



Im Gehen entsteht der Weg

– Impulse christlich-jüdischer Begegnungen

THEMENHEFT 2015

Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit
DEUTSCHER KOORDINIERUNGSRAT E.V.



DIE THEMENHEFTE

des Deutschen Koordinierungsrates

Lesen, was Menschen bewegt.

Denken, das uns in Bewegung versetzt.

Handeln, um neue Wege zu bahnen.



Die Themenhefte des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit greifen aktuelle Fragen auf und suchen aus einer christlich-jüdischen Perspektive nach tragfähigen Antworten. Informativ und kritisch, unterhaltsam und anregend wollen sie den Lesern den Stoff zum Nachdenken und Wegweisung zum Handeln geben.

Bitte richten Sie Ihre schriftliche Bestellung an:
Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften
für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit e.V.
Postfach 14 45 , 61231 Bad Nauheim
oder per e-mail: info@deutscher-koordinierungsrat.de

oder online bestellen unter:
www.deutscher-koordinierungsrat.de





Die Integrierte Gesamtschule Ernst Bloch in Ludwigshafen ist seit März 2014 Trägerin des Abraham-Pokals. Geschaffen wurde er von der Künstlerin Waldtraud Suckow. Benannt ist der Pokal nach „Abraham - Vater des Glaubens“ dem Stammvater der Israeliten, Christen und Muslime.

Seit 2003 wird er jeweils für ein Jahr an eine Ludwigshafener Schule verliehen. Das Besondere dabei ist, dass der Pokal der Schule nicht für Geleistetes vergeben wird, sondern Aufforderungscharakter hat, sich ein Jahr lang mit den Themenfeldern „Interreligiosität“, „Toleranz“ oder „Miteinander leben“ auseinanderzusetzen. Die Beschäftigung mit diesen Themenbereichen ist seit vielen Jahren fester Bestandteil des Unterrichts unserer Schule.

Es ist uns eine Ehre und erfüllt uns mit großer Freude, das Themenheft zur Woche der Brüderlichkeit 2015 zum Thema „Im Gehen entsteht der Weg - Impulse Christlich-Jüdischer Begegnungen“ mitgestalten zu dürfen. Gab es uns doch viele Anlässe, uns auf den Weg zu machen und uns intensiv mit dem Thema auseinanderzusetzen.

Die Integrierte Gesamtschule Ernst Bloch ist eine verpflichtende Ganztagschule mit 1217 Schülerinnen und Schülern mit ganz verschiedenen Temperamenten und Charakteren, verschiedenen familiären Voraussetzungen, unterschiedlichen Neigungsschwerpunkten und unterschiedlichem Leistungsvermögen. Neben dem gemeinsamen Unterricht steht deswegen das soziale Lernen bei uns im Vordergrund. Wir wollen, dass unsere Schülerinnen und Schüler tolerant miteinander umgehen, dass sie sich zuhören und Verständnis füreinander haben, dass sie sich gegenseitig helfen und miteinander für das gemeinsame Ziel arbeiten.

An unsere Schule können der Haupt- und Realschulabschluss sowie das Abitur erreicht werden.

Dir' Gaby Lausberg M.A., Schulleiterin der Integrierten Gesamtschule Ernst Bloch, Ludwigshafen



LIEBE LESERINNEN UND LESER,

Als unsere Kinder klein waren, liefen sie über den Rasen und nicht über den angelegten Weg, sie wollten so schnell wie möglich zur Schaukel kommen. Allmählich wurde der Rasen braun von ihren Schritten und es entstand ein Weg, den wir heute noch benutzen.

Als wir das Jahresthema 2015 wählten haben wir überhaupt nicht an die Natur sondern an Kafka gedacht. Und dann stellte sich heraus, dass das Zitat nicht nachweislich von Kafka stammt. Das Internet weist Seiten über Seiten dieses Zitats auf, in allen Varianten und aus Bereichen von der Psychologie bis hin zur Geschäftswelt. Also eine Allerweltsweisheit? Ja und nein. Zumindest sind es abstrakte Worte, derer sich viele bedienen. Wir haben diesen Worten jedoch einen Untertitel gegeben - Impulse christlich-jüdischer Begegnungen und haben sozusagen diese Allerwelts-worte geerdet.

Als die ersten Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit 1948, drei Jahre nach dem moralischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zusammenbruch Deutschlands, gegründet wurden, gab es keine vorgezeichneten Wege, keine Brücken über dem Abgrund, keine Landkarte für Gespräch und Begegnung. Männer und Frauen der ersten Stunde sind nicht wie unsere Kinder auf einem grünen Rasen gegangen, sondern auf den Trümmern der Zerstörung, aber je öfter sie den Fuß auf die Steine setzten - zitternd, suchend, stolpernd -, desto weiter rollten die Steine hinweg und es entstanden Wege. Wege der Begegnung, Wege auf denen die starre Sprachlosigkeit des Entsetzens sich allmählich in erste zögerliche Worte löste.

Wenn ein neuer Weg entsteht, beginnt auch etwas Neues. Nur wer den ausgetretenen Weg verlässt trifft auf Neues, Unbekanntes, es ist ein Wagnis und erfordert Mut. Aber Menschen haben es immer getan, lange vor den Frauen und Männern der ersten Stunde des christlich-jüdischen Gesprächs; Wissenschaftler, Künstler, Philosophen haben durch diesen Schritt die Welt verändert. Denken wir aber auch an die Pilger, für die sich im Gehen neue innere Wege öffnen, wie David Grossman es in seinem Roman „Eine Frau flieht vor einer Nachricht“ so eindrücklich beschreibt. Ein Schritt, jenseits des vorgezeichneten Weges ist ein Wagnis ins Unbekannte, dessen Folgen nicht absehbar sind.

Das vorliegende Themenheft zeichnet solche Wegbahnungen von Einzelpersonen und Organisationen aus unterschiedlichen Blickwinkeln nach. Rainer Kampling und Martin Stöhr beleuchten die neuen Wege die Theologen, Juden und Christen, wie Ernst Ludwig Ehrlich, Wilhelm Friedrich Marquart und Franz Mußner gingen, um Jahrhunderte alte christliche Lehrsätze zum Judentum kritisch zu betrachten und auf einen neuen Weg zu schicken. Aber auch die Kirchen bahnten unbeschränkte Wege, um das neue christliche Verhältnis zum Judentum offiziell zu verankern. So zeichnet Hanspeter Heinz am Beispiel von Nostra Aetate und der Arbeit des Gesprächskreises ‚Juden und Christen‘ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken den Weg der katholischen Kirche zu einem erneuerten Verhältnis zum Judentum nach. Oder Bertold Klappert, der den steinigen Weg mit all seinen Unwegsamkeiten bis zum Rheinischen Synodalbeschluss beleuchtet.

Auch Politik und Gesellschaft waren und sind aufgerufen, im Angesicht der Shoah neue Wege zu beschreiten, Wege der Toleranz, der Absage an jede Form von Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit und Intoleranz. Karl-Josef Kuschel verfolgt Theodor Heuss' Weg als Politiker in seinem Verhältnis zum Judentum und Israel. Auf einer Pro und Kontra-Seite wird von Rabbiner Andy Steiman und Jürgen Micksch nach dem Weg gefragt, den der Deutsche Koordinierungsrat in Zukunft einschlagen sollte.

Auch ganz persönliche Abweichungen des vorgeschriebenen Weges stellt dieses Themenheft vor. Micha Brumlik etwa beschreibt, wie er eingetretene Denkpfade verließ und sich einen neuen Weg in sein Judentum bahnte. Oder Natanella Yedgar und Elijah Havemann, deren Geschichten den Schritt von einer angeborenen Identität in eine neue nachzeichnen.

Wir wünschen Ihnen eine interessante Lektüre und neue Erkenntnisse, damit vielleicht auch Sie den Mut finden, immer wieder erste Schritte zu wagen, denn: **„Im Gehen entsteht der Weg“.**

Eva Schulz-Jander

Das Redaktionsteam

Eva Schulz-Jander, Hans Maaß, Christoph Münz, Rudolf W. Sirsch



„Die Redaktion ist stets bemüht, keine Urheberrechte von Dritten zu verletzen. In der Regel besitzen wir daher bei jedem abgedruckten Text die Genehmigung des Copyright-Inhabers. In seltenen Fällen jedoch waren die Rechteinhaber nicht ermittelbar bzw. sind unbekannt. Sollte dies daher unwillentlich zu einer Rechtsverletzung geführt haben, bitten wir um eine entsprechende Nachricht mit nachvollziehbarem kurzen Hinweis auf die tatsächlichen Urheberrechte.“

INHALT

4 EDITORIAL

BLICKPUNKT Theologie und Philosophie

- 6 **FRANZ KAFKA:** Der Aufbruch
- 7 **HANS MAAß:** Gedanken zum Jahresthema aus biblisch-theologischer Sicht. Von neuen Wegen und ausgetretenen Pfaden
- 9 **HANSPETER HEINZ:** Nie wieder die „Lehre der Verachtung“!
- 16 **BERTOLD KLAPPERT:** Der Weg zum Rheinischen Synodalbeschluss und die Folgen
- 19 **MARTIN STÖHR:** Wege und Weggefährten im christlich-jüdischen Dialog
- 25 **RAINER KAMPLING:** Weggefährte Ernst Ludwig Ehrlich
- 27 **HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER:** „Gefährliche“ Begegnung - Die Frage nach der „Wahrheit“ im christlich-jüdischen Dialog
- SUSANNE TALABARDON:** Das frührabbinische Judentum und das werdende Christentum - eine Zwillingengeburt ► **ONLINE**
- 30 **HANSPETER HEINZ:** 40 Jahre Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK
- GEORGE STEINER:** Die Lampen der Erläuterung ► **ONLINE**

BLICKPUNKT Gesellschaft und Politik

- 32 **KURT MARTI:** Wo kämen wir hin
- 33 **KARL-JOSEF KUSCHEL:** Nicht versöhnt! Theodor Heuss' Auseinandersetzung mit NS-Zeit und Schoah
- 36 **MICHA BRUMLIK:** Wege des Lernens
- 38 **JÜRGEN MICKSCH / ANDREW STEIMAN:** Muslime und die Woche der Brüderlichkeit
- 40 **GERHARD ZIMMERMANN:** Beispielhaft: Der Weg der Charlotte Petersen
- 42 **SERGEY LAGODINSKY:** Facebook - Gefällt mir
- BERND SCHRÖDER:** Welche Aufgaben soll der DKR in Zukunft aufgreifen? ► **ONLINE**

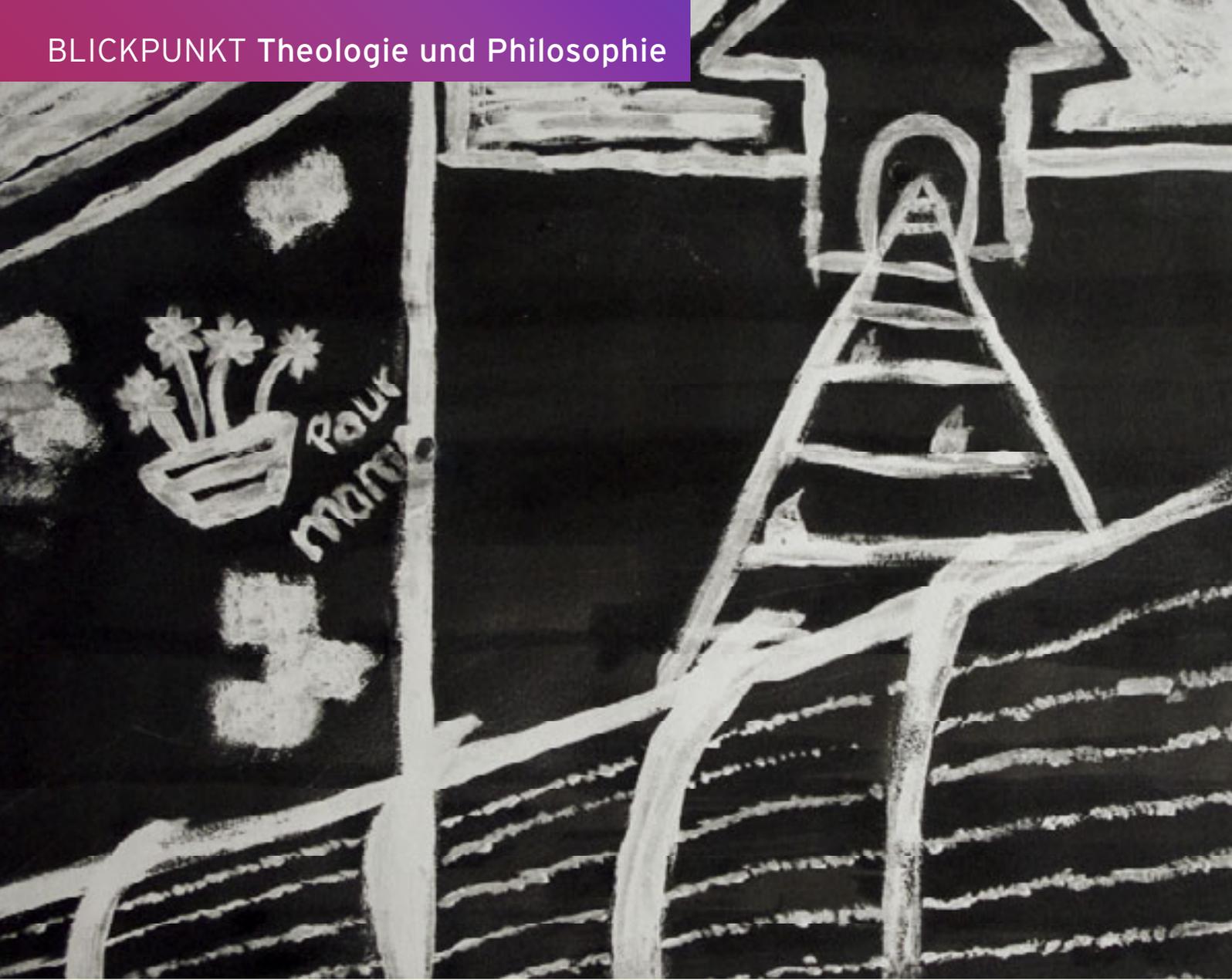
BLICKPUNKT Bildung und Erziehung

- 43 **RALPH WALDO EMERSON:** Geh' nicht dahin
- 44 **HANS-JOACHIM WERNER:** „Ich zeige Wirklichkeit“ - Martin Buber über Erziehung
- 47 **WERNER TRUTWIN:** Das Judentum im Religionsunterricht
- 49 **JAN TEPEL, Ernst-Bloch Gesamtschule:** Methodisch-didaktischer Zugang zur Bildebene des Themenheftes
- 50 **CHRISTINE MÄHLER:** 60 Jahre Deutsch-Israelischer Jugendaustausch

BLICKPUNKT Israel

- 53 **BRUNO DÖRIG:** Trampelpfade
- 54 **JUTTA WEDUWEN:** Die Arbeit von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste in Israel von 1961 bis heute
- HANS MAAß:** Auf dem Weg nach Israel ► **ONLINE**
- 56 **HANNS JÜRGEN KÜSTERS:** Konrad Adenauer und Ben Gurion. Perspektiven einer historischen Beziehung
- 59 **ULRIKE SCHLEICHER:** Angekommen in Givat Schmueel
- 61 **NATANELLA YEDGAR:** Mein Weg nach Israel
- 63 **EVA SCHULZ-JANDER:** Buchbesprechung - David Grossmann: Eine Frau flieht vor einer Nachricht
- 65 **MARITA HOFFMANN:** Länderübergreifend - Die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Rhein-Neckar

Die mit ► **ONLINE** gekennzeichneten Beiträge können in der „Mediathek“ auf der Homepage des DKR www.deutscher-koordinierungsrat.de abgerufen werden.



Der **AUFBRUCH**

Ich befahl mein Pferd aus dem Stall zu holen. Der Diener verstand mich nicht. Ich ging selbst in den Stall, sattelte mein Pferd und bestieg es. In der Ferne hörte ich eine Trompete blasen, ich fragte ihn, was das bedeute. Er wusste nichts und hatte nichts gehört. Beim Tore hielt er mich auf und fragte: „Wohin reitet der Herr?“ „Ich weiß es nicht“, sagte ich, „nur weg von hier, nur weg von hier. Immerfort weg von hier, nur so kann ich mein Ziel erreichen.“ „Du kennst also dein Ziel?“ fragte er. „Ja“, antwortete ich, „ich sagte es doch: ‚Weg-von-hier‘, das ist mein Ziel.“ „Du hast keinen Eßvorrat mit“, sagte er. „Ich brauche keinen“, sagte ich, „die Reise ist so lang, daß ich verhungern muß, wenn ich auf dem Weg nichts bekomme. Kein Eßvorrat kann mich retten. Es ist ja zum Glück eine wahrhaft ungeheure Reise.“

Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, hg. v. Paul Raabe,
Buchverlag Fischer, Frankfurt 1970

Von neuen Wegen und ausgetretenen Pfaden

TEXT ■ HANS MAAß

Die Wegmetapher ist ein uraltes Menschheitssymbol. Noch heute sprechen wir vom „Lebensweg“, aber schon die jüdische Weisheit wusste: „Des Menschen Herz erdenkt sich seinen Weg; aber der HERR allein lenkt seinen Schritt“ (Sprüche 16,9), und im 17. Jh. dichtete Paul Gerhardt: „Weg hast du allerwegen, an Mitteln fehlt dir's nicht“ (Evangelisches Gesangbuch 361,4). Hinter beiden Zitaten steht die Erfahrung, dass solche Wege nicht immer geradlinig verlaufen, sondern durch Höhen und Tiefen, oft auch auf Irr- und Umwege führen.

In der antiken Mythologie steht der griechische Held Herakles am Scheideweg, indem er gefragt ist, ob er dem Weg der lasterhaften Glückseligkeit oder der Tugendhaftigkeit folgen will. Diese Herausforderung zur Entscheidung zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse hat auch in der Bibel vielfältigen Niederschlag gefunden. So „legt“ Mose dem Volk Segen und Fluch vor (Dtn 30,1.15.19), wenn es in Gottes Wegen geht (V. 16), d.h. „seine Gebote, Gesetze und Rechte“ hält, wird ihm Segen verheißen. Wendet es sich ab, trifft ihn der Fluch in Form von Untergang.

Auch Jesus greift diese Metapher auf, indem er seinen Zuhörern zuruft: „Geht hinein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammnis führt, und viele sind's, die auf ihm hineingehen. Wie eng ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind's, die ihn finden!“ (Mt 7,13f.) Dieses Wort wurde etwa im 19. Jh. moralistisch missverstanden, indem auf Bildtafeln, die in vielen Kindergärten an den Wänden hingen, die zwei Wege einander gegenübergestellt wurden: der Weg, der in die Verdammnis führt über Parties, Sektgelage und Spielkasinos in einen katastrophalen Weltenbrand. Der Weg zur himmlischen Glückseligkeit dagegen führt über schmale Pfade und rauschende Bäche mit behelfsmäßigen Brücken an frischen Quellen vorbei.

Aber im Unterschied zu diesem romantischen Idyll besteht in dem Bildwort Jesu der eigentliche Unterschied zwischen beiden Wegen darin, dass man den einen Weg „geht“, während man den anderen erst „finden“ muss. Der richtige Weg liegt nicht einfach auf der Hand.

Außer dieser Wegemetaphorik von Gut und Böse, von geglücktem und misslungenem, erfülltem und verfehltem Leben enthält die Bibel jedoch eine Reihe von Erzählungen, in de-

nen Menschen auf einen Weg gestellt werden, von dem sie keineswegs im voraus wissen, wo er sie hinführen und wo sie schließlich enden werden wie etwa in dem Wort des auferstandenen Jesus an Petrus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst, wo du hinwolltest; wenn du aber alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürteten und führen, wo du nicht hinwillst“ (Joh 21,18). Manche Lebenswege spiegeln sich darin. Handelt es sich dabei gar um ein Grundmuster menschlichen Lebens?

Als erstes ist dabei bereits an die Paradiesgeschichte zu denken. Man liest leicht über die Dramatik des Ausgangs dieser Erzählung hinweg: „Da wies ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden, dass er die Erde bebaute, von der er genommen war. Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.“ (Gen 3,23f.) Starke Ausdrücke werden da verwendet, und wenn uns dies nicht gleich beim ersten Lesen auffällt, werden wir durch das blitzende Flammenschwert darauf gestoßen. Es gibt keinen Weg zurück; aber wo führt er hin? Dies lässt die Erzählung offen. Der Weg entsteht im Gehen! Es kann ein Weg ins Unglück und in den Untergang sein, ein Weg des unsicheren Tastens, aber auch des Gelingens. Jedenfalls: der Weg zum Baum des Lebens ist versperrt. Das Leben muss auf andere Weise und auf anderen Wegen erlangt werden.

Auf diesem Weg mit seinen Irr- und Umwegen befindet sich die Menschheit. Dafür steht

auch das Symbol des Labyrinths. Nach einem großen religionsgeschichtlichen Lexikon stellt es ursprünglich wahrscheinlich eine Kulthandlung dar, die als getanztes Drama vorgeführt wurde, ein „Rite de passage“, den Weg vom Tod zum Leben. – Der Weg entsteht im Gehen.

Die erste große biblische Gestalt die auf den Weg geschickt wird, ohne diesen zu kennen, ist Abraham. „Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will.“ Es wird weder eine Himmelsrichtung noch ein Ziel genannt, sondern einfach gesagt: „Geh du“, wie Martin Buber diesen Vers übersetzt. Wohin? Wie lange? Welche Route? – Achte darauf, was ich dir zeigen werde! Im Gehen entsteht der Weg, nicht im ausgeklügelten und nach allen Seiten absichernden Planen. Bemerkenswert ist, was der Midrasch dazu sagt. Auf die Frage, warum ihm Gott das Land nicht gleich enthüllt hat, lautet die Antwort: Um es ihm liebenswert zu machen. Dahinter steht doch wohl die Erkenntnis, dass eine Sache umso begehrenswerter wird, je weniger sie im voraus bekannt ist. Für Menschen, die gerne alles genau planen, um alle Unwägbarkeiten auszuschließen, eine höchst interessante Perspektive!

„Und sie zogen aus, um in das Land Kanaan zu gehen“. Wieso Kanaan? Davon war in der Erzählung bisher noch nicht die Rede. Lotete Abraham eine von vielen Möglichkeiten aus? Es stellt wohl eine Suchbewegung dar; denn er zog nicht ins Land Kanaan, sondern im Land umher, bis er Sichem als den Platz erkannte, den Gott seinen Nachkommen geben wollte – nicht ihm – seinen Nachkommen. Er selbst baut nur einen Altar und zieht weiter in Richtung Bethel; nicht nach Bethel, sondern nur in die Gegend, so dass Bethel von sei-



nem Lager in Richtung des Mittelmeers lag, Ai östlich davon. Und dann ging es weiter nach Süden. Er wurde in dieser ganzen Zeit nirgends sesshaft, sondern blieb auf dem Weg und sollte es wohl auch bleiben, ein Fremdling im verheißenen Land. Es war ein Weg, der im Gehen entstand, kein ausgetretener Pfad!

Zehn Kapitel später erzählt die Bibel von einem erneuten Aufbruch Abrahams mit denselben auffordernden Worten: „Geh du!“ diesmal allerdings mit einer Ortsbestimmung: Land Moria. - Was soll er dort? Seinen geliebten Sohn darbringen, „höhe ihn dort zur Darhöhung auf einem der Berge“, übersetzt Buber; aber was heißt dies in unserer Umgangssprache? Opfern? Schlachten? Abraham scheint diese Aufforderung so verstanden zu haben, wie der weitere Verlauf der Erzählung zeigt. In aller Frühe sattelt er den Esel und macht sich mit seinem Sohn und zwei Burschen auf den Weg. Es ist ein einsamer, in Schweigen gehüllter Weg. Erst als man den Esel und die beiden Burschen zurückgelassen hatte, getraut sich der Sohn zu fragen, woher sie denn ein Opfertier nehmen sollten, und erhält die rätselhafte Antwort, Gott werde sich schon ein Opfertier ausersehen; und sie gehen weiter, schweigend. Unheimlich! Es kommt auch wie Abraham es verhüllend gesagt hatte. Der Vater war zwar der Meinung, Gott habe den Isaak ausersehen; aber ihm wird Einhalt geboten und ein im Gestrüpp verfangener Widder wird an seiner Stelle geopfert.

Der Midrasch macht sich Gedanken, woran Abraham den von Gott ausersehenen Berg erkannte, und nimmt an, Abraham und Isaak hätten über dem Berg eine Wolke gesehen, die für die begleitenden Burschen unsichtbar war. Aber der Midrasch hält auch das Schweigen auf dem Wege nicht aus, sondern fügt hier eine Versuchung Abrahams und Isaaks ein, die sie von ihrem Vorhaben abbringen soll, doch beide bleiben entschlossen und standhaft. Später heißt es, Abraham habe Isaak sogar versteckt, damit er sich nicht von seiner Opferbereitschaft abbringen lasse. Warum all diese Erläuterungen, die nicht im Bibeltext stehen? Dahinter steht die Erfahrung, dass uns schwierige Wege auch zum Stehenbleiben oder Umkehren verleiten können, sie uns aber trotzdem nicht erspart bleiben.

Eine Weggeschichte ist auch die Befreiung Israels aus Ägypten. Der nächste Weg ins verheißene Land wäre die uralte Via Maris gewesen, die von Ägypten der Küste entlang bis zum Karmel führt und von dort über Damaskus bis Mesopotamien; aber so weit wollten die Israeliten gar nicht. Sie zogen jedoch nicht einmal auf dem ersten Teil ihrer Strecke auf dieser uralten Handels- und Heerstraße bis nach Kanaan, ihrem Ziel. „Als nun der Pharao das Volk hatte ziehen lassen, führte sie Gott nicht den Weg durch das Land der Philister, der am nächsten war; denn Gott dachte, es könnte das Volk gereuen, wenn sie Kämpfe vor sich sähen, und sie könnten wieder nach Ägypten umkehren. Darum ließ er das Volk einen Umweg machen und führte es durch die Wüste zum Schilfmeer. Und Israel zog wohlgeordnet aus Ägyptenland.“ (Ex 13,17f.).

Auch Umwege können zum Ziel führen. Ein Schwenk kann der richtige Weg sein, buchstäblich wie auch im übertragenen Sinn. Aus antiken ägyptischen Texten ist bekannt, dass etwa in der Mitte des 14. Jh. v.u.Z. Seevölker sich an der Ostküste des Mittelmeeres niedergelassen haben und eine schwere Herausforderung für das ägyptische Heer darstellten. Wäre eine flüchtige Volksgruppe diesen gewachsen gewesen oder von einer Unfreiheit in die andere gewechselt, gar der Vernichtung anheim gefallen? Warum also mit dem Kopf durch die Wand; es gibt ja noch andere Wege, z.B. den Weg durch die Wüste. Auch dabei handelte es sich offensichtlich aufgrund der Formulierung um eine Karawananstraße, beschwerlicher zwar und weiter als die Küstenstraße, aber gangbar und vor allem weniger gefahrvoll. Im Gehen entsteht der Weg! Man muss ihn nur entdecken und darauf achten, welche Wege sich öffnen, welche verschlossen und versperrt sind, sich als Irrwege herausstellen. Selbst die vierzig Jahre Israels in der Wüste werden in der Bibel nicht nur als Strafe oder gar Katastrophe gesehen, sondern vom Propheten Hosea sogar als Zeit der größten Gottesnähe!

Das Volk Israel erlebte auch Wege, die scheinbar alle alten Verheißungen zunichte machten, etwa gegen Ende des Staates Juda in der Königszeit. Deshalb betont die Bibel: „Da ließ der HERR über ihn Scharen von Kriegersleuten kommen“ und etwas später: „Aber das geschah Juda nach dem Wort des HERRN, dass er es von seinem Angesicht täte um der Sünden Manasses willen, die er getan hatte“ (2.Kön 24,2f.). Gott war also in dieser Katastrophe nicht außen vor, sondern mitten drin, wenn auch auf andere Weise, als man dies in seiner Sorglosigkeit vermutet hatte. So muss ein Prophet Missverständnisse zurecht rücken indem er der verschleppten Elite des Volkes im Namen Gottes ausrichtet, „meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der HERR, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.“ (Jes 55,8f.) Hier entsteht nicht im Gehen der Weg, sondern im Reflektieren wird die vermeintliche Sackgasse als Weg erkennbar. Auch dies ist in der Wegmetapher enthalten. Sie erweist sich als ein vielfältig verwendbares Symbol.

Nicht vergessen werden darf, dass die offizielle Bezeichnung für die jüdischen religiösen Vorschriften „Halacha“ lautet. Es kommt von dem Verb für „gehen“ und bezeichnet also den Weg bzw. die Wegrichtung toratreuer Juden. Dieser Sprachgebrauch hat sich bis ins Neue Testament hinein erhalten, indem der spätere Apostel Paulus zunächst beschrieben wird als einer, der auf der Suche ist, ob er „Anhänger des neuen Weges, Männer und Frauen,“ aufstöbern kann (Apg 9,2). „Weg“ hat sich also bis in die Apostelgeschichte als

Bezeichnung für eine bestimmte Glaubensrichtung erhalten.

Ein Vers aus dem Johannesevangelium vom „Weg“ hat allerdings jahrhundertlang das Klima zwischen Christen und Juden vergiftet, weil es von Juden als Angriff auf ihre Identität, von Christen als Verpflichtung zur Judenmission verstanden wurde: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Joh 14,6). Dieser Vers darf nicht, muss aber auch nicht verschwiegen werden, weil der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig dafür eine einleuchtende Interpretation, frei von jeder Diskriminierung gefunden hat.

In einem Brief an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg, der später evangelischer Pfarrer wurde, und aufgrund von Gesprächen mit ihm er zum evangelischen Glauben übertreten wollte, schrieb er - sicher nicht zufällig am Reformationstag 1913:

■ „Lieber Rudi, ich muß dir mitteilen, was dich bekümmern und, zunächst mindestens, dir unbegreiflich sein wird: ich bin nach langer und, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluß zurückzunehmen. Er erscheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. Ich bleibe Jude. [...]

■ Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn.

■ Es kommt niemand zum Vater - anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden). Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige - »Alles in Allem!« - sein wird. [...] Bis zu diesem Tage aber ist es Israels Leben, diesen ewigen Tag in Bekenntnis und Handlung vorwegzunehmen, als ein lebendes Vorzeichen dieses Tages dazustehen, ein Volk von Priestern, mit dem Gesetz, durch die eigene Heiligkeit den Namen Gottes zu heiligen.“

Franz Rosenzweig beschreibt damit nicht den Weg zum Vater, sondern mit dem Vater. ■



Hans Maaß, geb. 1935, Studium der ev. Theologie, Pfarrer, Schuldekan, Kirchenrat i.R., Lehrauftrag an der PH Karlsruhe, Mitglied des DKR-Vorstandes.

Nie wieder DIE »LEHRE DER VERACHTUNG«!

DIE KATHOLISCHE KIRCHE UND DIE JUDEN. Gegenwart und Perspektiven



Nach dem - auch für die christlich-jüdischen Beziehungen - recht enttäuschenden Pontifikat von Papst Benedikt hat Papst Franziskus wieder frischen Wind in die katholische Kirche gebracht. Schon im ersten Jahr seines Pontifikats hat sich das Klima zwischen der katholischen Kirche und den Juden spürbar verbessert. Doch für eine solide Zeitansage des christlich-jüdischen Miteinanders und für eine Auflistung der noch unerledigten großen Aufgaben müssen wir 50 Jahre früher ansetzen. Denn die Gegenwart des christlich-jüdischen Verhältnisses beginnt mit dem radikalen Neuanfang, den das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate“ gewagt hat. Das Herzstück ist das 4. Kapitel über das Verhältnis zu den Juden. Hinter diese Entscheidung gibt es kein Zurück mehr!

Der französisch-jüdische Historiker Jules Isaac, dessen Familie in der Schoa ermordet wurde, hatte als Schlüssel zur fast 2000-jährigen Judenfeindschaft der Christen die unchristliche „Lehre der Verachtung“ herausgefunden. Dieses Ergebnis seiner jahrzehntelangen Forschungen hatte er dem Papst in der Vorbereitungsphase des Konzils persönlich in Rom mitgeteilt. Johannes XXIII. war beeindruckt.

Nie wieder Auschwitz! - setzt nicht an der Wurzel an. Nie wieder die Lehre der Verach-

tung! - so muss das Motto lauten. Das eindrucksvollste Symbol für die Lehre der Verachtung findet sich an vielen Kathedral- und Domportalen. Dort stehen sich Kirche und Synagoge als zwei junge Frauen gegenüber: die Synagoge als blinde, geknickte und gedemütigte Gestalt, die Kirche gekrönt mit einem Kranz und dem Kreuzstab als Siegeszeichen (!).

Drei Vorbemerkungen zum Rahmen dieser Abhandlung seien vorausgeschickt. Dieser Beitrag ist nicht die Ausarbeitung, sondern die Fortschreibung meines Statements auf der Tagung der Schwäbischen Akademie Irsee. Denn wichtige Publikationen zum Thema sind hernach erst veröffentlicht worden, beispielsweise das Apostolische Schreiben von Papst Franziskus „Evangelii gaudium“, das einen Tag nach Abschluss unserer Tagung erschien. - Ich begrenze das umfassende Thema, das mir gestellt wurde, auf die katholische Kirchenleitung in Rom und die Kirche in Deutschland, zumal unser Land nach der Schoa in einer einzigartigen Verantwortung für ein neues Verhältnis zu den Juden steht. - Schließlich eine weitere Einschränkung: Ich berufe mich insbesondere auf den 1971 gegründeten Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, der zurzeit 15 jüdische und 17 christliche Teilnehmer zählt. Wir sind seit Jahrzehnten weltweit das einzige Gremium,

in dem Juden und Katholiken in kontinuierlichem Austausch stehen und zu grundlegenden und aktuellen theologischen Themen gemeinsam Stellung nehmen. Hier sind Erfahrungen gemacht worden, die sonst nirgends möglich waren. Fast alle zitierten Autoren sind oder waren Mitglieder des Kreises. Sie sind repräsentativ für ein breites Spektrum der Thesen und Argumente, die auch in anderen Kirchen und anderen Ländern von Pionieren der christlich-jüdischen Beziehungen vertreten werden.

Ich gliedere meinen Essay in vier Abschnitte. Aktueller Einstieg ist das erste Regierungsjahr von Papst Franziskus. Danach beurteilen wir im Abstand von 50 Jahren die Konzilserklärung Nostra aetate. Die überraschende Rezeption der Konzilserklärung - allen voran durch Papst Johannes Paul II. - behandelt der dritte Abschnitt. Abschließend sollen die unerledigten Aufgaben aufgelistet werden, die dringend einer Bearbeitung bedürfen. „Man muss in der Stellungnahme des Konzils eher einen Beginn als eine Endphase sehen“ - diese Aussage der französischen Bischöfe von 1973 zum Verhältnis von Christen und Juden ist heute noch so aktuell wie damals.

- 1 Aufbruch: Papst Franziskus setzt Zeichen
- 2 Durchbruch: Rückblick auf Nostra aetate nach 50 Jahren
- 3 Zwischenbilanz: Fort-Schritte trotz Stolpersteinen
- 4 Perspektiven: Dem Unausweichlichen nicht ausweichen

1. Aufbruch: Papst Franziskus setzt Zeichen

Von der ersten Stunde an ist Papst Franziskus ein Mann der Überraschungen. Nicht durch große Gesten wie Johannes Paul II., auch nicht durch Verkündigung neuer Glaubenslehren oder durch Lockerung umstrittener Rechtsnormen, sondern durch eine überzeugende Schlichtheit in Auftreten und Sprache lässt dieser Mann aufhorchen, weckt er weltweit ein fast ungläubiges Staunen - selbst bei nichtreligiösen Zeitgenossen. Papst Franziskus, einer der 50 prominentesten Juden in 2013 - so titelte am 14. November das US-amerikanische liberale jüdische Magazin „Forward“, das älteste Presseorgan des liberalen Judentums mit Sitz in New York. Er wurde in eine Sonderkategorie dieser Liste aufgenommen, in der auch Nicht-Juden genannt werden, die sich besondere Verdienste um das Judentum erworben haben. Lassen wir solch wohlmeinenden Enthusiasmus auf sich beruhen, der auch schnell in Enttäuschung umschlagen kann, wie sich an Präsident Obama zeigt, und beschränken uns auf handfeste Fakten.

Franziskus ist der erste Papst, der eine lange Freundschaft mit den Juden pflegt. Rabbiner Ab-

raham Skorka, Vertreter von Argentinien jüdischer Gemeinschaft, der größten Lateinamerikas, und Jorge Mario Bergoglio, Erzbischof von Buenos Aires, sind seit ihrem ersten Treffen vor zwei Jahrzehnten kontinuierlich durch Begegnungen, Dialog und Freundschaft miteinander und mit ihren Gemeinden eng verbunden. Gemeinsam veröffentlichten sie vor drei Jahren einen breit gefächerten Dialog über Gott und die Welt. Religionen, Fundamentalismus, Tod, Euthanasie, Scheidung, Globalisierung, Armut und der Holocaust – über solche Themen hatten sich die beiden Männer bei ihren Treffen zweimal pro Monat ausgetauscht. „Über Gott und die Welt“ (Freiburg 2013) ist das einzige Sachbuch, das Bergoglio verfasst hat.

Daher verwundert es nicht, dass dieser Papst vor allem auf den „Weg der Freundschaft“ setzt. Einer von vielen Belegen ist die Meldung von Radio Vatikan im Internetauftritt vom 24.10.2013: „Ohne eine wirkliche und konkrete Kultur der Begegnung, die authentische Beziehungen schafft, ohne Vorurteile und Verdächtigungen, würde ein intellektuelles Bemühen wenig nutzen“ – so der Papst in seiner programmatischen Ansprache an Vertreter der jüdischen Gemeinde Roms in einer Privataudienz zwei Tage vor dem Jahrestag der letzten Säuberungsaktion vor 70 Jahren im römischen Ghetto. Bei dieser Gelegenheit habe er zum wiederholten Male und mit denselben Worten allen Formen der Intoleranz und des Antisemitismus, gleich unter welchem Vorwand, eine klare Absage erteilt: „Es ist ein Widerspruch, wenn ein Christ Antisemit ist: die Wurzeln beider sind jüdisch.“ Aber nichts gegen Juden zu haben, ist dem Papst zu wenig, Taten zählen – gerade im Ernstfall. So habe die Tragödie des Zweiten Weltkriegs Juden und Katholiken Roms den Wert einer soliden Freundschaft gelehrt, als Papst Pius XII., der Klerus und viele Christen ihre Türen und Häuser geöffnet haben, um die Verfolgten zu retten, ohne viele Fragen über ihren Glauben zu stellen. „Sie hatten den Mut, das zu tun, was in diesem Moment das Richtige war: den Bruder in Gefahr zu schützen.“ Freundschaft verlangt mehr als Freundlichkeit.

Welchen Rang Franziskus der Begegnung mit Juden beimisst, lässt sich auch an seinem Terminkalender ablesen. Termine setzen Zeichen. Wie sein Vorgänger Benedikt schrieb er noch am Tag der Papstwahl einen Brief an die jüdische Gemeinde in Rom. Israels Staatspräsident Schimon Peres war das erste Staatsoberhaupt, das Franziskus nach seiner Wahl in Audienz empfing. Neben mehreren Botschaften und Schreiben an jüdische Einrichtungen traf er sich in den ersten vier Monaten viermal mit hochrangigen jüdischen Vertretern. Den Auftakt machte die Audienz für das International Jewish Committee for Interreligious Consultations (IJCIC) – viermal Nein zum Antisemitismus. Seine Reise nach Israel in diesem Jahr hat er bereits vor Monaten angekündigt.

Hat Papst Franziskus auch ein dezidiertes theologisches Konzept für das Verhältnis der katholi-

schen Kirche zu den Juden? In seiner über 250 Seiten langen Programmschrift, dem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ vom 24. November 2013, widmet er drei kurze Abschnitte auf eineinhalb Seiten dem Thema „Die Beziehungen zum Judentum“ (Nr. 247-249). Diese Aussagen haben es in sich! Nicht in der komplizierten Amtssprache kirchenamtlicher Dokumente, sondern in allgemein verständlichen Worten formuliert er unverkürzt die Botschaft von *Nostra aetate* 4 mitsamt der Weiterführung und Ergänzung durch wichtige kirchenamtliche Dokumente der Nachkonzilszeit. Nichts fehlt, aber auch nichts Neues ist hinzugefügt.

Ohne moralischen Zeigefinger fordert der Text zum radikalen Neuanfang heraus, wenn man ihn im Licht der aufschreckenden Predigt vom 16. April 2013 versteht. Damals meldete Radio Vatikan: Der Papst habe in einer Predigt die mangelhafte Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils beklagt. Das sei vor allem ein geistliches Problem: „Das Konzil war ein großartiges Werk des Heiligen Geistes ... Aber heute, 50 Jahre danach, müssen wir uns fragen, haben wir da all das getan, was der Heilige Geist im Konzil gesagt hat? ... Nein, im Gegenteil: Wir feiern dieses Jubiläum, und es scheint, dass wir dem Konzil ein Denkmal bauen, aber eines, das nicht un bequem ist, das uns nicht stört.“

2. Durchbruch: Rückblick auf *Nostra aetate* nach 50 Jahren

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden, meist als *Nostra aetate* 4 zitiert, ist das kürzeste (15 lateinische Sätze) und mutigste Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, denn sie stellt eine radikale Kehrtwende in der Beziehung und Haltung der Kirche zum jüdischen Volk und zum Judentum dar. Sie war auch die am meisten umstrittene Erklärung, die – freilich um den Preis etlicher Kompromisse – mit 96 % Ja-Stimmen verabschiedet wurde. Im geschichtlichen Abstand kann man hinzufügen: *Nostra aetate* ist zum bedeutendsten Konzilsdokument geworden; in seiner Wirkungsgeschichte übertrifft es alle anderen, es hatte auch wesentlichen Einfluss auch auf andere christliche Kirchen und auf die Juden. Es ist ein zukunftsweisender Text, dessen Dynamik bei weitem noch nicht ausgeschöpft ist. Zum Vergleich wurde schon vor zehn Jahren wiederholt das Gleichnis Jesu vom Senfkorn, dem kleinsten Samenkorn, herangezogen, das sich zu einem mächtigen Baum entwickelt.

Meine Würdigung entspricht dem Tenor der internationalen Kongresse zum 40. Jubiläum wie auch der einschlägigen Fachliteratur zu Entstehung, Wirkung und theologischer Kommentierung von *Nostra aetate*. Stellvertretend sei verwiesen auf die großen Kommentarwerke von Johannes Oesterreicher und Roman A. Siebenrock sowie auf den

Kurzkommentar von Hans Hermann Henrix¹. Der Inhalt lässt sich in vier Thesen fassen:

■ Der erste Satz ist der wichtigste: Wenn sich die Kirche auf ihr tiefstes Mysterium besinnt, muss sie sich zugleich auf das geistliche Band besinnen, durch das sie Gott mit dem Stamm Abrahams unlöslich verbunden hat. Die Verwurzelung im Volk und Glauben Israels betrifft mithin nicht nur die historische Herkunft der Kirche, sie gehört von Anfang an und auf immer zu ihrer Identität.

■ Gott hat seinen Bund mit Israel nie gekündigt, er hat sein Volk nicht verworfen. Sein Ja-Wort gilt auf immer.

■ Der Tod Jesu darf nicht pauschal „den Juden“ angelastet werden.

■ Antisemitismus ist verwerflich. Das erklärt die Kirche nicht aus politischen Gründen, sondern um der Liebe des Evangeliums willen.

Diese Aussagen stehen in klarem Widerspruch zur fast 2000-jährigen Tradition der Kirche. Es ist bezeichnend, dass das Konzil sich nicht wie im lehramtlichen Dokumenten üblich auf Zitate von Kirchenvätern, Konzilien oder Päpsten stützt – die lassen sich nicht finden –, sondern allein auf den Römerbrief des Apostels Paulus, Kapitel 9-11. Der ganzen Tradition hingegen galt der Hebräerbrief (besonders 8,7-13 und 7,18) als Kronzeuge für die Ablösung des „ersten Bundes“.² Die Juden (nicht die Römer) wurden stets für die Kreuzigung Jesu verantwortlich gemacht. Weil des Gottesmordes schuldig, da sie ja den Sohn Gottes gekreuzigt haben, habe Gott den Bund mit dem Volk des Alten Bundes aufgekündigt und an seiner Stelle das Volk des Neuen Bundes, die Kirche, erwählt. Auf Kosten der Juden definierte die Kirche jahrhundertlang ihre Identität: Gnade statt Werke, Glaube statt Gesetz, Liebe statt Gerechtigkeit. Auf ähnliche Weise und ebenfalls unter Berufung auf einen missverständlichen Paulus profilierten sich in der Reformationszeit die Protestanten gegenüber den Katholiken – eine folgenreiche Lehre der Verachtung, die exegetisch und theologisch seit Jahrzehnten aufgearbeitet ist. Dieser Bruch mit der Tradition ist offensichtlich, auch wenn Papst Benedikt immer wieder betonte, der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Konzilstexte laute Kontinuität, nicht Bruch. Das ist nicht Interpretation, sondern Ideologie; es widerspricht dem Textbefund.

Schon während des Konzils war klar, dass die Judenerklärung in mancher Beziehung ein Kompromisstext war. Heftige, oft polemisch vorgebrachte theologische und politische Argumente standen bis zur Schlussabstimmung im Raum: Abkehr von der theologischen Tradition und Rücksicht auf die gefährdete Lage der Christen in arabischen Staaten. Großenteils rühren daher die Schwächen des Dokuments. Die Einordnung in eine gemeinsame „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ lässt die einzigartige Beziehung der Kirche zur jüdischen

Religion weniger deutlich erscheinen. Die gewundene Rücknahme der Schuldzuweisung für die Kreuzigung klingt eher wie der Verzicht auf eine Anklage „der Juden“; ein Freispruch hört sich anders an. Die Mitschuld der Kirche an der Schoa wird nicht erwähnt. Der Antisemitismus wird von der Kirche nur „beklagt“, nicht als Sünde gegen Gott und die Menschen gebrandmarkt.

Doch weit mehr als solche Defizite fällt ins Gewicht, dass das Konzil die Tür zur Zukunft öffnet: „Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.“ Mithin nicht Abschluss, sondern nur ein Anfang, der mit Mitteln des Studiums und des Dialogs offene Fragen klären und neue Perspektiven eröffnen soll.³ Diese Aufgabe hätte die Konzilsversammlung überfordert. Aber die Richtung ist von den Konzilsvätern eindeutig vorgegeben: Förderung der gegenseitigen Kenntnis und Achtung. Das ist eine Kehrtwendung von der pseudotheologischen Lehre der Verachtung hin zu einer Theologie der Achtung. Diese kontrovers diskutierte, am Ende aber einmütig beschlossene neue Einstellung zu den Juden ist die entscheidende Weichenstellung des Konzils. Sie zählt, wie Siebenrock in seinem Kommentar zu Recht betont, mehr als die inhaltlichen Aussagen. Auf dieser Grundlage sind in den 50 Jahren nach *Nostra aetate* beachtliche Fortschritte erzielt worden.

3. Zwischenbilanz: „Fort-Schritte trotz Stolpersteinen“⁴

3.1 Päpste gehen voran

Entstehung und Verabschiedung von *Nostra aetate* ist keineswegs allein, aber doch wesentlich den beiden Konzilspäpsten zu verdanken. Papst Johannes XXIII. setzte sich als Apostolischer Delegat für die Türkei und Griechenland erfolgreich für die Rettung vieler Juden vor der drohenden Deportation ein. In der ersten Osternacht nach seiner Papstwahl strich er in der traditionellen Karfreitagsfürbitte „Für die treulosen Juden“ das Schmähwort „treulos“. Für eine Stellungnahme des Konzils zum jüdischen Volk war die „eigentliche Quelle [...] das Herz Johannes' XXIII., im besonderen seine Einfühlung in das jüdische Leiden“⁵ (Oesterreicher 490). Unterstützt durch Kardinal Augustin Bea entstand 1961 der Entwurf für ein kurzes Konzilsdekret über die Juden.

Papst Paul VI. ist nach der Überwindung heftiger theologischer und politischer Turbulenzen die fast einmütige Verabschiedung von *Nostra aetate* zu verdanken sowie 1974 der Erlass von deutlichen Richtlinien für die Durchführung der Konzilerklärung. 1970 erließ er die neue Karfreitagsfürbitte „Für die Juden: Gott bewahre sie in der Treue zu sei-

nem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratsschluss sie führen will“. Dieser Bitte konnten auch die Juden voll zustimmen, da dieses Gebet weder für ihre Bekehrung betete oder eine Anklage enthielt noch die Zumutung, sie müssten „durch Jesus Christus“ zum Gott Israels gelangen.

Seine einzigartige Dynamik verdankt *Nostra aetate* 4 vor allem der päpstlichen Unterstützung durch die beiden Konzilspäpste, am meisten jedoch durch Papst Johannes-Paul II., der durch seine Kindheit in der Nähe von Auschwitz mit dem jüdischen Geschick existenziell verbunden war. In seinem langen Pontifikat (1978-2005) hat er mehr für das Verhältnis zwischen Christen und Juden geleistet als alle anderen Päpste zusammen.

Die Aussagen von *Nostra aetate* hat Papst Johannes Paul II. in fünf Punkten präzisiert und vertieft und sich durch Einwände und Widerstände nicht irritieren lassen:⁶

■ Jesus ist Jude. Das ist eine grundlegende theologische Aussage, nicht bloß ein zufälliges historisches Faktum. Wer die Person Jesu von seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk trennt, greift die Wahrheit der Menschwerdung selbst an, macht Jesus seine Identität streitig.

■ Die Kirche darf bei der Besinnung auf ihr Mysterium die unlösbare Verbindung nicht nur zu Jesus, sondern auch mit dem jüdischen Volk nie vergessen. Das wäre Verrat ihrer gottgegebenen Identität. Die Kirche hat daher zur jüdischen Religion eine Beziehung wie zu keiner anderen Religion. Das 4. Kapitel von *Nostra aetate* darf mithin den anderen Kapiteln nicht gleichgeordnet, in sie eingeordnet werden.

■ Die Formel vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ ist eine entscheidende theologische Zuspitzung der Konzilsaussage, dass laut Römer 9-11 Gott seine Berufung Israels am Sinai nie widerruft.

■ Die Rede vom „gemeinsamen Erbe“ von Juden und Christen präzisierte der Papst erstmals in seiner Mainzer Rede 1980: der wichtigste Dialog der Kirche mit den Juden sei der Austausch mit dem lebendigen Judentum in Geschichte und Gegenwart. Das gemeinsame Erbe bezieht sich demnach nicht nur auf die Herkunft der Kirche. Weil Gott in seinem erwählten Volk bis heute am Werk ist, hat die Kirche auch auf diese Stimme zu hören.

■ Über die Verurteilung des Antisemitismus in *Nostra aetate* hinaus gesteht der Papst die Mitschuld der Kirche an der Schoa ausdrücklich ein - sowohl im großen Schuldbekenntnis der Kirche im Petersdom als auch durch die Hinterlegung der Vergebungsbitte an der Klagemauer bei seinem Israelbesuch im selben Jahr 2000. Dies war eine nicht zu überbietende, unzweideutige Geste für die Hochachtung des jüdischen Volkes und seines Glaubens wie auch für das Eingeständnis der historischen Schuld der katholischen Kirche.

