“

Darüber hinaus ist aber auch die hier zugrundegelegte Hermeneutik des Gottesdienstes als „intertextueller Raum“ (*Julia Kristevas*) mitsamt seinen Spannungsfeldern, seinen Chancen wie auch seinen Stolpersteinen bemerkenswert – eben auf dem Weg praktizierter „Umkehr und Erneuerung“ im Verhältnis von Kirche und Israel, von Christen und Juden. Dementsprechend lautet die Leitthese dieses Buches: „Es werden sich dann Stolpersteine auf dem Weg einer Feier dieses Gottesdienstes zeigen. Stolpersteine, weil über Jahrhunderte eingeschliffene Antijudaismen, falsche Kontrastierungen, polare Vereinfachungen auch das gottesdienstliche Reden zu prägen drohen. Andererseits aber [...] ergeben sich Chancen gottesdienstlicher Gestaltung, lässt sich neuer Reichtum in alten intertextuellen Räumen entdecken und wird eine ‚Sprache, die ich bisher nicht kannte‘ (Ps 81, 6b), hörbar.“ Gerade deshalb ist es ein ebenso anregendes wie ermutigendes Buch, ein innovatives liturgisches Experiment, in dem neue Vorschläge und Versuche im Mittelpunkt stehen, um wiederum neue Dimensionen des christlichen Gottesdienstes und damit zugleich auch des christlich-jüdischen Dialogs zu entdecken, ein Buch, das uns alle zur Weiterarbeit einlädt.

André Ritter, Vaduz (FL)

Jochen Denker/Jonas Marquardt/Borgi Winkler-Rohlfing (Hg.), **Hören und Lernen in der Schule des NAMENS**. Mit der Tradition zum Aufbruch. FS für Bertold Klappert zum 60. Geburtstag. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999. 374 Seiten.

Wie soll man mit Bertold Klappert einen Forscher und Lehrer anlässlich seines 60. Geburtstags ehren, der Generationen von Studierenden geprägt, der Wissenschaft und Forschung vorangetrieben, der auch außerhalb der scientific community Gehör gefunden und im christlich-jüdischen Dialog Wegweisendes geleistet hat? Die vorliegende Festschrift stellt nicht allein fachwissenschaftliche Bezüge her, sondern stellt wissenschaftliche Reflexionen stets auch um ihrer Wahrheit willen „ins Leben“ (Franz Rosenzweig) hinein. Dementsprechend liegt ihr eine grobe Zweiteilung zugrunde. Während unter der Überschrift *Hören und Lernen in der Schule des NAMENS* (1-160) vornehmlich exegetisch ausgerichtete Beiträge versammelt sind, wird im Abschnitt *Mit der Tradition zum Aufbruch* (161-372) der Weg in pädagogische, gesellschaftliche und kulturelle Kontexte beschritten. Das breite Spektrum der illustren Namen bezeugt das enorme Wirkungsfeld Bertold Klapperts.

Albert H. Friedlander schreibt aus der gemeinsamen Arbeit mit Bertold Klappert über Leo Baeck und über die Verwurzelung des Christentums in jüdischer Hoffnung (3-12). Nach *Frank Crüsemanns* Auslegung von Micha 4,1-7 (13-22) geht *Michael Wyschogrod* mit Blick auf Genesis 3 in faszinierenden Überlegungen der Frage der „revenge of the animals“ nach (23-25). Wichtig ist auch *Werner H. Schmidts* Differenzierungen im Verhältnis zwischen Theologie und Religionsgeschichte (26-40). Nicht nur ekklesiologisch und bundestheologisch von enormer Bedeutung ist das Verhältnis zwischen den Völkern und dem Volk Israel. In seinem Fazit, daß die Menschen aus den Völkern den Israeliten „zu-, doch nicht gleichgeordnet sind“, sie nicht verdrängen, sondern in Asymmetrie „auf sie bezogen“ bleiben (53), ist *Jürgen Ebachs* Exegese von Ez 2,3 voll zuzustimmen (41-53). Was Ebach auf exegetischer Basis erarbeitet hatte, stellt *Hans-Joachim Kraus* auf systematischer Ebene heraus: „Ist die Kirche Volk Gottes, dann bedeutet dies, daß sie teilnehmen darf an dem Weg Israels“ (109). Nicht immer wird dieses bleibende Erstgeburtsrecht Israels hinreichend in gegenwärtiger Theologie, Katechese und Religionspädagogik gewürdigt. *Friedrich-Wilhelm Marquardt* beschließt den ersten Abschnitt mit Gedanken über das Amen als „einzig wahres Wort des Christentums“.

Christian Link (163-175) eröffnet den zweiten Teil der Festschrift mit für katholische Ohren zunächst überraschenden Ausführungen über die Tradition als einer „Lücke in der protestantischen Prinzipienlehre“ (163-175). Insbesondere seine Umkehrung der gewohnten Reihenfolge von „Schrift und Tradition“ durch die Einbeziehung der Schrift in den Überlieferungsprozeß (174) verdiente eine detaillierte Auseinandersetzung. *Eberhard Busch* beleuchtet das Problem der *Einsamkeit* in der Theologie Barths (238-253). Dabei stellt er heraus, daß durch Barth „das von ihm als Problem von erheblicher Tragweite Erkannte und theologisch Durchdachte bis ins Psychische erlitten und erstritten war“ (238). Wie Busch hier eine Anthropologie des einsamen Menschen entfaltet und in den Kontext das Evangelium hineinvermittelt, ist höchst lesenswert.

Eher kirchengeschichtliche Themen berühren u. a. die Arbeiten von *Günther van Norden* über Karl Barth in den Jahren 1933/34 (254-268) und von *Gerard C. den Hertog* über H. J. Iwands Wahrnehmung der Theologiegeschichte des 19. Jh. „aus der Umkehr heraus“ (336-349). Von außerordentlicher Brisanz ist – neben den eher soziologischen Ausführungen von *Jonathan Magonet* über die Multikulturelle Gesellschaft (310-321) – die Positionierung von *Leonore Siegele-Wenschkewitz* zur Walser-Bubis-Kontroverse und ihre Konsequenzen für eine Gedenkkultur in der Bundesrepublik Deutschland (322-327). Wie die Auseinandersetzungen um das Holocaustmahnmal in Berlin zeigen, ist ihre Einforderung eines kollektiven Gedächtnisses, das „nicht identisch“ (326) sei mit der Behauptung einer Kollektivschuld, bis heute unausgestanden.

Aus der beeindruckenden Predigt von *Rudolf Weth* über das Sch’ma Israel und unser Bekenntnis zu Jesus Christus (328-335) bleibt der Schluß als Mahnung und Auftrag hervorzuheben: „Wir Christen sind und bleiben auf Israel als den älteren Brüdern und Weggenossen im Glauben, im Gehorsam und in der Hoffnung angewiesen, bis daß der Herr kommt“ (335). In diese Hoffnungsperspektive stimmen die beiden abschließenden Beiträge von *Yehoyada Amir* über Franz Rosenzweigs Philosophie des Judentums (350-363) und von *Jürgen Moltmann* über eine Theologie des Lebens in Dialog – Mission – Ökumene (364-372) ein.

Insgesamt bietet die Festschrift damit einen kaum auszulotenden Fundus an Informationen, Anregungen und Impulsen. Ein Personen- und Sachregister sucht man leider vergeblich. Eine nähere Auseinandersetzung ist aber nicht nur für Fachtheologen lohnenswert.

Bernhard Grümme, Drensteinfurt

Bernhard Dolna, **An die Gegenwart Gottes preisgegeben**. Abraham Joshua Heschel: Leben und Werk. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001. 383 Seiten.

Abraham Joshua Heschel (1907-1972) war ein hochangesehener jüdischer Philosoph und Theologe, der sowohl Juden als auch Christen neue geistig-religiöse Impulse zu geben vermochte. Er veröffentlichte mehr als 20 Hauptwerke und eine Fülle von Artikeln. 1907 in Warschau in einer chassidischen Familie mit bedeutenden Vorfahren geboren und aufgewachsen, studierte Heschel erst in Deutschland (1927-1938) und emigrierte dann in die USA. Berühmt wurde er dort durch sein Engagement für die dunkelhäutigen Menschen. 1963 schrieb er an Präsident Kennedy: „Wir verwirken das Recht, Gott zu verehren, wenn wir weiterhin Schwarze demütigen. Kirche und Synagoge haben versagt“ (29). Charakteristisch ist auch seine Aussage: „Über Gott zu sprechen und über Vietnam still zu bleiben, ist gotteslästerlich“ (29).

In seinen Werken deutete Heschel die Bibel, den Talmud, die Midraschim und die kabbalistischen und chassidischen Primärwerke und formulierte daraus Botschaften für die moderne Welt. Immer wieder zeigte er sich bereit für Begegnungen mit Christen und mit Vertretern verschiedener Religionen. Zentrales Thema dabei war das Bekenntnis der Gegenwart des wirkmächtigen und barmherzigen Gottes mitten unter den Menschen. Er war überzeugt, daß alle Menschen ein Ohr und ein Auge für Gottes gebietende und verzeihende Anwesenheit haben und daher auch seine Weisungen geistig-religiös hören können: „Auf dieser Ebene begegnen einander die wahren Gottsucher in allen Religionen. Denn ihre betenden Herzen leben aus einer Existenztiefe, die äußere Grenzen schon längst überstiegen hat“ (357). Bernhard Dolna hat mit seiner Dissertation eine verlässliche Einführung in Heschels Denken geschaffen und zum besseren Verständnis eingehend Rücksprache mit Heschels Frau Sylvia und Tochter Susannah gehalten. Erstmals sind auch eine Reihe wesentlicher Aussagen Heschels in deutscher Übersetzung zugänglich. Dolna ist aber nicht nur von inhaltlichen und zeitkritischen Aussagen Heschels fasziniert, sondern auch von dessen geistigen Entlehnungen und Weiterführungen des Denkens von Spinoza, Hegel, Mendelssohn, des Baal Schem Tov und mehrerer chassidischer Autoritäten. Mit ihnen deutete Heschel den Geist des Judentums als „Freiheit der Lehre und Konformität des Handelns“ (13). Die Gegenwart Gottes mitten unter seinem Volk und in jeder Menschenseele deutete Heschel als die zentrale

Glaubensüberzeugung des Volkes Gottes. Gott ist wirksam präsent beim Gottesdienst, dem Studium und der Auslegung der Tora, in Leiden und Verfolgungen: „Gott sucht den Menschen, das ist die Kurzformel des jüdischen Glaubens“ (14). Mehrmals drückte Heschel die Überzeugung aus, daß das jüdische Volk – als Einzelne und als Gesamtheit – seit der Zerstörung des Zweiten Tempels selbst der Tempel Gottes ist (249). Damit stützte er sich auf die Aussage des Baal Schem Tov, daß der Chakham (der weise Gelehrte) das Heiligtum darstelle.

Eine Auswahl aus Heschels Aussprüchen soll wenigstens ansatzweise sein Denken veranschaulichen: „Rassismus ist Satanskult und Leugnung der Existenz Gottes“ (51). „Die Juden sind Geigen, auf denen Mizwot gespielt werden“ (47). „Gott ist in unsere Taten hineinverflochten“ (79). „Die Schoa bezeugt Gottes undurchdringliches Schweigen“ (80). „Der Verfall des Gewissens erfüllt die Atmosphäre mit einem stechenden Geruch“ (81). „Gott wartet darauf, enthüllt zu werden, auf daß Ihm in das Leben der Menschen Einlaß gewährt wird und Er dadurch verherrlicht wird“ (85). „Gott ist das Subjekt, niemals das Objekt. Wir begehren durch unser Gebet, seine Aufmerksamkeit auf uns zu lenken; es ist unsere Sehnsucht, in seiner Aufmerksamkeit zu sein“ (223). Auch Papst Paul VI. und Kardinal Bea schätzten Heschels Aussagen (53-59). Im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagte er: „Friede zwischen den Menschen hängt von der Achtung voreinander ab.“

Vielleicht hätte der osteuropäische Chassidismus z. B. mit Zitaten von Rabbi Nachman von Bratzlaw präsenter gemacht werden können. Im ganzen aber ist das Buch ein Meisterwerk, das auch die christliche Theologie inspirieren wird.

Clemens Thoma, Luzern

Irmtraud Fischer, **Rut.** Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Herder Verlag, Freiburg 2001. 277 Seiten.

Diese Kommentarreihe (ThKAT) setzt in der exegetischen Landschaft ganz neue Akzente. Nicht nur die Einbeziehung von jüdischen Exegeten, sondern auch die Betonung der theologischen Botschaft der einzelnen biblischen Bücher heben sie aus den üblichen Kommentarwerken heraus. Der vorliegende Band ist eine wertvolle Ergänzung zu der bereits bestehenden Literatur über das Buch Rut. Fischers feministischer Ansatz ist eine unverkennbare Bereicherung. In der Einleitung werden folgende Fragen einge-

hend erörtert: Das Buch als literarisches Kunstwerk; Der Sitz des Rutbuches im Rechts- und Sozialleben Alt-Israels. Bei der Untersuchung der literarischen Form des Rutbuches wird die didaktische Absicht des Buches hervorgehoben: es will Lebensrealität weisheitlich und theologisch deuten und beispielhaft konkrete Anweisungen geben, wie denn nach Gottes Weisung gelebt werden könne. Von seiner Gattung her ist das Buch exegetische, schriftauslegende Literatur mit sowohl didaktischen als auch homiletischen Absichten. Mit der Tradition argumentierend und aus der Mischehendiskussion heraus will es erzählerisch zur rechten Auslegung der Gottesweisung anleiten. Dabei achtet es sehr genau darauf, daß Frauen nicht nur zu ihrem Recht kommen. Auch ihre Lebenskonzepte sollten gegen die vorherrschende patriarchale Ordnung verwirklicht werden können, ohne jedoch die soziale Einbindung zu verlieren. Als Entstehungszeit nimmt Fischer an, daß das Buch mit jenen Kreisen im Gespräch ist, die das Nehemiabuch verfaßt haben, also frühestens in der 2. Hälfte des 5. Jh. Bei der Frage nach der Rezeption des Buches geht Fischer auf die Schriften aus Qumran und auf weitere frühjüdische und rabbinische Schriften ein. Erörtert werden auch sein Platz in der Kanonfolge und seine Bedeutung für das theologische Verständnis des Rutbuches. Die Spuren der Rezeption werden anschließend weiter verfolgt in der Septuaginta-Übersetzung, in der christlichen Bibel und bei den Kirchenvätern. Die Einleitung schließt mit einer Untersuchung der Rut-Erzählung in Kunst und Literatur. Hinweise auf eine zeitgenössische, kontextuelle Lektüre des Buches werden dabei angeboten. In einem Nachwort setzt sich die Verf. mit Fragen von heute auseinander: Frauenbeziehungen, Zusammenleben der Generationen, Armut, Flüchtlinge, Fremdenfeindlichkeit, u. a. m. Der Kommentar schließt mit einer eigenen Übersetzung des Textes und einem Register der Bibelstellen.

Dirk Kinet, Augsburg

Daniel Hoffmann, „**Im neuen Einband Gott gereicht**“. Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Jüdische Verlagsanstalt, Berlin 2002. 237 Seiten.

„*Neu wird gekleidet vom Judenvolke von Jahrhundert zu Jahrhundert Palästina, das liebliche Land: im neuen Einband Gott gereicht.*“ Diesen Worten Else Lasker-Schülers entnimmt Daniel Hoffmann den Titel dieser Studie, die sich mit verschiedenen Aspekten von jüdischem Sein in moder-

ner deutscher Literatur befaßt. Der „Einband“, in welchem Else Lasker-Schüler Gott sein Land zurückgibt, ist die Prosaschrift *Das Hebräerland*. Und wie sie haben Generationen jüdischer Autoren ihr Jüdischsein in ihren Werken zum Ausdruck gebracht, gerade auch Autoren, die als assimiliert und säkular eingestuft werden wie Joseph Roth, Franz Werfel, Theodor Lessing, Alfred Döblin oder Karl Wolfskehl. Eben diese beleuchtet Daniel Hoffmann auf ihre „jüdische Soziosemiotik“ (Gershon Shaked) hin, wobei immer wieder erstaunt, wie tief das Jüdischsein selbst religionsferner Autoren ihr Schaffen durchdringt. Alle der behandelten deutsch-jüdischen Autoren ringen zugleich um Nähe und Abstand zu ihrem Judentum, auf das sie durch die nationalsozialistische Verfolgung zwangsläufig geworfen worden waren, und beinahe alle erheben trotz oder vielleicht gerade wegen ihrer Distanz das Judentum zu einem singulären Ideal. Doch es gibt auch Ausnahmen wie beispielsweise Alfred Döblin, der seine jüdische Existenz aufs Bitterste beklagt: „Dort, wo ich bin, gehöre ich nicht hin. Das, wohin ich gehöre, liebe ich nicht [...].“

Als zentrales Raster der Untersuchung dient namentlich die jüdische Liturgie, in zweiter Linie erst die Hebräische Bibel und die rabbinischen Schriften. Herausragendes Merkmal der jüdischen Traditionsliteratur war stets das Schriftzitat. In allen Verästelungen jüdischer Literatur finden sich bis heute liturgische Topoi, Spuren des Brauchtums und alttestamentliche Archetypen. Selbst in der säkularen jüdischen Literatur wirkt ein traditionell talmudisches Stratum weiter. Geradezu Sinnbild dieses Phänomens ist Stefan Zweigs Figur des *Buchmendel* aus der gleichnamigen Erzählung. *Buchmendel*, der ursprünglich Rabbiner werden wollte, kehrt der Religion angesichts der „tausendfältigen Vielgötterei der Bücher“ den Rücken, doch sein Verhältnis zum geschriebenen Wort bleibt dennoch ein eminent jüdisches: „[...] er las seine Kataloge und Bücher, so wie man ihn das Lesen in der Talmudschule gelehrt, leise singend und sich schwingend, eine schwarze schaukelnde Weise. [...] Denn er las, wie andere beteten.“

Man mag postulieren, daß die moderne jüdische Literatur Gedichte statt Gebete hervorbringt, Romane an die Stelle von Midraschim setzt. Doch Daniel Hoffmann zeigt, daß gerade auch das Umgekehrte gilt. Religiöses wächst aus Profanem, so etwa, wenn „*das Lied des Menuchim*“ (an sich ein durchaus weltlicher Schlager) aus Joseph Roths Roman *Hiob* in überzeugender Weise als zeitgenössischer Psalm interpretiert wird, oder wenn Else Lasker-Schüler über den Zustand des Dichters in Anlehnung an kabbalistisches, genauer Lurianisches Gedankengut sagt: „Diesen Zustand nennt man

„Inspiration‘: Platzmachen für Gott!“ Die These der vorliegenden Untersuchung klingt wie ein Widerhall auf die Anschauung Margarete Susmans: „In allem modernen jüdischen Denken und Dichten – so gottfremd, ja atheistisch es sich geben mag – findet man zuletzt Ihn, den Einen als den geheimen, tiefverborgenen Schlüssel wieder.“ Diesen Sachverhalt aufzudecken, den speziellen und dennoch zentralen Aspekt jüdischer Präsenz in der deutschen Literatur zu erklären, ist wohl niemand geeigneter als der ausgewiesene Wissenschaftler Daniel Hoffmann, der mit dem germanistischen Handwerk ebenso vertraut ist wie mit der jüdischen Liturgie.

Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Freiburg/Br.

Konrad Löw, **Die Schuld**. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart. Resch Verlag, Gräfelfing ²2003. 355 Seiten.

Was macht man mit einem Buch, das man kaum in die Hand nehmen, geschweige denn lesen würde? Wäre der Autor nicht ein renommierter Professor für Politikwissenschaft und gäbe es da nicht die Auseinandersetzung um die Rede des vormals CDU-Bundestagsabgeordneten Martin Hohmann. Jene Teile der Rede Hohmanns, in denen vom jüdischen Weltbolschewismus die Rede ist und die primär im Kreuzfeuer von Kritik und Unverständnis standen, finden sich fast textgleich auch in Löws Buch, das beansprucht, die Frage „Was war wirklich?“ (Klappentext) zu beantworten. In den ersten beiden Hauptteilen zeichnet Löw das Verhältnis von Christen und Juden im wilhelminischen Kaiserreich sowie die Sicht der Nationalsozialisten auf dieses Verhältnis nach, um im dritten Teil die katholische Kirche und die katholischen Christen kollektiv von jeder Mitverantwortung an den Verbrechen des Nationalsozialismus freizusprechen. Insbesondere die Zeit im Kaiserreich Wilhelms II. beschreibt Löw als friedliche Koexistenz. Der eigentliche Antisemitismus sei erst mit der Weimarer Republik entstanden und eine für Löw verständliche Reaktion: „Offenkundig für Jedermann die enorme Beteiligung von Juden an den von der Bevölkerungsmehrheit verhassten Revolutionen in Rußland, in Bayern, in Ungarn“ (24). Es folgt die Aufzählung jüdischer Beteiligter an revolutionären Akten in eben den genannten Ländern, wie auch Martin Hohmann sie vorgenommen hat. Dann folgt Löw noch einer anderen Logik. Weil die NS-Elite (Hitler, Rosenberg, Goebbels, Himmler und Bormann, 101-142), ihre eigene Katholizität zugunsten des Nationalsozialismus aufgab, könne entsprechend die

katholische Kirche nicht zum Mittäter der nationalsozialistischen Verbrechen geworden sein. Außerdem habe der Nationalsozialismus den Kirchen ihre Judenfreundlichkeit bestätigt, z. B. im *Stürmer*. Hier findet sich eine weitere Parallele zu Martin Hohmanns Rede: die Ungläubigen als Auslöser des Nationalsozialismus und des Weltbolschewismus.

Es fällt schwer, dieses Buch in seiner Komplexität von Fehlschlüssen und Scheinkorrelationen in Kürze angemessen vorzustellen. Aber die Diskussion um die Rede Martin Hohmanns hat gezeigt, daß eine Auseinandersetzung mit dergleichen verqueren Ideologien unerlässlich ist. Zwischen Löw und Hohmann gibt es ein Bindeglied, *Johannes Rogalla von Bieberstein* und dessen Buch „*Jüdischer Bolschewismus*“. *Mythos und Realität* (Dresden 2002), aus dem beide zitieren. Mit Löw, Hohmann und Bieberstein dringen Stimmen an die Öffentlichkeit, die nicht ungefährlich sind, weil sie unter dem Deckmantel des aufrechten Ganges konservativer Christen mit ihren Versuchen, die Kirche freizusprechen oder Juden zumindest in die Schuld mit einzubeziehen, einem Relativismus Vorschub leisten, der alles Aufgearbeitete durch die Bequemlichkeit der ihm eigenen Logik wieder verschütten könnten. Und eben diese Logik, welche die Schuld zum anderen verschiebt oder den Blick auf die scheinbare Mitschuld des anderen zu lenken versucht, zerstört jede Dialogfähigkeit zwischen Christen und Juden schon in der Wurzel. Unerträglich bleibt der Selbstbezug des Autors, der sich ähnlich auch bei Bieberstein findet. Unter der Überschrift „Über den Autor“ findet sich ein Kapitel, in dem der „Widerstand“ der eigenen Familie gegen den Nationalsozialismus dokumentiert wird und eine Mystifizierung der Eltern, insbesondere des Vaters, vorgenommen wird. Nicht einmal die Erwähnung, daß der Name Löw zwar jüdisch klänge, aber nicht sei, oder die Erwähnung, daß zu Rabbi Löw keine Verwandtschaft besteht, ist dem Autor zu schade. Diese Selbstrechtfertigung und das Einnehmen eines quasi Opferstatus als Legitimation des Geschriebenen wird im persönlichen Schlußwort unter dem Hinweis auf die „selbstlose Nächstenliebe“ (309) der Schwester des Autors auf die Spitze getrieben.

Beispielhaft für Löws befremdende Argumentation steht die Feststellung: „Wer die christliche Lehre für die Schoa verantwortlich macht, macht in letzter Konsequenz gläubige Juden, nämlich Jesus, die Apostel Matthäus und Johannes, sowie den Rabbiner Paulus dafür verantwortlich, da ihre Worte den Mittelpunkt der christlichen Verkündigung bilden.“

Michael Ney, Wistedt

Tilbert Moser, **Der Nahost-Konflikt**. Seine Hintergründe im Lichte der biblischen Prophetie und unsere christliche Antwort. GGE aktuell, Hamburg 2003. 72 Seiten.

Beinahe täglich lesen oder sehen wir erschreckende Nachrichten aus Israel. Der Konflikt zwischen dem jüdischen Volk und den Palästinensern hat sich zugespitzt und immer grausamere Formen angenommen. Erreichen diese Nachrichten noch unser Herz? Schieben wir das Problem durch leichtfertige Verurteilung – meist der jüdischen Seite – beiseite? Wer weiß schon wirklich Bescheid über die geschichtliche Entwicklung und die Hintergründe? Bruder Tilbert Moser hat dazu in einem kleinen Heft sehr hilfreiche Informationen gesammelt: historisch gründlich, biblisch begründet, persönlich erlebt! Wer mehr über das Gegeneinander und das Miteinander von Juden und Arabern, von Christen und Muslimen erfahren will, erhält hier eine ausgezeichnete Hilfe. Ich fühle mich als Christ besonders angesprochen, denn mich bewegt die Frage immer wieder: Was kann ich tun? Es fällt mir keine andere Antwort ein, als die schlichte Feststellung: Wir Christen müssen erkennen, daß unsere Uneinigkeit und Zerrissenheit keine Kraftwirkung zur Entfaltung kommen läßt. Deshalb gibt es für mich nur einen Weg: Wir Christen müssen Buße tun, weil wir durch die Jahrhunderte nicht zur Einheit gefunden haben und auch heute noch, oft sehr lieblos, getrennte Wege gehen. In den Nachrichten aus Israel kommen die Christen auch deshalb kaum vor. Sie sind keine Größe, die ernstgenommen wird und sie entfalten keine Kraft, so daß ihre Stimme nicht hörbar und ihr Einfluß kaum spürbar ist. Muß das so bleiben?

Und noch etwas bewegt mich: Immer mehr Juden erkennen Jesus als ihren Messias. Sie wollen aber Juden bleiben und nicht zu einer der Traditionskirchen konvertieren. Vom Judentum ausgestoßen und vom Christentum nicht anerkannt, sind sie aber Hoffnungsträger. Ich habe mir abgewöhnt, für die eine oder andere Seite im Heiligen Land zu beten. Beide Seiten brauchen unsere liebende Fürbitte, denn weder Diplomatie noch internationale Hilfe werden diesen Konflikt lösen. Das wird Gott allein tun, zu Seiner Zeit. Deshalb bete ich: „Herr erbarme Dich!“ Tilbert Moser gebührt aufrichtiger Dank für diese Arbeit. Das Heft kann einen Weg aufzeigen zum Verstehen und zur persönlichen Hinwendung zu den Menschen im Heiligen Land. Wenn demnächst eine zweite Auflage herauskommt, bitte ich einen kräftigeren Druck zu verwenden, dann liest man es noch lieber und leichter.

Abrecht Fürst zu Castell-Castell, Castell

Ilana Shmueli/Thomas Sparr (Hg.), Paul Celan/Ilana Shmueli: Briefwechsel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2004. 241 Seiten.

Fünf Jahre war Ilana alt, als sie zum ersten Mal dem neunjährigen *Paul Antschel* im Garten einer Freundin in Czernowitz begegnete. Sie spielten zusammen Tischtennis und wurden von den anderen Kindern wegen ihrer Ungeschicklichkeit verlacht. Eine Freundschaft, die in Czernowitz, jenem „Bollwerk der westlichen Kultur“, vor der Katastrophe begann, entwickelte sich zu einer einmaligen Beziehung, die von gemeinsamen Erinnerungen an eine verlorene Welt, von Sehnsucht, Einsamkeit und zuletzt auch Liebe, gekennzeichnet war. Als sie sich 1965 in Paris wieder trafen, war Ilana Sozialarbeiterin in Jerusalem, mit dem Musikwissenschaftler Herzl Shmueli verheiratet und Mutter einer Tochter. Paul Antschel war einer der bedeutendsten deutschsprachigen Dichter geworden, bekannt unter dem Namen *Paul Celan*.

Nachdem 2002 der Briefwechsel zwischen Celan und seiner Frau Gisèle Celan-Lestrange veröffentlicht wurde, ist jetzt die Korrespondenz zwischen Celan und Shmueli zugänglich. Ich wage zu behaupten, es ist eines der ergreifendsten und wichtigsten Bücher dieses Jahres. Ergreifend, denn es zeigt die Geschichte zweier Menschen, die durch Verfolgung und Demütigung tief verletzt sind, diese unheilbaren Narben immer mit sich tragen, aber immer hoffend auf die Gnade der Liebe und Seelenverwandtschaft. Wichtig, weil es einen zusätzlichen Einblick in Celans letzte Monate ermöglicht. Mit Ausnahme von drei früheren Briefen sind alle Briefe (insgesamt 127) zwischen Anfang Oktober 1969 und 12. April 1970 entstanden. Acht Tage nach seinem letzten Brief, der sich wie ein Abschiedsbrief liest, „*Ich schreibe Dir diese Zeilen in Dankbarkeit, Ilana. [...] Du weißt, was meine Gedichte sind – lies sie, das spüre ich dann. Paul*“, verschwindet Celan. Zehn Tage später, am 1. Mai 1970, wird sein Leichnam aus der Seine geborgen.

Die Bekanntschaft, die durch die kurze Begegnung in Paris wiederbelebt wurde, gewann deutlich an Intensität durch Celans Besuch in Israel im Herbst 1969. „*Daß Jerusalem eine Wende, eine Zäsur sein würde in meinem Leben – das wußte ich*“, bekennt Celan nach seiner Rückkehr. Der Besuch im Judenland, wie er Israel nannte, brachte ihm Land und Leute näher, machte ihm aber gleichzeitig klar, daß er als deutscher Dichter dort keinen Platz finden würde. In seinen Briefen bezeugt Celan immer wieder, daß sein „[...] Denken an Israel auch ein Bangen um Israel ist“ (27). Aufmerksam verfolgt er die Nachrichten, ist von den antiisraelischen Kampagnen beun-

ruhigt, erkennt früh die antiisraelischen Ressentiments unten den Linken, auch der Intellektuellen. Mit Bestürzung spricht er über den (jüdischen) deutschen Dichter Erich Fried, „ein niedriger Israel-Gegner“, der angeblich sogar „in neonazistischen Kreisen Anklang gefunden“ habe (105). Celan interessiert sich für die Dichtung Israels, ist jedoch von dem Gedicht Amir Gilboas, das Shmueli ihm im Original mit ihrer Übersetzung zukommen läßt, nicht beeindruckt. Interessanter findet er Jehuda Amichai.

Jerusalem ist „eine Zäsur“ in seinem Leben, nicht nur in bezug auf Israel, sondern auch in seiner Beziehung zu Ilana, denn „[...] *ich wußte nicht, daß ich dort beschenkt werden sollte mit Dir*“ (14). Versucht man die Dramaturgie des Briefwechsels in musikalischen Termini zu beschreiben, so könnte man von einem Crescendo der Erwartung sprechen, das mit dem Besuch Shmuelis in Paris über die Weihnachtszeit 1969 seinen Höhepunkt erreicht, dann als Decrescendo ausklingt. Aus den Briefen Shmuelis entsteht das Bild einer Frau, die aus der Bahn geworfen wurde, ihren Alltag und ihr Familienleben in Schach zu halten versucht, dabei ihre Sehnsucht nicht verbergen kann. Der tägliche Gang zum Postfach und die Hoffnung, dort einen Brief Celans zu finden, wird zu einem Ritual der Sehnsucht. Sie sorgt sich um seine Gesundheit, um seine (Ver-)Stimmungen, versucht ihm Mut zuzusprechen, ihm in „Regentagen“ brieflich Kraft zu vermitteln. Sensibel und weise müht sie sich, ihn mit ihrer Liebe nicht zu bedrängen. Ihre Briefe sollen ihn „nicht binden“ (19), zweifelnd, „ob es nicht zuviel ist für Dich“ (52). Das Wort „Liebe“ kommt nur einmal vor, und zwar nach dem Besuch in Paris, bei dem sie seine „Einsamkeiten und Verzweiflungen“ (78) hautnah erlebt hatte, nachdem ihr klar wurde, daß ihre Hoffnung, ihm „Halt und Richtung“ zu geben, eine Illusion ist. „*Es ist Liebe, Paul, ich kann es sogar beim Namen nennen [...]*“ (100). Wenngleich Shmueli in ihrem Nachwort nicht von Liebe spricht, die Verwirrung der Gefühle ist in ihren Briefen unverkennbar.

Celans Briefe, knapp, scheinbar selbstbeherrscht, sind bewegende Seelenbilder. Die Kraft, die er aus dem Besuch in Jerusalem zu schöpfen meinte, schwindet allmählich. „*Deine guten Briefe, Ilana: wenn sie kommen, heben sie mich aus mir heraus, in ein wirkliches Stück Welt – das mich allerdings dann wieder entläßt, zurück ins Unerträgliche*“ (81 f.). Shmueli erkennt, daß Celan in ihr „die Tochter Zions“ suchte, ihre Einsamkeit in der jüdischen Heimat aber nicht wahrzunehmen (ver-)mochte. „*Ich glaube, ich kann kein ‚Wir-Begriff‘ sein – ich glaube, ich will es auch nicht*“ (112), schreibt sie in einem der letzten Briefe.