Entstehung, Verabschiedung und Umsetzung von *Nostra aetate* verdankt sich ganz wesentlich dem entschlossenen Vorgehen dieser drei Päpste. Das gleiche Verdienst hinsichtlich vieler anderer Konzilsbeschlüsse kann man Johannes Paul II. wie auch seinem Nachfolger Benedikt XVI. nicht aussprechen. Denn in den vergangenen Jahrzehnten wurde von diesen beiden Päpsten die Umsetzung zentraler Konzilsentscheidungen wesentlich behindert. Zwar wurden die theologische Forschung und die Reformanstrengungen auf liturgischen und pastoralen Gebiet in der Konzilszeit und noch ein Jahrzehnt später in kritischer Aneignung von Päpsten und Bischöfen übernommen. Aber seitdem leitete die römische Kirchenleitung einen rigorosen Rückwärtstrend ein. Nach außen initiativ - man denke an die Reisen von Johannes Paul II. - und nach innen Stagnation lautete der Marschbefehl aus Rom. So wurde etwa von den zahlreichen Voten der „Würzburger Synode“ (1971 bis 1975) an den Heiligen Stuhl kein einziges positiv beantwortet. Die vom Konzil gewollte Eigenständigkeit von Bischöfen und Bischofskonferenzen wurde zu Gunsten einer zunehmend zentralistischen Kirchenleitung rückgängig gemacht. Dazu passt, dass unter den beiden letzten Plätzen starke Persönlichkeiten kaum eine Chance hatten, zu Bischöfen ernannt zu werden. Der frühere Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini äußerte Bedenken gegen die Heiligsprechung von Johannes Paul II.: In der Öffentlichkeit sei er als Bischof von Rom zum „Bischof der Welt“ gemacht und damit in gewisser Weise die authentische Autorität jedes einzelnen Bischofs in der Nachfolge der Apostel ausgehöhlt worden. Zudem habe er vor allem in seinen letzten Lebensjahren die Bedeutung der Ortskirchen vernachlässigt. Diese Kontrastbeispiele mögen genügen, um die päpstliche Unterstützung von *Nostra aetate* noch deutlicher hervorzuheben.

3.2. Stillstand unter Benedikt XVI.⁷

Papst Benedikt XVI. hat sich einerseits die vom Konzil eingeleitete Wende im Verhältnis zu den Juden ausdrücklich zu eigen gemacht und mehrfach seinen Willen bekundet, den von seinem Vorgänger beschrittenen Weg entschlossen fortzusetzen. Andererseits löst sein Pontifikat diesen Vorsatz nicht ein. Die entscheidende theologische Zuspitzung von *Nostra aetate* auch, die Formel seines Vorgängers vom nie gekündigten Sinaibund, hat er sich nicht zu eigen gemacht. Löst sein Pontifikats diesen Anspruch nicht ein. Glanzlos waren seine Besuche, Worte und Gesten. Nur in seiner Ansprache in der römischen Synagoge 2010 setzte er bedeutsame Akzente.

Zwei große Stolpersteine hat er in den Weg gelegt, die schwere Irritationen bei den Juden und ihren christlichen Partnern hervorgerufen, das Klima der Beziehungen international und nachhaltig eingetrübt haben. Das erste Hindernis war die Aufhebung der Exkommunikation schismatischer Bischöfe der Pius-Bruderschaft, die eindeutig eine antijüdische Theologie vertreten. Diese Brückierung zeugt von mangelnder Empathie mit



den heute lebenden Juden. Das zweite Hindernis war die Formulierung einer eigenen Karfreitagsfürbitte „Für die Bekehrung der Juden“. Ist es nicht anmaßend, zumindest geschmacklos, wenn sich selbst nach der Schoa die Kirche herausnimmt, immer noch für die Bekehrung der Juden zu beten, statt um Vergebung ihrer eigenen Schuld zu bitten? Zudem ist diese Karfreitagsfürbitte ein Bekenntnis zum christlichen Glauben auf Kosten des jüdischen Glaubens, der theologisch abgewertet wird.

Diese Unfälle sind nicht Zufälle, sie sind durch den theologischen Ansatz, den Joseph Ratzinger von Anfang an konsequent durchhält, mitbedingt. Zwar distanziert sich Papst Benedikt vom bekannten Antijudaismus der Kirchenväter, wohl aber vertritt er ihre Theologie der Heilsgeschichte mit der Verhältnisbestimmung „Verheißung – Erfüllung“ für die Zuordnung von Altem und Neuem Testament. „Für Papst Benedikt ist die jüdische Religion (belegt im Alten Testament) nur die historische Wurzel des christlichen Glaubens, die erst durch die Christologie – und dies in der Deutung der Kirchenväter – Heilsbedeutung erhält; einen theologischen Eigenwert hat sie nicht.“⁸ Diese christozentrische Engführung hat sich Papst Franziskus nicht zu eigen gemacht, sondern sich klar in *Evangelium gaudium* klar zur Position von Johannes Paul II. bekannt.

3.3 Theologische Forschung und offizielle Verlautbarungen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat programmatisch eine neue Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum jüdischen Volk gewagt. In

Tat und Wort hat Johannes Paul II. dieser Wende den Weg in die Zukunft gebahnt. Doch viele andere waren an dieser Wende beteiligt: intensive Diskussionen in der Theologie, vergleichbare Entwicklungen in den evangelischen Kirchen sowie zahlreiche Verlautbarungen der Kirchen sowie Erklärungen internationaler Gremien und Konferenzen, auch mit jüdischer Beteiligung.

Bereits 1947 kam es in Seelisberg in der Schweiz zu einem Appell evangelischer, katholischer und jüdischer Teilnehmer an die Kirchen, ihre Haltung, Katechese und Unterweisung zur Darstellung des Judentums zu revidieren. Auch Jules Isaac hatte dazu Thesen entwickelt. Eine andere Wortmeldung muss ich ebenfalls hervorheben: Am 10. September 2000 erschien in der *New York Times* eine ganzseitige Erklärung „Dabru Emet – redet Wahrheit“, die von 300 jüdischen Persönlichkeiten unterzeichnet wurde.⁹ Hauptpromotor war Michael Signer, der bis zu seinem Tod 2009 aktives Mitglied unseres Gesprächskreises war. Zwar haben Juden wesentlichen Anteil daran, dass sich seit Jahrzehnten das Verhältnis zwischen Christen und Juden trotz mancher Rückschläge erstaunlich positiv entwickelt hat. Aber in dieser Erklärung betreten jüdische Gelehrte Neuland mit der Erwartung, dass auch jüdischerseits mehr Interesse an einem theologischen Dialog mit Christen entstehen möge, und stellen dazu Thesen zur Diskussion. „Christen wissen von Gott und dienen ihm durch Jesus Christus und die christliche Tra-

dition. Juden wissen von Gott und dienen ihm durch die Thora und die jüdische Tradition“ – so formulieren sie in der 6. These ihr jüdisches und das christliche Selbstverständnis. Im Unterschied zur christlichen blieb die jüdische Resonanz schwach, teilweise kritisch.

Auf vielen Gebieten der Theologie wurden in den letzten Jahrzehnten erhebliche Fortschritte erzielt. Besonders hervorzuheben ist die Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Exegeten mit jüdischen Wissenschaftlern, ferner das Fach Religionspädagogik samt der Erarbeitung vorzüglicher Lehrmittel und die Liturgiewissenschaft, die die Verwandtschaft jüdischer und christlicher Riten herausgearbeitet hat. Auch kann man heute nicht mehr von einem abrupten Bruch zwischen Judentum und Christentum sprechen, weil nach den Forschungen der Kirchengeschichte der Trennungsprozess in wechselseitiger Übernahme und Abgrenzung mindestens drei Jahrhunderte gedauert hat. Die krasse Entgegensetzung Judentum und Christentum ist überholt. Ferner kann, wie Hubert Frankemölle nicht müde wird zu betonen, auch die griechische Septuaginta, die ebenso wie die Hebräische Bibel ein jüdisches Zeugnis der Offenbarung ist, bisher kaum begangene Brücken schlagen.

3.4 Das bisher Erreichte

Fasst man die Aussagen des kirchlichen Lehramtes sowie die intensive Diskussion in der Theologie mitsamt vergleichbaren Entwicklungen in den evangelischen Kirchen und den

Stellungnahmen internationaler und interreligiöser Institutionen in wenigen Kernsätzen zusammen, ist trotz mancher Irritationen auch heute noch die Zwischenbilanz unserer Erklärung „Juden und Christen in Deutschland“ von 2005 zutreffend:

- „Keine Treue Gottes allein zur Kirche, sondern genauso zum jüdischen Volk. Deshalb sind Christen und Juden gleichermaßen berufen, sich als ‘Volk des Bundes’ zu verstehen und ‘Licht der Völker’ (Jes 49,6; Mt 5,14) zu sein.“
- Keine Katechese des christlichen Glaubens ohne Einführung in die lebendige Tradition des Judentums.
- Keine Versöhnung mit Gott ohne Anerkennung der kirchlichen Schuldgeschichte gegenüber dem jüdischen Volk.
- Kein Begreifen der biblischen Offenbarung ohne Lektüre des Alten Testaments und ohne Ernstnahme der jüdischen Lesarten.“¹⁰ (11-12)

Diese für das überkommene Glaubensverständnis irritierenden Erkenntnisse sind längst noch nicht überall, erst recht nicht mit ihren weitreichenden Konsequenzen angekommen, geschweige selbstverständlich geworden. Das gilt nicht nur im Blick auf das „Kirchenvolk“, sondern ebenso für Bischöfe und Priester, Theologen und Theologinnen, Religionslehrerinnen und Religionslehrer. Auch die theologische Forschung hat noch erhebliche Bringschuld zu leisten. Das Konzil war nur der Anfang.

4. Perspektiven: Dem Unausweichlichen nicht ausweichen

4.1 Auschwitz ist in die Ferne gerückt

Der Schock von Auschwitz trifft die vierte Nachkriegsgeneration in Deutschland nicht mehr mit derselben Wucht. Das Interesse an dieser beispiellosen Katastrophe hat hierzulande in Schule, Medien und Öffentlichkeit stark nachgelassen. Gedenktage wie der 9. November und die „Woche der Brüderlichkeit“ müssen insbesondere nach dem Tod der letzten Augenzeugen der Gefahr der Pflichtübung, des routinierten Rituals wehren.

Kein Land hat mehr als Deutschland seine jüngste Geschichte bearbeitet. Auch die Kirche hat ihre Mitschuld mitsamt ihrer Verpflichtung für die Zukunft deutlich bekannt. Anerkennend registriert Rabbi Michael Signer, einer der herausragenden Pioniere der christlich-jüdischen Versöhnung in seiner US-amerikanischen Heimat wie auch in Deutschland, Israel und weltweit: „1995 anlässlich des 50. Jahrestages der Befreiung von Auschwitz und des Endes des Zweiten Weltkriegs [hat] fast jede europäische Bischofskonferenz ihre eigene Erklärung zur Schoa abgegeben.“¹¹ Das gleiche gelte auch für die US-amerikanische Bischofskonferenz. Das relativiert in seinen Augen auch die apologetische Tendenz in der Geschichtsschreibung der Vatikanischen Erklärung „Wir erin-

nern - eine Reflexion über die Schoa“ von 1998. Dass in weiten Teilen der Welt, in denen es keine Juden gibt oder die von der Schoa nicht betroffen waren, nie ein Thema war, darf doch nicht verwundern. Letzteres trifft auch für weite Gebiete der ehemaligen Sowjetunion zu, aus der die meisten Juden in Deutschland stammen.

Was ist denn noch zu tun? Kann das finstere Kapitel nicht endlich zu den Akten gelegt werden, zumal überall in Kirche, Wirtschaft und Politik immense Probleme die Menschen neu herausfordern und überfordern, überdies die Hauptzwecksetzungen der leidigen Judenfeindschaft bekanntlich aus dem Weg geräumt sind? Wäre das nicht ebenfalls im Interesse der Nachfahren der Opfer, die nicht länger auf die Opferrolle fixiert, sowie der Nachfahren der Täter, die endlich von ihrer Befangenheit gegenüber Juden frei sein wollen? Nein! Das ist zu kurz gedacht.

4.2 Das Gedenken muss auch in Zukunft wach gehalten werden

Geschichte darf nicht auf sich beruhen bleiben! Das gilt nicht nur für die Siegeregeschichte, die ein gesundes Selbstbewusstsein stärkt, sondern auch die Opfer- und Schuldgeschichte, die ihre Traumata im geschichtlichen Gedächtnis speichert. Denn nicht bearbeitetes Leid und nicht bearbeitete Schuld wirken sich gleichermaßen über Generationen als niederdrückende Last aus. Selbst nach Jahrhunderten sind Kreuzzüge, Inquisition und Sklaverei nicht erledigte Vergangenheit. Es gibt Gräben, über die kein Gras wächst, nicht wachsen darf. Der zweifellos garstigste Graben in der europäischen Geschichte ist die Schoa. Längst vernarbte Wunden brechen urplötzlich mit heftigen Schmerzen wieder auf, wenn - vielleicht nur aus Unachtsamkeit - an dieser Stelle eine neue Verletzung geschieht. Explosive Störungen des christlich-jüdischen oder deutsch-israelischen Verhältnisses belegen das bis heute.

Das Gedenken muss also auch in Zukunft wach gehalten werden, freilich in anderen Formen als in der Phase des Schocks während der vergangenen Jahrzehnte. Der zeitliche Abstand kann die behutsame Reflexion erleichtern, wie es überhaupt zum Judenhass in Deutschland kommen konnte, wie man den Anfängen hätte wehren können, was das für die aktuelle Wachsamkeit gegenüber allen Formen der Diskriminierung in unserer Gesellschaft bedeutet. Die Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit zu stärken ist eines der zentralen Desiderate heutiger Bildungspolitik. Nur wer in der Lage ist zu fragen, kritisch zu hinterfragen, gewinnt eine Weite des Horizonts, in dem anderes Denken und Leben nicht verachtet, sondern geschätzt werden. Fragefähigkeit ist nicht selbstverständlich, sie muss immer neu entdeckt werden, um Radikalismen wirksam begegnen zu können.

Und wie steht es mit dem Gedenken in jenen Ländern, die von der Schoa nicht betroffen sind oder in denen es keine Juden gibt? Auch dort geht das Geschick der Juden auch die Christen an, weil es zur unteilbaren Geschichte unserer Kirche gehört, und es geht die dortigen Menschen an, weil es zur unteilbaren Geschichte der Moderne gehört.

4.3 Antisemitismus ist ein Angriff auf die Menschenwürde aller Menschen

Vor einem Jahr brachte Erwin Dirscherl, katholischer Dogmatiker in Regensburg, in unseren Gesprächskreis folgende These ein: „Emmanuel Levinas hat sein Werk ‘Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht’ mit folgender Widmung versehen: ‘Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus.’ Levinas weist darauf hin, dass die Haltung des Antisemitismus menschenverachtend ist, nicht nur hinsichtlich des Judentums, sondern bezogen auf alle Menschen. An der Haltung gegenüber den Juden entscheidet sich, ob der Mensch gehasst oder geliebt wird. An der Haltung der Kirche gegenüber den Juden entscheidet sich, ob die Würde jedes Menschen geachtet wird. Beides ist nicht voneinander zu trennen.“

Daraus zog Dirscherl die Konsequenz: „Die Bekämpfung des Antisemitismus ist nicht nur ein Sonderthema, sondern es geht in diesem einzigartigen Verhältnis zum Judentum um alle Menschen. Besonderheit und Universalität schließen sich nicht aus, sondern gehören im biblischen Sinne untrennbar zusammen.“

Diese These ruft in mir die Erinnerung an ein Internationales Seminar unseres Kreises mit jüdischem Gelehrten 1983 im niederländischen Simpelveld wach. Im Nachdenken über Auschwitz waren wir uns einig: Ein schlimmeres Verbrechen gegen die Menschenwürde als die Naziideologie hat es nie gegeben, kann es prinzipiell überhaupt nicht geben. So mörderisch der stalinistische Kommunismus gewütet hat, man konnte ihm entkommen beispielsweise durch Eintritt in die Partei. Aber für Juden gab es unter Hitler keinerlei Entrinnen - weder durch Heldentaten oder geniale Erfindungen zu Gunsten des Vaterlandes noch durch Lüge oder Verstellung als patriotischer Parteigenosse. Wie ein Tier wurde der Jude auf Biologie reduziert, auf seine Rasse. Und diese Rasse musste vernichtet werden. Schlimmer kann die Würde des Menschen, die biblisch gesprochen „nach dem Bild Gottes“ geschaffen ist, nicht missachtet und geschändet werden. In diese Tiefe müssen wir loten, um die Heiligkeit der jedem Menschen verliehenen Würde zu ahnen und vor dem Verbrechen ihrer Schädigung und Zerstörung zu erschrecken. Die Radikalität dieser aufrüttelnden Einsicht ist in Kirche und Gesellschaft hierzulande und weltweit noch nicht angekommen.

4.3 Interreligiöser Dialog nie ohne das Judentum

Hans Küng's These ist unbestritten: Kein Friede in der Welt zwischen den Nationen ohne Frieden zwischen den Religionen. Und der Weg zum Frieden heißt Begegnung und Dialog. Anders als die fernöstlichen Religionen spielt der Islam für die europäische Einigung eine wachsende Rolle.

Auf Kirchentagen und in Akademien, in Schulen und Hochschulen ist das Interesse am christlich-jüdischen Dialog seit Jahren merklich zurückgegangen. Hingegen findet der Islam zunehmend Aufmerksamkeit. Das ist verständlich, weil ca. 4 Millionen Muslime gegenüber 150.000 Juden anders ins Gewicht fallen und häufiger im Alltag begegnen, und nicht zuletzt weil der islamistische Terror den ganzen Islam in Misskredit bringt. Neugier und Angst gegenüber dem Fremden wecken Aufmerksamkeit und Interesse. Will man nicht vor dem Islam als Gefährdung unserer deutschen oder europäischen „Leitkultur“ warnen (was man übrigens mit denselben Argumenten vor 100 Jahren von den Juden behauptete), dann ist Integration angesagt, zu der unbedingt Begegnung und Dialog gehören. Deshalb, so hört man allenthalben, sei heute der christlich-muslimische Dialog bzw. der „Triialog“ der drei monotheistischen Religionen angesagt. So entspreche es schließlich auch der Konzilserklärung *Nostra aetate* als ganzer. Man dürfe das Dokument nicht länger auf das 4. Kapitel über die Juden einschränken.

Gegen diese Argumentation formulierte Dirscherl eine zweite These: „Nur wenn im christlichen Dialog mit anderen Religionen das Verhältnis zum Judentum mit artikuliert wird, kann es auf Dauer zu Frieden und Verständigung zwischen den Weltreligionen kommen. Weder im Nahen Osten noch sonstwo darf ein christlich-islamischer Dialog auf Kosten des Judentums geführt werden. Wenn es die Kirche ernst meint mit ihrem besonderen Verhältnis zum Judentum, wenn dieser Dialog zum Innersten der Kirche gehört (Johannes Paul II.), dann ist er auch im Gespräch mit dem Islam zur Sprache zu bringen.“

4.4 Theologisches Brachland muss bearbeitet werden

Für große Gebiete der Theologie trifft immer noch die Kritik unseres Gesprächskreises am „Katechismus der Katholischen Kirche“ von 1992 zu: „Zwar fällt er dort, wo er direkt auf das Judentum zu sprechen kommt, nicht hinter die Aussagen des Konzils über die Juden zurück, er bleibt aber hinter den Erwartungen zurück, die man heute an einen Katechismus stellen muss. Gewiss ist er nicht bewusst antijüdisch, wohl aber ajüdisch, d.h. ein Dokument, in dem die Juden nicht hinreichend berücksichtigt werden. Der Katechismus tut sich offensichtlich schwer, das nachbiblische Judentum als eigenständige heilsgeschichtliche Größe neben der Kirche anzuerkennen und spricht an vielen Stellen so von der Kirche, als gäbe es das Judentum nicht, obwohl die Rede über die kirchliche Bindung an das Judentum jeweils der Sache nach geboten ist.“¹²



(14). Aufholbedarf sehe ich vor allem in den Fächern Theologische Anthropologie, Christologie und Ekklesiologie. Ferner gibt es nur wenige evangelische Ansätze zu einer Theologie des Landes Israel,¹³ während die katholische Kirche wie im Staatsvertrag mit Israel im Jahr 1993 bei der politischen Position der Ausgewogenheit Halt macht: Anerkennung des Lebensrechts von Israelis und Palästinensern sowie Sicherheit gegenüber Gewalt. Aber damit wird man der biblischen Trias Gott Israels - Volk Israel - Land Israel nicht gerecht.

4.5 Der Stein des Anstoßes: Absage an die Judenmission

Vor der theologischen Gretchenfrage scheuen katholische und evangelische Kirche immer noch zurück: Wie haltet ihr Christen es mit dem Nein Israels zu Jesus Christus? Solange wir Christen und unsere Kirchen zu dieser uns schmerzenden Weigerung nicht ein positives, theologisch fundiertes Verhältnis gewinnen, klafft in unserer Beziehung zu den Juden eine tiefe, offene Wunde.

Einen entscheidenden Vorstoß hat die Päpstliche Bibelkommission mit ihrer Erklärung „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (2001) gewagt. Dort heißt es: „Wir Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift

der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jeder dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar.“ Unser Gesprächskreis kommentiert: „Das verweigerte Ja Israels zu Jesus von Nazaret kann auch von Christen als Treue zur jüdischen Tradition gewertet werden. Ebenso werden die jüdische Treue zu den eigenen Heiligen Schriften und die jüdische Erlösungshoffnung in ihrem theologischen Wert anerkannt.“¹⁴ Nach dieser Interpretation steht hier nicht Wissen gegen Unwissen oder Glaube gegen Unglaube, sondern Glaube gegen Glaube. Im Gesprächskreis gestehen wir uns seit Jahrzehnten gegenseitig zu, dass der andere nicht weniger als wir auf die Stimme Gottes hört, aber Gott offenbar den einen anderes als den anderen zu verstehen gibt. Um Gottes willen haben wir gelernt, das zu respektieren. Anders sah es der Vorsitzende der Päpstlichen Bibelkommission, Kardinal Ratzinger, der in seinem Vorwort der Erklärung von 2001 die Speerspitze abgebrochen hat - gemäß seiner Theologie, dass Jesus Christus die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen sei.

Ohne eine positive theologische Würdigung des Neins Israels zu Jesus Christus kann die Beziehung zwischen Christen und Juden nicht zur Ruhe kommen. Das ist meine Über-



Erst wenn wir Christen hierauf eine Antwort gefunden haben, zumindest ihr näher gekommen sind, ist es meines Erachtens an der Zeit für die ebenso brisante Gegenfrage an die jüdischen Gesprächspartner: Könnt ihr auch in den Kirchen das Wirken des Gottes Israels wahrnehmen und anerkennen, vielleicht gar ein Wirken Gottes, das auch euch zu denken gibt?

4.6 Für eine Kultur der Begegnung und des Dienens

Im Austausch des Glaubens und der theologischen Reflexion zwischen Christen und Juden geht es, wollen wir es uns nicht zu leicht machen, um das Abgründigste, die Schoa, um das Höchste, die Offenbarung des Gottes Israels, um das Zentrum, die Identität der Inkarnation wie auch der Kirche, und, was nicht weniger zählt, um die Sendung für die Menschheit, den Dienst an der Welt, der beiden aufgetragen ist. Zuspitzung und Ausweitung bedingen sich gegenseitig.

Zu allen drängenden Fragen unserer Zeit, zu denen die Kirche gefragt ist, sind auch die Juden gefragt. Man denke an Gerechtigkeit und Frieden, an die fortschreitende Ökonomisierung aller Lebensbereiche, an die ethischen Probleme am Anfang und Ende des menschlichen Lebens. ¹⁷ Dialog und Begegnung sind das eine, Dienst an Welt und Menschen das andere. Hierzu können wir viel von den angelsächsischen Ländern lernen, auch von dem Papst aus Argentinien. Um den Bogen zum Anfang zu schlagen, sei hierzu aus seinem Schreiben „Evangelii gaudium“ die abschließende Passage zum Kapitel „Die Beziehungen zum Judentum“ (249) zitiert: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt. Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge für die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen.“ ■

zeugung. Aber dieses Ziel ist offenkundig noch nicht in Sicht, wie die überraschend heftige öffentliche Auseinandersetzung über unsere Erklärung „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“ (2009) gezeigt hat. Erzbischof Gerhard Ludwig Müller hat den Text auf der Stelle widerlegt, aber nicht verstanden. Aber auch die Kardinäle Karl Lehmann und Walter Kasper, die unsere Arbeit stets gewürdigt hatten, erhoben öffentlich entschiedenen Einspruch gegen unsere Erklärung, sie enthalte eine „Ansammlung von Halbwahrheiten“ (Kasper), sie sei „in hohem Maße unzulänglich“ (Lehmann). ¹⁵

Unsere umstrittene These lautet: „Wir [...] betonen mit der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk einen Heilsweg zu Gott darstellt – auch ohne Anerkennung Jesu Christi und ohne das Sakrament der Taufe.“ ¹⁶ (5) Die Bedenken der Bischöfe richteten sich insbesondere gegen eine angebliche Abschwächung der universalen Heilsbedeutung Christi und gegen die angebliche Lehre von zwei unabhängigen Heilswegen für Juden und die übrige Menschheit. Eine positive theologische Würdigung der Weigerung Israels gegen den Glauben an Jesus Christus verlangt noch erhebliche theologische Anstrengung. Die vielleicht schwierigste Aufgabe zur Klärung des christlich-jüdischen Verhältnisses stets noch vor uns.

LITERATUR >>

- **FRANKEMÖLLE, HUBERT/WOHLMUTH, JOSEF (Hrsg.):** Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“, Quaestiones Disputae 238, Freiburg i. Br. 2010.
- **FRANKEMÖLLE, HUBERT:** Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden, Münster 2013.
- **HEINZ, HANSPETER:** Nicht nur aus Opportunitätsgründen. Zum aktuellen Disput über ein Nein zur Judenmission, in: Herder Korrespondenz 63 (2009), 318-321.
- **HENRIX, HANS HERMANN:** Nostra aetate – Weg der Entstehung und Weisung für die Zukunft: Das Konzil und die christlich-jüdischen Beziehungen, in: DIRK ANSORGE (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, Münster 2013, 228-245.
- **JUDEN UND CHRISTEN IN DEUTSCHLAND.** Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft. Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn 2005.
- **NEIN ZUR JUDENMISSION – JA ZUM DIALOG ZWISCHEN JUDEN UND CHRISTEN.** Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 2. KufL (mit Vorwort), Bonn 2009.
- **OESTERREICHER, JOHANNES:** Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil II, Freiburg i. Br. u.a. 1967, 406-478.
- **SIEBENROCK, ROMAN A.:** Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, in: PETER HÜNERMANN/BERND JOCHEN HILBERATH (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i. Br. u.a. 2005, 591-593.
- **SIGNER, MICHAEL A.:** Brücken bauen. Aufsätze und Vorträge zum jüdisch-christlichen Verhältnis, hrsg. von KAMPLING, RAINER/HENRIX, HANS HERMANN/VON DER OSTEN-SACKEN, PETER, Berlin 2013.
- **SCHNEIDER, NIKOLAUS:** Ein schwieriges Verhältnis? Die evangelische Kirche und der Staat Israel. Tagung des Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Berlin 17.1.2012; www.ekd.de.

ANMERKUNGEN >>

- ¹ OESTERREICHER, Kommentierende Einleitung; SIEBENROCK, Theologischer Kommentar; HENRIX, Nostra aetate.
- ² Vgl. FRANKEMÖLLE, Evangelium, 86-94.
- ³ Vgl. SIGNER, Brücken bauen, 315-318.
- ⁴ JUDEN UND CHRISTEN IN DEUTSCHLAND, 11.
- ⁵ OESTERREICHER, Kommentierende Einleitung, 490.
- ⁶ Vgl. FRANKEMÖLLE, Evangelium, 83-86.
- ⁷ Vgl. FRANKEMÖLLE, Evangelium, 87-90.
- ⁸ FRANKEMÖLLE, Evangelium, 88.
- ⁹ Vgl. JUDEN UND CHRISTEN IN DEUTSCHLAND, 16f.
- ¹⁰ JUDEN UND CHRISTEN IN DEUTSCHLAND, 11f.
- ¹¹ SIGNER, Brücken bauen, 339.
- ¹² JUDEN UND CHRISTEN IN DEUTSCHLAND, 14.
- ¹³ Vgl. SCHNEIDER, Staat Israel, 20. Dort Hinweis auf die Synode der rheinischen Kirche 1980, dass nach der Schoa „die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind“.
- ¹⁴ zitiert nach JUDEN UND CHRISTEN IN DEUTSCHLAND, 15.
- ¹⁵ Vgl. HEINZ, Judenmission; FRANKEMÖLLE/WOHLMUTH, Heil der anderen; Beitrag von Kardinal Karl Lehmann, ebd. 142-167.
- ¹⁶ NEIN ZUR JUDENMISSION, 5.
- ¹⁷ Vgl. HEINZ; HANSPETER/TRUTWIN, WERNER (Hrsg.), Neue Probleme am Anfang des Lebens. Juden und Christen im Dialog mit Ethik, Recht und Medizin (2013) Biomedizinische Forschung und ihre ethische Herausforderung zwischen Judentum und Christentum“. Fachtagung in München vom 6.-8. November 2011. www.zdk.de.



Hanspeter Heinz, Jhg. 1939. Von 1959 bis 1966 Studium der katholischen Theologie und Philosophie in Rom, wo er 1965 die Priesterweihe erhält. 1974 Promotion an der Universität Bonn, Habilitation 1983. Im gleichen Jahr Berufung auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg. Leitet seit 1974 den Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK).

Wer umkehrt,

DEM KOMMT MAN ENTGEGEN

DER WEG ZUM
RHEINISCHEN
SYNODALBESCHLUSS
UND DIE FOLGEN

TEXT ■ BERTOLD KLAPPERT

1. Der lange Weg bis zum Rheinischen Synodalbeschluss von 1980

Die Evangelische Kirche und Theologie in Deutschland sind in den Jahren von 1949-2009 im Hinblick auf die sog. "Judenfrage" einen langen Weg gegangen. Und dieser Weg hat erst begonnen und ist noch lange nicht abgeschlossen. Ja, er kann überhaupt nicht abgeschlossen werden, da es der Kirche geschenkt und geboten ist, an der Seite Israels und mit Israel gemeinsam den Weg in die Zukunft zu gehen, zu suchen und zu finden.

Der lange Weg hätte freilich überhaupt nicht begonnen werden können, ohne die Hilfe und die Anstöße, die viele Mitglieder der jüdischen Gemeinde aus dem In- und Ausland der Evangelischen Kirche und Theologie gegeben haben. So ging der Leo Baeck-Schüler und spätere Landesrabbiner von Baden, R.R. Geis, trotz der Shoah wieder nach Deutschland, weil Baeck im Blick auf die wenigen Märtyrer in Deutschland aus dem Raum der Kirchen, speziell im Blick auf D. Bonhoeffer, gesagt hatte: "Nun haben auch Christen wieder Märtyrer". Leo Baeck ist dann auch seinerseits wieder den Weg nach Deutschland gegangen und hat die Epochen der jüdischen Geschichte in Vorträgen ergreifend und in Vorlesungen lebendig vorgestellt und von der bleibenden Bedeutung des Judentums als Zeuge Gottes vor der Welt (Jes 43,21) und trotz aller Verbrechen von möglichen Brücken zwischen Judentum und Christentum gesprochen.

Wer der Anstöße Leo Baecks gedenkt, muss auch vom Leo Baeck-Schüler A.H. Friedlander sprechen, ohne dessen Engagement die weitgehend in Wuppertal erarbeitete 6-bändige Leo Baeck-Werkausgabe im Gütersloher Verlagshaus (2005) nicht erschienen wäre. Auf vielen Kirchentagen, Akademieveranstaltungen und in Gastvorlesungen hat er den Weg der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und den der Rheinischen Kirche (EKiR) entscheidend mitbestimmt. Er sprach des öfteren über die Josephgeschichte und sagte mit Joseph: "Ich suche meine Brüder". Aber die Brüder wollten und wollen Joseph töten und haben ihn in eine Zisterne geworfen. Und Albert fragte: "Warum nicht in irgendein dunkles Tal, das Babi Jar heißt? Warum nicht in einen Gasofen?". In dem Versuch, Brücken zu bauen und Begegnungen zu eröffnen, müssen die dunkelsten Täler der christlich-jüdischen Geschichte und Vergangenheit durchgegangen werden.

Für Yehuda Aschkenasy, einen weiteren Leo Baeck-Schüler, war es besonders schwer, den Weg nach Deutschland zu finden. Er hatte die Hölle von Buchenwald und Auschwitz durchlitten und wollte nicht mehr die Grenze nach Deutschland überschreiten. Als die erste Reise auf Einladung von Heinz Kremers bevorstand, wollte Yehuda an der holländischen Grenze nicht aus dem Auto, in dem sich auch David Flusser befand, aussteigen. Nach längerem Hin und Her hielt ihm dann Heinz Kremers bittend einen Talmud-Satz vor. Daraufhin hat Yehuda gegenüber dem zur Umkehr/Teshuva bereiten H. Kremers und seiner Rheinischen Kirche die jüdische Wahrheit und Talmud-Weisheit praktiziert, die auch im Gleichnis von Lk 15,11-34 im Hintergrund steht: "Wer umkehrt, dem kommt man entgegen". Die genannten Beispiele aus dem Schülerkreis Baecks stehen repräsentativ für die vielen, wie E. Brocke, Ch. Safrai, S. Heschel, E.L. Ehrlich, P. Lapide, M. Wyschogrod u.a., die in das Rheinland gekommen sind und deren Namen ich leider aus Raumgründen hier nicht weiter nennen kann.

Der lange Weg, den die Ev. Kirche und Theologie in den Jahren 1949-2009 gegangen sind, kann und soll hier nicht historisch nachgezeichnet werden: Zu thematisieren wäre dann die Gründung der AG Christen und Juden beim Deutschen Evangelischen Kirchentag (1961), das besonders von der Rheinischen Kirche (EKiR) geförderte Programm "Studium in Israel", das Studierenden das Studium an der Hebräischen Universität in Jerusalem bis heute ermöglicht, die Berliner Sommeruniversität von P. von der Osten-Sacken, die jüdischen Gastprofessuren an verschiedenen Hochschulen - alle zwei Jahre ein ganzes Semester an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, die Synoden und Synodalerklärungen der verschiedenen Landeskirchen nach und aufgrund des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses der Christen zu den Juden“ und nicht zuletzt die Begegnungen zwischen Synagogen- und Christengemeinden an verschiedenen Orten.

Ich nenne im Folgenden lediglich einige Themenkreise, an denen sich die Umkehr und der Neuanfang von Kirche und Theologie im Blick auf das Judentum anfangsweise vollzogen haben.

2. Von der "Judenmission" zum "innerbiblischen Dialog"

Im Jahre 1948 fordert der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner Gründungsversammlung noch, als wäre nichts geschehen, "den Einschluss des jüdischen Volkes in unsere Aufgabe der Evangelisation". Innerhalb der AG "Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag" tritt H. Gollwitzer noch für die bleibende Verpflichtung von Christen "zum Evangeliumszeugnis gegenüber dem Judentum" ein. Darauf drohte eine Spaltung der AG und der Rabbiner R.R. Geis schrieb an Gollwitzer: "Die Judenmission wird jetzt ... nicht mehr so strikt abgelehnt, sie soll nur nicht 'vom hohen Ross' erfolgen. Infanterie ist die Buße für das Schweigen der Kirche bei der Ermordung von Millionen Juden. Es könnte einem speiübel werden". H. Gollwitzer hat sich später von seinen früheren judenmissionarischen Stellungnahmen glaubwürdig distanziert.

Die judenmissionarische Tradition ist, insbesondere in evangelikalen Kreisen, bis heute nicht abgebrochen, wie im evangelischen Bereich der "Kölner Streit um die Judenmission", im katholischen Bereich aber auch die erneuerte Karfreitagsfürbitte durch Papst Benedikt XVI. zeigen. Das Thema ist inner-evangelisch weiterhin umstritten und wird den Weg von Kirche und Theologie auch weiter bestimmen.

Dabei muss der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 als klare "Absage an die Judenmission" ohne Wenn und Aber verstanden werden, obwohl aus ihm oft das Gegenteil hineingelesen worden ist. 1991 hat der durch Deltitzsch gegründete "Zentralverein für Mission unter Israel" sich von der Judenmission in jeder Variante verabschiedet und sich in "Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen" umbenannt.

Im Jahre 1999 hat der Rheinische Präses und damalige Ratsvorsitzende der EKD, M. Kock, vor der EKD-Synode vom Rheinischen Synodalbeschluss her die Absage an jede Form der "Judenmission" so begründet "Israel ist der erste Zeuge Gottes vor der Welt und seiner Bestimmung nach Licht der Völker (Jes 42,6; 49,6) ... Die Beauftragung der Kirche zur Mission richtet sich nicht an Israel, sondern nach Mt 28 an 'die Völker'. Damit ist nicht Israel ge-

meint, damit ist Israel auch nicht mitgemeint". Die Synode der Ev. Kirche von Westfalen hat im selben Jahr diese Absage bestätigt und sich "von jeglicher Judenmission distanziert. Nicht Mission an Israel, sondern das Gespräch mit Israel ist Christen und Christinnen geboten. Mit Israel verbindet die Kirche ein Buch und eine Hoffnung (M. Buber)".

In seiner Wuppertaler Dissertation, "Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission" (Neukirchen 2006) hat R. Brandau die bisher immer noch strittige Thematik umfassend aufgearbeitet. Er unterscheidet dabei terminologisch erstmals und wegweisend: 1. einen "innerjüdischen Dialog" innerhalb Israels, wie ihn die jüdischen Jünger Jesu im Raum Israels vollzogen haben und im Neuen Testament vollziehen; 2. einen "innerbiblischen Dialog" zwischen der Ökumenischen Kirche aus allen Völkern und dem Volk Israel, der im christlich-jüdischen Dialog heute seinen anfänglichen Weg genommen hat; 3. einen "missionarischen Dialog" zwischen der Kirche aus den Völkern und den Religionen und Weltanschauungen, wie er im Raum der Ökumene auch im Blick auf den Islam wahrgenommen wird. In dem innerbiblischen Dialog zwischen Synagoge und Kirche geht es dabei um eine geschwisterliche Begegnung deshalb, weil die Kirche aus den Völkern mit dem Judentum durch ein Buch, den Tanach, das 1. Testament, durch das Bekenntnis zu dem einen Gott Israels und durch eine gemeinsame Hoffnung auf das Reich Gottes in Gerechtigkeit und Frieden verbunden ist, wie Leo Baeck erklärt hat.

3. Die Öffnung des innerbiblischen Dialoges zum Islam

Der evangelische Aufbruch in den Jahren 1949-2009 steht noch ganz am Anfang dieses neuen Weges. Der innerbiblische Dialog zwischen Kirche und Judentum ist dabei als Basisdialog zu bezeichnen. Aber dieser Basisdialog darf nicht bei sich selber stehen bleiben, sondern muss sich den biblischen Traditionen (Gen 12,1-4; 25,12-18) folgend öffnen hin zum Dialog mit dem Islam. Das ist eine Erkenntnis, die sich inzwischen an manchen Stellen und Orten durchzusetzen beginnt (vgl. besonders die hervorstechende Arbeit von H.-J. Kuschel, Juden, Christen, Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007).

Die Öffnung der Abrahamsöhne und Sarah-töchter aus Juden und ChristInnen hin zu den Abrahamsöhnen und Hagartöchtern der Muslime und Muslima ist biblisch-alttestamentlich geboten. Die Verheißung großer Nachkommenschaft in der Abraham- und Hagarverheißung von 1. Mose 16,10 und 17,20 - keine andere Frau hat in der Bibel eine so umfassende Nachkommensverheißung erhalten wie Hagar! - ist bisher nur z.T. erfüllt. Die Öffnung des innerbiblischen Dialoges zwischen Kirche und Synagoge hin zum Islam legt sich



aber auch deshalb nahe, weil das Judentum diese Öffnung in seiner Geschichte immer wieder vollzogen hat. In seinem letzten Aufsatz aus dem Jahre 1956 über "Judentum, Christentum und Islam" (Leo Baeck-Werke Bd. 5) hat Baeck für diese Öffnung des jüdisch-christlichen Dialoges hin zum Islam in bewegenden Worten plädiert: "Im Islam ist vieles groß. Völker, die in der Barbarei und Niedrigkeit lebten, hat er in eine höhere Sphäre erhoben, hat ihnen ein neues Leben geschenkt. Wir Juden sollten das begreifen. Wir sollten Respekt hegen". Auch wir Christen, füge ich hinzu, sollten dieser Offenheit und diesem Respekt im Dialog folgen.

Und so ist kein Zufall, dass der ehemalige Direktor des Leo Baeck-College (London), Jonathan Magonet, das folgende Gedicht von Shalom Shapira in das Gebetbuch der Reformsynagogen Großbritanniens aufgenommen hat: "Ismael, mein Bruder, wie lange sollen wir einander bekämpfen? I Mein Bruder aus vergangenen Zeiten, mein Bruder Hagar's Sohn ... I Ein Engel war uns beiden gesandt. Ein Engel wachte über unserem Heranwachsen ... I Die Zeit wird knapp, leg den Hass schlafen, Schulter an Schulter, lass uns unsere Schafe tränken". Zu diesem wunderbaren Gedicht habe ich Magonet nur um eine kleine Korrektur gebeten, die die politische Wirklichkeit in Israel-Palästina deutlicher wie-

dergibt. Sie lautet: „Laßt uns den Haß schlafen legen“. Mein Freund Magonet hat dieser Korrektur zugestimmt.

Die Evangelische Kirche und Theologie werden auf dem Fundament des innerbiblischen Dialoges mit dem Judentum die Öffnung zum ökumenischen Dialog mit dem Islam aufgrund der biblischen Weisung zu vollziehen haben. Erst dann wird der innerbiblische Dialog mit dem Judentum seine biblische Offenheit und ökumenische Weite erhalten. Sie werden dabei zugleich allen Traditionen christlicher und islamischer Judenfeindschaft und allem christlichen Islamhass, der nicht zwischen Islam und Islamismus unterscheiden kann und will, deutlich entgegenreten. Da es sich im christlich-jüdischen Dialog aber um den Basisdialog handelt, sollte der Terminus "Dialog" nicht mehr gebraucht werden.

Evangelische Kirche und Theologie sollten diese Öffnung zum Islam im 21. Jh. mutiger vollziehen, als dies bisher geschehen ist. Sie sollten sich durch den jüdischen Dialogpartner dazu ermutigen lassen.

4. Die Unaussprechlichkeit des NAMENS des GOTTes Israels

"Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des NAMENS Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen", so hat Dietrich Bonhoeffer am 5. 12. 1943 seinen Aufzeichnungen in "Widerstand und Ergebung" zufolge niederschreiben können.

Die meisten Christen und Christinnen denken und loben Gott in den trinitarischen Beziehungen von "Vater, Sohn und Geist". Sie kennen den NAMEN des Gottes Israels nicht oder sprechen ihn, meistens in den Theologischen Fakultäten aus, verbunden sogar mit einem Pathos der Freiheit eines an der Hebräischen Bibel orientierten Christenmenschen. Die Unkenntnis im Blick auf den heiligen göttlichen NAMEN hängt einmal damit zusammen, dass das Judentum zur Zeit Jesu den NAMEN GOTTes, der im Alten Testament ca. 6800 Mal vorkommt, nicht mehr ausgesprochen hat, weil er u.a. durch die heidnische Welt zu magischen Zwecken missbraucht worden ist. Das hängt auch damit zusammen, dass die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, den JHWH-Namen des Gottes Israels mit "HERR" (ohne Artikel!) wiedergegeben hat. Das Neue Testament ist ihr darin zu Recht gefolgt. Durch die Wiedergabe des unaussprechlichen NAMENs mit dem Bei-Namen "HERR" konnte aber der Eindruck entstehen, als verkündige die Bibel einen patriarchalen Gott als Vater und einen männlichen Herrn und nicht einen mütterlichen und väterlichen GOTT, der den König Israels und dann auch den Messias Jesus wie folgt anredet: "Du bist mein Sohn, heute habe ich dich geboren" (Ps 2,7; Lk 3,22). Einseitig, wenn auch nicht unmöglich, ist die beliebte patriarchale Übersetzung: "heute habe ich dich gezeugt", wie der Dichter Kurt Marti zurecht kritisiert hat.

Die Verdrängung des NAMENs GOTTes hängt auch damit zusammen, dass in der abendländischen Theologie das philosophisch-metaphysische Reden von Gott (Aristoteles) an die Stelle des gesamt-biblischen Erzählens vom NAMEN und seiner Geschichte von Abraham über den Exodus bis zur Entstehung des Zwölf-Stämme-Volkes und darüber hinaus getreten ist: Eine philosophische Ontologie der Israelvergessenheit, ja Judenfeindschaft trat an die Stelle einer um den e i n e n NAMEN des e i n e n GOTTes einerseits und einer um den e i n e n Namen des Volkes Israel zentrierten Namensheologie andererseits. Erst die "Bibel in gerechter Sprache" (BigS) hat aus den Erkenntnissen und Forschungen der feministischen Theologie heraus zurecht mit dieser Tradition gebrochen und die entscheidende These aufgestellt: "Gottes Name ist unübersetzbar" (16ff). Die BigS hat mit dieser philosophischen und christlichen Tradition der Ersetzung des NAMENs des GOTTes Israels freilich insofern erst anfangsweise gebrochen, als sie nun ihrerseits viel zu oft in fragwürdiger Weise den unübertragbaren und unübersetzbaren NAMEN JHWH feministisch mit "die Gottheit" oder sogar "die Gott" (!) wiedergibt, anstatt - wenn schon - mit "die EWIGE" zu übersetzen. Warum halten wir uns auch in der Übersetzung des unübersetzbaren JHWH-NAMENs nicht an die jüdische Tradition, die von "HA SHEM", von "dem NAMEN" oder - wie auch Calvin von „dem Ewigen“ spricht, da "Name" weder theologisch noch anthropologisch männlich oder weiblich konnotiert ist? Warum lassen wir nicht das Tetragramm stehen und üben

uns ein, mit Dietrich Bonhoeffers Weisung, den NAMEN des e i n e n GOTTes n i c h t auszusprechen, wie es die jüdische Tradition der Synagoge bis heute tut? Ja, wir haben vergessen, was Bonhoeffer am 21.11.1943 an Eberhard Bethge schrieb: "Dass die Israeliten den Namen Gottes nicht aussprachen, gibt mir immer mehr zu denken und ich verstehe es immer besser" (WEN 1970, 154). Warum gedenken wir nicht auch liturgisch der abgründigen Erkenntnis Bonhoeffers, die er am 2. Advent 1943 formulierte: "Nur wenn man die (noch nicht in der Hebräischen Bibel, wohl aber in der jüdischen Tradition vor Jesus bis heute und auch von Jesus selbst und dem ganzen Neuen Testament praktizierte) Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen" (WEN 175)? Warum halten wir uns nicht an die jüdische Tradition, JHWH mit "der EWIGE" zu übersetzen, wobei dann m.E. auch gelegentlich von "die Ewige" geredet werden könnte, weil JHWH weder männlich noch weiblich konnotiert ist, wie auch jeder Name eines Menschen weder männlich noch weiblich eingeengt ist? Auch meine Tochter und mein Sohn tragen beide meinen Namen!

Die in den Schaukästen unserer Gemeinden des öfteren zu sehenden Aushänge mit dem Motto "Gott hat viele Namen" stimmen also biblisch nicht. JHWH, der GOTT, hat viele "Bei-Namen" oder Namen seines Handelns (cognomina wie in Ex 34, nicht aber nomina !!) wie auch wir im Laufe unserer Geschichte und unseres Lebens unseren einen unverwechselbaren Namen durch viele Bei-Namen konkretisieren und identifizieren: Wir sind mit unseren unverwechselbaren Namen Söhne und Töchter, Vater oder Mutter, Lehrerinnen oder Lehrer, als citoyens Mitglieder der Zivilgesellschaft und Bürgergemeinde oder als ChristInnen Mitglieder des ökumenischen Gottesvolkes aus allen Völkern, das bleibend auf das wiederum durch seinen unverwechselbaren Namen gekennzeichnete Israelvolk als Wurzel und Schwester bezogen ist und bleibt.

Auch die liturgische Tradition unserer Gesangbücher spricht gegen die geläufige Annahme, im Neuen Testament sei der NAME des Gottes Israels durch den Namen Jesu ersetzt worden. Da singen wir zu Weihnachten - und ich nenne nur ein Beispiel - "Freu dich Erd und Sternenzelt, Hallelu-JAH; GOTTes

Sohn kam in die Welt, Hallelu-JAH" (eg 47). Damit wird über dem Namen Jesu der unverwechselbare und auch auf Jesus unübertragbare NAME des GOTTes Israels gepriesen und gesegnet. Oder wir beginnen unsere Gottesdienste mit dem Eingangsvotum: "Im NAMEN des einen GOTTes (5.Mose 4,6), des Vaters durch den Sohn in der Heiligen Geisteskraft".

Deshalb sprechen und empfangen wir am Schluss unserer Gottesdienste den Aaronitischen Segen (4.Mose 6,24-27), in welchem wir entsprechend der Weisung des GOTTes Israels "Meinen NAMEN auf die Gemeinde Israel zu legen, damit ICH selbst sie segne" (4.Mose 6,27) die Hände zur Segensmittlung erheben. Aber auch entsprechend der Weisung des Messias Jesus, der beim Abschied von seinen JüngerInnen "seine Hände aufhob und sie", wie Calvin und Bonhoeffer gesehen haben, mit dem aaronitischen Segen „segnete" (Lk 24,50; vgl. 2.Sam 6,18; Michaela Geiger, „Der Aaronitische Segen als Beziehungsgeschehen“, Wuppertaler Vortrag 2014). Auch der Messias Jesus segnet als der messianische Mittler im NAMEN des einen GOTTes. Dieser Aaronitische Segen sollte im Gottesdienst, wie leider zu oft üblich, keine Abänderungen erfahren, indem wir einfach von "Gott" reden: "GOTT segne dich ...!". Auch eine dreifache Wiederholung des „der HERR segne dich...!“ kann die Weite des Segnens durch den NAMEN und den Beziehungsreichtum, der im NAMEN des GOTTes Israels zugesprochen wird, patriarchalisch verdunkeln. Vielmehr könnte wegen der Unübertragbarkeit und Unübersetzbarkeit des NAMENs des GOTTes Israels der Segen so und in dieser Reihenfolge der NAMENswiedergabe gesprochen werden: "Der NAME segne dich ..., der HERR behüte dich ..., der/die EWIGE lasse Sein/Ihr Angesicht leuchten über dir". ■

LITERATUR >>

- **M. Geiger:** Der Aaronitische Segen als Beziehungsgeschehen, Wuppertaler Vortrag 2014.
- **B. Klappert,** Miterben der Verheißung, Neukirchen 2000
- **ders.,** Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENs des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre, in: Ev Th 62/2002,54-72.
- **H.-J. Kraus:** Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, 1983.
- **ders.,** Theologie der Psalmen, Neukirchen 1979, § 1.
- **R. Kendall Soulen,** Der trinitarische Name Gottes in seinem Verhältnis zum Tetragramm, in: Ev Th 5/2004, 127-346
- **J. Teuffel,** Mission als Namenszeugnis. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion, Tübingen 2009.