Mit den Briefen schickt Celan ihr seine Gedichte, 26 insgesamt, die auch im Buch abgedruckt sind. Sie reagiert nicht explizit, bewertet sie nicht, aber seine Bilder und Wortschöpfungen werden Teil ihres Vokabulars, z. B. die Anspielung auf das Gedicht „Die Welt“: „Sag was Du willst – von mir – ob Du willst von mir? Mir Frau – mir Kahlgeschorenen?“ (102). In Celans letzten Briefen schwindet die Hoffnung. Er schreibt über betrübende antisemitische Vorfälle, die Sorge um seinen Sohn, über den „Widerstand“ bei seinen Zuhörern und das Gefühl, als Dichter mißverstanden zu sein. „Es bleibt: das Alleinsein.“ Zwei Wochen später setzte er seinem Leben ein Ende.

Anat Feinberg, Stuttgart

Nanda van der Zee, **„Um Schlimmeres zu verhindern ...“** Die Ermordung der niederländischen Juden: Kollaboration und Widerstand. Aus dem Niederländischen von Bram Opstelten. Carl Hanser Verlag, München/Wien 1999. 344 Seiten.

Mythen haben ein langes Leben. Den Mythos, daß die Niederländer sich während der deutschen Besatzung 1940-45 heldenhaft, aufopferungswillig und judenfreundlich benommen haben, hat Nanda van der Zee, leider zu Recht, als ein grausames Märchen enthüllt. Der Flucht von Königin Wilhelmina und des Kabinetts nach England, schon in den ersten Tagen nach dem deutschen Überfall, widmet sie ein ganzes Kapitel. Dieses Kapitel ist der Schlüssel zum Verstehen der finsternen Zeit. Natürlich gab es viele, die sich schützend und unter Einsatz des eigenen Lebens – und das ihrer Familienangehörigen – für die jüdischen Mitbürger eingesetzt haben. Aber die Gruppe der Lauen, der Halbherzigen und Opportunisten war unendlich viel größer. Sogar noch nach der Befreiung regierte der Kompromiß – vor allem in der Beamtenhierarchie. Durch die Flucht der Königin und der Regierung blieb das Land ohne Obrigkeit im Sinne von Römer 13 zurück. Die deutschen Besatzer nützten diese Situation schamlos aus und hatten ein leichtes Spiel, ihre neuen Staatsstrukturen als gesetzmäßig zu erklären. Die teils sehr bibeltreuen Reformierten Christen standen vor der Wahl, entweder die nationalsozialistischen Besatzer anzuerkennen oder ihre Bibeltreue zu verleugnen. Daß gerade aus dieser Gruppe doch noch viele Widerstand geleistet haben und jetzt in der Allee der Bäume in Yad Vashem geehrt werden, kann nur als ein Sieg ihres persönlichen Gewissens gewertet werden. Das Totalbild ist beschämend: „*In den Niederlanden hat man die Juden be-*

reits während des Krieges abgeschrieben.“ Van der Zees Schlußfolgerung gilt für die Jahre 1940-45, aber leider auch für die Zeit vor und nach der Besatzung. Der Mythos der niederländischen Judenhelfer hat bis Mitte der sechziger Jahre überlebt. Die starken Leitbilder waren der Streik vom Februar 1941, an den ein Denkmal im ehemaligen – erst nach dem Krieg zerstörten – Judenviertel von Amsterdam erinnert, und Anne Frank, deren Versteck im Achterhuis verraten wurde. Auch die literarischen Zeugnisse aus den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg halfen mit, ein Bild heldenhafter Hilfe für die Juden aufzubauen. Erst 1965 erschien das historische Werk von Jacob Presser, *Untergang: Die Verfolgung und Vernichtung des niederländischen Judentums*, das sich der dunklen Realität öffnete. Nanda van der Zee hat sich zum Ziel gesetzt, diese Erinnerung wachzuhalten. Es ist ihr mit dieser bitteren Wahrheit gelungen.

Nico Sonneveld, Rüsclikon (CH)

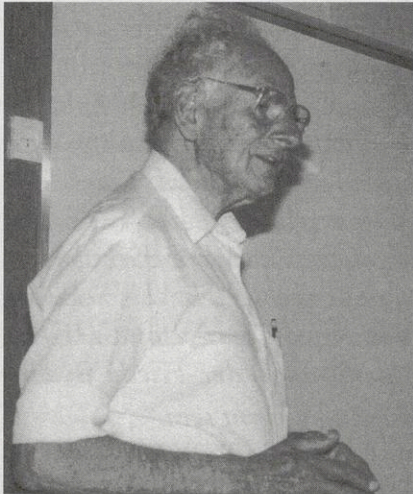
Berichte

Edith-Stein-Preis für das Friedensdorf „Neve Shalom“

Am 2. November 2003 wurde die Bruno-Hussar-Stiftung mit dem Edith-Stein-Preis 2003 ausgezeichnet (vgl. FrRu 11[2004]78). Bruno (André) Hussar (1911-1996), der Gründer des Friedensdorfes Neve Shalom/Wahat al Salam in Israel, sagte über sich selbst: *„Ich bin katholischer Priester, ich bin Jude, ich bin israelischer Staatsbürger [...]. Ich spüre in mir vier verschiedene Identitäten: Ich bin wirklich Christ und Priester, ich bin wirklich Jude, ich bin wirklich Israeli, und wenn ich mich auch nicht als Ägypter fühle, so stehe ich doch den Arabern, die ich kenne und liebe, sehr nahe.“*

André Hussar, am 5. Mai 1911 in Kairo geboren, wurde von seinen Eltern zum Studium nach Paris geschickt. Als die deutsche Armee Frankreich besetzte und alle Juden aufgefordert wurden, sich ein „J“ in den Paß stempeln zu lassen, ließ Hussar, der als Ingenieur seine Mutter und Geschwister in Ägypten finanziell unterstützte, seinen Paß ungestempelt, da er vermutete, daß man die Juden internieren würde. Er stellte sich die Konzentrationslager allerdings sehr naiv als „Zelte auf einer grünen Wiese“ vor. Auf aben-

teuerlichen Wegen entkam er in das südliche, noch nicht besetzte Frankreich. Während seines Studiums kam er durch eine katholische Studentengruppe auch zu Fragen nach Gott. Er ließ sich taufen, trat später in den Orden der Dominikaner ein, erhielt den Ordensnamen „Bruno“ und wurde 1950 zum Priester geweiht. 1953 wurde er nach Jerusalem geschickt, um dort ein Haus zum Studium des Judentums aufzubauen. Das *Jesaja-Haus*, wie es später genannt wurde, nimmt heute in Jerusalem in der Wissenschaft des Judentums einen wichtigen Platz ein. Sein Mitbruder *Marcel Dubois* war sogar einige Jahre Dekan der Philosophischen Fakultät an der Hebräischen Universität Jerusalem. Doch für Bruno Hussar war das „Tun“ wichtiger als das Studium:



Bruno Hussar an seinem 80. Geburtstag in Neve Shalom.

Foto: Hermann Sieben.

„In dieser Beziehung fühle ich mich wirklich als Jude. Im Buch Exodus 24,7 lesen wir, daß Mose vom Berg Sinai herabstieg und dem Volk das Bundesbuch vorlas. Die Kinder Israels antworteten: ‚Alles, was der Herr gesagt hat, werden wir tun und werden wir hören!‘

In einem ihrer Kommentare haben sich die Rabbiner gefragt: ‚Warum hat das Volk gesagt: [...] werden wir tun und werden wir hören, anstatt zu sagen: werden wir hören und werden wir tun? Wie kann man den Willen Gottes tun, bevor man ihn gehört hat?‘ Sie kamen auf folgende Antwort: ‚Nur wenn man den Willen Gottes tut, kommt man ihm nahe genug, wird man intim genug mit ihm, um ihn wirklich zu hören.‘

Der Jude setzt den Schwerpunkt auf das Tun, denn nur indem man handelt, beweist man die Ehrlichkeit seiner Absichten. Der Evangelist Johannes, der ganz und gar Jude war, sagt das auch: ‚Wer die Wahrheit tut, der kommt zum Licht!‘ (Joh 3,21).“

Bruno Hussar fühlte sich sowohl dem Christentum als auch dem Judentum zugehörig und wollte sich deshalb für ein besseres Verständnis zwischen Christen und Juden einsetzen. Am wirkungsvollsten konnte er diese Absicht als Experte beim II. Vatikanischen Konzil in die Tat umsetzen. Der auf Wunsch von Papst Johannes XXIII. entworfene Text über die Juden hatte

große Hoffnung, aber auch heftige Widerstände hervorgerufen. Vor allem die arabischen Kreise und Kirchen waren dagegen. Sie vermuteten darin eine Unterstützung des Staates Israel. Bruno Hussar half in persönlichen Gesprächen und in Diskussionen, ihre Bedenken zu zerstreuen.

Beim Studium der Heiligen Schriften im *Jesaja-Haus* und im täglichen Leben in Jerusalem erfuhr Hussar immer wieder, daß Juden, Christen und auch Muslime sich als Kinder Abrahams verstehen. Diese Erkenntnis wollte er in die Tat umsetzen. In seiner Autobiographie „Ein Weg der Versöhnung“ schreibt er: *„Wir dachten an ein kleines Dorf, das Menschen aus den verschiedenen Gemeinschaften des Landes umfaßte. Juden, Christen und Muslime würden dort in Frieden miteinander leben, ihrem eigenen Glauben sowie ihren Traditionen treu bleiben und gleichzeitig die Traditionen der anderen respektieren und in dieser Verschiedenheit eine Quelle der persönlichen Bereicherung finden.“*

Wir wollen prüfen, ob ein geschwisterliches Zusammenwohnen in Achtung vor dem Anderssein der anderen möglich sei, und dann [...] den Rahmen für eine ‚Schule des Friedens‘ bilden. In den verschiedenen Ländern gibt es Akademien, auf denen man jahrelang die Kriegskunst erlernt. Gemäß dem prophetischen Wort, ‚Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg‘ (Jes 2,4 und Mi 4,3), wollten wir eine Friedensschule errichten, denn auch der Friede ist eine Kunst: Er entsteht nicht improvisiert, sondern muß gelernt sein.“

Hussar stellte seine Idee 1967 seinem Ordensoberen in Paris vor. 1970 erhielt er die Erlaubnis, sich ganz diesem Projekt zu widmen. Nach Jes 32,18, *„Mein Volk wird in einer Oase des Friedens leben“*, nannte er es „Neve Shalom“. Vom Trappistenkloster Latrun erhielt er ein durch die Kriege 1948 und 1967 verwüstetes Grundstück, und bereits 1972 lud er junge jüdische und arabische Familien aus Israel ein, das Dorf gemeinsam mit ihm aufzubauen. Der Anfang auf dem kahlen Hügel ohne Wasser und Strom, nur mühsam über einen holperigen Weg erreichbar, war sehr schwierig.

Heute besteht das Dorf Neve Shalom aus 50 jüdischen und arabischen Familien. Hussars Traum, daß Juden, Christen und Muslime in einer Oase des Friedens zusammenleben, ist in Erfüllung gegangen, wenngleich die Familien mehr Wert auf eine zahlenmäßige Ausgewogenheit zwischen ethnischer anstelle von religiöser Zugehörigkeit legen. Gegenwärtig werden weitere 90 Grundstücke für neue Familien vorbereitet. Entsprechend Hussars Plan gibt es im Dorf eine Friedensschule, an der bisher ca. 30 000 Personen aus

Israel und aus dem Ausland an mehrtägigen Workshops teilgenommen haben. Viele sind inzwischen in verschiedenen Organisationen und Gruppen in Israel aktiv.

Die sechsklassige Grundschule ist mit Beginn des Schuljahres 2003/2004 um eine siebte Jahrgangsstufe erweitert worden. Dies ist der Anfang der ersten zweisprachigen und bikulturellen Mittelschule (Junior High School) in ganz Israel. Insgesamt werden z. Z. 300 Kinder unterrichtet. Die jüdischen und arabischen Lehrerinnen und Lehrer unterrichten jeweils in ihrer Muttersprache. Von frühester Kindheit an können die Kinder so ein Bewußtsein beider Identitäten, Kulturen und Traditionen entwickeln. Das vermittelt Selbstbewußtsein und ermutigt die Kinder, aufeinander zuzugehen, die anderen zu verstehen und zu akzeptieren, und sich auf eine gemeinsame Zukunft vorzubereiten.

Im Dorf gibt es keine Synagoge, keine Kirche und keine Moschee, sondern nur eine Halle und einen Hain des Schweigens. Ein geistliches Zentrum lädt zu Vorträgen, Gesprächskreisen und Meditation ein. Ein Gästehaus steht Gästen aus dem In- und Ausland zur Verfügung. 1975 wurde während einer jüdisch-christlichen Bibelwoche in Bendorf der Verein *Freunde von Neve Shalom* gegründet. 2001 hat dieser Verein eine Stiftung ins Leben gerufen, um die Friedensarbeit in Israel und Palästina im Sinne von Bruno Hussar auf Dauer fördern und unterstützen zu können.

Hermann Sieben, Bendorf

Notizen

Rabbiner des orthodoxen Judentums haben erstmals zu einem jüdisch-christlichen Treffen eingeladen. Die Begegnung fand Anfang Februar 2004 im *Museum of Jewish Heritage* in New York statt. Laut Information des Pariser Erzbischofs, Kardinal Jean-Marie Lustiger, sei ursprünglich nur eine „kleine informelle Begegnung“ geplant gewesen, aus der schließlich ein großes christlich-jüdisches Treffen mit rund sechzig Teilnehmern wurde. Das zweitägige Treffen stand zwar unter dem Thema „Was ist das wichtigste Gebot?“,

aber theologische Diskussionen wurden vermieden. „Es ging darum, einander freundschaftlich zu begegnen“ (Rabbiner *Adin Steinsaltz*, Israel), sich kennenzulernen und Beziehungen aufzubauen. Unter den jüdischen Teilnehmern waren u. a. der frühere aschkenasische Großrabbiner *Israel Meir Lau* (Israel), der Kanzler der Yeshiva University Rabbiner *Norman Lamm* (New York), Rabbiner *Henry I. Sobel* (Brasilien), Rabbiner *Yaakov Dov Bleich* (Ukraine) und der Vorsitzende des World Jewish Congress *Israel Singer*. Die katholi-

sche Seite wurde u. a. vertreten von den Kardinälen *Jean-Marie Lustiger* (Paris), *Theodore McCarrick* (Washington), *Francis Eugene George* (Chicago), *Christoph Schönborn* (Wien), *Ivan Dias* (Bombay) und *Alexandro do Nascimento* (São Paulo de Luanda).

Eine der ersten Antragstellerinnen im Rehabilitationsverfahren der Schweiz für Flüchtlingshelfer zur Nazizeit ist die Genfer Jüdin Aimée Stitelmann (vgl. FrRu 11[2004]121). Stitelmann war am 11. Juli 1945 in Genf im Alter von 20 Jahren von der Militärjustiz zu 20 Tagen Gefängnis, abzüglich 18 Tage Untersuchungshaft, verurteilt worden. Stitelmann hatte im Laufe von drei Jahren 15 Kinder, meist Waisen, illegal in die Schweiz gebracht und bei Familien untergebracht. In ihrem Rehabilitationsantrag verlangt sie, daß die Aufhebung des Urteils von 1945 in den großen Genfer Zeitungen veröffentlicht wird. Für 26 weitere Personen hat die Paul Grüninger Stiftung ein Sammelgesuch eingereicht.

Gesuche können von den Verurteilten selber oder von den Angehörigen eines verstorbenen Verurteilten eingereicht werden. Berechtigt sind auch in der Schweiz ansässige schweizerische Organisationen, die sich dem Schutz der Menschenrechte oder der Aufarbeitung der Schweizer Geschichte zur Nazizeit widmen. Die schriftlichen und eigenhändig unterschriebenen Gesuche sind vor dem 31. Dezember 2008 einzureichen, in begründeten Ausnahmefällen bis spätestens Ende 2011. Dem Begehren beizulegen ist eine Kopie des Strafurteils oder der Hinweis, wo dieses zu finden ist. Das Verfahren ist kostenlos.

Die Internetseite www.israel.org des israelischen Außenministeriums hat ein neues Gesicht. Im Januar 1994 ins World

Wide Web gestellt, war die Webseite der israelischen Regierung die erste Webseite weltweit eines Außenministeriums. Die Seite enthält über 22 000 Dokumente. Der Link *Our Bookmarks* gibt ausführliche Informationen über Israel in verschiedenen Sprachen. Die neue Webseite wird auch eine integrierte Zeittafel enthalten, die die Geschichte des Staates Israel mit den dazugehörigen Ereignissen und Dokumenten visuell ansprechend und übersichtlich darstellt.

Das Philanthropin gehört wieder der Frankfurter Jüdischen Gemeinde. Am 9. Februar 2004 hat die Frankfurter Oberbürgermeisterin Petra Roth in einem symbolischen Akt den Besitz an die Jüdische Gemeinde zurückgegeben. Im Jahr 1804 im Frankfurter Getto von Mayer Amschel Rothschild gegründet, war die auch von Christen besuchte Schule dem liberalen jüdischen Geist von Moses Mendelssohn und der Pädagogik von Pestalozzi verpflichtet. In ihrer Blütezeit war sie als die größte deutsche jüdische Schule berühmt. 1942 wurde das „Philanthropin“ von den Nationalsozialisten geschlossen. Nach dem Krieg an die Jüdische Gemeinde zurückgegeben, veräußerte der damalige Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde, Ignatz Bubis, das Gebäude, um mit dem Erlös ein Gemeindezentrum zu errichten. Nach einem gründlichen Umbau soll wieder eine Ganztagschule erstehen.

Im Rahmen der zentralen Eröffnungsfeier der Woche der Brüderlichkeit 2004 wurde der israelische Dirigent **Daniel Barenboim mit der Buber-Rosenzweig-Medaille geehrt**. Barenboim, der auch Generalmusikdirektor der Deutschen Staatsoper Berlin ist, erhielt die Auszeichnung unter anderem für seinen Beitrag zur Versöhnung zwischen Juden und Arabern. Berühmt

wurde Barenboim vor allem mit dem Musikworkshop „West-östlicher Diwan“, in dem junge talentierte israelische und palästinensische Musiker zusammen an verschiedenen Orten musizieren. Gegründet hat Barenboim diese Initiative gemeinsam mit dem palästinensischen Schriftsteller und Literaturkritiker Edward Said (1935-2003).

Israel ehrte das Friedensengagement des Musikers um die Aussöhnung zwischen Israelis und Arabern und seinen Einsatz für den israelisch-palästinensischen Dialog mit dem Haviva-Reik-Friedenspreis 2003. Der Haviva-Reik-Friedenspreis wurde 1994 von der Givat Haviva Educational Foundation,

USA, und dem israelischen Friedens- und Bildungszentrum Givat Haviva im Gedenken an die jüdische Widerstandskämpferin Haviva Reik ins Leben gerufen und wird seitdem jährlich verliehen. Der Preis soll Menschen ehren, die mit ihrer Arbeit dafür eintreten, die politischen, kulturellen und religiösen Auseinandersetzungen im Nahen Osten im Dialog auszutragen und Toleranz und die Achtung vor den Menschenrechten zu fördern. Givat Haviva, eines der größten, ältesten und führenden Institute, die sich in Israel für jüdisch-arabische Verständigung einsetzen, wurde 2001 von der UNESCO mit dem Preis für Friedensziehung ausgezeichnet.

Leser-Echo

Lili Heimann, Giwatajim, Israel, schreibt zum Beitrag von Wolfram Wette und die Rettung von Ernest Fontheim, in FrRu 11(2004)23-33, bes. 30-31:

Sie haben mir eine große Freude erwiesen, indem Sie mir den Freiburger Rundbrief geschickt haben. Ernest Fontheim und ich sind wie Geschwister aufgewachsen. Wir sind gleichaltrig und durch den Krieg getrennt worden. Erst nach Jahren, nachdem er nach Amerika ausgewandert ist, habe ich ihn durch einen Brief, den er im *Aufbau* geschrieben hatte, wiedergefunden, und seitdem sind wir wieder in inniger Verbindung. Mir selber ist es noch gelungen, im Jahre 1939, zwei Monate vor Kriegsbeginn, mit einer Jugend-Alijah-Gruppe nach Israel auszuwandern.

Prof. R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem, bemerkt zu den „Gedanken zur Matthäuspension von J. S. Bach“, in FrRu 11(2004)108-111:

Ich ersehe aus dem Artikel von Dr. Arnbom, daß das Thema immer noch aktuell ist. Ihr Artikel verdient näheres Gespräch. Die Erwähnung erinnert mich an einen Text, den ich vor ungefähr zwei Jahren geschrieben, aber nie veröffentlicht habe. Bei aller Würdigung der Verfasser von Artikeln im FrRu muß ich doch wiederholen, daß für mich die so vernünftig und gut geschriebenen Rezensionen das Wichtigste sind, denn ohne sie würden mir sehr viele wichtige Publikationen entgehen.

Impressum

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

Hauptschriftleiter: Prof. Dr. Clemens Thoma

Geschäftsführende Schriftleiterin: Elisabeth Weidinger

Konsultorinnen und Konsultoren: Prof. Dr. Jürgen Ebach, Bochum; Pater Dr. Willehad Eckert, Düsseldorf; Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel; Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden; Prof. Dr. Hildegard Gollinger, Merzhausen; Prof. Dr. Monika K. Hellwig, Washington/USA; Akademiedirektor Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen; Prälat Dr. Georg Hüssler, Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Passau; Dr. Gertrud Rapp, Freiburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Bad Vilbel; Prof. Dr. Erich Zenger, Münster.

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.

Als Anteil zur Deckung der entstehenden Kosten gilt eine unverbindliche Preisempfehlung von jährlich 30,- Euro, 45,- sFr, Einzelheft 10,- Euro, 15,- sFr.

Der Freiburger Rundbrief e. V. ist gemäß dem Freistellungsbescheid des Finanzamtes Freiburg vom 26.07.2002 als Körperschaft berechtigt, „entsprechende Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen“. Für Spenden bis 100,- Euro gilt der Überweisungsträger als Beleg.

KONTEN:

Deutschland: LIGA Spar- und Kreditgenossenschaft eG München, BLZ 750 903 00, Konto-Nr. 22 158 45

Postbank Karlsruhe, BLZ 660 100 75, Postgiro Konto-Nr. 1406 00-756

Schweiz: UBS AG, Basel/Schweiz, Konto-Nr. 233902570.01 V

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

Israel: Bank Leumi le-Israel, Branch Nahariya (962), Freiburger Rundbrief, Account Nr. 30180

Geschäftsstelle: Freiburger Rundbrief, Postfach 5703, 79025 Freiburg,

Tel. (07 61) 38 67 90, Fax (07 61) 3 86 79 14, E-Mail: Fr_Ru@t-online.de

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

Umschlaggestaltung: Wolfram Söll

Herstellung: Schnauffer Druck GmbH, D-97941 Tauberbischofsheim

ISSN 03344-1385

Zu diesem Heft

Der jüdische Autor Ruben Frankenstein spricht im ersten Beitrag von der Heiligkeit und Unantastbarkeit des Namens Gottes. Diese Ehrfurcht vor dem Namen Gottes ist Ausdruck einer verbindenden christlich-jüdischen Religiosität. – Das Jahr 2004 ist das hundertste Geburtsjahr von Johannes Oesterreicher, der von den Nazis verfolgt worden ist und später im Zweiten Vatikanischen Konzil entscheidende Arbeit zur inhaltlichen Gestaltung der Judenerklärung geleistet hat. Zunächst wird von Udo Janson die familiäre Herkunft von Oesterreicher geschildert. Dann beleuchten wir sein historisches und theologisches Denken und Wirken. – Der frühere Direktor des Martin-Buber-Instituts in Jerusalem, Kalman Yaron, schreibt über biblisch-jüdische Vorstellungen und Utopien einer perfekten Welt, ausgehend von der Paradieserzählung und den Zukunftshoffnungen der Propheten auf die Errichtung der Königsherrschaft Gottes auf Erden bis hin zu den Utopien im neuzeitlichen Judentum. – Daß in Deutschland wieder neues jüdisches Leben erblüht, zeigt der kurze Beitrag von Werner Kessel über die jüdische Gemeinde in Rottweil. – Ernst Ludwig Ehrlich erhielt für seine unermüdlichen Bemühungen um christlich-jüdische Verständigung als erster den nach seinem Freund benannten Klaus-Hemmerle-Preis. Wir bringen einen Auszug aus der Laudatio von Hans Hermann Henrix. – Alwin Renker und Werner Trutwin fassen im Rückblick die wichtigsten Eindrücke des 95. Katholikentags in Ulm (Juni 2004) zusammen. – Im Berichtsteil folgt u. a. eine Zusammenfassung über unsere Tagung „Dabru emet – Redet Wahrheit“ an der Katholischen Akademie Freiburg, die der These, Juden und Christen beten den gleichen Gott an, gewidmet war. – Der Bericht über die Gründung der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft (IRG) zeigt, daß die Rosenzweig-Forschung immer größeres Interesse findet.

Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller Gebote. Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus der göttlichen Liebe und wandert hinaus in die Welt.

Franz Rosenzweig im „Stern der Erlösung“.

Vater unser – Dein Name werde geheiligt

Die Heiligkeit des Namens im Judentum

Ruben Frankenstein*

Jeder Mensch hat einen Namen, den Gott ihm gab / und Vater und Mutter ihm gaben, [...] den ihm seine Sünden gaben / und ihm seine Sehnsucht gab. Jeder Mensch hat einen Namen, den ihm seine Feinde gaben / und ihm seine Liebe gab, [...] den ihm das Meer gab / und ihm gab sein Tod.

Zelda (Mishkovsky/Shneurson), 1914-1984 (Übersetzung R. Frankenstein).

„Jeder Mensch hat einen Namen“

Namen haben bekanntlich den Sinn und Zweck der Unterscheidung von Individuen. Als der erste Mensch auf Erden lebte, brauchte er nur einen Gattungsnamen: *Adam*, wörtlich *Erdling* (Mensch). Sobald aber die Menschen die Erde bevölkern, bietet uns die Bibel eine Vielzahl von Eigennamen. Biblische Namen sind vorwiegend „sprechende“ Namen. Viele enthalten als Vor- oder Nachsilbe den Namen Gottes: *El* oder *Jah*.

Im Judentum erfolgt die Namensgebung für Knaben mit der Zeremonie der Beschneidung als Zeichen für den Bund Gottes mit Abraham. Für die Mädchen gab es, zumindest in unseren Breitengraden, eine besondere Zeremonie namens „Holekreisch“. Am ersten Samstag, wenn die Mutter mit dem Kind in die Synagoge kam, hoben die größeren Kinder die Wiege mit dem Mädchen dreimal hoch und riefen: „Hole, Hole Kreische, wie soll das Kind heiße(n)?“ Nachdem der Name genannt war, erhielten die Kinder Süßigkeiten. Die Etymologie des Wortes ist umstritten, aber wahrscheinlich

* Ruben Frankenstein, geb. 1938 in Tel Aviv, studierte Rechtswissenschaft, Germanistik, Judaistik und Geschichte in Tel Aviv, Jerusalem, Wien und Freiburg. Staatsanwalt in Tel Aviv (1965-1974). Seit 1975 Lehraufträge für Judaistik, Hebräisch, Jiddisch und Literatur an der Universität Freiburg und in der Erwachsenenbildung. Autor zahlreicher Beiträge und Vorträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. Der Beitrag ist die Kurzfassung eines Vortrags vom 2. März 2004 in der Christusgemeinde in Freiburg/Br.

handelt es sich um den Volksglauben, daß ein Dämon (Lilith, Frau Holle) nach dem Leben des Kindes trachtet, solange es keinen Namen hat. Um die Mutter und das Kind zu schützen, wird gegen sie gekreischt (geschrien) bzw. ein Kreis um sie gebildet. Der Brauch ist schon im Machsor Vitry aus dem 12. Jahrhundert belegt.

Bis ungefähr Anfang des 19. Jahrhunderts hatten die allerwenigsten Juden Nachnamen. Sie unterschieden sich allein durch den Namen des Vaters, zuweilen des Ortes oder des Berufes. Erst mit der Emanzipation wurden sie in Europa angehalten, Familiennamen anzunehmen. In manchen Gegenden der k. u. k. Monarchie, vor allem in Galizien, machten sich die Beamten einen Scherz daraus, den unkundigen Juden lächerliche Namen zu verpassen wie „Pulverbestandteil“ oder „Kanalgeruch“.

Name als Stigma

Daß der Name nicht Schall und Rauch ist, sondern daß vielmehr „böser Name den Mann tötet“, wußten auch die Nationalsozialisten. Der spätere Propagandaminister Joseph Goebbels hat es auf dem Rücken des jüdischen Berliner Polizeipräsidenten Bernhard Weiß (1880-1951) vorexerziert, indem er ihn in seinem Kampfblatt mit dem Vornamen „Isidor“ titulierte.¹

Nach der Machtergreifung der Nazis war einer der Hauptschritte bei der Verfolgung der Juden ihre Stigmatisierung durch den Zwang, die jüdischen Vornamen *Israel* bzw. *Sara* anzunehmen. Weitere Mittel der Stigmatisierung und der Untergrabung ihrer Individualität auf dem Weg zur Vernichtung waren die Kennzeichnung mit dem Judenstern und die Nummer auf ihrem Arm, mit der sie wortwörtlich gebrandmarkt wurden. Zur endgültigen Auslöschung ihres Namens wurde nach der Ermordung ihr Leichnam zu Asche verbrannt – ohne Begräbnis und ohne die Möglichkeit des Gedenkens ihrer Person. Mit der Schoa ist somit nicht nur die Vernichtung des Lebens verbunden, sondern auch die für die Nachkommen so schmerzvolle Ausradierung des Namens und der Erinnerung.

1) Der Name Isidor wurde von Goebbels verächtlich für die Bezeichnung eines Juden verwendet. Vgl. Dietz Bering, *Kampf um Namen. Bernhard Weiß gegen Joseph Goebbels*, Stuttgart 1992. Allgemein zum Namen als Stigma vgl. Dietz Bering, *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812-1933*, Stuttgart 1988.

Besonders für den gläubigen Juden ist die würdige Bestattung des *vollständigen* Leichnams von großer Bedeutung. Anders als in anderen Kulturen und Religionen, legen die Juden besonderen Wert darauf, daß der Verstorbene in der mit seinem Namen versehenen Ruhestätte verbleibt. Dies ist mit dem Glauben an die Wiederauferstehung verbunden.

Die Bedeutung des namentlichen Gedenkens im Judentum mag auch folgendes Detail illustrieren. Das Hebräische kennt kaum Fluchworte. Statt dessen werden meist Lehnwörter aus dem Arabischen, Russischen und sonstigen Sprachen benutzt. Die schärfste Verfluchung, die das Hebräische kennt, „Möge sein Name und Andenken ausradiert werden!“, beruht auf Ps 109,13: *„Seine Nachkommen soll man vernichten, im nächsten Geschlecht schon erloscht sein Name.“*

Die Wiederherstellung des Namens

Ein bescheidener Versuch, die Namen und die Würde der Opfer des Genozids wiederherzustellen, ist die Aufgabe von Yad Vashem, der Gedächtnisstätte für die Opfer der Schoa in Jerusalem. Der Name „Yad Vashem“ ist abgeleitet von Jesaja 56,5: *„[...] denen gebe ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal und einen Namen [...]. Einen ewigen Namen werde ich ihnen geben, der nicht ausgelöscht werden soll“* (Elberfelder Bibel). In der Übersetzung nach Buber/Rosenzweig heißt dieser Vers: *„[...] ihnen gebe ich in meinem Haus, in meinen Mauern ein Handzeichen, ein Namensmal, [...] das nie ausgerodet wird.“*

Yad Vashem gibt denen, deren Leiber in Rauch und Asche verschwanden und deren Namen ausgelöscht wurden, einen ewigen Namen und ein ewiges Gedenken zurück. Wer einmal in Yad Vashem war, wird sich an den unterirdischen Raum erinnern, in dem – während sich das Licht der Kerzen tausendfach spiegelt – Namen, Alter und Geburtsort der ermordeten Kinder verlesen werden, oder an das „Tal der Gemeinden“, wo die Namen der zerstörten und ausgelöschten jüdischen Gemeinden in hohe Felsblöcke eingemeißelt sind, oder an die „Allee der Gerechten“, wo Bäume gepflanzt werden für jene Menschen, die den Mut aufbrachten, unter unmenschlichen Bedingungen Menschlichkeit zu wahren.

Gottesnamen

Der Gott Israels hat viele Namen und Bezeichnungen, doch die meisten sind Umschreibungen, um den Namen selbst nicht auszusprechen. Zunächst finden wir in der Bibel das allgemeine Wort für Gott: *El* oder *Eloha*. Am häufigsten aber wird der Plural *Elohim* gebraucht. Des weiteren kennen wir die Namen mit dem Zusatz einer Eigenschaft Gottes: *El-Eljon*, der höchste Gott, *El-Schaddaj*, meist wiedergegeben mit *der Allmächtige*, und die bekannteste Form, *Adonai* (hebräisch für „meine Herren“), das als „Gott“ oder „Götter“ übersetzt werden kann.

Die maßgeblichste Stelle zum Namen Gottes finden wir im Buch Exodus. Als Mose von Gott berufen wird und im Dornbuschgespräch den Auftrag erhält, die Söhne Israels aus Ägypten herauszuführen, fragt Mose nach dem Namen seines Auftraggebers und erhält die Antwort: „*Ehejeh ascher ehejeh*, Ich bin, der ich bin (Ich werde dasein, der ich dasein werde). So sollst du zu den Söhnen Israel sagen: *Ehejeh* (Der Ich bin) hat mich zu euch gesandt. Und Gott sprach weiter zu Mose: So sollst du zu den Söhnen Israel sagen: *Jehewe*, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name in Ewigkeit, und das ist meine Benennung von Generation zu Generation“ (2 Mose 3,14 f.).