Prof. Dr. Bertold Klappert, 1939 als Missionarssohn geboren in Sumatra / Indonesien, Promotion in Bonn, Habilitation in Göttingen. Seit 1974 Professor für gesamt-biblische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Mitglied des Ausschusses „Christen und Juden“ in der EKdR. Enge Zusammenarbeit mit KJ Kuschel/Tübingen im Dialog mit dem Islam.



WEGE UND WEGGEFÄHRTEN im christlich-jüdischen Dialog

EIN PERSÖNLICHER REISEBERICHT TEXT ■ MARTIN STÖHR

I Vorspiel

In dem Bauerndorf, in dem ich aufwuchs, gab es in meinem Geburtsjahr keine Juden mehr. 1929, im Jahr der Weltwirtschaftskrise, war die letzte der zwei Familien in die nächste Stadt weggezogen. Geblieben war ein einfaches Bethaus, leer und unbenutzt. Am 10. Nov. 1938 rief mein Vater, Pfarrer und Mitglied der Bekennenden Kirche (BK), bestraft, weil er die Hakenkreuzfahne nicht rausgehängt hatte, den örtlichen HJ-Führer an (er war von ihm einst konfirmiert worden): „Heiner, dass da mit der Judenschule nichts passiert!“. Es passierte nichts.

Die nächste Erinnerung betrifft den Pfarrer des Nachbardorfes. Er hatte in unserer Gemeinde gelegentlich im Gottesdienst zu vertreten. Auf seinem Talar war ein riesen-

großes Johanniterkreuz aufgenäht, was ich als Kind zunächst für das allgegenwärtige Eisernerne Kreuz hielt. Er gehörte zu einer alten Adelsfamilie, wurde durch seine einflussreiche Offiziersverwandtschaft geschützt - zwar nicht in der Pogromnacht, als man ihn, den „Nichtarier“, nachts aus dem Bett holte, schlug und ihn im Nachthemd im Wald aussetzte. Später wurde er zur Zwangsarbeit verurteilt.

Der Einbruch in unser Pfarrhaus fand eine Nacht - so meine ich mich zu erinnern - nach der Reichspogromnacht statt. Der Sechsjährige freute sich, endlich die Polizei zu erleben, wie sie Einbrecher fängt. Aber sie kam nicht. Geklaut wurden Geld und die in der Bekennenden Kirche wichtigen Bücher von Walter Lüthy, eine Auslegung der Johannes-Of-

fenbarung, in der die Verfolgungssituation der frühen Christenheit unter dem Gottkaiser Domitian (81-96 nChr) geschildert wird. Neben Predigten Martin Niemöllers, der damals im KZ Sachsenhausen als persönlicher Gefangener des „Führers“ saß, verschwand auch das Buch des russisch-orthodoxen Philosophen Wladimir Solojew „Der Antichrist“. Es schildert einen Welttyrannen mit einem lautsprecherischen Großmaul, als Hitler und Goebbels erkennbar. Dazu eine sich mehrheitlich anpassende Christenheit, von denen nur eine kleine Gruppe zur Begegnung mit dem Messias nach Jerusalem zieht, diejenigen, die „ihre Knie nicht vor Baal gebeugt hatten.“

Während des Krieges erschien am Küchenfenster unseres Pfarrhauses ein Mönch aus dem benachbarten Pallotiner-Kloster Arnstein. Das ev. Pfarrhaus betrat er nicht. Er überreichte meiner Mut-

ter Gedichte von Reinhold Schneider, der später zu seiner und seiner Kirche Schande bekannte. „Am Tag des Synagogensturms hätte die Kirche schwesterlich neben der Synagoge stehen müssen. Es ist entscheidend, dass das nicht geschah.“ Dem Mönch, später im KZ ermordet, gab meine Mutter eine abgetippte Predigt von Martin Niemöller.

Der Arzt, der alle unsere Kinderkrankheiten behandelte, kam nicht in unsere Gottesdienste. Er ließ den Vorgänger meines Vaters, einen Pensionär aus Wiesbaden, kommen, damit er im ärztlichen Wartezimmer einen „artgemäßen“ Gottesdienst im Stil der nazinahen „Deutschen Christen“ hielt. Der Kirchenvorstand der Gemeinde hatte sich mehrheitlich der BK angeschlossen.

1943 zog ich, um ein Gymnasium besuchen zu können, zu meinen Großeltern. Am Tag der Befreiung - von uns Kindern empfunden als der Tag, an dem Tieffliegerbeschuss und Bombardierungen endeten - erschien ein junger us-amerikanischer Offizier und wollte das Haus, wo meine Großeltern nur zur Miete wohnten, beschlagnahmen. Der Offizier und mein Großvater unterhielten sich auf Latein, für mich besonders eindrucksvoll, da ich gerade meine erste Lateinarbeit in den Sand gesetzt hatte. Ob ihr lateinischer, jüdisch-christlicher Dialog dem geschliffenen Stil Ciceros entsprach, konnte ich nicht überprüfen.

Beide hatten ein humanistisches Gymnasium besucht. In dem meines Großvaters stand Englisch nicht im Lehrplan. Der Offizier musste es im Exil lernen, wohin er früh gerettet wurde. Seine ganze Familie war ermordet worden. Das erklärte er mir auf Deutsch, das er nie mehr hatte sprechen wollen, als ich ebenso fragend wie stauend dabei stand.

Die Zusammenhänge all dessen, was ich beobachtete, gingen mir erst später auf. In der Schule beschwiegen die Lehrer eisern alle Themen zur NS-Zeit, nicht aber das Elternhaus.

Dort erfuhr ich nach noch eine weitere Prägung, da mein Vater nach dem Krieg die Leitung eines großen Behinderten-Heimes zu übernehmen hatte. Es war 1938 von der SS beschlagnahmt worden, wurde als Durchgangsstation auf dem Weg in die staatliche Vernichtungsanstalt in Hadamar benutzt. 1945 wurde sie der Inneren Mission zurückgegeben. Noch lebten dort - hörbar! - schreiende Ängste vor den verhängten grauen Transportwagen, die Patienten abgeholt hatten, die nie wieder zurückkamen.

II Lehrjahre und Lehrer

Im Gegensatz zur Schule verdanke ich dem Elternhaus eine kritische Sensibilität, die im Studium vertieft wurde. Deshalb beginne ich mit einer knappen Erinnerung an meine Bonner Lehrer: Helmut Gollwitzer gehört neben Hans-Joachim Iwand zu den entscheidenden theologischen Lehrern. Nachdem ich nicht nur von Mainz nach Bonn, sondern auch von der Soziologie zur Theologie gewechselt war.



Die alte Mainzer Universität war durch die französische Besatzungsmacht neu gegründet worden. In allen Fakultäten dozierten zurückgekehrte, von den rasch braun gewordenen Universitäten einst vertriebene oder mit Berufsverbot belegte Wissenschaftler neben braunen Kollegen, von denen einige an den zwangsverdeutschten sog. Reichsuniversitäten Prag und Straßburg gelehrt hatten. Sie traf in der Regel kein Berufsverbot, das ihre jüdischen Kollegen 1933 vertrieben hatte. Von Iwand und Gollwitzer lernte ich, dass die Kirche sich nur richtig, dh biblisch verstehen könne, wenn sie ihre Herkunft aus Israel positiv begreife und lebe. Wo sonst hat sie den Gott Israels und der Völker, sein Lebens-Konzept und seine Weisung mit seinen und für seine Ebenbildern, die Menschen, kennengelernt? Deshalb gehöre die tiefste Verbundenheit mit dem jüdischen Gottesvolk zum Selbstverständnis der Kirche. Das auszubuchstabieren ist eine bis heute keineswegs ausgelernte Aufgabe.

Gollwitzer und Iwand hatten mit Dietrich Bonhoeffer in der BK zusammengearbeitet. Dessen Fragment gebliebene Ethik erschien 1949. Darin fand sich die Forderung, die Schuld der Kirche, aber auch unseres Volkes, klar zu erkennen, zu benennen und bekennen, das habe zu geschehen „ohne Seitenblick auf die Mitschuldigen.“ Bereits 1941 hatte Bonhoeffer im Blick auf die Judenverfolgung geschrieben: „Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß, Mord gesehen zu haben,

ohne ihre Stimme für sie zu erheben“ und „ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten, der Brüder Jesu Christi“. Und er fügt hinzu: „Denn Jesus war Jude.“¹

Die Gefängnisbriefe „Widerstand und Ergebung“ erschienen 1952. Iwand und Gollwitzer sagten eindeutig gegen manche heroische Darstellung des Kirchenkampfes und der BK: „Wir haben den Kirchenkampf verloren!“. Martin Niemöller nannte als Gründe: „Wir fühlten uns als Kirche nicht verantwortlich für Menschen außerhalb der Kirche.“² Niemöller hatte, obwohl in einer Predigt zu der Passionsgeschichte nicht ganz frei von Beschuldigen der Juden, in seinem letzten Vortrag, ehe er 1937 ins KZ geworfen wurde, gegen den Vorwurf an die BK Judenfreunde zu sein, darauf hingewiesen, dass er in Predigt und Unterricht doch nicht verschweigen könne, dass die Jünger wie Jesus und die Verfasser der ganzen Bibel Juden seien. Bonhoeffers Aufruf in einem Berliner Vortrag 1933 war nicht gehört worden: Man müsse den Staat kritisch nach der Legitimität seines Handelns fragen, man sei verantwortlich, nicht nur Kirchenmitgliedern zu helfen, sondern allen Opfern staatlichen Handelns. Man müsse auch dem „Rad in die Speichen fallen“ und nicht nur die Opfer von Gewalt verbinden, dh. man müsse sich am Widerstand beteiligen, damit nicht immer neue Opfer entstehen. Entscheidend sei dabei: Wie geht der Staat mit dem Recht seiner Bürger um? Gibt er ihnen zu wenig Rechte, sodass sie vogelfrei sind? Erstickt er sie mit zu viel Recht?



Iwand hatte entscheidend das sog. „Darmstädter Wort“ 1947 formuliert. Dort waren als Irrwege von Kirche und Gesellschaft benannt worden: Nationalismus, Freund-Feind-Denken, Staatsgehorsam, konservative Scheu vor Veränderungen und Missachtung der marxistischen Anfrage nach sozialer Gerechtigkeit, die doch in der Bibel eng mit der Hoffnung auf Gottes messianisches Reich verbunden sei.

Im Blick auf die Bibel verwies Gollwitzer und Iwand auf die zweite Hälfte des Römerbriefes, wo der christliche Grundgedanke zu finden ist, dass Gottes Bund mit Israel ungekündigt sei (Rö 9-11). Zu Rö 9-11 in Calvins Auslegung schrieb ich dann auch meine Examensarbeit.

Dazu gehöre die Mahnung des Paulus, nicht überheblich gegenüber den Juden zu sein, „denn nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Rö 11,18). In Rom zur Zeit Neros hatte sich wohl schon vorchristliche, pagane Judenverachtung breitgemacht. Deswegen fordert Paulus, der Pharisäerschüler, die winzige christliche Gemeinde ganz jüdisch und im Psalmenton auf, „den Namen Gottes unter den Völkern zu loben“ und: „Freut euch, ihr Völker mit seinem Volk!“ (Rö 15,9f). Paulus kannte diese universale Bedeutung Israels aus seiner, aus der hebräischen Bibel. Gegen Paulus hatten die Kirchen fast 2000 Jahre sich nicht mit Israel gefreut, sondern es verurteilt als überholt, als von der Kirche beerbt.

Helmut Gollwitzer war 1950 aus sowjetischer Kriegsgefangenschaft zurückgekehrt, hatte

erfahren, dass seine jüdische Verlobte Eva Bildt tot war, wurde als Professor nach Bonn berufen, eine Stelle, die dem Nachfolger Martin Niemöllers in Berlin-Dahlem und Mitglied der Bekennenden Kirche vor 1945 natürlich verwehrt war. Gollwitzer hatte 1937 Rede verbot bekommen, an das er sich nicht hielt, war aus Thüringen ausgewiesen worden, wo er für die illegale Ausbildung von Vikaren der BK verantwortlich war.

Grund für die Ausweisung war eine Denunziation nach einem Bibelvortrag. Dieser war angekündigt worden mit dem Vers aus der Berufung der ersten Jünger „Nathanael sprach zu Philippus: Was kann aus Nazaret Gutes kommen? Philippus spricht: Komm und sieh es!“ (Joh 1,46). Dagegen hatte der Denunziant erklärt: „Wir Deutsche heute lehnen es ab, dorthin ins Judenland zu gehen und zu sehen. Wir haben die Juden als unser Unglück erkannt. Wir suchen das Heil nicht mehr bei den Juden, sondern in unserem eigenen Volkstum.“³ Eine gründliche Erforschung der massenhaften Denunzianten steht noch aus.

Unmittelbar nach der Pogromnacht Nov. 1938 predigte Gollwitzer in Berlin über das Wort des Jesaja (Jes 40,3-5), das nach dem Evangelium des Lukas auch der Vorbote Jesu von Nazaret, Johannes der Täufer, für seine Buß-Predigt am Jordan benutzt hatte: Umzukehren und die Wege des Herren zu bereiten. Krumme Wege sollen zu graden Wegen werden. Der Prediger Gollwitzer vermutet, Johannes der Täufer würde heute als „Landesverräter und Volksschädling“ angesehen. Er eröffnet mit Fragen: „Wer soll denn heute

noch predigen?... Was hat uns und unserem Volk und unserer Kirche all das Predigen und Predighören genutzt, die ganzen Jahre und Jahrhunderte lang?...Unsere Unbußfertigkeit zerbricht die Brücke zum Nächsten.“ ...Der Nächste ist doch nicht der „Volks- oder Rassegenosse“, sondern ist im November 1938 der jüdische Nachbar. Er wird von Gollwitzer so beschrieben: „Du hast Schutz, er ist schutzlos, du hast Ehre, ihm ist sie genommen, du hast Familie und Freundschaft, er ist vereinsamt.“ Die Zehn Gebote, in der Eingangsliturgie verlesen und „gehört wie Hammerschläge“, zeigen den Weg der Umkehr.

Für dieses Erbe an die nächste, an unsre Generation, bin ich zutiefst dankbar. Es war eine intellektuelle und eine praktische Schule. Gollwitzer forderte uns auf, in die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit zu gehen. Dort erlebte ich zum ersten Mal jüdische Referenten und Dialogpartner auf Augenhöhe mit anderen Dialogpartnern. Tief beeindruckt hörte ich Martin Buber, den die Evangelisch-Theologische Fakultät 1953 eingeladen hatte. Seine Rede von der Gottesfinsternis verschärfte die Frage, wer denn das Licht Gottes in unserem Land verstellte hatte und warum unser Volk seinen jüdischen Teil in den „Schatten des Todes“ (Jes 9,1 und Mt 4,16) getrieben hat.

Leo Baeck wurde jetzt gelesen und zitiert, und nicht in der NS-Zeit zur Kenntnis genommen, als das Menschenkind Kain nicht der Hüter seines Mitmenschenkindes Abel sein wollte, sondern dessen Ermordung in aller Öffentlichkeit propagierte und exekutierte. Als Leo Baecks wundervolles Buch 1937 „Die Evangelien als Urkunden des jüdischen Glaubens“ erschien, lasen es Juden, aber nicht die Christen.

Ich nahm Fragen mit, die ich im Studium in Basel weiter verfolgte. Als ich Karl Jaspers zur Schuldfrage des deutschen Volkes und zur deutschen Nachkriegspolitik, zu Aufklärung und zu Lessing hörte. Im Gegensatz zu seinem Kollegen Martin Heidegger hatte er sich nicht arrangiert, sondern seinen Lehrstuhl verloren. Oder Karl Barth über seine neue Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche und auch zur deutschen Nachkriegspolitik. Oder Walter Muschg über deutsche Exilliteratur. Deutlich wurde: die Wurzeln der Judenfeindschaft liegen weit zurück in der christlich geprägten Kultur. Ich nenne die drei Namen, weil sie noch einmal den Horizont sowohl über die Theologie wie über Deutschland hinaus weiteten. Sie zeigten, dass zunächst im eigenen Haus der eingeschliffenen Geschichtsbilder, Schriftauslegungen und versteinerte Dogmen, die noch zu hören und zu lesen waren, kritisch zu sichten sind und, wo mit menschenfeindlichen Folgen vergiftet, auf ihren „Besitz zu verzichten“ sei. Neues war zu lernen und zwar gemeinsam mit den Lesern und Auslegern der selben Heiligen Schrift, der Hebräischen Bibel. Übrigens sind die gleichen kritischen Fragen zB auch Tradition und Praxis von allen Fakultäten, von Firmen, Sport- und Gesangsvereinen, Ärzte- und Handwerkskammern, Schulen und Hochschulen und dergleichen Institutionen zu stellen. Sie alle schlossen Juden aus der menschlichen

Gemeinschaft in Deutschland aus. Als einen Versuch zu antworten, widmete ich 1958 meinen ersten Aufsatz mit dem Titel „Luther und die Juden“ Helmut Gollwitzer zum 50. Geburtstag. Ich darf nicht verschweigen, dass ich neben den genannten Lehrern auch andere hörte. Herbert Braun, als Neutestamentler, vertrat die These, echte Jesus-Worte seien jene, die dem jüdischen Denken widersprechen. Philipp Vielhauer schrieb: „Alter und neuer Bund sind sich ausschließende Gegensätze.“ Und der hervorragende Alttestamentler Martin Noth schloss seine „Geschichte Israels“ mit dem Jahr 135 n. Chr. ab, als die Römer den Bar-Kochba-Aufstand niedergeschlagen hatten. Noth schrieb „So endete in einem schauerlichen Nachspiel die Geschichte Israels.“ Eigene Wege mussten auch gegen solche geschichtsphilosophischen Konstruktionen, die in Uniformen christlicher Lehre daherkamen, gesucht werden.

III Es bewegt sich etwas

Aber neben meinen Hochschullehrern lernte ich damals von glaubwürdigen anderen Lehrerinnen, die Juden geholfen und gerettet hatten. Sie bilden die schmale Brücke, dass es zwischen Juden und Christen hierzulande überhaupt neu anfangen konnte. Stellvertretend für viele nenne ich Frau Helene Jacobs (Berlin) und Gertrud Luckner (Freiburg). Beide überlebten die KZ-Haft. Aus dem Umfeld der Dahlemer Gemeinde dürfen zB Gertrud Staewen, Fürsorgerin, Schwägerin des späteren Bundespräsidenten Gustav Heinemann oder die Gemeindehelferin, Elsie von Stryck nicht vergessen werden. Der aus dem Exil zurückgekehrte Rabbiner Robert Raphael Geis sagte mir am Anfang unserer Zusammenarbeit: Leute wie Dietrich Bonhoeffer und Pater Alfred Delp halfen mir, nach Deutschland zurückzukommen. 1950 hatte die Synode der Ev. Kirche in Deutschland drei entscheidende Sätze für eine Neuorientierung der Kirche beschlossen: Einmal, Jesus ist Jude, stammt aus dem Volk Israel; zum anderen, Israel ist und bleibt Gottes erwähltes Volk auch nach der Kreuzigung Jesu Christi, ist also nicht durch die Christenheit abgelöst; drittens, wir sind „durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden [...] an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.“ Damit könnte auch ein schauerhaftes Wort von 1948 korrigiert werden, das der Bruderrat der Bekennenden Kirche (allerdings in Rumpfbesetzung und kurz vor seiner Selbstaflösung) verabschiedet hatte. Darin wird jedem Antisemitismus abgesagt. Es wird klar die christliche Schuld bekannt, gegenüber der rassistischen und völkischen Behandlung der Juden keine Nächstenliebe geübt zu haben. Gleichzeitig werden aber auch noch einmal uralte christliche, antijüdische Denkmuster aufgewärmt: Die Juden sind schuld an der Kreuzigung, deswegen ist die Erwählung Israels auf die Kirche „übergegangen“ und deswegen ist Jesus Christus bleibend auch für Israel bestimmt. Auch in der Bekennenden Kirche lebten erschreckende Reste eines theologischen Antijudaismus. ⁴

Bis 1959 gab es einzelne christliche Gruppen, Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und Einzelpersonen, die tiefer schürfend an den theologischen Grundproblemen und an der Analyse der Schuldursachen arbeiteten. Kirchenleitungen und Theologische Fakultäten hielten sich unvornehm zurück.

Gollwitzer, damals häufiger Referent in christlich-jüdischen Gesellschaften, Akademien und Gemeinden, bündelte 1959 die Doppelaufgabe auf dem Münchener Ev. Kirchentag in einem Bild: „Zwei Wegweiser“ hat die Christenheit, um neue Wege in eine humanere Zukunft zu gehen: Auschwitz und der neue Staat Israel. Gerade die christlichen Beiträge zum gedanklichen Bau der Wege, die nach Auschwitz führten, sind rücksichtslos zu untersuchen - und zu verlassen. Der zweite Wegweiser ist Israel. Das jüdische Volk lebt. Dafür stehen der neue Staat Israel und die jüdische Diaspora. Gespräch und Begegnung mit den Juden, nicht über sie, sind endlich angesagt. Ab 1959 wird die Gründung des AG Juden und Christen beim DEKT vorbereitet. Deshalb wird der Evangelische Kirchentag ab 1961 zum streitbaren Forum, die anstehenden Probleme kontinuierlich - bis heute - zu bearbeiten.

Bis dahin hatte es nur marginale christlich-jüdische Treffen auf allen Kirchentagen gegeben. Völlig gleichberechtigt planen und arbeiten Jüdinnen und Juden mit. Bei der Eröffnung des Gollwitzer-Vortrags 1959 erinnert für das Präsidium des DEKT Bundesbankpräsident Heinrich Troeger an seinen Pfarrer und Religionsunterricht: Sie hatten ihn imprägniert mit der Kreuzigung Jesu als jüdischer Schuld und mit einem Christentum als alleiniger Religion der Nächstenliebe.

Im Winter 1959/60 gab es 470 Schmierereien und Beschädigungen auf jüdischen Friedhöfen und Synagogen. Neue rechte Gruppen tauchten auf. Umfragen zu antisemischen Vorurteilen brachten erschreckend höhere Zahlen als heutzutage. Von Staatssekretär Hans Globke, dem subtilen Kommentator der Nürnberger Gesetze, im Bundeskanzleramt bis zu vielen NSDAP-Genossen und Mitläufern in Justiz, Verwaltung und Polizei lebte mancher Ungeist weiter.

Für die 1960 konstituierte AG Juden und Christen wurden zu Sprechern neben Rabbiner Robert Raphael Geis, die Frankfurter Politologin Eleonore Sterling, der Bonner Alttestamentler Hans Joachim Kraus, der Berliner Soziologe Dietrich Goldschmidt, die Mannheimer Staatsanwältin und erste Leiterin der Ludwigsburger Zentralstelle zur Verfolgung von NSA-Verbrechen Barbara Just Dahmann. Der Berliner Theologe Helmut Gollwitzer und der Bad Vilbeler Jurist und Theologe Adolf Freudenberg hatten die Gründung mit unermüdlicher Energie vorangetrieben. ⁵

IV Zwei internationale Pioniere: Gerhard Riegner und Adolf Freudenberg

Der promovierte Jurist Freudenberg war im Auswärtigen Amt zuständig für die Ausbildung junger Diplomaten. 1934 quitierte er den Dienst, weil seine Frau aus einer jüdischen Familie stammte und weil er den politischen Kurs des AA ablehnte. Er schließt sich der sechsköpfigen Familie der Berlin-Dahlemer Gemeinde Niemöllers an und beginnt ein Theologiestudium an der von der Bekennenden Kirche gegründeten illegalen Kirchlichen Hochschule Berlin. Als er auch an der staatlichen Berliner Universität Vorlesungen hört, bleibt ihm eine Verhaftung nicht erspart. Nach seiner Ordination und den deutschlandweiten Synagogen-Verwüstungen wandert er 1938 nach England aus. Seine Frau und Kinder sowie die jüdische Verwandtschaft waren gefährdet. Der Kriegsbeginn 1939 überraschte die Familie in der Schweiz, wo sie blieb, nachdem eine der ersten deutschen Bombardierungen Londons ihre Exilwohnung zerstört hatte.

1938 sollte eigentlich der Ökumenische Rat der Kirchen, der Zusammenschluss aller nicht-römisch-katholischen Kirchen erfolgen. Die Weltlage erlaubte damals nicht, was 1948 endlich in Amsterdam geschah. Dort gibt es auch die erste internationale christliche Schuldklärung, die Kirchen hätten es zugelassen, dass „das Bild des Juden als des alleinigen Feindes Christi“ entstand, man habe es unterlassen, „unseren jüdischen Nächsten christliche Liebe zu beweisen“. Noch „immer sei der Antisemitismus, gleich welchen Ursprungs, eine bedrohliche Kraft“ und „schlechterdings mit dem christlichen Glauben und Leben unvereinbar“. Allerdings wird die positive Erklärung beschädigt durch die besitzerstolze, judenmissionarische Überzeugung „Der Messias, auf den ihr wartet, ist gekommen.“ Zur „Schaffung des Staates Is-



rael“ wird „kein politisches Urteil abgegeben, jedoch erwarten wir, dass die Nationen dieses Problem nicht als eine Sache politischer, strategischer oder wirtschaftlicher Zweckmäßigkeit behandeln, sondern als eine sittliche und geistige Frage, die das religiöse Leben der Welt im Innersten berührt.“ Allen Opfern des damals (August/September 1948) stattfindenden Unabhängigkeitskrieges Israels sei zu helfen.

Der Generalsekretär des im Aufbau befindlichen Weltkirchenrates, der Holländer Willem Visser't Hooft, beauftragte Freudenberg 1939, den ökumenischen Flüchtlingsdienst aufzubauen. Mit Hilfe christlicher und sozialistischer Studentengruppen organisierte man zunächst Fluchthilfen vom deutsch-besetzten ins unbesetzte Frankreich, nach der Etablierung des Nazi-affinen Vichy-Regimes wurden die Versuche, Juden in die Schweiz zu retten, immer schwieriger, auch weil sich die Schweiz immer rigider abschottete - unter der Parole „Das Boot ist voll!“.⁶ Als die Flüchtlingszahlen aus dem besetzten Westeuropa immer größer wurden, schloss die Schweiz 1942 ihre Grenzen.

In Genf erneuerte Freudenberg die Freundschaft mit einem ebenfalls aus Berlin vertriebenen Juristen, dem Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Gerhard Riegner. Er berichtet in seinen Erinnerungen von dieser Freundschaft und christlich-jüdischen Zusammenarbeit. Es ging um die Beschaffung von Informationen über die beginnenden Massendeportationen und Massenmorde und ihre Weiterleitung an die Außenministerien in London und Washington. Dazu hatte Riegner eigene Quellen, Visser't Hooft bekam seine Informationen u.a. von Hans von Dohnany und dessen Schwager Dietrich Bonhoeffer, mit dem man sich mehrfach traf. Der anglikanische Erzbischof von Canterbury war ein unentbehrlicher Vermittler zu den Westalliierten.⁷

1943 kam es zu einer gemeinsamen Aktion des Jüdischen Weltkongresses mit dem Weltkirchenrat. Die neutralen Länder sollten zu einem Boykott ihrer Lieferungen an Nazi-Deutschland bewegt werden. Sie sollten deutsche Kaufleute festsetzen und sie erst freigegeben, wenn dafür Juden freigegeben werden. Die kommerziellen und militärischen Interessen siegten aber über den Vorstoß für die Freiheit.

Noch während des Krieges fanden christlich-jüdische Beratungen in Genf über die Nachkriegssituation statt, natürlich auch über die Zukunft Palästinas. Man war sich einig, dass ein jüdischer Staat „das vornehmste Ziel unserer Nachkriegsbemühungen“ sein müsse. Beim Austausch von Palästina wein schrieb Freudenberg ein längeres Gedicht, in dem es hieß:

„Schalom Alechem! Kommt zu Gottes Ruh
Im Heiligen Land. Er schau euch gnädig zu.
Wenn ihr mit Fleiß das Land gewinnt
Und wirkt, daß in der Wüste Wasser rinnt“.

Gerhard Riegner nennt Freudenberg „einen Pionier ökumenischen Denkens“, der sich „ernsthaft und mit Sympathie mit der Gründung des Staates Israel“ auseinandersetzte - schon fünf Jahre vor dessen Gründung. Von Genf aus half er mit seiner Pension, die er nicht ins Ausland bekam, wohl aber im Inland verwenden konnte, verfolgten Juden in Berlin finanziell oder zur Auswanderung. Freudenburgs Liste ist ein praktisches Beispiel christlicher Solidarität.

1947 berief Niemöller, inzwischen Präsident der EKHN, Freudenberg zum Pfarrer einer neu entstehenden Flüchtlingsiedlung in Bad Vilbel. Er hatte vorher dafür gesorgt, dass auf der berühmten Konferenz des „Internationalen Rates der Juden und Christen“ in Oxford 1946 zwei Deutsche teilnahmen: Einmal Propst Grüber, der im Auftrag der BK das sog. Büro Grüber mit ca 30 Zweigstellen vor allem Christen jüdischer Herkunft, aber auch Ju-

den half - bis die Gestapo ihn ins KZ sperrte. Er war 1961 der einzige Deutsche, der als Zeuge im Jerusalemer Eichmann-Prozess aussagte. Auf dieser ICCJ-Gründungs-Konferenz 1946 in Oxford wurden übrigens entscheidende Beiträge geliefert, die Menschenrechtsfrage in der dann 1948 verabschiedete Menschenrechtscharta zu verankern.⁸

Der zweite Teilnehmer in Oxford war der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas, der viele Kindertransporte nach Großbritannien organisierte. Dabei spielte wieder der anglikanische Erzbischof Bell eine Schlüsselrolle - bis Maas zur Zwangsarbeit verbracht wurde. Er wurde 1950 als erster Deutscher als Israels Staatsgast nach Israel eingeladen.

Freudenberg hatte durch seine internationalen Kontakte die christlich-jüdischen Pionierarbeiten zB in den USA und Großbritannien kennengelernt. 1947 nahm er an der Seelisberger Konferenz teil, wo die berühmten 10 Seelisberger Thesen verabschiedet worden waren - das erste Dokument, das nach der Schoa von Juden und Christen gemeinsam formuliert worden war. Im selben Jahr berief Niemöller ihn als Gemeindepfarrer auf den Heilsberg (Bad Vilbel). Diese Flüchtlingsiedlung wurde auf einem früheren Truppenübungsplatz aufgebaut, ein gutes Beispiel struktureller Konversion.

Er beteiligte sich am Aufbau der GCJZ Frankfurt/M gemeinsam mit Franz Böhm, der 1937 mit seiner Schwiegermutter Ricarda Huch ins Visier der Gestapo geriet und seinen Freiburger Lehrstuhl verlor. Ricarda Huch, die eindrucksvolle Bücher über deutsche Geschichte und über Luthers Glauben geschrieben hatte, war das einzige nichtjüdische Mitglied der Preußischen Akademie der Künste, die unter Protest gegen den Rauswurf der jüdischen Mitglieder im Frühjahr 1933 austrat. Sie protestierte gegen „Zentralisierung, den Zwang, die brutalen Methoden, die Diffamierung andersdenkender, das prahlrische Selbstlob.“

1945 wurde Franz Böhm zum Rektor der Goethe-Universität gewählt und 1952 zum Verhandlungsführer über die „Wiedergutmachungsleistungen“ in Luxemburg. Dazu hatte die us-amerikanische Regierung Konrad Adenauer nur unter Druck bringen müssen. Nichts war wieder gut zu machen. Aber der 1948 durch UNO-Beschluss neu gegründeten Staat Israel, der Rettungshafen vieler Überlebender deutscher Vernichtungslager, er brauchte Hilfe, die immer viel geringer war als das gestohlene und vernichtete jüdische Eigentum in ganz Europa.

V Mitarbeit im Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und im Deutschen Evangelischen Kirchentag

Freudenberg wurde der erste evangelische Vorsitzende des DKR, ihm gelang es auch, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer als Referenten zu gewinnen.⁹ 1964 schlug der Siebzigjährige mich als Kandidaten für seine Nachfolge im DKR



vor. Mit mir wurden der Dominikanerpater Willehad P. Eckert auf Vorschlag der Kölner GCJZ gewählt. Auch die Berliner GCJZ nominierte einen Neuling: den badischen Landesrabbiner Nathan Petter Levinson. Er war nach seiner Ausbildung in Cincinnati von Leo Baeck persönlich nach Berlin entsandt worden. An die Zusammenarbeit dreier Youngster habe ich beste Erinnerungen. Mit drei Vorschlägen wollten wir unsere Arbeit starten: Einmal sollte ein Preis Menschen auszeichnen, die sich um die Neubegegnung von Juden und Christen verdient gemacht hatte. Er sollte den Namen „Buber-Rosenzweig-Medaille“ tragen. Zweitens sollte das bis dahin als Motto für die Woche der Brüderlichkeit ausgegebene Thema zu einem elaborierten Jahresthema werden, das ein Jahr lang in den GCJZ und in diversen Bildungseinrichtungen beachtet werden sollte. Und zum dritten gründeten wir eine Zeitschrift, die den schönen Namen EMUNA, das hebräische Wort für Treue / Vertrauen / Glauben trug. Sie lebte einige muntere Jahre, fand bei den Gesellschaften keine Gegenliebe und ging - trotz einer großen Spende von Bundespräsident Heinemann - ein. Auf dem Berliner Kirchentag 1961 treten wir als AG Juden und Christen beim Deutschen Ev. Kirchentag zum ersten Mal mit einem großen Programm auf. Wie alle war ich als jüngstes Mitglied der AG überwältigt. Tausende strömen in die Messehallen. Sie war geschmückt mit dem Davidstern über dem Jerusalemkreuz, dem Logo des Kirchentages, daneben die brennende Berliner Synagoge. Übertragungen in parallele Hallen wurden nötig. Die Resonanz war positiv. Bis auf die Wochenzeitung „Christ und Welt“. Sie schrieb vom „Ausverkauf der Kirchengeschichte“. Warum? Weil selbstkritisch auch die eigene Kirche in ihrem politischen und christlichen Versagen dargestellt wurde. Viel wichtiger aber war - das kann man in den beiden Dokumentarbänden nachlesen ¹⁰ - dass ausführlich Jüdinnen und Juden zu Wort kamen. Eva Gabriele Reichmann, die Leiterin der Wiener Library, ein Dokumentationszentrum des deutschen Judentums, rechtzeitig aus Nazideutschland

nach London geflohen, eröffnete ihren Vortrag über den „bürgerlichen Antisemitismus“ mit der Frage, sie verstehe nicht, warum die Christen die Juden als Christusmörder beschimpft hätten, statt sie als Christusbringer wertzuschätzen. Robert Raphael Geis sprach über den „Auftrag Israels an die Völker“. Wie er entfaltete Ernst Ludwig Ehrlich die Frage „Wer gehört zum auserwählten Volk?“ Was meint „Erwählung“? Sicher kein Elitebewusstsein, sondern einen göttlichen Auftrag, Gerechtigkeit und Liebe, die biblischen Hauptworte, zu leben. Schalom Ben Chorin beschäftigte sich mit der „Heimholung Jesu in das jüdische Volk“ und legte die breite jüdische Forschungsarbeit jüdischer Wissenschaftler zu Jesus von Nazaret dar, eine Arbeit an der er mit seinen Büchern über Jesus, Paulus und Maria selbst beteiligt war. Alle Vorträge wurden ausführlich mit und in dem Plenum diskutiert.

Ich lernte, dass christlich-jüdischer Dialog vor allem christliche und kirchliche Selbstkritik ist, ein Abräumen der Denkmuster, die eine christliche Position durch die Negation des angeblich überholten Judentums gewinnen wollte, indem man eine jüdische Leidensgeschichte als Gottes Strafe für die Kreuzigung Jesu deutete, indem man die Hebräische Bibel als nur Verheißung und Ankündigung der christlichen Erfüllung herabwürdigte, indem man die Tora als etwas Vorläufige abtat, das vom Evangelium überboten werde, indem man den Gott Israels als einen Gott der Rache und des Gesetzes, als einen „anderen“ missverstand im Unterschied zum christlichen Gott der Liebe, indem man zur christlichen Selbstvergewisserung die jüdischen und christlichen Gemeinsamkeiten im Verständnis Gottes, der Menschen, der Geschichte und der Ethik nicht wahrhaben wollte.

Zu den schon erwähnten jüdischen Gründungsmitgliedern der AG gehörte außerdem noch der Londoner Rabbiner Paul Holzer und

der Stockholmer Rabbiner Kurt Wilhelm. Bis heute bin ich ihnen und den später dazu gekommenen Nathan Peter Levinson, Albert H. Friedlander, Pnina Navé-Levinson, Edna Brocke und Pinchas Lapide sehr dankbar. Es war keine Selbstverständlichkeit, ins Land der Täter zu kommen und beim Neubau von Wegen in eine humanere Zukunft mitzuarbeiten. Meine dankbare Erinnerung gilt ihnen nicht nur für die Mitarbeit in der AG Juden und Christen des DEKT, sondern für ihre so intensive und wahrhaftig unterschiedliche Aufklärungsarbeit in unsrem Land, dessen nicht-jüdischer Teil nicht nur - wie Martin Buber sagte - von einer Gottesfinsternis, sondern von einer menschlichen Blindheit der Mehrheitsgesellschaft gegenüber der jüdischen Minderheit geprägt war. ■

ANMERKUNGEN >>

- ¹ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, München 1949, S. 31 und 50.
- ² Vgl hierzu: Martin Stöhr, Die Schuldfrage in Kirche und Gesellschaft. Martin Niemöller - Wegweisendes und Widersprüchliches, In: Reinhard Höppner / Joachim Perels; Das verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche. Stuttgart 2012, S. 100-130.
- ³ Helmut Gollwitzer Skizzen eines Lebens. Gütersloh 1998, S. 107.
- ⁴ Vgl die umfassende Studie: Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden. Mit einem Vorwort von Eberhard Bethge. SKI Bd 10, Berlin 1987.
- ⁵ Martin Stöhr / Klaus Würmell (Hg), Juden, Christen und die Ökumene. Adolf Freudenthal 1884-1994. Ein bemerkenswertes Leben. Frankfurt/M 1994; Siegfried Hermle, „Wo ist dein Bruder Israel?“. Die Impulse Adolf Freudenthals zur Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses nach 1945. In: Kirche und Israel 4/1989.
- ⁶ Adolf Freudenthal, Rettet sie doch!, Zürich 1969.
- ⁷ Peter Raina (Hg), George Bischof Bell, Ökumeniker, Brückenbauer, Fürsprecher, Europäer. Wiesbaden-Berlin 2012.
- ⁸ Vgl die Darstellung von Nehemiah Robinson, Universal Declaration of Human Rights, New York 1950.
- ⁹ Wegweisend wurde Adornos Vortrag „Erziehung nach Auschwitz“ vor der Mitgliederversammlung des DKR 1959, abgedruckt in: Theodor W. Adorno, Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt/M 1963, S. 125-146.
- ¹⁰ Dietrich Goldschmidt und Hans-Joachim Kraus (Hg), Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde. Stuttgart 1962; Helmut Gollwitzer und Eleonore Sterling (Hg), Das gespaltene Gottesvolk. Stuttgart b1966. Eine lebendige Darstellung der Entstehung und Entwicklung der AG Juden und Christen gibt. Gabriele Kammerer, In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Gütersloh 2001.



Martin Stöhr, geb. 1932, Studium der Theologie und Soziologie in Mainz, Bonn und Basel, 1961-1969 Studentenpfarrer an der Technischen Universität Darmstadt, 1969-1986 Direktor der Ev. Akademie Arnoldshain, 1983 Dr. h.c. der Universität Heidelberg, 1986-1997 Professor in Siegen, 1965-1984 Ev. Vorsitzender des DKR, 1990-1998 Präsident des ICCJ, heute Ehrenpräsident.



WEGgefährte

Ernst Ludwig Ehrlich ¹ TEXT ■ SARA HAN /
RAINER KAMPLING

Für viele steht bis heute der Name und der Mensch Ernst Ludwig Ehrlich für einen Neuanfang christlicher Theologie, die ohne das Reden mit Juden nicht sein kann. Ernst Ludwig Ehrlich war Wegbereiter und Wegbegleiter dieser Theologie, die ohne ihn gewiss anders aussähe und weniger Menschen, seien sie jüdischen oder christlichen Glaubens, bekannt geworden wäre. Denn er war unermüdlich, wenn es darum ging, den Gedanken der Versöhnung und Verständigung zwischen Christen und Juden Menschen nahe zu bringen. In Schrift und Wort, bei dem von Ferne bisweilen noch der Klang der alten Berliner Heimat tönte, trat er für diese Sache ein, die er zu der seinen gemacht hatte, weil er davon ausging, dass sie eine Notwendigkeit für ein Leben in der Welt ist, die aus der Verantwortung für sie erwächst: „Verantwortung für die Welt, weil die Schöpfung einmal mehr, nicht nur für die Juden, sondern für alle Menschen in Gefahr ist, läßt das gegenseitige Verstehen von Christen und Juden noch dringlicher werden.“ ² Dieses Verstehen hatte über

die Grenzen der beiden Religionen heraus nach Meinung von Ernst Ludwig Ehrlich eine Bedeutung für eine menschlichere Gesellschaft, die der humanen Werte von Judentum und Christentum nicht verlustig gehen durfte. So sehr er wahrhaftig ein universal denkender Mensch war, so ging es ihm doch auf das Besondere um Europa, den zentralen Ort von Begegnung und Vergegnung von Juden und Christen: „Die europäische Kultur ist im Wesentlichen durch die hebräische Kultur, das heißt das Judentum, sowie daran anschließend das Christentum geprägt [...] In diesem Zusammenhang muss auch eine Aufgabe genannt werden, nämlich der interreligiöse Dialog. Er ist wichtig, um gemeinsam den Sinn von Religion auch in der modernen Welt aufzuzeigen und zu stützen, um die ‚Grundwerte‘, die den Religionen gemeinsam sind, zu festigen und um gemeinsam sowohl in den einzelnen Ländern als auch weltweit Religionsfreiheit und gegenseitige Achtung, Frieden und Solidarität zu fördern.“ ³ Ein Schlüsselbegriff zum Verstehen des Wer-

kes Ernst Ludwig Ehrlichs ist damit untrüglich benannt: Verantwortung. Es ist eine Verantwortung, die er übernommen hat, und ohne Unterlass warb er dafür, dass andere ihm darin folgten. Dass ihm das immer wieder gelungen ist, ist in seiner ihm eigenen Praxis begründet, die so unverwechselbar, wie sie auch war und bleibt, gleichwohl Impulse geben kann für ein Handeln in der Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs. Denn von Ernst Ludwig Ehrlich kann man in Theorie und Praxis lernen. Dass das eine vom anderen nicht wirklich zu trennen ist, lernte man von ihm ab dem ersten Gespräch. Der Dialog begann mit einem Bruch menschlicher Geschichte, wobei sich die Beteiligten der Unmöglichkeit, diesen zu heilen, bewusst waren. Er bestimmte ihn aber dahingehend, dass sein erstes und vorrangiges Ziel darin bestand, Terror und Vernichtung dürften sich nicht wiederholen. Alle Bemühungen, seien sie historisch, politisch oder theologisch, sind von hierher geprägt. Es gibt demnach ein unleugbares retrospektives Element des Dialogs, das ihn explizit oder implizit begleitet.



Ernst Ludwig Ehrlich überlebte als einziger seiner Familie die Shoah durch die geglückte Flucht 1943 in die Schweiz. Bereits im Sommer 1946 traf er durch seinen Lehrer Leo Baeck auf Frau Dr. Getrud Luckner und seine Mitarbeit im jüdisch-christlichen Dialog begann: „Auf diese Weise bin ich, schicksalsmäßig sozusagen, in diese Problematik hineingeworfen worden.“⁴ Die Dringlichkeitskonferenz gegen den Antisemitismus in Seelisberg 1947 wurde auch von ihm als Eröffnung für das Gespräch zwischen Juden und Christen nach der Shoah verstanden. Für Ernst Ludwig Ehrlich hat der von der Kirche tradierte Antijudaismus des Mittelalters den Weg für diesen „anders gearteten säkularisierten Rassenantisemitismus geebnet [...] und daher Christen anfällig für die Judenfeindschaft des NS-Herrschers“⁵ gemacht.

Seine Fähigkeit, sich auf das Gegenüber einzulassen, führte eher dazu, dass er mögliche Widerstände und Auseinandersetzungen bereits in seine Überlegungen mit einbezog. Es ist durchaus erwägenswert, ob diese Praxis der Demokratie nicht auch damit zusammenhängt, dass Ernst Ludwig Ehrlich ein Vertreter des deutschen Judentums war, das sich wie kaum eine andere Gruppe zwischen den Weltkriegen für ein demokratisches und freiheitliches Deutschland eingesetzt hatte. Die Zerstörung dieser Werte bedeutete für ihn nicht, an den Werten zu zweifeln, sondern belegte die stetige Notwendigkeit sie zu erhalten, zu verteidigen und sie zu praktizieren. Gleichwohl oder gerade deswegen war für ihn der Dialog unverzichtbar, weil er als eine Begegnung von denen existiert, deren Glauben zwar nicht der gleiche ist, denen aber gemeinsam ist, dass sie den Glauben in eminent existentieller Bedeutung erleben. Der jeweilige Glaube ist die Basis des Gesprächs von Juden und Christen miteinander, nicht sein Gegenstand, insofern damit gemeint sein sollte, man müsse je neu seinen jeweiligen Glauben diskutieren oder gar apologetisch vorführen. Juden und Christen treffen sich, weil sie Juden und Christen sind.

In einer Antwort auf die Frage nach den Ursachen für den lang andauernden Konflikt zwischen Juden und Christen benützte Ernst Ludwig Ehrlich die Familienmetaphorik und sagte: „Der Familienkonflikt zwischen Juden und Christen war deswegen so schmerzlich, weil die Liebe verloren ging.“⁶ Darum geht es im Letzten: Um die Wiederentdeckung und Gewinnung der Liebe.

Zur Zeit der Krise der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen 1964 formulierte Ehrlich an Günther Harder: „Wenn wir beide auf einem anderen Wege sind, so gebietet es die Hoffnung der Juden und der Glaube der Christen, daß dieser jetzt getrennte Weg am Ende in das eine Ziel münden wird“⁷. Jene biblische Hoffnung bestärkte Ernst Ludwig Ehrlich auf seinem gesamten Weg für den jüdisch-christlichen Dialog.

Nach der Shoah war Ernst Ludwig Ehrlich bereit, in ein Gespräch mit Christen zu treten, den Willen ihres Gesinnungswandels ernst zu nehmen, sie auf ihre theologischen Schwachstellen hinzuweisen und die Einholung der Erinnerung zu fordern. Christliche Theologie muss sich also ihrer Verantwortung bewusst werden: Theologie muss sich bewähren. Ehrlich war sich darin bewusst, dass eine Beziehung zwischen Juden und Christen erst durch den Abbau des gegenseitigen Unwissens entstehen wird und Christen auf die Hilfe jüdischer Gesprächspartner für den Wandel innerhalb ihrer Theologie angewiesen waren; er half Christen durch seine Publikationen, Vorträgen und Gesprächen maßgeblich, ein Wissen über das Judentum der Spätantike und der Entwicklung nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. zu erlangen und wurde als gleichberechtigter Gesprächspartner respektiert. Auch von jüdischer Seite wurde Ehrlich als „legitimer Sprecher des Judentums“⁸ anerkannt, in Deutschland „als langjähriger Direktor von B'nai B'rith Europe, [der sich] stets für ein gutes Miteinander von

Juden und Nichtjuden in Deutschland eingesetzt“⁹ hatte, geschätzt und in Rom als „mahrende Stimme des glaubwürdigen Zeugen“¹⁰ gehört. Seine außergewöhnliche Stellung fasst Willehad Paul Eckert treffend zusammen: „Den Christen gegenüber wurde er zum Interpreten des Judentums, den Juden gegenüber zum Anwalt der Notwendigkeit eines jüdisch-christlichen Dialogs.“¹¹

ANMERKUNGEN >>

¹ Es handelt sich hier um Auszüge aus: Rainer Kampling, „Darum geht es im Dialog: Um die Wiederentdeckung und Gewinnung der Liebe“. Zum 90. Geburtstag von Ernst Ludwig Ehrlich s.A. am 27. März 2011, in: Freiburger Rundbrief 18 (2011), 91-104., die von Sara Han, die an einem Dissertationsprojekt mit dem Arbeitstitel „Ernst Ludwig Ehrlich - Verschränkung von Biographie und Lebenswerk“ arbeitet, ergänzt wurden.

² Der christlich-jüdische Dialog heute, in: Vogel, R. (Hg.): Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog, Frankfurt a. M. 1984, 73-87.

³ Juden und Christen im Neuen Europa, in: Heinz, H. und Henrix, H.H. (Hg.): „Was uns trennt, ist die Geschichte“ Ernst Ludwig Ehrlich - Vermittler zwischen Juden und Christen, München 2008, 109-111, 109. Für die Annäherung an das Denken von Ernst Ludwig Ehrlich stellt dieser Sammelband ein unverzichtbares Werk dar. Die Vielfalt der Themen belegt nicht nur das umfassende Wissen und Engagement, sondern zeigt eindrücklich, dass das Grundanliegen durch die Jahrzehnte hindurch konstant blieb.

⁴ H. Bomhoff, Ernst Ludwig Ehrlich. Ein Leben für Dialog und Erneuerung, 57.

⁵ E. L. Ehrlich, Die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der christlich-jüdische Dialog, in: A. Nachama, J. Schoeps (Hrsg.), Aufbau nach dem Untergang. Deutsch-jüdische Geschichte nach 1945. In Memoriam Heinz Galinski, Berlin 1992, 326.

⁶ Vogel, R. (Hg.): Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog, Frankfurt a. M. 1984, 14.

⁷ Brief von Ernst Ludwig Ehrlich an Günther Harder 06.05.1964.

⁸ E. L. Ehrlich, Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen Gesprächs. Gedenkrede anl. des 1. Jahrestages des Ablebens von Otto Herz am 15. Februar 1982 in der Zwi-Perez-Chajes-Loge in Wien, Wien 1982, 2.

⁹ <http://archiv.bundesregierung.de/Content/DE/Archiv16/Rede/2008/03/2008-03-11-rede-merkel-verleihung-bnai-brith-goldmedaille.html>

¹⁰ www.j-zeit.de/archiv/artikel.802.html

¹¹ W. P. Eckert, Ernst Ludwig Ehrlich, ein Vorkämpfer der christlich-jüdischen Begegnung (1979), in: E. L. Ehrlich, R. Vogel (Hrsg.), Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog, Frankfurt am Main 1984, 198.



Prof. Dr. Rainer Kampling

wurde 1953 im Münsterland geboren.

Er studierte nach dem Zivildienst Katholische Theologie, Lateinische Philologie und Judaistik an der WWU Münster, promovierte 1983 und habilitierte 1991 ebendort. Seit 1992 ist er Professor für Biblische Theologie/NT an der Freien Universität Berlin. U.a. leitet er den Ernst-Ludwig-Ehrlich Masterstudiengang für Geschichte, Theorie und Praxis der Jüdisch-Christlichen-Beziehungen.



»Gefährliche« BEGEGNUNG

TEXT ■ HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER

DIE FRAGE NACH DER „WAHRHEIT“ IM CHRIST- LICH-JÜDISCHEN DIALOG

Als der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken 2009 eine Erklärung mit dem programmatischen Titel „Nein zur Judenmission. Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“ veröffentlichte¹, da geschah dies nicht zuletzt wegen der theologischen Verunsicherung, zu der Papst Benedikt XVI. Anlass gegeben hatte. Die Karfreitagsfürbitte, die er für den 2007 wieder zugelassenen Tridentinischen Ritus neu und eigenhändig formuliert hatte, kann nämlich durchaus als rhetorisch freundlich formulierte Aufforderung zur Judenmission gelesen werden.² Von kirchenoffizieller Seite wurde dies zwar heftigst bestritten, als aber 2010 die Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano, Roma) einen offiziellen Neudruck des Missale Romanum für die Feier im Tridentinischen Ritus veröffentlichte, zeigte sich, dass das Misstrauen vollauf berechtigt war, lautet doch die Überschrift der neu formulierten Furbitte „Pro conversione Iudaeorum“ („Für die Bekehrung der Juden“), unverändert wie im vorkonziliaren Messbuch!

Das Echo auf die Erklärung des Gesprächskreises ließ nicht lange auf sich warten. Über Fachzeitschriften hinaus entspann sich eine lang anhaltende Diskussion bis in die Tageszeitungen hinein, teils in ganzseitigen Namensartikeln. Selten hat in der letzten Zeit ein theologisches Thema ein solches und über Wochen anhaltendes Echo in der Presse gefunden. Scharf ablehnend waren kirchenoffizielle und offiziöse Stellungnahmen, die Jesus Christus als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, seine universale Heilsbedeutung und daraus folgend die Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Taufe derart herausstellten, dass man sich fragen musste, was bei einer solchen Position, die die Offenheit einer Begegnung mit dem Judentum derart dogmatistisch-formelhaft verstopft, noch für einen Dialog 'übrig' bliebe, außer dass der Gesprächspartner sich taufen ließe? - Wie offen also ist der christlich-jüdische Dialog?

Der 'status quo'

Die Katholische Kirche hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Bruch mit ihrer

Jahrhunderte langen fatalen Lehrtradition vollzogen, was das Verhältnis zum Judentum betrifft (vgl. „Nostra aetate“, Kap. 4). Fünfzig Jahre später könnte man den status quo kurz so umschreiben: Die Kirchen haben sich - hoffentlich - von einer Enterbungs- und Substitutionstheologie verabschiedet und den Paradigmenwechsel hin zur Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels vollzogen. Im Blick auf das Neue Testament und die kirchliche Lehre werden jüdenfeindliche Auslegungstraditionen kritisch reflektiert. Bis dahin war es für die Kirchen ein weiter Weg. Und doch: Die durchschnittliche Predigt ist - rhetorisch freundlich, natürlich! - immer noch allzu oft von Stereotypen durchzogen, die den jüdischen Glauben theologisch abwerten. Das Christentum wird von vielen immer noch als Religion der Liebe dem Judentum als Gesetzesreligion antagonistisch gegenübergestellt. Die derzeit gültige Leseordnung der Katholischen Kirche für die Sonn- und Feiertage gibt eine typologische Lesart der Texte aus dem Alten Testament vor und befördert einseitig ihre christologische Auslegung. Eine „relational eigenwertige Auslegung des Alten Testaments“ (Erich Zenger) ist in der Predigtpraxis kaum im Blick. In Predigten wird dem Judentum nicht selten eine Messias-Vor-

stellung angedichtet, die aus den Versatzstücken der Christologie der frühen Konzilien gebastelt ist, so dass Jesus von Nazareth zum 'besten', zum 'eigentlichen' Juden wird, zum Gründer der christlichen Religion eben, die so eigentlich aus dem Judentum des Alten Testaments doch nicht ableitbar sei, insofern Jesus Tora und Propheten überbiete.

Eine geheime Angst

Eine geheime, nicht eingestandene Angst durchzieht die christliche Theologie, wenn die Lehre von 'Jesus dem Christus' (Christologie), wie eingangs gezeigt, so rechthaberisch und überheblich daher kommt, so dass der jüdische Glauben als insuffizient und defizitär dasteht, als ein Glauben, dem Entscheidendes fehle, was nur Jesus Christus ergänzen könne. Bereits Paulus sah sich veranlasst, die Nicht-Juden in den Gemeinden davor zu warnen, den Juden gegenüber „sich selbst für klug zu halten“ (Röm 11,25), weil diese sich nicht zu Jesus Christus bekennen würden. Das ist bis heute als Warnung vor christlichem Dünkel und Überheblichkeitsgefühlen zu verstehen (vgl. auch Röm 11,13.18).

Es ist die geheime Angst, dass, wenn Juden in ihrem Glauben das Heil finden: neben der Kirche und nicht 'per Christum' (so ist Röm 11, 25-36 zu lesen! ³), die Einzigartigkeit Jesu Christi beschädigt werden und damit das proprium christianum verloren gehen könnte. Dass der jüdische Glaube zentrale theologische Sinnfiguren wie 'Erlösung' und 'Vergebung' aus gleichen Quellen theozentrisch konstruiert, und das heißt: nicht christologisch, wird als Bedrohung der eigenen Identität empfunden. Eine in diesem Zusammenhang plausible religionspsychologische These sagt, dass der Abgrenzungsbedarf zwischen Religionsgemeinschaften steigt, je näher sich diese sind: je größer die Unterschiede, desto kleiner das Abgrenzungsbedürfnis; je höher die Differenz, desto geringer die Exklusion.

'Identity against'

Eine Identität, die sich aus solcher Abgrenzung speist, hat die Theologie und Kirchengeschichte von ihren Anfängen an bestimmt. Solche 'identity against' ist - entwicklungspsychologisch gesehen - für die pubertäre Phase signifikant und als notwendiges Durchgangsstadium in der Persönlichkeitsentwicklung hin zum Erwachsenwerden notwendig und akzeptabel. In den Kapiteln 9-11 seines Römerbriefes erinnert Paulus an das unverbrüchliche Versprechen Gottes an Israel und verweist auf die bleibende Herausforderung, die Christologie im Horizont der Theozentrik des jüdischen Glaubens zu entwerfen, ohne diesen abzuwerten. In Röm 11,25-36, dem Schlussabschnitt von Röm 9-11, in dem Paulus von der eschatologischen Zukunft Israels spricht, nennt er Christus nicht mehr! Bis Röm 10,17 hatte der Apostel mit der Hoffnungsfigur gearbeitet, dass sich die nicht wie er auf Christus vertrauenden Juden aufgrund seines Werbens zu Christus hinwenden würden. Diese Hoffnung gibt er ab Röm 10,18 auf und nennt (Jesus) Christus in seiner Argumentation



erst gar nicht mehr. Der „Retter aus Zion“ für „ganz Israel“ (Röm 11,26) ist kein anderer als YHWH. So bleiben die Aussagen des Paulus und der christlich-jüdische Dialog heilsame Korrektive zur Haltung, auch das Heil der Juden in Jesus dem Christus zu fixieren. ⁴

Die 'paulinische Weite des Anfangs' wiedergewinnen

Für Paulus sieht das, was uns heute nach einer langen Differenzierungsgeschichte zwischen Christen und Juden kaum denkbar erscheinen will, anders aus, dass nämlich zwei theologische Begründungsmuster nebeneinander stehen: ein strikt theozentrisches und ein christologisch-vermitteltes. Für Paulus gibt es zwischen diesen beiden Begründungsmustern keine religionsstrukturelle Abgrenzung; es sind für ihn zwei Begründungsmuster, die zwei mögliche Strömungen innerhalb des Judentums seiner Zeit widerspiegeln und nicht - wie heute - zwei verschiedene Religionssysteme kennzeichnen. Von daher kann Paulus beide theologischen Begründungsmuster nebeneinander gebrauchen, ohne deswegen den Raum seiner Glaubensüberlieferungen und damit seinen Wahrheitsraum grundsätzlich zu verlassen. Diese, wie ich es nennen möchte, 'paulinische Weite des Anfangs' gilt es, wiederzugewinnen.

Ein wirklicher Dialog ist nie harmlos

Dieser Schritt, von dem ich spreche, dass er anstehe, muss nicht zuletzt auch in einem wirklichen Dialog mit dem Judentum gegangen werden. Es geht darum, den jüdischen

Weg als einen Weg vor Gott wahrzunehmen, der im Vergleich mit dem christlichen in keiner Weise insuffizient oder defizitär ist. Das Verhältnis des Christentums zum Judentum ist ein im Vergleich zu allen anderen Religionen unvergleichliches Verhältnis. Christentum und Judentum „sind auf der Ebene ihrer je eigenen religiösen Identität eng und beziehungsvoll miteinander verbunden“ (Johannes Paul II.).

Ich meine ein Dialogverständnis, in dem der christliche Dialogpartner offen ist, dass der Dialog ihn verändert und Spuren hinterlässt - bis hinein in die Theologie, insbesondere die Christologie. Der christlich-jüdische Dialog ist also kein harmloser, darf kein wie bisher relativ harmloser Dialog bleiben, sondern ist ein durchaus 'gefährlicher' Dialog.

'Wahrheit' im Plural deklinieren

Steht also im Verhältnis des Christentums zum Judentum nicht Wahrheit gegen Unwahrheit, nicht Glauben gegen Unglauben, sondern Wahrheit neben Wahrheit, Glauben neben Glauben, dann bedeutet das „Nein“ der Juden zu Christus bzw. zum Christusdogma Treue zum Wort Gottes, Treue zu Seinen Verheißungen (vgl. in Röm 9,4), wie Juden das Wort Gottes 'hören' (vgl. Ps 62,12a). Juden missionieren zu wollen oder insgeheim zu hoffen, dass sie 'um ihres Heiles willen' sich zu Christus bekennen müssten, oder auch, dass es letztlich doch Christus sei, der sie rette, hieße, Juden zur Untreue gegenüber Gott, wie sie IHN 'hören', aufzurufen, und würde auch für Christen die Treue Got-



tes, dass er zu seinem Wort steht (vgl. bes. 1 Kor 1,18-20), grundsätzlich in Frage stellen. Eine solche Theologie beschädigt das eigene christliche Vertrauen in Gott(es Wort)!

Dass im Verhältnis des Christentums zum Judentum Wahrheit neben Wahrheit, Glauben neben Glauben steht, gehört zur Identität des Christentums. Zum jüdischen 'Nein' zum Christus-Dogma als Christ positiv 'Ja' sagen zu können, ist die Voraussetzung dafür, dass christliche Theologie den ihr in Jahrhunderten eingprägten judenfeindlichen Gestus wirklich überwinden und die Beziehungen zum vielfältigen Judentum heute für die eigene christliche Identität als bereichernd erfahren zu können.

Ein Wahrheitsanspruch ist immer relational, d. h. zum Subjekt, das eine Aussage mit Wahrheitsanspruch macht, in Beziehung zu setzen und zu beurteilen. Ein Wahrheitsanspruch ist deshalb immer von begrenzter Reichweite. „Es genügt, die Begrenztheit der Wahrheit zu übersehen, um aus ihr einen Irrtum zu machen.“⁵ Die Einsicht in diese Begrenztheit verändert die geglaubte Wahrheit auch inhaltlich. Und noch etwas: 'Wahrheit' ist nicht statisch, nicht formelhaft in Sätze zu fassen; 'Wahrheit' ist lebendig wie das Leben selbst, andernfalls wäre sie Ideologie. 'Wahr' in diesem Sinne ist das, was sich im Leben als vertrauenswert erweist (man beachte die Etymologie von „wahr“).

Im jüdischen Glauben tritt dem Christentum also eine Wahrheit gegenüber, deren theologischen Grund das Christentum von seinem Selbstverständnis her, also auf der Ebene seiner eigenen christlichen Identität, auch glaubt. Von daher ist der Wahrheitsanspruch des Christentums im Blick auf das Judentum im Plural zu deklinieren! Wie kommen Christen eigentlich dazu, sich dem Judentum gegenüber heilsgeschichtlich progressiv zu inszenieren, sich in ein vorteiliges Nachher zu setzen und die volle Wahrheit für sich zu re-

klamieren, teilt Gott doch in seiner Offenbarung nicht bestimmte Wahrheiten mit, die er heilsgeschichtlich 'später' durch neue Wahrheiten ergänzen oder überbieten würde? Vielmehr teilt sich Gott in seiner Gottrede selbst mit, gibt sich selbst.

Vom Gewaltpotential eines Wahrheitsanspruchs

Was geschieht, wenn Menschen mein(t)en bzw. glaub(t)en, Wahrheit absolut feststellen und 'ihre' Wahrheit über Andere absolut setzen zu können und zu sollen, zeigt die Geschichte in vielen Beispielen auf tragische Weise, besonders wenn Religionen und Ideologien Andere auf 'ihre' Wahrheit verpflichten und sie ihnen gar aufzwingen woll(t)en. Religionen, die sich auf eine Offenbarung berufen (können), sind hier besonders gefährdet, die Offenbarung in historisch-unkritischer Weise instruktiv-fundamentalistisch zu verstehen und hermeneutisch-ungebrochen die eigenen theologischen Sinnfiguren und -gebäude als Gottes Wort und Weisung auszugeben.

Nicht von ungefähr spricht Bonaventura (1221-1274) in diesem Zusammenhang von einer „violencia rationis“, von der Macht der Vernunft.⁶ Werde nämlich der Glauben im Herzen des Menschen von der Macht der Vernunft beherrscht, werde er leicht zu einer Größe der Gewalt, insofern sich die geglaubte Wahrheit jetzt als so zwingend darstelle, dass dieser Glauben Anderen, Andersgläubenden, um deren vermeintlichen Heiles wegen aufgezwungen werde. Von daher ist jene steile Christologie mehr als nur rhetorisch-atemberaubendes Wortgeklingel; sie kann, wie Papst Benedikt XVI. mit Recht im Anschluss an Bonaventura herausstellt, auch Ausdruck einer „Selbstherrlichkeit der Vernunft“ sein, „die sich zum obersten und letzten Richter über alles macht“⁷.

Christen sollten also theologisch-selbstkritisch und wachsam sich selbst gegenüber sein und fragen, wie das Gewaltpotential, das ihrem christologisch begründeten Wahrheitsanspruch innewohnt, reguliert und begrenzt werden kann. Und was dabei an unlösbaren theologischen Problemen bleibt, sollten wir getrost der unergründlichen Weisheit Gottes anheim geben und angesichts dessen mit Paulus Gottes abgrundtiefen und unergründlichen Ratschluss loben und preisen (vgl. Röm 11,33-36). Vielleicht ist es ja gerade ein Problem christlicher Theologie vorzugeben, mehr zu wissen, als Menschen wissen können (vgl. auch mChagiga 2,1). Gott 'wohnt jenseits' unseres Wissens! Auch demütige Selbstbeschränkung sollte deshalb zum Wesen christlicher Theologie gehören.

Die Frucht des Dialogs

Die Theozentrik (in) der Rede von Jesus dem Christus steht in der Praxis kirchlicher Glaubenskommunikation (zu sehr) im Hinter-

grund. Das also wäre der nächste Schritt, von dem ich meine, dass er anstehe, nämlich die biblische Weise wiederzuentdecken, von Erlösung, Vergebung etc. zu sprechen. Das begrenzt den christologisch begründeten Wahrheitsanspruch und nimmt ihm seinen rechthaberischen und exkludierenden Gestus, dem das Christentum in seiner Geschichte immer wieder auch zu seinem eigenen Schaden erlegen ist und immer noch erliegt.

So könnte sich das Christentum aus dem philosophischen Gefängnis, zu dem ihm heute seine Inkulturation in die Metaphysik der Antike geworden ist, befreien und eine Inkulturation in die heutige Welt hinein wagen, die nicht weniger notwendig ist, wie es diese so überaus geglückte, aber heute 'ermüdete' und unverstündlich gewordene Inkulturation in die Lebens- und Denkwelt der ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung einmal gewesen ist.⁸ Wenn die Kirchen die Menschen also nicht mehr bis in die Sprache hinein auf die antike Inkulturation festlegen würden, gewönne das Christentum auch Sprachfähigkeit für die Glaubenskommunikation wieder, und die Rede von Jesus dem Christus käme den 'smarten' Zeitgenossen nicht mehr wie theologische Sprachakrobatik vor, wie eine unverstündliche Fremdsprache.

Zu all dem 'nötigt', wenn denn ein wirklicher Dialog geführt wird, nicht zuletzt die Begegnung mit dem Judentum: zum 'Nutzen' und zur kritischen Selbstvergewisserung des Christentums. ■

ANMERKUNGEN

- ¹ Unter: www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklarungen (Datum: 09.03.2009).
- ² Vgl. Homolka, Walter / Zenger, Erich (Hgg.), „Damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg Basel Wien 2008.
- ³ Vgl. Schöttler, Heinz-Günther, Röm 11,25-27 und die Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog, in: Bruckmann, F. / Dausner, R. (Hgg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, Paderborn u. a. 2013, 141-166.
- ⁴ Vgl. Haacker, Klaus, The Theology of Paul's Letter to the Romans, Cambridge 2003, 164.
- ⁵ Küng, Hans, Die Kirche [1967], München 1977 u. ö. (Serie Piper 582), 407.
- ⁶ Vgl. Bonaventura, Sentenzen-Kommentar, Prooemium.
- ⁷ Benedikt XVI., Ansprache anlässlich der Verleihung des „Benedikt XVI.-Preises“ am 30.06.2011, unter: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/june/index_ge.htm
- ⁸ Vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „... ein zu vollendendes Werk“ (U. Eco). Kultur als bedeutungsgenerativer Ort der biblischen Botschaft, in: Lindner, K., u. a., Erinnern und Erzählen, Berlin 2013, 107-121.

Prof. Dr. Hans-Günther Schöttler, 1950 geboren, Studium der Theologie in Trier und Regensburg, 1975 Diplom an der Theologischen Fakultät Trier, 1977 Priesterweihe in Trier, 1985 Promotion, 1986-1995 Gemeindepfarrer, 1995-2000 Leiter des Theologisch-Pastoralen Instituts in Mainz, 2000 Habilitation, seit 2000 Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Mitglied im Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

40 Jahre

Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK

RÜCKSCHAU UND POSITIONIERUNG

TEXT ■ HANSPETER HEINZ

Dialog, Zusammenarbeit und Begegnung zwischen Juden und Christen gibt es fast überall in Europa und Amerika. Aber nirgends gibt es eine feste Einrichtung wie den Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, der in diesen Tagen vierzig Jahre alt geworden ist.

Katholiken und Juden erarbeiten im Gesprächskreis seit Jahrzehnten Stellungnahmen zu grundlegenden und aktuellen Themen und veröffentlichen sie im eigenen Namen. Das Präsidium des ZdK stimmt lediglich der Veröffentlichung zu, die Autorschaft liegt beim Gesprächskreis. Unsere Diskussionsbeiträge beanspruchen keine Autorität, sie wiegen nur so viel wie die Argumente. Die Texte, die immer auf Deutsch und Englisch, manchmal auch in anderen Sprachen erscheinen, fanden bislang im In- und Ausland, auch in Fachkreisen und bei kirchlichen Autoritäten erfreuliche Beachtung und hohe Wertschätzung.

Jüngste Kontroversen

Jedoch lösten wir erstmals eine heftige öffentliche Kontroverse aus mit unserer Kritik an Papst Benedikt wegen seiner neu formulierten Karfreitagsfürbitte „Für die Bekehrung der Juden“ im vorkonziliaren Ritus, den er weit großzügiger als sein Vorgänger gestattet. Das wurde zu einem Hauptthema auf dem Osnabrücker Katholikentag 2008. Noch viel heftiger war bekanntlich im folgenden Jahr der Widerspruch gegen die jüngste Erklärung des Gesprächskreises „Nein zur Judenmission - Ja zum Dialog“. Die Wogen haben sich zwar wieder geglättet, auch dank Kardinal Lehmanns Intervention, aber diese wichtige Frage muss offengehalten und theologisch weiter bearbeitet werden. Es geht ja schließlich um den „von Gott nie gekündigten Alten Bund“, wie Papst Johannes Paul II. prägnant zu formulieren pflegte. Auf ihm ruht nicht nur die religiöse Identität Israels, sondern auch die Existenz der Kirche. Denn wenn auf das Jawort Gottes kein Verlass ist, dann ist es auch um seinen Bund mit der Kirche schlecht bestellt.

Arbeitsweise

Angeregt durch das Votum eines Arbeitskreises auf dem Trierer Katholikentag 1970 wurde vom Präsidium der Gesprächskreis unter Leitung des Geistlichen Direktors, Prof. Dr. Klaus Hemmerle, im folgenden Jahr ins Leben gerufen. Seit 1974 bin ich zum Leiter des Kreises bestellt. Heute gehören ihm 12 jüdische und 15 katholische Mitglieder an, dazu eine protestantische Professorin für Judaik. In der Regel treffen wir uns dreimal jährlich im Generalsekretariat des ZdK auf der Hochkreuzallee. Etwa alle drei Jahre veran-

stalten wir in Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie Bayerns in München eine zweitägige Klausurtagung mit geladenen Gästen zur Diskussion einer grundlegenden Thematik. Im November ging es um die unterschiedlichen Positionen zum Lebensanfang, insbesondere um die theologische Argumentation, zumal sich Juden und Christen (nicht zuletzt) auf das „Alte Testament“ berufen.

Seit der Gründung sind weitere Vorhaben die Vorbereitung und Durchführung des christlich-jüdischen Programmteils der Katholiken-



Preisträger der
Buber-Rosenzweig-
Medaille 2015:

Prof. Dr.
Hanspeter
Heinz

Zu Leben und Werk: Hanspeter Heinz, geboren 1939 in Bonn, ist von GEBLÜT und GEMÜT Rheinländer. In seiner gut katholischen, bürgerlichen Familie erlebte er in Bad Godesberg eine unbeschwernte Kindheit und Jugend. Theologiestudium in Rom (1959-1966), wo er das Zweite Vatikanische Konzil aus unmittelbarer Nähe miterlebte, und die Mitarbeit an der „Würzburger Synode“ (1971-1975), die zur Einwurzelung des Konzils in Westdeutschland wesentlich beigetragen hat.

1974 erfolgte an der Universität Bonn die Promotion über die Christologie Hans Urs von Balthasars und 1983 die Habilitation über die Trinitätslehre Bonaventuras. Obwohl von Hause aus Dogmatiker bewarb er sich an der Universität Augsburg um den Lehrstuhl für Pastoraltheologie, um die praktischen Auswirkungen des Glaubens für die Lebensgestaltung und für die Gestaltung der kirchlichen Strukturen in Forschung und Lehre zu fördern. Seine Spezialgebiete sind jüdisch-christlicher Dialog, kirchliche Strukturfragen und Integration kirchlicher Randgruppen wie Homosexuelle, wieder-verheiratete Geschiedene.

Im ZdK, dem er seit 1970 in unterschiedlichen Funktionen angehört, erschien 1990 unter seiner Leitung das bekannte „Dialogpapier“ der Pastorkommission, das für die Überwindung von Klerikalismus, Zentralismus und Dominanz der Männer in der Kirche plädierte. Seit 1974 ist er Leiter des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Die jüngste Erklärung trägt den Titel: „Nein zur Judenmission - Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“ (2009); sie hat eine breite, kontroverse Diskussion ausgelöst - auch im Konflikt mit dem Vatikan und deutschen Bischöfen.

In der Seelsorge war Heinz nach der Priesterweihe in Rom zunächst als Kaplan vier Jahre in Köln tätig. Seit 1983 ist er bayerischer Landpfarrer bei Augsburg. Für sein Wirken erhielt er 2013 den Bayerischen Verdienstorden.

tage und der Ökumenischen Kirchentage sowie zusammen mit dem Präsidium des ZdK Reisen nach Israel, USA, Polen und in andere Länder zum Austausch über die christlich-jüdischen Beziehungen. Für 2015 ist wieder eine Reise nach Israel geplant.

Eine Sternstunde

Eine Sternstunde in der Geschichte des ZdK, wie der Präsident damals sagte, war in der Frühjahrsvollversammlung 1988 die bewegende Aussprache über unsere Erklärung „Nach 50 Jahren - wie reden von Leid, Schuld und Versöhnung?“. Dieser Text hat die bei weitem größte Nachfrage gefunden und wurde in etlichen öffentlichen Reden in diesem Gedenkjahr an die Reichspogromnacht zitiert. Erstmals ergriffen auf der Vollversammlung auch zwei jüdische Mitglieder des Gesprächskreises das Wort, Rabbiner Marcel Marcus aus Bern und Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich aus Basel, der 2007 verstorbene Mitbegründer des Gesprächskreises, der nur bei einer einzigen Sitzung oder Reise gefehlt hat - weil er krank war.

Themen

Unsere Arbeit lässt sich etwas schematisch nach sechs Themenkreisen gliedern:

1 Nie wieder Auschwitz!

Nach der Schoa galt natürlich das primäre Interesse der jüdischen Mitglieder der Bekämpfung der Judenfeindschaft, auch ihren geistigen Wurzeln wie der „Lehre der Verachtung“

während der ganzen Kirchengeschichte. Uns Christen ging Schritt um Schritt auf, dass wir unsere Identität, ohne es zu merken, auf Kosten der Juden formuliert hatten, als hätten wir eine bessere Ethik, einen radikaleren Glauben, eine größere Hoffnung.

2 Dialog verlangt Zeitgenossenschaft

Seit der bahnbrechenden Konzilsklärung „Nostra aetate“ Nr. 4 war uns keine Frage, dass das Christentum im Judentum der biblischen Zeit und seiner Geschichte bis in die Gegenwart verwurzelt bleibt, während Juden das Christentum nicht zur Bestimmung ihrer Identität benötigen. Doch die Asymmetrie warf das Problem auf: Sind wir nicht beide, wenngleich auf völlig unterschiedliche Weise, „um Gottes willen“ aufeinander verwiesen? Diese These erörterten wir in unserer bis heute grundlegenden Erklärung von 1979 „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs“. Nach 25 Jahren erfolgte in der Erklärung „Juden und Christen in Deutschland“ die Fortschreibung dieses Dokuments.

3 Das Ärgernis der Judenmission

1981 stellte Edna Brocke die provozierende Frage in die Runde: Was hofft ihr Christen, um was betet ihr im Blick auf unser Heil? Müssen wir - spätestens am Ende der Geschichte (aber das wäre nur ein zeitlicher Aufschub) - „durch Christus“ zu Gott kommen? Wir wiederholten zunächst unsere Aussage von 1979: Keiner darf den anderen vom Ja zu dem

an ihn ergangenen Ruf Gottes abbringen. Neu fügten wir hinzu: Das gilt auch angesichts der Messiasfrage, in der nicht Unglaube gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube steht. Diese alte These, die wir in den beiden jüngsten Erklärungen wiederholten und vertieften, stieß vor zwei Jahren zu unserem Erstaunen plötzlich auf den energischen Widerspruch der Bischöfe.

4 Der Dekalog als Fundament einer Menschheitsethik

Eine hochrangig besetzte internationale Expertentagung im Jahr 1983 zeigte, dass die Übereinstimmung in der Ethik nicht weniger aufregend und nicht weniger bedeutsam für unser Handeln ist als die Bearbeitung kontroverser Glaubensfragen. Hier müssen wir uns weit mehr als bisher mühen, uns zur Verantwortung für die Zukunftsfragen der Menschheit von Gott in Pflicht nehmen lassen.

5 Auschwitz - auch ein christliches Problem

Dieses Thema, 50 Jahre nach der „Reichskristallnacht“, der Ouvertüre zur Schoa, riss solche Wunden auf, dass einige unter uns ihre Mitarbeit aufkündigten. Auch wenn wir uns nicht selbstgerecht über unsere Vorfahren erheben wollten, konnten wir Christen uns einfach nicht damit abfinden, man hätte halt nichts machen können. Denn die logische Konsequenz hätte gelautet: Dann mussten halt die Juden „dran glauben“. Mit dieser zynischen Feststellung konnten wir unmöglich leben. Wenngleich Juden und Christen über die Geschichte trauern, so unser Fazit, trauern sie sehr verschieden. Denn die jüdischen Opfer haben ihr Leben, die (meist getauften) deutschen Täter ihre Würde verloren. Das eine wie das andere Trauma wirkt bis heute nach und verlangt dringend nach Bearbeitung. Sonst bleibt die dunkle Erinnerung wie ein Schmelbrand, der die Atmosphäre weiterhin verpestet.

6 Selbstkritische Aufarbeitung der Geschichte

„Mehr als die Theologie trennt Christen und Juden die lange Geschichte der Entfremdung und Feindschaft der Kirchen gegen die Juden.“ Um diese These von E. L. Ehrlich kreisen seit 15 Jahren etliche Stellungnahmen, weil offizielle kirchliche Verlautbarungen meist die Schuld der Täter, vor allem die Schuld der Kirche verharmlosen. Das bewegende Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. an der Jerusalemer Klagemauer im Jahr 2000 weist die Richtung.

Dass es heute in Schule und Gesellschaft um das Verhältnis zwischen Juden und Christen ruhiger geworden ist, ist nicht nur beruhigend. Es kann auch ein Zeichen von Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit sein, wenn die einzigartige Verwiesenheit dieser beiden Weltreligionen nicht mehr ernsthaft bedacht wird. ■

Prof. Dr. Hanspeter Heinz

Vorsitzender des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK





Wo kämen wir hin, wenn alle sagten:
WO KÄMEN WIR HIN, UND NIEMAND
GINGE, UM EINMAL ZU SCHAUEN,
**WOHIN MAN KÄME,
WENN MAN GINGE.**

Kurt Marti, *wo chiemte mer hi?* gedicht und schtückli ir bärner
umgangssprach, Buchverlag Fischer, 1984

Nicht versöhnt!

THEODOR HEUSS' AUSEINANDERSETZUNG mit NS-Zeit und Schoah

TEXT ■ KARL-JOSEF KUSCHEL

Sich 50 Jahre nach seinem Tod an ihn erinnern, heißt daran erinnern, wozu dieses Land nach 1945 „angetreten“ ist. Ist Theodor Heuss (1884-1963) doch nicht irgendeine Figur Zeitgeschichte. Er hat nicht nur die Gründungsurkunde dieses Staates, das Grundgesetz, maßgeblich mitgestaltet, er hat als erster Bundespräsident dieses Land geistig mitgeformt, will sagen: in ungezählten programmatischen Reden öffentlich formuliert, wozu dieses Land - kontaminiert mit dem Gift der braunen Ideologie, traumatisiert vom totalitären Terror und zerrüttet durch einen verlorenen Krieg - gegründet wurde: auf welche politischen und ethischen Werte es sich verpflichtet hat, in welcher Verfassung es sich befindet und bleiben soll, wie es mit seiner jüngsten Vergangenheit umzugehen gedenkt, kurz: woraufhin sich dieses Land in nachfaschistischer Zeit ausrichten soll. An Theodor Heuss erinnern, heißt ohne alle Idealisierung und Stilisierung sich an einen „founding father“ der Bundesrepublik Deutschland erinnern, der Grundlagen gelegt, auf denen wir Nachgeborene stehen und der Maßstäbe politischen Urteilens und Handelns niedergelegt hat, die auch uns verpflichten. „Nie wieder Diktatur“, „Nie wieder Krieg von deutschem Boden aus“ und „Nie wieder Rassismus und Antisemitismus“: Wenn es wahr ist, dass diese drei Sätze ausgesprochen - unausgesprochen zu den „Gründungsaxiomen“ dieses Landes gehören, dann hat mit anderen Demokraten der Ersten Stunde Theodor Heuss dafür die Richtung gewiesen.

Doch gerade eines dieser „Gründungsaxiome“ war bisher im Zusammenhang mit Heuss noch kaum erforscht: sein einzigartig vielfältiges und freundschaftliches Verhältnis zu jüdischen Zeitgenossen und Weggefährten, zum Judentum überhaupt, vor allem aber sein unbeirrtes öffentliches Eintreten für eine selbstkritische Erinnerungskultur angesichts des von Deutschen zu verantworteten organisierten Massenmords am europäischen Judentum („Schoah“), sein Einsatz für einen erneuerten christlich-jüdischen Dialog nach dem Krieg, für eine vertraglich geregelte „Wiedergutmachung“ angesichts der deutschen Verbrechen am jüdischen Volk und für eine Aussöhnung mit Israel. Es gibt mittlerweile viele Stimmen im Diskurs über Bedingungen und Konsequenzen der Schoah, über Entstehung, Ausdrucksformen und Verbreitung des Antisemitismus in Deutschland. Die Stimme des ersten Bundespräsidenten in diesem Diskurs

ist verstummt, ignoriert, vergessen. Doch dazu ist sie in der Sache zu gewichtig und seine Persönlichkeit ist für die politische Kultur unseres Landes zu bedeutsam, als dass dies so bleiben könnte. Es ist eine „unbequeme“ Stimme im Geiste Lessingscher „Tapferkeit“, die so gar nicht zu einem bestimmten, verharmlosend-unpolitischen Klischee von Theodor Heuss als Bundespräsidenten („Papa Heuss“) passen will.

Vielfach ist in der Zeitgeschichtsschreibung die Überzeugung verbreitet, NS-Zeit und Schoah seien in den fünfziger Jahren noch weitgehend „verdrängt“ worden, von der Masse des „Volkes“ genauso wie von den Eliten. Allenthalben habe „Unfähigkeit zu trauern“ (A. Mitscherlich) geherrscht. Gerade auch von Seiten der Politik habe es im Deutschland der fünfziger Jahre noch keine selbstkritische Auseinandersetzung mit den Verbrechen der NS-Zeit gegeben, diese Auseinandersetzung habe frühestens mit dem Jerusalemer Eichmann-Prozess (1961), Rolf Hochhuths „Stellvertreter“ - Drama (Uraufführung 1963) und dem ersten Frankfurter Auschwitz-Tribunal (1963-1965) begonnen. Doch eine Sondierung bei Theodor Heuss ergibt ein anderes Bild. Was immer die Wirkung seiner Reden nach 1945 gewesen sein mag und was immer es in den Eliten von Justiz, Polizei, Ministerien, Kirchen, Wirtschaft und Parteien in den fünfziger Jahren in der Tat an Verdrängung der Schuld gegeben hat, an hartnäckig-unbelehrbarem kollektiven „Beschweigen“ der jüngsten Vergangenheit, an Alibi-Produktion: Theodor Heuss gehört zu denjenigen, die nach 1945 Konsequenzen ziehen und ihre eigenen öffentlichen „Feldzüge wider das Vergessen“ unternehmen.

Bis 1933 war Heuss als Publizist, Dozent, Herausgeber und Reichstagsabgeordneter höchst engagiert gewesen. Dann hatten die NS-Machthaber ihn zu politischer Ohnmacht verdammt. Heuss überlebt, oft auf einem prekären Grad zwischen Anpassung und Widerstand wandelnd. Mehr noch: Nach dem Krieg gelangt er zu seiner eigenen Überraschung rasch wieder zu einflussreichen Aufgaben und Ämtern: Herausgeber der Mannheimer Rhein-Neckar-Zeitung (1945-1949), Kultusminister des neu gegründeten Landes Württemberg-Baden (1945/46), Mitglied des Parlamentarischen Rates zur Ausarbeitung des Grundgesetzes (1948/49), Bundespräsident (1949-1959). In diesen Nachkriegsjahren setzt sich Heuss in fünf großen Reden mit NS-Zeit und Schoah aus-

einander, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen:

25. November 1945: Im Landestheater zu Stuttgart hält Heuss eine erste programmatische Rede unter dem Titel: „In Memoriam“.

18. März 1946: In Berlin spricht Heuss auf Einladung eines „Kulturbundes zur demokratischen Erneuerung Deutschlands“ zum Thema: „Um Deutschlands Zukunft“.

7. Dezember 1949: Wenige Monate zuvor zum Bundespräsidenten gewählt, spricht Heuss in Wiesbaden bei einer Feierstunde zur Gründung der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit, deren Gründung er engagiert unterstützt hatte. Seiner Rede gibt Heuss den damals kühnen Titel: „Mut zur Liebe“

3. März 1952: Mit einer Rundfunkansprache unterstützt Heuss auch die erste bundesweit begangene „Woche der Brüderlichkeit“, die seither bis heute vom Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit ausgerichtet wird.

30. November 1952: Heuss lässt sich mit dem Grauen eines KZ konfrontieren und spricht zur Einweihung eines Mahnmals für die Opfer des ehemaligen KZ Bergen-Belsen.

Wer diese Reden analysiert, erkennt, wie schonungslos Heuss die Voraussetzungen und die Folgen der Nazi-Herrschaft und der braunen Rassenideologie Juden gegenüber angesprochen hat. Schon in der Stuttgarter Rede 1945 „In Memoriam“ zeichnet Heuss die „innere Geschichte“ Deutschlands unter dem Staatsterror der Nazis in knappen Strichen nach. Herausgekommen ist einer der dichtesten und anschaulichsten Texte zur NS-Zeit, die er je geschrieben hat. Aber kaum drei Monate im Amt des Bundespräsidenten muss Heuss bereits in seiner Wiesbadener Rede im Dezember 1949 daran erinnern, dass jetzt immer noch jüdische Friedhöfe in Deutschland geschändet würden. Solche „Friedhofschändungen“ seien für Deutschland „in seinem Kampf um seine Stellung unter den Nationen eine verlorene Schlacht“, meint er. Nein, ruft er seinen Zuhörern in Wiesbaden zu: „Wir dürfen nicht einfach vergessen!“ Er sage das selbst auf die Gefahr hin, „in den kommenden Wochen darüber Briefe zu erhalten, anonyme Briefe und auch offene Briefe. Und was ist es, das wir nicht vergessen dürfen? „Wir dürfen nicht vergessen die Nürnberger Gesetze, den Judenstern, die Synagogenbrände, den Abtransport von jüdischen Menschen in die Fremde, in das Unglück, in den Tod. Das sind Tatbestände, die wir nicht vergessen sollen, die wir nicht vergessen dürfen, weil wir es uns nicht bequem machen dürfen.“



„Bequem“ - das ist ein Schlüsselwort bei Heuss im Zusammenhang mit „Erinnern“.

„Bequem“ können und dürfen sich Deutsche ihr Verhältnis zur jüngsten Geschichte nicht machen. Nur nicht zu rasch dem Mantel der „Versöhnung“ über alles ausbreiten. In fast allen seinen Reden zur NS-Vergangenheit aktiviert Heuss diese Bequemlichkeits-Metapher. Ihm kommt ja auch allerhand zu Gehör aus dem Volk (wie er in seiner Rundfunkrede 1952 durchblicken lässt):

■ Der Nationalsozialismus - ein „Stück geschichtliches Schicksal, wie es eben über die Völker kommt“, schreiben ihm die einen - „So bequem dürfen wir es uns nicht machen.“

■ „Vergiss das doch“ alles, Schlussstrich endlich, schreiben ihm andere - „Aber so bequem ist das nun auch nicht für ungezählte Menschen.“

■ Jüdischen Menschen gegenüber müsse man unverfroren sagen: „Vergesst das doch“, bekommt er zu hören. - „So billig, das Wort im moralischen wie materiellen Sinn, wird Hitlers Hinterlassenschaft nicht beglichen - es ist eine unerhörte schwere Aufgabe, durch das Erbe dieser Geschichte sich hindurchzuarbeiten.“

Der Bequemlichkeits- entspricht spiegelbildlich bei Heuss die Tapferkeitsmetaphorik. Es gelte „tapfer zu sein lernen gegenüber der Wahrheit“, kann man ihn in Bergen-Belsen und anderswo sagen hören. Und diese Tapferkeit gilt es vor allem beim „Anschauen“ der Folgen der Rassenlehre zu mobilisieren, die Heuss mit Begriffen wie „biologischer Materialismus“ oder „biologischer Naturalismus“ umschreibt. „Was hat die sogenannte Rasselehre für Unheil angerichtet“, ruft Heuss in seiner Rundfunkansprache 1952 seinen Hörern zu, „indem sie die sittliche Selbstverantwortung

und die menschliche Bewertung des anderen in einem wissenschaftlich verkleideten Naturalismus auflöste!“ Mit „Rassegesetzen, Ehegesetzen, Gesetzen über Erbkrankheiten“ sei die „Hybris des Menschen“ Geschichte geworden, so Heuss in seiner Berliner Rede 1946. Keine Spur von Ehrfurcht mehr. Das Ethische? Suspendiert. Der „Kreisarzt mit seiner Unterschrift“? Der ist jetzt „an die Stelle eines göttlichen Schicksals“ getreten. Konsequenz?

„Dieser deutsche Mensch begann sich selbst zu erhöhen und ließ es sich gefallen, als der von der Schöpfungsordnung so gestaltete Mensch zu gelten, bis in ihm schließlich Herrschaftsanspruch, Herrschaftsrecht, Herrschaftspflicht gegenüber den anderen Völkern zum ‚nordischen‘ Selbstbewusstsein wuchs. Deutsch, deutscher, am deutschesten! Der nordische Mensch, Piefke aus Moabit, als Herrenmensch und Held! Das tat ihm wohl, wenn er sich so dargestellt sieht.“

Dazu also war es in Hitler - Deutschland gekommen: zu einer Suspendierung des Ethischen, zur Einbildung eines Herrenmenschentum, zu Anmaßung von Allmacht sog. minderwertigen Rassen gegenüber: kurz zu Größenwahn und Hybris. Jeder Piefke aus Moabit? Jetzt ein Herrenmensch und Held! Wie war das möglich, fragt Heuss in seiner Berliner Rede schon im März 1946? Was ist passiert, dass Menschen während der NS-Zeit „ihr Gewissen abgelegt hätten wie gegen eine Garderobengebühr, entsprechend dem Wort des NS-Funktionärs Robert Ley: „Ich habe kein Gewissen. Mein Gewissen heißt Adolf Hitler“, was Heuss sarkastisch so kommen-

tiert: „Das war dessen Pech und wurde unser vaterländisches Unglück, dass er auch kein Gewissen hatte“. Hat nicht alles begonnen, so tastet Heuss sich weiter vor, „als die ersten Exzesse gegen die Juden erfolgten“? Sie hätten vielen Leuten nicht gefallen. „Aber sie haben gesagt: ‚Ist ja bloß ein Jude‘. Und dieses ‚Ist ja bloß ein Jude‘, das war der Anfang. Von dort an ist die deutsche Seele krank geworden“, meint Heuss, „weil sie im Menschen nicht mehr das Menschliche, die Würde des Menschen sah“.

Die Schoah ist ein „Zivilisationsbruch“ epochalen Ausmaßes, sagen wir heute in der Rückschau von fast 70 Jahren. Schon Heuss hat ihn klar erkannt und analysiert. Doch was soll die Grundeinstellung der Deutschen zur NS-Zeit und den Verbrechen am jüdischen Volk sein? „Kollektivschuld“? Kommt nicht in Frage. Heuss lehnt diesen Begriff von Anfang an ab. Das wäre eine „simple“ und zugleich gefährliche Vereinfachung, meint er, die vielen Menschen neues Unrecht zufügte. Zugleich aber will Heuss niemanden von der Hypothek entlasten, welche die Verbrechen in deutschem Namen nun einmal darstellen. Er will, dass alle sich angesprochen fühlen, nicht nur die wenigen, die direkt kriminelle Schuld auf sich geladen haben. Kurz: Heuss sucht seinerseits nach einer Kategorie jenseits von Schuldvergessenheit und Kollektivschuld.

Als er in Wiesbaden Anfang Dezember 1949 zu seiner vereinbarten Rede antritt („Mut zur Liebe“), hat er die dringend nötige dritte Kategorie gefunden: Statt von Kollektivschuld spricht er von „Kollektivscham“. Und dieses Kunst-Wort ist zweifellos eine der folgen-

reichsten Wortschöpfungen von Heuss, die bis heute umstritten ist. Aber eine Ent-Schuldigung der wirklich Schuldigen war mit dieser Wortschöpfung nicht gemeint, schon gar nicht gewollt. Wohl aber eine moralische Betroffenheit gerade auch derjenigen, die persönlich nicht schuldig an den Verbrechen geworden waren. Gerade auch ihnen sollte das Argument genommen werden, nicht gemeint zu sein. Alle Deutschen, ob Täter oder Widerständler, ob Parteigenossen oder Emigranten, alle, die sich zum deutschen Volk zugehörig fühlen, sind, wenn auch in unterschiedlichem Grade und in unterschiedlicher Verantwortung, von den Verbrechen des NS-Staates betroffen, die schließlich im Namen Deutschlands und des deutschen Volkes begangen worden waren. Der Name „Deutschland“ ist durch das braune Gift ein für allemal kontaminiert: das bewusst zu machen, ist Heuss' Grundanliegen. Und darin liess Heuss sich auch von Einreden bestimmter Bürger nicht abbringen. Als ihm ein Mediziner aus Marburg/Lahn 1949 auf seine Wiesbadener Rede hin schreibt, das Wort Kollektivscham sei genau so „entschieden abzulehnen“ wie das Wort „Kollektivschuld“, weil man auch Scham „nur gegenüber eigenem Verschulden oder Mitwirken empfinden“ könne, antwortet Heuss knapp und entschieden:

„Freundlichen Dank für Ihren Versuch, mich zu belehren, dass es eine Kollektivscham nicht geben könne, zu schämen brauche sich nur der, der selber schuldig geworden ist. Der Versuch mag logizistisch durchgeführt sein, er geht aber irgendwie an den psychischen Tatbeständen vorbei. Ich habe mich in der Nazi-Zeit geschämt, wenn ich einen Juden mit dem Judenstern bemerkte oder auf einer Bank die Aufschrift fand ‚für Juden verboten.‘“

Die bohrend-selbstkritische Ursachenforschung betrifft auch einen besonders peinlichen Punkt. Von Hause aus kein Theologe oder Religionswissenschaftler steht Heuss dennoch klar vor Augen, dass die christlichen Kirchen Jahrhunderte lang eine fatale Entertungstheologie gegenüber dem Judentum betrieben haben, eine der Wurzeln dafür, warum sich das Verbrechen am jüdischen Volk hinter dem Rücken der Kirchen abspielen konnte, mit Bischöfen, Pfarrern, kirchlichen Funktionären und ungezählten Gläubigen als schweigenden Zuschauern. „Die Kirche“ hatte ja auch längst alle biblisch bezeugten göttlichen Verheißungen an das Bundesvolk Israel auf sich bezogen. Sie ist jetzt alleinige Nutznießerin eines Neuen Bundes, sie allein repräsentiert das neue Volk Gottes, sie allein besitzt jenes Neue Testament, welches das erste Testament Israels „alt“ und damit überholt aussehen lässt.

Kurz: Indem die Kirche die Synagoge beerbt und überbietet, hatte sie sich an die Stelle Israels gesetzt – mit geschichtlich verhängnisvollen Folgen für das gesamte jüdische Volk. Denn die „heilsgeschichtliche“ Auslöschung Israels als einer angeblich von Gott verwerfe-

nen und deshalb veralteten und überholten Größe bereitet über die Jahrhunderte auf geistige Weise die dann vollzogene physische Auslöschung vor. Man hatte unter Christen das jüdische Volk geistig schon zu lange für tot erklärt und damit faktisch „vernichtet“, um dann noch bereit zu sein, gegen dessen physische Vertreibung oder Vernichtung öffentlich Einspruch zu erheben oder gar Widerstand zu leisten. So bereitet der Jahrhunderte alte kirchliche Antijudaismus den Nährboden für einen rassistischen Antisemitismus, der sich im 19. Jahrhundert herauszubilden beginnt und im 20. Jahrhundert tödliche Folgen für das jüdische Volk haben wird.

Heuss kennt diesen fatalen Zusammenhang von kirchlichem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus. Deshalb ist ihm die Gestalt des großen Rabbiners Leo Baeck als Denker und Repräsentant des trotz allem lebendigen Judentums so wichtig und zwar als ein – so wörtlich – „erschütternder Weckruf für die christliche Kirche“. Das Überleben dieses Mannes, den der braune Rassenwahn noch als 70jährigen in das KZ Theresienstadt deportiert hatte und die Feier zu dessen 80. Geburtstag, den die Schänder und Henker hatten verhindern wollen, müsste – so Heuss – ein Anlass dafür sein, dass „die Kirche ihm Dank zollt und das Gelöbnis zu einer neuen Stellung zu Israel ablegt und zur Tat werden lässt.“ Warum? Weil die „nur allzu berechnete Frage an die christliche Kirche“ für Heuss lautet, „warum sie die Prädikate, die der jüdischen Gemeinde gehören, sich beimesse, als der wahren Gemeinde, dem wahren Israel, der eigentlichen Erbin der Verheißungen an Abraham“.

Sätze aus dem Jahr 1953. Sie bleiben lange ungehört, bis sich die beiden christlichen Kirchen, erschrocken über ihre Verantwortung für die Folgen eines Jahrhunderts gepredigten Antijudaismus, auf eine „neue Stellung zu Israel“ verpflichten. Die Katholische Kirche endgültig mit dem Konzil 1965 und seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, die Ev. Kirche in Deutschland mit der großen EKD-Denkschrift 1975 und 1980 mit dem Rheinischen Synodenbeschluss. 60 Jahre sind die folgenden Sätze von Heuss alt. Man zitiert sie als Theologe heute nicht ohne Verlegenheit: „Es darf nicht beim Abbruch des Gesprächs mit Israel bleiben. Und wenn gerade der furchtbare Ausbruch der Tragik des Sich-Nichtverstehens in Hass, in Verachtung und Schändung zu unserer Zeit geschehen ist und auch an Leo Baeck,

dem stillen, alten Mann, nicht vorüberging, sondern ihm furchtbare Wunden schlug, so ist sein 80. Geburtstag ein erschütternder Weckruf für die christliche Kirche.“

Konsequenz: Statt zu resignieren oder zynisch abzuwinken, wird Heuss nach 1945 aktiv und nutzt die einzigartigen Möglichkeiten, die ihm seine Ämter bieten. Als Bundespräsident empfängt er ungezählte jüdische Persönlichkeiten, unterstützt er die 1949 ins Leben gerufenen (und heute noch aktiven) Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, setzt sich für den Wiederaufbau einer geschändeten Synagoge ein, die in der ganzen jüdischen Welt hohes Ansehen genießt: die Raschi-Synagoge zu Worms, übermittelt der noch in Deutschland verbliebenen jüdischen Gemeinschaft regelmäßig Glückwünsche zum Neujahrsfest, Rosh-ha-Shana, fordert die christlichen Kirchen auf, endlich ihren notorischen Antijudaismus zu überwinden und im Geiste Lessingscher Tapferkeit „das Gelöbnis zu einer neuen Stellung zu Israel“ abzugeben. An „gangbaren Wegen“ will Heuss mitarbeiten, wie er einem jüdischen Zeitgenossen 1951 schreibt: „In zahlreichen Unterhaltungen mit Deutschen jüdischen Glaubens, mit solchen, die aus der Emigration zu Besuch hier weilten, mit solchen, die in Deutschland leben, aber auch mit Juden anderer Nation ist von mir der ganze Problemkreis oft durchgegangen worden, und ich blieb auch immer bemüht, auf diesem von Bosheit und Schuld so verwüsteten Gelände an dem Bau gangbarer Wege mitzuarbeiten.“

Versöhnung? Mit dem Massenmord am jüdischen Volk? Theodor Heuss' Antwort müsste lauten: Es bleibt ein für allemal das Nichtversöhnbare und damit bleibt für uns Deutsche damals wie heute die Scham über unsägliche Verbrechen von Deutschen in deutschem Namen. Aber indem wir auch als Nachgeborene ohne alle Verharmlosung und Verdrängung der Wahrheit gegenüber „tapfer zu sein lernen“, indem wir politische Konsequenzen für eine an den Menschenrechten orientierte demokratische Kultur in Deutschland zu ziehen helfen, indem wir uns engagieren für einen christlich-jüdischen und deutsch-israelischen Dialog (und ihn nicht anderen überlassen), gewinnen wir die Glaubwürdigkeit nach innen und außen, dass die drei „Gründungsaxiome“ dieses Landes keine leeren Parolen bleiben: „Nie wieder Diktatur“, „Nie wieder Krieg von deutschem Boden aus“, „Nie wieder Rassismus und Antisemitismus“. ■

Belege der Zitate, weitere Einzelheiten und größere zeitgeschichtliche Zusammenhänge bei: ■ KARL-JOSEF KUSCHEL, Theodor Heuss, die Schoah, das Judentum, Israel. Ein Versuch, Tübingen 2013.