Sowohl im Satz „Ich bin, der ich bin“ wie auch im Tetragramm ist die hebräische Wurzel „H-J-H“ zu finden, die „sein“ bedeutet. Maimonides interpretierte diesen Namen als: „Hajah, howeh we-jiheje“, der, der *war*, der *ist*, und der *sein wird*, womit die Eigenschaft der Ewigkeit bezeichnet wird. Moses Mendelssohn hat folgerichtig in der ersten jüdischen „Verdeutschung“ der Bibel das Tetragramm nicht wie Luther mit *Herr*, sondern mit *der Ewige* wiedergegeben.

Einen Schritt weiter gingen Martin Buber und Franz Rosenzweig in ihrer „Verdeutschung der Schrift“.² Beide gehen davon aus, daß Gott sich selbst (in der ersten Person Zukunft) *ehejeh* nennt (ich werde sein); Gott aber befiehlt dem Mose, ihn, wenn er zu den Kindern Israels spricht, mit dem Namen *Jahwe* (in der dritten Person) vorzustellen. Die übliche Form für die dritte Person wäre eigentlich *jiheje*. Um das Besondere dieses Namens zu kennzeichnen, verwendet die Schrift eine ältere und weniger gebräuchliche

2) *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, im Anhang zu *Die fünf Bücher der Weisung*, Köln/Olten 1954.

Variante des Verbs, nämlich *He-Waw-He*, was als *Jehewe* bzw. *Jahwe* auszusprechen ist. Konsequenterweise übersetzten Martin Buber und Franz Rosenzweig den Namen Gottes je nach der Redesituation: wenn Gott von sich selbst spricht mit ICH, wenn er direkt angesprochen wird mit DU und in allen anderen Fällen mit ER, wobei jedes dieser Personalpronomen mit Großbuchstaben geschrieben wird. Von den Masoreten (7. bis 10. Jh.) wurde das Tetragramm in zwei Formen vokalisiert, so daß es entweder als „Adonai“ oder als „Elohim“ ausgesprochen werden konnte.

Die Heiligkeit des göttlichen Namens

Die Heiligkeit des Namens Gottes ist wesentlich für jede Religion. Sie ist der Inbegriff der Unterscheidung zwischen dem Heiligen und Sakralen einerseits und dem Weltlichen und Profanen andererseits. Sie ist die Trennung von Raum und Zeit, denn „heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen!“ (Jes 6,3). Auch Moses und die Psalmisten besingen die erhabene Heiligkeit des Namens Gottes: „*Wer ist dir gleich unter den Göttern, o Herr! Wer ist dir gleich, so herrlich in Heiligkeit, furchtbar an Ruhmestaten, Wunder tuend!*“ (2 Mose 15,11).

Im Judentum – und folglich auch im Christentum – ist die Heiligkeit Gottes in den Zehn Geboten verankert. Das 3. Gebot heißt: „*Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht zu Nichtigem (zu Falschem oder Lügenhaftem) aussprechen, denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen zu Nichtigem ausspricht!*“ (2 Mose 20,7; Elberfelder Bibel). Nach einer anderen Übersetzung lautet das Gebot: „*Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht*“ (Zürcher Bibel).

Aus diesem Gebot haben die Rabbinen die Unsagbarkeit des göttlichen Namens, d. h. das Verbot, das Tetragramm auszusprechen, abgeleitet. Man fand dafür die bereits erwähnten Ersatzbezeichnungen wie *Adonai* oder *Elohim*. Später wurden selbst diese Bezeichnungen als nicht angemessen angesehen und man wick auf Umschreibungen aus: *Ha-kadosch baruch hu*, der Heilige, gepriesen sei er; *Ha-schem*, der Name; *Ha-makom*, der Ort; *Ha-schechina*, die Einwohnung Gottes.

Eine weitere Möglichkeit waren Wortschöpfungen oder Worthülsen wie *Adoschem*, zusammengesetzt aus *Adonai* (Herr) und *Ha-schem* (der Name), oder *Elokim* anstelle von *Elohim*. Man ging sogar soweit, be-

stimmte Buchstabenkombinationen, die bestimmte Zahlen ergeben, zu vermeiden, wie etwa die Zahlen 10 und 5, die für die Buchstaben Jod und He stehen (=JAH, einer der Kurznamen Gottes).³ In deutschen und englischen Texten wird vielfach, um das Aussprechen des Wortes *Gott* zu vermeiden, der Vokal weggelassen: *G'tt* (Gott), *G'd* (God).

Ein weiterer relevanter Brauch ist die als *Genisa* bekannte Aufbewahrung – meist auf dem Dachboden der Synagoge – unbrauchbar gewordener heiliger Schriften, um sie später rituell „zu bestatten“, denn jedes hebräische Schriftstück enthält Buchstaben, die – zusammengesetzt – den göttlichen Namen bilden. Dieser Brauch hat sich als eine der wichtigsten Quellen für alte, verloren geglaubte Handschriften entpuppt.

Die Handhabung dieses Gebots wird aber nicht von allen Strömungen im Judentum gleich streng interpretiert. In den liberalen und konservativen

Gemeinden ist man der Auffassung, daß mit dem Gebot des nicht Aussprechens des göttlichen Namens nur der Mißbrauch des Schwörens bei Gott bei nichtigen Anlässen oder zum Zweck einer falschen, lügenhaften Aussage gemeint ist.

Bei den Karäern bzw. Karaiten, einer jüdischen Sekte aus dem 8. Jh., die nur die Bibel anerkennt, aber den Talmud und die rabbinische Exegese ablehnt, legt man größten Wert auf die Anrufung Gottes unter Aussprechung des Tetragramms. Belegt wird diese Ansicht mit Psalm 20,2, „[...] *der Name von Jakobs Gott möge dich schützen*“, und vor allem mit dem Nachsatz zum Priestersegen, „*So sollen sie meinen Namen auf die Israeliten legen und ich werde sie segnen*“ (4 Mose 6,24-27).



Genisa-Tasche
Katalog zur Ausstellung
„10 + 5 = Gott“.

3) Bis zum 27. Juni 2004 war im Jüdischen Museum in Berlin eine Ausstellung zu sehen mit dem Titel „10 + 5 = Gott. *Die Macht der Zeichen*“, die diese Zahlenmystik, die auch in christlichen Kreisen Zugang fand, thematisiert.

Als die Formulierung der Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel zur Debatte stand, stritten sich die Verantwortlichen lange über einen angemessenen Gottesbezug. Schließlich einigten sich säkulare wie religiöse Abgeordnete auf die Formulierung: „*Mitoch emuna be-zur israel*“ („Durch den Glauben an [im Vertrauen auf] den Felsen Israels“) als eine authentische Umschreibung des Namens Gottes.

6. Die Heiligung des göttlichen Namens im Tun

Kiddusch ha-schem – die Heiligung des göttlichen Namens – stellt den höchsten Grad jüdischer religiöser Moral dar.⁴ Der Jude ist verpflichtet, alles in seiner Macht stehende zu tun, um Gottes Namen zu verherrlichen. So empfanden es Juden als ihre Pflicht, eher ihr Leben zu opfern, als den Namen Gottes zu entweihen. Obwohl bereits in der Römerzeit eine Gelehrtenversammlung verfügt hatte, daß man den Tod nur dem Zwang zum Götzendienst, zur Unzucht oder zum Mord vorziehen müsse, haben Juden, vor die Alternative gestellt, entweder zu sterben oder durch die Taufe ihren Glauben aufzugeben, es vorgezogen, als Märtyrer zu sterben – „*al kiddusch ha-schem*“. Eine solche kollektive Bereitschaft zum Martyrium gab es zur Zeit der Römer in Palästina, während der Zeit der Kreuzzüge, aber auch angesichts von Pogromen in west- und osteuropäischen Ländern. Nur als die Juden Spaniens vor eine ähnliche Alternative gestellt wurden, hat die Mehrheit das Überleben als das höhere Gebot erkannt, und entweder das Land verlassen oder sich – zumindest zum Schein – taufen lassen.

Mit der Schoa wurde der Begriff *kiddusch ha-schem* auch auf die allein wegen ihrer jüdischen Herkunft Ermordeten ausgeweitet. Anders als in früheren Zeiten wurden in der Schoa Juden ermordet, ohne daß ihnen die Alternative der Taufe gegeben wurde. Also galt für sie, als wären sie als Märtyrer zur Heiligung des Namens gestorben. In jüngster Zeit wurde der Begriff auch auf alle Gefallenen in den Kriegen des Staates Israel ausgedehnt. Jeder, der um der Heiligung des göttlichen Namens willen stirbt, wird als Heiliger bezeichnet und seinem Namen werden die Initialen HJD, „Gott möge sein Blut rächen!“, hinzugefügt.

4) Anm. d. Red.: Vgl. Clemens Thoma, *Erneuerung der Welt in jüdischer Tradition und Mystik*, FrRu 10(2003)82-88; ders., *Frühjüdische Märtyrer*, FrRu 11(2004)82-93.

Die Heiligung des göttlichen Namens in der Liturgie

Das *Kaddisch* (Lobgebet) ist das bekannteste Gebet im Judentum und hat verschiedene Varianten. Es wird zwar auf mehrere Bibeltexte zurückgeführt, basiert aber vor allem auf Ez 38,23: „*So werde ich mich als groß und heilig erweisen und mich vor den Augen vieler Völker zu erkennen geben. Dann werden sie erkennen, daß ich der Herr bin.*“

Selbst nichtpraktizierende Juden sprechen das *Kaddisch* zum Gedenken an verstorbene Angehörige. Dabei muß ein Mißverständnis ausgeräumt werden: Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, daß es sich ausschließlich um ein Totengebet handelt.

Das *Kaddisch* ist die jüdische Erklärung der Theodizee par excellence, der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens. Durch das Sprechen des *Kaddisch* drückt der Leidtragende aus, daß er auch in der schmerzlichsten Stunde, wie etwa am Grabe seines Vaters oder seiner Mutter, Gott nicht erwünscht, sondern den Schicksalsschlag bereitwillig akzeptiert und – wie Hiob – Gott lobt: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, gelobt sei der Name des Herrn!“ (Hiob 1,21).

„*Kaddisch*“ ist das aramäische Wort für das hebräische „*Kadosch*“ (= heilig). „*Kadosch*“ bedeutet auch ‚abgesondert‘ im Sinne von ‚nicht Alltägliches‘.⁵ Das *Kaddisch* erklärt Gott für heilig. Gott ist erhaben und heilig in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat. Die Heiligkeit Gottes bedeutet die Verbindlichkeit seiner Herrschaft und die Akzeptanz seines Willens bei allen seinen Geschöpfen.

„*Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen [hat]. Sein Reich erstehe in eurem Leben, in euren Tagen, im Leben des ganzen Hauses Israel und in naher Zeit. Sprech: Amen! Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten! Gepriesen sei und gerühmt und verherrlicht und erhoben und erhöht und gefeiert und hochehoben und gepriesen sei der Name des Heiligen, gelobt sei er, über allem Lob und Gesang, Verherrlichung und Trostverheißung, die je in der Welt gesprochen wurde, spricht: Amen.*“⁶

Ein weiteres Gebet, das in diesem Zusammenhang relevant ist, ist das *Keduscha* (Heiligkeit) aus dem Morgengebet. Der Name dieses Gebets geht

5) Vgl. Annette M. Böckler, *Jüdischer Gottesdienst*, Berlin 2002.

6) Jakob J. Petuchowski, *Gottesdienst des Herzens*, Freiburg 1981, 50-58; vgl. auch Pnina Navé, *Du unser Vater. Jüdische Gebete für Christen*, Freiburg 1975; Leo Prijs, *Du unser Vater. Gebete aus dem Judentum*, Freiburg 1988.

auf den dreimaligen Ruf der Engel, „*kadosch, kadosch, kadosch*“ (heilig, heilig, heilig) in Jes 6,3 zurück. Dies entspricht dem Sanctus im christlichen Gottesdienst. Auch dieses Gebet ist eine dramatisch belebte Huldigung Gottes.

*„Rühmen wollen wir Dich, und Deine Heiligkeit wollen wir verkünden nach dem mysteriösen Sang der heiligen Seraphim, die da in Heiligkeit Deinen Namen heiligen, wie es durch Deinen Propheten geschrieben steht: ‚Einer rief dem anderen zu und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen. Voll ist die ganze Erde mit seiner Heiligkeit.‘“*⁷

„Vater Unser“

Das christliche Vaterunser hat seine Wurzeln im jüdischen Gebet. Sowohl die Bitte „Dein Name werde geheiligt!“ wie auch die Bitte „Dein Reich komme!“ sind Juden und Christen ein gemeinsames Anliegen.⁸ Auch die Bitten, daß Gottes Wille geschehe, daß Er uns täglich mit dem Lebensnotwendigen versorge (Psalm 145,16) und uns unsere Sünden vergeben möge, finden sich schon in der hebräischen Bibel und im jüdischen Gebetbuch.

Die jüdische Dichterin Rose Ausländer klagte einst in einem im Getto geschriebenen Gedicht: *„Und du, der alles weiß, läßt es geschehen, / und sendest nicht ein Heer von Engeln her?“*

Trotz der drohenden Vernichtung hören wir hier noch einen Ton der Hoffnung und des Vertrauens auf die göttliche Macht, auf den Vater im Himmel. Später, in dem Gedicht *Vater Unser*⁹, geschrieben im Angesicht der Schoa und inmitten der schlimmsten Barbarei, stellte sie eben diesen Vater in Frage:

Vater unser / nimm zurück deinen Namen / wir wagen nicht / Kinder zu sein.

Wie mit erstickter Stimme / Vater unser sagen / Zitronenstern an die Stirn genagelt.

[...] Vater unser / wir geben dir zurück / deinen Namen.

Spiel weiter den Vater / im kinderlosen / luftleeren Himmel.

7) Jakob J. Petuchowski (Anm. 6), 50-58; Pnina Navè, 16-18 (Anm. 6).

8) Zu den Zusammenhängen zwischen dem *Kaddisch* und dem *Vaterunser* vgl. Marc Philonenko, *Das Vaterunser*, Tübingen 2002.

9) Rose Ausländer, *Gesammelte Werke*, Band VI, Frankfurt/M. 1986, 274.

Ratlos, enttäuscht und empört fragt die Dichterin, stellvertretend für alle Opfer, wie es möglich sein kann, daß der himmlische Vater, auf dessen Schutz sie vertrauten, bei dem sie sich geborgen glaubten, sie so im Stich lassen und aussetzen konnte. Die Forderung, der treulose Vater möge seinen Namen zurücknehmen, reflektiert die Enttäuschung und Verbitterung über das Versagen des Vaters.

Dieses göttliche Schweigen, Gottes Abwendung von der Welt, nennt das Judentum *hester panim*, „Gottes Verhüllen des Antlitzes“ (die Verborgenheit des Antlitzes Gottes). Gott zieht sich zurück, er verbirgt sich auf geheimnisvolle Weise vor der Klage der Unschuldigen (b Chag 5a).

Im Bild des gelben Sterns – „Zitronenstern an die Stirn genagelt“ – wird eine Synthese sowohl christlicher wie jüdischer Tradition vollzogen. Anders als der Stern Davids, den alle Juden zu tragen gezwungen waren, ist dieser Stern nicht nur an die Kleider angeheftet als äußere Kennzeichnung der „Andersartigkeit“, sondern wird brutal an die Stirn genagelt, ein Bild, das an die Kreuzigung Jesu erinnert.

Christen mögen es irritierend und ungehörig finden, aber für uns Juden gehört es zur Tradition, daß wir mit Gott hadern und rechten, ja sogar uns gegen ihn auflehnen. Schon Abraham ging wegen Sodom und Gomorra mit seinem Schöpfer hart ins Gericht:

„Willst Du wirklich den Gerechten mit dem Ungerechten wegraffen? Vielleicht gibt es fünfzig Gerechte innerhalb der Stadt. Willst Du sie denn wegraffen und dem Ort nicht vergeben um der fünfzig Gerechten willen, die darin sind? Fern sei es von Dir, so etwas zu tun, den Gerechten mit dem Ungerechten zu töten, so daß der Ungerechte wäre wie der Gerechte; fern sei es von Dir! Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Recht üben?“ (1 Mose 18,23-25).

Dieses Motiv zieht sich durch die ganze jüdische Literaturgeschichte bis hin zum Theaterstück von Elie Wiesel „Der Prozeß von Schamgorod“, in dem Juden im Getto eine Rechtsklage gegen Gott vorbringen und einen regelrechten Prozeß mit Ankläger und Verteidiger führen. Das Gericht fällt sein Urteil gegen Gott und erklärt ihn für schuldig. Anschließend beten alle gemeinsam zum eben schuldig gesprochenen Gott.

Auch wir, Juden und Christen, dürfen gemeinsam zu unserem Vater beten:

*Vater unser im Himmel, geheiligt werde Dein Name [...].
Awinu sche ba-schamayim, jitqadesch schimcha [...].*

Johannes M. Oesterreicher (1904-1993)

Ein persönliches Portrait

Udo Janson*

Der bedeutende Brückenbauer zwischen Judentum und Christentum, Johannes Oesterreicher, dem der Freiburger Rundbrief¹ zu seinem Tode am 18. April 1993 eine Memoria und Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel, in der Orientierung² ein ehrendes Gedenken widmete, wäre am 2. Februar 2004 hundert Jahre alt geworden. Zu diesem Jubiläum sei es erlaubt, einen Blick zurückzuwagen, als Johannes (John, wie er sich später nannte) Oesterreicher schlicht noch „der Hans Oesterreicher“ und ein gläubiger Jude war. Was wir hier beleuchten, ist nur ein bescheidener Ausschnitt seines Lebens.

Das abgebildete Foto³ trägt die handschriftliche Notiz seiner Mutter: *Stadt Liebau Donnerstag d. 2. August 23*. Liebau, damals ein kleines Städtchen mit einem Marktbrunnen, bescheidenen Geschäftshäusern, einer Kirche, einer Winterschule und bewaldeten Hügeln ringsum, liegt im ehemaligen Sudetenland, etwa einhundert Kilometer südwestlich von Oppeln.⁴ Der Vater, ein ruhiger, ernster Mann, war dort Tierarzt. Die Familie praktizierte gläubiges Judentum, die Kinder hatten eine zionistische Erziehung genossen.

Die Namen der Personen auf dem Bild sind dem Verfasser nur zum Teil bekannt. Aber vielleicht gibt es ja zufällig Leserinnen und Leser, die das Schicksal mancher der hier Abgebildeten kennen.

* Dr. theol. Udo Janson, geb. 1936 in Darmstadt, Studium in Freiburg, München und Madrid; 1960 bis 1968 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für nichtchristliche Religionsgeschichte der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; 1969 bis 1999 Referent im Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg; Lehraufträge 1980-2002 an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg, 1992 bis 2003 an der Philosophischen Fakultät der Universität Mannheim.

1) FrRu 1(1993/94)68-70.

2) Orientierung Nr. 10, 57. Jg., Zürich 31. Mai 1993, 109 f.

3) Original im Besitz des Verfassers.

4) Libina, dt. Liebau, in Mähren (seit 1918 in der ehemaligen Tschechoslowakei) ist nicht zu verwechseln mit Liebau in Schlesien (im Riesengebirge).



Familie Oesterreicher und Freunde, 2. Aug. 1923.

Foto: privat.

Ganz hinten in der Mitte steht der junge Hans Oesterreicher. Er war damals neunzehn Jahre alt. Rechts von ihm⁵ sehen wir seine Mutter, *Ida Oesterreicher*, und ganz rechts den Vater, *Nathan Oesterreicher*. Die Familie wohnte in Liebau zusammen mit der befreundeten Familie *Korner*. Links von Hans steht die junge Frau *Gusti Korner*, vor ihr sitzen ihre Eltern. Ihr Mann, Rechtsanwalt *Dr. Korner*, steht ganz links. Dr. Korner war Jude, seine Frau Gusti Christin. Ihr Sohn Peter (liegend – vorne auf dem Rasen links) sollte sich als Erwachsener selbst entscheiden, ob er sich taufen lassen wolle. Er verstarb noch in den Jugendjahren. Rechts von Frau Oesterreicher stehen Frau *Loser* (5. v. r.), und Frau *Sonnenschein* (4. v. r.). Das junge Mädchen *Lotte Pyttel* (2. v. r.) war Erholungskind bei Familie Loser.

Die vierzehnjährige *Elisabeth Beck* (3. v. l.), aus einer bürgerlichen Familie aus Oppeln, war „Erholungskind“ bei Familie Oesterreicher. Ihr sechs Jahre jüngerer Bruder *Jorg* (auf dem Rasen rechts) war „Erholungskind“ bei Familie Korner. Elisabeth Beck hatte früh ihren Vater verloren und mußte

5) Die Plazierung der Personen wird aus der Sicht des Betrachters beschrieben.

tatkünftig ihre sensible Mutter bei der Versorgung und Erziehung ihrer drei jüngeren Geschwister unterstützen. Als „Erholungskind“ erwarb sie sich die volle Sympathie von Frau Oesterreicher, durch ihre häusliche Mithilfe, aber auch, weil Frau Oesterreicher, deren Töchterchen bereits im Kindesalter gestorben war, in ihr wieder eine Tochter gefunden hatte. Gern hätte Frau Oesterreicher die junge Elisabeth ganz bei sich behalten, und vielleicht auch etwas mehr mit ihrem Sohn Hans in Verbindung gebracht. Nach der Rückkehr Elisabeths nach Oppeln blieb der Kontakt durch regelmäßige Briefe zunächst auch erhalten. In den Jahren des großen Kummers der Familie wegen der Konversion ihres Sohnes verlor sich der Kontakt vorübergehend, lebte aber dann wieder kurz auf. Im Laufe der Nazi Herrschaft, als Familie Oesterreicher nicht mehr reagieren konnte und schließlich deportiert wurde, hörte der Kontakt ganz auf.

1923 begann Hans in Wien mit dem Medizinstudium, während der Semesterferien hielt er sich gerne in seinem Elternhaus auf. 1924 ließ er sich in Graz taufen. Dr. Max Josef Metzger, den er in Wien kennengelernt hatte und den die Nazis am 17. April 1944 in Brandenburg-Görden hinrichteten, war sein Taufpate. Durch seinen Übertritt zum Christentum hatte Hans seiner gesamten Familie einen schweren Schlag versetzt. Für die gläubige jüdische Familie war es furchtbar, daß – nachdem sie bereits ihre Tochter verloren hatten – der einzige Sohn vom Glauben abfiel. Es sollte aber für die leidgeprüften Eltern noch schlimmer kommen.

Hans Oesterreicher hatte sich schon vor seiner Taufe an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien immatrikuliert.⁶ Kaum verkraftbar für seine Eltern war dann sein Entschluß, katholischer Priester zu werden. Frau Oesterreicher hat Elisabeth Beck später einmal geschrieben, einen Sohn durch den Tod zu verlieren, sei noch besser, als erleben zu müssen, daß er katholischer Priester werde.⁷ Daß einer jüdischen Familie so etwas passiert, mußte von ihr wohl als schwerste Prüfung und gar Strafe gesehen werden und konnte zu leidvollen Selbstvorwürfen führen. Selbst heute

6) Dies schreibt er selbst in seinen Erinnerungen aus dem Jahre 1967.

7) Vgl. *In Memoriam Msgr. John M. Oesterreicher*, Institute of Judaeo-Christian Studies (Ed.): „His conversion to Catholicism at the age of 20 shocked his parents and alienated him from them. His mother was particularly aggrieved. [...] To learn that he would accept a new faith, a faith that had caused Jews much suffering over the centuries, was astonishing, and that he would enter the priesthood of that religion added to their grief. He was their only child. [...] There would be [...] no one to recite kaddish. – This was a sorrow that John carried with him to his grave“ (11).

noch können orthodoxe Juden nicht dulden, daß ein katholischer Priester beim gemeinsamen Mahl eine Flasche Wein öffnet und ausschenkt. Ein solcher Vorgang ist mit der elementaren Angst verbunden, der Priester könne die Wandlungsworte über den Wein sprechen – für Juden eine ungeheure Blasphemie.⁸ Christen müssen das angesichts der historischen Last des jüdisch-christlichen Verhältnisses verstehen und akzeptieren!⁹

Es liegt ein tragisches Schicksal über dieser Familie. Dies sagen wir im Abstand zu der einerseits furchtbaren, andererseits zukunftsweisenden Bedeutung ihres Sohnes. Die Saat, die Max Josef Metzger, Gründer des *Friedensbundes deutscher Katholiken* und Mitbegründer der *Christkönigs-gesellschaft vom Weißen Kreuz* und der *Una-Sancta-Bewegung*, durch seine Predigten in Wien und in vielen Gesprächen mit Hans Oesterreicher bei diesem gelegt hatte, ging fruchtbar auf. Vielleicht müssen wir auch sagen: Johannes Oesterreicher hatte an seinen Eltern – und an seinem Judentum – auch wieder etwas gutzumachen! Das Schicksal seiner Eltern ist bekannt, auch wenn er sich nur sehr wenig über seine Herkunft geäußert hat.¹⁰ In einem Brief an Frau Gette (Elisabeth Beck)¹¹ schreibt er:¹²

„Ich bin der Sohn der Tierarztfamilie, bei der Sie im Sommer 1923 zu Gast waren. Da ich mich nur dunkel an die Tatsache Ihres Dortseins erinnere, nehme ich an, daß ich zur selben Zeit auf einer Ferieenreise war [...]. Sie fragen nach dem Schicksal meiner lieben Eltern. Es ist leider dasjenige, das Hitler allen Juden bereitete, deren er habhaft werden konnte und das letztlich auch Ihnen Verlust der Heimat wie Ihres Hab und Gutes brachte. Mein guter Vater starb in Theresienstadt an einer Lungenentzündung, meine arme Mutter jedoch wurde nach Auschwitz verschickt.“¹³ Mehr brauche ich wohl nicht zu sagen, es sei denn, daß ich Sie und mich an das Gebet der deutschen Bischöfe für die von den Nazis Gemordeten und ihre Mörder verweise.“

8) Darauf wurde von kompetenter jüdischer Seite anlässlich einer Tagung an der Katholischen Akademie Freiburg am 24./25. Mai 2001 aufmerksam gemacht. Vgl. FrRu 8(2001)247 f.

9) Hingewiesen sei u. a. auf die jahrhundertelange Bezeichnung von Juden als Gottesmörder, Hostienschänder und Brunnenvergifter.

10) Persönliche Auskunft seiner langjährigen treuen Helferin Sofie Müller, Meitingen.

11) Elisabeth Beck hat 1938 Karl Gette geheiratet. Aus der Ehe gingen zwei Töchter hervor.

12) Persönlich unterschriebener Brief vom 27. April 1964.

13) Vgl. John F. Morley, *In Memoriam* (Anm. 7): „He never knew for sure the fate of his parents, where, or when, or how they died. [...] he shared with me the little information that he had about them, and asked me to search the archives at Yad Vashem [...]. To my great regret [...] I could not bring him the consolation of knowing their eventual fates.“

Das von Oesterreicher erwähnte Gebet, das gleichzeitig ein Schuldbekenntnis war, wurde am Sonntag, dem 11. Juni 1961, in allen katholischen Kirchen Deutschlands gebetet:

„[...] Wir bekennen vor dir: Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volke angehörten, aus dem der Messias dem Fleische nach stammt. Wir bitten dich: Führe alle zur Einsicht und Umkehr, die auch unter uns mitschuldig geworden sind durch Tun, Unterlassen und Schweigen. Führe sie zur Einsicht und Umkehr, damit sie sühnen, was immer sie gefehlt. Vergib um deines Sohnes willen in deinem grenzenlosen Erbarmen die unermessliche Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann [...].“¹⁴

Daß Hans Oesterreicher die junge Elisabeth Beck bei seiner Familie getroffen hat, auch wenn er sich „nur dunkel“ daran erinnert, beweist das Foto. Aber Hans hatte damals schon andere Anliegen und Ziele, die er der Familie allerdings vorerst verheimlichte. Während ihres Erholungsaufenthaltes bei Familie Oesterreicher (1923) entdeckte Elisabeth Beck eines Tages mehrere katholische Gebetbücher auf einem Regal. In freudiger Überraschung über diesen Fund in einer jüdischen Familie sprach sie Frau Oesterreicher an, die der Sache aber keinerlei Bedeutung beimaß. Ein Jahr später ließ er sich taufen – und die Eltern hatten nichts geahnt. Frau Oesterreicher ging in einem späteren Brief nochmals darauf ein. Sie erinnere sich an Elisabeths Entdeckung der Gebetbücher, daß sie sich darüber damals aber keine Gedanken gemacht hatte in der Annahme, sie dienten Hans zu Studienzwecken.

Nach seiner Taufe ging Hans mit Metzger nach Graz und arbeitete bei der Zeitschrift *Missionsruf* als Redakteur mit. Die Priesterweihe empfing er im Sommer 1927 in Wien. Dort gründete er die *Paulusgesellschaft* als Hilfe für Juden, die zum Katholizismus konvertierten, und eine Zeitschrift, in der er die Judenverfolgung durch die Nazis angriff.¹⁵ Nach der Annexion Österreichs 1938¹⁶ floh er nach Paris und im Herbst 1940 nach New York.¹⁷

14) Gesamttext des Gebetes in: FrRu XIII(1960/61)3; sowie in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1, 242.

15) Vgl. *Experiences and Expectations*, zum 40. Jubiläum des *Institute of Judaeo-Christian Studies*, 21. März 1993: „Die Erfüllung, Vienna, 1934-38, organ of Opus St. Pauli, purpose: to stand by the Jews in the hour of their need, to denounce Nazi persecution of Jews and combat Hitler's glorification of race and hatred of Jews.“

16) Am Samstag, den 12. März 1938 marschierte die deutsche Wehrmacht kampflos in Österreich ein. Am selben Tag kam Hitler nach Linz.

17) Am Freitag, den 14. Juni 1940 marschiert die deutsche Wehrmacht in Paris ein.

In Paris setzte er seine Aufklärungsarbeit gegen die Judenverfolgungen der Nationalsozialisten durch Rundfunksendungen und Publikationen fort. Über seine eigenen Erfahrungen mit der Verfolgung schreibt er:

„In den Jahren, von denen der erste Teil dieser Schrift handelt, entging ich zweimal mit knapper Not dem Konzentrationslager und seinen Folgen. Seit-her halte ich mich verpflichtet, Gottes Wort, wie es aus dem Geschehen der dreißiger und vierziger Jahre zu uns spricht, zu bezeugen. ‚Auschwitz, der Christ und das Konzil‘ ist der Versuch eines solchen Zeugnisses.“¹⁸

Als Gründer des Instituts für jüdisch-christliche Studien der Seton Hall University, Newark, im Bundesstaat New Jersey (1953), und durch zahlreiche Publikationen qualifizierte er sich als Konsultor des *Sekretariates für die Einheit der Christen* in Rom unter der Leitung von Kardinal Bea und als Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil, wo er an der Konzilserklärung „Nostra aetate“ wegweisend mitarbeitete.¹⁹ Nach dem Konzil setzte er persönlich, geistlich und publizistisch unermüdlich seine Lebensaufgabe der Versöhnung und Verständigung zwischen Juden und Christen fort. Eine Frucht daraus ist auch ein Jahrbuch, das leider nur fünfmal erschien, mit Aufsätzen zum jüdisch-christlichen Dialog: *The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies* (1955-1970). Er selbst hat u. a. in Band IV vor einer Wiedererscheinung nationalsozialistischer Ideologie gewarnt.²⁰

Als am 29. September 1963 im Petersdom der feierliche Eröffnungsgottesdienst für die zweite Session des Vatikanischen Konzils stattfand, nahm auch das Ehepaar Karl und Elisabeth Gette daran teil. Sie feierten an diesem Tage ihre Silberne Hochzeit, wußten aber nicht, daß auch Hans Oesterreicher als Konzilsteilnehmer denselben Gottesdienst besuchte. Erst als im *Feuerreiter* ein Interview²¹ mit John M. Oesterreicher (mit Foto) veröffentlicht wurde, erkannte Elisabeth Gette den ehemaligen Sohn der jüdischen

18) Johannes Oesterreicher, *Auschwitz, der Christ und das Konzil*, Meitingen 1964. Die zitierten Sätze sind einem von Oesterreicher unterzeichneten kleinen Beiblatt entnommen. Er begründet diese seine persönlich beigefügte Ansprache mit seinem Wunsch, über den Leser hinaus „Mitbeter und Mitzeugen“ zu gewinnen.

19) Das Verhältnis der Kirche zum Volk Israel wurde durch den Papst ausdrücklich dem Sekretariat für die Einheit der Christen zugewiesen. Zur Entstehung der Konzilserklärung vgl. S. 261-266 i. d. H.

20) *The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies* IV, ed. by John M. Oesterreicher. Pantheon. Dort sein Aufsatz: *The Swastika Reappears*. – Die indische Swastika ist bekanntlich das Hakenkreuz.

21) *Feuerreiter* Nr. 5/40, 7. März 1964. Das Interview führte P. Emil Schmitz SJ.

Familie und schrieb an ihn nach Newark, USA.²² Umgehend antwortete ihr Johannes Oesterreicher mit dem oben zitierten Brief. Ein paar Briefe wechselten dann hin und her, aber angesichts der vielen Verpflichtungen Oesterreichers während seiner Europaaufenthalte kam kein Besuch bei Familie Gette in Rottenburg a. d. L. (Niederbayern) zustande. Erst anlässlich seines vierzigjährigen Priesterjubiläums am 15./16. Juli 1967 begegneten sich Johannes Oesterreicher und Elisabeth Gette im Mutterhaus der Christkönigsschwestern in Meitingen bei Augsburg.