Prof. em. Dr. Karl-Josef Kuschel, geb. 1948, 1995 bis 2013 Professur für „Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs“ an Universität Tübingen und stellv. Direktor des Instituts für ökumenische und interreligiöse Forschung. Von 1995 bis 2009 Vizepräsident der Stiftung Weltethos (Tübingen), seither Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat und seit 2012 im Kuratorium der Stiftung.

Wege des Lernens

Ich kann die Wege, die mich im jüdisch-christlichen Gespräch geführt haben, bestens erinnern und daher wohl auch beschreiben - wenngleich mir genauere Datierungen nicht mehr erinnerlich sind. Beide Wege führen nach und über Westfalen, in die Nähe von Schwerte, nach Villigst, wo das Evangelische Studienwerk seinen Sitz hatte und hat. Selbst kein Stipendiat, war ich dort in den 1980er Jahren oft als Teilnehmer und Referent bei - zum Teil von den Studenten (so hieß das damals noch) veranstalteten - Seminaren, in denen es stets und vor allem um das Verhältnis der Deutschen zu den Juden, genauer zum nationalsozialistischen Antisemitismus und der Shoah sowie deren Auswirkungen ging.

Ich kam in die Villigster Seminare, weil ein guter Freund von mir, mit dem ich damals viel zusammenarbeitete, Doron Kiesel - er ist heute wissenschaftlicher Direktor der Bildungsabteilung des Zentralrats der Juden - der erste jüdische Stipendiat des Studienwerkes war. Die großen, vom BMBF geförderten Studienwerke sind ihrer Gemeinnützigkeit wegen gehalten, nicht nur Mitglieder der eigenen Konfession bzw. der eigenen Partei aufzunehmen.

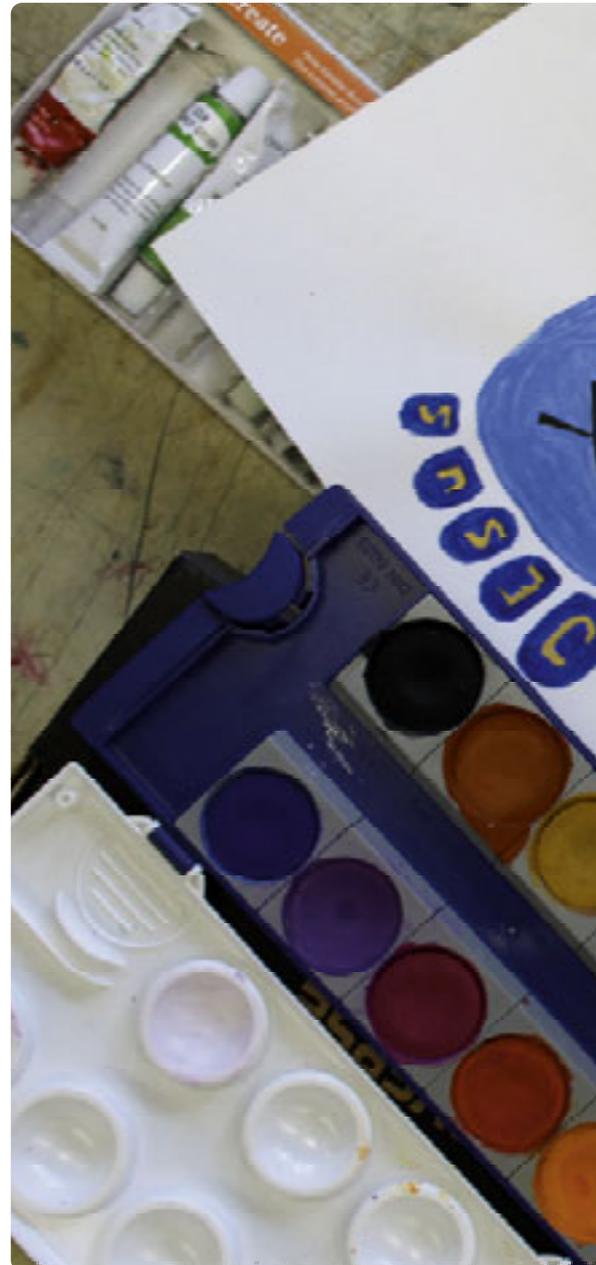
Auf jeden Fall veranstalteten wir in den achtziger Jahren, nachdem wir uns zunächst mit dem nationalsozialistischen Antisemitismus befasst hatten, dann immer intensiver mit dessen christlichen, kirchlichen Wurzeln, was uns schließlich bewog, Seminare zu veranstalten, in denen es ganz grundsätzlich um das Verhältnis von Judentum und Christentum seit beider Entstehung gehen sollte. Es waren zwei Personen, die mir damals die Augen und damit neue Perspektiven eröffnen sollten: Rolf Rendtorff und Werner Schneider-Quindeau, jener als Professor in Heidelberg, dieser als Gemeindepfarrer in Walldorf bei Frankfurt.

Nie werde ich vergessen, wie überaus verblüfft ich angesichts eines Vortrages des Alttestamentlers Rolf Rendtorff war, als er die auch von mir bis dahin aus Überzeugung geteilte These, dass das Judentum die Mutterreligion, das Christentum hingegen die Tochterreligion sei, schlichtweg bestritt, um schließlich zu behaupten, dass beide - rabbinisches Judentum und Kirche - Tochterreligionen des sog. „Frühjudentums“, also des Glaubens der Rückkehrer aus dem babylonischen Exil, unter Führung von Esra und Nehemia, seien. Das stieß zunächst auf erhebliches Unverständnis, war doch jedenfalls systematisch klar - und auch von Rendtorff gar nicht bestritten, dass es ohne

Judentum kein Christentum geben könne. Andererseits: ein offener Blick auf das Judentum, auf die jüdische Religion, wie sie auch heute vom Reformjudentum bis zur sogenannten Ultraorthodoxie gepflogen wird, zeigt sofort, daß der historisch entstandene jüdische Glaube ohne den Talmud weder zu verstehen noch überhaupt zu denken ist, dass die talmudischen Schriften aber frühestens ab dem späten zweiten Jahrhundert zu datieren sind, also durchaus jünger sind als die meisten Schriften des Neuen Testaments. M.a.W.: wollte ich meinen auf historische Forschung - auch im Rahmen der Religion - bezogenen Überzeugungen treu bleiben, blieb mir nichts anderes übrig, als Rendtorffs Vorschlag zu akzeptieren. Nachdem ich mich dann auch noch von der Meinung löste, dass das „Alte“ stets das „Wahre“ ist, bin ich heute davon überzeugt, dass das rabbinische Judentum genau deshalb, weil es - anders als die Karäer - die Mischna akzeptierte und sie in beispielloser Liberalität und großem Pluralismus interpretierte, den Glauben der Juden bis in die Gegenwart bewahrt hat. Inzwischen zeigt sich auch wissenschaftlich, dass Rolf Rendtorff recht hatte: die Forschungen der Judaisten Daniel Boyarin und Peter Schäfer akzentuieren in je eigener Weise, wie sich rabbinisches Judentum und kirchlicher Glaube in dialektischem Widerstreit fortentwickelt haben. Weitert man dann den Blick noch weiter - auf den Islam - dann beweisen die Forschungen von Angelika Neuwirth, dass die Hebräische Bibel, also die Grundschrift des „Frühjudentums“ drei ganz unterschiedliche Fortsetzungen fand: mit dem Talmud das rabbinische Judentum, mit dem Kanon des Neuen Testaments das Christentum sowie mit dem Koran den Islam.

Doch war Rolf Rendtorff nicht die einzige Person, die mir einen neuen Weg, mein Judentum besser zu verstehen, gezeigt hatte. Bei langen nächtlichen, oft genug von Rotwein und Rockmusik begleiteten Debatten auf der Freitreppe des Haupthauses von Villigst, zog ein dynamischer junger Pfarrer, der wie ich einmal in Göttingen gelebt und dort Theologie studiert hatte, bei heftigen Diskussionen einen Trumpf, dessen Stärke ich damals nicht einschätzen konnte und der für mich zunächst nicht mehr war als ein Name: Karl Barth! Ich erfuhr, dass dieser reformierte Pfarrer und spätere Göttinger, dann Basler

Professor nicht nur ein mutiger Kämpfer gegen die Paganisierung und Nazifizierung des Christentums gewesen ist, sondern auch ein theologischer Denker, der wie kein anderer nicht nur die theologische Beziehung zum Judentum erneuert, sondern auch die bürgerliche Welt mit einer Schärfe kritisiert habe, die sich ansonsten nur bei Karl Marx verpflichteten Gesellschaftstheoretikern wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno fanden. Mein Interesse war geweckt, ich verschaffte mir



bald Barths Kommentar zum Römerbrief und war über die Schärfe und Radikalität eines aus der bereitwilligen Akzeptanz der Offenbarung resultierenden Denkens erstaunt und hatte in der Tat bald Gelegenheit, kleineren Aufsätzen auf tiefsitzende Parallelen zwischen dem sog. „Negativismus“ der Frankfurter und dem - von Barth kritisch gegenüberstehenden Theologen sogenannten - „Offenbarungspositivismus“ hinzuweisen; ein Thema, das mich auch heute noch, dreißig Jahre später beschäftigt.

Immer an Philosophie, einem Fach, in dem ich auch promoviert wurde, interessiert, stieß ich bald auf Barths „Die protestantische Theologie im neunzehnten Jahrhundert“, ein Buch, das mir bei all meine Studien zur Philosophie des deutschen Idealismus - und zur Haltung der idealistischen Philosophen zum Judentum - zu einem unentbehrlichen Begleiter ge-

worden ist. Bis heute aber klingt mir ein Wort Barths, es war wohl gegen Schleiermacher gemünzt, in den Ohren - obwohl ich es ja nur lesen, nie hören konnte: „Religion ist Unglaube!“ Bis heute und bis in meine Überlegungen zur Philosophie der Religion - auch und zumal der jüdischen - arbeite ich mich daran ab. Gegenwärtig an dem deutsch-jüdischen Philosophen Leo Strauss, der - wie ich einer vorzüglichen Studie von Stephan Steiner „Weimar in Amerika“ entnehme - sich in seinen Arbeiten vor seiner Emigration tatsächlich mit der dialektischen Theologie Barths und Gogartens auseinandergesetzt hatte.

Es gibt ein Lied von Paul Gerhardt, das mit den Worten „Befiehl Du deine Wege“ beginnt und wann immer ich es höre, staune ich über jene Wege, die mich via Schwerte nach Villigst und zur dialektischen Theologie geführt und mich mein Judentum neu begreifen liessen. ■



Micha Brumlik

lehrte Erziehungswissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Von 2000 bis 2005 leitete er dort auch das Fritz Bauer Institut zu Geschichte und Wirkung des Holocaust.



Muslime und die Woche der Brüderlichkeit

Jürgen Micksch pro ► Bei der Jahrestagung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit im Februar 1999 in Königswinter waren zu einem Podiumsgespräch die Vorsitzenden des Zentralrates der Juden, Ignatz Bubis, des Zentralrates der Muslime, Nadeem Elyas, und des Interkulturellen Rates, Jürgen Micksch eingeladen. **Sie haben sich gemeinsam für eine engere Zusammenarbeit von Juden, Christen und Muslimen bei den Wochen der Brüderlichkeit ausgesprochen.**

Das wurde damals kontrovers diskutiert. Die Zeit war dafür noch nicht reif. Doch der damalige Impuls in der Jahrestagung des Deutschen Koordinierungsrates gab den Anlass für die im Jahr 2001 erfolgte Gründung des Abrahamischen Forums im Martin-Buber-Haus in Heppenheim. Im Abrahamischen Forum arbeiten seitdem Vertretungen aus Judentum, Christentum und Islam zusammen, später ist dann noch der Geistige Rat der Bahai in Deutschland dazugekommen. Von Anfang an war auch der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit beteiligt, durch den diese Kooperation angeregt worden ist.

Die Bezeichnung Abrahamisches Forum wurde gewählt, weil die beteiligten Religionen den Gott Abrahams verehren. Dialoge und Kooperationen erfolgen im Wissen um Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Das gilt vor allem für die vielen hundert Veranstaltungen Abrahamischer Teams, an denen Juden, Christen und Muslime seitdem gemeinsam vor allem in Schulen tätig wurden und die vom Bundesinnenministerium gefördert werden. Viele Feiern und Feste wurden angeregt und zusammen veranstaltet. Dazu gehören die Noah-Feste, Abrahamsfeste, Opferfeste oder auch das Erntedankfest. Gemeinsame Stellungnahmen wurden erarbeitet und aktuell wird das „Dialogforum Religionsgemeinschaften und Naturschutz“ in Zusammenarbeit mit dem Bundesamt für Naturschutz vorbereitet. Während abra-

hamische Kooperationen anfangs umstritten waren sind sie inzwischen vielerorts selbstverständlich geworden.

Nach dem 11. September 2001 lebten Muslime verstärkt in einer Atmosphäre der Ablehnung und Angst. Daran hat sich bis heute wenig geändert. Empirische Untersuchungen zeigen auf, dass Vorurteile gegen Flüchtlinge, Roma und Muslime gegenwärtig am weitesten verbreitet sind. Als eine Antwort darauf wurden Moscheevereine inzwischen selbst aktiv. Sie haben im Rahmen der Internationalen Wochen gegen Rassismus im März 2014 ihre Nachbarn eingeladen, um das Miteinander zu verbessern und den antimuslimischen Rassismus zu erörtern und nach Möglichkeit abzubauen. Bereits im ersten Jahr dieser Initiative haben sie dazu bundesweit 66 Veranstaltungen durchgeführt. Das ist eine große Leistung der Moscheegemeinden, die bisher kaum gewürdigt wurde. In Zu-

sammenarbeit mit dem Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland (KRM) und anderen muslimischen Einrichtungen sollen diese Veranstaltungen in den kommenden Jahren ausgeweitet werden.

Die Überwindung von Antisemitismus fordert weiterhin alle Gruppen unserer Gesellschaft heraus. Sie ist ein zentrales Anliegen bei den Wochen der Brüderlichkeit. Auch hier können sich Muslime einbringen. Zu den um die Mittagszeit stattfindenden Freitagsgebeten während der Woche der Brüderlichkeit können sie Juden und Christen in Moscheegemeinden einladen, um ein Signal für das geschwisterliche Miteinander zu setzen. Die Freitagspredigt kann auf Themen der Woche der Brüderlichkeit eingehen. Jüdische und christliche Gäste können begrüßt werden und in manchen Moscheegemeinden auch selbst Grußworte sprechen. Erste Gespräche mit Vertretungen der Muslime haben gezeigt, dass diese Anregung begrüßt wird.

In gleicher Weise könnten in der Woche der Brüderlichkeit jüdische Gemeinden Christen und Muslime am Sabbat als Gäste einladen und christliche Gemeinden Juden und Muslime zum Sonntagsgottesdienst. Die Woche der Brüderlichkeit würde sich dadurch öffnen und erweitern. Auch junge Menschen lassen sich dafür gewinnen. Das geschwisterliche Miteinander von Anhängern dieser Religionen könnte verstärkt werden.

Im Abrahamischen Forum in Deutschland kann eine solche Initiative beraten und koordiniert werden. Mit Verantwortlichen der Abrahamischen Religionsgemeinschaften können Aufrufe und Flyer erarbeitet sowie Veranstaltungen ausgewertet werden. Gespräche dazu sind anzuregen. Die Zeit ist reif geworden, dass in der Woche der Brüderlichkeit auch Moscheegemeinden mitwirken. ■



Dr. Jürgen Micksch, geboren 1941, Studium der Philosophie und Theologie in München, Heidelberg, Tübingen, Berlin und Erlangen. Promotion 1971, 1974-1984 Ausländerreferent und Oberkirchenrat der EKD. Von 1984 bis 1993 war er stellvertretender Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing. Während dieser Zeit gründete er PRO ASYL und die Obdachlosenzeitung BISS. Seit 1994 Vorsitzender des Interkulturellen Rates in Deutschland.



Andrew Steiman contra ► Erst seit zwei Generationen gibt es den christlich-jüdischen Dialog. Eine kurze Bestandaufnahme ergibt: **es sind einige wenige Christen und einige wenige Juden, die sich engagieren; der Rest hat immerhin nichts dagegen.**



Andrew Steiman, geb 1958, traditionell („orthodox“) ordiniertes Rabbiner, ist seit 2003 jüdischer Altenheimseelsorger und Leiter der jüdischen Abteilung in der Budge-Stiftung in Frankfurt, dem einzigen Altenheim für Juden und Christen in Deutschland.

Dort, wo der Dialog auch stattfindet, macht er den Beteiligten trotz aller Rückschläge der letzten Zeit auch Freude, denn die Atmosphäre dabei ist von Aufklärung und Selbstkritik geprägt, mit einem Schuss Humor. Darin findet ein kritischer Diskurs statt, der zur Grundlage des Dialogs wurde. Beide Seiten haben zu dieser Entwicklung beigetragen. Von jüdischer Seite kam die Auffassung von Wahrheit und Selbstkritik im Sinne der Propheten Israels (Dabru Emet: „Sprecht Wahrheit“); christlicherseits war es der Faden der Aufklärung, der immer im Kern Religionskritik darstellte. In dieses schöne Gewebe kam dann jener Schuss besonderer Humor, der eben Bestandteil einer jeden echten Kritik und zugleich als dessen Gütesiegel dient. Schon Chaplin hat im Umkehrschluss festgestellt, dass alle kritikunfähigen Systeme zugleich auch humorlos waren. Sie kannten nur einen Standpunkt: den eigenen. Dialogfähigkeit dagegen unterscheidet (bewertet nicht) zwischen Standpunkten. Es entfaltet sich dabei eine einzigartige interreligiöse Kompetenz, die auf beiden Seiten eine kritische Distanz gegenüber der eigenen und eine Empathiefähigkeit gegenüber der anderen Tradition hervorbringt. Das alleine ist schon ein wunderbares Ergebnis gemeinsamer Anstrengung in der Annäherung nach Jahrhunderten der gegenseitigen Entfremdung. Die-

se Jahrhunderte waren von Gewalt geprägt, die jedes Gespräch blockierte. Erst als die Gewalt gewichen ist, konnte man überhaupt aufeinander zugehen. Das war eben erst vor zwei Generationen der Fall, und es waren eben nur einige wenige, die erkannt haben, welche Gelegenheit sich bot. Bis heute sind es kaum mehr. Das ist schade; es hätten und müssten mehr sein. Wir können so viel voneinander lernen.

Die wenigen Juden und Christen, die den Weg der Dialogfähigkeit eingeschlagen haben, werden aber auch noch oft von anderen nicht selten belächelt. Dazu kommt die Kritik, auch andere Wege zu versuchen. Ins Politische gewendet, hätte Adenauer dazu gesagt „keine Experimente wagen“; Brandt „mehr Demokratie wagen“. Wenn die Zeit dazu kommt, werden wir schon mitkriegen, wie wir was verändern. Aber nie sollten wir wegen einer Mode oder Laune oder um anderen zu gefallen den Weg der Wahrheit verlassen. Nie sollten wir zurückfallen in Schweigen oder gar Entfremdung.

Zu viele Moden der Vergangenheit wurden schon früher nachgegeben, allen voran der Mode einer Theologie der Verachtung. Ihr Gegenteil ist die Political Correctness, und auf ihrem Altar das Erreichte zu opfern würde auch ein Rückfall bedeuten hinter dem,

was nach schier endlosem Leid und Gewalt in Europa endlich möglich wurde.

Für das Christentum bedeutet das, sich nach jahrhundertelangen Kämpfen mit dem säkularen Staat arrangiert zu haben; das Judentum nach leidvoller Verfolgung. Seitdem immerhin die Gewalt als überwunden gilt, können beide sich aus sehr unterschiedlichen Erfahrungen heraus nun endlich auf Augenhöhe begegnen. Ohne Gewalt oder Gewaltandrohung.

Der Islam befindet sich indes in einer furchtbaren Krise, die auch eine Krise der Gewalt ist. Das verdient unsere Aufmerksamkeit. Ein erster Schritt wäre es, wenigstens zu erkennen, was nicht hilft. Dazu gehört die politische Korrektheit: sie schadet genauso wie ihr Gegenmodell, der Generalverdacht.

Kurzum: Wir haben genug mit uns selbst zu tun. Immerhin haben wir einiges an gemeinsamen Boden. Die gegenwärtigen Bedingungen sind dafür ungünstig, den christlich-jüdischen Dialog um einen Dialogpartner zu erweitern, die historischen erst recht. ■

Beispielhaft: Der Weg der Charlotte Petersen

TEXT ■ GERHARD ZIMMERMANN

Am Rand der Ausweglosigkeit

Januar 1943. In dem rumänisch geführten Konzentrationslager Wapniarka brach unter den Häftlingen die Panik aus. Immer mehr inhaftierte Personen klagten über Lähmungserscheinungen und Muskelkrämpfe an Armen und Beinen. Was war die Ursache? Dr. Arthur Keßler, der Lagerarzt, erinnerte sich an einen Aufsatz, den er in einer medizinischen Fachzeitschrift gelesen hatte: In Indien waren vor mehr als hundert Jahren während einer Hungersnot über hunderttausend Menschen verstorben, nachdem sie an Waldrändern wild wachsende Erbsen gegessen hatten. Gab es eine Verbindung zwischen der indischen und der im Lager verköstigten Frucht? Sie wird *Lathyrus sativus* genannt. Diese „Erbsen“ enthält ein Gift, das genau die Symptome im Körper aufruft, die nach der Ernährung im Lager beobachtet wurden.

In einem später veröffentlichten Arztbericht schilderte Dr. Keßler die damaligen Umstände: „...Die Ernährung bestand aus 400 Gramm einer Erbsenfrucht (*Lathyrus sativus*) und 200 Gramm ungenießbarem mit Stroh vermishten Brot. Die unmittelbaren Folgen dieser Ernährung waren schwere Darmstörungen und Erschöpfungszustände. Alte Menschen starben an Erschöpfung. Furunkel und Schmutz führten zu Sepsis und Tod.“

Erschreckend waren die im Januar 1943 auftretenden Lähmungserscheinungen, die sich rasch ausbreiteten: „...Am 11. Januar 1943 waren zehn Personen gelähmt, am 17. waren es 66, bald darauf hunderte...“

Die Häftlinge traten in einen Hungerstreik, weil diese Ernährung nicht abgesetzt wurde. Nathan Simon, der in einem Buch die Schrecken jener Zeit beschrieben hat, schreibt: „Plötzlich erinnerten wir uns an die Worte (des Lagerkommandanten) Murgescus: ‚Auf allen Vieren werdet ihr hinaus kriechen, wenn ihr noch am Leben seid.‘“

Begegnung mit menschlichem Elend

1959. Eine deutsche Reisegruppe traf in Haifa auf Magne Solheim, einen norwegischen Pfarrer. Jahrelang war er in Rumänien tätig, nach Kriegsende durch die kommunistische Regierung des Landes verwiesen. Er kümmerte sich um eine Gruppe ehemaliger Häftlinge aus dem KZ Wapniarka. Sie waren mit der giftigen Lathyruserbse ernährt worden und hatten schwerste gesundheitliche Schäden davon getragen. Diese kranken Menschen waren kaum oder gar nicht in der Lage, für sich selbst oder eine Familie aufkommen zu können. Niemand kümmerte sich damals um ihr Schicksal, geschweige denn um eine geldliche Unterstützung.

Solheim hatte gehört, dass zu dieser Reisegruppe Hilda Heinemann, die Frau eines SPD-Abgeordneten gehörte. Er hoffte, sie könne sich in Bonn für seine Schützlinge einsetzen. Ebenfalls zur Gruppe gehörte Charlotte Petersen, Journalistin aus Dillenburg. Sie hatte früh ein distanziertes Verhältnis zum Nazi-Regime. Mit Entsetzen und ohnmächtig hatte sie miterlebt, was jüdischen Menschen angetan worden war. Als Mitglied der Bekennerkirche fühlte sie die Schuld, unter der Deutschland zu leiden hatte. In ihrem Herzen hatte sie den Wunsch, in Israel Klarheit zu bekommen, wie sie persönlich Schuld abtragen könne. An jener Begegnung in Haifa hatte sie nicht teilgenommen, war aber durch Hilda Heinemann eingehend über das Schicksal jener so schwer Betroffenen unterrichtet worden.

Während eines Treffens in Essen beschloss die Gruppe, sich für die Wapniarka-Invaliden einzusetzen. Hilda Heinemann sprach Charlotte Petersen direkt an: „Kleines, Sie können doch reden und sich so gut für diese Sache einsetzen, übernehmen Sie doch die Hilfsaktion!“

Das war der Wink, auf den Charlotte Petersen gewartet hatte. Sie übernahm diese Aufgabe und sah darin den Weg, den sie fortan gehen wollte.

Im Fokus: Charlotte Petersen

Charlotte Petersen wurde am 24. Juni 1904, also vor 110 Jahren in Niederschelden, heute Siegen, geboren. Der Vater war zur damaligen Zeit Direktor der Charlottenhütte, einem bekannten Industriebetrieb des Siegerlandes: Charlotte, der Name passte zur Charlottenhütte und zur Charlottenstraße, in der sich die Direktorenvilla befand. Alles zusammen waren es Gründe, die später der heranwachsenden Charlotte Probleme bereiteten. Die Erziehung Charlottes und ihrer Schwester Marie erfolgte nach großbürgerlichen Maßstäben: Sie sollten getrennt von den Dorfkindern aufwachsen; sie erhielten Privatbeschulung; die Spielkameraden beschränkten sich auf die Nachbarschaft und ausschließlich auf den häuslichen Bereich. Die Dorfkinder hänselten die beiden Mädchen. Ihre Namen Marie und Charlotte waren im damaligen dörflichen Rahmen ungebräuchlich. Später klagte Charlotte über diese Jahre und ihre fehlenden Kindheitserfahrungen. Das änderte sich mit dem Umzug der Familie nach Dillenburg, als der Vater 1920 pensioniert wurde. Hier entstanden Kontakte zur Christdeutschen Jugend, die in Dillenburg eine bündisch orientierte Ju-

gendgruppe bildete: Gemeinschaft, Wandern, Naturverbundenheit und gesellschaftliche Fragen waren wesentliche Bestandteile der Zusammenkünfte. Die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe und die damals entstandenen Freundschaften hielten ein Leben lang.

Charlotte beendete ihre Schulzeit in Aachen, wurde Buchhändlerin und befreundete sich u.a. mit zwei jüdischen Mädchen, denen sie die Treue hielt. Die Dominanz des Nationalsozialismus nach der Machtergreifung brachte für sie eine kritische Distanz. Später konnte sie dazu sagen: „Wenn ich an meine Jugend zurückdenke, so muss ich immer wieder erkennen, dass ich es leichter hatte als viele Altersgenossen, nicht auf das Dritte Reich hereinzufallen: Ich wuchs in einem Elternhaus auf, das jeden Rassenhass und Antisemitismus ablehnte. Noch wichtiger war es wohl, dass ich jüdische Freundinnen hatte und dass ich sehr früh anfang, die Schriften von Martin Buber zu lesen.“

Bedeutsam war für sie ein Brief an Martin Buber, den sie unter dem Eindruck erster Ausschreitungen 1933 geschrieben hatte: (Hier im Auszug) „Sehr verehrter Herr Professor Buber, ich habe einige ihrer Bücher gelesen (Die Geschichten des Rabbi Nachman, Das verborgene Licht, Kampf um Israel, Reden über das Judentum), und Sie haben mir ein großes Stück weitergeholfen auf dem Weg der Erkenntnis, daß alle Menschen Brüder sind und daß alle wahrhaft religiösen Men-



schen sich sehr nahe sind - ohne Unterschied der Religion und des Volkes. Und dafür möchte ich Ihnen danken...Sie wissen es vielleicht nicht, was es für uns junge Menschen in der zerrissenen Gegenwart bedeutet, daß es noch Männer gibt, die einfach tun, was Gott von ihnen verlangt, und daß diese Menschen jetzt, wenn auch als große Einsame, in verschiedenen Völkern und Religionen aufstehen...Ich bin Christin und bin Deutsche, und mein Volk hat sich ihrem Volk gegenüber sehr stark ins Unrecht gesetzt...Ich gehöre zu einer kleinen Gruppe in der deutschen Jugendbewegung, und obwohl niemand etwas von diesem Brief weiß, darf ich doch sagen: Es sind viele auf unserer Seite, die aufs tiefste bedauern, was geschieht..."

Martin Buber antwortete am 12.IV.33 „Sehr wert es Fräulein Petersen, haben Sie Dank für Ihre so unmittelbare Äußerung. Und seien Sie gewiß, daß solch ein Wort in solch einer Stunde nicht allein sein menschliches, sondern auch sein göttliches Ziel nicht verfehlt. Die Gnade sei mit uns allen! Martin Buber!“

Sehr früh schloss sich Charlotte Petersen schon 1934 der Bekennenden Kirche an. Ein besonderes Erlebnis war für sie der Besuch bei den Eltern ihrer Freundin Hanna Straßburger im schwäbischen Rexingen nach dem 9. November 1938, jener verheerenden Pogromnacht. Sie wollte mit heimlich von ihrem Konto abgehobenem Geld für ihre Ausreise sorgen. Während ihres Besuches bekam sie einen Zugang zu jüdischen Menschen, die im ländlichen Rexingen wohnend, nicht begreifen konnten, was aus menschlichem Hass und uneinsichtiger Verblendung mit ihnen geschehen war.

Charlotte Petersen gab in jener Zeit ihren Beruf als Buchhändlerin auf, weil sie es ablehnte, „Bücher zu verkaufen, die es damals ausschließlich zu verkaufen gab.

Die Pflege ihres kranken Vaters half ihr über die schwere Zeit zu kommen. Mit dem Wunsch, nach dem Krieg journalistisch tätig zu werden, schuf sie eine Voraussetzung, die Wapniarka-Aktion durchzuführen und das spätere Hilfswerk aufzubauen.

Das Wapniarka-Hilfswerk

Eine Hilfe war es, dass Charlotte Petersen neben ihrer Tätigkeit für die örtliche Presse die Schriftleitung für eine kirchliche Zeitung, UNSER WEG, hatte. Dieses Organ kam vornehmlich in den Kirchengemeinden des hessennassauischen Visitationsbezirk Nordnassau zur Verteilung. Hier berichtete sie über ihre Begegnung und die Schicksale der Wapniarka-Häftlinge und bat um Spenden auf ein Sonderkonto, das sie bei der örtlichen Sparkasse eröffnet hatte. Mit großer Freude wurden die ersten „Tausender“ begrüßt und auf ihren Weg nach Israel gebracht. Durch ihre jährlichen Reisen nach Israel kam es zu persönlichen Kontakten zu den so schwer Betroffenen.

Versuche, die Bundesrepublik zu Wiedergutmachungszahlungen zu bewegen, scheiterten an den gültigen Gesetzen. Immerhin erhielten durch ihre Bemühungen alle Invaliden eine einmalige Zahlung von 5000 DM. Diese Summe reichte natürlich nicht. Deshalb wurde eine monatliche Rente vorgesehen, für die jedoch ein großer Spenderkreis nötig wurde. Wie dieser zustande kam, fasste Gerhard Jahn, Bundesminister a.D. in seiner Laudatio anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille treffend zusammen: „Seit 30 Jahren bemühen Sie sich, die großen Geldmittel aufzubringen, die für eine wirksame Hilfe benötigt werden. Tausende von Veranstaltungen haben Sie bestritten, tausende von Bittbriefen geschrieben, um die Beträge aufzubringen, die erforderlich sind, um Jahr



Gerhard Zimmermann,
Jhg. 1930, Gemeindepfarrer in
Rennerod/Westerwald. Dort seit 1978 bis
zum Ruhestand Dekan des Evangelischen
Dekanats Bad Marienberg.

für Jahr den Opfern von Wapniarka wenigstens eine kleine Rente, Behandlung und Pflege zu ermöglichen.

Im Gehen entsteht der Weg. Charlotte Petersen hat dafür einen überzeugenden Beweis angetreten. Am Ziel konnte Rolf Teutsch, der in großer Treue die Kassengeschäfte geführt hatte, feststellen, dass während der Tätigkeit des Hilfswerkes Wapniarka 18.230.277,31 DM nach Israel transferiert worden waren.

Charlotte Petersen war es ein Anliegen, dass durch ihr Werk die Begegnung zwischen Juden und Christen in eine neue Beziehung des Verstehens und der gegenseitigen Bereicherung kommen möchte. Noch ist das Ziel nicht erreicht. Aber viele Menschen sind unterwegs auf dem Weg. Charlotte Petersens Bemühungen wurden 1990 durch die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille gewürdigt.

Wie ein Vermächtnis klingen die Dankesworte, die Charlotte Petersen am 4. März 1990 bei der Verleihung dieser hohen Auszeichnung in Nürnberg gesprochen hat: „Dass ich in Israel bei ... meinem ersten Besuch von den Überlebenden von Wapniarka erfuh, war für mich eine Gebets-erhöhung. Ich war mit dem tiefen Wunsch nach Israel gefahren, dass mir etwas in den Weg gelegt werden möchte, wodurch ich die Möglichkeit hätte, ein wenig von der deutschen Schuld abzutragen. Wenn mir heute Staunen und Verwunderung darüber begegnet, dass einem einzelnen Menschen so etwas gelingen konnte, wie das kleine Hilfswerk, dann kann ich nur sagen: ‚Ich kann doch nichts dafür.‘ Ich hätte es doch nicht gekonnt, wenn mir nicht Tausende geholfen hätten. Meine Freunde, ich möchte es noch einmal sagen: Ich war es ja gar nicht. Ich habe es nicht gekonnt. Es war ein anderer, der wollte, dass es mir gelang, und der so viele Menschen willig machte, mir zu helfen. Im Dank an diesen anderen möchte ich schließen. Schalom.“ ■

LITERATUR >>

■ Zimmermann, Gerhard, „Die größte Bettlerin des Jahrhunderts“, Charlotte Petersen und ihr Kampf für die Überlebenden des KZ Wapniarka, mit einem Vorwort von Günter Bernd Ginzel, Verlag Albrecht Thielmann, Dillenburg, 2014, ISBN 978-3-9813197-3-6, 17,90 Euro



FACEBOOK – *Gefällt mir*

TEXT ■ SERGEY LAGODINSKY

DAS NETZWERK WIRD ZEHN JAHRE ALT. ES HAT AUCH DAS JÜDISCHE LEBEN UND LERNEN VERÄNDERT



GRENZÜBERSCHREITEND > Doch es gilt auch umgekehrt: Wie hätte Facebook jüdisches Leben überhaupt verändern können? Juden sind immer schon ein bisschen »facebook« gewesen. Judentum lebte von grenzüberschreitenden Vernetzungen. Und mit Grenzen sind nicht nur Landesgrenzen gemeint! Und ja, Judentum lebte immer schon von ellenlangen Kommentarstreifen und kreisförmigen Auseinandersetzungen mit steilen Thesen. Insofern war Facebook kein neues Konzept, lediglich ein neues Instrument zur traditionellen jüdischen Sozialvernetzung.

Doch etwas ist doch anders: Nicht nur hat Facebook die Vernetzung unter Juden erweitert und demokratisiert. Das Tool hat eine Gleichzeitigkeit des jüdischen Lebens geschaffen. Vernetzt waren viele auch früher gewesen, aber gleichzeitig gelebt und erlebt – das hatten nur wenige. Alles Wichtige und das Kuriose aus der jüdischen Welt erfahren wir innerhalb von Minuten. Facebook ist eine demokratische Möglichkeit, sich als Jude zu »entprovinzialisieren«, sich als ein »Jude der Welt« zu fühlen, ohne das eigene Schlafzimmer zu verlassen. Facebook gibt Inspiration und spendet Trost.

INFORMIERTHEIT > Ganz praktisch und ganz konkret: Wir wissen, wo was passiert. Ein Freund sagte dazu: »Dank Facebook kenne ich jetzt viel mehr jüdische Veranstaltungen, zu denen ich nicht hingehe.« Facebook hat unsere Informiertheit erhöht. Und unsere Entscheidungsfreiheit auch: Wir können wissen, aber wir müssen nicht mitmachen. Diese Freiheit der Beteiligung ohne Teilnahme ist für das jüdische Leben Chance und Fluch zugleich.

Mit sozialer Vernetzung geht aber auch soziale Kontrolle einher. Wer auf jüdisch macht und nach Sonnenuntergang ein Foto postet, kriegt spätestens Samstagabend den

Eintrag ins jüdische Benimmbuch: »So, so – am Schabbat Computer bedienen?« Und das Schlimme: Solche Einträge löschen sich nicht nach jedem Jom Kippur von selbst! Und auch das ist ein Vorteil von Facebook: Innerjüdisch können wir uns den Lebenswelten von anders lebenden Juden nähern, denen wir sonst fernblieben. Facebook erlaubt uns, die Grenzen der religiösen Strömungen zu überwinden: Die Liberalen können den Orthodoxen folgen und sich mit ihnen sogar austauschen. Und umgekehrt.

AUSTAUSCH > Ähnliches gilt für den Austausch mit der nichtjüdischen Öffentlichkeit. Der Manager einer jüdischen Künstlerin sagte mir (natürlich über Facebook), dass es über das Netzwerk möglich ist, Kontakt mit wichtigen nichtjüdischen Politikern und Meinungsbildnern zu knüpfen oder aufrechtzuerhalten, die man sich als jüdische Person sonst nicht zu fragen getraut hätte.

Facebook – eine Inspiration! Facebook – ein Augenöffner! Gäbe es kein Facebook, wüssten wir nicht, wie viele Menschen uns hassen. Natürlich wissen wir, dass die Welt voller Antisemiten ist. Doch wie real diese Menschen sind, wie konkret ihre Ideen, das kann man nur auf Facebook erleben. Und dass manch ein »Freund« dazugehört, das erfährt man auch dort. Facebook sei Dank!

HETZE > Dass Seiten wie »Kill a Jew« oder »Dritte Intifada« antisemitischen Hass verbreiten und manchmal unbehelligt ihre Hetze verbreiten dürfen – das ist auch ein Teil der Facebook-Geschichte. Genauso wie viele andere Seiten, die dagegenhalten. Es gibt leider immer noch kein jüdisches Leben ohne Judenhasser. Erst recht nicht auf Facebook. Und es gibt noch etwas anderes sehr jüdisches bezüglich Facebook: Hast du es dir gerade gemütlich eingerichtet, schon steht die Mischpoche vor der Tür. Im Jahre 10 nach seiner Gründung wird Facebook zum jüdischen Familientreffen. Samt Kochen (Kochrezepte), Essen (Fotos vom Essen sind stets ein Hit!) und Partnervermittlung (»Deine Mama hat dir diese Person für deine Kontaktliste empfohlen«). Die ganz junge Generation zieht es deshalb vor, woanders zu kommunizieren. Ein Glück für Mark Zuckerberg, dass er seine nichtjüdische Liebe schon gefunden hat! ■

Bekanntlich hat Mark Zuckerberg Facebook im Februar 2004 gegründet, um nichtjüdische Frauen kennenzulernen. Armer Zuckerberg! Er hat sich damals vor zehn Jahren wohl kaum vorstellen können, dass alle jüdischen Frauen der Welt ihm ins Facebook folgen würden. Und alle jüdischen Männer auch.

»Facebook und Juden« – eine faschistoide Webseite aus dem Nahen Osten zählt minutiös auf, welche Juden Facebook gründeten und welche es bis heute kontrollieren. Liebe Antisemiten, es stimmt: Facebook ist maßgeblich von Juden gestaltet worden. Das Konzept Facebook ist Judentum!

Uriel Heilman von der Jewish Telegraphic Agency behauptet sogar, Facebook sei ein Talmud von heute – haben doch beide eine ausgeprägte Kultur der Kommentierungen gemeinsam. Und im Museum des Gegenwartsjudentums in San Francisco diskutieren Rabbiner und Internetmanager darüber, inwiefern die Tradition des assoziativen Denkens dem Talmud und dem Internet gemein ist. Da fassen sich die Antisemiten an den Kopf. Und ich? »I like!«

Dr. Sergey Lagodinsky lebt als Rechtsanwalt und Publizist in Berlin. Er ist Gründer des Arbeitskreises Jüdischer Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten, dessen Ko-Sprecher er bis zu seinem Ausscheiden aus der SPD im Jahre 2011 war.





Geh' nicht dahin,
wo der Weg Dich hinführt.

Geh' dahin, wo es
keinen Weg gibt,

und hinterlasse eine Spur zitiert nach
Ralph Waldo Emerson

» Ich zeige Wirklichkeit «

TEXT ■ HANS-JOACHIM WERNER

MARTIN BUBER ÜBER ERZIEHUNG

Man sagt, Martin Buber sei ein Meister der „kleinen Form“ gewesen ebenso wie ein Meister im Formulieren prägnanter Sinnsprüche, die immer wieder und bei verschiedensten Gelegenheiten zitiert werden. Dazu zählt vor allem der auf fast inflationäre Weise zitierte Spruch: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“, dicht gefolgt von der metaphorischen Selbstdeutung Bubers: „Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.“ (Martin Buber, Antwort, S. 593) Keine Lehre? Immerhin wurde Buber 1938 an der kurz zuvor gegründeten Hebräischen Universität Jerusalem eine Professur für Erziehungswissenschaft angeboten, die er freilich ablehnte. Wir hätten sonst den eher seltsamen Fall eines Lehrers für Lehrer ohne Lehre zu analysieren. Mit der Professur für Soziologie, die Buber schließlich annahm, hatte er aber immerhin ein Lehramt, so dass der Fall eines Lehrers ohne Lehre bleibt. Wir werden sehen.

Eine gewisse Präferenz für spannungsreiche Aussagesequenzen können wir bei Buber des öfteren feststellen. So finden wir in seiner „Rede

über das Erzieherische“ den ebenfalls immer wieder zitierten Satz: „Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches“ (Martin Buber Werkausgabe, Bd. 8, S. 149). Wie passt aber dazu seine These von der Einseitigkeit der „Umfassung“? Mit „Umfassung“ bezeichnet Buber einen Vorgang, in welchem das Ich die eigenen Konkretheit erweitert, so dass es das, was es tut und sagt, nicht nur von der eigenen Seite, sondern auch von der anderen Seite, also der Seite des Du, erfährt. So kann der Erzieher zum Beispiel erfahren, wie das ist, wenn man erzogen wird, er kann auf der eigenen Seite stehen, gleichzeitig aber auch auf der anderen. Das Umgekehrte gilt jedoch schon aus entwicklungsbedingten Gründen nicht: „Er (= der Erzieher, HJW) erfährt das Erzogenwerden des Zöglings, aber der kann das Erziehen des Erziehers nicht erfahren.“ (ebd., S. 152) Vereinfacht ausgedrückt: der Erzieher kann sich in den Erzogenen hineinversetzen, aber das Umgekehrte kann er nicht erwarten: „Der Erzieher steht an beiden Enden der gemeinsamen Situation, der Zögling nur an einem.“ (ebd.) Das Umfassungsverhältnis ist also in diesem Fall ein einseitiges im Unterschied zu einem freundschaftlichen Verhältnis, in welchem eine „konkrete

und gegenseitige Umfassungserfahrung“ (ebd.) stattfindet. Zur vollen Gestalt kommt die Umfassungserfahrung also in der Freundschaft, nicht aber im erzieherischen Verhältnis, was Buber aber eben nicht daran hindert, letzteres ein „rein dialogisches“ zu nennen. Wir können diese Spannung nicht auflösen, aber vielleicht können wir sie ein Stück weit verstehen, wenn wir den Vorgang der erzieherischen Umfassung in eine Verbindung zur Zeigefunktion bringen, mit der Buber seine eigene Form der Vermittlung kennzeichnet.

Mit dieser Kennzeichnung trifft er nicht nur sich selbst; vielmehr entspricht sie seinem Erziehungsverständnis insgesamt, ist also eine Umschreibung des „Erzieherischen“ überhaupt.

Die in der Zeigefunktion liegende Absage an die „Lehre“ ist nicht so zu verstehen, als gebe es in Bubers Verständnis des Erziehungsvorganges keine zu vermittelnden Lehrinhalte. Seine eigene Lehrtätigkeit in Frankfurt und später an der von ihm selbst mitbegründeten Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung sowie verschiedene Aufsätze zeigen, dass Unterrichtsfächer sehr wohl einen bedeutenden Stellenwert in seinem Erziehungsverständnis besitzen. Er spricht von den üblichen Fächern Geschichte, Deutsch, Mathematik, Sport, immer wieder natürlich auch von der Religion, wobei er freilich eine Einschränkung macht: „Religionsunterricht scheint mir ein widerspruchsvoller Begriff zu sein, da man Religion nicht unterrichten kann.“ (Martin Buber, Bildungsziel und Bildungsmethoden der jüdischen Schule, Martin Buber-Werkausgabe Bd. 8, S. 234); er spricht darüber hinaus von spezifischen Fächern an der jüdischen Schule, bei der man sich zu vergegenwärtigen habe, dass die Juden „eine Erinnerungsgemeinschaft“ seien (Warum gelernt werden soll, Martin Buber-Werkausgabe Bd. 8, S. 220). Dazu gehören, soweit es sich um religiöses Lernen handelt, „die Sprache, die ‚Schrift‘, die Geschichte.“ (S. 221) Das schrieb Buber im Jahr 1932; ein Jahr später, als klar wurde, dass die Erinnerungsgemeinschaft in Deutschland auf bisher nicht dagewesene und nicht für möglich gehaltene Weise in die Ausgrenzung gestoßen würde, hebt er in dem kurzen Aufsatz „Die Kinder“ noch einmal hervor, es gelte „viel, dass wir wahrhaft inne seien unserer Grundwerte, unserer Sprache und unserer Geschichte; das muss uns allen nicht bloß ins Bewusstsein, sondern ins Blut eingehen.“ (ebd., S. 236) Das ist für Buber wichtig, aber etwas anderes ist freilich noch wichtiger: „dass wir als Israel leben: Gemeinschaft üben und Unmittelbarkeit wahren.“ (ebd.) In diesem unscheinbaren Zusatz zeigt sich bei Buber eine Konstante seines Denkens, welche auf jeden Fall sein Dialogdenken prägt, wahrscheinlich darüber



hinaus sogar auch in seiner frühen, „vordia-logischen“ Phase seines Lebens wirksam ist. Im Jahre 1928, fünf Jahre nach Erscheinen seines dialogphilosophischen Hauptwerkes „Ich und Du“ unterscheidet Buber in einem wenig beachteten Beitrag über „Philosophische und religiöse Weltanschauung“ zwischen zwei Formen des Erkennens. Die erste bewegt sich im Rahmen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und betrifft das abstrakte, „objektive“ Denken, so wie es in der Wissenschaft und in der Schule geübt wird. Diese Form des Denkens „begründet den Erfahrungs- und Denzusammenhang der Menschheit.“ (Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 165), sie begründet auch die verschiedenen Unterrichtsfächer und wissenschaftlichen Fachdisziplinen. Für die zweite Form benutzt Buber nicht etwa, wie man erwarten könnte, den Begriff „Subjekt-Subjekt-Verhältnis“. Die zweite Form bewegt sich nicht im Kategorienschema von Subjekt und Objekt, sie wird überhaupt nicht abstrakt bestimmt, sondern biblisch-erzählerisch: „einen anderen Sinn hat das Wort 'erkennen' in dem biblischen Satze: 'Adam erkannte sein Weib Eva'“; dies ist für Buber ein Erkennen im Rahmen der „Beziehung von Wesen zu Wesen“, „in der wirklichen Erkennen von ich und du geschieht, nicht aber von Subjekt zu Objekt.“ (ebd.) Es geht hier nicht um ein logisch ausschließendes Entweder/Oder, so als könne sich z.B. der Lehrende nur in der einen oder in der anderen Erkenntnisform bewegen. Die Wissenschaften und die großen Denksysteme, die sich im Verhältnis von Subjekt und Objekt bewegen, treten in die „sterbliche Erkenntnispflicht“ (ebd.) ein, sie haben Zugang zum Sein, sind also keineswegs fiktiv. Aber sie sind begrenzt, und diese Begrenzung ist vom Wissenschaftler anzuerkennen. Wenn dies geschieht, verschwindet die Subjekt - Objekt - Problematik nicht, „aber sie bleibt doch eingestellt in die Beziehung von Ich und Du.“ (ebd., S. 166), eingestellt in den menschlichen Lebenszusammenhang, in welchem die Person zählt in aller Konkretheit, mit ihren Lebensäußerungen, Lebensbeziehungen und Lebensmöglichkeiten. Es ist diese personale Dimension, die den einzelnen Unterrichtsfächern und -inhalten ihren Sinn verleiht. Menschenbildung, so Buber wiederum in einem Aufsatz aus dem Jahr 1933, „heißt ein geschautes Menschenbild in lebenden Personen verwirklichen.“ (Unser Bildungsziel, Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 245) Was diese personale Dimension bedeutet, erschließt sich, wenn man die spezifische Deutung der Einzigartigkeit bedenkt, die für Buber die Person kennzeichnet. Die Einzigartigkeit, die jedes neu geborene Kind trägt, hebt Buber immer wieder und mit eindrucksvollen Worten hervor: „Dieses Erscheinen der Einzigkeit, dieses das mehr ist als nur Zeugung und Geburt, diese Gnade des Wieder-, des Immerwieder-, des Noch-immer-anfangen-dür-

fens.“ (Rede über das Erzieherische, Werkausgabe Bd. 8, S. 136) Dies ist ein Gedanke, den wir bei Buber schon früher finden. Der Gedanke der Individuation hat ihn schon sehr früh beschäftigt, er bestimmt schon das Thema seiner Dissertation im Jahre 1904. Bezogen auf die Bildung, dass Bildungsinhalte ihren Sinn im Rahmen einer personalen Transformation erhalten, bei dem das Individuum selbst eine entscheidende Größe ist. So sagt Buber in einem fiktiven Gespräch mit seinem Sohn Rafael schon im Jahre 1918, man müsse die Sprache, die man lernt, zu einem Drinnen machen. Man müsse sprechen, als mache man die Sprache eben neu: „als brätest du diese Worte, diese Sätze, diese Verse aus deinem Innersten hervor... Als fügtest du den Bau dieser Wortfolgen in dieser und keiner anderen, dieser strengen und keiner milderer, dieser innigen und keiner lockeren Ordnung, weil du nur in ihr das Geheimnis deines Wesens selbsttätig betrachten kannst.“ (Jüdisch Leben. Zwei Gespräche. Meinem Sohn Rafael gewidmet, Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 94) Das gleiche gilt für andere Themenfelder, für Geschichte, Literatur, und insbesondere für die Religion.

Die personale Dimension der Bildung wird seit Humboldt immer wieder hervorgehoben, freilich nicht mit dem steten Blick auf die Einzigartigkeit der Person, die wir bei Buber finden. Auch für Humboldt ist diese personale Dimension in ein Hin und Her zwischen der eigenen und der fremden „Denkkraft“ eingebunden, wenn auch nicht in einer so fundierenden, existenziellen Weise wie bei Buber. Zu den oft zitierten Worten Bubers gehört auch der prägnante Satz: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“ (Ich und Du, S. 32) Das stellt die Person in den Zusammenhang der Gemeinschaft, des „wesenhaften Wir“, welches aus Personen besteht, die zwanglos miteinander leben: „Gemeinschaft üben und Unmittelbarkeit wahren.“ Die Inhalte des Lernens erhalten ihre wirkliche Bedeutung erst durch den Bezug auf diese lebendige Wechselbeziehung.