Johannes Oesterreicher hat nicht nur im Kyrios-Verlag der Meitinger Schwestern publiziert, sondern er ehrte gerade dort auch den Menschen, der ihn während seines Studiums in Wien auf den priesterlichen Weg gebracht hatte, Max Josef Metzger, dessen Seligsprechungsprozeß in absehbarer Zeit eröffnet werden dürfte. Die bewegenden Worte Oesterreichers über diesen Mann, die er in einem Brief an die ehemalige Generalleiterin des Christköniginstituts, Friedlene Mann, fand, sind ein Zeichen seiner inneren Einstellung zu Metzger und zugleich der Wirkungsgeschichte Max Josef Metzgers: *„Ich kann die Gefangenschaftsbriefe nur mit Zittern und Staunen lesen. Mit Staunen, daß der Mann, der mein Taufpate war und dem ich so viel verdanke – daß überhaupt ein Mensch zu einer so tiefen Ergebenheit in sein Schicksal gelangen kann, und mit Zittern, daß ich, Gott sei Dank, von solch einer Glaubensprobe verschont geblieben bin.“*²³

Elisabeth Gette, das vierzehnjährige Mädchen von damals, lebt heute als Vierundneunzigjährige in einem kleinen Winzerdorf südlich von Freiburg/Br. Sie erinnert sich immer noch gern an die schöne Zeit in der jüdischen Familie, wo sie sich „zu Hause fühlte“. Der Spruch, den Hans Oesterreicher damals zum Abschied in ihr Poesiealbum – ein Geschenk seiner Mutter – geschrieben hatte, hat sie und ihre Familie ihr Leben lang begleitet. Sie hat ihn an ihre beiden Töchter und deren Familien als Segensspruch weitergegeben:

*Herr, gib ihr trübe Augen für Dinge, die nichts taugen,
doch Augen voller Klarheit für alle deine Wahrheit.*

22) Brief vom 5. April 1964.

23) Friedlene Mann hatte John M. Oesterreicher das Buch von Klaus Kienzler (Hg.), *Max Josef Metzger. Christuszeuge in einer zerrissenen Welt*, geschenkt. Das Zitat ist dem Dankesbrief vom 21. Januar 1991 entnommen.

Johannes M. Oesterreicher

Prediger gegen den Nationalsozialismus und Wegbereiter von Nostra aetate

Clemens Thoma

In einer Predigt zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) sagte Prälat Dr. Dr. h. c. Johannes M. Oesterreicher (1904-1993): *„Wir erkennen jetzt besser als je zuvor, daß die Kinder Israels trotz ihres einstigen oder jetzigen Widerspruchs zum Evangelium dem Herrn teuer bleiben, denn Er ist ein Gott der Treue.“*¹

Am 28. Oktober 1970, fünf Jahre nach der feierlichen Verabschiedung von Nostra aetate Nr. 4 über das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und seiner Religion, mahnte er: *„Wir dürfen das jüdische Volk nicht nur als Volk des Leidens sehen, sondern als eines, dem die Gnade des unzerstörbaren Lebens gegeben ist.“*² Dies sind typische Oesterreicher-Sätze. Schon früh in seinem Leben ging es ihm darum, das Christentum als eine in das Judentum hineingewobene Leidens-, Lebens- und Gnadengemeinschaft zu verkünden und so den christlichen Antisemitismus zu unterbinden.

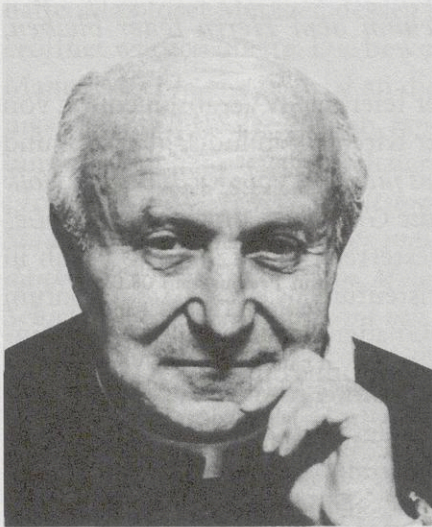
Oesterreichers Werdegang

Johannes (Jochanan) Oesterreicher wurde am 2. Februar 1904 in der Stadt Liebau in Mähren, in der heutigen Slowakei, geboren. Er war jüdischer Herkunft und schloß sich bereits in seiner Jugend der zionistischen Jugendbewegung an. Infolge einer Begegnung mit Max Josef Metzger (1887-1944), der von den Nationalsozialisten ermordet wurde, konvertierte Oesterreicher zum Katholizismus und studierte Theologie. Am 17. Juli 1927 empfing er die Priesterweihe. Im Anschluß daran übernahm er Seelsorgearbeiten in Gloggnitz (NÖ), Alt-Ottakring (Wien XVI) und an der Paulanerkirche in Wien. 1934 gründete er die Zeitschrift *Die Erfüllung*, um für ein besseres Verständnis von Juden und Christen zu werben. Weil er in den dreißiger

1) FrRu XV(1963/64)9.

2) FrRu XX(1970)81.

Jahren auch judenmissionarische Tendenzen gezeigt hatte³, war er später jüdischerseits manchem Mißtrauen ausgesetzt. Aber es war ihm auch in seiner Frühzeit nie primär um judenmissionarische Ziele gegangen, sondern hauptsächlich um die Abwehr von Antisemitismus, Rassismus und Nationalsozialismus. 1938 gelang ihm über die Schweiz nach Frankreich die Flucht vor den Nationalsozialisten. In Paris hielt er 1939 und 1940 Ansprachen im Radio und in verschiedenen Kirchen gegen die Tyrannei des Rassenwahns sowie gegen die Unterdrückung Österreichs, der Tschechoslowakei und Polens. Wichtig waren ihm auch deutliche Verurteilungen der Verfolgung und Ermordung der Juden durch das Hitlerregime.⁴



Johannes M. Oesterreicher

Im Herbst 1940 mußte er wegen seiner Rundfunkansprachen aus Paris fliehen. Am 12. November 1940 kam er in den USA an. Ein Empfehlungsschreiben von Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli hatte ihm die Einreise erleichtert. Oesterreicher lernte schnell die englische Sprache und arbeitete dann als Seelsorger in verschiedenen New Yorker Pfarreien. Bereits 1943 erhielt er im katholischen Manhattanville College in New York eine Forschungsprofessur.

3) Vgl. J. Oesterreicher, *The Apostolate to the Jews*, 1948, in FrRu I 2/3(1949)42 f.

4) In Paris zeichneten die Nationalsozialisten die Predigten Oesterreichers auf, um ihn damit verurteilen zu können. Nach Kriegsende wurden sie gefunden und veröffentlicht: Johannes Oesterreicher, *Wider die Tyrannei des Rassenwahns*, Rundfunkansprachen aus dem ersten Jahr von Hitlers Krieg, hg. vom Salzburger Institut für Zeitgeschichte, Salzburg 1986.

In der Folge veröffentlichte Oesterreicher mehrere Bücher über Antisemitismus⁵, jüdische Philosophie und christlich-jüdische Theologie und Geschichte. 1953 gründete er das *Institut für jüdisch-christliche Studien* an der katholischen *Seton Hall University* in Newark. Zwischen 1955 und 1970 gab er fünf Bände des Jahrbuchs *The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies* heraus. Von 1962 bis 1966 war er im Vatikan Konsultor beim Sekretariat für die Einheit der Christen und nahm somit auch am II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) teil. In dieser Zeit veröffentlichte er eine Reihe bedeutender Schriften.⁶

Grundlegend für seine Tätigkeiten während des Konzils wurde seine bereits am 8. Juni 1960 an Kardinal Augustin Bea (1881-1968) eingereichte und von mehreren Gesinnungsgefährten mitunterzeichnete „Bittschrift“, in der die wichtigsten Punkte einer anzustrebenden Erklärung über das Verhältnis der Christen dem Judentum gegenüber aufgezeigt wurden.⁷ Oesterreicher bezog sich dabei besonders auf die Päpste Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII. Wichtig war ihm vor allem das Wort Pius' XI: „*Durch Christus und in Christus sind wir aus Abrahams geistlichem Geschlecht. Geistlicherseits sind wir Semiten*“ (410).⁸ Pius XI. fürchtete „den Antisemitismus als eine Gefahr für Leib und Leben der Juden, aber auch als eine Gefährdung der christlichen Existenz“. Oesterreicher rühmte auch die Bemühungen Pius' XII. um Versöhnung mit dem Judentum. 1949 habe er an Weihnachten alle Menschen und Religionen nach Rom eingeladen und dabei speziell die Juden genannt. Diese päpstliche Einladung war laut Oesterreicher „der erste kirchliche Text, der die ‚Judenfrage‘ in einen ökumenischen Rahmen stellt“ (410).

In seiner „Bittschrift“ argumentierte Oesterreicher, „daß die Berufung Abrahams und der Auszug Israels aus Ägypten zur Genese der Kirche gehören, so daß sie mit Fug und Recht das ‚Israel Gottes‘ (Gal 6,16) genannt werden kann, das durch Christi Wort und Blut Israel zugeführte neue Israel.

5) Vgl. Johannes Oesterreicher, *Racisme – Antisémitisme – Christianisme*, New York 1943.

6) Johannes Oesterreicher, *The Israel of God*, N. J. 1963; ders., *Der Baum und die Wurzel*, Freiburg/Br. 1968 (vgl. FrRu XX[1968]113); ders., *Auschwitz, der Christ und das Konzil*, Meitingen 1964 (FrRu XVI/XVII[1964/65]145).

7) Vgl. die „Kommentierende Einleitung“ von Johannes Oesterreicher zur „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, in: LThK: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Kommentare II, Freiburg 1967, 406-478, bes. 410 f. Im Folgenden wird dieses Werk mit Seitenangaben im Text zitiert (ohne Anmerkungen).

8) Dieser Satz wurde häufig von den Befürwortern der Judenerklärung zitiert.

Dies entspreche ganz der Sicht, die die Kirche von sich selbst habe, wenn sie z. B. die die Herausführung Israels begleitenden Wundertaten von einst nun auf eine neue Weise gegenwärtig sehe“ (411). Weiter forderte die „Bittschrift“, daß die jüdisch-christlich-heilsgeschichtliche Einheit in der Liturgie verdeutlicht werde. Die Kirche solle die liturgischen Sonderwege des Jerusalemer Patriarchats übernehmen und die Patriarchen, Propheten und (teilweise) die Könige des Alten Bundes als Heilige verehren:

„Auf diese Weise würden die Gläubigen das Wunder der ununterbrochenen Geschichte unseres Heils nicht mechanisch erlernen, sondern erlebnismäßig erfahren. Mit dem Geheimnis dieser Einheit würden sie das Bewußtsein von Gottes unablässiger Gnadenführung der Menschheit, ebenso das der Verwandtschaft der Christen mit den Juden organisch in sich aufnehmen“ (411). Abschließend wurde gefordert, daß die Kirche den Haß gegen das Volk Israel deutlich verurteile. Christus stamme ja dem Fleische nach aus diesem Volk, „der da ist über alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit“ (Röm 9,5) (411). Johannes Oesterreicher war an allen Formulierungsvorschlägen für Nostra aetate Nr. 4 maßgeblich beteiligt. Er beobachtete auch sehr genau die Einwände arabischer, katholisch-konservativer und judenfeindlicher Gruppen, aber auch die Reaktionen von jüdischer Seite, und schlug entsprechende Verbesserungen vor.⁹ Nach Abschluß des Konzils widmete sich Johannes Oesterreicher ganz der Verkündigung der Konzilsbotschaften. Er gab mindestens zwanzig Bücher allein oder mit anderen Juden und Christen heraus und baute ausgezeichnete theologisch motivierte Kontakte mit amerikanischen Juden, z. B. mit Jakob J. Petuchowski (1925-1991), auf.¹⁰ In einem Vorwort schrieb Petuchowski den vielzitierten Satz: „Es geht heute um eine christliche Theologie des Judentums und um eine jüdische Theologie des Christentums.“¹¹ 1961 wurde Oesterreicher zum Monsignore ernannt, 1966 zum Prälaten. Er starb am 18. April 1993 in Livingston/New Jersey.¹²

9) Zu den Entwürfen, Debatten, Reaktionen und Abstimmungen vgl. *Die Konzilserklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden*, FrRu XVI/XVII(1964/65)5-43.

10) Vgl. Clemens Thoma, *Nachruf an einen jüdischen Freund: J. J. Petuchowski (1925-1991)*, FrRu 1(1993/94)231-235.

11) Johannes Oesterreicher, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*. Eine Zusammenschau der Konzilserklärung über die Juden, Meitingen 1971.

12) Vgl. den Nachruf in FrRu 1(1993/94)68-70.

Prediger gegen Völker- und Judenfeindschaft

In seinem geliebten Österreich wird Johannes Oesterreicher kaum zur Kenntnis genommen, obwohl er bereits 1930 und insbesondere ab 1939 in Wien von der Kanzel aus zum Widerstand gegen die Besatzer und zum Schutz des jüdischen Volk aufgerufen hatte. In seiner Predigt am 27. Oktober 1939, dem Fest des heiligen Leopold, dem Schutzpatron Österreichs, drückte er die Überzeugung aus, „daß es keinen Frieden in Europa geben kann ohne ein freies und selbständiges Österreich“. ¹³

Am 17. Dezember 1939 klagte er in seiner Predigt: „*Meine Heimat wird [...] beraubt, geplündert und um ihr Volksvermögen gebracht. Ihre religiösen Schulen und Klöster werden gesperrt, Kinderseelen verwüstet, junge Menschen von heidnischem Wahn verdorben. [...] Die Kirchen werden unterdrückt. Immer mehr Priester werden verhaftet. Die Juden werden grausam verfolgt.*“ ¹⁴

Johannes Oesterreicher predigte aber nicht nur gegen den Nationalsozialismus und seine Frevel. Er wollte auch das Christentum aus seiner Oberflächlichkeit aufrütteln. Darum schilderte er in seinen Predigten Hitler immer wieder als den vom Teufel getriebenen Antichrist: „*Dem Geist des Bösen ergeben, besorgen die Diktatoren die Geschäfte des Erzfeindes Gottes und der Menschen. [...] Zutiefst haben sie mit diesem Krieg nur ein Ziel im Auge, die Vernichtung des Werkes Christi. In den Diktaturen erhebt sich der Antichrist und wütet gegen das Königtum Christi, gegen die Herrschaft der Liebe.*“ ¹⁵

Bereits während seiner theologischen Studien hatte Oesterreicher die zerstörerische Kraft des Rassismus erkannt. In Irene Harand (1901-1975) stand ihm, erst in Wien und später in den USA, eine gleichgesinnte Partnerin im Kampf gegen den Rassismus zur Seite. Diese große österreichische Frau des Widerstands gründete in Wien eine „Weltbewegung gegen Rassenhaß und Menschenmord“, der sich in kürzester Zeit 36 000 Menschen anschlossen. Ab 1933 kämpfte sie mit der von ihr gegründeten Zeitschrift *Gerechtigkeit* ¹⁶ gegen Antisemitismus, Rassismus und Nationalsozialismus. ¹⁷

13) Oesterreicher, *Wider die Tyrannei des Rassenwahns* (Anm. 4), 18.

14) ebd., 41.

15) Predigt vom 3. November 1939, ebd. 24.

16) Die Zeitschrift erschien von 1933 bis 1938 als Gegengewicht zu der in Nürnberg herausgegebenen antisemitischen Wochenzeitschrift *Der Stürmer*.

17) Vgl. Kurt Scharf, *Irene Harand: Leben für eine Idee*, Dialog 43(2001)4-11.

In der Einleitung zu ihrem Buch „So? oder so? Die Wahrheit über den Antisemitismus“ (Wien 1933) schrieb Irene Harand: *„Eine Welle des Hasses durchflutet das Land. Die Politiker wetteifern in ihrem Haßgesang gegen die Juden. Es herrscht jetzt Hochkonjunktur im Antisemitismus. Als Christin und Arierin schäme ich mich dieses Treibens. Ich würde mich mitverantwortlich für die Schmach und für die Folgen der Verhetzung fühlen, wenn ich schweigen würde, denn ich bin überzeugt, daß der Kampf gegen die Juden eine Versündigung gegen unseren Heiland bedeutet, der, sofern er sich uns als Mensch zeigte, Jude war. Das, was wir heute mit den Juden auf-führen, hat man in den Anfängen des Christentums mit den Christen aufgeführt. Wer ein Gewissen hat und wer sich die Mühe nimmt, ernstlich nach-zudenken, der wird finden, daß ich – indem ich die Schande des Antisemitismus von uns abwenden will – nicht nur als gute Österreicherin, sondern auch als gute Christin handle. Wer an die Qualen und Leiden denkt, die unschuldige Menschen nur deshalb erleiden mußten, weil einige Politiker zu Macht und Ansehen gelangen wollen, wer den Schmerz der jüdischen Mutter mitempfindet, wer den Jammer der jüdischen Greise, der Witwen und Kinder, die der verhetzten Menge zum Opfer fallen würden, mitfühlen kann, der wird sich von einer Bewegung abwenden, die solche entsetzlichen Folgen bewußt herbeiführen will.“*

Arbeit für Nostra aetate

An der Seite von Kardinal Augustin Bea arbeitete Johannes Oesterreicher, zusammen mit Gregory Baum und Abt Leo von Rudloff, an der Vorbereitung der Erklärung über das theologische und geschichtliche Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk. Er betonte immer wieder, daß die Judenerklärung zum Kernpunkt der Beschäftigung der Kirche auch mit den übrigen Weltreligionen geworden sei. Anfang November 1964 wurde eine Erklärung einer bischöflich-kurialen Kerngruppe verteilt, in der die Verschiebung der Judenerklärung auf später verlangt wurde. Kardinal Augustin Bea, Johannes Oesterreicher, Kardinal Franz König, Bischof Elchinger und viele andere hatten alle Mühe, diese Einwände niederzuringen. Der „heilige Krieg“ gegen die Erklärung über die Juden dauerte bis kurz vor der endgültigen Verabschiedung der mehrfach revidierten Erklärung. Der syrische Rundfunk verbreitete am 18. November 1964, zwei Tage vor einer vorläufigen Abstimmung, einen wütenden Gegenkommentar.

„Zwanzig Jahrhunderte lang hat die Kirche daran festgehalten, daß die Juden Gottesmörder sind, verantwortlich für den Tod Christi. Weshalb ändert sie sich jetzt, gerade in dem Augenblick, in dem sich die Araber in einem bitteren Kampf gegen die jüdischen Angreifer befinden – jenen Angreifern, die in Palästina eingedrungen sind und eine Million Araber (!) aus ihrer Heimat vertrieben haben und sie jetzt in ihren Flüchtlingslagern zugrunde gehen lassen? Warum war die Kirche nicht so tapfer, dieselbe wohlwollende Haltung zu proklamieren, als Millionen Juden von den Nationalsozialisten verfolgt wurden? Kann denn die Kirche keine günstigere Zeit finden, die Juden zu rehabilitieren, als gerade den Zeitpunkt, an dem sie zu Verfolgern der Araber geworden sind? [...] Die arabische Welt ist entsetzt, daß das Konzil gerade diesen Zeitpunkt gewählt hat. Die zeitliche Koordinierung beweist, daß hinter der Fassade der Religion politische Faktoren am Werk sind. [...] Das Konzil hätte eher die Dokumente gutheißen sollen, die die Juden des Massakers und der Austreibung von Tausenden von unschuldigen Arabern bezichtigen“ (459).

Am 25. November 1965 verurteilte das jordanische Parlament die Erklärung. Allen unterzeichnenden Bischöfen wurde angedroht, sie auf die „schwarze Liste“ zu setzen. Die Führer der katholischen Gemeinde von Damaskus sandte dem Papst folgendes Telegramm: *„Trotz ihres religiösen Charakters hat die vom Konzil getroffene Entscheidung unvermeidliche politische Folgen, die schädlich sind für Araber, Katholiken und Muslime. [...] Wir bitten Eure Heiligkeit, uns vor diesem Unheil zu bewahren“ (459).*

Im Laufe dieser Auseinandersetzung hat Oesterreicher täglich die Reaktionen in den führenden Zeitungen verfolgt und die Konzilsteilnehmer informiert. Immer wieder wurde behauptet, die Konzilerklärung sei nur „dank jüdischer bzw. juden-christlicher Machenschaften“ zustande gekommen (460).

Es gab aber auch positive arabische Stimmen. Am 6. Dezember 1964 schrieb Mohammed Naccache (Beirut) in einer arabischen Wochenzeitung: *„Ist die Erklärung, die Juden seien nicht schuldig am Blute Christi, eine Beeinträchtigung [unserer Rechte]? [...] Wir haben die Juden nie angeklagt, Jesus gekreuzigt zu haben. Die Erklärung ist eine Manifestation der Toleranz der katholischen Kirche. Und diese Toleranz [...] erstreckt sich auf alle Religionen“ (460).¹⁸*

Achmed Baha'a Eddine erklärte in Kairo: *„Die muselmanische Religion sieht die Juden nicht als verantwortlich am Tode Christi an.“¹⁹*

18) Vgl. den Volltext (dt. von Elisabeth Huber) in FrRu XVI/XVII, 29-31.

19) FrRu XVI/XVII, 31.

In Israel entstanden Streitigkeiten über die geplante Erklärung vor allem unter den Kopten und Muslimen. Aber auch die israelischen Behörden griffen mehrmals in die Konzilsbemühungen ein. Sie mußten sich dabei arabisches Vorwürfe gefallen lassen, daß sie die Abweisung der Gottesmordanklage für zionistische Tendenzen in Dienst nähmen (461). Trotz allem aber wurde die Verabschiedung der Erklärung nicht verhindert. Die Kirche müsse, so der Würzburger Bischof *Josef Stangl* am 12. Mai 1965, bei ihrer Entscheidung bleiben. Sie müsse „den Weg unbestechlicher Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit gehen, nicht den Weg der Taktik, der Diplomatie und des geringeren Widerstandes. [...] Das Konzil will die Kirche als Licht der Völker neu sichtbar machen, will im Sinne von *Johannes XXIII.* ein neues Pfingsten sein“ (463 f.).

Aus verschiedenen Ländern folgten dann neue Attacken und Unterstellungen. Selbst Paul VI. wurde zwischenzeitlich zuinnerst beunruhigt, wie seine Predigt am Passionssonntag 1965 deutlich zeigte. Mit Bezug auf Joh 8,46-59 sagte er: „Dieses Volk, dazu erkoren, den Messias zu empfangen, den es seit Tausenden von Jahren erwartete, erkennt ihn im rechten Augenblick nur nicht in dem Christus, der kam, sprach und sich offenbarte“ (466). Daraufhin erhielt er ein Protesttelegramm des italienischen Oberrabbiners *Elio Toaff* und des Präsidenten des Verbandes israelitischer Gemeinden. Auch verschiedene jüdische Organisationen protestierten, ebenso deutsche Katholiken. Am Rande des Konzils traten auch antisemitische Gruppen auf. Oesterreicher beschreibt ihren erschreckenden Einfluß. Schließlich aber zeichnete sich das Ende der Auseinandersetzung ab. Am 28. Oktober 1965, am Tag der Promulgation, sprachen sich 2221 Konzilsteilnehmer für die Veröffentlichung der verbesserten Version aus, 88 stimmten dagegen (467-474).

4. Oesterreichers bleibende Bedeutung

Wie sein jüdischer Freund, der Religionsphilosoph und Christentumsforscher David Flusser (1917-2000), regte auch Johannes Oesterreicher immer wieder zum Studium des Judentums zur Zeit Jesu an, um dadurch das Christentum zu verdeutlichen. Christen müssen ihren Glauben sowohl an dem Einen Dreieinigen Gott als auch am Glauben des jüdischen Volkes festmachen. Sie dürfen ihren Glauben auch nicht isoliert leben, sondern in Gemeinschaft mit allen Völkern. Das jüdische Volk ist durch seine Geschichte und seine Offenbarungsinhalte für Christen – neben und durch Jesus – eine entscheidende Realität. Christen müssen dieser Verbindung in ihrem Glau-

bensleben Ausdruck verleihen. Verschiedene Initiativen könnten dazu beitragen:

Die katholische Kirche sollte, entsprechend der Tradition der Ostkirchen, den Erzvater Abraham und die Propheten in ihren Festkalender aufnehmen. Die Exegese der Kapitel 9-11 des Römerbriefes und eine eingehende Analyse von *Nostra aetate* 1-5 müßten Pflichtteil jeder christlichen Ausbildung sein.

Bereits im April 1961 äußerte Oesterreicher im Vatikan die berechtigte These, das Konzil sei „der von Gott geschenkte Augenblick, um in einem ökumenischen Geist von dem Volk zu sprechen, dem Christus seiner Menschheit nach entstammt. [...] Eine Tiefenkenntnis Christi und der Kirche sei unmöglich ohne eine Kenntnisnahme von Gottes Handeln in den Tagen der Patriarchen und Propheten. [...] Es gäbe keine Frohbotschaft der Erlösung ohne die Frohbotschaft der Schöpfung. [...] Die christliche Hoffnung wäre nicht vollständig ohne die Heilung des Bruches zwischen Kirche und Synagoge. [...] Nicht nur um des Wohles der Juden willen, sondern auch wegen des geistlichen Fortschritts der Gläubigen und der Bezeugung der vollkommenen Einheit, die die Kirche aus Juden und Heiden war, ist und stets sein wird, erbitten wir die Zustimmung zu unseren Voten“ (416).

Johannes Oesterreicher hat auch in mehreren Gebeten die religiöse Verbundenheit zwischen Juden und Christen zum Ausdruck gebracht. Folgendes Gebet sprach er im Januar 1970 in Yad Vashem:

„Herr, Israels Hort und Fels, getreu und barmherzig, Gott der Lebenden und der Toten! Wir stehen auf einem durch die Tränen und Gebete eines ganzen Volkes geheiligten Boden. Wir befinden uns hier in Deiner Gegenwart und in der Gegenwart der Millionen, die von gottloser Hand erschlagen wurden.

Wir sind voll Zuversicht, daß die ermordeten Opfer jetzt unter den Fittichen Deiner Liebe geborgen sind. Die ruchlose Tat kann nicht ungeschehen gemacht werden. Was wir jedoch tun können, ist ihrer Erinnerung würdig zu leben. [...] Hab Erbarmen, o Herr, unser Gott, mit Israel, Deinem Volk, Jerusalem, Deiner Stadt, und Zion, dem Ort Deiner Herrlichkeit.

Indem wir das Andenken der Toten ehren, werden wir darin bestärkt, daß Du Israels Hüter bist: Israel – Land, Volk und Staat – lebt und wird leben. Amen.“

Für seine außergewöhnlichen Bemühungen um Versöhnung zwischen Juden und Christen und seine sehr frühen Äußerungen gegen die Tyrannei des Rassenwahns sollte Johannes Oesterreicher die höchste Anerkennung der Kirche gewährt werden.

Das verlorene Paradies

Die utopische Vision und das Ende der Zeit

Kalman Yaron*

Meinem Freund und Lehrer Prof. Dr. Dieter Vetter gewidmet.

Die treibende Wurzel der Utopie ist das menschliche Bedürfnis, immer wieder Entwürfe einer nationalen und sozialen Ordnung hervorzubringen, die der Menschheit unbegrenzt dauerndes Glück gewährt. Utopie ist die vollendete Vorstellung anderer Welten. Dem wissenschaftlichen Beweis entzieht sich ihr Bestehen. Auf diese Weise suchte einst Joseph Chaim Brenner die Absicht zu erfassen, die sich hinter dem Kunstwort „Utopia“ verbirgt.¹ Der Begriff „Utopie“ schließt eine zweifache Bedeutung ein: (1) die Vision von einer besseren Welt, die durch Denkvermögen und Willenskraft erreicht werden kann und sich auf religiöse oder politische Grundsätze stützt, und (2) die Vision von einer vollkommenen Welt, die kein menschlicher Einsatz erzielen könne, weil sie die Umgestaltung des Weltalls verlange, wie der Schöpfer es erschaffen habe.

Thomas Morus (1478 [?]-1535) malte sich Utopia als einen Ort aus, an dem alle Menschen gleich sind und Konkurrenzdenken und Neid für immer der Boden entzogen ist. Er sah in der Utopie nicht nur die Änderung sozialer Verhältnisse, sondern die Gründung einer gerechten menschlichen Gesellschaft. Mit diesem Zukunftsentwurf hat er Revolutionären eine Quelle der Anregungen hinterlassen. Martin Buber behauptete, daß utopischen Ideen im Kräftespiel von Kulturen und Religionen eine entscheidende Bedeutung zufalle. Die Einsicht in die menschliche Unfähigkeit, eine Vision einer anderen Welt, wie die von der Königsherrschaft Gottes auf der Erde voll zu verwirklichen, erzeuge diesen Verlauf.

* Prof. em. Kalman Yaron, 1925 in Oberschlesien geboren, lebt seit seiner Aliya 1936 in Jerusalem. Von 1965-1993 war er Direktor des Martin-Buber-Instituts für Erwachsenenbildung der Hebräischen Universität Jerusalem.

1) Vgl. Joseph Chaim Brenner, *Utopias and Utopists*, 1914.

Das Paradies als Utopie

Der Mythos von Eden drückt den Menschheitstraum von einer vollkommenen Welt in einer Erzählung aus, der Psalmist in poetischer Sprache: „*Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, die Tat seiner Hände meldet das Gewölb*“ (Ps 19,2).² Es ist eine geheimnisvolle Welt, in der die Menschen vertrauensvoll in der Nähe ihres Schöpfers leben, frei von Scham, Kummer und Verwicklungen. Der Anfang der Genesis macht uns mit einer von Gott geschaffenen Welt vertraut, die das menschliche Sehnen nährt. Es ist eine Welt, die den Tod nicht kennt, ohne „Dornen und Disteln“, ohne Geburtsschmerz und Feindseligkeiten, ohne Verführung durch die Schlange und ohne harte Arbeit. Als Geschöpfe „in Gottes Gleichnis“ (Gen 5,1) hätten Adam und Eva dauerhaft in Frieden und Harmonie leben können, wenn sie nicht auf die Verführung eingegangen wären: „Sterben, sterben werdet ihr nicht“ (Gen 3,4). Weil es sich nicht unter das göttliche Gebot beugte, wurde das erste Menschenpaar aus Eden vertrieben. Zurück blieb eine Vision, die verblaßte, bevor man sich ihrer recht erfreuen konnte.

Nach seiner Entlassung „aus dem Garten Eden“ trägt der Mensch das Geschick, „den Acker zu bedienen, daraus er genommen war“. Adam wurde zu einem Leben im „Schweiß“ seines Antlitzes verurteilt, während Eva seitdem „in Beschwer“ Kinder gebären muß und „Begier“ sie an ihren Mann bindet. Nicht nur Sterblichkeit zeichnet ihren Weg, sondern auch das einsetzende Verderben der Erde. „Verflucht [sei] der Acker um deinetwillen“ (Gen 3,17). Brudermord zerstört das geschwisterliche Verhältnis (Gen 4,9). Trotz seiner Verstrickungen ist der Mensch mit der Fähigkeit ausgestattet, sich der Erde zu bemächtigen und „zu schalten [...] über die Erde all und alles Gerege, das auf Erden sich regt“ (Gen 1,26.28). Daß dies nicht Freiheit zur Willkür bedeuten kann, sondern einzig die Bejahung der Verantwortung über „das Leben und das Gute, den Tod und das Böse“ (Dtn 30,15), halten Worte des Staunens und Preisens fest, die Spuren der Erinnerung an das utopische Paradies bewahren: „Wenn ich ansehe deinen Himmel, das Werk deiner Finger [...], was ist das Menschlein, daß du sein gedenkst, [...] hießest ihn walten der Werke deiner Hände“ (Ps 8,5.7).

2) Zu den Psalmenzitenaten vgl. *Das Buch der Preisungen*, verdeutscht von Martin Buber, o. J. Zu den weiteren Bibelzitenaten vgl. *Die fünf Bücher der Weisung und Bücher der Kündigung*, verdeutscht von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig, Köln/Olten, o. J.

Der Bund am Sinai stiftet die neue Utopie einer erlösten Welt. Die Offenbarung beruft die Israeliten in das „Reich der unbedingten Beziehung“ (Martin Buber), indem die „verlängerten Linien der Beziehungen [...] sich im ewigen Du“ schneiden: „[...] ihr aber sollt mir werden ein Königsbereich von Priestern, ein heiliger Stamm“ (Ex 19,6). Die Angeredeten waren nicht aus Uneigennützigkeit bis zum Berg der Offenbarung vorgedrungen und danach in das Land der Verheißung aufgebrochen. Die Ankündigung von Lohn und Strafe hatte sie in die Unterordnung unter den Willen ihres Gottes getrieben: „Sieh, ich gebe heuttags vor euch hin Segnung und Verwünschung, die Segnung, wofern ihr hört auf SEINE eures Gottes Gebote [...], die Verwünschung, hört ihr nicht auf SEINE eures Gottes Gebote und weicht ab vom Weg, den ich heuttags euch gebiete“ (Dtn 11,26).

„[...] Als ich gekündet hatte, geschah ein Rauschen, und da, ein Schüttern, und ihre Gebeine rückten zusammen, Gebein zu seinem Gebein“ (Ez 37,7).

Relief von Benno Elkan auf der Menora vor der Knesset.



Die Religion Israels wurzelt in dem Vertrauen, daß Gott, „die Zuversicht Israels, nicht lügt, ihm nichts leidsein muß“ (1 Sam 15,29), und daß Israel nicht anders als in der Wechselbeziehung zum Gott Israels leben kann – wie Mose betend spricht, „wie DU im Innern dieses Volkes bist“ (Num 14,14). Wenn Israel in seiner Geschichte jedoch der Versuchung erlag, sich unter dem Einfluß fremder Kulturen und Religionen zu assimilieren und sein Vertrauen schwächte, verdunkelte die Abgötterei seine Einsichten in die

eigenen moralisch-ethischen und kulturellen Zielsetzungen. Aber gerade das Versagen stachelte seine Propheten und Weisen an, die Satzungen und geschichtlichen Erinnerungen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Die überlieferten Erwartungen einer Zeit, in der die Einheit der Menschheit verwirklicht, Kriege für immer beendet und Unterdrückte befreit würden, übertreffen selbst die klassischen Utopien von Plato und Thomas Morus. Israels Propheten setzten die Hoffnung auf eine alle Erfahrungen übersteigende Zukunft, um in der Gegenwart das Volk zu bewegen, die Gebote einzuhalten: „*Wohlan, Tage kommen, erlauten von IHM, da tritt Pflüger an Schnitter, Traubenkeltrer an Samenstreuer, Most tröpfen die Berge, und alle Hügel lockern sich nieder*“ (Am 9,13). Prophetische Utopien halten dem angewandten Recht den Maßstab der Gerechtigkeit entgegen: Gott „richtet mit Wahrspruch die Armen, er schafft Ausgleich mit Geradheit den Gebogenen der Erde“ (Jes 11,4). Im Überlebenskampf wecken Utopien Hoffnung auf friedliche Ruhe zwischen den Geschöpfen: „*dann gastet der Wolf beim Lamm, der Pardel lagert beim Böcklein, Kalb und Junglev mästen sich vereint, ein kleiner Knabe treibt sie einher [...]. Nicht übt man mehr Böses*“ (11,6.9). Und sie wecken Hoffnung auf Frieden zwischen den Generationen: „daß er umkehren lasse der Väter Herz zu den Söhnen, der Söhne Herz zu ihren Vätern“ (Mal 3,24). Vor allem aber richten die prophetischen Utopien paradigmatisch die Aufmerksamkeit der durch ihre Lebenssätzungen abgesonderten Israeliten auf die Einheit der Menschheit hin: „Nicht nach der Sicht seiner Augen wird er richten, nicht nach Gehör seiner Ohren ausgleichen“ (Jes 11,3); „Und die Söhne der Fremde, die IHM Anhangenden, [...] sie lasse ich kommen zum Berg meines Heiligtums, sie heiße ich sich freuen in meinem Haus des Gebets“ (Jes 56,6-7).

Die universale Offenbarung

Über alle kulturell-religiösen Prägungen und ethnischen bzw. nationalen Schranken hinweg lenkt eine Vision den Blick auf die Menschheitsfamilie: „*Geschehn wirds in der Späte der Tage: festgegründet ist der Berg SEINES Hauses [...], strömen werden zu ihm die Weltstämme alle, hingehn Völker in Menge, sie werden sprechen: ‚Laßt uns gehn, aufsteigen zu SEINEM Berg, zum Haus von Jakobs Gott, daß er uns weise in seinen Wegen, daß auf seinen Pfaden wir gehn! Denn Weisung fährt von Zion aus, von Jerusalem SEINE Rede.‘ Richten wird er dann zwischen den Weltstämmen, ausglei-*

chen unter der Völkermenge: ihre Schwerter schmieden zu Karsten sie um, ihre Speere zu Winzerhippen, nicht hebt mehr Stamm gegen Stamm das Schwert, nicht lernen sie fürder den Krieg“ (Jes 2,2-4), „[...] sondern sie sitzen jedermann unter seinem Rebstock, unter seinem Feigenbaum, und keiner scheucht auf, denn SEIN, des Umscharten Mund, hat geredet“ (Mi 4,4). Das jüdische Volk lebt in der Spannung zwischen seiner geschichtlichen Erfahrung und seiner universalen Aufgabe. Während die Erfahrung die eigene Nation in den Mittelpunkt rückt und unter äußeren Bedrohungen den Partikularismus betont, fordert die ihm gestellte Aufgabe Weltoffenheit und damit den Verzicht, sich gegenüber anderen Völkern als überlegen anzusehen: „Mögen denn alle Völker noch gehn jeder im Namen seines Gottes, wir aber gehn in SEINEM, unseres Gottes Namen auf Weltzeit und Ewigkeit“ (Mi 4,5).

Diese Unausgeglichenheit zwischen ethnozentrischer und kosmopolitischer Neigung in der israelitisch-jüdischen Geschichte und Tradition haftet an zwei Begriffen: *Golah* und *Ge'ulah*. *Golah* weist auf die Verbannung aus dem verheißenen Land hin, die die Juden in der Diaspora unter Erniedrigung, Entfremdung und in Sehnsucht nach Zion leiden ließ. *Ge'ulah* vereinigt die unterschiedlichen Vorstellungen von Erlösung in der Überlieferung des Judentums auf die Erwartung, in das Land der Väter zurückzukehren. Danach bedeutet *golah* die jüdische Existenz unter dem Joch der Weltvölker, während *ge'ulah* ein Leben ausmalt, das sich im Schatten von Gottes Flügeln birgt (Ps 17,8; 36,8; 57,2). Vielleicht liegen in dieser, zwischen zwei Gegensätzen gefangenen jüdischen Geschichte, die Wurzeln der utopischen Voraussage von Karl Marx, daß der Staat samt aller politischen Raffinessen, Greuelaten und Ränkespiele letzten Endes verschwinden werde.

Trotz des Unglücks, das auf den Israeliten lastete, verlieh die Botschaft ihrer Propheten der Hebräischen Bibel einen universalen Horizont, unter dem die utopische Vision aktualisiert werden konnte. Der Mythos vom Garten Eden deutete an, daß in der Gegenwart wieder eintreten könne, was in der Vergangenheit geschah. Darum werden wir zur „Verbesserung (Wiederherstellung) der Welt“ (*tiqqun olam*) aufgerufen, um uns auf das Werk des Allmächtigen auszurichten, der verspricht: „Denn wohlan, ich schaffe den Himmel neu, die Erde neu“ (Jes 65,17). Die herrliche Enthüllung offenbart sich, wenn alle menschlichen Wesen miteinander in Frieden leben, nachdem Gott sie in seine ursprüngliche gute Schöpfungsordnung zurückgebracht hat. Die israelitischen Könige selbst erwiesen ihr Amt dadurch als überholt, daß sie in ihrem Handeln die prophetische Vision von der Errichtung des

Gottesreiches auf Erden außer acht ließen (1 Sam 8,5-7; vgl. Dan 7,11-14). Daher beruft sich der Exilsprophet nicht mehr auf einen vom Volk ersehnten König, sondern beschreibt den „Mensch der Schmerzen“ (Jes 53,4), der das leidende Israel darstellt (vgl. Jes 53 mit 1 Sam 8). Da das Ziel der utopischen Bestrebungen unerreichbar blieb, wurde es in einem doppelten Sinn auf die „Späte der Tage“ hinausgeschoben: auf die Zeit, die kommen wird, und auf das Ende der Zeit nach der Vorstellung von den „Letzten Dingen“. Israels Rettung ist daher eng mit der Rettung der Menschheit verknüpft. Das Heil äußert sich in vier Aspekten: (1) Unglück ereilt die Übeltäter, (2) die Unterdrückten erlangen Befreiung, (3) die Rückkehr zu einer geheilten, wiederhergestellten Welt zeigt sich durch weltumspannende Harmonie, (4) Fruchtbarkeit und Überfluß werden allen zuteil. Was in der Vergangenheit geschah, wird in der Gegenwart aufgedeckt, wenn der Allmächtige sich liebevoll allen Menschen zuwendet, ihre zerstörerischen Neigungen überwindet und ihnen die Augen öffnet für die Welt unter seiner Königsherrschaft.

Utopien im neuzeitlichen Judentum

Der zionistische Mythos führt alles Gelingen allein auf den menschlichen Willen zurück. Jedes israelische Kind lernt Theodor Herzls Wahlspruch aus seinem utopischen Roman *Altneuland*: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen.“



Teilnahmekarte
für den 5. Zio-
nistenkongress,
Basel 1901.

Entwurf:
Ephraim Mose
Lilien.

„Und mögen
unsere Augen
dich sehen bei
deiner Rück-
kehr auf den
Zion in Erbar-
men.“

Das Motto findet sich nicht mit der Einsicht ab, der Zionismus sei mit den historischen Gegebenheiten unvereinbar. Es setzt der Not der Juden in der Diaspora unter Mißgunst und Haß den Überlebenswillen der Juden entgegen, der den Traum von der Befreiung von Feindschaft und Entrechtung seitens der europäischen, christlich geprägten Zivilisationen Realität werden läßt. Während des Überfalls der arabischen Armeen 1948 auf den jungen Staat Israel nach dem Beschluß der Vereinten Nationen zur Teilung Palästinas in einen arabischen und einen jüdischen Staat, drückte David Ben-Gurion die gleiche Überzeugung aus: „Das Ziel muß durch unseren Willen aufgerichtet werden. Die Kraft, es zu erfüllen, hängt von der Kraft unseres Willens ab.“ 1955 erklärte er: „Es ist nicht wichtig, was die Völker sagen. Wichtig ist, was die Juden tun.“ Dies wurde zum Leitmotiv israelischer Politik.

Der Eifer der zionistischen Bewegung zielte auf *Hagshama* (gemeinschaftliche Erfüllung), auf die Verwirklichung des zionistischen Traums durch die Heimkehr nach Zion und die Urbarmachung des Landes. Doch die Durchführung wurde durch historische Ereignisse bestimmt, vor allem durch den Holocaust. Utopische Kommunen bestanden in unterschiedlichen Gestaltungen seit biblischen Zeiten. Die Essener pflegten als jüdische Sekte einen „klösterlichen“ Lebensstil im Zeitalter des Zweiten Tempels. Von ähnlichen Vorstellungen ließen sich frühe Judenchristen leiten: „Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam“ (Apg 4,32). Martin Buber sah im Kibbuz, wie er 1928 in einer Rede auf einer Berliner Konferenz erklärte, den universalen Anstoß zu einem Leben, das die wahre Gemeinschaft verwirklicht. Dieses soziale Pioniertum aber könne in den Menschen nur deshalb Gestalt gewinnen, weil „der Geist“ in ihnen „die lebendige Idee als Bild der Gemeinschaft geträumt“ habe, „die größer ist als ihre Gedanken“, und die sich „nun in ihrem Zusammenschluß bildnerisch“ auswirke.

Der *Kibbuz* (vom hebräischen Verb *einsammeln*) wurde als kollektive Siedlungsform (zweite Alija: 1904-1919) geschaffen. Ungeachtet seiner verschiedenen weltanschaulichen Orientierungen spielte er eine Hauptrolle bei der Gründung des Staates Israel. Die zionistischen Pioniere folgten ihren Leitlinien der Selbstaufopferung und des Verzichtes. Ihr Anliegen, die Wüstenlandschaften zu besiegen, die von Malaria verseuchten Sümpfe trocken-zulegen und die Wildnis zum Blühen zu bringen, sollte nicht dazu führen, arabisches Land in Besitz zu nehmen, sondern es fruchtbar zu machen. Trotz ihrer säkularen Einstellung entwickelten die sozialistischen Kibbuzim eine „Religion der Arbeit“, die mit der chassidischen Begeisterung

der „Freude an der Tora“ verglichen werden kann. Ihre Opfer rückten sie in die Nähe der „Bindung Isaaks“, dem Symbol jüdischen Martyriums. *Deganya*, die erste Gemeinschaftssiedlung in Palästina, 1909 südlich des Sees Gennesaret gegründet, bezeugt das Schicksal zionistischer Idealisten und Asketen. Mehrheitlich waren sie Intellektuelle, die sich an schwere körperliche Arbeit in schwierigem Klima, an tropische Krankheiten und Abgeschiedenheit sowie an arabische Feindseligkeiten unter Mühen gewöhnen mußten. Die Inschriften auf den Grabsteinen des örtlichen Friedhofs berichten, daß die Utopisten von Deganya nur selten eines natürlichen Todes starben – erschossen von Beduinen aus ihrer Umgebung, hinweggerafft von der Malaria, getötet von eigener Hand.

Mit der Staatsgründung wurden dem Kibbuz manche Aufgaben entzogen, die seine Mitglieder in der Versorgung mit landwirtschaftlichen Erzeugnissen und bei der Verteidigung der vorstaatlichen jüdischen Gemeinschaft in Palästina, des *Yischuv*, wahrgenommen hatten. Der Zustand des Landes ähnelte weniger der Verheißung, „Milch und Honig träuft es“, als vielmehr dem Eindruck, den die israelitischen Kundschafter meldeten: „[...] das ist ein Land, das seine Insassen frißt“ (Num 13,32). Die Mitglieder der Kibbuzim machten im Schweiß ihres Angesichts und in gemeinsamer Anstrengung das Land fruchtbar. Sie holten sich ihre Kraft aus der Hoffnung, die Wüste ließe sich in ein Paradies verwandeln. Dieser Weg verlangte von jedem nie versiegende Zuversicht. Seit der Mitte der achtziger Jahre haben die sozio-ökonomischen Verhältnisse der Kibbuzim enorme Umgestaltungen durchgemacht. Das sozialistische Motto, *von jedem nach seiner Fähigkeit, für jeden nach seinem Bedarf*, büßte seine allgemeine Gültigkeit ein. Im Widerstreit zwischen individuellen Wünschen und utopischer Vision dominieren Entfremdung vom Gemeinsinn und Mangel an Vorstellungen, die Realität zum Besseren zu verändern.

Es ist zu früh, den hervorragenden Entwurf der Kibbuzbewegung zu betrauern. Er wurde, wie das zionistische Projekt als Ganzes, unter besonders schwierigen geschichtlichen Bedingungen, oft unter großer Feindseligkeit, begonnen. Die Zukunft des jüdischen Staates hängt davon ab, ob Juden und Araber eine gerechte politische Lösung des israelisch-palästinensischen Problems finden. Die Utopie – *ein Land und zwei Völker* – kann nur reale Gestalt annehmen, wenn die zwei Völker fähig und bereit sind, in Frieden miteinander in diesem kleinen Stück Land zu leben. Dann würde auch Israel dem Anspruch seiner prophetisch-utopischen Bestimmung gerecht werden, „Licht für Völker“ zu sein (Jes 42,6; 49,6).

Weitere ausgewählte Literatur:

Martin Buber, *Werke*. Erster Band. Schriften zur Philosophie, München 1962; *Ich und Du* (1923); *Pfade in Utopia* (1950).

Ders., *Kampf um Israel*. Reden und Schriften (1921-1932), Berlin 1933.

Vita Fortunati/Raymond Trouson (Eds.), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris 2000.

Paul R. Mendes-Flohr, *Martin Buber: Ein Land und zwei Völker*, Frankfurt/M. 1983.

Theodor Herzl, *Altneuland*, Leipzig 1900.

Uriel Leviatan/Hugh Oliver/Jack Quarter (Eds.), *Crisis in the Israeli Kibbutz: The Challenge of Changing Time*, Westport 1998.

Thomas More, *Utopia*, Neuauflage, London 1972.

Kalman Yaron, *Israelis - Palestinians: Trauma, Identity & Nationalism*, in: Gershon Baskin & Zakaria al-Qaq (Eds.), *Creating a Culture of Peace*, Israel/Palestine Center for Research and Information (IPCRI), Jerusalem 1999.

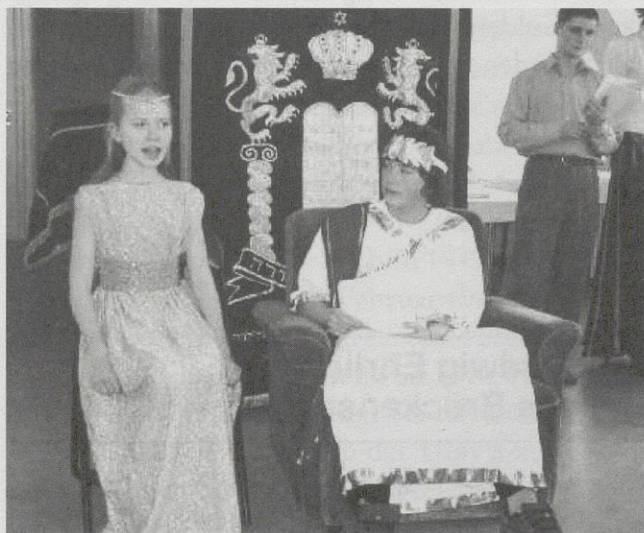
Neues jüdisches Leben in Rottweil

Werner Kessl*

In Yad Vashem, der Gedenkstätte für die Opfer des Nationalsozialismus in Jerusalem, steht der Name der Stadt Rottweil in Stein gemeißelt auf der Liste der in der Schoa untergegangenen jüdischen Gemeinden Europas. Erstmals werden Juden in Rottweil im Jahre 1315 erwähnt. 1348/49 wurde die Gemeinde infolge der Pogrome während der Pestzeit zerstört. Das genaue Datum der Vertreibung aus Rottweil ist nicht bekannt, wohl aber, daß der Kaiser Rottweil zur Zahlung von 700 Gulden verurteilte. Erst nach 1380 sind wieder vereinzelt Juden nachzuweisen. 1933 wohnten 96 Juden in Rottweil. Am 10. November 1938 wurde die Synagoge von Mitgliedern der SA zerstört. Die meisten Juden konnten fliehen, acht wurden in Konzentrationslagern ermordet. Damit war die jüdische Präsenz zum zweitenmal vernichtet worden.

* Werner Kessl, pensionierter Gymnasiallehrer, Gründer des Arbeitskreises Ehemalige Synagoge Rottweil, erforscht seit über fünfzehn Jahren die Geschichte der Juden in Rottweil. Er ging der Geschichte des jüdischen Friedhofs nach und erstellte mit Schülern und mit Unterstützung des Landesdenkmalamtes eine Dokumentation der Gräber.

Nicht untergegangen aber war die Erinnerung an die Judenschaft Rottweils, auch nicht nach 1945. Der kleine israelitische Friedhof, inzwischen mitten im Stadtbereich gelegen, trug die Namen jüdischer Familien in die Gegenwart weiter: *Kaz, Rothschild, Esslinger, Degginger*, um nur einige Familien aus der Gründergeneration von 1806 zu nennen. Mit den in alle Welt verstreuten überlebenden jüdischen Bürgern Rottweils hält die Stadt lebendigen Kontakt und lädt immer wieder einzelne Besucher in ihre alte Heimat ein. Recht ansehnlich ist auch die Liste der veröffentlichten Erinnerungsarbeit geworden. Zur Zeit ist die Neuauflage eines Buches aus dem Jahr 1924 in Arbeit, in der damals ein katholischer Priester unter einem Pseudonym die Geschichte der Juden in Rottweil zusammenstellte. Gäbe es in Jerusalem eine positive Ergänzung zum *Valley of the Communities*, wo die Namen jener Städte verzeichnet sind, in denen wieder jüdisches Leben blüht, dann müsste auch Rottweil dort erscheinen, denn seit Dezember 2002 gibt es offiziell wieder eine Israelitische Kultusgemeinde in Rottweil. Sie ist die zehnte neu errichtete Kultusgemeinde im badischen Landesteil. Was dazu von nichtjüdischer Seite aus getan werden konnte, gewissermaßen als „Geburts-hilfe“, ist getan worden: von seiten des Landkreises und der Stadtgemeinde und von dem kleinen *Arbeitskreis Ehemalige Synagoge Rottweil*.



Purimspiel in der jüdischen Gemeinde Rottweil.

Julia Blandzhyjeva und *Oleg Svedchenko* als Königin Ester und König Achaschwerosch (Artaxerxes).

Foto: Monica Marcel.

Mit 150 Gemeindemitgliedern ist die Rottweiler jüdische Gemeinde die am schnellsten wachsende Gemeinde in Deutschland. Das Hauptverdienst für das schnelle Wachsen der fast gänzlich aus dem Osten Europas kommenden

Gemeinde trägt die Geschäftsführerin *Tatjana Malafy*. 1996 kam sie mit ihrer Familie aus Dnjepropetrowsk nach Rottweil. Bald kamen weitere Familien aus der ehemaligen Sowjetunion. Seither kümmert sich Tatjana Malafy unermüdlich um alles, was Neuankömmlingen in einer fremden Kulturwelt Kummer und Sorgen bereitet: Wohnung, Arbeit, Ämterverkehr, Schulbesuch, Nachhilfeunterricht. Die geistliche Betreuung kommt noch vom Ausland: Kantor *Raphael Weisz-Tiede* kommt regelmäßig aus Straßburg. Aus Zürich reicht Rabbiner *Abi Herz* seine helfende Hand. Mit ihrer Hilfe ist vieles gute Gewohnheit geworden in der Stadt am oberen Neckar: Im Jahr 2003 wurde nach 65 Jahren wieder Pesach gefeiert und im Dezember gab es seit 1935 zum ersten Mal wieder eine Bar Mitzwa. Die Sabbatgottesdienste werden regelmäßig in der Tageszeitung und im Internet angekündigt. In dem aus Luzern entliehenen Toraschrein steht eine erste Torarolle. Im Mai 2004 wagten sich die Gemeindemitglieder mit einem Konzert an die Öffentlichkeit. Aber es bleibt noch vieles zu tun. Die „Neuen“ müssen sich im jüdischen Gottesdienst noch an vieles gewöhnen, etwa an die strikte Geschlechtertrennung, die in der untergegangenen Gemeinde verpönt war. Noch steht der Toraschrein im provisorischen Betsaal nach Westen ausgerichtet anstatt nach Osten. Auch die ehemalige Synagoge ist noch nicht wieder Ort jüdischen Lebens geworden. Schwierig ist auch der Weg zu den christlichen Gemeinden. Jacob Goldenberg, erster Repräsentant der Israelitischen Religionsgemeinschaft Baden (IRG), hat der neuen Gemeinde zu Rosch Haschana 5764 „G'ttes Segen“ gewünscht. Sie braucht ihn und sie vertraut auf ihn.

Ernst Ludwig Ehrlich Ein Mann des Brückenschlags

Am 23. Januar 2004 wurde Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Ernst Ludwig Ehrlich im Dom zu Aachen mit dem Klaus-Hemmerle-Preis ausgezeichnet. Die Laudatio hielt Dr. h. c. Hans Hermann Henrix, Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen. Wir bringen eine Zusammenfassung der Laudatio.

Von Konrad Adenauer wird ein Wort überliefert, das sich zu diesem Abend fügt: Die Stunde der Ehrung ist eine Stunde der Gerechtigkeit. Ernst Ludwig Ehrlich mit dem erstmals vergebenen Klaus-Hemmerle-Preis zu ehren, ist die Erfüllung eines Gebots der Gerechtigkeit. Der Preis will eine Lebensleistung im Dienst des Verstehens über die Grenzen und geschichtlichen Lasten zwischen dem Christentum und dem Judentum hinaus würdigen.

Der Lebensweg und das Geschick des Preisträgers waren zunächst dazu angetan, aufge kündigte Brücken nicht mehr zu begehen. Ernst Ludwig Ehrlich wurde am 27. März 1921 in Berlin-Charlottenburg geboren und hatte ein Elternhaus, das „stark durch die deutsch-jüdische Mentalität geprägt“ und zugleich „bewußt jüdisch-religiös“ war.¹ Der Dreizehnjährige erfährt bereits die nationalsozialistische Bedrängnis und Zurücksetzung der Juden, antisemitische Beschimpfung durch seinen deutschnationalen Klassenlehrer und die unerbittlich durchgeführte Beschränkung jüdischen Lebens. Als Fünfzehnjähriger erlebt er den Tod des Vaters, eines Reichsbahnamtmannes, der durch gezielte antisemitische berufliche Zurücksetzung mitverursacht war. An die Jahre seiner Schulzeit (bis 1938) erinnert er sich als eine Zeit „in einem weiträumigen und daher freundlichen Getto“ (44). Aber das Pogrom vom 9. November 1938, die Zerstörung jüdischer Einrichtungen, Synagogen, Wohnungen und Geschäfte in Berlin, veränderte sein Leben schlagartig. Am 21. März 1940 macht er sein Abitur an der Joseph-Lehmann-Schule, dem jüdischen Gymnasium in Berlin. Von 1940 bis 1942 ist er Student der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. An dieser Ausbildungsstätte liberaler Rabbiner erlebt er die große Persönlichkeit von Rabbiner Leo Baeck. Nach Schließung der Lehranstalt leistet er von Juni 1942 bis Januar 1943 Zwangsarbeit in einer Berliner Munitionsfabrik, taucht dann aber bis Juni 1943 in die Illegalität ab.

Seine Mutter wird am 27. Februar 1943 deportiert. In den Pfingsttagen 1943 gelingt ihm, gemeinsam mit seinem Freund und Klassenkameraden Herbert Strauss, die Flucht in die Schweiz, wo er nach einigen Monaten Lagerzeit im Winter 1943/44 das Studium der alttestamentlichen Wissenschaft, der Philosophie und Semitistik an der Universität Basel aufnimmt. Der neue Lebensabschnitt führt nach erfolgreicher Promotion über den „Traum im Alten Testament“ 1950 zu einem ungemein eindrucksvollen Brückenbauen.

1) Rolf Vogel, *Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog*, Frankfurt 1984, 13-69, 41 (weitere Zitate mit Seitenzahl im fortlaufenden Text).

Auf die Frage, ob er nach der Flucht aus Deutschland niemals Haßgefühle gehabt habe, antwortete Ernst Ludwig Ehrlich einmal schlicht: „*Ich habe beide Seiten gesehen. Einerseits konnte ich die Mörder meiner Mutter nicht vergessen, andererseits habe ich die Menschen in Erinnerung behalten, die mir geholfen haben. [...] Ich habe beides erlebt: die abgrundtiefe Gemeinheit einzelner Menschen, die mir nicht abstrakt, sondern sehr konkret widerfuhr, wie auch die Anständigkeit der Menschen, denen ich mein Leben verdanke, die mir beispielsweise Unterschlupf gewährten oder den Ausweis besorgten, der meine Flucht ermöglichte*“ (63 f.).

Wo für andere Brücken endgültig zerstört waren, gab es für Ernst Ludwig Ehrlich Anknüpfung und Schaffung von Neuem. Und dies, damit sich die erlebte grausame Erfahrung von Diffamierung, Entrechtung und Verfolgung nicht wiederhole, damit sich jüdisches Leben in Europa wieder konsolidiere und damit die Christen und ihre Kirchen sich von der judenfeindlichen Last endgültig befreien. Das sind die tragenden Beweggründe dafür, daß der jüdisch-christliche Dialog zu einem wesentlichen Teil der Existenz und Persönlichkeit des Preisträgers wurde.

Ernst Ludwig Ehrlich hat Brücken zwischen Judentum und Christentum in einem Stil geschlagen, der das Verstehen und die Akzeptanz des anderen mit der nüchternen Feststellung der bleibenden Differenzen verbindet. Vor fast dreißig Jahren hat er bei einer Tagung der Bischöflichen Akademie Aachen eine jüdische Auffassung über Jesus vorgetragen,² die immer wieder zitiert wird. Zur bleibenden Differenz zwischen Judentum und Christentum würde von Christen auch folgender Tatbestand oft übersehen:

„*Das Christentum wird, ob Christen es wollen oder nicht, notwendigerweise stets auf das Judentum verwiesen.[...] Anders ist es nun mit den Juden. Nichts nötigt sie, von Jesus und den Evangelien Kenntnis zu nehmen; die Fortsetzung des ‚Alten Testaments‘ erfolgte nicht im ‚Neuen‘, sondern das Judentum besitzt eine ungemein reiche Tradition, die sich organisch an das Alte Testament anschließt. [...] Der Jude [...] kann ein vollgültiges religiöses Leben führen, ohne je etwas von Jesus und dem Evangelium gehört zu haben*“ (36 f.).

Mit der gleichen Nüchternheit, mit der Ehrlich an der Differenz festhält, betont er auch das Gemeinsame in der Differenz. Im *Gesprächskreis Juden und Christen* beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, der ohne ihn

2) Willehad Paul Eckert/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum*, Aachen, 2. Aufl. 1980, 35-49.

nicht gegründet und nicht so wirksam sein könnte, arbeiteten wir 1978/79 an einem Text mit dem Titel „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs“. Es war geradezu aufregend, sich auf einen bis dahin nicht gehörten Ton im Dialog einstimmen zu können. „*Im gegenseitigen Sich-Befragen kann sich also durchaus ein Stück Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges aussprechen. Juden können anerkennen, daß Jesus für die Christen zum Weg geworden ist, um Israels Gott zu finden.*“³

Ehrlich strebt im jüdisch-christlichen Gespräch weder Synkretismus noch blasse Symmetrie an. Ohne Verrat des Eigenen kann er das Andere würdigen. Den Seinen treu, lebt er die Solidarität mit Christen. Eingedenk der gewonnenen Freundschaft über Konfessionsgrenzen hinweg verdolmetscht er der jüdischen Gemeinschaft, was sich in der christlichen Welt tut.

Seit Jahrzehnten lebt er den jüdisch-christlichen Dialog. Bis heute ist er der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz verbunden, deren Generalsekretär er von 1958 bis in die neunziger Jahre war. Aber ganz besonders lebt er den christlich-jüdischen Dialog im *jüdisch-katholischen* Verhältnis. Das hat biographische Gründe. Er hat von Katholiken die entscheidende Hilfe erhalten, die ihm die Flucht aus Berlin und in die Schweiz ermöglichte. Seine Enttäuschung, „daß die katholische Kirche als Institution nicht größeren Widerstand geleistet und vor allen Dingen kein stärkeres Engagement für die Juden (in der NS-Zeit) gezeigt hat“, sitzt sehr tief. Damit hängt zusammen, daß er von der katholischen Kirche „anderes und mehr“ erwartet.⁴ So kann man den *Gesprächskreis Juden und Christen* beim ZdK vielleicht als seine besondere Heimat bezeichnen.

Das Verhältnis zwischen Ernst Ludwig Ehrlich und Bischof Klaus Hemmerle (1929-1994), dem Namensgeber unserer heutigen Preisverleihung, darf man eine Freundschaft nennen. Die erste Begegnung der beiden⁵ geschah beim Ökumenischen Pfingsttreffen 1971 in Augsburg. Klaus Hemmerle, damals noch Professor der Fundamentaltheologie an der Ruhruniversität Bochum, und Hanspeter Heinz suchten Partner für die Schaffung eines katholisch-jüdischen Gremiums. In Augsburg stießen sie auf Ernst Ludwig Ehrlich, den jüdischen Gesprächspartner von Kardinal Augustin

3) Zitiert nach Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd I, Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh 2001, 252-260, 257.

4) Rolf Vogel (Anm. 1), 36 f.

5) Wilfried Hagemann, *Alle eins, damit die Welt glaubt*. Klaus Hemmerle, ein Bischof nach dem Herzen Gottes, Münster 2000, 135-142.

Bea, dem Anwalt der „Judenerklärung“ des Konzils. Zur ursprünglichen Zielsetzung des Gremiums, ein breitgefächertes christlich-jüdisches Begegnungsprogramm für die Katholikentage vorzubereiten, fügten sich weitere Aufgaben: die sachgerechte Darstellung von Juden und Judentum in Unterricht und Verkündigung zu fördern, Stellungnahmen zu aktuellen Kontroversen zu erarbeiten, Kontakte mit jüdischen Gemeinschaften in Israel und der Diaspora zu pflegen. Ernst Ludwig Ehrlich gibt dazu nicht nur die Stichworte, sondern läßt sich auch auf mühsame Prozesse ihrer Bearbeitung ein. Er verfügt über intimste Kenntnisse innerkatholischer Vorgänge und ist ein hervorragender Interpret innerjüdischer Entwicklungen. Seine Kontakte sind von ähnlicher Dichte und Komplexität, wie Bischof Hemmerle sie pflegte. All das prädestinierte ihn zum Diplomaten in heiklen Situationen, disponierte ihn aber auch zum Heger und Pfleger persönlicher Beziehung. Ehrlich fühlte sich, nach eigenem Bekunden, intuitiv von Bischof Hemmerle angesprochen. Nach dem Tod von Bischof Hemmerle schilderte er seinen ersten Eindruck:

„Was mir bei ihm auffiel, war sein tiefes Verstehen. Man kann einem geistigen Phänomen auf verschiedene Weise begegnen: sich Wissen aneignen, akademisch darüber handeln oder es korrekt abstrakt betrachten. All das war nicht die Weise, wie Klaus Hemmerle mit dem Judentum umging. Natürlich brachte er eine ungewöhnliche intellektuelle Spannweite mit. Man hatte jedoch den Eindruck, daß er darüber hinaus das Judentum von innen her begriff. [...] Indem er die Wurzeln seines Christlichen reflektierte, kam er direkt auch zum Wesen des Judentums. [...] Klaus Hemmerle war sich dessen voll bewußt, welche Schuld die Kirche an den Juden gehabt hat. Er war einer der wenigen, die sich mit großem Einsatz um eine Wende auf diesem Gebiet bemühten.“⁶

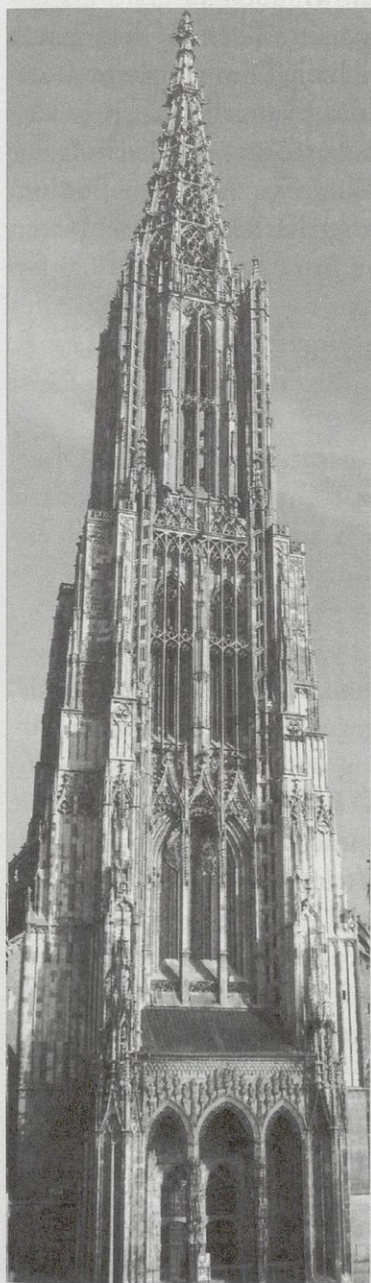
Ernst Ludwig Ehrlich schloß damals sein Gedenken mit einer diskreten Anspielung auf ein zentrales Motiv jüdischer Wertschätzung: „Das Andenken dieses Gerechten sei zum Segen für uns alle.“⁷ Darum soll auch diese Würdigung mit einer Berakha schließen, die nach jüdischer Tradition beim Anblick eines Gelehrten geboten ist:

„Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Du von Deiner Weisheit Fleisch und Blut mitgeteilt. Amen.“

6) Ernst Ludwig Ehrlich, *Verstehen von innen her*, das prisma 6(1994), Sonderheft, 75 f. Vgl. FrRu 1(1993/94)313 f.