Bezogen auf die Erziehung, weist dies auch auf die wichtige Rolle des Erziehenden hin; auch beim eingangs zitierten „Fensterbild“ hat ja der, der zum Fenster hinführt und hinausdeutet, eine große Bedeutung. Die Verwiesenheit auf das Du artikuliert sich in der „Rede über das Erzieherische“ in dem „Trieb nach Verbundenheit“ (Werkausgabe Bd. 8, S. 140), der in polarer Gegensätzlichkeit und damit auch Ergänzung zum „Urhebertrieb“ steht, mit welchem sich Buber auf die Reformpädagogik bezieht. Der „Trieb nach Verbundenheit“ ist bloße Potentialität, er verwirklicht sich beim Menschen so: „Nur wenn ihn jemand an der Hand fasst, nicht als einen 'Schöpfer', sondern als eine in der Welt verlorene Mitkreatur, um ihm jenseits der Künste Gefährte, Freund, Liebender zu sein, wird er der Gegenseitigkeit inne und teilhaft.“ (ebd.,

S. 140) Die Rollen, die Buber hier nennt, führen freilich weit über den Erziehungsraum hinaus - Gefährte ist der Erzieher für Buber zweifellos, Freund und Liebender aber nicht: „Eros ist wahre, Wahl aus Neigung. Erzieherium ist eben dies nicht.“ (ebd., S. 146), und: „Der Erzieher steht an beiden Enden der gemeinsamen Situation, der Zögling nur an einem. In dem Augenblick, wo auch dieser sich hinüber zu werfen und von drüben zu erleben vermöchte, würde das erzieherische Verhältnis zersprengt oder es wandelte sich zu Freundschaft.“ (ebd., S. 152)

Bildungsinhalte, Personalität, Einzigartigkeit, Gemeinschaft und dialogische Umfassung sind die Elemente der Erziehung, so wie Buber sie uns nahebringt. Wir müssen diese Elemente in ihrer Weite und in ihrem Zusammenhang sehen, um zum Kern seines Erziehungdenkens vorzudringen. Die Person, wurde gesagt, ist einzigartig, aber nicht nur die Person ist einzigartig, die gesamte Wirklichkeit ist es. Was das bedeutet, konnte Buber in der philosophischen Tradition bereits bei Aristoteles finden. Zweifellos kannte er diese Tradition, obgleich er Aristoteles in diesem Zusammenhang nicht nennt. Die zentrale Kategorie im metaphysischen und logischen Denken des Aristoteles ist die ousia, das Wesen einer Sache. Das Wesen einer jeden Sache, so wie sie als wirkliche existiert, ist aber individuell, einzigartig. Wenn man es begrifflich erfasst, hebt man es aus seiner Wirklichkeit heraus und versetzt es in eine allgemeine Ebene. Das Prioritätsverhältnis zwischen der konkreten und der allgemeinen Ebene macht Aristoteles deutlich, in dem er das einzelne, wirkliche Wesen *prôtê ousia* (= erstes Wesen) nennt, die begriffliche Spiegelung dieser Wirklichkeit hingegen *deutera ousia* (= zweites Wesen). Mit der begrifflichen Erfassung erreichen wir also das wirkliche, einzelne Wesen als solches nie. Um es überhaupt bezeichnen zu können, benutzt Aristoteles den Ausdruck *tode ti* (= Diesda). Man kann das Einzelwesen als solches nicht beschreiben, in Worte fassen, man kann nur mit dem Finger auf es zeigen. Was ist es? Eben dies da, auf welches man hindeutet.

Die europäische Denkgeschichte hat somit den Gedanken der Unfassbarkeit des Wirklichen als solchen schon sehr früh artikuliert, dann aber den Akzent auf die allgemeine, begriffliche Ebene gelegt. Bei Buber finden wir den Gedanken wieder, und zwar in einer fundamentalen Weise. In seiner dialogphilosophischen Schrift „Ich und Du“ finden wir den überraschenden, immer wieder auch kritisierten Gedanken, auch das Leben mit der Natur sei eine der drei Sphären des dialogischen Prinzips (vgl. Ich und Du, S. 10). Das ergibt keinen Sinn, wenn nicht jedes Ding als einzelnes, begrifflich nicht zu vereinnahmendes Wesen gedeutet wird. In der Schrift „Die chassidische Botschaft“ stellt Buber diesen Gedanken in einen religiösen Zusammenhang: „Gott in Allerkonkretheit als Sprecher, die Schöpfung als Sprache: Anruf ins Nichts und Antwort der Dinge durch ihr Entstehen, die Schöpfungssprache dauernd im Leben aller Kreaturen, das Leben jedes Geschöpfes als Zwiegespräch, die Welt als Wort, - das

kund zu geben war Israel da.“ (Werke III, S. 742f.) Fragt man, wodurch sich die Person dennoch grundsätzlich von irgend einem anderen Geschöpf unterscheidet, wenn doch die Einzigartigkeit an ihr wie an jedem anderen Geschöpf das Entscheidende sei, so verweist Buber auf die Stufen der Ich-Du-Beziehung. Wir können die Geschöpfe ansprechen, aber sie sprechen nicht auf der gleichen Ebene mit uns: „unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache.“ (Ich und Du, S. 10) Die Person hingegen, zu der ich in Beziehung trete, erwidert meine Aktion zu ihr, es ergibt sich ein ständiges Hin und Her, in welchem beide Seiten aufeinander wirken und sich verändern. Begegnung in vollem Sinne entsteht dann, wenn ich einer Wirklichkeit begegne, die auch mir begegnet, von der ich in der Aktion, die von ihr ausgeht, lerne. Der Erzieher, der die ihm Anvertrauten als Personen wahrnimmt, lernt so selbst auch, zum Beispiel das, „was dieser Junge da vor ihm, und gerade er, von dem Gegenstande des Gesprächs zu berichten weiß: eine kleine individuelle Erfahrung, eine vielleicht kaum begrifflich erfassbare Erfahrungsnuance, nichts weiter, und das ist genug.... Er lernt, immer neu, das in Erfahrungen sich vollziehende Werden der menschlichen Kreatur konkret kennen, er lernt, was kein Mensch je zu Ende lernt, das Besondere, das Individuelle, das Einmalige.“ (Existenzielle Situation und dialogische Existenz, Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 385). Buber verfasste diesen Text wenige Monate vor seinem Tod. Er zeigt erneut die Konstanz seines Denkens in diesem wichtigen Punkt.

In dem Text taucht implizit das Motiv des Zeigens auf in der Hervorhebung des Individuellen, Einmalige, von dem, wie sich zeigte, schon Aristoteles sagte, man könne es nicht mit allgemeinen Begriffen fassen, man könne auf es nur zeigen. Der Text macht auch deutlich, dass Buber die Position, in der er sich selber mit dem Öffnen des Fensters und dem Hinauszeigen sieht, nicht exklusiv für sich beansprucht, sondern mit allen Erziehern teilt. Damit ist nicht die Haltung gemeint, die im Spiel ist, wenn man sprichwörtlich „mit dem Finger auf jemanden zeigt“, etwa um ihn bloßzustellen oder anzuklagen, sondern eine Haltung, die aus Respekt vor der Wirklichkeit darauf verzichtet, diese begrifflich zu vereinnahmen. Diese Wirklichkeit ist die der Person, aber es ist auch die Wirklichkeit der Schöpfung insgesamt. Das Wissen der Wissenschaft, das Wissen auch, welches im Fachunterricht erworben wird, findet hier seine grundsätzliche Grenze. Dieses Wissen ist wichtig, aber es muss in den Respekt vor der Wirklichkeit einmünden, die je einmalig ist und damit grundsätzlich über allem abstrakten Begreifen steht.

Das Bild des Zeigens benutzt Buber im pädagogischen Zusammenhang auch ausdrücklich, etwa wenn er von pädagogisch bedeutsamen Mustern wie „Christ, Gentleman, Bürger“ (Rede über das Erzieherische, Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 153) spricht. Diese Muster lehrt man nicht theoretisch; will man sie erzieherisch vermitteln, weist man auf sie hin „mit dem auf die Gestalt hin

ausgestreckten Zeigefinger, die deutlich über aller Köpfen in der Luft steht. Das Bilden dieser Gestalt in allen Individuen, aus allen Stoffen, das ist die 'Bildung'.“ (ebd.)

In der Gegenwart - in diesem Fall handelt es sich um die Gegenwart des Jahres 1926 - sind diese Gestalten allerdings zerbrochen, sodass als das Wohin des Erziehens nichts anderes mehr bleibt als „das Ebenbild Gottes“ (ebd., S. 154). Was damit gemeint ist, hat Buber in verschiedenen Schriften mehr angedeutet als beschrieben. Es ist die Imitatio Dei, in die der Mensch mit der Heiligung des Alltags eintreten kann, und es ist das Innewerden seiner Unbegreiflichkeit, die nicht nur Gott, sondern die Wirklichkeit selbst prägt (vgl. „Die Brennpunkte der jüdischen Seele“, Martin Buber Werkausgabe Bd. 9, S. 130 f.); konkreter wird Buber in seinen Ausführungen über die Charaktererziehung aus dem Jahre 1947, in welchen der „große Charakter“ als leitende Zielvorstellung der Erziehung aufscheint. Der „große Charakter“ handelt „mit seiner ganzen Substanz“, und er reagiert auf „jede Situation, die ihn als handelnden Menschen anfordert, ihrer Einmaligkeit gemäß.“ (Über Charaktererziehung, Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 336) Der große Charakter ist das Idealbild der dialogischen, verantwortungsvollen Person, die fähig ist, der Wirklichkeit in je neuer Gegenwärtigkeit zu begegnen, etwa so wie in der kleinen chassidischen Erzählung, in der auf die Frage, was für den Rabbi Mosche von Kobryn das Wichtigste gewesen sei, geantwortet wird: „Womit er sich gerade abgab.“ (Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim, S. 647).

Auch der „große Charakter“ als Ziel der Erziehung tut seine Wirkung nicht als abstrakt-begriffliche Leitidee. In einer Zeit, in der die „ewigen Werte“ immer weniger Akzeptanz erfahren, haben für Buber abstrakte Normen, die festlegen, was gut und böse ist, ihre Wirksamkeit weitgehend eingebüßt. Die theoretische Vermittlung von Werten und Normen ist für den Erzieher damit weitgehend obsolet geworden: „aber Antworten, auf eine konkrete Frage antworten, antworten was in einer bestimmten Situation richtig und was falsch ist, das ist seines Amtes.“ (Über Charaktererziehung, Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 330) Werte und Normen sind damit nicht überflüssig oder gar falsch geworden, aber die Orientierung an ihnen ist wirklichkeitsbezogen und damit immer konkret, sie erhält ihre Kraft vor allem durch die Präsenz des Er-

zieher selbst, ganz so, wie Buber es wiederum prägnant selbst formuliert hat: „Kontakt ist das Grundwort der Erziehung.“ (Über den Kontakt, Martin Buber Werkausgabe Bd. 8, S. 359)

Nehmen wir das Bild des geöffneten Fensters und die Geste des Zeigens genau, so wird auch deutlich, welchen Stellenwert der Weg hat, der zur Wirklichkeit hinführt. Der hinauszeigende Finger weist auf das Ziel hin, er gibt die Richtung an, in die zu gehen ist, aber er gibt nicht den Weg selbst vor. Eine der von Buber neu erzählten chassidischen Geschichten trägt die Überschrift: „Der Weg“. Sie lautet so: „Rabbi Bär von Radoschitz bat einst seinen Lehrer, den 'Seher' von Lublin: 'Weiset mir einen allgemeinen Weg zum Dienste Gottes!' Der Zaddik antwortete: 'Es geht nicht an, dem Menschen zu sagen, welchen Weg er gehen soll. Denn da ist ein Weg, Gott zu dienen durch Lehre, und da, durch Gebet, da, durch Fasten, und da, durch Essen. Jedermann soll wohl achten, zu welchem Weg ihn sein Herz zieht, und dann soll er sich diesen mit ganzer Kraft erwählen.“ (Die Erzählungen der Chassidim, S. 473)

Es ist für Buber von größter Bedeutung, die Richtung nicht aus dem Blick zu verlieren; Und wenn man ihm doch eine „Lehre“ zuordnen kann, dann nur eine solche, deren Sinn in der Bestimmung der Richtung liegt und damit offen ist für die Bestimmung des Weges, den jeder selbst wählen und gehen muss. Und auch der Weg, den jemand gewählt hat, legt nicht die einzelnen Stationen fest, die Wahl bleibt offen für neue Situationen, für plötzlich zu gehende Seitenwege, für neue Anforderungen und für immer neu zu gebende Antworten.

Entscheidend ist die Richtung, die für Buber eine religiöse ist, und entscheidend ist der „Ernst der tausend kleinen Verwirklichungen.“ ■

(Martin Buber, Bildung und Weltanschauung, Werkausgabe Bd. 8, S. 285)

QUELLEN »»

- Martin Buber: Antwort, in Paul Arthur Schilpp/Maurice Friedman (Hg.): Martin Buber, Stuttgart 1963.
- Martin Buber Werkausgabe, Bd. 8: Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung, Hg. Juliane Jacobi, Gütersloh 2005.
- Martin Buber Werkausgabe, Bd. 9: Schriften zum Christentum, Hg. Karl-Josef Kuschel, Gütersloh 2011.
- Martin Buber: Die chassidische Botschaft, in: Werke, Dritter Band. Schriften zum Chassidismus, München und Heidelberg 1963.
- Martin Buber: Die Erzählungen der Chassidim, Zürich o.J.
- Martin Buber: Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1965.



Prof. Dr. phil. Hans-Joachim Werner, Jahrgang 1940, Studium der Philosophie, Pädagogik, Germanistik in Köln und Freiburg i. Br., 1967 Promotion in Philosophie, 1972 Habilitation in Philosophie an der Universität Freiburg i. Br., 1967-1972 wiss. Ass. am Philosophischen Seminar II der Universität Freiburg i. Br. ab 1972 Dozent und Professor für Philosophie an der Päd. Hochschule Karlsruhe, 1978-1982 Rektor ebd., seit 2000 Mitglied im Vorstand der Martin Buber-Gesellschaft, Vorsitzender der Martin-Buber-Gesellschaft.

Das Judentum im RELIGIONSUNTERRICHT

TEXT ■ WERNER TRUTWIN EIN RÜCKBLICK AUF SIEBEN JAHRZEHNTE

Eine zwiespältige Einstellung

Meine erste bewusste Erinnerung an das Judentum liegt fast 70 Jahre zurück. Bei der barbarischen Pogromnacht 1938 war ich 9 Jahre alt. Als die Synagoge in Krefeld brannte, waren meine Eltern verstört und mein Vater sagte bei Tisch nur: „Das kann von Gott nicht gewollt sein.“ Im selben Moment wussten wir Kinder, wie wir das furchtbare Geschehen deuten mussten. Damit war die überall in Kirche verbreitete religiöse Judenfeindschaft in unserer Familie aber keineswegs aufgehoben. Natürlich waren wir mit dem Pfarrer und dem Religionslehrer nach wie vor davon überzeugt, dass die Juden am Tod Jesu schuldig seien und mit ihrer Ablehnung der Botschaft Jesu alle Strafen verdient hätten, weil es doch schlimmere Vergehen gar nicht geben konnte. Jesus war damals für uns der erste Christ, aber keineswegs ein Jude. So gab es in mir schon früh eine uneinheitliche Einstellung zum Judentum. Wenn die Synagogenverbrennung nicht von Gott gewollt war, konnte sie auch keine Strafe für die Ablehnung Jesu sein. Andererseits waren alle Strafen aber auch im Katechismus und in der Bibel, wie wir sie damals lasen, klar bezeugt. Diese zwiespältige Einstellung verstärkte sich erheblich, als ich nach dem Krieg erstmals von den Verbrechen an den Juden in den Vernichtungslagern der Nazis, von dem Tod der sechs Millionen Juden, davon einer Million Kindern, hörte. Alles war wohl in unvorstellbarer Weise schlimmer, als wir vorher schon geahnt hatten, weil jüdische Nachbarn plötzlich verschwunden waren und Gerüchte über die Juden kursierten, die auf Schlimmes hindeuteten. Und was hatte Gott damit zu tun? Ich redete mir ein, dass es Gott selbst wohl Schmerzen bereite, so gerecht sein zu müssen. Überdies wuchs damals in mir allmählich die Überzeugung, dass die Endzeit nahe bevorstehe, wie es in den Schriften des Neuen Testaments angedeutet war. Da gab es mit dem grausamen 2. Weltkrieg und der furchtbaren Judenvernichtung mehr Katastrophen als sie selbst in der Bibel prophezeit wurden. Und zudem sammelte sich das Volk Israel wieder im Land seiner Väter, was nach meinem damaligen biblischen Kenntnisstand auch ein Element der Endzeit war. Aber mit dieser meiner Naherwartung ging es mir ähnlich wie den frühen Christen. Sie zog sich länger hin als ich anfangs vermutete. Es sei nur noch angemerkt, dass ich in meiner Studienzeit über das Judentum nichts erfuhr oder jedenfalls nichts anderes,



als das, was ich auch schon während meiner Schulzeit erfahren hatte. Dabei hatte ich einige ganz herausragende theologische Lehrer, u. a. auch Karl Rahner SJ in Innsbruck, dem mein Kommilitone Baptist Metz später dafür schwere Vorwürfe machte, die allerdings auf fruchtbaren Boden fielen, so dass auch Rahner sich bald entschieden gegen den bis dahin vorherrschenden kirchlichen Antijudaismus wandte und bessere theologische Perspektiven entwickelte.

In den ersten Jahren meiner Zeit als Gymnasiallehrer in Bonn war ich wie selbstverständlich immer noch infiziert von der traditionellen christlichen Judenfeindschaft und habe sie auch, wenn auch mit Mitleid und mit dem Gedanken, nicht die ganze christliche Lehre verstehen zu müssen, meinen Schülerinnen und Schülern weiter vermittelt.

Ein gewandeltes Verständnis

Dann aber erlebte ich in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre meine Konversion. Sie fand nicht in Damaskus, sondern in Bielefeld statt. Ich hatte eine Einladung der Christlich-Jüdischen Gesellschaft zu historischen Fragen des Verhältnisses von Judentum und Christentum erhalten. Wer mir diese Einladung geschickt hatte, war mir ebenso unklar wie mir die Christlich-Jüdische Gesellschaft unbekannt war. Ich wusste nur, dass mich das Thema interessierte. So beantragte ich damals als junger Religionslehrer bei meinem Schulleiter Sonderurlaub, der mir auch problemlos gewährt wurde. In Bielefeld lernte ich dann von jüdischen Referenten, deren Namen mir entfallen sind, dass ich bislang ein völlig falsches Bild vom Judentum und den Beziehungen zwischen Judentum und Chri-

stentum hatte. Ich erfuhr, dass das Neue Testament eine jüdische Schrift sei, dass Jesus, Maria, Paulus und die Evangelisten Juden waren und dass das Alte Testament - oder, wie die jüdischen Referenten sagten: die Hebräische Bibel - ein bleibendes Fundament des Christentums bis hin zur Gegenwart sei, ohne seine Bedeutung für das Judentum verloren zu haben. Das alles war auf einmal evident, und ich fragte mich nur, weshalb ich nicht selbst darauf gekommen war. Mir kam diese Tagung damals wie eine Erleuchtung vor, die zugleich mit der Pflichtaufgabe verbunden war, diese erste neu gewonnene Skizze zu einem neuen vollständigeren Bild zu entfalten und für mich und meine Schüler/innen im Religionsunterricht eine prinzipiell neue Position zu erarbeiten. Ich fand dazu Hilfen in einigen Schriften, z. B. von Adolf Exeler, Theodor Filthaut und Heinz Kremers sowie vor allem in der Bonner Christlich-Jüdischen Gesellschaft, deren Mitglied ich nach dieser ersten Anregung gern wurde. Im Rahmen dieser Arbeit wurden schon bald Lehrerfortbildungskurse zum christlich-jüdischen Verhältnis geplant, die dann mehrfach in Bad Bertrich/Mosel stattfanden. Unvergessen bleibt hier vor allem ein zweitägiges Treffen der Bonner Philologen mit Prof. Theodor W. Adorno (Frankfurt / M.), der damals sein Konzept einer mündigen Erziehung nach Auschwitz vortrug. Das konnte und sollte in allen Schulfächern beachtet werden, musste also auch für den Religionsunterricht fruchtbar gemacht werden. Kontinuierliche Unterstützung fand ich auch in den damaligen Heften des Freiburger Rundbriefs, der von Frau Dr. Gertrud Luckner herausgegeben wurde. Sie hatte in der NS-Zeit so viel für die verfolgten Juden getan, wurde dabei von den Nazis erwischt und kam dafür in ein Konzentrationslager, wo sie schwerste Zwangsarbeit leisten musste.

Deren Spuren trug sie zeitlebens sichtbar an ihrem Rücken.

Seit dieser frühen noch vorkonziliaren Zeit hat diese theologische und besonders religionspädagogische Arbeit für ein besseres Verhältnis zwischen Juden und Christen kein Ende mehr gefunden. Dafür nur ein paar Beispiele. Zu Beginn der sechziger Jahre, also noch bevor zwischen Israel und der Bundesrepublik Deutschland diplomatische Beziehungen aufgenommen waren, organisierten die Pädagogen der Bonner Christlich-Jüdischen Gesellschaft zwei größere Fahrten mit jungen Studenten/innen und Schüler/innen nach Israel, um dort mit vielen Juden zusammenzutreffen und vor allem in Kibbuzim Erfahrungen zu machen. Alle Mitfahrer mussten an einem einführenden Grundkurs in zwölf Doppelstunden teilnehmen, die wir in den Räumen der Bonner Synagoge durchführten. Dort vermittelten wir den jungen Leuten, aber auch uns selbst, Grundkenntnisse zur jüdischen Geschichte, Religion, zur Schoa, zum Zionismus und zum Staat Israel. Die beiden Reisen führten uns nach Dorot in der Nähe des Gazastreifens und nach Bror Chail. In Dorot trafen wir besonders viele ehemalige Deutsche, die nun im Kibbuz lebten. Da waren z. B. Hannah aus Hamburg und Chaim aus Chemnitz, seit langem ein Ehepaar, dessen Kinder wie die Eltern teils moderat religiös, teils areligiös waren. Beide waren schon in den dreißiger Jahren als überzeugte Zionisten nach Israel gegangen, hatten dort Handwerksberufe erlernt, da ihre akademische Tätigkeit hier wenig gefragt war. Sie waren erstaunt, dass ausgerechnet Religionslehrer nach Israel kamen, hatten sie doch in Deutschland weder mit den Katholiken noch mit den Protestanten gute Erfahrungen gemacht. Beide führten uns liebevoll und geduldig in die Probleme des gegenwärtigen Israel ein, deuteten die jüdische Religion, erklärten uns jüdische Feste und Gebräuche wie die Beschneidung oder die Kaschrut und waren glücklich, etwas für das deutsch-israelische, aber auch das christlich-jüdische Verhältnis tun zu können. Vor allem erschlossen sie der ganzen Gruppe verständnisvoll die Welt und das ideelle Konzept des Kibbuz, so dass wir alle mehr oder weniger überzeugt waren, dass da eine quasireligiöse säkularisierte Welt entstanden sei, die für die Menschheit zukunftssträftig sein könne. Sie machten uns mit den vielen andern Kibbuzniks bekannt und gingen mit uns ins Speisehaus, wo die Mahlzeiten gemeinsam eingenommen wurden - natürlich koscher, obwohl der Kibbuz selbst nicht religiös war. Sie zeigten uns das Kinderhaus, wo die Kinder lebten, wenn die Eltern tätig waren oder schlafen mussten. Vor allem begleiteten sie uns auf die Felder, wo wir jeden Tag bis auf den Schabbat sechs Stunden arbeiteten. Meist zogen wir Möhren für den Export aus dem Boden und reinigten sie. Hannah und Chaim kamen uns später öfter mit ein bisschen Heimweh in Deutschland besuchen, wo sie sich meist sofort ein saftiges Schinkenbrot wünschten, weil es das damals in Dorot noch nicht gab. Im Kibbuz war auch Moshe, der sein Millionenerbe lachend dem Kibbuz gegeben hatte, da die Kibbuzim in Gütergemein-

schaft leben, als wären sie christliche Orden. Da war die alte Frau Stein aus Frankfurt, die uns weinend erzählte, dass sie ihre eigenen Enkel nicht verstehe, da diese nun Iwrit und nicht Deutsch sprachen. Da waren schließlich die tschechischen Frauen mit ihren KZ-Nummern auf den Armen, die schreiend davonliefen, als sie uns deutsch sprechen hörten, weil sie glaubten, die Gestapo sei in den Kibbuz gekommen.

Das 2. Vatikanische Konzil und die Folgen

Zu den lebendigen Kontakten mit jüdischen Freunden kam auch eine intensive theologische Arbeit, seitdem feststand, dass das von Johannes XXIII. einberufene Konzil eine Stellungnahme zu den Juden abgeben wolle. Damals stellten wir Listen mit erwünschten Themen auf, publizierten kleinere Beiträge, organisierten Diskussionen und verfolgten mit Spannung, aber auch mit wachsender Sorge die sich hinschleppenden Kontroversen und die ständig verschobene Entscheidung, die bekanntlich erst im 4. Konzilsjahr 1965 in einer der letzten Sitzungen zustande kam. Als wir erstmals die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ lasen, in dem das Judentum nur noch als eine unter anderen Religionen vorkam, wenn es auch herausgehoben war, waren wir enttäuscht. Der lateinische Text, dessen Anfangsworte „Nostra Aetate“ (lat.: „In unserer Zeit“, Abk.: NA) lauten, schien uns damals wenig befriedigend. Wir mussten erst lernen, dass NA nur als Kompromiss möglich war. Die Konzilsväter mussten sowohl die theologischen wie die politischen Einwände gegen NA berücksichtigen, sollte NA überhaupt zustande kommen können. Die Traditionalisten im Vatikan und in aller Welt wiesen darauf hin, dass diese Lehre nicht den bisherigen kirchlichen Überzeugungen entspreche und daher nicht verabschiedet werden dürfe. Die politisch besorgten Konzilsväter meinten, dass die Araber wegen ihrer Feindschaft zu Israel die Christen in den arabischen Ländern großen Schikanen aussetzen würden, wenn die Kirche den Eindruck erwecke, Partei für die Juden und für Israel zu sein. Das aber sei unverantwortlich. Trotzdem erwies sich NA als der große Glücksfall des Konzils. Kaum ein anderer Text hatte eine so reiche Wirkungsgeschichte wie dieser. Er war wie ein Senfkorn, das sich vom kleinsten Samen zu einem großen Baum entwickelt. Die nachfolgenden Päpste führten NA produktiv weiter, wenn es auch mitunter Enttäuschungen gab, wie z. B. die neue Karfreitagsbitte von Benedikt XVI. Dieser aber im ganzen positive Prozess ist bislang keineswegs abgeschlossen und führt zu einem immer größeren und solideren gegenseitigen Verständnis. Er wurde gestützt und stützte zugleich die kirchliche Basis, die nun vor Ort begann, den Dialog mit den Juden zu führen.

Eine neue Sicht des Religionsunterrichts

Damals war klar, dass die gängigen Bücher für den Religionsunterricht nicht mehr brauchbar waren, weil sie die vom Konzil verworfenen antijüdischen Tendenzen transportierten. So begann ich eine mühsame Schulbucharbeit, die bis heute kein Ende gefunden hat. Sie hatte übrigens nicht nur NA zu berücksichtigen, sondern später auch viele andere wichtige Äußerungen des Konzils, z. B. zur Bibel oder zur Gewissensfreiheit sowie die jeweils aktuellen pädagogischen Standards. Den Anfang machte ich 1967 mit einem völlig neuen Buch zum Alten Testament, das nun den biblischen Titel „Gesetz und Propheten“ trug und mit Absicht das Attribut „Alt“ im Titel vermied. Bald folgte eine erste Textsammlung zum Judentum, die ausschließlich jüdische Quellen enthielt und dabei auch zeitgenössische Stimmen berücksichtigte - ein Element, das bis zu dieser Zeit weithin im Religionsunterricht nicht vorkam, weil dort die Juden nur als Vorläufer des Christentums, aber nicht als Zeitgenossen eine unrühmliche Rolle spielten.

Wahrscheinlich wurde ich wegen dieser Unterrichtswerke Mitglied des 1974 neu gegründeten Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, dessen langjähriger Leiter Prof. Dr. Heinz (Augsburg) zusammen mit dem Kreis in diesem Jahr mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet wird. In diesem Gesprächskreis treffen sich bis heute Juden und Katholiken, um über theologische, historische und kirchenpolitische Fragen zu sprechen. Er hat seitdem mehrere Publikationen veröffentlicht, die auch im Ausland Beachtung gefunden haben. Genannt sei nur die Erklärung „Nein zur Judenmission - Ja zum Dialog mit den Juden“, die breite Diskussionen und auch Kontroversen auslöste.

Immer wieder wurden hier auch religionspädagogische Themen aufgegriffen, die naturgemäß für einen Schulbuchautor von höchstem Interesse waren. Eine der wichtigsten Entscheidungen war es, eine wissenschaftliche Untersuchung zu allen vorhandenen katholischen Schulbüchern anzuregen, die Dr. Peter Fiedler zum Thema seiner Habilitationsschrift machte. In seinem grundlegenden Werk „Das Judentum im katholischen Religionsunterricht“ (Düsseldorf 1980) hat er nicht nur alle gängigen Schulbücher genau analysiert und dabei katastrophale Ergebnisse konstatiert, sondern auch einen minutiösen Kriterienkatalog entwickelt, wann eine Aussage zum Judentum falsch, schief, missverständlich oder gut und richtig ist. Weitere Aktivitäten des Gesprächskreises waren zahlreiche Akademietagungen u. a. auch für Lehrer/innen, Auslandsfahrten zu jüdischen Gemeinden in Israel, den USA und Europa, auf denen immer auch religionspädagogische Themen behandelt wurden. Viele Mitglieder veröffentlichten in Fachzeitschriften Ar-

tikel, die ausdrücklich für die Arbeit in den Schulen relevant waren.

Seitdem sind auch die nachvatikanischen Religionsbücher immer weiter fortentwickelt worden. Engagierte Freunde des Judentums haben in den Bundesländern Einfluss auf die Richtlinien der Bundesländer genommen und dabei gute Erfolge gehabt. Heute wird man sagen können, dass für die Schulen viele gute und verantwortliche Materialien vorliegen und auch die Bundesländer weitgehend auf eine sachgemäße Behandlung des Judentums in der Schule bestehen.

Probleme der Gegenwart

Trotzdem sind seit einiger Zeit neue dunkle Wolken am pädagogischen Himmel aufgetaucht. Die Zukunftsperspektiven des Themas für den Religionsunterricht geben momentan wenig Anlass zur Hoffnung. Das hat mehrere Gründe.

1 Vor allem liegt es an der gegenwärtigen politischen Situation. Auschwitz und die Nazibarbarei sind für die Schüler/innen ferne geschichtliche Vergangenheit. Das 2. Vatikanische Konzil liegt lange zurück. Was vielleicht noch ein wenig beachtet wird, sind Reisen der Päpste, die mit Israel zu tun haben und von denen im Fernsehen berichtet wird.

2 Belastend ist vor allem das schwindende Interesse unserer Gesellschaft und damit unserer Schulen an Glaube und Kirche insgesamt. Es mehrt sich die Zahl der Schüler/innen, die keiner Religion angehören und des-

halb auch nicht am Religionsunterricht teilnehmen. Mehr und mehr Schüler/innen kennen nicht mehr das einfache ABC des christlichen Glaubens. Sie wissen nichts oder meist nur Negatives über das Christentum, die Bibel, die Grundprinzipien der christlichen Ethik, der Kirchengeschichte usw. Wo dieser Zustand der Ignoranz, des Desinteresses und der Herrschaft der Vorurteile besteht, ist es auch nicht mehr möglich, ein Gespräch des Christentums mit dem Judentum zu beginnen. Dazu fehlt es an allen Ecken und Enden, wiewohl sich dankenswerterweise unzählige Religionslehrer/innen große Mühen geben und gewiss partiell Erfolg auch mit diesem Thema geben.

3 Ein weiterer Grund besteht in der Einschätzung des Staates Israel. Aufgrund der fatalen Berichterstattung in den meisten öffentlichen Medien erscheint Israel undifferenziert als Unterdrücker der Palästinenser und Torpedierer aller Friedensprozesse. Schüler/innen, die in der Schule von Juden hören, identifizieren Juden leicht und kriti-



Werner Trutwin, Jhg. 1929, ist katholischer Theologe und Religionswissenschaftler. Er hat sich als Herausgeber und Autor mehrerer Unterrichtswerke und Lehrbücher für den katholischen Religionsunterricht einen Namen gemacht. 2009 Ehrendoktorwürde der kath. Fakultät der Uni Bonn. Seit Jahrzehnten ist er im Christlich-jüdischen Gespräch aktiv und so auch Mitglied im Gesprächskreis 'Juden und Christen' beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. ■

klos mit dem Medien-Israel und werden zunächst jedenfalls immun für sachliche Aufklärung und einen offenen Dialog. Da bedarf es großer Kenntnis der heute aktuellen Verhältnisse und viel Geduld.

4 Hinzu kommt auch noch, dass der Unterricht auch Stellung nehmen muss mit dem heute wieder wachsenden Antisemitismus, der z. T. bedrohliche Dimensionen annimmt.

5 Dasselbe gilt für das Verhältnis des heutigen Judentums zum höchst pluralen heutigen Islam. Rückblickend auf 7 Jahrzehnte lange Arbeit mit dem Judentum im Religionsunterricht lässt sich konstatieren, dass es Tiefen (Auschwitz) und Höhen (2. Vatikanisches Konzil) gegeben hat. Beide sind auf unvergleichliche Art einmalig in der gesamten Geschichte. In dieser Zeit hat sich das Verhältnis der Kirche zum Judentum entscheidend verbessert, wenn auch an der Basis noch viel zu tun bleibt. Auch der Religionsunterricht hat ein neues Profil bekommen, das zur Zeit wieder um Beachtung und Anerkennung kämpfen muss wie seit langem nicht mehr. Da müssen wir unsere Hoffnung auf junge engagierte Lehrer/innen setzen, die das Werk fortführen, das die vorige Religionslehrergeneration begonnen hat. ■

Methodisch-didaktischer ZUGANG ZUR BILDEBENE des Themenheftes

TEXT ■ JAN TEPEL, ERNST BLOCH GESAMTSCHULE

Die Fachkonferenz Bildende Kunst der Integrierten Gesamtschule Ernst Bloch in Ludwigshafen wurde gebeten, zum Jahresthema „Im Gehen entsteht der Weg. Impulse Christlich-Jüdischer Begegnungen“ zu arbeiten. Dem Thema näherten sich die Schülerinnen und Schüler aus unterschiedlichen Perspektiven:

Das Wahlpflichtfach „Bildhaueratelier“ im 10. Jahrgang beschäftigte sich mit Spuren, die beim Gehen entstehen. Ausgehend von Barfüßigkeit und dem Schuh als kulturellem Bedeutungsträger wird ein gestalterischer Weg beschritten, der Begegnung, Orientierung und Entscheidung beinhaltet. Dabei spielt die Symbolik der Arbeiten eine zentrale Rolle. Die Ergebnisse werden in Form einer Installation inszeniert.

In einem Leistungskurs 12 und einem Grundkurs 13 schufen die Schülerinnen und Schüler abstrakte moderne Plastiken aus Stein. In ihrer Auseinandersetzung mit dem Widerstand gebenden Material finden die Schüler im Prozess und zieloffen eine in Linie, Form und Raum sich manifestierende

Gestalt. Die individuell gestalteten Steine wiederum sollen durch die Präsentation zu einem übergeordneten gleichnishaften Zeichen zusammenwachsen. Ein weiterer Grundkurs 13 beschäftigte sich mit dem Thema „Göttliches Licht“. Das Thema Licht spielt im Rahmen der Wegfindung eine wesentliche Rolle und war Inspiration für viele Leuchtobjekte.

Eine 9. Klasse näherte sich dem Thema in Form einer Textcollage. Dabei wurde der Leitsatz in verschiedenen Schriftarten auf schwarzem Grund als Ausgangsbild gewählt. Durch die mehrfache Verwendung dieser Vorlage und das Zerschneiden der Vorlagen entstanden zum Teil faszinierende Werke mit völlig neuer Aussagekraft. Im Laufe der Arbeitsphase entwickelten die Schülerinnen und Schüler rasch ein Gespür für diese Arbeitsweise und überraschten mit neuen Ideen, sei es eine farbige Gestaltung der Buchstaben, Spiegelscherbenoptik oder auch neue Wortkreationen. Im nächsten Arbeitsschritt mussten sich die Schülerinnen und Schüler mit der eigentlichen

Aussage dieses Leitgedanken auseinandersetzen und die eigenen Gedanken formulieren. Auf dieser gedanklichen Grundlage erfolgte eine Auswahl passender Zeitungsausschnitte und Bildmaterial, die wiederum in einer Bildercollage verarbeitet werden.

Nach dem Vorbild der Künstlerin Waltraud Suckow machte sich eine 10. Klasse auf den Weg, um neue Wege für die Gestaltung eines persönlichen Abrahampokals zu gehen. In kleineren Gruppen wurde zunächst skizziert, entworfen und diskutiert, um die „richtige“ Form dieses symbolträchtigen Gefäßes zu finden. Dabei mussten auch die verwendeten Materialien und die zukünftige Größe der Pokale bedacht werden, Maße genau angegeben und die farbliche Gestaltung besprochen werden. Es entsponnen sich vielfach Diskussionen um die Bedeutung der drei Weltreligionen, auch auf dem Hintergrund der derzeitigen politischen Lage im nahen Osten. Keine der Religionen sollte dabei im Vordergrund stehen, keine Religion sich zurück gesetzt fühlen oder über der anderen stehen. Keine einfache Aufgabe. Um so erstaunlicher war es, wie vielfältig die Ideen und Ansätze der „neuen“ Pokale der Schülerinnen und Schüler waren. ■

Für die Fachkonferenz Bildende Kunst: **RL Marion Diemer** und **Magdalena Korek** und **OSTR Jan Tepel**

60 Jahre Deutsch-Israelischer Jugendaustausch PRÄGEN DIE BEZIEHUNGEN VON DEUTSCHEN UND ISRAELIS

TEXT ■ CHRISTINE MÄHLER

Freunde

„In den zehn Tagen hatten wir mehr das Gefühl, Freunde fürs Leben gefunden zu haben, die zwar in einem anderen Land, ziemlich weit weg von uns, leben, aber trotzdem die gleichen Menschen auf der gleichen Welt sind.“ (Deutsche Teilnehmerin, 1997).¹

Deutsch-israelische Jugendbegegnungen tragen seit rund sechs Jahrzehnten zur Annäherung von Menschen aus Deutschland und Israel bei. Dabei fällt auf, wie die jungen Menschen immer wieder von Ähnlichkeiten berichten, die sie beim jeweils anderen wahrnehmen, und die unmittelbar verbindend wirken: „Im Großen und Ganzen ist doch ziemlich viel gleich, wir hören die gleiche Musik, haben die gleichen Hobbys und dieselben Interessen wie Israelis.“ (Deutsche Teilnehmerin, 1997)². Vielfach öffnet der Einstieg über geteilte Gegenwartsinteressen im Alltag die Aufnahme persönlicher Verbindungen, die im Verlauf der Begegnungen vielfältige Erfahrungen und wechselnde emotionale Herausforderungen bedeuten. Zumeist gehen die Teilnehmenden innerlich tief verbunden auseinander, von tränenreichen Abschieden wird berichtet und lange Jahre des In-Kontakt-Bleibens folgen – man oder frau hat Freunde fürs Leben gefunden.

Dass der deutsch-israelische Jugendaustausch über 60 Jahre hinweg ein Erfahrungskontext ist, der junge Menschen und Organisationen der Jugendarbeit anzieht, belegen die Zahlen: Rund 10.000 junge Menschen nehmen jährlich an organisierten Austauschmaßnahmen zwischen Deutschland und Israel teil – sei es im außerschulischen Jugendaustausch, im Schüleraustausch oder in mittel- und langfristigen Freiwilligendiensten. Seit den ersten Begegnungsprogrammen Mitte der 1950er Jahre haben damit rund 600.000 junge Menschen das jeweils an-

dere Land, Facetten seiner Kultur, Geschichte und Gegenwart erlebt. Hat jeder Teilnehmende nur rund 10 Personen in seinem unmittelbaren Lebensumfeld von seinen Erfahrungen berichtet, so sind zumindest 6 Mio. Menschen mit den persönlichen, zumeist positiven Austauschereignissen junger Menschen in Berührung gekommen; in jedem Flugzeug eine Jugendgruppe auf dem Weg ins jeweils andere Land, der Sitznachbar im Flugzeug nicht selten ein ehemaliger Teilnehmer eines Begegnungsprogramms – und dies wirkt prägend für das Miteinander von Deutschen und Israelis in der Gegenwart.

„Besuche von deutschen Staatsbürgern, hauptsächlich von Jugendlichen, Schülern, Studenten, jungen Arbeitern [...] sollen genehmigt werden, um ihnen zu ermöglichen, dem Aufbau des Landes näher zu kommen.“ (Bestimmung des Interministerialen Komitees für deutsche Angelegenheiten in Israel, 1961).³

Anfang der 60er Jahre sind Besuche junger Israelis ‚auf deutschem Boden‘ für die israelische Seite noch undenkbar – zu präsent ist die Geschichte – die Ausgrenzung, Diskriminierung, Verfolgung und Ermordung von mehr als 6 Millionen Juden in Europa durch Deutsche. Doch auf israelischer Seite wird schon früh dem Besuch junger Menschen aus Deutschland in Israel zugestimmt. Und so zählt man Anfang der 60er Jahre bereits rund 60 solcher Besuchergruppen in Israel. Erste Besuche werden gar auf Mitte der 50er Jahre datiert: Der Bayrische Jugendring berichtet von einem Treffen seines damaligen Präsidenten mit einem israelischen Vertreter im Jahr 1958.⁴ Es ist von Berliner Jugend-

gruppen zu lesen, die ab 1956 Israel besuchten.⁵ Die deutsche Sportjugend erzählt von ersten Kontakten mit Israel Anfang der 60er Jahre.⁶ Freiwillige der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste begannen im Jahr 1961 ihre praktischen Arbeitseinsätze zur Unterstützung der Aufbauarbeit in Israel.⁷ Erst nach und nach fanden Gegenbesuche israelischer Jugendlicher oder Privatbesuche von Funktionsträger/innen israelischer Jugendverbände in Deutschland statt. Zum Zeitpunkt der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Deutschland und Israel haben dann bereits mehr als 40.000 deutsche Jugendliche Israel besucht.

Als nach dem Sechs-Tage-Krieg von Deutschland eine Welle von Sympathie und Hilfsangeboten an Israel ausging, kam es zu einem offiziellen bilateralen Austausch und sich verstetigenden Austauschbeziehungen. Ab 1969 wurde der außerschulische Jugendaustausch zwischen Deutschland und Israel aus Mitteln des Bundesjugendplans gefördert. 1973 wurde der ‚Gemischter Fachschuss für den deutsch-israelischen Jugendaustausch‘ eingerichtet – mit Vertreter/innen der Jugendbewegungen, der Parteien, des Sports, der Städtevertretungen sowie der Gewerkschaften. Mit der Entwicklung gemeinsamer Leitsätze und Richtlinien, den ‚Gemeinsamen Bestimmungen für die Durchführung und Förderung des deutsch-israelischen Jugendaustausches‘, wurde der quantitativ stark zunehmende Jugendaustausch auf ein qualitativ und inhaltlich höheres Niveau gehoben und hat beiderseitige Verbindlichkeiten der Projektplanungen gestärkt. Mit Höhen und Tiefen, die immer wieder durch



fürs Leben...

schwierige sicherheitspolitische Rahmenbedingungen in Nahost geprägt waren und dabei Programme in Israel bisweilen aussetzen mussten, ist die Anzahl von Programmen letztlich kontinuierlich gestiegen und konnte in den letzten 10 Jahren verdoppelt werden. Unterdessen werden allein aus Mitteln des Bundes in Höhe von 2.2 Millionen Euro pro Jahr rund 300 Begegnungsprogramme mit insgesamt 7.000 Teilnehmenden gefördert. Das Netzwerk aus Jugendverbänden, kirchlichen Trägern, Sportverbänden, kommunalen Jugendeinrichtungen und Bildungsträgern ist dabei dicht und die Vielfalt inhaltlicher Ausrichtungen der Programme groß und bunt.⁸

„Ich ging durch die Ausstellung in Yad Vashem mit den vielen grausamen Bildern. Vor einem Bild stand ein jüdischer Vater mit seinem Sohn und dieser fragte seinen Vater etwas über dieses schreckliche Bild. In diesem Moment habe ich mich so beschämt gefühlt und ich wollte am liebsten kein deutsches Wort mehr sagen.“ (Deutsche Teilnehmerin eines Austauschprojekts 2009).⁹

Der deutsch-israelische Austausch ist geprägt von der Gegenwärtigkeit der Vergangenheit. Die Nachwirkungen der Geschichte sind allzeit präsent - in Familiengeschichten, Identitäten, Begegnungsdynamiken und Auseinandersetzungen mit unserem Leben in der Gegenwart.

Die Austauscharbeit wird dabei durch bestimmte Vorgaben begleitet: Zum einen geben die verabredeten, ‚Gemeinsame Bestimmungen‘ zur Ausrichtung von Begegnungsprogrammen, dieses Thema als einen wichtigen Baustein zur Vorbereitung und Durch-

führung von Austauschprogrammen in Deutschland und Israel vor. Zum anderen zeigt die Erfahrung, dass die Begegnung mit der deutschen Geschichte und ihren Auswirkungen auf das Leben in der Gegenwart früher oder später beim Zusammentreffen junger Menschen in Deutschland oder Israel ohnehin passiert: Ein Hakenkreuz an einer Hauswand in Deutschland oder eine deutschsprachige Unterhaltung zweier alter Menschen in Israel - es gibt zahlreiche Gelegenheiten, auf die Gegenwärtigkeit der Vergangenheit aufmerksam zu werden.

Die Begegnung (junger) Menschen in diesem spezifischen, historisch geprägten binationalen Kontext Deutschland-Israel hält zudem früher oder später Fragen zur jeweiligen individuellen, kollektiven und/oder nationalen Identität bereit: Wer bist Du bezogen auf diese spezifische Geschichte? Wo und wie hat Deine Familie zu dieser Zeit gelebt? Was denkst Du heute darüber? Die Selbstbefragung und die Befragung des jeweils anderen ist Herausforderung und Chance zugleich, die individuelle und kollektive (nationale) Identität vor dem Hintergrund dieser Geschichte zu reflektieren und dabei gegenseitig voneinander und übereinander zu lernen. Es scheint, dass Nationalsozialismus und Holocaust auch 70 Jahre nach den Geschehnissen sowohl in Deutschland als auch in Israel wirksame Faktoren persönlicher wie auch kollektiver Identitätskonstruktionen sind. In deutsch-israelischen Begegnungen kommen sie häufig als Befürchtungen, Stereotype, Projektionen oder vorschnelle Urteile zum Tragen und bedürfen einer allseits sensiblen pädagogischen Bearbeitung.

In der Praxis des Jugendaustausches wird immer wieder von dem hohen Stellenwert des Themas berichtet, auch bei Begegnungen von jungen Menschen der gegenwärtigen dritten und vierten Generation nach den Geschehnissen. Die Begegnung mit Zeitzeugen wird dabei als bewegendes Erlebnis beschrieben: „Ich konnte es nicht verstehen, wie dieser Mann mit so einer Vergangenheit uns Wertschätzung entgegen bringen konnte. Dieses Gefühl kann ich kaum in Worte fassen.“ (Deutsche Teilnehmerin, 2009). Und in der gemeinsamen Auseinandersetzung werden auch von den jungen Menschen eigene Gefühle mit Begriffen wie ‚Scham‘, ‚Schuld‘ und ‚Verantwortung‘ verknüpft. Dynamiken, in denen sich die Jugendlichen immer wieder auch auf der Folie der ‚Nachfahren der Täter‘ und der ‚Nachfahren der Opfer‘ sehen oder gesehen werden, sind nach wie vor Teil des Prozesses der Begegnung und der gemeinsamen Auseinandersetzung mit der Geschich-

te. Und doch wird deutlich, dass gerade eine gute pädagogische Begleitung, die einen wirklich gemeinsamen Prozess der Auseinandersetzung mit der Gegenwartsbedeutung der Geschichte anregt, eine echte Annäherung durch das gemeinsame Erinnern ermöglicht: „Trotz allem ist uns der Schmerz gemeinsam und der Verlust echt. Nur durch Erleben ist es möglich, sich zu identifizieren und nur durch diese Identifizierung kann man wachsen... Für mich besteht das gemeinsame Interesse darin, mich zu erinnern und die Erinnerung wachzurufen, ohne dass die Deutschen sich selbst und die Juden die Deutschen beschuldigen.“ (Israelischer Teilnehmer, 2009).

„Wir fuhren mit dem Fahrrad über die grüne Grenze nach Frankreich, ein wahrscheinlich unkontrollierter Grenzübergang. Die Israelis, die an Stacheldraht, waffenstarrende Grenzposten, Reisebeschränkungen gewöhnt sind, waren davon begeistert. Unzählige Fotos wurden vor dem französischen Grenzposten gemacht...“ (Deutscher Teilnehmer, 1992).¹⁰

Die Lebenswelten junger Deutscher und junger Israelis ähneln in vielen Merkmalen der westlichen, medienbestimmten, von Globalisierung gekennzeichneten Welt - hier finden sich die unmittelbaren Anknüpfungspunkte für die schnelle Kontaktaufnahme. Gleichzeitig unterscheiden sich Alltag und tägliches Lebensumfeld grundlegend voneinander. Wo die jungen Menschen in Deutschland inmitten eines weiten, offenen, mehr oder weniger friedlichen Europa groß werden, sind junge Menschen in Israel von Beginn an mit einem von geschlossenen Grenzen umgebenen Lebensraum konfrontiert, mit Gefahren, Spannungen, Konflikten, Krieg. Wo die einen aus der Geschichte ein ‚Nie wieder Täter‘ abgeleitet haben, gilt für die anderen das Ziel, ‚Nie wieder Opfer‘, nie wieder wehrlos zu sein. Für die unmittelbare Begegnung im jeweils anderen Lebenskontext entstehen hieraus viele Fragen aneinander, die im Alltag der Jugendlichen ansetzen - wie etwa die Frage nach dem Stellenwert des Armeedienstes in Israel und der Bedeutung von Wehrdienst oder ehemals Zivildienst und insgesamt der Bedeutung des Militärs im jeweils anderen Land. „Meiner Meinung nach hat jeder Bürger die Pflicht, Militärdienst zu leisten und wer dazu nicht bereit ist, der sollte nicht in unserem kleinen Land leben.“ (Israelische Teilnehmerin, 2009). An dieser vielfach unterschiedlich bewerteten Perspektive aus deutscher und israelischer Sicht wird die sich unterscheidende Lebenswirklichkeit in beiden Ländern deutlich und die Herausforderung, die bisher naheliegenden Sichtweisen womöglich in Frage zu stellen - „Ich habe den Wehrdienst in Deutschland verweigert und mich dazu entschlossen, Zivildienst in Israel zu leisten. Der Widerspruch, der darin liegt, als Kriegsdienstverweigerer in ein so von militärischen Auseinandersetzungen geprägtes Land zu gehen, wurde mir jedoch erst kurz vor der Abreise klar.“ (Deutscher Teilnehmer, 2009). Wer sich auf Einsichten und Innenperspektiven der jeweils anderen Seite wirklich einlässt, lernt





innere Widersprüche auszuhalten und mit mehr Fragen aus der Begegnung heraus zu kommen, als vor Beginn denkbar waren. Dies gilt auch für Einsichten in die komplexe Situation des Nahen Ostens mit den zahlreichen Facetten des Konflikts. „Je mehr ich erfahren habe, desto schwieriger und unlösbarer erscheint mir der Konflikt. (...) Außerdem habe ich, auch jetzt nach all der Zeit, das Gefühl, erst einen winzig kleinen Teil des Konflikts zu kennen, der so viel vielschichtiger ist, als ich es mir zuerst vorstellen konnte.“ (Deutsche TN, 2009).