7) Ernst Ludwig Ehrlich (Anm. 6), 76.

„Leben aus Gottes Kraft“
95. Katholikentag in Ulm/Donau (16. bis 20. Juni 2004)



Das Ulmer Münster

Alwin Renker/Werner Trutwin

Die Universitätsstadt Ulm im Südwesten Deutschlands war Gastgeberin des Katholikentags 2004. Wie die Vorgängerstädte Mainz (1998) und Hamburg (2000) zeigte diese schwäbische Stadt auch ihr unverwechselbares Gesicht: fröhlich-heitere, hilfsbereite Menschen und auffällig saubere Häuser ohne die häßlichen Verschmierungen durch Sprayer. Ein perfekt funktionierendes Verkehrswesen lenkte die Teilnehmerströme zu den Veranstaltungsorten, zu den Messehallen und zu den Wiesen an der Donau. 800 Veranstaltungen, 25 000 Dauerteilnehmer und Tausende von Tagesgästen ließen die Besucherzahl auf über 30 000 steigen. Dennoch blieb das Ganze eine perfekt organisierte Veranstaltung. Wenn hier und da eine Streife der Polizei durchging, hatte sie unter den friedlichen Menschen nichts zu beanstanden, ein gleiches Phänomen wie ein Jahr zuvor beim zehnmal größeren Ökumenischen Kirchentag in Berlin, wo die Ordnungskräfte fast gelangweilt in ihren Einsatzwagen saßen. Zur Eröffnungsfeier am Mittwoch abend auf dem Platz vor dem beeindruckenden evangelischen Ulmer Münster kamen 10 000 Christinnen und Christen, darunter etwa ein Zehntel evangelische Gläubige. Vor Beginn des Gottesdienstes wurde das Weltjugendtagskreuz auf die Bühne getragen.

In seiner Begrüßung hob der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) Prof. Dr. *Hans Joachim Meyer* hervor, daß auf diesem Katholikentag nicht allein das katholische Kirchenvolk sich bewußt macht, in Gottes Kraft zu leben, sondern gleichermaßen wir auch unsere evangelischen Geschwister im Glauben mit einbeziehen, getreu des auf dem ersten Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 Erreichten. Dies wurde ganz augenfällig durch das Grußwort des Präsidenten des Evangelischen Kirchentags Prof. Dr. *Eckhard Nagel* und durch die Anwesenheit des Bischofs der Württembergischen Landeskirche Dr. *Gerhard Maier*. Auf dem Podium vor dem Münster saßen in Eintracht mit den evangelischen Repräsentanten außerdem der Apostolische Nuntius Dr. *Erwin Josef Ender*, Kardinal Dr. *Karl Lehmann*, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, und der gastgebende Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Dr. *Gebhard Fürst*. Der Apostolische Nuntius verlas die Gruß- und Segensbotschaft von Papst Johannes Paul II.

Der Ministerpräsident von Baden-Württemberg *Erwin Teufel*, der Oberbürgermeister von Ulm *Ivo Gönner* und die Sprecherin des Diözesanrats Rottenburg-Stuttgart Dr. *Ursula Utz* richteten Grußworte an die Teilnehmer des Katholikentags, wobei Teufel in diplomatischer Sprache die Vertreter des Klerus mit Eminenzen und Exzellenzen titulierte, alle anderen mit *Volk Gottes* begrüßte. Teufel wünschte in seiner Rede zum Leitwort, daß die Kraft Gottes nicht nur auf diesem Katholikentreffen erlebbar werde, sondern auch im Alltag „ein kraftvolles Signal gegen die Resignation in Kirche und Gesellschaft“ sei. Besondere Beachtung und Beifall fand die einprägsame Rede der Vizepräsidentin des ZdK *Renate Müller*, Köln. Sie zeigte – ganz entgegen den üblichen Pflichtansprachen – an eindringlichen und überzeugenden Beispielen, wie Gottes Kraft auch heute besonders diejenigen stärkt, die in unserer Gesellschaft an den Rand gedrängt sind.

Neben Technomusik, Tanzperformances und Großbildübertragung – heutzutage bei allen Großveranstaltungen ein unverzichtbares Element – gelang es den Sängern und den Chören, die gläubige Gemeinde zur Mitfeier zu stimulieren. Weniger sicher kann hierzu das Urteil über den Schlußgottesdienst am Sonntag lauten. Er glich manchmal eher einem Musical und bot kaum Raum für die aktive Mitfeier des Kirchenvolkes. Die Sendung und den Segen am Schluß der Eröffnungsfeier sprach der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Dr. Gebhard Fürst. Der Abend der Begegnung lud alle Teilnehmer auf den Plätzen der Stadt zum Feiern und Festen ein. Das Nachtgebet auf den verschiedenen Bühnen schloß den Tag ab.

Die folgenden drei Tage sollten der Beschäftigung mit wichtigen Themen und dem Erfahrungsaustausch dienen. Den Vorträgen und Podien vorgeschaltet war die aus den Evangelischen Kirchentagen übernommene bewährte Bibelarbeit. Sie wurde von Rabbinern, Geistlichen und Laien, Ordensleuten und Politikern geleitet und fand großen Zuspruch. Behandelt wurde ein für jeden Tag einheitlicher Text (1 Kön 19,9-13; 1 Sam 2,1-10; Mk 8,34-38).

Was bei früheren Katholikentagen auf den Kirchenmeilen zur Begegnung mit den vielfältigen katholischen Einrichtungen einlud, wurde in Ulm an über 240 Orten der Begegnung geboten. Auch der Freiburger Rundbrief



hatte dort seinen Ausstellungsstand. Zahlreiche intensive Gespräche zeigten das große Interesse für die christlich-jüdische Verständigung.

Werner Trutwin, Alwin Renker und Elisabeth E. Weidinger (v. r. n. l.).

Die politische Prominenz aus Berlin war u. a. mit Bundestagspräsident *Wolfgang Thierse* (SPD), der Parteivorsitzenden *Angela Merkel* (CDU) und dem Parteivorsitzenden *Franz Müntefering* (SPD) vertreten. Die Parteivorsitzenden von Die Grünen und FDP fehlten.

Ökumene des Lebens

Vor mehr als 1000 Zuhörern nannte Kardinal *Walter Kasper*, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in seinem Vortrag *Ökumene des Lebens* den größten Feind der ökumenischen Bewegung die liberal-rationalistische Auffassung einer farblosen Allerweltsreligion: „Wir haben alle einen Gott, wir brauchen keine Kirche, Glaubenssätze sind vollends verzichtbar.“ Dagegen sieht der Kardinal die Unterschiede im Herzen der Leute liegen. Diese Unterschiede seien noch längst nicht beho-

ben, denn eine konturlose „Wischiwaschi-Ökumene“ kann nicht das Ziel kirchlicher Einheit sein. Für eine Eucharistiegemeinschaft sei die Zeit noch nicht reif. Ein evangelischer Pfarrer, der einen Tabernakel in seiner Kirche aufstelle, ein katholischer Pfarrer, der den Tabernakel aus seiner Kirche hinauswerfe – beides gäbe einen Aufruhr in der Gemeinde. Es lägen noch viele hinderliche Stolpersteine herum. Abwegig fand Kasper allerdings die „klerikalistische Utopie“, Ökumeneprobleme durch möglichst viele Verbots-schilder regeln zu können: nur festzulegen, was man in der Ökumene nicht tun dürfe, aber keine positiven Wege aus dem „Skandal der Trennung“ aufzuzeigen. Leider nähmen auch diejenigen zu, die die Ökumene von der extrem rechten Seite attackieren und vor „faulen Kompromissen“ warnen. Kasper wünschte sich eine missionarische Ökumene im gemeinsamen Lesen und Bedenken der Bibel, in vielfältigen Formen des Gottesdienstes und im Dienst an den Menschen. Die Kirche in Deutschland brauche zudem dringend „Frischluftzufuhr von außen“, etwa von anderen europäischen Kirchen, aus Lateinamerika und Afrika. Zum Problem des Kommunionempfangs durch Nichtkatholiken sagte er, der katholische Priester könne in bestimmten Einzelfällen die Eucharistie solchen Christinnen und Christen reichen, die es sehnlichst wünschen. Er vertraue darauf, daß die Priester genügend seelsorgerliches Feingespür besäßen, um Lösungen zu finden.

Die Würde menschlichen Lebens

Außerordentliche Beachtung fand das Podium mit dem Stammzellenforscher Dr. *Oliver Brüstle*, Bonn, Bischof *Gebhard Fürst*, Rottenburg, und Prof. Dr. *Eckhard Nagel*, Bayreuth. Fürst sprach sich nachdrücklich dagegen aus, Embryonen für die Medizin zu töten. Brüstle hielt dagegen der katholischen Kirche vor, sie trage der wissenschaftlichen Entwicklung keine Rechnung. Zu fragen sei, ob der wissenschaftliche Fortschritt einzige Zielsetzung ist und welche Grundsätze uns leiten, wenn wir über Eingriffe in das menschliche Leben, besonders an seinem Anfang und an seinem Ende, entscheiden müssen. Mit der Debatte über lebenswertes und nicht lebenswertes Leben ist vor allem das Schicksal von Kranken und Behinderten in unserer Gesellschaft tangiert. Werden sie künftig diskriminiert, weil es sie eigentlich nicht geben sollte?

Ein ebensolches entschiedenes Nein zur aktiven Sterbehilfe, aber auch zum Verbot der Präimplantationsdiagnostik und zum Schutz des Embryos ver-

langte die frühere Justizministerin *Herta Däubler-Gmelin* in dem Hauptvortrag „*Menschenwürde – was ist das?*“ Der Tübinger katholische Theologe Prof. *Dietmar Mieth* warnte in diesem Zusammenhang vor dem „frühen Verwerfen des Menschen, obwohl er gar nicht krank ist, sondern nur die Erbanlagen dazu hat“.

Die Zukunft der Kirche – 40 Jahre nach dem Konzil

Mehr als 6000 Teilnehmer waren am Samstag – von den Namen *Hans Küng*, *Karl Lehmann* und *Hanna-Renate Laurien* angezogen – zu dem Podium „*Wozu sind wir heute berufen? Die Zukunft der Kirche*“ gekommen. Die Podiumsbesetzung war bereits ein Signal. Sollte eine Versöhnung zwischen dem Kirchenkritiker Küng, dem 1979 die Lehrerlaubnis als katholischer Theologieprofessor entzogen wurde, und dem ranghöchsten Vertreter der katholischen Kirche in Deutschland, Kardinal Lehmann, stattfinden? Was könnte die wohl bekannteste deutsche Katholikin Laurien dazu beitragen? Auf diese Fragen gab es jene Antworten, die schon in den vergangenen Jahren bekannt waren: Küng sieht bereits im Dokument *Lumen gentium* (1964) des II. Vatikanischen Konzils eine unvereinbare Spannung und in den Jahren nach dem Konzil den sattsam bekannten Reformstau in der Kirche. Verschiedene Bilder der Kirche seien in ihr zuweilen sehr widersprüchlich verbunden: Die „glaubwürdige“ Kirche der Konzilsjahre, der Abfall danach, „Maulkörbe“ für die Theologen und „gleichgeschaltete“ Bischöfe. Lehmann dagegen wollte die befreienden Gedanken des Konzils auch heute nicht missen. Der Freiraum in der Kirche sei größer als allgemein genutzt. Frau Laurien sprach aus, was eine schmerzliche Tatsache ist: Das Kirchenverständnis der Protestanten sei ganz anders als das der Katholiken; da gehe nichts zusammen.

Wenn Lehmann seinem Duzfreund Hans als Empfehlung auf den Weg mitgab, er solle weiter „ein Segen sein“, und Frau Laurien den Christinnen und Christen „revolutionäre Geduld“ ansinnt, dann sind doch Bewegungen in bestimmter Richtung auszumachen. Es sollte auch nicht vergessen werden, daß auf dem Ulmer Katholikentag höchst einflußreiche evangelische Theologinnen und Theologen und sogar Bischöfe einträchtig mit den Katholiken an den Podiumstischen saßen – ein vor wenigen Jahren noch unbekanntes Phänomen. Stellvertretend für andere seien nur Prof. *Reinhard Frieling*, Mitglied der Redaktionsgruppe für die Charta Oecumenica, Heppenheim,

und Landesbischof *Johannes Friedrich*, München, genannt. Ihre Einladung zur Eucharistischen Gemeinschaft (2003) sieht kein Hindernis zwischen Protestanten und Katholiken. Kaum weniger intensiv wurden weitere brennende Themen behandelt: Der Katholizismus am Anfang seiner Auseinandersetzung mit der Esoterik (New Age, Next Age), Christen und Muslime, die Priesternot der Gemeinden, Ethik und Demokratie, eine humanitäre Globalisierung, die Gewerkschaften, das christliche Menschenbild u. a. m.

Christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier

Wie es schon lange gute Tradition ist, wurde das jüdisch-christliche Programm vom Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK konzeptionell und organisatorisch vorbereitet. Es gab biblische Impulse, Podiengespräche zu aktuellen Themen, Vorträge, einen Film, Exkursionen zu jüdischen Gedenkstätten und ein Konzert. Geistlicher Höhepunkt aber war die christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier als Abendgebet am Donnerstag mit Rabbiner Dr. *Henry Brandt*, Dortmund, und Kardinal Lehmann. Als Kantorin schuf *Avital Gerstetter*, Berlin, eine wunderbare Atmosphäre. Während es bei der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier auf dem ökumenischen Kirchentag in Berlin einige Irritationen gab, die vor allem an der Frage entstanden, ob und wie weit Juden und Christen gemeinsam beten können und dürfen, verlief die diesjährige Gemeinschaftsfeier in guter Harmonie. Sowohl Lehmann als auch Brandt betonten in ihrer Begrüßung, daß sie sich freuten, wieder miteinander beten zu dürfen, weil sie gemeinsame Anliegen vor Gott hätten und trotz aller Unterschiede im Glauben Kinder Gottes seien. Sie erinnerten daran, daß eine solche Feier früher kaum möglich gewesen sei. Zum Abschluß der eindrucksvollen Feier gaben sich beide Liturgen den Friedenskuß, eine symbolträchtige Zeichenhandlung, die von den Anwesenden mit großem Beifall bedacht wurde.¹

Der Abschlußgottesdienst

Auf dem Festplatz Friedrichsau, unter freiem Himmel und reichlichen Regengüssen, ging der 95. Katholikentag am Sonntagmorgen – mit etwa 27 000 Teilnehmern – zu Ende. Eine Neuerung ließ aufhorchen. Erstmals wurde

1) Der Text der Gemeinschaftsfeier kann von Interessenten angefordert werden.

auf einem Katholikentag die Schlußfeier mit einer ökumenischen Segensfeier verbunden. Bischof *Gerhard Maier* von der Württembergischen Landeskirche, und Bischof *Gebhard Fürst*, Diözese Rottenburg-Stuttgart, sprachen in Anwesenheit von Kardinal Lehmann und Landesbischöfin Dr. *Margot Käßmann* die Segensworte.

In seiner Predigt bezog sich der Hauptzelebrant Kardinal Lehmann auf die Bibeltexte aus dem Alten und Neuen Testament: auf den Propheten Elija, der in der Kraft, die ihm Gott gab, sein verloren geglaubtes Leben wiedergewann, und auf die Jünger Jesu, die im Schicksal von Jesu Kreuzesnachfolge die Stärkung durch Gott erfahren. Im aktuellen Bezug seiner Predigt forderte Lehmann, man müsse mit der Kraft Gottes auch gesellschaftlichen Aufgaben wie das Zuwanderungsgesetz, das Zusammenwachsen in Europa und die Sanierung der Sozialsysteme bewältigen.

Abschließend lud Bischöfin Margot Käßmann zum 30. Evangelischen Kirchentag 2005 nach Hannover ein und Bischof Dr. *Reinhard Marx* zum 96. Katholikentag 2006 nach Saarbrücken.

Ausblick

Der 95. Katholikentag bewahrheitete, daß ein Treffen von Tausenden Gläubigen auch eine innere Mitte hat. Dieses Zentrum waren unstreitig die Gottesdienste. Kaum eine Kirche, voran das Ulmer Münster, bei der nicht alsbald am Eingang das Schild „Kirche überfüllt“ hochgehalten wurde.

Das geistliche Zentrum des Katholikentags, diesmal auch speziell für Männer und Frauen, hat sich wiederum bewährt. Die künstlerischen Beiprogramme, wie sie das Veranstaltungsprogramm auswies, fanden regen Zuspruch. Die Frucht dieser Begegnung katholischer, evangelischer und orthodoxer Christinnen und Christen, aber auch Menschen anderer Religionen, ist mit den Worten von Kardinal Lehmann im Abschlußgottesdienst sicher erfaßt:

„Ich bin (jedoch) fest überzeugt, daß dieser Katholikentag mit seinen Gottesdiensten und Gebeten, Bibelarbeiten und Besinnungen, Vorträgen und Gesprächen vielen Menschen Orientierung und Ermutigung gebracht hat, auch wenn gerade dies nicht so leicht meßbar und kommunizierbar ist. Man kann es jedoch an den frohen Gesichtern erahnen.“

Das besondere Buch

Hans Hermann Henrix, **Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen.** Topos plus Verlagsgemeinschaft, Regensburg 2004. 227 Seiten.

Der Verfasser wird von Wolfgang Beinert als „einer der bedeutendsten und erfolgreichsten Partner im deutschen wie im internationalen christlich-jüdischen Dialog, vor allem aber als einer der sachkundigsten überhaupt“ gewertet (11). Seine Mitherausgabe der zwei Großbände *Die Kirche und das Judentum* (1988 und 2001), seine zahlreichen christlich-jüdischen Veranstaltungen an der Bischöflichen Akademie in Aachen, seine Initiativen im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, bei Katholikentagen und Kirchentagen unterstreichen dies. Im vorliegenden Buch weist sich Henrix als führender Theologe jüdisch-christlicher Gemeinsamkeiten und als exakter Interpret von theologischen und historischen Aussagen aus, die – vor allem seit dem Pontifikat von Papst Johannes Paul II. – von Juden und Christen gemacht wurden.

Im ersten Hauptteil des Buches deutet Henrix die vielfältige antisemitische und dialogische Entwicklung seit den Anfängen des Christentums. Er greift u. a. „die wachsende Entfremdung in der Zeit der Schriftwerdung des NT“ auf (22-27). Dann geht er auf Polemiken, Gewaltanwendungen, Disputationen, Vertreibungen, Verleumdungen und Toleranzversuche ein, die sich bis zur heutigen Zeit zwischen Juden, politischen Mächten und religiös bestimmten Gemeinschaften zugetragen haben (35-82).

Im Zentrum des zweiten Hauptteils über die „theologischen Aspekte der Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft zwischen Christentum und Judentum“ (83-174) steht die von Papst Johannes Paul II. im März 2000 an der Westmauer deponierte Vergebungsbitte. Der Papst bat Gott um Verzeihung für die Frevel und das Leid, das Christen dem Volk Israel im Laufe der Geschichte zugefügt haben. Er äußerte den Vorsatz, sich dafür einzusetzen, „daß echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes“ (79). In diesem Zusammenhang polemisiert Henrix eindrücklich gegen die These von der Überholtheit des Alten Bundes. Den in Wahrheit ungekündigten Bund Gottes mit seinem israelitischen Volk bezeichnet er als Grund der Gemeinschaft zwischen Christentum und Judentum (85). Dabei zitiert er u. a.

Martin Buber, der 1933 die Bundesverbundenheit Israels deutlich hervorgehoben hatte (86-89). Einerseits bedauert Henrix, daß der Bundesgedanke in der systematischen Theologie eine zu geringe Rolle spiele (90-96); andererseits zitiert er mehrere theologische Forscher, die die Bundestheologie zumindest angepeilt haben: Herbert Vorgrimler, Gerhard Lohfink, Medard Kehl, Hans Waldenfels, Franz Mußner, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Josef Wohlmuth und andere.

Im Zentrum seiner Überlegungen zur Bundestheologie stehen das Zweite Vatikanische Konzil und – noch ausführlicher – die großen Aussagen von Papst Johannes Paul II. zur Schoa, zur Judentumsfeindlichkeit und zur „Heiligkeit“ jüdisch-christlicher Verbundenheit. Henrix nennt Johannes Paul II. einen „Exponenten, ja Vorläufer und Vertreter“ des Glaubens, daß die Kirche mit dem Judentum eine *communio* bildet (101). Henrix zitiert und interpretiert eine Reihe jüdischer und christlicher Autoren (und wiederum besonders Johannes Paul II.), die „die unlösbare Verwurzelung der Kirche in Israel“ bekennen und die auch das Judentum als einen von Gott gewollten Heilsweg, als ein Unterwegssein mit Gott und zu ihm hin, bezeichnen (121-123). Ähnlich wie das jüdische Volk ist auch die Kirche eine pilgernde Gemeinschaft (127).

Die theologisch wichtigste Aussage von Henrix ist: *„Die Geschichte Jesu und die Geschichte Israels bezeugen sich gegenseitig. Jesu Leben ist Leben in der Teilhabe an der Geschichte Israels“* (171). Im Zusammenhang mit dieser Aussage zitiert er wiederum Papst Johannes Paul II., der 1997 zur Bibelkommission gesagt hat: *„Die menschliche Identität Jesu wird von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt. [...] Von ihren Anfängen an hat die Kirche diese Verwurzelung der Fleischwerdung in der Geschichte und folglich auch die Eingliederung Christi in die Geschichte des Volkes Israel gut verstanden. [...] Das Judesein Jesu ist auch ein Ereignis, das alle Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich auslöscht“* (173 f.).

Hier sind nur einige Untersuchungen und Schlußfolgerungen dieses theologisch und dialogisch wichtigen Buches angedeutet. Etwa siebenzig offizielle Kirchentexte über die erforderliche neue Theologie jüdisch-christlicher Begegnung sind im Buch wiedergegeben und interpretiert. Das Buch verdient es, bei Theologen und bei philosophisch-historisch-theologisch orientierten Forschern zur Pflichtlektüre zu werden. Aber auch allen Christinnen und Christen und vor allem allen in der Pastoral Engagierten ist es zu empfehlen.

Clemens Thoma, Luzern

Wolfgang E. Heinrichs, **Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs**. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte Bd. 145. Rheinland-Verlag GmbH, Köln 2000. 854 Seiten.

Dieses umfassende Werk empfiehlt sich als materialreiche Fundgrube für Judenbilder im breitgefächerten Spektrum des deutschen Protestantismus in der zeitlichen Entwicklung von der Reichsgründung bis zum Ersten Weltkrieg. Dieser Zeitrahmen entspricht der weitgehend üblichen Periodisierung und Fokussierung der jüngeren deutsch-jüdischen Problemgeschichte. Zu den Prämissen des Werkes gehört die Annahme, daß der Protestantismus als „Leitkultur“ einen prägenden Einfluß auf die bürgerliche Kultur der Epoche hatte. Die Judenbilder im Protestantismus werden gedeutet als Reaktionsphänomene auf den als „Krise der Moderne“ verstandenen sozial-kulturellen Wandlungsprozeß der Zeit. Untersucht werden die Betrachtungsweisen der Juden und des Judentums in den publizistischen Führungsorganen der kirchlichen und theologischen Richtungen im Protestantismus. Verhältnismäßig ausführlich wird die Sicht des Judentums im konfessionellen Luthertum anhand der 1868 gegründeten *Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung* dargestellt. Dabei erscheint es als besonders bemerkenswert, daß – entgegen weitverbreiteter Meinung – hier von durchgängigen antijüdischen und antisemitischen Tendenzen nicht die Rede sein kann. Auch im verhältnismäßig kleinen Segment des reformierten Protestantismus, repräsentiert durch die *Reformierte Kirchenzeitung* und das *Reformierte Wochenblatt*, ist dies festzustellen. Anders verhält es sich bei den Führungsorganen der „Positiven Union“, der *Neuen Evangelischen Kirchenzeitung* und ihren Nachfolgeorganen, der von Adolf Stoecker herausgegebenen *Deutschen Evangelischen Kirchenzeitung* und der *Reformation*, in denen zeitweilig antijüdische rassistische Tendenzen stärker hervortraten.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt *Licht und Leben* der evangelischen Gemeinschaftsbewegung ein. Deren Judenbild ist deutlich eschatologisch-biblizistisch bestimmt und im wesentlichen für Antisemitismus weniger anfäl-

lig, jedoch ablehnend gegenüber dem in Wirtschaft und Kulturleben hervortretenden modernen Judentum. Die verhältnismäßig kleine, auf Preußen beschränkte einflußreiche „Evangelische Vereinigung“ reflektiert in ihrem Organ *Deutsch-Evangelische Blätter* (später *Deutsch-Evangelisch*) einerseits eine sich aus kirchenpolitischer Motivation erklärende scharfe Ablehnung des Stoeckerschen Antisemitismus, läßt aber andererseits einen zunehmend nationalistisch motivierten antijüdischen Akzent erkennen.

Ein umfangreicher Teil ist dem „Kirchlichen Liberalismus“ und seinen Führungsblättern gewidmet. Deren Judenbild wird in seinem ambivalenten, aus den unterschiedlichen Positionen liberaler Theologen resultierenden Charakter entfaltet. Dabei wird ersichtlich, daß manche liberale Protestanten nicht unempfänglich waren für die „Germanisierung“ des Christentums, und daß der protestantische Liberalismus bei aller Nähe zum liberalen Judentum doch eine „höhere Stufe der Religion“ darstelle. Der *Christlichen Welt* des freien Protestantismus wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Darin werden die bedeutendsten Repräsentanten des Freundeskreises um die von *Martin Rade* gegründete und bis 1931 redigierte Zeitschrift in ihrer „als ambivalent“ charakterisierten Stellung zum Judentum und zum Antisemitismus dargestellt.

Ein weiterer Abschnitt ist der protestantischen Judenmission gewidmet. Darin wird die ambivalente Sicht des „Juden“ als „Vorbild und Feindbild“ ebenso dargestellt wie der Wandel des Judenbildes unter dem Einfluß der zeitgeschichtlichen Entwicklung. Hervorzuheben ist, daß die Eigenart der deutschen evangelischen Judenmission, die durchgängig jede Art von Antisemitismus ablehnte, in differenzierender Darstellung vorgestellt wird. Besonders aufschlußreich ist das Kapitel über das Judenbild in der kirchlichen Sonntagsblatt- und Gemeindepresse. Es vermittelt einen Eindruck von der Prägung der in den kirchlich-theologischen Führungsorganen ausgebildeten Klischees und Vorurteilen, die nicht weniger ambivalent zwischen gelegentlicher Sympathie und abgrundtiefer Aversion schwanken.

Die kurze abschließende Zusammenfassung hebt hervor, daß es *das* protestantische Judenbild der Epoche des Kaiserreichs nicht gibt. Vielmehr gebe es vielgestaltige, durch zeitgeschichtliche Einflüsse bedingte Judenbilder, in denen negative und positive Elemente vorhanden sind. Abbildungen von Juden aus protestantischen Zeitschriften veranschaulichen die verbreiteten Judenbilder. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister ergänzen das instruktive Werk.

Gottfried Mehnert, Marburg

Walter Homolka, **So gehe ich meinen Weg mit Gott**. Jüdische Gebete. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000. 95 Seiten.

Lawrence Kushner, **Das Buch der Wunder**. Jüdische Spiritualität für junge Leute. Jüdische Verlagsanstalt Berlin, Neukirchen-Vluyn 2003. 62 Seiten.

Rabbiner Homolka legt hier eine kleine Sammlung jüdischer Gebete vor, die sich nicht primär an Juden, sondern vornehmlich an Christinnen und Christen wendet. Es handelt sich hier also nicht um das offizielle jüdische Gebetbuch. Die Sammlung ist vierfach geordnet: (1) Gebete im Lauf des Tages, (2) Gebete im Lauf der Woche, (3) Gebete im Lauf des Jahres und (4) Gebete im Lauf des Lebens. Die meisten Gebete kommen aus der jüdischen Tradition, einige auch aus jüngerer Zeit, z. B. die Gebete aus der chassidischen Welt oder das Gebet zum Gedenken an die Schoa. Sie alle vermitteln einen Einblick in den reichen Schatz jüdischer Gebete und jüdischer Spiritualität. Im Alltag geerdet, kennen diese Gebete Vertrauen und Freude, Angst und Verzweiflung. Auf der anderen Seite übersteigen sie die menschliche Lebenswelt und führen auf den Weg zu Gott. Im Vorwort läßt Homolka die Bedeutung des Gebets im Judentum in einem kurzen Satz aufleuchten: „*Die Bibel ist die Gabe Gottes an die Menschheit; das Gebetbuch das Gegengeschenk der Menschen an Gott.*“ Das Büchlein hätte vielleicht noch an Wert gewonnen, wenn der Autor wenigstens bei den besonders wichtigen Gebeten eine kleine Einführung über Herkunft, Entstehung, Übersetzung, Bedeutung, Struktur und Verbreitung usw. beigegeben hätte.

Die kleine gehaltvolle Schrift des amerikanischen Rabbiners *Lawrence Kushner*, einem Kenner jüdischer Mystik und Meister der Spiritualität, ist eine Weiterführung des Buches von Homolka. Kushner legt 16 kleine Texte vor, die Kindern und Jugendlichen, aber auch Erwachsenen, den Zugang zu jüdischer Spiritualität ebnen sollen, wobei er unter Spiritualität nicht einen Zustand der Vergeistigung im Unterschied zu aller Materialität versteht, sondern das Bewußtsein von Gottes Gegenwart in der Welt und von dem göttlichen Auftrag an dieser Welt für die Menschen. In vier Abschnitten (Sehen, Hören, Handeln, Du selbst sein) soll der Einzelne lernen, in sich selbst den Himmel zu entdecken und mitzuwirken, „die zersplitterte Welt zu reparieren“ (*Tikkun ha-Olam*). Die Schritte dazu sind so einfach, daß Kinder sie schon tun können, und so schwierig, daß sich Erwachsene mit der Realisierung schwer tun. Die kleine Sammlung erinnert an einen Schatz, aus dem ein weiser Hausvater ein paar Kostbarkeiten nimmt und sie freudig seiner Familie zeigt. Auffallend ist vor allem die narrative Anschaulichkeit, mit der

Kushner erzählt. Seine Beispiele nimmt er aus der Tora, dem Talmud, der Mystik, den Erzählungen der Chassidim, den persönlichen Erfahrungen mit zeitgenössischen jüdischen Lehrern. Nur ein Beispiel: Bei der Erzählung vom Exodus, der nach den Worten der Bibel von großen Wundern begleitet war, sahen zwei Männer, Reuwen und Schimon, nur nach unten und konnten dort nichts anderes als Schlamm entdecken. Schlamm hatten sie auch in Ägypten gesehen, als sie aus Lehm Ziegel herstellen mußten. Hätten sie nach oben geschaut, wäre ihnen bewußt geworden, welch große Dinge gerade mit ihnen geschahen. Ein kleines Büchlein, das allen zu empfehlen ist, Juden und Christen, Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen.

Werner Trutwin, Bonn

Rudolf Kutschera, **Das Heil kommt von den Juden** (Joh 4,22). Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels. Österreichische Biblische Studien 25. Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M./Wien u. a. 2003. 398 Seiten.

Die vorliegende Studie wurde im Juni 2003 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens Universität in Innsbruck als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades in Theologie angenommen. Doktorvater war der Systematiker Raymund Schwager SJ. Kutschera ist Mitglied der Katholischen Integrierten Gemeinde (K. I. G.). Berater waren ihre Mitglieder Gerhard Lohfink und Rudolf Pesch, beide ausgewiesene Neutestamentler. Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert: (1) Exegetische Annäherungen an Joh 4,22b (unter Einbezug von Röm 9-11); (2) Systematische Entwürfe (Friedrich-Wilhelm Marquardt, Francesco Rossi de Gasperis SJ); (3) Gemeinschaftliche Verwirklichungen (Gemeinschaft der Seligpreisungen, Evangelische Marienschwestern, Sionsschwestern, Jakobuswerk, messianische Juden, Urfelder Kreis). Es folgen Zusammenfassung, Literaturverzeichnis und Autorenregister.

Mit der Fragestellung: „Wie ist es exegetisch, systematisch-theologisch und praktisch zu verstehen, daß ‚das Heil von den Juden kommt‘?“ (Einleitung), ist die Hauptgliederung vorgegeben. Die systematischen Entwürfe werden von Kutschera hervorragend und eingehend dargestellt. Zunächst behandelt er bei Marquardt u. a. die Themen: Wiederfinden der Wege Israels; Jesus, der Jude: Grundzüge der Christologie; dogmatische Traktate unter dem Blickwinkel Israels. (Übrigens: F.-W. Marquardt schätzte meine Arbeiten.)

Dann folgen mir bisher unbekannte Entwürfe von de Gasperis zur Bedeutung des Judeseins Jesu. Kutschera würdigt die theologischen Beiträge von Marquardt und de Gasperis, meldet aber „theologische Desiderata“ an. Bei Marquardt sieht er vor allem den Ausfall der Ekklesiologie de Gasperis, dem die Verklärung Jesu – er spricht von einer „verwandelten Kontinuität“ – besonders wichtig ist, weil er darin eine Verbindung der Person Jesu mit dem alttestamentlich-jüdischen Erbe sieht. Hier unterlaufe „leider zu häufig ein historischer Kurzschluß, wenn er das Judentum der neutestamentlichen Zeit mit dem heutigen Judentum gleichzusetzen scheint“. Die kritischen Bemerkungen des Autors scheinen mir berechtigt zu sein. Freilich sollte man nie vergessen, was der Jude Friedlander auf den Punkt brachte: „Israel bleibt Israel“, bis zum heutigen Tag, trotz aller Probleme, die die Gründung des Staates Israel mit sich bringt.

Dankbar nimmt man Kutscheras instruktive Vorstellung der sechs Gemeinschaften zur Kenntnis, die sich mit dem Judentum besonders verbunden wissen. Mich interessieren dabei besonders die „messianischen Juden“, deren Zahl er mit 250 000 angibt, die aber in sich recht differenziert sind. Jedenfalls möchten sie nicht einfach „(Juden-)Christen“ sein, sondern eben „messianische Juden“, die auch fest zum Staat Israel halten. Aber Kutschera ist der Überzeugung: „Die Heilsbedeutung Israels läßt sich nur *mit* der Kirche realisieren“ (362). Nach ihm lassen sich die Kernaussagen zur Heilsbedeutung Israels nach Joh 4,22b folgendermaßen zusammenfassen (bei K. in Fettdruck): „Das ‚Heil von den Juden‘ ist an keine besondere Geographie oder Kultur gebunden, sondern verwirklicht sich durch die Aktualisierung des Heilswissens Israels in der endzeitlich gesammelten Gemeindekirche. Dadurch und darin wird Jesus als der Messias Israels offenbar (vgl. Joh 4,26)“ (373). So sieht es auch der *Urfelder Kreis*, der aus der Katholischen Integrierten Gemeinde hervorgegangen ist. Die K. I. G. ist mir zwar in vielem sympathisch, aber nicht in der Exegese, die Kutschera in seiner Dissertation vorlegt.

Exegese ist nach einem schönen Wort von Joachim Jeremias „Sache des Gehorsams“ gegen den Text der Bibel. An diesem Gehorsam fehlt es K., besonders was seine Auslegung von Röm 9-11 angeht. Zum Gehorsam gegen den Text gehört vor allem der Gehorsam gegen die Grammatik bei der Textanalyse. Danach sucht man bei K. vergeblich. Auch bei der Auslegung von Joh 4,22b ist die Grammatik eine große Hilfe. Wörtlich übersetzt lautet der Text: „denn das Heil ist aus den Juden“. Die Präposition „aus“ (griechisch *ek*) in Joh 4,22b bezeichnet in übertragenem Sinn (nach Ausweis der Gram-

matik u. a. *Ursprung, Herkunft, Zugehörigkeit*, vgl. etwa Phil 3,5: „Hebräer aus Hebräern“; dazu Ernst G. Hoffmann/Heinrich von Siebenthai, *Griech. Grammatik zum NT*, § 184 h): Das Heil hat seinen Ursprung im Judentum, in der jüdischen Gemeinschaft (Plural: „aus den Juden“!), und nicht etwa in der samaritanischen Gemeinschaft. Jesus zählt sich zur Gemeinschaft der Juden (*wir*), freilich mit dem Anspruch, der verheißene Messias zu sein („ich bin es, der mit dir spricht“). Auch die Copula „ist“ (das Heil *ist* aus den Juden), nicht *kommt*, sollte man beachten: Das Heil ist *bleibend* „aus den Juden“ (vgl. Röm 9,4 f.: Die Vorzüge der Juden gelten für immer: hier Präsens „sind“). Der Begriff *Heil* ist dabei in umfassendem Sinn verstanden. Er meint nicht allein Jesus als den Heilsbringer (*Retter der Welt*), sondern vielmehr auch das große geistliche Heilserbe, das „aus den Juden“ stammt und durch Jesus und die Kirche der Menschheit geschenkt wird. Dazu gehören u. a. auch der Monotheismus (vgl. die Zusammenstellung in meinem *Traktat über die Juden*, 88-175, und bei G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, 71-152). Freilich darf man nicht vergessen, daß sich im Joh-Evangelium auch eine enorme Distanz zum Judentum findet, z. B. im Wort Jesu in Joh 6,32: „Amen, amen, ich sage euch, nicht Mose hat euch das Brot aus dem Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das Brot aus dem Himmel, das wahre.“

Bei der Exegese von Röm 9-11 geht es besonders um den Streit über den „Sonderweg“ der Rettung ganz Israels, in den sich auch Kutschera einschaltet. Ich verstehe diesen „Sonderweg“ als Weg „allein durch Christus, allein durch Gnade, allein durch Glauben“. Das bleibende Paradigma dafür ist und bleibt der Apostel Paulus. Die Gnade ermöglicht den Glauben, den Paulus als *emuna* versteht. Die überwältigende Gnade machte es für ihn möglich, an Christus als exklusiven Heilsbringer zu glauben. „Und so wird (auch) ganz Israel gerettet werden, wie und weil geschrieben steht: ‚Kommen wird der Retter aus Sion‘“ (Röm 11,26). *Gerettet werden* ist nicht gleich *sich bekehren*, wenn das auch immer wieder behauptet wird, auch von Kutschera. Die Rettung geschieht ausschließlich durch die Gnade des wiederkommenden Christus, denn dieser ist höchstwahrscheinlich mit dem *Retter aus Sion* gemeint. Die Konjunktion *wie/weil* (griechisch *kathoos*) hat kausal-modale Bedeutung (vgl. *Grammatik* §§ 277, 287). Jesus selber sagt an, daß ihm bei seiner Wiederkunft auch die Juden, die ihn jetzt ablehnen, zurufen werden: „Gepriesen der Kommende im Namen des Herrn“ (Mt 23,39; zu Syntax und Grammatik von Mt 23,38 f. vgl. F. Mußner, *Jesus von Nazareth: vere homo Judaeus*, in: *Cath* 54[2000]200-207). Statt mit Gram-

matik und moderner Semantik in der Textanalyse zu arbeiten, beruft sich K. auf Lohfink, der für ihn ganz offensichtlich die höchste exegetische Autorität zu sein scheint, wobei ich ausdrücklich bemerken möchte, daß mir die Arbeiten Lohfinks keineswegs unwichtig sind. Es schadet aber dem Ansehen der K. I. G., wenn man ihr Selbstverständnis zur hermeneutischen Leitlinie der Bibelauslegung erhebt.

Ich habe auch niemals von zwei Heilswegen mit Blick auf Heiden und Juden gesprochen, auch wenn mir das unterstellt worden ist. Aber ich bin überzeugt, daß es nach dem rational nicht durchschaubaren Willen Gottes den „verstockten“ Juden bis zur Parusie neben der Kirche geben wird, als Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte. Der Jude ist in der Welt nicht zu übersehen, besonders durch die Entstehung des Staates Israel. Und der Jude macht uns Christen ständig darauf aufmerksam, daß es einen „Heilsüberschuß“ gibt, der noch nicht erfüllt ist, vor allem der alle Völker umfassende *Schalom*, und die alle Armen und Unterdrückten befreiende *Gerechtigkeit*, die von den Propheten Israels für die *messianische Heilszeit* angesagt sind. Diese Erinnerung gehört mit zu der Heilsfunktion der Juden auch *nach* Christus (vgl. dazu F. Mußner, *Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium*, in: TrThZ 110[2001]47-66; von K. nicht beachtet).

Was mich weiterhin stört, ist der überlegene Ton, mit dem K. sich mit mir und mit Michael Theobald auseinandersetzt, zumal er von wirklicher Textanalyse wenig Ahnung hat. Israel bleibt für ihn „das Instrument Gottes für die Heilung der Welt“ (367). Dem kann man zustimmen, so man das Gemeinte richtig versteht. Aber ich wundere mich, daß der Doktorvater folgenden Unsinn durchgehen ließ: „Von hier aus besehen kann die Hypothese vom ‚Sonderweg‘ Israels mit ihrer scheinbar schiedlich-friedlichen Trennung der Heilswege bis zur Parusie Christi nur als theologische Katastrophe bezeichnet werden.“

Im umfangreichen Literaturverzeichnis vermisste ich auch wichtige Namen wie Bertold Klappert, Josef Wohlmuth, Dieter Vetter und Paul Petzel. Mein *Traktat über die Juden* liegt in 2. überarbeiteter Auflage vor (1988). Meine Aufsatzbände *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche* (Freiburg ²1989) und *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche* (WUNT 111, Tübingen 1999) bleiben unberücksichtigt. Immerhin: Kutschera hat mit seiner Dissertation ein Werk vorgelegt, das in vieler Hinsicht sehr instruktiv ist, das aber auch zur Auseinandersetzung zwingt. Sein Thema muß weiterhin behandelt werden.

Franz Mußner, Passau

Joseph Norden, „**Auge um Auge – Zahn um Zahn.**“ Eine vielumstrittene Bibelstelle. Neu herausgegeben von der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Wuppertal und dem Trägerverein Begegnungsstätte Alte Synagoge Wuppertal, Wuppertal 2003. 34 Seiten.

Im Jahre 1926 veröffentlichte der liberale Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Elberfeld, Dr. *Joseph Norden* (1870-1943), eine kleine Broschüre über die viel diskutierte Bestimmung der Tora „*Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß*“ (Ex 21,24), die auch in der Bergpredigt (Mt 5,38) zitiert wird. Drei Jahre später hat Nordens Kollege in Dortmund, Dr. *Benno Jacob*, im selben Verlag (Philo-Verlag Berlin) eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung zum Thema „Auge um Auge“ publiziert, die auch heute noch zitiert wird. Nordens populär gehaltene Schrift hingegen ist schon längst in Vergessenheit geraten. Weil die verhängnisvollen Vorurteile, gegen die Norden überzeugend geschrieben hat, leider immer noch nicht ganz verschwunden sind, ist die Neuauflage der allgemeinverständlichen Arbeit von Norden sehr zu begrüßen und auch zu empfehlen. „Rabbiner Norden spricht jeden an, der [...] versucht, sein Leben nach dem Konzept, das in der Bibel gezeigt wird, einzurichten“ (Rabbiner Baruch Rabinowitz, Vorwort). Erfreulich ist, daß die Titelseite der Originalausgabe mit dem Talmudzitat „Das Siegel des Heiligen Gottes ist Wahrheit“ abgebildet wird (5); im neu gesetzten Text (7) hat sich aber leider ein sinnentstellender Fehler eingeschlichen.

Außer Nordens Ausführungen enthält der schmale Band auch einen kurzen Bericht über die Aktivitäten der GCJZ Wuppertal, eine stichwortartige Chronik der jüdischen Gemeinde in Wuppertal und – kurz skizziert von Ulrike Schrader – Nordens Lebensweg und seine Werke sowie einige Fotos von Rabbiner Norden und seiner Familie.

Yizhak Ahren, Köln

Siegfried Pfliegerl, **Ist Antisemitismus heilbar?** Zur Bearbeitung einer fatalen Tradition. Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. 2001. 162 Seiten.

Dieses Buch ist eine Fortsetzung des Bandes *Die Aufklärung der Aufklärer*. Im wesentlichen handelt es sich um eine soziologische Studie, die zwar ungemein viel Stoff enthält, diesen aber nicht sehr übersichtlich darstellt. Gerade bei diesem Thema erwartet man größere Übersichtlichkeit, zumal sich

in diesem Buch viel Lesenswertes findet, wie etwa das Kapitel über den Antijudaismus im christlichen Mittelalter, die wirtschaftlichen Aspekte der Juden im Mittelalter, oder über den Geldverleih auf Zinsen, ein Berufszweig, der den Juden aufoktroiert wurde, weil für Christen das kirchliche Zinsverbot galt. Dieser Vorgang hatte bis in die Neuzeit zur Stereotypisierung des Judentums als eine den Christen gegenüber feindliche Gruppe geführt, deren wichtigste Waffe das Geld sei. Ausführlich geht der Verfasser auf *Max Weber* (1864-1920) und dessen mangelhaften Ansatz der Analyse des Judentums ein. Über den rassistischen Antisemitismus schreibt der Verfasser: „Diese neue Spielart der Judenfeindschaft wurde zur gefährlichsten und folgenreichsten Irrlehre, die im modernen Europa überhaupt entstand. Sie birgt in sich manche Züge, die sie als Säkularisationserscheinung kennzeichnen und ihr den Charakter einer Art Ersatzreligion verleihen“ (113). Zu den Begründern der Rassenlehre gehörten der Franzose *Graf Joseph Arthur Gobineau* (1816-1882) und *Eugen Dühring* (1833-1921). Einfluß auf das deutsche Bürgertum hatte vor allem auch *Houston Stewart Chamberlain* (1855-1927). Ein weiteres Kapitel ist den ideologischen Gruppierungen Deutschlands gewidmet, an welche die Nazis anknüpfen konnten, wenngleich keineswegs alle auch antisemitisch waren. Das Literaturverzeichnis führt eine Fülle von Werken auf, vor allem auch des Verfassers, mit denen der Leser nur bedingt etwas anfangen kann. Es ist eigentlich schade, daß ein Buch mit so reichem Material nicht leserfreundlicher gestaltet worden ist.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen/Basel

Heinz-Günther Schöttler, **Christliche Predigt und Altes Testament.** Versuch einer homiletischen Kriteriologie. Zeitzeichen 8. Schwabenverlag AG, Ostfildern 2001. 733 Seiten.

Diese katholisch-theologische Tübinger Habilitationsschrift geht mit großem persönlichen Engagement und weitgespannter Fachkompetenz an eines der Defizite gängiger Verkündigungspraxis heran. Dem ökumenisch weitgespannten Horizont der Fragestellung und der thematischen Entfaltung liegt die Einsicht zugrunde, daß der konkrete pastorale und katechetische Umgang mit dem Alten Testament entscheidend ist für die Entstehung eines neuen Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum. Das Werk versteht sich, angesichts einer langen, in Auschwitz gipfelnden Schuldgeschichte des Christentums, als eine nicht mehr aufschiebbare religiöse und

theologische Herausforderung. Von daher erklärt sich eine ungewöhnlich pointierte und bisweilen allzu ungeschützte Darlegung von Hypothesen mit einigermaßen apodiktischen Schlußfolgerungen und Sprachverboten. Die Bedeutung dieser umfassenden Untersuchung liegt vor allem darin, daß das christliche Verständnis bzw. Miß- und Unverständnis des Alten Testaments ständig mit der Israelfrage korreliert wird. Dies wird oftmals auch schmerzhaft bewußt gemacht in bezug auf exegetische Textinterpretation und Methodenwahl in der pastoralen und liturgischen Schriftverkündigung. Vor allem durchzieht die verschiedenen Themenfelder die eindringende Bemühung, die Grundhaltungen und Wahrnehmungsblockaden in der Predigt zum Alten Testament zu dokumentieren. Doch die Darstellung geht den entscheidenden Schritt weiter. Sie will neue Maßstäbe und neue inhaltliche Kriterien setzen. Als Minimalstandard müßte gelten: „daß es *christliche* Predigt ist und *Israel* nicht beschädigt“. Dabei gilt es, die „Treue des Israel und die Kirche einenden Gottes“ (97) wahrzunehmen, um von daher die fundamentale Gemeinsamkeit neu zu begreifen. Indem die gemeinsame Offenbarung primär in der Hebräischen Bibel und erst in einem zweiten Schritt als christliches Altes Testament zugänglich ist, gilt, daß „hier Christen an der Glaubenserfahrung Israels mit dem einen Gott partizipieren“ (97).

In Kap. 1 wird unter *Die Bibel Israels in der Kirche* kaleidoskopartig die neuzeitliche Einstellung zum Alten Testament in Theologie und Pastoral skizziert bis hin zur mühsamen und späten „Wiederentdeckung der vergessenen Wurzel“ (93). Kap. 2 erarbeitet an zwei exemplarischen Texten eine erste Kriterienreihe, um zu einer „eigenwertigen Auslegung des Alten Testaments in christlicher Predigt“ (159) durchzustößen. An Lev 19 (mit Nächsten- und Fremden- bzw. Feindesliebe!) wird das hartnäckige Vorurteil gegenüber den – für Christen angeblich irrelevanten – Gesetzestexten aufgebrochen und die theologische Dimension der Tora im „Exodusparadigma“ (194) als auch für Christen verbindliche Aussage herausgestellt.

Fast eine eigene Monographie stellt die Behandlung des Kampfes Jakobs am Jabbok dar (Gen 32), wobei aus hermeneutischer Perspektive großer Wert gelegt wird auf Magie und Religion, auf archaische Ausdrucksweise und Rezeptionsästhetik sowie auf Symbolik und Metaphorik. Bei der entsprechenden Predigtanalyse sollte man jedoch statt der Fixierung auf die Einzelperikope (vom Verf. als „Vers-stückelung“ gebrandmarkt) stärker für eine konsequente Beachtung des Kontextes plädieren. Nur so wird die zentrale Bedeutung des Segens- und Verheißungsmotivs voll sichtbar.

Kap. 3 entfaltet die christologische Predigt anhand „der matthäischen Rezeption der Bibel Israels“. Im ersten Teil geht es um eine Neubewertung der sog. Erfüllungszitate, die als Entwertung der alttestamentlichen Verheißungsebene begriffen wurden. Dabei wird eine (nicht unbedingt überzeugende) semantische Verschiebung von *erfüllen* zu *bestätigen*, *vollziehen* vorgeschlagen. Theologisch ergibt sich daraus eine messianische Perspektive auf eine noch uneingelöste Zukunft hin, zu der mit Israel auch das Christentum unterwegs ist. So gilt es, zu einer „Predigt in der schmerzenden ‚Erfüllungslücke‘“ zu finden (513).

Im zweiten Teil versucht eine neue, aber exegetisch durchaus fundierbare Sicht der Antithesen der Bergpredigt die angebliche Überbietung und Überwindung der Tora durch die messianische Tora Christi zu hinterfragen. Auch hier gilt es, eine Israel enterbende Christozentrik aufzubrechen und in der Homilie „die Toratreue des Juden Jesus heute in Erinnerung zu rufen“ (612). Das verlangt, ein „grundsätzlich positives Verhältnis zur Tora in der Nachfolge Jesu“ zu gewinnen (584).

In solcher Weise sensibilisiert, läßt sich aus der Bibel Israels wie aus ihrer rabbinischen Rezeption leicht die authentisch jüdische Überzeugung von der „Tora als Gnade“ (632) ableiten. Christliche Predigt sollte also nicht *gegen*, sondern *mit* der Tora Israels geschehen. Zwar ist der übliche Ausdruck „Antithesen“ stark belastet, doch scheint auch ein lediglich „explikatives“ Verständnis der Einleitungsformel im Sinn von „*Ich sage euch erklärend dazu [...]*“ (nach Mußner, 570) dem kompositorischen Aussagegefälle der Bergpredigt nicht voll zu entsprechen.

Schließlich bleibt ein exegetisches Unbehagen gegenüber dem forcierten Bemühen, statt der bisherigen so verhängnisvoll antijüdisch eingesetzten Christozentrik eine ökumenisch voll (Israel-) verträgliche Christologie einzuführen, während eine derart israelbezogene Sicht der ntl. Eschatologie noch kaum erarbeitet ist. Darüber hinaus scheint diese neue Homiletik ohne eine neue dogmatische Christologie in der Luft zu hängen. Dafür Anstöße zu geben, ist gewiß eines der Nebenziele dieser großen Untersuchung.

Wer sich die Mühe macht, dieses imposante, anspruchsvolle und nicht immer leicht lesbare Werk durchzuarbeiten, wird sich seiner Grundoption mit ihren vielfältigen interdisziplinären Konsequenzen nicht entziehen können, daß es „seit Auschwitz“ in der Tat zu einem Paradigmenwechsel in der christlichen Verkündigung, aber ebenso im gesamten theologischen Reflexionshorizont kommen muß.

Robert Oberforcher, Innsbruck

Chaim Seeligmann, **Es war nicht nur ein Traum**. Autobiographische und kibbuzgeschichtliche Notizen. Verlag Urfeld, Bad Tölz 2002. 168 Seiten.

Ders., **Spuren einer stillen Revolution**. Begegnungen eines Kibbuz-Mitgliedes mit der Katholischen Integrierten Gemeinde. Verlag Urfeld, Bad Tölz 1998. 140 Seiten.

Chaim Seeligmann ist einer der Pioniere der Kibbuzbewegung in Israel. Geboren 1912 in Karlsruhe, beeindruckten ihn als Jugendlichen die Ideen des Zionismus so stark, daß er beschloß, in einem Kibbuz zu leben. Die Macht-ergreifung der Nationalsozialisten und der wachsende Antisemitismus beschleunigten diesen Entschluß. 1935 wanderte er nach Palästina aus und ist seither Mitglied des Kibbuz *Givat Brenner*. Seine autobiographischen Notizen, die den Leser tatsächlich in eine andere Welt versetzen, geben Einblick in seine Kindheit und Jugend in Deutschland, in die Anfänge seines Lebens im Kibbuz und den Pioniergeist der ersten Jahre. „*Europa begann zu brennen. [...] Es wurden immer mehr antijüdische Gesetze verabschiedet. [...] Tatsächlich waren dies Jahre des Aufbaus und der Ausweitung des jüdischen Gemeinwesens in Palästina. [...] In jenen Tagen gab es viel Hoffnung für die Zukunft.*“

Gleichzeitig mit der Judenvernichtung in Europa entsteht in Palästina eine neue Zukunft für Juden. Der Gedanke an einen eigenen Staat und an eine neue Lebensform, geprägt von sozialistisch-marxistischen Ideen, dem Kibbuz, wird in die Praxis umgesetzt. Seeligmann nimmt an dieser Aufbauarbeit mit ganzer Kraft teil, zunächst als Arbeiter, dann durch seine Forschung und als Erzieher. Heute ist er über 90 Jahre alt. In seinem Lebensrückblick wird deutlich, daß vieles aus den Anfangsjahren nur ein Traum war, aber eben nicht alles. Für den jüdisch-christlichen Dialog bringt seine Lebensgeschichte sehr wertvolle Impulse. Er bezeichnet sich selbst als einen Mann, der in Sachen Religion ein Laie ist, als Agnostiker, der sich allerdings sehr wohl mit religiösen Fragen eingehend beschäftigte, und dies nicht nur im Judentum, sondern auch im Christentum. Er untersuchte z. B. die Lebensform der Benediktiner und Zisterzienser, um daraus für die Kibbuzbewegung zu lernen. Dieses Interesse für christliche Themen wurde seit 1985 durch den Kontakt mit der Katholischen Integrierten Gemeinde (K. I. G.) sicherlich verstärkt.

Das Buch „**Spuren einer stillen Revolution**“ dokumentiert eine Reihe von Vorträgen von Chaim Seeligmann für die Katholische Integrierte Gemeinde. Behandelt werden Themen wie der „säkulare Messianismus“, die

Idee der Kibbuzbewegung, das jüdische Mittelalter in Deutschland bis hin zur jüdischen Jugendbewegung und der Zukunft des Kibbuz im 21. Jh. Die Bedeutung dieser Vorträge faßt Bernhard Koch in seinem Vorwort zusammen: „Von Anfang an stand diese Freundschaft [zwischen Seeligmann und der Katholischen Integrierten Gemeinde] im Dienst einer bewegenden [...] Wiederentdeckung: daß der christliche Glaube und die Kirche aus der jüdischen Wurzel stammen und diese Herkunft bleibend zu ihrem Wesen und zu ihrer Ausprägung gehört. [...] Chaim Seeligmann lehrte Christen ihre Herkunft aus dem Aufbruch Israels begreifen; er half ihnen, die Identität des Christlichen neu freizulegen; indem er ihnen als säkularer Jude in säkularer Sprache Kernbegriffe jüdischer Tradition nahebrachte.“

Beide Bücher enthalten wertvolle Impulse für das Zusammenwirken von Juden und Christen. Stellvertretend sei daraus ein Gedanke zitiert. Hintergrund ist die Feier des fünfzigjährigen Bestehens der K. I. G. in Rom in der Kirche Sankt Paul vor den Mauern: „Da war ein Wort, das auf mich im Laufe Ihres Gebetes einen ungeheuren Eindruck machte, und das ich auch kenne, das ist das Wort ‚Amen‘. Das Wort ‚Amen‘ hängt, so weit ich das kenne und weiß, etymologisch gesehen, mit dem Wort ‚*neeman*‘, treu, und ‚*emunah*‘, Treue, zusammen. Ich glaube, wenn etwas dieser Gemeinschaft zwischen uns den richtigen Ausdruck gibt, dann ist das: gegenseitige Treue. Wir als Menschen des jüdischen Volkes, Sie als Menschen, die sich als Erben des Gottesvolkes ansehen, wir gehen unsere Wege, wir sind nahe; und wir sind beide wiederum selbständig. Aber es besteht zwischen uns der ununterbrochene Faden einer treuen Verbindung, in der einer dem anderen hilft.“

Herbert Winklehner OSFS, Eichstätt

Marianne Wallach-Faller, **Die Frau im Tallit**. Judentum feministisch gelesen. Hg. von Doris Brodbeck und Yvonne Domhardt. Chronos Verlag, Zürich 2000. 271 Seiten.

Während der letzten zehn Jahre ihres zu früh beendeten Lebens hat Marianne Wallach-Faller (1942-1997) in der Schweiz und in Deutschland durch ihre Vorträge und Aufsätze zu Theologie, Feminismus, Antijudaismus und interreligiösen Beziehungen immer größere Beachtung gefunden. Ihre Texte und Vorträge nehmen biblische, liturgische, theologische und gesellschaftliche Fragestellungen auf, reflektieren die jüdische Tradition in ihrer

ganzen Bandbreite und bringen sie mit feministischen Denkansätzen ins Gespräch, wie sie besonders in den USA entworfen wurden. Im Rahmen ihrer eigenen Gemeinde, der jüdischen liberalen Gemeinde Or Chadash in Zürich, wie auch in zahlreichen ökumenischen Frauengottesdiensten, Einkerntagen, Kirchentagen, Workshops, Tagungen und Hochschulveranstaltungen brachte Wallach-Faller ihre eigene, kritisch-konstruktive Exegese und ihre Gesellschafts- und Wissenschaftskritik zum Ausdruck. Die Herausgeberinnen, die den über 80 Mappen und Ordner umfassenden Nachlaß ordneten, haben im vorliegenden Band Publikationen und Beiträge der promovierten Mediävistin zusammengestellt. Dabei ging es ihnen um zweierlei: die ganze Bandbreite der von Wallach-Faller bearbeiteten Themen darzustellen sowie in deren Inhalte einzuführen und mitzuhelfen, diese Gedanken weiterzutragen.

Die Beiträge sind in folgende Kapitel gegliedert: (1) Jüdisch-christlicher Dialog und Antijudaismuskritik (21-46); (2) Stellung der Frau im Judentum (47-82); (3) Jüdisch-feministische Liturgien (83-114); (4) Allgemeine biblische Themen aus Frauensicht (115-164); (5) Referate zu biblischen Frauengestalten (165-194); (6) Auslegungen zum Wochenabschnitt der Tora (195-255). Geleitworte, Verzeichnisse von Publikationen und Beiträgen sowie biographische Daten runden das Werk ab, dessen Titel das Programm von Marianne Wallach-Faller auf den kürzestmöglichen Nenner bringt: die Vereinigung jüdischer Tradition und feministischer Hermeneutik.

Obwohl Wallach-Faller als Wissenschaftlerin an der Universität Zürich arbeitete, trat sie dafür ein, „aufgeklärte Begriffe mit einer religiösen Symbolik zu verbinden und die übliche Trennung zwischen Glauben und Wissen aufzuheben“ (7). Diese Synthese von Wissen und Glauben begegnet man in jedem der Beiträge. Dabei zeichnet sich ihr Stil dadurch aus, daß sie ihr fundiertes Wissen einem breiten Publikum in verständlicher Sprache wie beiläufig weitergibt, ohne dabei belehrend zu wirken (z. B. die Erklärung des Kiddusch, 93). Die Ausdrucksweise der jüdisch-amerikanischen Dichterin Marcia Falk, erklärt Wallach-Faller bei einem Frauengottesdienst, sei eine inklusive Sprache (87), die Gott weder als männlich noch als weiblich darstellt. Wie dies innerhalb der jüdisch-christlichen Gottestradi-tion umgesetzt werden kann, zeigt sie mit der Veränderung der Segenssprüche für die Schabbatfeier (87-96). Das traditionelle *Adonai*, meist als *der Herr* oder *der Ewige* übersetzt, wird teilweise durch die weibliche Bezeichnung *Schem-china*, die *Einwohnung Gottes*, ersetzt, die auch als *Göttin* bezeichnet wird (88). Statt der *Vorväter* werden im Frauengottesdienst die *Vormütter* in Er-

innerung gerufen, die *Brunnen Hagar*s statt der *Zelte Jakobs* (88). Die Beibehaltung althergebrachter Umschreibungen für Gott, die neben neuen Formen ebenfalls Verwendung findet, verweist auf die Sorgfalt, mit der Wallach-Faller mit Überlieferungen umgeht. Keine sturen Einseitigkeiten, sondern ausgewogene Bedachtsamkeit. Dieser Qualität ihrer theologischen Arbeit ist es wohl auch zu verdanken, daß sie als Vordenkerin für den deutschsprachigen Raum weite Beachtung fand.

Das Buch eignet sich sowohl für jene, die Anregungen für Gottesdienst und Auslegung suchen, als auch als Einleitung in feministische Theologie und Bibellektüre.

Olivia Franz-Klauser, Zürich

Otto Weiss, „**Und Gott sah, daß es schlecht war**“. Erzählung aus Theresienstadt. Hg. vom Niedersächsischen Verein zur Förderung von Theresienstadt/Terezín. Aus dem Tschechischen übersetzt von Jirí Burgenstein. Illustriert von Helga Weissová. Wallstein-Verlag, Göttingen 2002. 62 Seiten.

Diese bittere Erzählung über den Alltag im Vorzeige-KZ Theresienstadt hat der Jude Otto Weiss (1898-1944) im Frühling und Frühsommer 1943 niedergeschrieben und seine dreizehnjährige Tochter Helga gebeten, sie zu illustrieren. „Zeichne alles, was du hier siehst.“ Ihr gemeinschaftliches Werk widmeten sie der Ehefrau und Mutter zum Geburtstag. Wenig später wurden alle drei nach Auschwitz transportiert. Mutter und Tochter überlebten, Otto Weiss wurde ermordet. In der Erzählung beschließt Gott, sich von den Leiden seines Volkes auf der Erde persönlich zu überzeugen. Als der alte, unscheinbare Jude *Aaron Gottesmann* kommt er in das Getto Theresienstadt. Er begegnet zwar vereinzelt gläubigen Juden, die auch in dieser Notlage hilfsbereit und barmherzig geblieben sind. Aber ansonsten muß er die äußerst schwierigen Beziehungen zwischen den dort lebenden Menschen kopfschüttelnd mitansehen: ein roher und gemeiner Kampf ums Überleben, sonst nichts. Es gibt aber auch eine jüdische Funktionselite, die es sich offenbar gutgehen läßt. Ständig schwebt über allen die Drohung, „nach Osten“, in die Todesfabriken abtransportiert zu werden. „Mit welcher kühlen Ruhe die Abfahrt von eintausend Menschen, darunter zahlreichen Freunden und Verwandten zur Kenntnis genommen wurde, das hatte geradezu etwas Kannibalisches an sich. So mußte Aaron Gottesmann anhören, wie sich [...] zwei Männer erleichtert begrüßen: ‚Na, Gott sei Dank, Sie sind da rausgekommen, gratuliere. Es gibt also noch Gerechtigkeit, es gibt noch

einen Gott‘. „Die tausend Menschen, die gerade abgefahren sind, werden anderer Meinung sein‘, dachte sich Aaron Gottesmann“ (26). In dem alten Juden *Gottesmann* erlebt Gott seine eigene Ohnmacht. Am Ende will er nur noch sterben, um in seinen Himmel zurückzukehren. Einige treue Juden jedoch „hörten nicht auf, an ihn zu glauben, allen Prüfungen, die er ihnen auch weiterhin abverlangen würde, zum Trotz. Nein, das alles hatte Gott nicht gewollt. [...] Und Gott sah, daß es schlecht war, und da wurde ihm übel. [...] Er eilt nach Hause, um alles endlich richtig in die Hand zunehmen. Nur noch etwas Geduld bitte. Bald wird es soweit sein. Dann wird man ihm gerne alles verzeihen, es war ja nicht seine Absicht, er konnte doch nichts dafür“ (53 f.). So endet die Parabel. Mit den im Getto gezeichneten Illustrationen ist dieser schmale Band ein erschütterndes und gleichzeitig kostbares Zeitdokument.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

Berichte

Dabru emet – Redet Wahrheit! ***„Juden und Christen beten den gleichen Gott an“ (These 1)***

Zu dieser Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg in Verbindung mit dem Freiburger Rundbrief (10./11. Juni 2004) fanden sich ein halbes Hundert Interessierte ein – zusammen mit dem jüdischen Referenten Prof. *Daniel Krochmalnik*, Heidelberg, dem katholischen Dogmatiker Prof. *Peter Walter*, Freiburg, und dem Judaisten Prof. *Clemens Thoma*, Luzern.¹ Wie Studienleiterin *Monika Rappenecker* bei der Einführung darlegte, ist das im September 2000 veröffentlichte Dokument *Dabru emet* die erste umfassende jüdische Reaktion auf die vielfältigen positiven christlichen Verlautbarungen der vergangenen Jahrzehnte über die christliche Stellung zum Judentum.

1) Die Referate von D. Krochmalnik und P. Walter werden in einer späteren Ausgabe des Freiburger Rundbriefs dokumentiert. Zum Referat von C. Thoma vgl. die Beiträge „Juden und Christen beten den Einen Gott an“, FrRu 11(2004)2-9, und „Geborgen unter den Fittichen der Schekchina“, FrRu 11(2004)162-170.

Prof. Krochmalnik präsentierte mit dem Referat *Höre Israel, Adonai, Er ist Einer* eine jüdische Auslegung des Gottes der Tora. Diese Interpretation von Dtn 6,4 hielt sich an den Text des *Schema Jisrael*, wobei die Ausführungen über das Tetragramm (JHWH) und seine Stellung im Nominalsatz interessante Perspektiven eröffnete. Zumindest eine soll hier erwähnt werden: Mit dem Wort ELOHIM, neben das JHWH im Satz gestellt, ist prädiiziert, je nachdem wo das ergänzende „ist“ zu stehen kommt, daß JHWH unser Gott heißt. Versteht man *elohim echad* mit Achtergewicht und setzt erst dann das „ist“, sind die Völker (Nichtjuden) mit einbezogen. Im Gegensatz zum von Nietzsche mißkreditierten Gott Israels („Monotontheismus“) demonstrierte Krochmalnik unter Beiziehung von jüdischen Autoritäten wie Maimonides, daß Blaise Pascal in seinem *Mémorial (feu)* das jüdische Verständnis zutreffend begriffen hat: Gott ist nicht der Gott der Philosophen, sondern der lebendig erfahrene Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Prof. Walter war mit der glücklichen Formulierung „*Der dreieine Gott*“ zunächst im Bannkreis des alttestamentlichen Monotheismus geblieben. Er konnte an den vor zwanzig Jahren verstorbenen großen Theologen Karl Rahner und seinen Vortrag in der Katholischen Akademie Freiburg erinnern. Der Referent bewegte sich jedenfalls auf sicherem Boden, als er die Entfaltungsarbeit beleuchtete, die von den frühen christlichen Bekenntnissen zu Gott und zu Jesus Christus bis hin zu den dogmatischen Formeln des 4. Jh. n. Chr. (Konstantinopel) führt. Titel wie *Gott, Vater, Kyrios, Sohn* und *Geist Gottes* zeugen nicht von einer starren, unverrückbaren Beziehungsstruktur, sondern viel eher von einer auch im Christenleben gespiegelten Dynamik. Walter verwies auf Spitzensätze im (vor)paulinischen christlichen Gottesbekenntnis. Gott erweckt den Kyrios Jesus aus dem Tod (Röm 10,9); er erhöht ihn zum Kyrios (Phil 2,9-11); Gott, der Eine, wird mit dem Kyrios Jesus im Glauben gegenüber dem Götterglauben bekannt (1 Kor 8,6).

Walter stellte nicht in Abrede, daß die heutige Trinitätstheologie auf einer theologischen Sprache beruht, die komplizierten philosophisch-theologischen Denkmustern entspringt; vor allem wäre abwegig, beim Wort „Person“ und dann „in drei Personen“ das moderne Verständnis von Person zu unterlegen. Er wollte aber nicht soweit gehen, die Trinitätstheologie abzutun, sondern ließ sie im theologischen Raum sehr wohl gelten, wenngleich zugegeben werden muß, wie das auch aus der Reaktion der Zuhörerschaft zu entnehmen war, daß diese Sprachführung heute schwer zu vermitteln ist.

Dem Judaisten Thoma fiel die Aufgabe zu, den jüdischen Schekhinaglauben in seiner Analogie zum christlichen Glauben an den Gott zu zeigen, wie er in Christus und in der Welt einwohnt. Gott ist in der Gestalt seiner *Schekhina* (= *Einwohnung*, *Dabeisein*, *Gegenwärtigkeit* usw.) bei seinem Volk, nicht so sehr, aber auch, beim Einzelnen, denn die Schekhina will die Zusammengehörigkeit aller Gottgläubigen sein und bewirken, vergleichbar christlicherseits mit der Rolle des Heiligen Geistes. Gottes Schekhina hängt den Menschen an (d-b-q) und geht mit ihnen auch in die Verbannung (Exil), von wo aus den Verbannten durch die Schekhina stets Befreiung signalisiert wird.

Die Passagen, in denen die Referenten auf das jeweils benachbarte Referat Bezug nahmen (z. B. die Gestalt von Jesus dem Christus im Judentum), können hier nicht besprochen werden, aber sie machten den großen Bedarf an Gespräch und gegenseitigem Austausch deutlich spürbar.

Die Tagung schloß mit einem herzlichen Dank von seiten des Freiburger Rundbriefs an die Teilnehmer, besonders auch an Frau Rappenecker und die Katholische Akademie insgesamt für ihre Sorge um den christlich-jüdischen Dialog und auch für die ausgezeichnete Unterbringung und Verpflegung.

Alwin Renker

Gründung der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft (IRG)

Franz Rosenzweig ist 1886 in Kassel geboren und 1929 in Frankfurt a. M. gestorben. Im 75. Todesjahr wurde in seiner Geburtsstadt ein internationaler Kongreß über Rosenzweigs „Neues Denken“ veranstaltet (28. März bis 1. April 2004). Zu Beginn des von 86 Rosenzweig-Fachleuten aus 20 Ländern und vielen Lernbegierigen besuchten Kongresses wurden die vorwiegend von Prof. Dr. *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik* (Kassel) konzipierten Satzungen der *Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft e. V.* diskutiert und mit geringfügigen Änderungen akzeptiert. Wie in Par. 3 festgelegt ist, fühlt sich die IRG dem Denken Franz Rosenzweigs verpflichtet. Daher ist sie bemüht, „*die Kenntnis des Werkes und der Wirkung von Franz Rosenzweig zu vertiefen und zu verbreiten sowie deren Erforschung zu fördern, im Sinne von Franz Rosenzweig das jüdische Denken in der abendländischen Geistesgeschichte zu vergegenwärtigen und den interreligiösen Dialog insgesamt, jedoch vor allem zwischen Christen und Juden, zu vertiefen*“.

Vor der Institutionalisierung der Gesellschaftssatzungen und vor der Wahl der ersten Vorsteher hat Prof. *Schmied-Kowarzik* die Geschichte der internationalen und interkonfessionellen Zusammenarbeit von Fachleuten verschiedener Länder repetiert. Unter seiner Leitung fand bereits am 100. Geburtstag von Rosenzweig (1986) ein internationaler Kongreß statt. Siebzig Referenten aus elf Ländern waren gekommen. 1988 hat er die Ergebnisse in zwei Bänden herausgegeben. Im Jahr 2001 tagte in Luzern unter Leitung von Dr. *Martin Brasser* ein ebenfalls international geprägter, inhaltsreicher Rosenzweig-Kongreß. Die Ergebnisse wurden unter dem Titel „*Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum Stern der Erlösung*“ unter der Redaktion von Martin Brasser anlässlich der Kasseler Tagung 2004 veröffentlicht. Vom 12. bis 15. April 2002 leitete Dr. *Norbert Samuelson*, Prof. für Judaistik und Philosophie, in Phoenix/Tempe, USA, einen internationalen Rosenzweig-Kongreß. Dabei wurden besonders die Zusammenhänge philosophischer und theologischer sowie politischer und militärischer Denkweisen von Franz Rosenzweig durchdacht.



Foto: privat.

Das Präsidium der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft (v. l. n. r.): *Yehoyada Amir*, Hebrew Union College, Jerusalem; *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*, Kassel, Präsident; *Norbert Samuelson*, Arizona State University, Vizepräsident; *Myriam Bienenstock*, Universität Tours; *Martin Brasser*, Luzern, Vizepräsident.

Bei der Kasseler Gründungsveranstaltung des IRG wurden auch fünf hochverdiente Ehrenmitglieder gewählt: Prof. em. Dr. *Bernhard Casper* (Freiburg/Br.), Prof. em. Dr. *Leonhard Ehrlich* (USA), Prof. em. Dr. *Rivka Horwitz* (Jerusalem), Prof. em. Dr. *Zeev Levy* (Jerusalem) und Prof. em. Dr. *Reinhold Mayer* (Tübingen). Sie alle haben mit viel Initiative die Rosenzweig-Forschung vorangetrieben. Die nächsten Tagungen der IRG sollen, laut Planung, in Israel bzw. in Frankreich stattfinden.¹

Die Tagung in Kassel hat erneut gezeigt, daß die Rosenzweig-Forschung in einer Zeit großer Blüte steht. Um nur einige Beispiele aus der außerordentlich reichen Vielfalt der von Fachleuten behandelten Themen (hier kurz zusammengefaßt) zu nennen: *Tod und Leben. Kontingenzbewältigung in Rosenzweigs Konzept der Geschöpflichkeit*, Heinz-Jürgen Görtz, Hannover; *Die „Gritli“-Briefe² und ihre Beziehungen zum „Stern der Erlösung“*, William W. Hallo, USA; *Die messianische Ästhetik Franz Rosenzweigs*, Julius Simon, Texas; *Erlösung in der Welt: Eigentlichkeit und Existenz bei Rosenzweig und Heidegger*, Peter E. Gordon, Cambridge; *Plato and Rosenzweig: Language and the Other*, Luc Anckaert, Belgien; *Politische Theologie bei Franz Rosenzweig*, Cordula Hufnagel, Berlin; *Liebe, Tod und Ewigkeit – die Philosophie Franz Rosenzweigs aus der Gender-Perspektive*, Yehoyada Amir, Jerusalem; *Franz Rosenzweig und Leo Strauss*, Micha Brumlik, Frankfurt/M. Alle Vorträge werden demnächst auch veröffentlicht.

Franz Rosenzweig ist zweifellos einer der größten jüdischen Vordenker für ein erfolgreiches Zusammenleben von Juden und Christen. Daher ist auch der Freiburger Rundbrief an der Rosenzweig-Forschung interessiert, denn auch uns geht es um historische, philosophische und theologische Verdeutlichungen im Verhältnis zwischen Judentum und Christentum im Laufe der Geschichte.

Clemens Thoma

1) Zu den früheren Tagungsberichten (Luzern und Phoenix/Tempe) vgl. Clemens Thoma, *Franz Rosenzweig: Deuter von Philosophie, Geschichte und Religion*, FrRu 8(2001)197-200, sowie Clemens Thoma, *Internationale Franz-Rosenzweig-Forschertagung*, FrRu 9(2002) 257-259.

2) Vgl. die Rezension: Franz Rosenzweig, Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Hussey, von Ernst L. Ehrlich, in FrRu 9(2002)286 f.

„Er gibt ihr die Rippe, und sie gibt ihm die Seele“

Im Februar 2004 fand in der Katholischen Akademie in Berlin ein Seminar statt zum Thema *Frauen im Judentum zwischen Tradition und Moderne*. Als Referentinnen waren jüdische Frauen aus verschiedenen Richtungen des Judentums geladen.

Durch Vorträge, aber auch im Gespräch mit den Frauen, wurde ein sehr persönlich geprägtes Bild über die in Deutschland praktizierten jüdischen Strömungen vermittelt. Eines der Ziele des Seminars war, am Beispiel der jüdischen Traditionen herauszufinden, inwieweit der Grad der Emanzipation der Frauen in der Gesellschaft auch durch ihre *religiöse Beheimatung* beeinflusst wird und ob es diesbezüglich große Unterschiede zur christlichen Gesellschaft und zur christlichen Tradition gibt. Das Seminarprogramm war darum so aufgebaut, daß die wichtigsten Grundlagen zu den Strömungen im Judentum, die traditionellen Aufgaben der jüdischen Frauen in der Familie und in der Synagoge vorgestellt und gleichzeitig die Authentizität der Aussagen durch die Wahl der Referentinnen unterstrichen wurden.

Schnell lernten die Seminarteilnehmer, daß jede der jüdischen Frauen sich selber als eine moderne emanzipierte Frau sah, aber Emanzipation völlig unterschiedlich erlebte. Es wurde deutlich, daß die Art der religiösen Beheimatung das je eigene Bild der „idealen“ emanzipierten Frau prägt. So unterschied sich das Frauenbild der orthodoxen Referentin wesentlich von jenem aus dem progressiven Judentum. Mitunter wurden sogar alte gegenseitige Klischees aufgegriffen, was die Zuhörer eher erheiterte als verwirrte. Sehr deutlich wurde auch, daß sich religiöse Beheimatung, die im Judentum traditionelle Sorge für den Mitmenschen sowie die damit verbundene soziale Verantwortung für den anderen auf das politische Engagement jüdischer Frauen auswirken.

Die Bestätigung dieser These erhielten die Seminarteilnehmer auch durch einen Rückblick auf die jüdische Frauenbewegung vor 1933. Ohne ihre religiösen Traditionen zu verlassen, engagierten sich gerade jüdische Frauen in vielen Verbänden und politischen Bewegungen. Die Bedeutung der jüdischen Frauenbewegung in den Jahren vor 1933 wird z. Z. auch von einer Sonderausstellung im Jüdischen Museum Berlin an Hand von Frauenbiographien demonstriert.

Die Geschichte der ersten Rabbinerin Deutschlands, Regina Jonas, bezeugt die zunehmende Emanzipation der Frauen auch im religiösen Bereich. Weitere Gespräche zeigten, daß auch im Jahr 2004 an die Tradition von Regina

Jonas angeknüpft wird. Es gibt wieder Rabbinerinnen in Deutschland. In der Initiative „Bet Debora“ sind politisch und religiös engagierte jüdische Frauen deutschland- und europaweit vernetzt. Daß das heutige Engagement jüdischer Frauen auch durch ihre Biographien vor dem politischen Wendejahr 1989 geprägt wurde, zeigte der emotional tiefgehende Bericht einer ehemals jüdischen Kommunistin. Auch diese Lebensgeschichte läßt erahnen, welche Pluralität in der jüdischen Gemeinschaft existiert. Ebenfalls deutlich wurde, daß Frauen für sich religiöse Freiräume beanspruchen und daher eine Geschlechtertrennung durchaus sinnvoll ist. Anhand der modernen jüdischen und nichtjüdischen Presse konnte deutlich gemacht werden, daß vielfach bewußt ein falsches Bild jüdischer Frauen vermittelt wird: ihre Tätigkeit wird einzig auf das Wirken in der Familie reduziert.

Mit besonderem Interesse wurde der persönlichen Einstellung der Referentinnen zur Emanzipation der Frauen nachgespürt. Die orthodoxe Referentin konnte allerdings mit ihrem Frauenbild die Teilnehmerinnen nur wenig überzeugen, dafür aber mit ihrem religiös begründeten Argument, daß der Mensch sich für seine Mitmenschen engagieren muß. Diese positive Botschaft, verbunden mit dem orthodoxen Frauenbild einer sehr modernen Frau, führte noch nachträglich zu langen kontroversen Diskussionen.

In den Diskussionen wurde auch festgestellt, daß Judentum und Christentum ähnliche Auffassungen zu einem gesellschaftlichen Engagement vertreten. Beide Religionen betonen die Verantwortung für den Mitmenschen und für die Welt. Die Frage der Emanzipation der Frau wurde eher als ein traditionelles gesellschaftliches und weniger als ein religiös bestimmtes Problem gesehen.

Eine abschließende Stadtteilfehrung rund um die Neue Synagoge Berlin zeigte Orte, von denen europaweit und bis nach Amerika ein vielfältiges und emanzipiertes Judentum ausgegangen ist, aber auch Orte, wo neues jüdisches Leben und neue jüdische Initiativen entstehen. So konnte immer wieder ein Bogen von der Vergangenheit zur Gegenwart gespannt werden: die Epochen vor dem Zweiten Weltkrieg, die Zeit des Wiederaufbaus, die DDR-Zeit und die Gegenwart.

Bemerkenswert ist, daß trotz offener Ausschreibung und ausdrücklicher Einladung nur zwei Männer an diesem Seminar teilnahmen.

Angelika Salomon, Berlin

Anm. d. Red.: In einem späteren Beitrag wird die Autorin das Thema „Frauen im Judentum“ noch einmal aufgreifen und ausführlicher behandeln.

Kardinal DDr. Franz König (1905-2004)

Als der Wiener Kardinal Franz König am 13. März 2004 starb, gab es viele Beileidsbekundungen aus staatlichen, konfessionellen und institutionellen Kreisen. Er wurde hoch gepriesen als ein eifriger Seelsorger, als guter Ratgeber und Wegbereiter in Sachen religiöser und politischer Toleranz.

Franz König stammt aus einer Bauernfamilie in Warth in Niederösterreich. Nach der Grundausbildung in seinem Heimatland Österreich studierte er 1927-1930 in Rom Philosophie und Theologie. 1933 wurde er zum Priester geweiht. Nach ca. 10 Jahren praktischer Seelsorgearbeit habilitierte er sich in Wien als Religionswissenschaftler im Rahmen des Faches der alttestamentlichen Wissenschaften. 1948 wurde er Professor für Moralthologie an der Universität Salzburg. 1951 gab er das religionsgeschichtliche Werk *Christus und die Religionen der Erde* heraus. Ab 1952 wirkte er als Weihbischof in St. Pölten. Am 10. Mai 1956 wurde er von Papst Pius XII. als Nachfolger von Kardinal Theodor Innitzer zum Erzbischof von Wien ernannt und bereits zwei Jahre später (1958) zum Kardinal.

Als Kardinal von Wien wirkte er nicht nur lokal- und gesamtkirchlich, sondern durch sein vielseitiges Engagement gesamtmenschheitlich. Wichtig waren ihm unter anderem auch christlich-jüdische Dialogbemühungen. Darum engagierte er sich während des Zweiten Vatikanischen Konzils zusammen mit Johannes Oesterreicher und anderen für die Konzilserklärung *Nostra aetate*. Im Sinne dieser Erklärung griff er 1967 ein von Prof. Dr. Kurt Schubert vom Wiener Judaistischen Institut erarbeitetes Memorandum über die Darstellung des Judentums in der christlichen Katechese auf und ließ es in seiner Erzdiözese verbreiten. Im Oktober 1970 wurden auf seine Initiative von der Wiener Diözesansynode Leitsätze, Resolutionen und Empfehlungen über erforderliches christliches Denken und Handeln gegenüber dem jüdischen Volk und seinen Glauben herausgegeben. Als Kardinal König kurz nach diesen beiden Veröffentlichungen zu Gesprächen in die USA reiste, wurde er von den jüdischen Organisationen geradezu begeistert empfangen.

Kardinal König gilt weithin als Förderer christlich-jüdischer Zusammenarbeit, die durch die Bekämpfung von Rassismus und Antisemitismus sowie durch die Forderung von weltweiter Gerechtigkeit, Gewaltfreiheit und interreligiöser Zusammenarbeit geprägt war. Offen legte er Zeugnis dafür ab, daß das europäische Erbe im Grunde ein jüdisch-christliches ist und daß der Antisemitismus in den Herzen der Menschen und in der Gesellschaft nicht mehr aufkommen darf. Ähnliche dialogische und versöhnende Ziele verfolgte Kardinal König, als ihm Papst Paul VI. 1965 die Leitung des neu gegründeten vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden übertrug. Ein Jahr zuvor (1964) hatte König die Stiftung „Pro Oriente“ für das theologisch-seelsorgerliche Gespräch mit den Ostkirchen gegründet. Als vielschichtiger Dialogiker trug er Bedeutendes zum Dialog mit den Ostkirchen, dem Judentum und dem Islam bei. Seine Verständigungsinitiativen werden hoffentlich weiter wachsen.

Clemens Thoma

Weihbischof Karl Borromäus Flügel (1915-2004)



Weihbischof
Karl Borromäus Flügel

Am 1. Juni 2004 starb in Regensburg Weihbischof Karl B. Flügel. Flügel war viele Jahre Mitglied der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Arbeitsgruppe für *Fragen des Judentums*, in der Flügel und ich als Mitglieder wirkten. Unter seiner Federführung entstand die Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980.

Die Erklärung ist in sechs Abschnitte gegliedert: (1) Jesus Christus – unser Zugang zum Judentum; (2) Das geistliche Erbe Israels für die Kirche; (3) Die Grundaussagen der Schrift und der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Judentum; (4) Glaubensunterschiede; (5) Umdenken gegenüber dem Judentum; (6) Gemeinsame Aufgaben.

Diese wichtige Erklärung¹ darf nicht in Vergessenheit geraten, auch wenn der Dialog zwischen Christen und Juden inzwischen weitere große Früchte gebracht hat.

Flügel war auch maßgeblich beteiligt an den fruchtbaren Gesprächen, die – gemeinsam mit Juden – mit der Spielleitung der Oberammergauer Passionsspiele geführt wurden. Ich wurde damals beauftragt, im Spieltext antijüdisch klingende Texte zu emendieren. Erfreulicherweise wurden die Vorschläge von der Spielleitung akzeptiert. Und schließlich wäre es ohne den entschiedenen Einsatz von Flügel nicht möglich geworden, die *Deggendorfer Gnad* zu eliminieren, die auf einen angeblichen Hostienfrevl der Deggendorfer Juden im Jahr 1337 zurückgeht.² In wiederholten Sitzungen wurde mit fester Unterstützung des jetzigen Altbischofs Manfred Müller von Regensburg erreicht, die *Deggendorfer Gnad* Wallfahrtswoche in eine auch zeitlich verschobene Glaubenswallfahrtswoche zu verwandeln, ohne Reminiszenzen an den angeblichen „Hostienfrevl“ der Juden. Plastische und malerische „Erinnerungen“ an diese Vorwürfe wurden aus der Gnad-Kirche entfernt. Ich erinnere mich auch noch an eine Autofahrt mit Karl Flügel nach Freiburg zum damaligen Generalvikar Dr. Robert Schlund; es ging dabei um die Sicherung der Finanzierung des Freiburger Rundbriefs.

Franz Mußner

1) Zum Text der Erklärung vgl. FrRu XXXII(1980)7-15 sowie Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix, *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1, 260-280.

2) Vgl. dazu das gelehrte und umfangreiche Werk des Kirchenhistorikers Manfred Eder, *Die „Deggendorfer Gnad“*. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte, Passau 1992.

Notizen

Der ehemalige sephardische Oberrabbiner von Israel, Eliahu Bakschi Doron, fordert die Abschaffung des Monopols des Rabbinats auf Eheschließungen. Sein Nachfolger, der amtierende Oberrabbiner Jona Metzger, nannte den Vorschlag Dorons eine Gefahr, die zur „Zerstörung des jüdischen Volkes führen würde“. Rabbiner Doron begründete seine Forderung

mit dem Hinweis, Israels Ehe- und Scheidungsgesetzgebung sei veraltet und nicht mehr relevant. Im Ausland – vorwiegend in Cypern – geschlossene nichtreligiöse Trauungen würden schließlich auch in Israel anerkannt. „Wir sollten nicht Ehen von Paaren zwangsheiligen, denen nicht daran liegt und die die Bedeutung einer religiösen Hochzeit nicht begreifen.“

Unter der Adresse www.juedische-presse.de ist das größte deutsch-jüdische Archiv verfügbar. Im „Archiv der Jüdischen Presse“ können zahlreiche deutsch-jüdische Zeitungen im Original-Layout eingesehen werden. Rund 300 000 historische Seiten sind abrufbar. Bis 2006 sollen es mehr als eine halbe Million Seiten sein.

Margarete Sommer (1893-1965) ist von der Gedenkstätte Yad Vashem posthum mit dem Titel „Gerechte unter den Völkern“ geehrt worden. Als Geschäftsführerin des Hilfswerkes beim Bischöflichen Ordinariat Berlin für NS-Verfolgte verhalf die Pädagogin und Volkswirtin Sommer von 1939 bis 1945 „nichtarischen Katholiken“ zur Ausreise, so lange dies noch möglich war. Sie betreute untergetauchte Juden, organisierte Hilfslieferungen in die Konzentrationslager und informierte den damaligen Berliner Bischof, Konrad Graf von Preysing, sowie den Vatikan über die Vorgänge in den Konzentrationslagern. Margarete Sommer stand auch in engem Kontakt mit Gertrud Luckner bezüglich der Hilfsmaßnahmen für die Verfolgten. Nach Angaben der Erzdiözese Berlin sind etwa 120 Menschen, die vom Hilfswerk betreut wurden, namentlich bekannt. In der Herz-Jesu-Kirche am Prenzlauer Berg erinnert eine Dauerausstellung an ihr Wirken.

Der evangelische Theologe Martin Stöhr (71) ist für seine Bemühungen um den christlich-jüdischen Dialog mit dem Hermann-Maas-Preis ausgezeichnet worden. Landesbischof Ulrich Fischer betonte, Stöhr habe mit seiner theologischen Arbeit im Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit wichtige Wegmarken gesetzt. Die Auszeichnung wird künftig alle zwei Jahre verliehen. Sie

ist benannt nach dem Gengenbacher Pfarrer Hermann Maas (1877-1970), der als Pfarrer in Heidelberg zwischen 1933 und 1945 zahlreichen Juden zum Helfer und Retter wurde.

Am 70. Todestag von Pfarrer Hermann Umfrid (1892-1934; vgl. FrRu 10[2003]-176-180) veranstaltete die Gemeinde Niederstetten eine beeindruckende Gedenkveranstaltung. Das entscheidende Datum im Leben von Pfarrer Umfrid war der 25. März 1933, als die Nationalsozialisten über die Juden des Ortes herfielen. Sein Eintreten für sie führte dazu, daß er von der Partei verfolgt und von der Kirchenleitung ins Abseits gedrängt wurde. In seiner Verzweiflung fügte er sich selbst am 20. Januar 1934 eine Wunde zu, an der er einen Tag später im Bürgerhospital Stuttgart starb. Prälat Paul Dietrich, Heilbronn, betonte in seiner Gedenkrede nicht nur den mutigen Einsatz von Pfarrer Umfrid. Er benannte auch das Vergehen der Gemeinde und der Kirchenleitung: *„Dieser tapfere Mensch, der von sehr vielen Christen und besonders von den Männern der Kirchenleitung im Stich gelassen wurde, erinnert uns an die Schuld der Kirche und daran, daß sie allein aus der Vergebung ihrer Sünden leben kann, nie und nimmer aus irgendwelcher Selbstrechtfertigung.“* Der Heimatdichter Gottlob Haag verfaßte für den Anlaß das Gedicht „In Memoriam Hermann Umfrid“:

[...] Doch, wenn du / deine Stimme ermannst / sich zu erheben / gegen Macht und Gewalt / stehst du allein, / verkehren sich Liebe / und Achtung derer, / die hinter dir stehen / in Angst und Mißtrauen, / buckeln und kriechen / ihre Reden vor der Macht / auf dem Bauch, / tuscheln die Gerüchte / hinter der vorgehaltenen Hand / und zeugen wider dich. / [...] Man wird

sich distanzieren, / wird sich um deinetwillen / schämen und versuchen, / deinen Namen totzuschweigen.

Die Hebräische Universität Jerusalem hat Archimandrit Emil Schufani aus Nazaret für seine Bemühungen um eine Verständigung zwischen Juden und Arabern mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet. Emil Schufani hatte – trotz heftiger Widerstände aus seinem Umfeld – im Mai 2003 erstmals eine Gruppe Araber und Juden gemeinsam nach Auschwitz geführt (vgl. FrRu 10[2003]213-215). Damit wollte er gegen die Holocaustverleugnung in der palästinensischen Gesellschaft ankämpfen. Seit mehr als 15 Jahren organisiert Archimandrit Schufani ein Bildungsprogramm für jüdische und arabische Schüler und Lehrer aus Nazaret und Jerusalem. In Berlin und Israel veranstaltete er ein Seminar für jüdische, arabische und deutsche Schüler. Für sein Wirken erhielt Dr. Schufani den Friedenspreis der UNESCO. Zu den weiteren Persönlichkeiten, die in diesem Jahr die Ehrendoktorwürde erhalten, gehören der israelische Künstler *Micha Ullmann*, der britische Schriftsteller *Sir Martin Gilbert*, der Mitentdecker des HI-Virus Prof. *Robert Gallo*, die amerikanische Schriftstellerin Prof. *Sandra Gilbert*, der amerikanische Rechtsgelehrte Prof. *Guido Calabresi* und der französische Neurologe Prof. *Jean-Pierre Changeux*.

Die Universität Tel Aviv gründete in Zusammenarbeit mit der Konrad-Adenauer-Stiftung Jerusalem ein neues Konrad-Adenauer-Programm für jüdisch-arabische Zusammenarbeit. Ziel des Zentrums, das Anfang 2004 seine Arbeit aufnahm, ist die Verbesserung des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit von jüdischen und arabischen Mitbürgern in Israel. Das Programm verschafft Stu-

denten, Forschern und Regierungsabteilungen Zugang zu einer der größten Sammlungen von Referenzmaterial über die arabische Gesellschaft in Israel. Bei der Eröffnungsfeier wies Israels Präsident Moshe Katsav darauf hin, daß die Gleichberechtigung zwischen beiden Völkern von größter Bedeutung sei, die Unterschiede nach wie vor jedoch viel zu groß seien. Er machte darauf aufmerksam, daß die Wahrung der Menschenrechte und der Grundrechte an oberster Stelle stünden, und eine Verbesserung der Situation im arabischen Sektor so schnell wie möglich herbeigeführt werden müsse. Zugleich bat er aber auch die arabische Bevölkerung, mehr Initiative zu zeigen, dazu aufzurufen, mit den Selbstmordattentaten aufzuhören und dabei zu helfen, mit gemeinsamen Gesprächen eine gemeinsame Vertrauensbasis zu erlangen.

Am 6. Juni 2004 starb in Berlin die Historikerin Marianne Awerbuch (1917-2004). In Berlin geboren und aufgewachsen, war sie eine der letzten Repräsentantinnen des einstigen deutschen Judentums. Ihre Eltern wurden in Auschwitz ermordet. Sie selbst kehrte 1966 von Israel nach Deutschland zurück. Awerbuch zählt zu den Gründern des Instituts für Judaistik in Berlin. Als der Bau des Jüdischen Museums in Berlin zur Diskussion stand, lehnte sie diesen ab mit der Begründung, „die Juden in Deutschland waren Deutsche“, und „es gibt ja auch kein katholisches Museum“. Als bedeutender Beitrag zum Thema Judentum – Christentum erschien 1980 ihr Buch *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*.

Bei Redaktionsschluß erreichte uns die Nachricht vom Tod von Rabbiner Albert H. Friedlander (London) am 8. Juli 2004. Wir bringen eine Memoria in Heft 1/2005.

Hans Arens, Kamp-Lintfort, zum Beitrag von Paul Petzel, Das christliche Psalmengebet (FrRu 11[2004]201-206) und zum Antisemitismus von Karl Adam (FrRu 11[2004]198, Anm. 6):

Konsequent plädiert Helmut Zwanger dafür, beim Psalmengebet der Christen auf die Trinitätsformel zu verzichten, um die jüdische Urhebererschaft nicht zu verfremden und zu vereinnahmen. Paul Petzel erkennt die jüdische Priorität an, will darum einerseits auch die Psalmen den Juden als ihr Gebetseigentum belassen, beharrt aber andererseits darauf, wenn Christen sie beten, sie jeweils zur Kenntlichmachung mit der trinitarischen Formel zu beschließen. Mir will sein Anliegen wie die Quadratur des Kreises erscheinen. Sein Kompromißvorschlag stellt eher eine Verschlimmbesserung dar und könnte jüdischerseits sogar als Affront verstanden werden. Mit seinem Formulierungsentwurf: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, *dem einen Gott Israels* von Ewigkeit zu Ewigkeit“ möchte er als Christ Israel und seinem Gott Reverenz erweisen. Indem er aber ausgerechnet die Worte „Gott Israels“ einbringt, konterkariert er seine wohlmeinende Absicht. Das jüdische Verständnis von dem Einen Namen des Einen Gottes verträgt sich eben nicht mit der gleichzeitigen und ebenbürtigen Nennung von Sohn und Heiligem Geist, die für Juden eine Relativierung des Einen Gottes Israels bedeutet. Auch Erich Zengers Formel bietet keine Lösung. Seine Doxologie stellt ebenfalls Sohn und Heiligen Geist auf eine Stufe mit dem Vater und läßt Sohn und Geist der gleichen Anbetung teilhaftig werden. Nur das Beten der frühen Kirche, „Ehre sei dem Vater, *durch* den Sohn, *im* Heiligen Geist“, bewirkt eine differenzierende Abstufung von Sohn und Geist gegenüber dem Vater. Sie macht klar, daß Er allein an höchster Stelle steht und sich im Sohn und Heiligen Geist für uns entfaltet. Im Sinne der christlich-jüdischen Begegnung ist freilich der eindeutige Vorschlag von Helmut Zwanger zu bevorzugen.

Bezüglich der Naziaffinität von Karl Adam verweise ich auf ein Zitat von Karl Adam: „Es ist mir persönlich ein erhebender Gedanke, daß in dem Genbestand, in der Erbmasse, welche Maria ihrem göttlichen Sohn übertrug, dank einer geheimnisvollen, die Entwicklung ihres Geschlechts überwachenden Führung Gottes die besten, edelsten Anlagen und Kräfte lebendig waren, über die das Menschengeschlecht überhaupt zu verfügen hatte. [...] Es ist dieses Dogma von der Immaculata conceptio Mariens, welches all jene böswilligen Fragen und Klagen, als ob wir in Jesus trotz all seiner Vorzüge einen ‚Juden-Stämmeling‘ erkennen müßten, in katholischer Sicht zu einer völlig abwegigen Frage macht. Denn es bezeugt uns, daß Jesu Mutter Maria in keinerlei physischem oder moralischem Zusammenhang mit jenen häßlichen Anlagen und Kräften stand, die wir am Vollblutjuden verurteilen.“ (Karl Adam, *Jesus, der Christus und wir Deutsche*, in: Wissenschaft und Weisheit. Vierteljahresschrift für systematische frankiskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart 10[1943]73-103, hier 90 f.).