„Als Deutsche mit marrokanischen Wurzeln konnte ich mich mit ihnen sehr gut identifizieren. Das ist auch ein Grund, warum der deutsch-israelische Austausch nicht nur für die deutsch-israelische Freundschaft von großer Bedeutung ist, sondern auch für die arabisch-israelische Freundschaft.“ (Deutsche Teilnehmerin, 2011).¹¹ Auch wenn der Erfahrungskontext deutsch-israelischer Jugendaustausch aufgrund der Geschichte seit rund 60 Jahren für die Teilnehmenden spezifisch wirksame Erlebnisse mit sich bringt, so hat er sich doch über die Jahre auf vielfältige Weise weiter entwickelt. Längst sind die teilnehmenden jungen Menschen nicht mehr in die Gruppen der (christlich geprägten) ‚Deutschen‘ und der (europäisch-jüdischen) ‚Israelis‘ einzuteilen. Die vielfältigen kulturellen, religiösen und nationalen Herkunft, die die jungen Generationen in beiden Ländern mitbringen, werden auch in den bilateralen Programmrahmen wirksam. Sie fordern von Teilnehmenden wie von Gruppenleitungen eine Vielperspektivität - sowohl im Hinblick auf die Eröffnung von Zugängen zur Auseinandersetzung mit der Geschichte von Nationalsozialismus und Shoah, die für alle Teilnehmenden bedeutsam sein kann, als auch im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit einer Gegenwart, die in beiden Ländern Offenheit und Respekt für ein Miteinander in Vielfalt und Unterschiedlichkeit bedarf. Es scheint, dass gerade die im deutsch-israelischen Austausch immer stattfindende, vielfach tiefgründige Auseinandersetzung mit den Geschichten von Ausgrenzung und Diskriminierung und die Herausforderung, vor diesem Hintergrund Fragen an das Leben in der

Gegenwart zu stellen, zu bemerkenswerten Einsichten der jungen Menschen führen: „Wichtig ist der Moment, in dem wir uns wirklich akzeptieren. Der Moment in dem wir wirklich verstehen, dass der Unterschied zwischen uns nur wie der Unterschied zwischen Farben ist. Und das ist nichts, was wir ändern sollten. Es ist etwas, was wir akzeptieren sollten...“ (Israelisch-palästinensischer Teilnehmer, 2010).¹²

Für die Zukunft des deutsch-israelischen Jugendaustausches bedeutet die bewusste Ausrichtung der pädagogischen Arbeit auf stärker multikulturell zusammengesetzte Gruppen aus Deutschland und Israel Veränderung und Herausforderung: Wo einstmals jüdische Israelis mit jungen Herkunftsdeutschen zusammen kamen, um Brücken über die trennende Vergangenheit zu bauen, treffen heute vermehrt junge Menschen mit unterschiedlichen ethnischen Herkunft und persönlichen Geschichten aus beiden Ländern aufeinander. Wo einst eine spezifische Dynamik deutsch-israelischer Begegnungen sehr präsent war, in der das Miteinander schnell auf der Folie der ‚Nachkommen von Opfern‘ und ‚Nachkommen von Tätern‘ erlebt wurde, werden heute viele Zugehörigkeiten und Facetten von Kultur und Identität wirksam. Wo sich einerseits historisch gewachsene und begründete Begegnungsdynamiken fortschreiben, verändern sie sich gleichzeitig durch gesellschaftlich-kulturelle Wandlungsprozesse im Lebensalltag beider Länder. Es scheint, dass gerade die Gleichzeitigkeit dieser Phänomene - der historisch begründeten Besonderheit des deutsch-israelischen Jugendaustausches und eine hieraus entstehende spezifische Gruppendynamik einerseits und die ge-

sellschaftlich-kulturellen und generationenbedingten Veränderungen und sich hieraus neue begründende Begegnungsdynamiken andererseits - die pädagogische Arbeit in den nächsten Jahren bestimmen wird.

Bei allen Herausforderungen, die die Geschichte und Gegenwart deutsch-israelischer Jugendbegegnungen mit sich bringen, und an deren Bewältigung zahlreiche Menschen in beiden Ländern seit Jahrzehnten arbeiten, belegen die Erfahrungen der jungen Menschen ihren tragenden Wert für die deutsch-israelischen Beziehungen heute: „Wenn mich heute jemand fragt, wie ich meine Erfahrungen in Israel in einem Wort beschreiben würde, dann wäre es Verbundenheit. Eine Verbundenheit, von der ich nicht genau weiß, woher sie kommt. Sie ist einfach da, auch ohne Worte.“ (Deutsche Teilnehmerin, 2009). „Heute nach dem Austausch und infolge des neuen und wunderbaren Kontaktes mit den Deutschen verspüre ich dieses Schaudern im Zusammenhang mit den mit Deutschland verbundenen Themen nicht mehr. In diesem Moment, in dem ich mich in der deutschen Hauptstadt Berlin befinde, fühle ich mich zu Hause, erwünscht und geschätzt.“ (Israelische Teilnehmerin, 2009). ■

ANMERKUNGEN ➤➤

- ¹ Brücken in die Zukunft NRW-Israel 1998. Essen: Klartext. Teilnehmerin eines Jugendaustauschprojekts Langenfeld - Kiriat Bialik.
- ² Ebd.
- ³ Yelinek, Yeshayahu (1997). Zwischen Moral und Realpolitik. Eine Dokumentensammlung. Dokument 212, S. 592.
- ⁴ Vgl. Bayerischer Jugendring (2000). Protokolle Binationalen Seminar 1999 in Israel.
- ⁵ Vgl. Haase, Irma (1985). Deutsch-israelischer Jugendaustausch. In: DIAK: 20 Jahre deutsch-israelische Beziehungen. Schriften Band 10, S. 87.
- ⁶ Vgl. Kühn, Günther & Lutz, Rolf (2000). Internationale Jugendarbeit der DSJ. In: 50 Jahre Deutsche Sportjugend - Festschrift, S. 199.
- ⁷ Vgl. Festschrift ‚Geschichten(n) Erleben‘ - 50 Jahre Aktion Sühnezeichen Friedensdienste in Israel.
- ⁸ Vgl. Mähler, Christine (2005). Projektionsfläche Vergangenheit - Erwartungsträger Zukunft, 50 Jahre Deutsch-Israelischer Jugendaustausch. In: TRIBÜNE 2005, 50 Jahre Diplomatische Beziehungen Deutschland-Israel.
- ⁹ Zitate aus der deutsch-israelischen Schreibwerkstatt ‚Israel in Worte fassen‘, ConAct-Koordinierungszentrum Deutsch-Israelischer Jugendaustausch 2009 (alle Zitate aus 2009 entstammen dieser Quelle).
- ¹⁰ Freundschaft mit historischem Gepäck. Dokumentation der Jugendbegegnung Saarbrücken-Israel auf den Bundeslager des Vereins Christlicher Pfadfinderinnen und Pfadfinder, 1992.
- ¹¹ Vorstellung des Jugendaustauschprojekts Kreisjugendwerk der Arbeiterwohlfahrt Niederrhein - HaNoar HaOved WeHalomed (Arbeitende und Lernende Jugend) im Schloss Bellevue, 2011. Filmausschnitt in ‚10 Jahre ConAct‘, www.ConAct-org.de.
- ¹² ‚Begegnung‘ - Deutsch-Jüdisch-Arabisches Jugendaustauschprojekt der Stadt Bonn - Kibbutz Mizra - Highschool Ixsal, Dokumentation 2010.

Christine Mähler, geb. 1967, Dipl.-Psychologin und Mediatorin. Forschung zur psychosozialen Wirkungsgeschichte des Holocaust in Deutschland und Israel. Seit 25 Jahren tätig im deutsch-israelischen Austausch. Berufliche Tätigkeiten bei Aktion Sühnezeichen Friedensdienste und Initiativkreis Internationale Jugendbegegnungsstätte Sachsenhausen. Seit 2001 Aufbau und Leitung des Koordinierungszentrums Deutsch-Israelischer Jugendaustausch – ConAct.



Foto: PeterHimsel

TRAMPELpfade

DA IST KEIN WEG, **SAGE ICH**. Noch nicht, bekomme ich zur Antwort. Meine Frau hat eine Lücke in der Hecke gefunden und will da durch. Ihre Intuition sagt, dass in diese Richtung ein Weg sein müsste, wenn wir unser Ziel, das kleine Tessiner Dorf, erreichen wollen.

WEGE ENTSTEHEN SO, BEKOMME ICH GESAGT, wenn jemand zum ersten Mal über eine Wiese geht und andere folgen. Am Anfang sind es immer Trampelpfade. Einige bleiben es, andere werden richtige Wanderwege mit gelben Wegweisern.

Bruno Dörig, „Wenn nichts mehr geht, dann geh!“,
Verlag am Eschbach, Eschbach



Schon vor Aufnahme der diplomatischen Beziehungen waren Freiwillige da

TEXT ■ JUTTA WEDUWEN

DIE ARBEIT VON AKTION SÜHNEZEICHEN – Friedensdienste in Israel von 1961 bis heute

Aktion Sühnezeichen Friedensdienste wurde 1958 auf der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gegründet. Der Gründungsvater Lothar Kreyssig, ehemaliger Richter und Mitglied der Synode, sagte in seinem Gründungsauf-
ruf: „Wir Deutschen haben den zweiten Weltkrieg begonnen und schon damit mehr als andere un-
messbares Leid der Menschheit verschuldet. Deutsche haben in frevlerischem Aufstand gegen Gott Millionen von Juden umgebracht. Wer von uns Überlebenden das nicht gewollt hat, der hat nicht genug getan, es zu verhindern. (...) Lasst uns mit Polen, Russland und Israel beginnen, denen wir wohl am meisten wehgetan haben. Wir bitten heute, (...) dass sich um Gottes willen arbeitsfähige Männer aller Stände und Konfessionen bereit finden möchten, je auf ein Jahr nach Polen, Russland und Israel zu gehen, um dort ein gemeinsames Friedenszeichen zu errichten“.

Seit der Gründung von Aktion Sühnezeichen bemüht sich Kreyssig und andere Unterstützer und Begleiter der Arbeit um Kontakte zu den Ländern, die unter dem Terror der Nationalsozialisten gelitten hatten. Die Kontakte zu Russland und Polen gestalteten sich aufgrund der Herausbildung der politischen Blöcke zwischen Ost und West im Nachkriegseuropa als schwierig und langwierig, leichter waren die Kontakte zu west-süd- und nordeuropäischen Ländern. Die ersten Sühnezeichen-Freiwilligen begannen ihren Dienst in den Niederlanden (1959), in Norwegen (1959), in Griechenland (1960) und in Frankreich (1961). Es waren nicht nur Männer, wie im Gründungsauf-
ruf gefordert, sondern auch Frauen. Die ersten Tätigkeiten waren Bauarbeiten.

In Israel gab es im ersten Jahrzehnt nach der Staatsgründung große Zurückhaltungen, überhaupt Kontakte zu Deutschland und Deutschen einzugehen.

Lothar Kreyssig, ein großer Visionär, hatte zunächst die Idee, in Jerusalem ein Haus der Begegnung zu errichten, in dem Juden, Katholiken und Protestanten miteinander leben sollten. Sie sollten in getrennten Gebetsräumen beten, in Wohnungen gemischt leben und sich in der Mitte zu Gesprächen treffen und sich nach außen für Alte und Kranke engagieren. Diese Idee fand wenig Zuspruch bei Kreyssigs jüdischen und christlichen Gesprächspartnern. Das Gespräch zwischen Juden und Christen nach der Schoah müsse sich langsam entwickeln und Rückzugsmöglichkeiten und Raum für Distanz bereit halten. So wurde dieses Projekt nicht weiter verfolgt. Anstelle dessen wurden, der Gründungsidee folgend, Kibbuzim

gesucht, die Sühnezeichen-Freiwillige aufnehmen würden. Erschwert wurden diese Bemühungen durch den Eichmann-Prozess, der im Frühjahr 1961 in Jerusalem stattfand. Mit diesem Prozess wurde zum ersten Mal in Israel in der breiten Öffentlichkeit über die Schoah gesprochen. Überlebende kamen zu Wort, die Vorbehalte gegen Deutsche wuchsen. Die damalige Journalistin und Überlebende Inge Deutschkron schreibt über die Reaktion der Israelis auf den Eichmann-Prozess: „Was für ihre Eltern schreckliche Wirklichkeit gewesen war, existierte für die Jüngeren nur als mehr oder weniger ferne und unverständliche Geschichte. Der Eichmann-Prozess aber konnte sie in einem Maße wieder lebendig werden lassen, wie es keinem anderen Ereignis bisher möglich gewesen war. Während die jungen Israelis also den Glaskäfig in erster Linie mit Neugier betrachten mochten, erweckte er bei den aus Europa stammenden Älteren Furcht“.

Die Bemühungen von Aktion Sühnezeichen, Partner in Israel zu finden, wurden von Anfang an von israelischen Regierungsstellen, unter anderem dem israelischen Außenministerium, begleitet. So entstanden Kontakte zum Kibbuz Urim im Negev. Die Aufnahme deutscher Freiwilliger wurde dort lange abgewogen. Der ehemalige Kibbuz-Bewohner Jehuda Riemer erinnert sich: „Wer wusste, mit wem man sich da einlassen würde? Auch wenn es sich um junge Leute handelte, fragte man sich: Wer waren ihre Eltern? (...) Aber aus Gründen, die mir heute schon nicht mehr klar sind, sei es die Tatsache, dass es in Urim wenig Leute gab, die von der Schoah direkt betroffen waren, dass man bereit war, auf das Abenteuer einzugehen, und vielleicht auch, weil einige Leute den Nutzen der jungen Arbeitskräfte für den Kibbuz vor Augen hatten; was immer die Gründe waren, es wurde beschlossen, die Anfrage der deutschen Gruppe positiv zu beantworten. Und so kam es, dass ich, als ich eines Tages im Herbst meinen Schafstall betrat, dort eine Gruppe junger Leute fand, die sich emsig mit der Ausmistung beschäftigten.“

Im Herbst 1961 reiste also die erste Gruppe von zehn Sühnezeichen-Freiwilligen nach Israel aus. Sie wurden für die alltäglichen Arbeiten im Kibbuz eingesetzt: in den Ställen, in der Fabrik, in der Küche und Waschküche und auf den Feldern. Dadurch standen die Frei-

willigen tagtäglich im direkten Austausch mit den Chaverim, den Kibbuzmitgliedern. Diese hatten sich für die Aufnahme der Deutschen entschieden und sich damit bewusst auf einen Prozess eingelassen, der natürlich auch mit Unsicherheiten und weiteren Vorbehalten verbunden war. Das Eis, auf dem diese Annäherung stattfand, war dünn und beide Seiten begegneten sich zwar meistens höflich, aber mit Zurückhaltung. Jehuda Riemer beschreibt das so: „Drückten die oberflächlich freundschaftlichen Verbindungen unsere echten Gefühle gegenüber diesen jungen Menschen und gegenüber Deutschland aus? Was taten wir eigentlich, wenn wir uns förmlich zerrissen, um gute Beziehungen aufrecht zu erhalten? Wir wussten nichts über die Vergangenheit unserer Gäste. (...) Es stellte sich heraus, dass auch die Deutschen nicht offen zu sprechen wagten, und so entschieden wir, eine Reihe von Treffen zu organisieren.“ Die Freiwilligen wurden nach ihren Familien, nach dem Umgang mit der NS-Geschichte im Nachkriegsdeutschland, nach Antisemitismus und nach ihren Motiven für ihren Dienst in Israel gefragt. Sie reagierten teilweise offen, teilweise unwissend, teilweise erschreckt und häufig voller Scham. Diese Begegnungen waren zarte Anfänge einer Verständigung und Annäherung.

Aktion Sühnezeichen suchte weitere Partner und Projekte in Israel, an denen Freiwilligen helfend beteiligt sein könnten. Dabei gab es auch Ablehnungen. So votierte Anfang 1962 das Außenministerium und das israelische Parlament, die Knesset, gegen die Mithilfe von Sühnezeichen-Freiwilligen am Ausbau des Kinderheims „Ahava“. Der Kontakt zwischen Deutschen und jüdischen Kindern sollte vermieden werden.

Es konnten aber weitere Freiwillige in Kibbuzim entsandt werden und sich auch an dem Aufbau eines Blindenheims in Jerusalem beteiligen. In den vier Jahren, die der Aufnahme diplomatischer Beziehungen im Mai 1965 zwischen Deutschland und Israel vorausgingen, hatten schon mehrere Gruppen von Sühnezeichen-Freiwilligen in Kibbuzim und an Bauprojekten mitgewirkt. Aktion Sühnezeichen war somit auch durch die Kontakte auf politischer Ebene Vorreiter der staatlichen Beziehungen.

Innerhalb der eigenen Sühnezeichen-Reihen wurden die Freiwilligendienste in Israel von großen Diskussionen und Fragen begleitet: wie kann die Begegnung mit Israel, wie kann das christlich-jüdische Gespräch nach der

Schoah, wie kann ein Zeichen der Sühne und Aussöhnung praktisch funktionieren? Was nehmen die Freiwilligen nach ihrem Dienst nach Deutschland mit und wie können sie die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit Israel und mit der eigenen Vergangenheit beeinflussen? Der damalige Leiter des Israel-Programms, der Pfarrer Otto Schenk, suchte das Gespräch mit Martin Buber, dem großen jüdischen Religionsphilosophen. Er erinnert sich an seine Fragen an Buber: „Was kann die deutsche Jugend für die Aussöhnung mit Israel weiter leisten, wenn sie nach einem Jahr Arbeit und gemeinsamen Leben in Israel nach Deutschland zurückkehrt? Nun kommt zögernd die Antwort: kleine Kontakte, private werden bleiben, doch grundsätzlich weiterwirkende Arbeit kann nur von euch Deutschen selbst geschehen. (...) Plötzlich richtet (Buber) sich in seinem Sessel hoch und fragt mich erregt: Wollen Sie eine klare, ehrliche Antwort? Bitte: Die Aussöhnung mit dem Volk Israel ist keine Frage des deutsch-jüdischen Verhältnisses, sondern eine rein deutsche Problematik! Es gibt, glaube ich, (...) keine ernst zu nehmende Arbeit in Deutschland, die sich mit der Frage auseinandersetzt: Wie war diese Entmenschlichung möglich? Wo liegen die Wurzeln? Welches sind die Quellen? (...) Und trotzdem meint Buber - und er spricht es mit spürbarer Leidenschaft aus -, nur wir jungen Deutschen allein können die Tat der Aussöhnung, nicht mit dem Juden, sondern Aussöhnung mit uns selbst vollbringen.“

Die Worte Bubers demonstrieren die Rahmenbedingungen der ersten Begegnungen junger Sühnezeichen-Freiwilliger in Israel.

Inzwischen blicken wir auf 53 Jahre zurück, in denen mehr als tausend junge und ältere Menschen an einem Freiwilligendienst, Sommerlager oder Begegnungsprogramm in Israel mit Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF) ² teilgenommen haben. Freiwilligendienste und Austauschprogramme in Israel sind für junge Deutsche inzwischen etabliert. Dazu hat ASF viel beigetragen.

Die Arbeit von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste in Israel wurde immer auch von kontroversen Diskussionen begleitet. Unsere Freiwilligen haben in Israel an vielen Stellen Kriege und militärische Auseinandersetzungen erlebt. Nicht immer war die politische Positionierung einfach oder innerhalb der Freiwilligengruppen einheitlich. Mit dem Sechstage-Krieg 1967 bröckelte die gesellschaftliche Solidarität mit Israel, die es zumindest oberflächlich in Deutschland bis dahin gab, auch unter den Freiwilligen. Gleiches geschah in nachfolgenden Kriegen, vor allem Anfang der 1980er Jahre beim Libanon-Krieg, wäh-

rend der ersten und zweiten Intifada und auch während der militärischen Auseinandersetzung mit der Hisbollah im Libanon und der Hamas im Gaza-Streifen. Die Freiwilligen sind daran politisch gewachsen. In Israel lernen sie, dem Bedürfnis zu widerstehen, politische Auseinandersetzungen unterkomplex zu beurteilen oder sich auf einfache Täter-Opfer-Schemata zurück zu ziehen. Wir erleben bei unseren Freiwilligen nach einem Jahr Aufenthalt ein hohes Maß an Reflexivität, mit dem sie verschiedene Positionen abwägen und sich einseitigen Erklärungen widersetzen können. Außerdem entwickeln sie eine hohe Sensibilität dafür, Antisemitismus und die Grenze zwischen Israelkritik und Judenfeindschaft erkennen zu können. Das pädagogische Begleitprogramm, das Aktion Sühnezeichen Friedensdienste ein großes Anliegen ist, hilft die Situation in Israel und im Nahen Osten in seiner historischen, politischen, gesellschaftlichen und geografischen Komplexität zu verstehen.

Seit vielen Jahren werden wir gefragt, wie die Arbeit von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste sich mit zunehmendem Abstand zur Zeit des Nationalsozialismus weiter begründen kann, vor allem wenn die letzten Zeitzeugen und Überlebenden sterben. Die Frage nach den Zeitzeugen wird nun schon seit mindestens einem Jahrzehnt gestellt. Meine erste Antwort darauf lautet immer: noch leben sie und wir sollten sie nicht totreden, so lange sie noch bei uns sind. Selbst Überlebende der Konzentrationslager, die bei der Befreiung Jugendliche oder junge Erwachsene waren, können noch viele Jahre leben und erfreuen sich teilweise noch guter Gesundheit. Dies gilt demographisch umso mehr für die child survivors. Dennoch verändert sich die Begegnung mit den Überlebenden. Sie werden pflegebedürftiger und die Arbeit der Freiwilligen mit ihnen verändert sich entsprechend. Es ist sehr berührend zu sehen, welche schöne Freundschaften teilweise zwischen den Freiwilligen und Überlebenden über die Generationen und Jahre hinweg bestehen.

Die Traumata der Verfolgung und Vernichtung von Angehörigen leben auch in den nachfolgenden Generationen weiter. Teilweise sind die Vorbehalte, Deutschen zu begegnen, bei Kindern und Enkelkindern sogar größer als bei der ersten Generation. Einige unserer Freiwilligen in Israel engagieren sich bei AMCHA, einem Verein, der Hilfe für traumatisierte Schoah-Überlebende anbietet. Die Hilfe richtet sich inzwischen auch an die nachfolgenden Generationen.

Das Motiv der Arbeit von Aktion Sühnezeichen bleibt die kritische Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Geschichte. Unsere Bildungs-, Öffentlichkeits- und Freiwilligenarbeit richtet sich gegen Judenhass, Rassismus, Antiziganismus und andere Formen der Menschenfeindlichkeit. Wie notwendig diese Arbeit ist, erleben wir in diesen Tagen sehr deutlich: Während der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Israel und der Hamas im Juli und August häuften sich in Europa die Vorfälle jüdenfeindlicher Ausbrüche, die die Grenze zwischen Kritik an der israelischen Politik eindeutig überschritten und sich nicht gegen Israel, sondern Juden richteten und alte jüdenfeindliche Bilder bemühten.

Die Diskussionen um die Aufnahme von Flüchtlingen in Deutschland werden häufig von rechtsextremen Stimmungsmachern begleitet, die Ängste schüren und einer Willkommenskultur widersprechen, Vorfälle rassistischer Übergriffe nehmen nicht ab.

Und im September 2014 veröffentlichte der Bund die Ergebnisse einer Studie, der zu Folge in Deutschland Ressentiments und Feindschaft gegenüber Sinti und Roma derzeit sehr massiv ausgeprägt sind.

Dies sind Anlässe für ASF, sich zu Wort zu melden durch Demonstrationen, politische Erklärungen, Kampagnen und Pressearbeit.

Aktion Sühnezeichen Friedensdienste möchte dazu beitragen, dass Frieden, Gerechtigkeit und Verständigung in den einfachen alltäglichen Begegnungen stattfinden können. Jährlich engagieren sich mehrere hundert junge Menschen in Freiwilligendiensten und Sommerlagern in Gedenkstätten, mit Überlebenden, in der politischen und sozialen Arbeit gegen Ausgrenzung und Not. Sie leisten im Alltag viele Beiträge für Frieden, Gerechtigkeit und internationale und interreligiöse Verständigung. Diese Arbeit bleibt auch siebenzig Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs aktuell.

Die Erfahrungen in Israel zeigen uns an vielen Stellen, dass unser Weg viele Früchte durch Freundschaften, Annäherungen und konstruktive Auseinandersetzungen getragen hat. Dass sich die Chaverim des Kibbuz Urim vor 53 Jahren auf uns eingelassen haben, hat diese für uns wunderbare Arbeit in Israel begründet. Dafür sind wir sehr dankbar. ■

LITERATUR >>

Bei Interesse, weiter in die Tiefe zu gehen und alle Zitate ausführlich zu finden:

■ **KAMMERER, GABRIELE:** Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. Aber man kann es einfach tun. Berlin, 2008. Zu beziehen über asf@asf-ev.de oder ASF-Büro: 030-28395 184.

ANMERKUNGEN >>

¹ Adolf Eichmann saß während des Prozesses in Jerusalem in einem Glaskasten.

² 1968 wurde mit der Vereinsgründung in Westdeutschland der Name der Organisation Aktion Sühnezeichen um das Wort Friedensdienste erweitert. Der Vorsitzende Richard Nevermann und Geschäftsführer Franz von Hammerstein begründeten dies: „Wir haben den Namen erweitert, weil so auf den ersten Blick deutlich wird, was wir erreichen wollen.“ Die Schwesterorganisation in der DDR blieb beim Namen Aktion Sühnezeichen.

Jutta Weduwen, 50, ist Soziologin. Sie ist seit 2012 Geschäftsführerin bei Aktion Sühnezeichen Friedensdienste und begann ihre Arbeit bei ASF 2001 als Israelreferentin und als Leiterin des Projektbereichs Interkulturalität. Sie hat von 1990 bis 1991 zur Zeit der Besetzung Kuwaits und des Golfkriegs an der Hebräischen Universität in Jerusalem studiert. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Geschichten der Vielfalt, Antisemitismus, Rassismus und Israel.



Konrad ADENAUER und Ben GURION

TEXT ■ HANNS JÜRGEN KÜSTERS

PERSPEKTIVEN einer historischen Beziehung

Konrad Adenauer und Ben Gurion - das ist die Beziehung zweier historischer Persönlichkeiten, die den Mut hatten und die Verantwortung spürten, einen Neuanfang für ihre Völker zu wagen. Obwohl sie es nicht schafften, in ihrer Amtszeit diplomatische Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Staate Israel aufzunehmen, verband sie ein besonderes Verhältnis. Beide - Ben Gurion seit 1948 und Konrad Adenauer seit 1949 - standen jungen Demokratien vor, wobei der Staat Israel um seine Existenz kämpfte und auf der Bundesrepublik Deutschland die historische Schuld des Holocaust lastet.

Vor diesem Hintergrund stellte die deutsch-israelische Wiederannäherung im Grunde eine übermenschliche Aufgabe dar. Ohne die Bereitschaft Israels, über die Gräber des Holocausts hinweg den Deutschen doch wieder die Hand zu reichen, könnten wir heute nicht auf eine erfolgreiche Zeit der israelisch-deutschen Beziehungen in den letzten Dekaden zurückblicken.

Es waren vollkommen unterschiedliche Erwartungen, die mit der Wiederaufnahme der Kontakte verbunden wurden. Israel ging es um die Feststellung der Schuld, Deutschland erwartete Bereitschaft und Worte zur Versöhnung, wie der erste Botschafter Israels in Deutschland, Asher Ben-Natan, in seinen Erinnerungen betonte. Brücken bauen ohne zu vergessen - darin bestand die eigentliche Herausforderung.

Zu den wichtigen Komponenten, die das bilaterale Verhältnis formten, gehörte vor allem die Überwindung der Nicht-Kommunikation und die Durchsetzung der Politik Ben Gurions der behutsamen Annäherung an die „Täternation“ und die Wiederaufnahme der Kontakte gegen die Mehrheit der öffentlichen Meinung.

Der Katholik Konrad Adenauer war sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht nur der besonderen Verantwortung Deutschlands für die Juden und den Staat Israel bewusst; er war bereit, sich dieser Verantwortung zu stellen. Trotz der schrecklichen Gräueltaten und unsagbaren Verbrechen im Namen des deutschen Volkes, die Adenauer schon als Christ zutiefst verabscheute, machte er aus seiner Selbstachtung als Deutscher nie einen Hehl. „Tief gebeugt, aber nicht gebrochen“ überschrieb er das erste Kapitel seiner Erinnerungen. Nur zu gut war er sich darüber im Klaren: Durch materielle Wiedergutmachung

allein waren Verständnis und gute menschliche Beziehungen zwischen Regierungen und Völkern in Deutschland und Israel nicht herzustellen. Die Anerkennung des guten Willen musste von beiden Seiten ausgehen.

Auch von Ben Gurion, 10 Jahre jünger als Adenauer, kann man mit Fug und Recht sagen, dass er sich der besonderen Verantwortung für Israel bewusst war und sich der Herausforderung stellte, dem jüdischen Volk eine Heimstatt zu geben. Er war sich aber nicht minder der Tatsache bewusst, dass sich Israel nicht auf Dauer gegen jegliche Beziehungen zu den Deutschen sträuben konnte. Ausgangspunkt war seine feste Überzeugung, es werde gelingen, bei den Deutschen, vor allem deren Jugend, ein Gefühl moralischer Genugtuung zu erzeugen, um die Sünden Hitler-Deutschlands zu sühnen.

„Wir mussten das Unrecht, das den Juden angetan worden ist von den Nationalsozialisten soweit gut machen, wie das irgend möglich war“, betonte der 73-Jährige Adenauer bei seinem Regierungsantritt im September 1949. Denn für ihn war das vom ersten Tage der Bundesrepublik Deutschland der entscheidende Maßstab, ob die Deutschen „wieder aufgenommen werden würden in den Kreis der anderen Völker“.

Bereits wenige Wochen später bemühte sich Adenauer um Kontakte zu jüdischen Vertretern. Moralische und finanzielle Wiedergutmachung, die letztlich nur symbolischen Charakter haben konnten, sah er als Verpflichtung der Deutschen und als Teil des rechtsstaatlichen Wiederaufbaus in Deutschland an. Sein Interview mit dem Herausgeber der „Allgemeinen Wochenzeitung der Juden in Deutschland“, Karl Marx, im November 1949 war der Beginn einer nur allmählich und mühsam zustande kommenden Beziehung zwischen der Bundesregierung und Vertretern des Staates Israel. Sie mündete in offizielle Verhandlungen und führte am 10. September 1952 zur Unterzeichnung des Luxemburger Abkommens zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Staate Israel über Wiedergutmachungsleistungen. Darin verpflichtete sich die Bundesrepublik, innerhalb von 12 bis 14 Jahren dem Staate Israel einen Betrag

von 3 Milliarden DM zu zahlen. Darüber hinaus sollten 450 Millionen DM zugunsten der Jewish Claims Conference zur Unterstützung, Eingliederung und Ansiedlung außerhalb Israels lebender jüdischer Flüchtlinge dienen.

In Israel gab es um das Wiedergutmachungsabkommen erheblichen politischen Streit. Holocaust-Opfer und rechte Kritiker, vor allem Menachem Begin, bestanden darauf, Israel dürfe von Deutschland kein „Shilumim“, was „Zahlungen“ oder „Vergeltung“ bedeutet und die deutschen Wiedergutmachungsleistungen bezeichnete, akzeptieren und auch nie Beziehungen zu Deutschland aufnehmen. Ben Gurion dagegen war Pragmatiker und beharrte auf dem Standpunkt, der junge Staat Israel brauche jede Art der Hilfe, auch aus Deutschland sei diese Hilfe willkommen.

Mit der Wiederannäherung taten sich ebenso die Deutschen schwerer, als es die Regierung Adenauer anfangs wahrhaben wollte. 1952 hielten einer Allensbacher Umfrage zufolge 44 Prozent der Westdeutschen, also etwas weniger als die Hälfte der Befragten, drei Milliarden DM als Wiedergutmachung an Israel für „überflüssig“, 24 Prozent äußerten sich „dafür“, 11 Prozent „uneingeschränkt dafür“, also ein Drittel, und 21 Prozent gaben an, keine Meinung zu haben.

Schon 1952 wollte die Bundesregierung diplomatische Beziehungen aufnehmen, was der israelischen Seite viel zu früh erschien. 1956 drängte die israelische Seite, doch nun äußerte das Bonner Auswärtige Amt Bedenken wegen der Hallstein-Doktrin und der Drohung arabischer Staaten, mit der DDR diplomatische Beziehungen aufzunehmen. So dauerte es bis zum 14. März 1960, als sich Adenauer und Ben Gurion im New Yorker Hotel Waldorf Astoria das erste Mal persönlich begegneten.

Adenauer befand sich auf einer ausführlichen Amerika- und Japanreise, die nicht zuletzt das internationale Renommee der Bundesrepublik Deutschland aufbessern sollte. Denn um die Jahreswende 1959/60 hatten antisemitische Ausfälle, darunter Hakenkreuzschmierereien an der neuerrichteten Kölner Synagoge, die Konrad Adenauer drei Monate zuvor mit eingeweiht hatte, sowie eine Reihe von Friedhofsschändungen für Empörung gesorgt. Heute wissen wir, dass sie vom Ministerium für Staatssicherheit der DDR in Ost-Berlin in Auftrag gegeben worden waren. Hinzu kam der Streit um Bundesminister Theodor Oberländer, der zusätzlich die Schatten der NS-Vergangenheit heraufbe-



schwor. Adenauer wollte dagegen mäßigend wirken und ein Bild des neuen Deutschland zeigen und der israelischen Seite signalisieren: Wir lassen Israel auch nach Auslaufen der Wiedergutmachungsleistungen nicht im Stich. Denn Ben Gurion hatte vor der Knesset erklärt: „Es ist klar, dass es in Deutschland einen Antisemitismus gibt und dass dort noch Nazis leben, aber das deutsche Volk von heute ist keine Nation von Mördern und seine Jugend von heute ist keine Hitler-Jugend.“

Doch wozu diente das Treffen? Erwogen worden war es schon seit geraumer Zeit. Adenauer hatte angeboten, zu einem Besuch nach Israel zu kommen, Ben Gurion aber bevorzugte eine Begegnung an einem neutralen Ort. Ihr beider Aufenthalt in New York bot sich an, den protokollarischen Aufwand so gering wie möglich zu halten. Konkret ging es in den Gesprächen um die deutsche Unterstützung für Israel, vor allem um Wirtschaftshilfe und Rüstungslieferungen. Diskutiert wurde über die deutsche Beteiligung an Anleihen zur weiteren Entwicklung Israels. Eine Reihe von Krediten wurde unter dem Decknamen „Aktion Geschäftsfreund“ als Entwicklungshilfe deklariert abgewickelt. Die Summe von 500 war vereinbart, ohne Konkretisierung, ob es D-Mark oder US-Dollar sein sollten. Die Bundesrepublik verpflichtete sich, militärische Ausrüstung im Wert von 240 Millionen Mark zu liefern.

Für Adenauer war die „Sühne an den Juden“

einerseits moralisch geboten, andererseits auch unentbehrlich für das Ansehen der Bundesrepublik in der Welt. Für Israel wiederum waren die finanziellen Leistungen ebenso notwendig wie die technische Unterstützung und die streng geheime Militärhilfe. So äußerte Ben Gurion dann auch konkrete Wünsche bezüglich deutscher U-Boote und Fernlenk Waffen. Adenauer stimmte dem grundsätzlich zu und bekam ebenfalls, was er wünschte: Eine - von der Presse dokumentierte - freundliche und offene Atmosphäre. Obwohl schon länger entsprechende Vorstöße aus Israel zu vernehmen waren, wurde über die Aufnahme diplomatischer Beziehungen nicht gesprochen. Da Bonn sich zu diesem Zeitpunkt immer noch vor einer Anerkennung der DDR durch die arabischen Staaten fürchtete, erfolgte die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen erst im März 1965.

Was Adenauer und Ben Gurion zueinander brachte, war letztlich ein Vertrauensvorschuss. Vertrauen, Deutschland werde sich zu einer stabilen Demokratie entwickeln; Vertrauen, Israel werde die angebotene Hilfe annehmen. Die Beziehungen konnten nur wachsen, weil beide Staaten sich nicht überforderten; Fordern und Fördern gehören bekanntlich zusammen; aber nicht Unmögliches verlangen, sodass dem anderen kein Handlungsspielraum mehr bleibt. Das erkannten die beiden Staatsmänner aufgrund ihrer Lebenserfahrungen.

Sechs Jahre nach diesem Treffen reiste Adenauer im Mai 1966 nach Israel. Im Haus von Ben Gurion im Kibbuz Sde Boker in der Wüste Negev fand die zweite Begegnung statt. Knapp ein Jahr später starb Konrad Adenauer und David Ben Gurion machte sich erstmals seit Oktober 1945 auf die Reise nach Deutschland, um dem toten Gründungskanzler der Bundesrepublik Deutschland die letzte Ehre zu erweisen.

Doch welche Visionen hatten die beiden Staatsmänner von Zusammenarbeit, Frieden und Sicherheit? Eigentlich ist die Sequenz simpel und der Kreis schließt sich praktisch von selbst: Wer trotz der Katastrophe bereit ist zur Zusammenarbeit, schafft friedliche Beziehungen, wer Sicherheit produziert, schafft Frieden, der wiederum das Maß der Zusammenarbeit erhöht. Dies angesichts der Schwere des nationalsozialistischen Massenmordes an den Juden politische Realität werden zu lassen, wurde jedoch für unmöglich gehalten. Die Besonderheit der Beziehung liegt darin, dass beide bereit waren, Verantwortung für ihr Volk zu übernehmen: Adenauer, indem er die Shoah zum Teil der deutschen Identität machte; Ben Gurion, in dem er trotz der Gräueltaten bereit war, zu den Deutschen Beziehungen aufzunehmen.

Oftmals wird heute darüber gestritten, ob die deutsch-israelischen Beziehungen schon wieder oder noch nicht wieder normal sind oder auch niemals wieder normal sein können. Adenauer und Ben Gurion haben auf diese Frage mit ihrem politischen Verhalten die Antwort gegeben. Die



Bundesrepublik Deutschland hat seit der Regierungszeit Adenauers erkannt: Die Deutschen haben gegenüber keinem anderen Staat der Welt eine vergleichbare fundamentale Verpflichtung, für die Existenz des jüdischen Staates und seine Sicherheit einzutreten. An diese Verpflichtung hat Israel stets hohe Erwartungen geknüpft, der die Bundesregierung seit der Ära Adenauer bis zur Regierung unter Angela Merkel nachgekommen ist.

Richten wir daher unseren Blick auf diese Grundbedingungen, die heute und auch in Zukunft für die deutsch-israelischen Beziehungen essentiell sind. Als Erstes ist natürlich die Shoah zu nennen, die aus dem historischen Bewusstsein nicht ausgelöscht werden darf. Dazu gehören zweitens aber ebenso die gemeinsamen Werte der Gegenwart wie Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und Menschenwürde, Leben in sicheren Grenzen auf einer völkerrechtlich gesicherten Existenzgrundlage, aber auch die Anerkennung der Marktwirtschaft und religiöse Toleranz. Hinzu kommen die gemeinsamen Werte der deutsch-jüdischen Geschichte vor 1933. Jüdische Bürger haben die deutsche Nationalgeschichte mit geprägt, auf wirtschaftlichem Gebiet, durch Leistungen im Kulturellen und in der Wissenschaft. In der Phase der Weimarer Republik waren unter fünfzehn Nobelpreisträgern fünf deutsche Juden. Dazu zählten Naturwissenschaftler wie die Physiker Albert Einstein, Gustav Hertz und der Mediziner Otto Meyerhof. Sie bereicherten zugleich die deutsch-jüdischen Beziehungen und waren natürlich in den Köpfen der Gründer-Persönlichkeiten Adenauer und Ben Gurion präsent. Konrad Adenauer unterstrich in seiner Reisebilanz nach dem Israel-Besuch 1966 nicht zufällig die Jahrhunderte lange deutsch-jü-

dische Geschichte und die reichen Beiträge, die deutsche Juden leisteten. Er gehörte schon in den 1920er Jahren zu den Mitbegründern des Pro-Palästina-Komitees, dass sich für die jüdischen Mitbürger und deren Belange, eine Heimstatt zu bekommen, einsetzte.

Nach dem Ende des Holocausts im „Land der Täter“ ein dauerhaftes jüdisches Leben zu etablieren, war und ist ein zweites wesentliches Element, das zunächst für die meisten Überlebenden kaum denkbar war. Dennoch bildeten sich in Deutschland wieder jüdische Gemeinden. Wer ein Haus baut, will bleiben. Konrad Adenauer hat dies stets begrüßt. Ab Mitte der 1950er bis Anfang der 1960er Jahre kam es in der Bundesrepublik sogar zu einer ersten „Neubauwelle“ von Gemeindezentren und Synagogen. Der deutschen Politik galt dies als Ausweis einer vielleicht gelingenden „Wiedergutmachung“ der Verbrechen des Nationalsozialismus. Einweihungen jüdischer Bauwerke sind hier stets Gegenstand gesellschaftlichen und politischen Interesses und werden als Gradmesser des Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden verstanden. Durch jüdische Einwanderer aus Osteuropa ist nach 1990 die Mitgliederzahl der Gemeinden in Deutschland stark gestiegen. Eine zweite Welle von Neubauten jüdischer Einrichtungen ist die Folge, die bis in die Gegenwart anhält.

Prof. Dr. Hanns Jürgen Küsters, Leiter der Hauptabteilung Wissenschaftliche Dienste/Archiv für Christlich-Demokratische Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung; apl. Professor für Politikwissenschaft und Zeitgeschichte an der Universität Bonn.

Außerdem ist die gegenseitige Verlässlichkeit zu nennen, die Erfüllung vertraglicher Verpflichtungen. Das zeigte sich zunächst in den Verhandlungen über das Luxemburger Abkommen 1952 und bei der Umsetzung der erzielten Ergebnisse. Entschädigungsleistungen, Aufbaudarlehen und Rüstungszusammenarbeit in den folgenden Jahrzehnten waren die zentralen Instrumente, die den Annäherungsprozess beeinflussten. Verlässlichkeit ist auch heute für die Bundesregierung eine tragende Säule der Beziehung.

Adenauer und Ben Gurion haben die einzigartigen Beziehungen zwischen Deutschland und Israel zu Grundpfeilern ihrer nationalen Außenpolitik gemacht. Seit Adenauer steht die Bundesrepublik Deutschland für das Existenzrecht des Staates Israel ein. Die Beziehungen waren bis zur Wiedervereinigung allerdings von dem ungeklärten Schicksal der deutschen Nation und der Teilung des Landes bestimmt. Die Politik der vier für Deutschland als Ganzes verantwortlichen Mächte und der Alleinvertretungsanspruch der Regierungen in Bonn und Ost-Berlin erschwerten es der Bundesregierung, sowohl mit Israel als auch mit der arabischen Welt gute Beziehungen zu unterhalten. Das Festhalten Adenauers an dem Grundgesetzauftrag, die Einheit der Deutschen herzustellen, erforderte Rücksichtnahmen auf die Westalliierten und machte das Verhältnis zwischen Bonn und Jerusalem nicht gerade einfacher. Dennoch intensivierte sich nach Aufnahme der diplomatischen Beziehungen die Regierungskontakte Schritt für Schritt und kamen voran.

Weniger weise und visionäre Politiker wie Adenauer und Ben Gurion, von denen es in Israel wie auch in Deutschland einige gab, hätten vielleicht die Annäherung nicht betrieben. Erfolge in der Politik sind oftmals der Tatsache geschuldet, Widerstände in den eigenen Reihen zu bekämpfen, für gewonnene Überzeugungen standfest einzutreten und diese durchzusetzen. Nur so wurde das für unmöglich gehaltene möglich, wurden Vorurteile, Hindernisse und Widerstände allmählich abgebaut.

Für Konrad Adenauer und David Ben Gurion gehörten Moral, Staatsräson und Realismus zusammen. Realistisch Moral und Staatsräson abzuwägen, dazu bedarf es der Vision und der Staatskunst gleichermaßen. Sie besaßen beides. Vielleicht lag darin das Geheimnis ihres Erfolges. ■



Angekommen in Givat Schmuël

TEXT ■ ULRIKE SCHLEICHER

ELIJAH HAVEMANN, ein Sohn Wolf Biermanns, wuchs als Atheist auf, lebt als orthodoxer Jude in Israel und hat ein Buch geschrieben

Elijah Havemann hat eine Brille, Geheimrats-
ecken, er trägt eine schwarze, gehäkelte Kip-
pa, eine Jeans, aus der links und rechts die
Schaufäden heraushängen, sein Hemd ist ge-
streift, sein Bart ist nicht lang, aber auch
nicht kurz, und Havemann ist weder dick
noch dünn. Kurzum, der 38-Jährige fällt nicht
weiter auf, wenn er durch die Straßen der
Stadt Givat Schmuël nahe Tel Aviv geht - und
das ist ihm nur recht so. Denn im Gegensatz
zu Menschen, die um jeden Preis aus der Mas-
se herausstechen wollen, fühlt sich der Com-
puterfachmann in seiner Anonymität so frei
wie nie zuvor.

Vor vier Jahren ist Havemann Jude gewor-
den. Warum, wie lange die Prozedur dauerte,
was Judentum bedeutet und woher seine
Liebe zu Land und Leuten kommt, darüber
hat er ein Buch mit dem Titel „Wie werde ich
Jude?“ geschrieben. Es erscheint am 17.
März in Deutschland, und der Autor begibt
sich dort auf Lesereise. Für kurze Zeit taucht
er dann wieder ein in sein ehemaliges Leben,
das ihm Lust und Last zugleich war.



DISSIDENTEN > Als er am 8. Mai 1975 als
Felix Havemann zur Welt kam, beschrieb sein
Vater die Geburt zwar als »Selbstbefreiung«.
Das traf jedoch nur für die physische Ablö-
sung von der Mutter zu. Tatsächlich geriet
der Sprössling in eine Familie, die sein Leben
in hohem Maße beeinflusste und beeinflusst,
aufgrund ihrer Geschichte und ihrer Gegen-
wart. Da war zum einen Robert Havemann,
der Großvater mütterlicherseits. Der Chemie-
professor und Kommunist kämpfte im Wi-
derstand gegen die Nazis, war später Abge-
ordneter der DDR-Volkskammer, wurde spä-
ter zum Dissidenten und stand jahrelang un-
ter Hausarrest.

Und da sind zum anderen die Eltern: seine
Mutter Sibylle Havemann und sein Vater, der
Lyriker und Liedermacher Wolf Biermann,
dessen Ausbürgerung aus der ehemaligen
DDR 1976 Furore machte. »Ich bin nicht nur
mit meiner eigenen Geschichte aufgewach-
sen, sondern insbesondere mit der meiner El-
tern - meines Vaters. Und ich musste mich
permanent mit ihm auseinandersetzen«,
schreibt Havemann. Etwa als Schüler, wenn
ihm das Konterfei Biermanns im Geschichts-
buch entgegenblickte, das Thema DDR auf
dem Lehrplan stand und ihm die ungeteilte
Aufmerksamkeit der Mitschüler, vor allem
aber die der Lehrer, gewiss war. »Das war lä-
stig«, sagt er. In ihm selbst löste die Berühm-
theit seines Vaters widersprüchliche Gefühle
aus: »Einerseits fand ich es cool, andererseits
wurde ich aufgrund dieser Besonderheit oft
auch ausgeschlossen.«

AUSSENSEITER > Die Eltern trennten
sich später. Und der Junge musste mit dem
Widerspruch zurechtkommen, dass Bier-
mann aus seinem Alltag verschwand, aber
auf Plakaten, in Zeitungen und im Fernsehen
trotzdem allgegenwärtig war. Als Felix Have-
mann dann ins Teenageralter kam, nahm ne-
ben dem Vater auch der Großvater väterli-
cherseits im Bewusstsein des jungen Mannes
Platz. Dagobert Biermann, Werftarbeiter in
Hamburg, Kommunist, Widerstandskämpfer
gegen die Nazis - und als Jude in Auschwitz



ermordet. Havemann wurde mit dessen Schicksal
zunächst innerhalb der Familie konfrontiert:
»Großvater und der Holocaust waren sehr prä-
sent«, erinnert sich der gelernte Tontechniker.
»Mein Vater hat Gedichte und Lieder darüber ge-
schrieben. Und er hat zum Beispiel das Gedicht
von Jizchak Katzenelson Großer Gesang vom
ausgerotteten, jüdischen Volk übersetzt.«
In der Schule genügte dieser Part der Familien-
geschichte für eine zweite Sonderrolle - »Fremd-
bewunderung«, wie Havemann es nennt. Wie er
sich damit fühlte, beschrieb er im Jahr 2012 in
dem Buch „Ein Spaziergang war es nicht“ bei
Heyne, eine Sammlung von 18 autobiografischen
Texten unterschiedlicher Autorinnen und Auto-
ren, die ihre Kindheiten zwischen DDR und Bun-

desrepublik erlebt hatten: »Damals waren meine Mitschüler fast alle Enkel von Großeltern, die als Deutsche im Dritten Reich gelebt haben. Juden und Ausländer gab es so gut wie keine.

Ich erinnere mich an einen Iraner, eine Schwarze, ein paar Russlanddeutsche, aber an keinen Juden. Ich war also wieder der alleinige Außenseiter mit meinen beiden Großvätern: der eine ein kommunistischer Untergrundkämpfer, der für Juden Ariernachweise gefälscht hatte; der andere auch Untergrundkämpfer und noch dazu Jude, der in Auschwitz ermordet worden war. Es gehört nicht viel Fantasie dazu, um sich vorzustellen, dass ich es als Kind schwer hatte. In der Schule musste ich mich durchbeißen. Ich war der, über den sich alle lustig machten.«

HEIMAT > Nach dem Abschluss der Schule suchte Felix Havemann seinen eigenen Weg, ging wenigstens äußerlich auf Distanz zu seiner Familie - »ins Fahrwasser meines Vaters wollte ich nicht geraten«. Er begann, Mathematik zu studieren, brach ab, lernte Tontechniker, um schließlich in die IT-Branche hineinzurutschen. Doch die Familiengeschichte ließ ihn nicht los. Auf der Suche nach seinen Wurzeln zog er nach Berlin, »wo einst mein Großvater an der Universität lehrte«.

In der Hauptstadt fand der junge Mann so etwas wie Aufgehobenheit, ein Gefühl, das ihm bis dahin fremd gewesen war: »Wir sind oft umgezogen - von Hamburg nach Rheinland-Pfalz in ein kleines Dorf, von dort ins Elsass.« Stets sei er ein Fremder gewesen. Verbundenheit zu Orten kannte er nicht. Heimat war ihm kein Begriff und »Heimweh habe ich nie erlebt«.

Auch Dagobert Biermanns Erbe bestimmte Havemanns Leben weiter. Weil sein Großvater in Auschwitz ermordet worden war, musste er nicht zur Bundeswehr. Mehr aus dem Bedürfnis heraus, »vor dem Berufsleben noch etwas von der Welt zu sehen«, reiste Felix 1995 nach Israel, um in einem Kibbuz als Freiwilliger zu arbeiten. Acht Monate lang blieb er und »genoss Sonne, Strand und schöne Frauen«.

Das Land, seine Geschichte und politische Situation interessierten ihn wenig: »Ich war ganz schön naiv«, sagt der heute 38-Jährige im Rückblick. Erst das Attentat auf Yitzhak Rabin und die große Trauer der Menschen um den ermordeten Ministerpräsidenten rüttelten ihn wach, erinnert er sich. Havemann begann, sich mit Israel ernsthaft zu befassen. Seitdem flog er immer wieder in das Land, schloss Freundschaften und spürte zunehmend, wie befreit er sich hier fühlte. »Ich war niemand Besonderes. Und fast alle hier waren auf der Suche nach ihrer Heimat, bis sie hierherkamen.«

ORTHODOX > Es dauerte jedoch mehr als zehn Jahre, bis Havemann zusammen mit seiner Frau Jenny endgültig nach Israel zog. Für die Verzögerung gab es viele Gründe: die berufliche Aus-

bildung, ein guter Job, Spaß, Freunde in Hamburg und »ein schicker Alfa Romeo«, grinst er. Doch letztendlich war der Wunsch, eine Heimat zu finden, stärker. Felix entschied sich, nach Israel zu ziehen, und zwar mit allen Konsequenzen. »Es ging darum, wie ernst es mir ist. Auf welche Art ich dort leben will.«

Havemann, ungetauft und atheistisch erzogen, entschied sich, zum Judentum zu konvertieren: »Wenn schon, denn schon.« Drei Jahre lang lernte er bei einem Rabbiner die Grundlagen des Glaubens, ließ sich beschneiden und tauchte schließlich in die Mikwe. Havemann, der als orthodoxer Jude lebt, fasziniert vor allem die Gesprächskultur und das Rationale am jüdischen Glauben: »Man kann über alles diskutieren.« Der Rabbiner sei nicht, wie ein Pfarrer, derjenige, dem die Weisheit allein gehöre: »Er muss sich mit den Fragen der anderen auseinandersetzen.«

Orthodoxie heißt für Havemann nicht Unduldsamkeit gegenüber anderen Strömungen des Judentums. Im Gegenteil. Er und seine Frau haben Freunde, die sich bei der Bewegung »Neshot Hakotel - Women of the

Wall« engagieren. Die Organisation kämpft seit 25 Jahren dafür, dass Frauen an der Klagenmauer laut beten und dabei auch Tallitot, Tefillin und Kippot tragen dürfen. Sehr zum Ärger des Oberrabbinats. Elijah Havemann ist da lockerer: »Wir verbringen den Schabbat gemeinsam, und jeder macht das, was der Glaube ihm vorgibt. Und niemand hat ein Problem damit.«

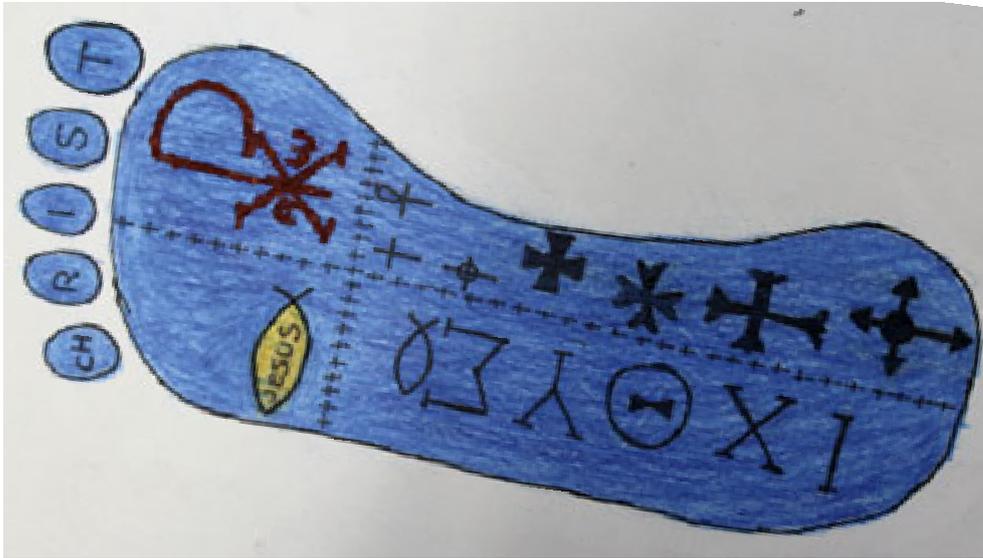
Für Eliyahs Vater Wolf Biermann war es schwer, den Weg seines Sohnes nachzuvollziehen. »Nach Auschwitz kann er nicht mehr glauben, dass es einen Gott gibt. Ich kann das verstehen.« Der 38-Jährige selbst jedoch hat sein Glück gefunden: »Es ist Haschem«, sagt er. Gott habe schon immer in ihm gewohnt. Sagt er, setzt seinen Sohn Levi in den Kinderwagen und macht sich auf den Heimweg. In den Straßen von Givat Schmueel sieht man Männer mit Kippa und Jeans, aus denen links und rechts die Schaufäden hängen, die weder dick noch dünn sind. Elijah Havemann fällt nicht weiter auf. Er gehört dazu. ■

Mit freundlicher Genehmigung der Jüdischen Allgemeinen



Mein Weg NACH ISRAEL

TEXT ■ NATANELLA YEDGAR



Oft wird mir die Frage gestellt, weshalb ich zum Judentum konvertiert bin, schließlich gibt es ja so viel, was dagegen spricht. Selbst religiöse Juden fragen häufiger, wie es kommt, dass jemand diese Einschränkungen in seinem Leben auf sich nimmt. Auch wenn sie selbst sich daran halten, da sie mit der Pflicht geboren wurden, scheint ihnen unverständlich, dass jemand auf Freiheiten wie nicht koscheres Essen verzichten kann.

Das Ulkige an der Sache ist, dass ich es nicht einmal als Einschränkung empfinde, sondern eher als eine Entscheidung. Mein Weg zum Judentum ging langsam aber irgendwie zielgerichtet vor sich, wobei das Ziel nicht einmal von mir gesetzt wurde.

Wahrscheinlich begann mein Weg zum Judentum bereits im Elternhaus, da meine Eltern sehr israelfreundlich sind und mein Vater immer Israelreisen organisierte, wobei ich im Alter von 16 Jahren selbst an einer teilnahm. Das Land faszinierte mich gleich, doch trotz allem hätte ich mir damals nicht träumen lassen, dass dies bereits der erste Schritt in eine andere Zukunft war. Bereits auf dieser Reise hatte ich häufige Déjà-vu-Erlebnisse, die mich sehr verwirrten; denn Vieles kam mir bekannt vor, obwohl ich noch nie hier war.

Nach dem Abitur wusste ich, dass ich auf ein soziales Jahr absolut keine Lust habe, aber dass ich ins Ausland wollte. Geplant war ursprünglich ein Jahr als Au-pair in den USA, ich hatte bereits einen Platz mit Flugkarten und guter Bezahlung. Doch dann kam alles anders, denn ich erhielt kein Visum und so war klar, ich gehe nach Israel ins Kibbuz.

Das ließ sich leicht und schnell organisieren, vor allem war mein Bruder ebenfalls nach dem Abitur als Volontär nach Israel gefahren und er konnte mich dort gleich in Empfang nehmen. Er half mir dann dort gleich an der Stelle für die Kibbuz-Vermittlung und so begann mein Leben in Israel.

Noch immer wies nichts darauf hin, dass ich eines Tages ein Leben als religiöse Jüdin führen würde. Mein vorläufiger Zielort war das Kibbuz Revivim im Negev. Mein Bruder setzte mich in einen Bus nach Beerscheba, von dort durfte ich mich dann alleine zurechtfinden. Der Anfang war nicht leicht, denn trotz langer Jahre Englischunterricht hatte ich keinerlei Vertrauen in meine Kenntnisse. Allerdings merkte ich schon bald, dass Englisch in der Schule keinerlei Ähnlichkeit mit dem Sprechen einer Sprache in einem anderen Land hatte und ich lebte mich ein.

Gleichzeitig lernte ich auf oberflächliche Weise mehr über das jüdische Leben kennen. Einerseits merkte ich, dass meine Kenntnisse über die Geschichten der Bibel viel größer waren, als die vieler israelischer Juden und andererseits lernte ich die Feiertage kennen, wenn auch vielleicht nicht in ihrer eigentlichen Form.

Nicht nur war meine Neugier geweckt, sondern die ganze Zeit über hatte ich weiterhin Déjà-vu-Erlebnisse, wie bereits bei meiner ersten Israelreise. Ein zusätzliches Merkmal von Revivim war, dass dort Hebräisch-Kurse für Juden und Neueinwanderer stattfanden. Die Teilnehmer lernten jeweils einen Tag und arbeiteten am nächsten. Mein Interesse war sofort geweckt und da ich als nicht jüdische Volontärin eigentlich keine Rechte auf diesen Kurs hatte, bat ich meinen Vater zu schauen, ob er nicht jemand kennt, der mir Zugang zum Kurs verschaffen kann. Beziehungen sind immer gut, und so durfte ich am Kurs teilnehmen. Ich merkte gleich, dass mir das Lernen der Hebräischen Sprache Spaß machte und nicht nur dies, ich war anscheinend auch aufnahmefähiger als manche andere Schüler.

Insgesamt durfte ich zwei Kurse absolvieren und mein Aufenthalt im Kibbuz zog sich in die Länge. Ich fühlte mich immer mehr von Land und Leuten angezogen und überlegte mir, wie ich wohl länger in Israel bleiben könnte. Ich lernte einige Volontäre kennen, die gleich nach der Schule sich Arbeit in Israel suchten oder konvertierten, um zu heiraten, doch ich wollte alles besonnen angehen.

Inzwischen hatte ich viele Kontakte im Kibbuz, nicht nur zu den anderen Volontären und viele sahen mich bereits als zugehörig an. Die hebräische Sprache öffnete die Türen und Herzen, so dass ich öfters auch Aufgaben zugewiesen bekam, die sonst nur Kibbuzmitgliedern anvertraut wurden.

Ich blieb bis zwei Wochen vor Studienbeginn in Israel, aber mir war klar, dass eine Einwanderung in ein anderes Land ohne Ausbildung nicht mein Fall



war. Ich fuhr also nach Hause und begann mein Sozialarbeit-Studium.

Während dieser Zeit blieb ich natürlich in Kontakt mit allen meinen Freunden und schrieb fleißig Briefe in Hebräisch. Meine Faszination an Israel blieb bestehen, sodass auch viele meiner Freunde bereits äußerten, dass ich wohl eines Tages dort bleiben würde, was ich selbst noch nicht entschieden hatte. Während der ersten zwei Jahre des Studiums verbrachte ich einen Sommer in Israel, da eine Freundin heiratete.

Dennoch wählte ich für alle Hausarbeiten, für die es möglich war, ein Thema, das mit Israel zu tun hatte. Da mein Praktikums-Jahr ein halbes Jahr als Auslandspraktikum ermöglichte, gab es für mich keine Frage und ich entschloss mich, dieses in Israel zu absolvieren.

Durch die Beziehungen meines Vaters konnte ich mein Auslandspraktikum im Leo Baeck Gemeindezentrum in Haifa leisten. Mit der Hilfe der Freunde meines Vaters fand ich eine Unterkunft und konnte so richtiges Leben allein in einer Stadt erleben. Im Leo Baeck Gemeindezentrum lernte ich dann eine neue Seite des Judentums kennen, nämlich die Reformbewegung.

In meinen Gedanken beschäftigte ich mich bereits häufiger damit, wie ich in Israel bleiben könnte, denn immer mehr hatte ich das Gefühl, dass ich mich an dem Ort befinde, an dem ich sein sollte. Mir war klar, dass hierfür nur eine Konvertierung in Frage käme, wenn auch keine Reform-Konvertierung, wie sie in Leo Baeck praktiziert wurde. Ich merkte auch für mich persönlich, dass ich die Philosophie der Reformbewegung nicht ganz nachvollziehen konnte.

Nach meinem Auslandspraktikum kam noch ein Jahr Studium und dann die Diplomarbeit. Auch bei dem Thema der Diplomarbeit zeichnete sich bereits mein Weg ab, denn ich wählte absichtlich ein Thema, das mir ermöglichte, die Diplomarbeit in Israel zu schreiben.

Gesagt getan, ich entschloss mich, die Diplomarbeit in zwei Semestern und nicht an einem Stück zu schreiben, ging wieder nach Haifa und arbeitete halb zu Niedriglohn erneut für ein Jahr bei Leo Baeck, die andre Hälfte diente der Literaturbeschaffung an der Uni Haifa. In dieser Zeit festigte sich auch mein Plan, nach dem Studium nach Israel zu gehen.

Während meiner Zeit in Haifa erfuhr ich von Bekannten über die Arbeit an deutschen Stiftungen und ich bewarb mich bei der Konrad Adenauer Stiftung in Jerusalem mit dem Ziel, nach dem Studium legal in Israel zu arbeiten und ein Konvertieren in Angriff zu nehmen. Ein Deutscher, den ich über Leo Baeck kennengelernt hatte, nannte mir auch den Namen eines Rabbiners, der mir helfen könnte. Er selbst habe zwar nicht konvertiert, da dieser Rabbiner ihm klar gemacht habe, dass dies nicht notwendig für die Kinder sei, vor allem wenn er und seine Frau sowieso kein religiöses Leben führen würden.

Nach Abschluss des Diploms führte mich mein Weg nach Jerusalem in die Konrad Adenauer Stiftung und eben auch zu diesem Rabbiner. Rabbiner Zeev Gotthold sollte für mich sehr große Bedeutung gewinnen. In einem ersten Gespräch wollte er meine Ernsthaftigkeit prüfen. Er merkte, dass es mir ernst damit war, in Israel zu bleiben und dass ich eine tiefe Verbundenheit fühlte.

Von ihm bekam ich die Adresse des American Rabbinical Council, die damals Konvertierwillige unterrichteten, und er erklärte mir alles, was ich tun musste, um eine Akte beim Rabbinat zu eröffnen. Er hatte mich sehr beeindruckt und mir war klar, dass ich nicht konvertieren kann, ohne die ganze Sache auch ernst zu nehmen. Da ich allerdings extreme Abneigung gegen Einengungen habe, sagte ich mir, dass ich alles halten werde, das ich tun kann, ohne mich im Gefängnis zu fühlen, da ich sonst den Respekt vor der Religion verlieren würde.

Langsam begann ich mich mit dem religiösen Leben vertraut zu machen. Als erstes und einfachstes war natürlich Kaschrut dran, da diese in Israel wirklich ohne Probleme gehalten werden kann. Und ich vermisste das nicht koschere Essen nicht, auch nicht die typische Lasagne, nach der ich immer gefragt wurde.

Langsam mit der Begleitung von Rabbiner Gotthold näherte ich mich mehr der Religion. Ich merkte schon bald, dass die Wohngemeinschaft, in der ich zuerst wohnte, nicht passte und suchte mir eine Wohnung in einer religiösen Umgebung mit religiösen Mitbewohnern. Dieser Umzug machte mir bereits klar, dass auch Sabbat dann aktiver von mir gehalten werden musste. Zu Beginn beantwortete ich noch Telefone, doch nachdem ich an einem Sabbat zwei falsche Verbindungen hatte, zog ich an jedem Sabbat den Stecker raus und ich merkte, dass auch eine bestimmte Befreiung damit einherging. Der

ganze Druck des Wochenendes, dass man darauf wartet, mit jemandem etwas zu unternehmen, fiel weg. Schließlich weiß man ja genau, was man machen wird.

Mit meinem Umzug stellte mir Rabbi Gotthold auch einige religiöse Familien in meiner Nähe vor, die mich auch zu Sabbat-Mahlzeiten einluden und in der Synagoge willkommen hießen. Diese verschiedenen Familien zeigten mir, wie religiöses Leben sein muss, und ich erlebte, dass es nicht so fanatisch ist, wie es oft von außen erscheint. Während ich zu Beginn noch immer auch am Sabbat geschrieben habe mit dem Trotz in Gedanken, ich kann nur lernen, wenn ich mitschreibe und unterstreiche, merkte ich irgendwann, dass es auch ohne dies geht.

Ich merkte wie der Sabbat und die ganzen Gebote mir eine Ruhe geben, die ich sonst nie hatte. Da ich ein eher hektischer Mensch bin, war diese „erzwungene“ Ruhe für mich heilsam. Freitagabend war der einzige Tag, an dem ich im Winter früh einschlafen konnte und das sogar mit Licht, zuvor ein Ding der Unmöglichkeit. Diese Ruhe merke ich auch heute noch vor allem jetzt als Freiberuflerin: an Sabbat und Feiertagen wird nicht gearbeitet, egal wie verführerisch das Angebot auch sein mag. In gewissem Sinne gibt mir dies eine Freiheit, die andere nicht unbedingt haben, die sich auch am Wochenende von Arbeit und Pflichten versklaven lassen.

Der Weg bis zum Konvertieren war jedoch nicht einfach, denn wenn ich auch die Unterstützung von Rabbi Gotthold und einigen religiösen Familien hatte, machte das Beit Din Schwierigkeiten. Diese hatten nämlich entschieden, dass ich nicht zum Judentum passe. Doch mit der Unterstützung von Rabbi Gotthold ging ich in Berufung und dank der Empfehlungen der verschiedenen religiösen Familien, wurde die erste Ablehnung aufgehoben und ich durfte mich erneut dem Beit Din vorstellen, um dann wirklich konvertiert zu werden.

Komisch an der Sache ist, dass das Konvertieren sich anscheinend auch auf mein Aussehen auswirkte. So erinnere ich mich, dass ich kurz nach dem Konvertieren an einem Falafelstand nach dem Hechscher (Bestätigung, dass etwas koscher ist) suchte und ich gleich zugerufen bekam, die Falafel sei koscher und man zeigte mir die Urkunde, obwohl ich gar nicht gefragt hatte. Zuvor hatten mich Fremde - schließlich hörte man, dass Hebräisch nicht meine Muttersprache ist - immer gefragt, wie lange ich in Israel bleibe, nach meiner Konvertierung wurde ich dies nie wieder gefragt. Die Frage lautete jetzt immer, wann ich eingewandert sei. ■



Natanela Yedgar, geboren 1966 in Kenzingen, Kreis Emmendingen. Abitur in Karlsruhe, Studium der Sozialarbeit in Freiburg/Br. Verschiedene Praktika in Haifa (Leo Baeck). Seit 1991 in Israel.

Eine Frau flieht vor einer Nachricht

Komm lass uns gehen. Hundert Schritte weiter, mehr waren es nicht, jenseits eines kleinen Hügels, führte der Weg sie wieder hinab in den Fluss. Und der Weg und der Fluss schlangen sich ineinander und vereinigten sich. Schließlich trennte sich der Weg vom Fluss, führte nun gemächlicher auf festem Boden weiter, ein normaler Weg durch Felder, mit länglichen Pfützen, von bleichen Zykladen gesäumt. Ein Weg voller Überraschungen, so als ob ihn noch niemand vor ihnen gegangen sei. Seit frühester Zeit dient das Unterwegs-Sein, die Reise der Literatur als sinntragendes und sinnstrukturierendes Element, denken Sie nur an Homers Odyssee. Die Bibel berichtet von Kain, der mit Wanderschaft gestraft ist, Abraham folgt dem Ruf Gottes und begibt sich auf Wanderschaft in ein unbekanntes Land. Die Israeliten ziehen 40 Jahre durch die Wüste und werden dort zum Volk Israel. Diese ersten Wanderer sind unfreiwillig unterwegs, von einer göttlichen Instanz zur Wanderung aufgerufen oder verurteilt, auf der Suche nach einem Ort, der Erlösung gewährt. Das Unterwegs-Sein, entweder freiwillig oder durch Zwang, ist schon seit frühester Zeit ein Bild für den Wandel.

In diesem Buch benutzt Grossman den Topos der Reise als Selbsterforschung, Prüfung, Erkenntnis. Der Roman ist 2009 im Herbst bei Hanser erschienen. Er umfasst 728 Seiten und wurde von Anne Birkenhauer kongenial übersetzt. Es gibt keine Kapitel oder Überschriften; als Lesende werden wir nicht an die Hand genommen, sondern hineingeworfen mitten ins Geschehen und sind erst mal verloren und desorientiert. Wir werden gezwungen uns auf einen unbekanntem Weg zu machen, uns einen Weg durch die Worte zu bahnen. Handlungsstränge und Zeitebenen werden verwoben und durcheinander gewirbelt; wir müssen uns zurechtfinden im Unbekannten. Vielleicht können wir sogar sagen im Lesen entsteht der Weg.

Auf mehreren Ebenen ist der Roman ein Spiegelbild Israels, die politische aber auch die persönliche Situation der Protagonisten ist unübersichtlich und verwirrend, beide gekennzeichnet durch Desorientierung.

Das Buch hat einen Erzähler und mehrere Erzählstimmen, der Erzähler übernimmt die Übergänge von einer Erzählstimme zur anderen.

Dieses Buch kann man auf die unterschiedlichsten Weisen lesen, ich werde versuchen, es im Lichte unseres Jahresthemas, Im Gehen entsteht der Weg, zu lesen. Es handelt sich um eine lange Reise zu Fuß, eine Flucht vor der Gegenwart und der Zukunft. Eine Frau Ora, Israelin, deren Sohn sich freiwillig zu einem Einsatz in der Armee gemeldet hat, obwohl er gerade erst entlassen wurde, flieht vor der Nachricht seines möglichen Todes. Sie malt sich aus, wie zwei Soldaten kommen werden, und ihr die Nachricht, dass er gefallen sei überbringen. Um dieser Nachricht zu entgehen, macht sie sich auf den Weg. Ursprünglich hatte sie geplant, den Israel Weg mit diesem Sohn zu gehen, als Freude, dass er gesund von einem Einsatz wiedergekommen sei. Nun, da er sich erneut zu einem Einsatz gemeldet hat, geht sie den Weg ohne ihn. Sie will nicht erreichbar sein. Sie wird vier Wochen unterwegs sein. Kein Telefon, kein Radio, nichts, nur der Weg.

Der Israel Pfad ist ein 940 km langer Pfad vom äußersten Norden, dem Kibbutz Dan, durch die Wüste Negev bis nach Eilat. Er vermeidet auf seinem Verlauf weitgehend größere Ortschaften und Städte.

Sie nimmt Avram, einen Freund aus frühester Jugend mit auf den Weg. Avram ist durch den 6-Tage Krieg, in dem er brutal gefoltert wurde, psychisch und physisch zerstört. Außerdem ist er der Vater dieses Ofer, dem Sohn, der in den Krieg ging, hat aber seinen Sohn noch nie gesehen. Ora ist mit Ilan verheiratet und hat mit ihm einen älteren Sohn, Adam; Vater und Sohn sind vor der politischen Lage ins Ausland geflohen. Avram weigert sich mitzugehen, sie zwingt ihn, entführt ihn nahezu. Das ist die Ausgangssituation.

Ora hat zwei Ziele auf diesem Weg: sie will durch das Gehen Ofer am Leben erhalten, und sie will Avram mit seinem Sohn bekannt machen. Beides braucht Zeit und den Weg. Durch das Gehen sind beide auf sich reduziert, sie vor der Nachricht, er vor dem Leben. Und sie entdecken in ihrer Atemlosigkeit die Risse und Wahrheiten in ihrem Leben, der Weg macht es möglich.

Wie fangen sie an? Ora erzählt. Wie Scheherzade erzählt sie, nicht um ihre eigenes Leben zu retten, sondern das von Ofer. „Wie ein Kind, das mit den Bruchstücken seiner selbst spielt,“ (S. 229) tasten sich die beiden vor-

sichtig voran - auf dem Israelpfad ebenso wie auf dem Pfad in ihre eigenen Biographien. Avram bittet sie, als sie von Ofer zu erzählen beginnt: „Aber fang aus der Ferne an“. (S. 241)

Was erzählt sie?

1 Sie erzählt Alltägliches, von der Familie, ihren Häusern, vom gemeinsamen Essen, Gerichten, die sie gekocht hat, kurzum von dem Versuch den Kindern inmitten der „Situation“ ein normales kleines Familienleben zu geben, ein vergeblicher Versuch.

Die Familie gibt es nur in der Erzählung, die der Weg ermöglicht, und als Vergangenheit. Ora ist allein geblieben, der eine Sohn bei der Armee, der andere mit dem Vater im Ausland; längst haben sie sich entfremdet, die Mutter und die militarierten Söhne.

2 Sie erzählt, von ihren Häusern, der Einrichtung, sie erzählt wie Ilan das Glück der kleinen Familie nach Adams Geburt nicht aushalten kann und die Familie verlässt, dann aber ganz allmählich und zaghaft zurückkehrt. Ilan trägt an einer Schuld, von der wir erst viel später erfahren. Die Macht des Politischen, die „die kleine familiäre Zelle“ durchdringt und das Leben unaufhaltsam verstaatlicht, war schon immer da. Von Beginn an.

3 Und dann wagt sie sich an Ofer heran, zwingt Avram, seinen Sohn kennen zu lernen, seinen Namen auszusprechen. Sie erzählt vom Tag seiner Geburt. Ein Mensch geschaffen aus so vielen kleinen Dingen, die Grossman mit so viel Zärtlichkeit zu beschreiben weiß.

„Tausende von Minuten, Stunden und Tage, Millionen Dinge, unendlich viele Tage, Versuche, Fehler, Gespräche und Gedanken - das alles, um einen einzigen Menschen zu bilden“, schreibt Ora in ihr Notizbuch und diktiert Avram, was er ergänzen soll: „Einen Menschen, der so leicht zu zerstören ist.“

4 Und schließlich fängt auch Avram an zu erzählen, sich von seiner inneren Starre zu lösen, er öffnet sich. Avram, in dem alles abgestorben schien, entdeckt auf dieser Wanderung die Lust des aufmunternden Zuhörens. Ein Blättchen der Seele raschelt in Avram.

Zu dieser Wanderung gehört die Landschaft: Sie gehört der Stimme des Erzählers. Wir lernen den Gallil in all seinen wunderbaren Facetten kennen, Tiere, Pflanzen, Klima, und plötzlich wird das Land ganz weit.

Der Rücken streckt sich, die Sinne öffnen sich wieder. Der Körper wacht auf, sie spürt es, er ist ein Tier des Feldes... (S. 286). Die Luft flirrt und summt. Fliegen, Bienen, Mücken, Grillen, Schmetterlinge und Käfer schweben, kriechen, krabbeln von allen Blättern. In jedem Teilchen der Welt steckt so viel Leben, denkt Ora, und dieser Überfluss erscheint ihr plötzlich bedrohlich, denn was



stört es diese überquellende, verschwenderische Natur, wenn das Leben einer Fliege, eines Blattes oder eines Menschen in ebendiesem Moment zu Ende geht? Aus dem Schmerz dieses Gedanken beginnt sie zu reden. (S. 241/242)

Oder später: Eine tiefe Stille breitet sich aus. In den abgefallenen Anemonenblättern neben ihrer Hand gräbt ein Blatthornkäfer. Neben ihrem Knie beeilt sich eine Mittagsschwertlilie, ihre Blüten weit zu öffnen. (S. 477-478)

Die beiden Gehenden haben keine Uhr, den Begriff von Zeit haben sie verloren, ihre Zeit wird durch das Licht bestimmt. Sie schlafen auf der Erde, oder in zwei kleinen Zelten, die sie im Rucksack mitgebracht haben. Es gibt keine Herbergen auf diesem Weg. Sie ernähren sich selbst, tragen ihren Proviant auf dem Rücken und kaufen in kleinen Dörfern ein, bereiten ihre Mahlzeiten im Freien.

Begegnungen: Wie auf jedem Weg begegnen auch sie Menschen, die ebenfalls auf dem Weg sind.

1 Sie treffen einen Kinderarzt, der den Weg geht, weil er gemeinsam mit seiner Frau ihn zu gehen geplant hatte, sie dann aber krank wurde und starb. Auf dem Totenbett, hat sie ihn gebeten, den Weg zu gehen, und jedem, den er trifft zwei Fragen zu stellen:

Wonach sehnst du dich? Was bereust du?

Aus diesen Fragen entfalten sich die Leben ganz unterschiedlicher Israelis. Der Mann schreibt die Antworten in Oras Notizbuch, das sie verloren hat, später aber bei ihm wiederfindet. So erfahren wir über die Leben der unterschiedlichsten Menschen, die der Arzt, Ora und Avram auf dem Weg treffen. Eine Holländerin bereut, dass sie nach Israel vor 39 Jahren gekommen sei. Ein religiöser Student sehnt sich nach einer Zeit, in der es noch Propheten gab, ein anderer nach dem Meer und bereut, dass er seine Kindheit mit unnützen Dingen verbracht habe. Ein Mönch bereut, dass er seiner Frau nie die Liebe geben konnte, die sie ihm gab und sehnt sich nach seinen Söhnen; ein Frau nach der Vitalität ihrer Ju-

gend; ein Paar, das sich im Galill angesiedelt hat, um ihn jüdisch zu machen, nach der Unschuld der Jugend, als sie noch an Freundschaft glaubten; sie bereuen, sich zu früh in die Gemeinschaft eingegliedert zu haben und sich nicht um ihre eigene Entwicklung gekümmert haben. Der Ehemann sagt dem Arzt: Hören Sie, die zwei Fragen, die Sie uns gestellt haben, umfassen das ganze Leben, und seine Frau fügt hinzu und zerstören es.

2 Sie treffen einen tanzenden Rabbi, Erfreuer der Niedergeschlagenen, der mit Behinderten durch die Landschaft tanzt und singt. Ora und Avram tanzen mit und lernen im Moschaw die ganz selbstverständliche Gastfreundschaft kennen, können für eine Weile die Traurigkeit vergessen, die sie angesprungen hat.

3 Sie treffen arabische Hirten: erst begegnen sie sich mit Misstrauen, aber dann trinken sie Kaffee zusammen und als Ora ihnen die zwei Fragen stellen will, antwortet der Älteste lächelnd: Vielleicht lieber nicht. Aber vielleicht noch ein Stückchen Melone? (S. 672).

4 Sie treffen auf ein Rudel wilder Hunde, das sie knurrend und zähnefletschend umringt: Ora fixiert ein Weibchen und fängt an zu pfeifen, damit löst sie den Bann; die Hunde ziehen ab, und das Weibchen bleibt den Rest des Weges bei ihnen, es wird ihre Gefährtin. (S. 415., S. 409, 410, 412, 415).

5 Sie treffen auf Gedenktafeln von gefallen Soldaten der vielen Kriege. In diesem Land sind alle Kriege seit 1948 allgegenwärtig.



Dr. Eva Schulz-Jander ist Geschäftsführerin der GCJZ in Kassel und katholische Präsidentin des Deutschen Koordinierungsrates.

6 Sie begegnen zwei frommen Jugendlichen Jeshiwah Studenten. Es sind die letzten auf ihrem Weg. Am Ende des Weges können sie die zwei freundlich begrüßen, während sie den ersten, den sie trafen, sehr abweisend behandelten, nicht fähig waren, seine Einladung zu einem Kaffee anzunehmen. Ora und Avram laden die beiden Studenten zum Essen ein, und bereiten ihnen gemeinsam eine Mahlzeit zu.

Fazit: Mit Ora, ihr Name bedeutet Licht, hat Grossman eine Lichtfigur geschaffen, unberechenbar, nervös, angespannt, manchmal fast hysterisch, warmherzig, stark und mutig, voller Widersprüche. Die „Kraterbiographien“ aller Personen in diesem Roman sind verwoben mit dem angespannten nationalen Bewusstsein.

Am Ende liest man immer langsamer, wie Julia Encke schrieb, weil man nicht will, dass das Buch aufhört. Ich war noch Tage danach wie benommen. Und obwohl das Ende offen ist, und Ofers Schicksal ungewiss, gibt es einen Hoffnungsschimmer, Avram ist ins Leben zurückgekehrt, gerettet durch die Erzählung, durch die Worte, und durch Oras Kraft ihn zu tragen, und letztlich durch das Gehen, die Begegnungen, das Einkehren in die Natur, ins Leben. Aber es wäre kein israelisches Buch wenn die Hoffnung nicht von Angst begleitet wäre. Ganz am Ende (S. 706) sagt Ora: „abermals hatte die Hoffnung keinen Vorsprung vor der Angst.“

Es ist ein Buch über die Macht der Sprache, über Israel, über den Krieg, aber auch über die Macht und den Sog des Lebens, den sie durch das Gehen, durch das unterwegs sein erfahren. Wir sind alle das ganze Leben hindurch unterwegs. Ofers Schicksal ist offen, aber jedes Menschen Schicksal ist offen, nicht nur in Israel, jeder sagt sich – wer weiß, ob nicht schon morgen... in Israel jedoch stellt sich jeder noch zusätzlich die Frage, wer weiß ob es das Land in einem Jahr noch gibt.

Warum pilgern Menschen, warum machen sie sich zu Fuß auf den Weg? Gewissermaßen suchen sie nach einer Form von Erlösung. Der klassische Pilger sucht Gott näher zu kommen. In unserem Buch machen Ora und Avram sich nicht aus religiösem Grund auf den Weg, sondern um Leben zu bewahren. Ob sie Erlösung finden? Sie begegnen dem Wunder und der Heilungskraft von Gottes Schöpfung, sie lernen ihre Herzen zu öffnen, und Avram löst sich aus der Totenstarre. Ora findet den Vater ihres Sohnes, Avram den Sohn. Es sind Schritte hin zur Erlösung, der Erlösung können wir nur schrittweise näherkommen. Und das geschieht unter anderem in diesem Roman. Ihr Leben ist reicher geworden durch diese „Pilgerreise“. Und meines durch die Lektüre dieses Buches. ■

Länderübergreifend

DIE GESELLSCHAFT FÜR CHRISTLICH-JÜDISCHE ZUSAMMENARBEIT Rhein-Neckar

TEXT ■ MARITA HOFFMANN

Am 8. März 2015 wird die bundesweite Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit zum zweiten Mal innerhalb weniger Jahre in der Metropolregion Rhein-Neckar stattfinden; nach 2007 in Mannheim, nun in der ›Schwesterstadt‹ Ludwigshafen. Städte- und länderübergreifend trägt die ›Christlich-Jüdische Rhein-Neckar‹ mit ihrer vielfältigen Vernetzung und intensiven Kooperation dazu bei, dass nationale, rassische, religiöse und gesellschaftliche Vorurteile besonders von jungen Menschen bekämpft und überwunden werden.

Jugend setzt Zeichen

Seit über zehn Jahren bildet der ›Abraham-Pokal‹ einen Schwerpunkt der Arbeit. Nach der Künstlerin Waltraud Suckow dient er „als einende Basis der drei Weltreligionen [Judentum, Christentum, Islam] und zugleich Brückenschlag über trennende ethnische und religionsphilosophische Inhalte unserer Völkergeschichte.“ Von den beiden Exemplaren geht eines seit 2001 jährlich in Mannheim von Schule zu Schule, das zweite seit 2003 in Ludwigshafen. Bereits 26 Schulgemeinschaften haben den Pokal, der keine Auszeichnung für bereits Geleistetes, sondern Verpflichtung für die Zukunft ist, zwölf Monate bei sich gehabt, darunter auch Grundschulen, Berufsschulen und Förderschulen. Übergeben wird er alljährlich bei der regionalen Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit, die zwischen Ludwigshafen und Mannheim im Wechsel stattfindet. „Der Pokal ist Einladung und Aufforderung, sich für Toleranz und Verständigung zwischen Religionen und Nationen einzusetzen“, so der evangelische Vorsitzende, Diakon Manfred Froese. Beeindruckend ist das große Engagement der jungen Menschen. Sie behandeln das Thema in verschiedensten Fächern, besuchen Kirchen, Synagogen, Moscheen und Gedenkstätten, lernen religionstypische Speisen kennen, entwickeln Theaterstücke oder komponieren eine Hip-Hop-Ballade.

Politische Spitze unterstützt

Die Arbeit der Gesellschaft wird politisch gewürdigt. Der Mannheimer Oberbürgermeister, Dr. Peter Kurz, findet in seiner Ansprache zur Reichspogromnacht 2011 programmatische Worte: „Erinnerung ist unverzichtbar, wenn wir den Mechanismus des Bösen verstehen und das Gute stärken wollen. [...] Es kann nicht genug gewarnt werden vor einer Entwicklung, die rassistisches Gedankengut in die Mitte unserer Gesellschaft zu tragen versucht. Es ist keine Frage, dass in Mannheim die Anhänger aller Religionen willkom-

men sind [und] ihren Glauben ungehindert ausüben können.“ Dies gilt stellvertretend für die ganze Rhein-Neckar-Region, in der Zuwanderung seit Jahrhunderten Tradition ist. Die Ludwigshafener Oberbürgermeisterin, Dr. Eva Lohse, hat 2003 die regionale Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit erstmals ›über den Rhein geholt‹. So intensiviert sie die Zusammenarbeit von Christen und Juden in der Region insbesondere im Schulischen Bereich und schuf die Grundlage für eine Institutionalisierung der bereits bestehenden Kooperation an der Basis.

Grundlagenarbeit in Ludwigshafen

Der ›Gesprächskreis Juden und Christen in Ludwigshafen und dem Rhein-Pfalz-Kreis‹, die bedeutendste regionale Arbeitsgruppe der ›Christlich-Jüdischen Rhein-Neckar‹, wurde 1996 gegründet. Neben der Ausrichtung des zentralen Gedenkgottesdienstes zur Reichspogromnacht, hat er von Beginn an jüdische Geschichte aufgearbeitet und mit der Verlegung von Stolpersteinen sichtbare Zeichen gesetzt. Die heutige Leiterin (seit 2007), Pfarrerin Christine Dietrich, hat dies intensiviert und ausgebaut. Die Aufarbeitung der Geschichte der Juden im Stadtteil Ruchheim, die u. a. in der Errichtung einer Gedenkstele (2010) mündete, stößt bis heute auf unterschiedliche öffentliche Resonanz. Aktuell konzentriert sich der ›Gesprächskreis‹ auf politische Jugendbildung besonders in Ludwigshafener Schulen und kulturelle Aktivitäten. Jugendreisen nach Israel, Kurse mit der Gedenkstätte Yad Vashem, Zeitzeugengespräche und Hilfsprojekte für heute wieder bedrängte Holocaustopfer in Osteuropa gehören ebenso zur Arbeit wie die Unterstützung von Ausstellungen zum Nationalsozialismus. Durch die Übergabe der Geschäftsführung an die Ludwigshafenerin Marita Hoffmann 2011 setzte die ›Gesellschaft Rhein-Neckar‹ mit Sitz in Mannheim einen weiteren Impuls in Richtung Pfalz.

Erinnerung an Unrecht wach halten

Nachhaltigkeit bedeutet für die Gesellschaft die Erinnerung an jüdische Mitmenschen, die durch die Nationalsozialisten aus ihrer Mitte gerissen wurden, wach zu halten. An die mehr als 6000 deportierten Juden aus Baden, der Pfalz und dem Saarland vom 22. Oktober 1940 in das französische Lager Gurs erinnert sie seit Jahrzehnten an vielen Standorten ihres Einzugsbereichs. Seit 2003 findet die zentrale Gedenkfeier mitten in der Mannheimer Fußgängerzone statt, wo ein Glaskubus mit den Namen der über 2000 aus Mannheim deportierten Juden errichtet wurde. Die

christlichen Kirchen tragen den Gedenkgottesdienst zur Reichspogromnacht gemeinsam mit der ›Christlich-Jüdischen‹ unter intensiver Mitwirkung der jeweiligen Abrahamsschulen.

Altes bewahren, Neues wagen

Mit der Reihe ›Judentum kennen lernen‹ bietet die Gesellschaft ein ›niederschwelliges‹ Angebot durch gemeinsames Kochen, Besuche des jüdischen Friedhofs und kulturelle wie gesellschaftspolitische Vorträge. Gesprächskreise, Konzertreihen und jährliche Studienreisen erleichtern den Zugang zum Thema. 2014 hat die ›Gesellschaft Rhein-Neckar‹ gemeinsam mit der Jüdischen Gemeinde und der Deutsch-Israelischen Gesellschaft erstmals die ›Jüdischen Kulturtag Mannheim‹ ausgerichtet. Acht Tage lang fanden überaus vielseitige Aspekte jüdischen Lebens in Konzerten, wissenschaftlichen Vorträgen und Lesungen sehr positive Resonanz in der Öffentlichkeit. Ein Kennzeichen der ›Christlich-Jüdischen Rhein-Neckar‹ ist das gute Miteinander verschiedenster gesellschaftlicher Gruppen. Dankbar erfreut sie sich einer hervorragenden Kooperation mit der Jüdischen Gemeinde Mannheim, einer intensiven Zusammenarbeit mit der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und der Deutsch-Israelischen Gesellschaft. Die Kirchen, die Politiker vor Ort und in den Landesparlamenten sind stets offen und widmen dem Thema viel Aufmerksamkeit. ■

www.gcjz-rhein-neckar.de



Marita Hoffmann ist seit 2011 ehrenamtliche Geschäftsführerin der GCJZ Rhein-Neckar. Studium der Geschichte und Anglistik, seit über zwanzig Jahren Agenturleiterin und Verlegerin in Ludwigshafen, seit 2006 Mitarbeiterin im ›Gesprächskreis Juden und Christen in Ludwigshafen und dem Rhein-Pfalz-Kreis‹, stellv. Leiterin; seit 2007 Mitarbeiterin im ›Arbeitskreis Ludwigshafen setzt Stolpersteine‹.



Arbeits**schwerpunkte**

Woche der Brüderlichkeit

Seit 1952 veranstalten die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit im März eines jeden Jahres die Woche der Brüderlichkeit. In allen Teilen des Landes werden aus diesem Anlass Veranstaltungen durchgeführt, um auf die Zielsetzung der Gesellschaften und auf ihr jeweiliges Jahresthema hinzuweisen. Die zentrale Eröffnungsfeier wird vom Fernsehen live übertragen.

Buber-Rosenzweig-Medaille

Seit 1968 verleiht der Deutsche Koordinierungsrät während der Eröffnungsfeier zur Woche der Brüderlichkeit die Buber-Rosenzweig-Medaille. Ausgezeichnet werden Personen, Institutionen oder Initiativen, die sich insbesondere um die Verständigung zwischen Christen und Juden verdient gemacht haben. Die Medaille wird in Erinnerung an die jüdischen Philosophen Martin Buber und Franz Rosenzweig verliehen.

Tagungen, Publikationen, Begegnungen

Mehrfach im Jahr finden Tagungen zu zentralen Fragen statt, die sich mit der Zielsetzung und Arbeit der Gesellschaften befassen. Themenhefte, Arbeitshilfen, Rundschreiben, Tätigkeitsberichte und sonstige Publikationen dienen der Information und Kommunikation. Dem solidarischen Handeln und der persönlichen Begegnung zwischen Juden und Christen in der Bundesrepublik, in Israel oder anderswo kommt besondere Bedeutung zu.

Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen

Das Forum junger Erwachsener vertritt als Arbeitsgemeinschaft die Interessen der 18- bis 35-jährigen Mitglieder der Gesellschaften, gibt Anregungen für die Arbeit mit jungen Erwachsenen und führt eigene Veranstaltungen durch.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sind in der Bundesrepublik Deutschland nach der Befreiung vom nationalsozialistischen Unrechtsstaat entstanden. Sie wissen von der historischen Schuld und stellen sich der bleibenden Verantwortung angesichts der in Deutschland und Europa von Deutschen und in deutschem Namen betriebenen Vernichtung jüdischen Lebens. Begründet in der biblischen Tradition folgen sie der Überzeugung, dass im politischen und religiösen Leben eine Orientierung nötig ist, die Ernst macht mit der Verwirklichung der Rechte aller Menschen auf Leben und Freiheit ohne Unterschied des Glaubens, der Herkunft oder des Geschlechts.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit setzen sich ein für

- Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiede,
- Erinnerung an die Ursprünge und Zusammenhänge von Judentum und Christentum,
- Selbstbesinnung in den christlichen Kirchen hinsichtlich der in ihnen theologisch begründeten und geschichtlich verbreiteten Judenverachtung und Judenfeindschaft,
- Bewahrung der noch erhaltenen, vielfältigen Zeugnisse jüdischer Geschichte,
- Entfaltung freien, ungehinderten jüdischen Lebens in Deutschland,

- Achtung der Eigenständigkeit ethnischer Minderheiten,
- Solidarität mit dem Staat Israel als jüdische Heimstätte.

Sie wenden sich deshalb entschieden gegen

- alle Formen der Judenfeindschaft, religiösen Antijudaismus, rassistischen und politischen Antisemitismus sowie Antizionismus,
- Rechtsextremismus und seine Menschenverachtung,
- Diskriminierung von Einzelnen und Gruppen aus religiösen, weltanschaulichen, politischen, sozialen und ethnischen Gründen,
- Intoleranz und Fanatismus.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit sind offen für alle, die für diese Ziele eintreten. Zur Verwirklichung ihrer Ziele beteiligen sie sich an der allgemeinen Erziehungs-, Bildungs- und Jugendarbeit. Sie sind bereit zur Zusammenarbeit mit Gruppen und Parteien, privaten und öffentlichen Einrichtungen, die sich ähnlichen Aufgaben verpflichtet haben.

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit haben sich im Deutschen Koordinierungsrät zusammengeschlossen, um ihren Aufgaben und Zielen gemeinsam besser gerecht zu werden.

(Präambel, 1994)

IMPRESSUM

HERAUSGEBER:

Gesellschaften für
Christlich-Jüdische Zusammenarbeit
DEUTSCHER KOORDINIERUNGSRAT E.V.
Postfach 14 45, D-61214 Bad Nauheim
Telefon: 06032 / 91 11 - 0, Fax: 91 11 - 25
www.deutscher-koordinierungsrat.de
info@deutscher-koordinierungsrat.de

REDAKTION:

Dr. h.c. Hans Maaß, Dr. Christoph Münz,
Dr. Eva Schulz-Jander, Rudolf W. Sirsch (verantw.)
FOTOS: Ernst Bloch Gesamtschule, Ludwigshafen
PRODUKTION: www.schwanke-raasch.de
GESTALTUNG: Rudolf Schwanke
ISBN 3-923840-19-0

Die Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit

Aachen	Hanau	Niedersachsen-Ost
Augsburg	Hannover	Oberbergische
Bad Kreuznach	Heidelberg	Oberschwaben
Bayreuth	Herford	Offenbach
Berlin	Hersfeld/Rotenb.	Old. Münsterland
Bielefeld	Hochtaunus	Oldenburg
Bonn	Karlsruhe	Osnabrück
Bremen	Kassel	Ostfriesland
Celle	Koblenz	Paderborn
Darmstadt	Köln	Pfalz
Dillenburg	Konstanz	Potsdam
Dortmund	Krefeld	Recklinghausen
Dresden	Limburg	Regensburg
Duisb.-Mül.-Oberh.	Lippe	Rhein-Neckar
Düsseldorf	Lübeck	Saarland
Essen	Lüneburg	Schleswig-Holstein
Franken (Nürnb.)	Main-Taunus-Kreis	Siegerland
Frankfurt	Mainz	Stuttgart
Freiburg	Mecklenburg- Vorpommern	Trier
Fulda	Marburg	Würzburg u. Unterfranken
Gelsenkirchen	Minden	Weiden i.d.O.Pf.
Gießen-Wetzlar	Moers	Wesel
Görlitz	Mönchengladbach	Westmünsterland
Göttingen	München	Wetterau
Hagen u. Umgeb	Münster	Wiesbaden
Hamburg	Neuss	Wuppertal
Hameln	Niederbayern	Zwickau

Assoziierte Gesellschaften
Jüdisch-christliche AG Leipzig
AG Kirche u. Judentum Thüringen



Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille

- | | | | |
|------|---|------|--|
| 1968 | Professor Dr. Friedrich Heer, Wien
Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin | 1994 | Professor Dr. Jakob Petuchowski, Cincinnati
Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern |
| 1969 | Professor Dr. Ernst Simon, Jerusalem | 1995 | Dr. Richard von Weizsäcker, Berlin |
| 1970 | Dr. Dr. Eva Reichmann, London
Rabbiner Professor Dr. R. R. Geis, Düsseldorf | 1996 | Professor Dr. Franklin Hamlin Littell, Philadelphia
Professor Dr. Joseph Walk, Jerusalem |
| 1971 | Bischof D. Kurt Scharf, Berlin | 1997 | Hans Koschnick, Bremen |
| 1972 | Msgr. Dr. A. C. Ramselaar, Utrecht | 1998 | Lea Rabin, Tel Aviv |
| 1973 | Professor Dr. Helmut Gollwitzer, Berlin | 1999 | Erzbischof Henryk Muszynski, Gnesen |
| 1974 | Dr. H. G. Adler, London | 2000 | Dr. h.c. Johannes Rau, Berlin |
| 1975 | Archbishop G. Appleton, Jerusalem/Wantage
Abt Laurentius Klein, Jerusalem | 2001 | Schule Ohne Rassismus |
| 1976 | Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich, Basel | 2002 | Dr. h.c. Edna Brocke, Essen
Professor Dr. Rolf Rendtorff, Karben
Professor Dr. Johann Baptist Metz, Münster |
| 1977 | Friedrich Dürrenmatt, Neuchâtel | 2003 | Dr. h.c. Joschka Fischer, Berlin |
| 1978 | Dr. Grete Schaeder, Göttingen
Professor Dr. Albrecht D. Goes, Stuttgart | 2004 | Daniel Barenboim, Berlin |
| 1979 | Manès Sperber, Paris
Dr. James Parkes, Southampton | 2005 | Professor Dr. Peter von der Osten-Sacken, Berlin
Institut Kirche und Judentum, Berlin |
| 1980 | Professor Dr. Eugen Kogon, Königstein
Dr. Gertrud Luckner, Freiburg | 2006 | Leon de Winter, Amsterdam
Gesicht Zeigen! Aktion weltoffenes Deutschland e.V., Berlin |
| 1981 | Isaac Bashevis Singer, New York | 2007 | Esther Schapira, Frankfurt am Main
Dr. Georg M. Hafner, Frankfurt am Main |
| 1982 | Schalom Ben-Chorin, Jerusalem | 2008 | Stef Wertheimer, Tefen/Tel Aviv |
| 1983 | Helene Jacobs, Berlin | 2009 | Professor Dr. Erich Zenger, Münster |
| 1984 | Siegfried Theodor Arndt, Leipzig
Helmut Eschwege, Dresden | 2010 | Dr. Daniel Libeskind, New York |
| 1985 | Professor Dr. Franz Mußner, Passau | 2011 | Dr. Navid Kermani, Köln |
| 1986 | Professor Dr. Heinz Kremers, Duisburg | 2012 | Präses Nikolaus Schneider, Düsseldorf |
| 1987 | Siedlung Neve Schalom, Israel | 2013 | Mirjam Pressler, Landshut
Fritz Bauer Institut, Frankfurt am Main |
| 1988 | Arbeitskreis Studium in Israel | 2014 | György Konrád, Budapest |
| 1989 | Sir Yehudi Menuhin, London | 2015 | Professor Dr. Hanspeter Heinz, Augsburg
Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim
Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn |
| 1990 | Charlotte Petersen, Dillenburg | | |
| 1991 | Leo-Baeck-Erziehungszentrum, Haifa | | |
| 1992 | Dr. Hildegard Hamm-Brücher, München
Dr. Annemarie Renger, Bonn | | |
| 1993 | Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin | | |