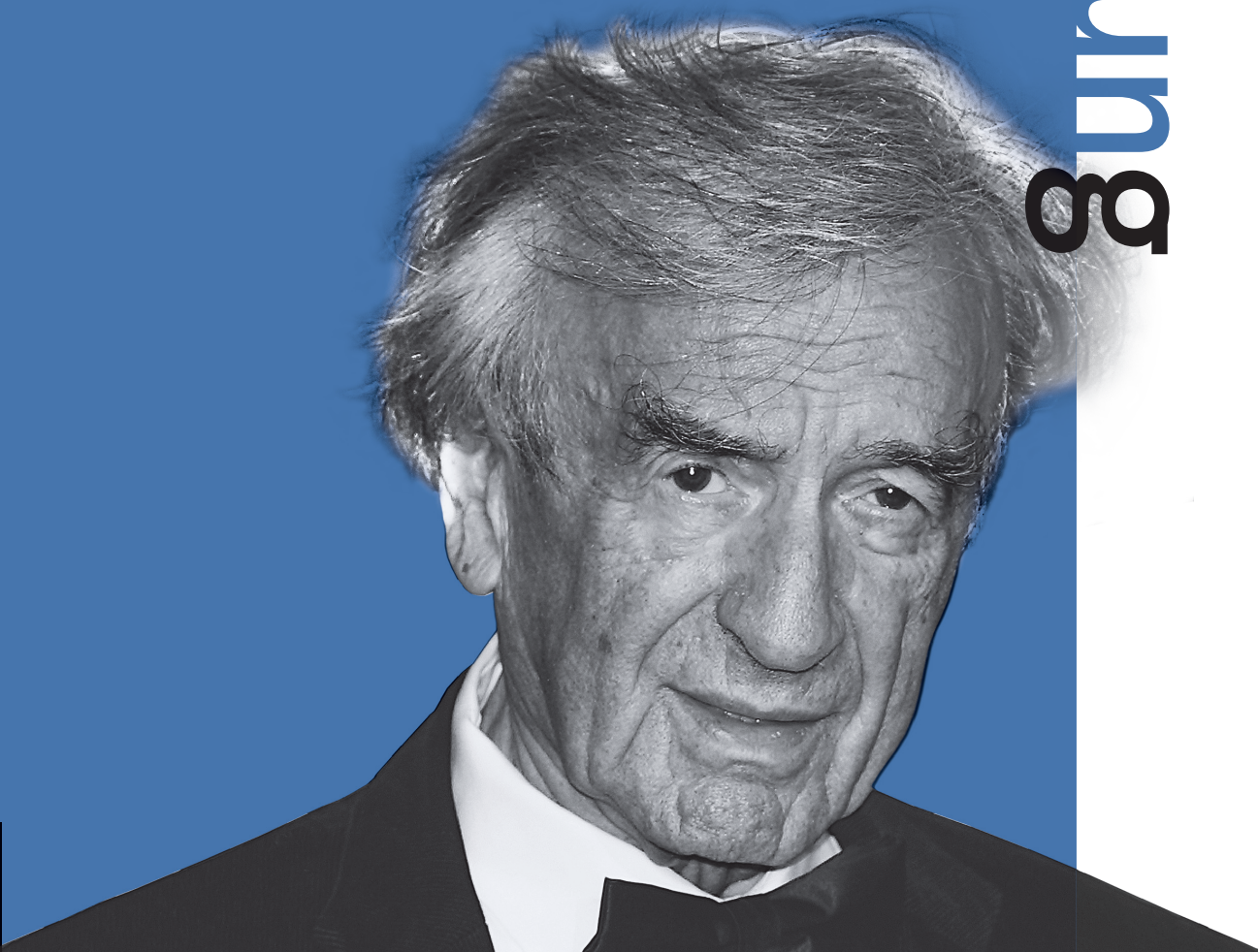


Elie Wiesel

Seine Bedeutung
für Juden, Christen und
die ganze Menschheit



ZfBeg 1/2 | 2017
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext

Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs«
(Neue Folge)«

5... Editorial

**Elie Wiesel –
seine Bedeutung für Juden, Christen
und die ganze Menschheit**

6... Vita Elie Wiesel

8... Alan Rosen: Das *Feuer* einfangen,
die *Erlösung* im Blick haben –
Leben und Werk von Elie Wiesel

17... Reinhold Boschki:

Zeit der Entwurzelten.

Zur Aktualität und bleibenden Bedeutung
des Werks von Elie Wiesel

25... Wolfgang Treitler:

Sch'ma Israel –

die Lebensform von Elie Wiesel

32... Marion Eichelsdörfer:

Aus der Übersetzerwerkstatt:

Zur deutschen Übersetzung von Elie
Wiesels »... *un di welt hot geschwign*«

42... Wilhelm Schwendemann:

War Noah ein frommer Mann? Einige
Bemerkungen zur biblischen Noah-
geschichte, zu entsprechenden Kom-
mentaren von Elie Wiesel und *Raschi*

51... Zehavit Gross: Elie Wiesels Beitrag

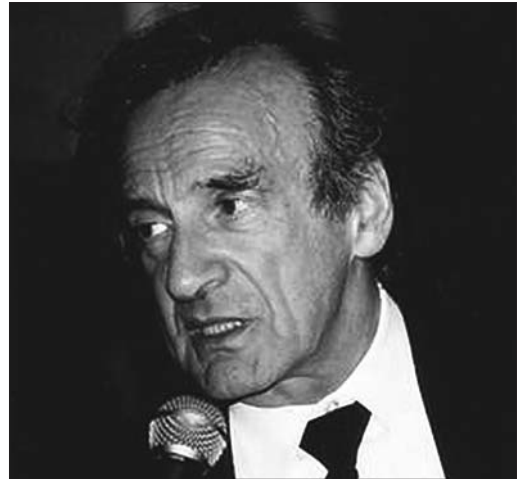
zur *Erziehung nach Auschwitz*:
pädagogische und theologische Aspekte

64... Ingrid Anderson:

Schreiben, um zu verstehen
und verstanden zu werden

70... Josef Kanofsky:

Die Pädagogik Elie Wiesels:
uns menschlicher machen



Elie Wiesel, Boston 1998

Rubriken

b Bildung | Anregungen für Schule
Gemeinde | Erwachsenenbildung

75... Valesca Baert-Knoll, Annette Knoll
und Ramona Richter:

Das Gottesbild in den biographischen
Schriften Elie Wiesels.
Impulse für den Religionsunterricht

79... Julia Münch-Wirtz:

»Niemand darf wissen, dass du Jüdin
bist.« Das Jugendbuch »Das Mädchen mit
den drei Namen« im Religionsunterricht

80... Ossi Pink und Wilhelm Schwendemann:

Gedächtnis und Gewissen einer Stadt
am Beispiel des Stadtplans
Rundgang Jüdisches Freiburg

82... Judith Föcker:

Stolpern im Religionsunterricht:
die *Stolpersteine* als Lernimpuls

87... Reinhold Boschki:

Das Buch *Nacht* von Elie Wiesel
als Ganzschrift im Religionsunterricht

jc Jüdisch-Christliche
Bibellektüre

- 90... Daniel Krochmalnik
und Sr. Raphaela Brüggenthies:
Hüte Deine Zunge! –
Rabbinisch-benediktinische
Psalmbetrachtung zu *Psalm 34*

f Freie thematische
Beiträge

- 97... Bernd Schröder:
Abrahamische Ökumene?

a Aktuell

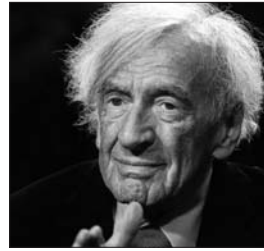
- 105... Aktuelle Notizen, zusammengestellt
von Christoph Münz

rb ReiseBericht

- 109... Daniel Krochmalnik:
Jerusalem, drei mal heilig.
Eine Wallfahrt der besonderen Art (I)

lit Rezensionen
Bücherschau

- 116... Wiesel, Elie (2012):
Mit offenem Herzen
(Christine Wunderli)



- 117... Wiesel, Elie (2017):
Worte wie Licht in der Nacht
(Reinhold Boschki)
- 118... Wiesel, Elie (2014):
Raschi. Ein Portrait
(Wilhelm Schwendemann)
- 122... Anderson, Ingrid (2016):
Ethics and suffering since the Holocaust
(Reinhold Boschki)
- 123... Tück, Jan Heiner (2016):
*Gottes Augapfel. Bruchstücke
zu einer Theologie nach Auschwitz*
(Ulrich Ruh)
- 125... Heyde, Dietrich (2015):
Wisse, nicht Du trägst die Wurzel...«
(Karl-Josef Kuschel)
- 126... Boschki, Reinhold; Wohlmuth Josef (Hg.)
(2015): *Nostra Aetate 4 –
Wendepunkt im Verhältnis von Kirche
und Judentum* (Werner Trutwin)
- 129... Nussbaum, Martha (2016):
*Die neue religiöse Intoleranz.
Ein Ausweg aus der Politik der Angst*
(Wilhelm Schwendemann)
- 132... Bauman, Zygmunt (2016):
Die Angst vor den Anderen
(Wilhelm Schwendemann)
- 134... Marksches, Christoph (2016):
*Gottes Körper. Jüdische, christliche
und pagane Gottesvorstellungen
in der Antike* (Werner Trutwin)

Impressum

- 136... Herausgeber | Ziele | Schriftleitung
- 137... Unterstützende Institutionen | Spender
Geschäftsstelle *ZfBeg*
Herstellung | Bildnachweis
- 138... Abonnement | Bezugsadresse
- 139... Bestellformular

Der *Anfang* hat in der Tradition des Judentums eine besondere Bedeutung. Mit diesem Heft unternehmen wir einen neuen Anfang, um die traditionsreiche Zeitschrift »Freiburger Rundbrief« nun als »Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext*« (abgekürzt: ZfBeg) weiterzuführen.

Wie in der letzten Nummer des bisherigen »Freiburger Rundbriefs« angekündigt, ist die Neuaufstellung insbesondere geprägt durch *thematische Hefte*. Nach dem Tode Elie Wiesels am 2. Juli 2016 hat die neue Schriftleitung die Entscheidung getroffen, das erste Heft dem Auschwitz-Überlebenden, Schriftsteller und Friedensnobelpreisträger zu widmen. Beiträge von Wissenschaftler_innen aus Europa, Israel, den USA und Kanada würdigen Leben und Werk Wiesels in umfassender Weise.

Ein zweites Kennzeichen der neuen Heftaufstellung ist die *Rubrik »Bildung«*, in der Praktiker_innen aus verschiedenen Praxisfeldern Impulse aufzeigen und Unternehmungen beschreiben, die für andere beispielgebend sein sollen. Zusatzmaterialien werden in einem eigenen Bereich auf der im Aufbau befindlichen Homepage der »Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext*« angeboten.

Weitere und wechselnde Rubriken ergänzen das Panorama – in diesem Heft Jüdisch-Christliche Bibellektüre, freie thematisch Beiträge, Aktuelles, Reisebericht, Rezensionen.

Die erste Ausgabe spiegelt die internationale Elie-Wiesel-Forschung in ihrer Breite wider, weshalb aus dem ersten Heft eine Doppelnummer geworden ist.

Das nächste Heft (Erscheinungstermin Herbst 2017) widmet sich dem christlich-jüdischen Lernen, das auch die Öffnung zum christlich-muslimischen Dialog einschließt. Die weiteren Hefte werden jeweils abhängig vom Thema unterschiedlichen Umfang haben.

Wir wünschen den Leser_innen viele gute und gewinnbringende Impulse!

Reinhold Boschki

Julia Münch-Wirtz

Wilhelm Schwendemann

Verantwortliche Schriftleitung

Ulrich Ruh

Redaktion

in Kooperation mit

Daniel Krochmalnik

Elie Wiesel¹

30. September 1928

Geboren in Sighet (Siebenbürgen, heute Rumänien) als Sohn von *Schlomo Wiesel* (Kaufmann) und *Sarah Wiesel*, geborene *Feig*. Wiesel wächst in einer chassidischen Familie auf.

1934 bis 1944

Elie Wiesel besucht den *Cheder*, die jüdische Religions-Grundschule, dann die *Jeschiwa*, die weiterführende *Talmud*-Schule. Daneben studiert er bereits die jüdische Mystik und die Lehren der *chassidischen* Meister.

Frühjahr 1944

Nach der Einrichtung eines Ghettos in Sighet wird die Familie Wiesel mit der gesamten jüdischen Gemeinde nach Auschwitz deportiert. Die Mutter und die jüngere Schwester *Tsiporah* werden ermordet. Der Vater stirbt kurz vor Kriegsende in Buchenwald, wohin er und Elie Anfang 1945 transportiert werden.

11. April 1945

Befreiung des Lagers Buchenwald. Elie Wiesel wird vom Kinderhilfswerk OSE nach Frankreich gebracht. In Paris trifft er seine beiden älteren Schwestern wieder.

1948 bis 1951

Studium der Philosophie, der französischen Literatur und der Psychologie an der Sorbonne, Paris. Beginn der Tätigkeit als Journalist für israelische Zeitungen und Zeitschriften und als Berichterstatter der UNO.

1956

Veröffentlichung von *...un di Welt hot geschwign*. Er kommt in die Vereinigten Staaten und wird 1963 amerikanischer Staatsbürger.

1958

Die gekürzte und ins Französische übersetzte Version von *...un di Welt hot geschwign* erscheint als *La Nuit* in Paris.

1960er Jahre

Beginn der umfangreichen schriftstellerischen Tätigkeiten und des Kampfes für Menschenrechte in aller Welt. Erste Ehrendoktorwürden an amerikanischen Universitäten. Zahlreiche Aufenthalte in Israel.

1969

Heirat mit *Marion E. Rose*, selbst Überlebende der *Shoah* und Übersetzerin vieler Bücher Elie Wiesels.

1972

Geburt des Sohnes *Schlomo Elischa*. Professur an der City University of New York, Department of Jewish Studies.

1976 bis 2011

Professur an der Boston University (Professor in the Humanities, Department of Religion, Literature and Philosophy).

Das Gesamtwerk entsteht in vier großen Werkteilen: Autobiografien, Romane, *biblisch-talmudisch-chassidische* Schriften, Essaysammlungen.

1986

Verleihung des Friedensnobelpreises. Das Komitee begründet die Verleihung mit den Worten: »Elie Wiesel ist einer der wichtigsten Führer und Wegweiser unserer Zeit. Seine Worte verkünden die Botschaft des Friedens, der Versöhnung und der Menschenwürde.«

2000

Rede vor dem Deutschen Bundestag.

2009

Rede in der Gedenkstätte Buchenwald anlässlich des gemeinsamen Besuchs *Angela Merkels* und *Barack Obamas*.

2. Juli 2016

Elie Wiesel stirbt in New York.



Elie Wiesel spricht 2003
auf der Jahresversammlung
des Weltwirtschaftsforums
in Davos/Schweiz.

Alan Rosen¹

Das Feuer einfangen, die Erlösung im Blick haben: Leben und Werk von Elie Wiesel

»Der *Talmud* entstand nicht zuletzt als Ersatz. Weil es keinen Tempel mehr gab, traten Gebete an seine Stelle. Weil es kein souveränes Königreich mehr gab, entstanden Geschichten, die seinen Glanz schützten und die ihm innewohnenden Werte verkündeten. Dem *Talmud* zufolge besteht der Himmlische Tempel im himmlischen Jerusalem noch so, wie er gewesen ist. *Feuer kann nicht durch Feuer zerstört werden*. Gleich, wer über Jerusalem spricht, er trägt es in sich; wer auch immer nach Jerusalem schreit, fängt dessen Feuer ein und nimmt es in seine Vision auf.«²

Diese außergewöhnliche Passage stammt aus einem Vortrag, den Elie Wiesel, seligen Angedenkens, im Jahr 1968 hielt. Die Passage ist reich und komplex in geschichtlicher und spiritueller Hinsicht; sie ist gelehrt, anschaulich und enthält mehrere Botschaften. Die Zerstörung des alten Tempels in Jerusalem, der vor Jahrhunderten durch einfallende Armeen niedergebrannt wurde, fordert noch immer von jedem von uns eine tiefempfundene Antwort. Mit dieser Empfindung verleiht Wiesel einer traditionellen jüdischen Lehre Ausdruck, für die die Zerstörung des Tempels ein zentrales Ereignis darstellt, das unendlich viele Aspekte jüdischer Praxis und Erfahrung betrifft. Jüdisches Leben in der Spur der Zerstörung des Tempels unterscheidet sich tiefgehend von dem davor. Wiesel gibt dieser traditionellen Lehre einen eindrucksvollen lyrischen Ausdruck und besteht darauf, dass die Vergangenheit mit der Gegenwart verbunden werden muss: Man muss über die Zerstörung von Jerusalem wehklagen; nur dann kann man dessen Feuer einfangen, nur dann kann man, wie es bei den Weisen heißt, dessen Erlösung bezeugen.

Elie Wiesel hebt in mehreren Veröffentlichungen diese Fähigkeit zur Überwindung des räumlichen und zeitlichen Abstands mit Hilfe eines Gedichts von *Uri Zvi Greenberg* hervor, in dem es um einen Jungen im alten Jerusalem geht, der nach Rom reisen möchte. Seine Mutter gibt ihm ein Kissen mit, damit er immer etwas zum Schlafen dabei hat. Eines Nachts fängt das Kissen Feuer, und »genau in derselben Nacht geht der Tempel in Jerusalem in Flammen auf. Ja, man kann tausend Kilometer vom Tempel entfernt wohnen und ihn brennen sehen.«³ Brennende Kissen wie dieses, so macht Elie Wiesel an anderer Stelle deutlich, können durch die Zeit genauso reisen wie durch den Raum, auf ihnen kann man zweitausend Jahre später ebenso schlafen wie tausend Kilometer von daheim.⁴

Aber der *Talmud* nimmt Bezug auf ein anderes Feuer und einen anderen Tempel, was Wiesel inspirierte, seine Lehre über das Trauern durch eine Botschaft der Hoffnung zu erweitern. Ein »Himmlischer Tempel«, ein Tempel aus Feuer, besteht in einem himmlischen Bereich und wartet auf den richtigen Zeitpunkt, um aufs Neue an seinen herkömmlichen Ort in Jerusalem herabzusteigen. Auch diese bemerkenswerte Lehre stammt von den Weisen und geht aus von den Begriffen *Verlust* und *Erlösung*. Der eine Tempel aus Steinen und Holz ist verschwunden, dem Boden gleich gemacht. Aber ein anderer, geistlich dem Wesen nach und gefügt aus ätherischem Feuer, ist unzerstört und makellos. Die Waffen der Feinde hatten keine Wirkung, weil »Feuer nicht durch Feuer zerstört werden kann« – das ätherische Feuer, aus dem der himmlische Tempel ge-

1 **Dr. Alan Rosen** ist Literaturwissenschaftler und lehrt Literatur des Holocaust an der *International School for Holocaust Studies, Yad Vashem*, Jerusalem, und weiteren *Holocaust-Forschungszentren*. Er war *Teaching Assistant* bei Elie Wiesel an der Boston University und hat seine Dissertation unter Wiesel's Betreuung geschrieben. Der vorliegende Beitrag wurde von Dr. Ulrich Ruh ins Deutsche übersetzt.

2 Wiesel, Elie (1985): *The Fiery Shadow – Jewish Existence Out of the Holocaust*, in: ders.: *Against Silence: The Voice and*

the Vision of Elie Wiesel (hg. Irving Abrahamson) New York, Band 1, S. 49. Zu der wahrscheinlichen talmudischen Bezugnahme auf den himmlischen Tempel aus Feuer, vgl. Baba Kama 30a. Die Weisen der talmudischen Zeit beziehen sich an zahlreichen Stellen auf einen himmlischen Tempel, einschließlich Genesis Rabba 69,7 und der Jerusalemer Talmud Traktat Berachot 4,5. Raschi stützt sich auf diese Quellen, wo er sich in seinem Kommentar zu Genesis 28,17 und Exodus 15,17 auf einen himmlischen Tempel bezieht.

fügt ist, »kann nicht zerstört werden« durch die Fackeln des Feindes. Unter Bezugnahme auf die Lehren der alten Weisen unternimmt es Wiesel, von dem Ergreifen des erhabenen Feuers Jerusalems zu sprechen, es in seine Vision einzubeziehen, es zu seinem eigenen zu machen. Wir werden an späterer Stelle sehen, dass Wiesel die Aufgabe, das Feuer eines Himmlischen Tempels zu ergreifen, so beängstigend sie erscheinen mag, zu einem Vorhaben macht, das in seiner und unserer eigenen Generation zu verwirklichen ist.

Der Textabschnitt (und der Vortrag, dem er entstammt) fordert heraus und inspiriert. Aber setzt man ihn in den Kontext von Elie Wiesel's Leben und Werk, werden tiefere Assoziationen freigesetzt. Das trifft besonders auf die Beziehung zu »Feuer« zu, wie sich in dem besonderen Buch zeigen lässt, das zum Ausgangspunkt für Wiesel's Karriere wurde.

»Feuer« im Gesamtwerk Elie Wiesel's

In *Nacht*, Elie Wiesel's 1956 erstmals veröffentlichtem autobiographischen Buch über die Todeslager, bekommt Feuer schon von Anfang an eine verhängnisvolle Bedeutung.⁵

Zur Erinnerung: Im zweiten Kapitel beginnt eine der Jüdinnen aus Sighet, eine gewisse *Frau Schächter*, aus der Bahn geworfen durch das schreckliche Schicksal der Deportation, zu wehklagen: »Ein Feuer! Ich sehe ein Feuer!« Versuche, sie zu beruhigen, schlagen fehl und sie schreit weiter: »Juden, hört mich an: Ich sehe ein Feuer! Flammen schlagen hoch! Ein furchtbarer Brand!«⁶ Weil sie verrückt wird, kann nur sie ihre Vision

von Feuer und Flammen sehen. Erst als der Zug seinen Bestimmungsort erreicht, wird das Feuer für die Anderen sichtbar. »Der Zug hielt an, und diesmal sahen wir Flammen, die in der tiefen Nacht aus einem hohen Schornstein schlugen.«⁷ Die Deportierten werden aus den Wagen des Zugs herausgetrieben und müssen die Flammen wahrnehmen, die einen grausamen *rite de passage* in das Konzentrationslager bilden: »Vor uns Flammen. In der Luft Geruch von verbranntem Fleisch. ... Wir waren da. In Birkenau.«⁸

Nachdem sie dazu gezwungen worden waren, in die Hölle von Auschwitz zu gehen, mussten die Wiesel's bald entdecken, dass »diese Flammen« den inneren Kreis des Bösen im Lager bildeten, was ihnen auf brutale Weise durch einen Gefangenen eröffnet wird, der schon länger im Lager ist: »Seht ihr den Schornstein dort? Seht ihr ihn? Und die Flammen, seht ihr sie? (Wir sahen sie, die Flammen.) Dorthin wird man euch führen. Dort wartet euer Grab auf euch. Habt ihr's noch nicht begriffen? Hundesöhne, kapiert ihr denn gar nichts? Man wird euch verbrennen. Euch verkalken, euch einäschern!«⁹

Die nüchterne Wahrheit des Lagers kreist um die Enthüllung dessen, was »diese Flammen« beinhalten. Das Feuer, das aus den Kaminen aufsteigt, enthält das schreckliche Geheimnis des Bösen im Lager, ein Geheimnis, das schwer zu verstehen ist, mit dem man sich aber auseinandersetzen muss.

Dennoch, selbst diese zugespitzte Lektion erreichte noch nicht die äußerste Grenze für die Rolle des Feuers in Birkenau. Jenes Wissen stellte sich kurz danach ein, als die Gefangenen zu dem Ort marschieren mussten, wo die Selektionen stattfanden: »Nicht weit von uns entfernt loder-

3 Wiesel, Elie (1970): *One Generation After*, New York, S. 168–169.

4 In einem Vortrag von 1979 fügt Wiesel zwei Lehren hinzu, die sich aus dieser Geschichte ziehen lassen:

1) Man kann »weit weg sein« und dennoch »an der Tragödie teilhaben«, »vorausgesetzt, das Kissen unter deinem Kopf brennt«; 2) Studenten, Lehrer und Schriftsteller müssen das tun, was sie tun, »nur wenn das Kissen brennt.«

Vgl. Wiesel, Elie (1985): *The Burning Pillow*, in ders.: *Against*

Silence, Bd. II, S. 115. Vgl. auch ders.: *The Pure Fire*, in: ebd., S.74; die Stelle spielt auf die Geschichte an.

5 Wiesel, Elie (2013; 1961): *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg (engl: *Night*, übers. von Marion Wiesel, New York, 2006).

6 Ebd. S. 44f.

7 Ebd. S. 48.

8 Ebd. S. 49.

9 Ebd. S. 51.

ten Flammen aus einem Graben empor, riesige Flammen. Dort wurde etwas verbrannt. Ein Lastwagen näherte sich dem Erdloch und schüttete seine Ladung aus: es waren kleine Kinder. Säuglinge! Ich hatte sie mit eigenen Augen gesehen ... Kinder in den Flammen. ... Nein, all das konnte nicht wahr sein. Ein Albtraum.«¹⁰

Das alles war leider »wahr«, es war Wirklichkeit. Und Feuer – Flammen, Brände, Krematorien und offene Gräben – ist das, was Elie Wiesel als das Bild für diesen unwirklichen und gleichzeitig wirklichen Ort bestimmt. Feuer steht für die totale Absage an menschlichen Anstand, die Verachtung jeder zivilisierten Verhaltensweise, den barbarischen Impuls, alles, was den Menschen ausgemacht hat, zu zerstören.

Diese Szenen der vernichtenden Flammen von Birkenau, die in den Eröffnungskapiteln von Elie Wiesels erstem Buch beschrieben werden, erscheinen in späteren Veröffentlichungen wieder. Als Elie Wiesel in seinem Essay *Plädoyer für die Toten* von 1964 wieder von der Ankunft im Lager berichtet, erzählt er, dass »gelbe und rote Feuerfarben, ausgespuckt von gewaltigen Fabrik-schornsteinen, in die mondlose Nacht [schlugen], als wollten sie den Himmel in Brand stecken« und geht auf das Ausbleiben einer Intervention von außen in verwandten Begriffen ein: »Die Welt schwieg, als man die Juden massakrierte; als man sie auf einen brennbaren Gegenstand reduzierte.«¹¹ Jahrzehnte danach kommen diese schrecklichen Szenen ein weiteres Mal an die Oberfläche, diesmal, als Elie Wiesel den bleibenden Eindruck beschreibt, den sie hinterlassen haben:

»Kurz vor Mitternacht begann sich der Zug in Bewegung zu setzen. Eine Frau in unserem Wa-

gon begann zu rufen: ›Ich sehe Feuer, ich sehe Feuer!‹ ... Seit jener Nacht schaue ich oft zum Himmel und sehe ihn in Flammen ... Aber in jener Nacht konnte ich nicht zum Himmel blicken, weil ich mich an meine Angehörigen klammerte.«¹²

Das Schicksal der Kinder fordert vermutlich den höchsten Tribut ab: »In einem kleinen Wald irgendwo in Birkenau sah ich, wie Kinder von der S.S. bei lebendigem Leib in die Flammen geworfen wurden. Manchmal verfluche ich, dass ich zu sehen in der Lage bin. Dieser Eindruck hätte mich verlassen sollen, ohne jemals zurückzukommen.«¹³ Als Wiesel die bittere Erfahrung der Ankunft in Birkenau in seinen ausführlichen Memoiren *Alle Flüsse fließen ins Meer* ein weiteres Mal erzählt, evozieren die versengenden Erinnerungen eine kosmische Dimension: In den Todeslagern »... steht der riesige Altar, wo die Dämonen des Feuers unser Volk verschlingen. Du träumst einen bösen Traum Gottes, in dem menschliche Wesen jüdische Kinder bei lebendigem Leib in die Flammen werfen, die aus offenen Gruben emporlodern.«¹⁴

Und wenn Wiesel sich vorstellt, wie er selbst am Ende seines Lebens in der anderen Welt ankommt und vor dem »himmlischen Thron« steht, wird er zum Allmächtigen sagen: »Sieh nur, sieh Dir die Flammen an, die immerfort brennen. Hörst Du nicht die stummen Schreie Deiner Kinder, die zu Asche und Staub werden?«¹⁵

Als wäre diese teuflische Weise des Mordens nicht grausam genug gewesen, hatte die obszöne Methode, Leichen zu verbrennen, weitere Implikationen: Elie Wiesel betrauert die »unbeerdigten Toten«, als eine Folge der Öfen und Gruben im

¹⁰ Ebd. S. 53.

¹¹ Wiesel, Elie (1987): *Plädoyer für die Toten*, in: ders.: *Gesang der Toten* [1966], S. 154 und 164.

¹² Wiesel, Elie (1990): *Testimony at the Barbie Trial*, in: ders.: *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*, New York, S. 181.

¹³ Ebd. S. 182.

¹⁴ Wiesel, Elie (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer*. Autobiographie, Hamburg, S. 109.

¹⁵ Ebd. S. 125.

US-Präsident Barack Obama, die Auschwitz-Überlebenden Bertrand Hertz und Elie Wiesel, gemeinsam mit Bundeskanzlerin Angela Merkel (v.l.n.r.) am 5. Juni 2009 in der Gedenkstätte Buchenwald.



Lager, die Abschiedsriten unmöglich machte und von einer Missachtung der zentralen Bedeutung des Begräbnisses in der jüdischen Tradition zeugte.¹⁶ Unabhängig davon, wie die Verbrennung vor sich geht, widerspricht es grundlegenden jüdischen Vorschriften und Praktiken, die aus der Bibel und aus den Lehren der Weisen abgeleitet sind, Leichen zu verbrennen statt sie zu beerdigen. Als zusätzliche skandalöse Beleidigung zum schrecklichen Unrecht und zu den Mordtaten entzog die Verwendung der Krematorien und offenen Feuergruben durch die Nazis dem Tod der Millionen von Juden selbst die bescheidenste Spur von Würde. Elie Wiesel schrieb sarkastisch, er gehöre zu einer entwurzelten Generation, die selbst der Friedhöfe beraubt wurde.¹⁷ Er verlieh diesem Empfinden nochmals einen sehr persönlichen Ausdruck, als er neben den führenden politischen Repräsentanten, Präsident Obama und Kanzlerin Merkel, in Buchenwald stand und sagte: »Als ich heute hierher kam, war es für mich wie ein Weg zum Grab meines Vaters – aber er hat kein Grab. Sein Grab ist irgendwo im Himmel.«¹⁸

Von seinen ersten Veröffentlichungen an hat das Feuer für Elie Wiesel düsterste Konnotationen. Tatsächlich wurde »Feuer« zu einem der Stichworte, mit denen er die singulären Grausamkeiten

des Holocaust kennzeichnete. In einer Rundfunkserie aus den frühen 1970er Jahren mit dem Titel *Meine Lehrer* begann Elie Wiesel den Teil, der den Kriegsjahren galt, mit dem Satz: »Und dann kam der Sturm, und dann kam das Feuer.«¹⁹

Aber wie oben gesehen, kann Elie Wiesel kurz darauf von einem »Himmlischen Tempel« sprechen, der das allerheiligste und verehrungswürdigste Bauwerk ist, aus ätherischem Feuer bestehend. Und dass diese stolze Bauwerk aus einem so erhabenen Element gebildet war, dass es unzerstörbar war, weil »Feuer nicht durch Feuer zerstört werden kann«. Und darüber hinaus, dass Feuer nichts war, von dem man sich fernhalten oder das man auslöschen sollte, sondern vielmehr etwas, das man »ergreifen«, in seine Vision aufnehmen, an dem man sich festhalten und von dem man leben sollte. Wie konnte die singuläre destruktive Kraft des Feuers, mit all ihren schockierenden, brutalen Konnotationen, die sich aus Elie Wiesels vernichtenden Erfahrungen in Birkenau und Buchenwald ergeben, eine solche Metamorphose durchmachen? Wie konnte die skandalöse, schreckliche Wesensart des Feuers schließlich als prächtiges Gefäß für das Heilige in den Blick kommen?

¹⁶ Wiesel, Elie (1987): *Meine Lehrer*, in: ders.: *Gesang der Toten* (1966), Freiburg, S. 185.

¹⁷ Ebd. S. 14.

¹⁸ Remarks by President Obama, German Chancellor Merkel, and Elie Wiesel at the [site of] the Buchenwald Concentration Camp, 06.5.2009: The White House, Office of the Press Secretary, www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-obama-german-chancellor-merkel-and-elie-wiesel-buchenwald-concent.

¹⁹ Wiesel, Elie (1973): *My Teachers: During the Torment*, in: *Eternal Light Series*, 8. April 1973.

Wiesel beschrieb das Feuer mehr als einmal als ein heiliges Medium. Denn wenige Jahre später veröffentlichte er sein erstes Buch über den *Chassidismus*, das in der englischsprachigen Ausgabe den Titel trägt: *Soul on Fire: Portraits and Legends of Hasidic Masters*, ein Buch, das nicht nur als solches wichtig war, sondern auch eine Wasserscheide in Wiesels Laufbahn markierte.²⁰ Es erschien im französischen Original wie in einer englischen Übersetzung im Jahr 1972 und diente als eröffnender Kommentarband, der sich ausschließlich auf jüdisches Leben und Lehren konzentrierte. Auch in seinen früheren Veröffentlichungen kam solches Kommentieren vor. Aber jetzt war ihm zum ersten Mal ein ganzes Buch gewidmet, tauchte Wiesel erstmals in die Woge der jüdischen Tradition ein. Nachdem er in 16 Jahren neun Bücher veröffentlicht hatte – Romane wie *Gezeiten des Schweigens*²¹ und der *Bettler von Jerusalem*²², zwei Essaysammlungen, *Gesang der Toten* und *One Generation After*,²³ dazu eine engagierte Bestandsaufnahme der Unterdrückung der sowjetischen Juden unter dem Titel *Die Juden in der UdSSR*²⁴ –, eröffnete das Buch *Souls on Fire (Chassidische Feier)*²⁵ neue Horizonte. Im Lauf von fast drei Jahrzehnten erschien dann ein halbes Dutzend von Bänden in dieser Art von Kommentar, die sich wieder mit *Chassidismus* und *chassidischen* Meistern befassten, aber auch mit dem alten Grundgestein der jüdischen Gelehrsamkeit, der *Torah* und dem *Talmud*.²⁵

Obwohl traditionell ausgerichtet, trug doch jede Studie zur *Torah* die charakteristische Handschrift von Elie Wiesel, die Annäherung an ein Thema durch Erzählen von Geschichten. Das erhielt die Form dessen, was Wiesel als »Porträt«

bezeichnete: die Konzentration auf einen einzigen *chassidischen* Meister, auf eine biblische Gestalt oder auf einen *talmudischen* Weisen. Die Porträts bestehen aus biographischen Details und ihrem Kontext, verbunden mit einer Sammlung von Lehren, die diesen Meister oder Lehrer bekannt gemacht hat. Dieses ganze Material dient dazu, einige Leitfragen zu beantworten – in Bezug auf einen geheimnisvollen Vorfall, eine unergründliche Kontroverse oder auf einen scheinbar unlösbaren Widerspruch in Worten oder Taten – diese Fragen bringen die Untersuchung weiter. Eines von Elie Wiesels letzten Büchern markierte eine weitere Stufe dieser Konzeption von »Porträt«, indem es ein ganzes Werk einem einzigen Weisen widmete, und zwar dem überragenden jüdischen Kommentator der *Torah* und des *Talmud* im Mittelalter, *Rabbi Schlomo ben Jitzaki*, auch unter dem Namen *Raschi* bekannt.²⁶

Für unsere Zwecke ist jedoch der Titel des ersten Buchs über *chassidische* Meister wichtig – beziehungsweise der Titel, unter dem die englische Übersetzung erschien, *Soul on Fire*. Wie Wiesels Erläuterungen deutlich machen, war die Titelformulierung alles andere als zufällig:

»Warum (trägt dieses Buch den Titel) *Souls on Fire*: Weil ihre (die Seelen der *chassidischen* Meister) im Feuer waren? Ja. Aber noch mehr darum, weil sie über die seltene Fähigkeit verfügten, andere zu inspirieren und etwas ... zu geben, was heute fehlt: Glut.«²⁷

Was über einen Meister gesagt wurde, galt für alle: »Man sagt von jedem, der *Rebbe Bunam von Pischichke* aufsuchte, dass seine Seele Feuer fing. Und sie alle wurden Seelen aus Feuer.«²⁸

20 Wiesel, Elie (1972): *Souls on Fire: Portraits and Legends of Hasidic Masters*, New York. Französisch: *Célébration hassidique*, Paris 1972; Deutsch: *Chassidische Feier. Geschichten und Legenden*, Freiburg 1988.

21 *Gezeiten des Schweigens (La ville de la chance)*, 1962), Freiburg 1987.

22 *Der Bettler von Jerusalem (Le mediant de Jérusalem)*, 1968), Frankfurt 1987.

23 Siehe oben.

24 *Die Juden in der UdSSR (Les juifs du silence)*, 1966), München und Esslingen 1967.

25 In den ursprünglichen französischen Ausgaben trugen alle den Titel »Célébration«: *Célébration biblique* (1975), *Célébration hassidique II* (1981), *Célébration talmudique* (1991) und *Célébration prophétique* (1998). 1994 brachte Wiesel einen weiteren Band auf Französisch mit diesem Titel heraus, der sämtliche »Célébration«-Bände enthielt, die bis dahin erschienen waren. *Célébration: Portraits et légendes* (Paris: Editions du Seuil, 1994). Wiesel hatte gehofft, zwei weitere »Célébration«-Bände

Der englische Titel verweist auf einige charakteristische Züge des *Chassidismus*: zunächst der spirituelle Enthusiasmus der Meister, auf den sich hier (und anderswo) Wiesels Rede von der »Glut« bezieht; dann, dass die Meisterschaft der Meister darin besteht, unentgeltlich das an andere weiterzugeben, was sie selber besitzen: die Glut, das Feuer, den Enthusiasmus für den Dienst an Gott mit seiner beziehungsweise ihrer ganzen Kraft. Und diese Gabe der Glut, des Feuers, des Enthusiasmus wird allen geschenkt, die daran teilhaben möchten. Wie sich an den Anfängen der Bewegung in den Jahren um 1700 zeigt, über die Wiesel in den Kapiteln seines Buchs berichtet (und auch in den vier anderen Büchern über den *Chassidismus*, die darauf folgten), leben die Meister (zum größten Teil) nicht isoliert oder abgeschieden zusammen mit denen, die über die gleiche Ausbildung und den gleichen Status verfügen. Vielmehr pflegen sie gleichermaßen mit einfachen wie mit gelehrten Juden Gemeinschaft, mit unbekannteren wie mit berühmten, mit armen wie mit reichen: Jedermann kann sich befähigen, jeder kann sich beteiligen: »Mag eure Seele hart wie Stein, mag sie kalt wie Eis sein – es spielt keine Rolle; wenn ihr mit Rabbi Bunam in Berührung kommt, wird sie Feuer fangen.«²⁹

Genau diejenigen, die neben *Rebbe Bunam* Meister waren, die andere inspirierten, die ihre Jünger waren, wo in Osteuropa sich das abspielte: Das alles und vieles mehr füllt die Seiten von *Souls on Fire*. Aber es ist bemerkenswert, wie Wiesel die Kernbotschaft formuliert: Seelen aus *Feuer*. Gerade das Element, das – in Auschwitz, Buchenwald und in den Todeslagern des *Holocaust* überhaupt – solches Elend verursachte, das

Medium, das solche Zerstörung bewirkte, die vernichtende Kraft, die die »Toten unbeerdigt« ließ und die eine Generation »selbst ihrer Friedhöfe« beraubte – Feuer wird zu dem, was das Wesentliche des leidenschaftlichen, totalen, vorbehaltlosen Dienstes an Gott beschreibt.

Ein kennzeichnendes Merkmal des *chassidischen* Lebens, die vom Feuer symbolisierte spirituelle Begeisterung, kommt in Wiesels Schriften über andere Facetten der jüdischen Tradition zum Ausdruck. So ergibt sich beispielsweise eine ähnliche Schlussfolgerung in seinem Kommentar zu der talmudischen Episode, in der das »Feuer« im Mittelpunkt steht: die Hinrichtung von *Rabbi Hananiah ben Tradyon*.³⁰ *Rabbi Hananiah* gehörte zu den Weisen, die sich vom römischen Verbot nicht abschrecken ließen, die *Torah* zu lehren. Er wurde schließlich wegen seiner Weigerung, mit dem Lehren aufzuhören, festgenommen und zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Die schreckliche Hinrichtung muss er mit einer *Torah*-Rolle umhüllt erliden, dem angeblichen Auslöser für sein Vergehen.

In Elie Wiesels Deutung wird aber das von den Römern für die Hinrichtung verwendete Feuer durch das spirituelle Feuer, das *Hananiah* und die *Torah* verkörpern, um seine Wirksamkeit gebracht. In Reaktion auf die Tränen, die seine Tochter vergießt, als sie gezwungen wird, der Hinrichtung beizuwohnen, stellt ihr *Hananiah* die Frage: »Warum weinst du? Die *Torah* ist Feuer, und Feuer kann nicht durch Feuer vernichtet werden.«³¹ Außergewöhnlich an der Geschichte ist, dass das Feuer, das den Tod des Gelehrten bewirkte, dem positiven Wert, den Wiesel hier mit Feuer verbin-

zur Abrundung vorlegen zu können, einen über jüdische Mystik und einen über jüdische Dichtung (Persönliche Mitteilung). Eine Reihe von Kapiteln und Essays erhielt ebenfalls diesen speziellen Titel, darunter das 5. Kapitel von »Jews of Silence« (1966), das den Titel »Celebration in Moscow« trägt, und der Essay »Celebration of Friendship« in der Sammlung: »From the Kingdom of Memory« (1991).

26 Wiesel, Elie (2014): Raschi. Ein Portrait (aus dem frz. Orig. übers., mit Quellenangaben und einem Nachwort versehen von Daniel Krochmalnik, Freiburg).

27 Wiesel, Elie (1985): *Souls on Fire*: Letter to James H. Silberman, in: ders.: *Against Silence*, Bd. III, S. 79.

28 Wiesel, Elie (1985): *Souls on Fire*: Back to the Source, in: ders.: *Against Silence*, Bd. III, S. 84.

29 Wiesel, Elie (1988): *Chassidische Feier*. Geschichten und Legenden, Freiburg, S. 217.

30 Wiesel, Elie (1992): *Die Weisheit des Talmud*. Geschichten und Porträts, Freiburg, S. 195–209.

31 Ebd. S. 197.

det, keinen Abbruch tut. Die Formulierung ist vertraut: Wie wir beim »Himmlischen Tempel« sahen, kann auch hier das materielle Feuer sein spirituelles Pendant nicht beschädigen. In diesem Fall greift nicht der Feind den Tempel an, sondern richten sich die grausamen Attacken gegen einen *Torah*-Weisen – und gegen die *Torah* selber. Aber vom Ende her gesehen gehen die Anstrengungen des Feindes mit Sicherheit ins Leere. Der Tempel, die *Torah*, der *talmudische* Weise, die *chassidischen* Meister – sie alle gehören in einen Bereich, der für die zerstörerischen Werkzeuge des Feindes unerreichbar ist.

Es sollte festgehalten werden, dass Wiesel keineswegs der erste in der jüdischen Tradition war, der »Feuer« mit leidenschaftlicher Frömmigkeit und passioniertem Dienst für Gott assoziierte. Tatsächlich geht diese Verbindung auf alte Zeiten und Texte zurück. Berühmt ist beispielsweise das Bild, das der *Talmud* von der Intensität zeichnet, mit der *Jonathan ben Uzziel* die *Torah* studiert: Sie war demnach so groß, dass jeder Vogel, der über seinen Kopf flog, von den Flammen der Ekstase verbrannt werden würde, die von dem Gelehrten ausgingen.³² Später beschreibt *Rabbi Schneur Zalman* in einem der klassischen Texte des frühen *chassidischen* Schrifttums die von der tiefen Betrachtung der Größe Gottes hervorgerufene Liebe als »in seinem Herzen brennend wie eine Flamme, wie glühende Blitze.«³³ Diese Beschreibungen und viele ähnliche gingen denen bei Wiesel voraus und beeinflussten seine eigenen zweifellos. Deshalb geht es bei Wiesels Beitrag nicht in erster Linie um Originalität.

Bemerkenswert ist die Transformation, die sich im Lauf eines Lebens vollzogen hat. Das Feuer,

das im Zentrum des Bösen im *Holocaust* stand, ist jetzt das Feuer, das für heilige Aufgaben Verwendung findet: für Gebet, Studium, Freundschaft, Dienst für Gott. Das Mittel barbarischer Zerstörung wird zum Werkzeug glühender Frömmigkeit; die Flammen, die den »Himmel ohne Mond« versengten, verwandeln sich in einen heiligen Baldachin, in einen »Himmlischen Tempel«, etwas, das im Kern unzerstörbar und dem Wesen nach ewig ist.

Asche – Ewige Flamme

Die Flammen von Birkenau werden zu den Feuern des *Rabbi Bunam*? Kann das sein? Man kann – verständlicher Weise – der Ansicht sein, meine These sei nachträglich konstruiert oder gehe sogar ganz am Ziel vorbei. Zweifellos liegen die Krematorien der Todeslager in einem eigenen Bereich und liegt die glühende Frömmigkeit eines *Chassiden* in einem völlig anderen. Im ersten Fall handelte sich um schreckliches, buchstäbliches Feuer, im zweiten Fall um ein reichliches, symbolisches. Richtig: Wie ich aufgezeigt habe, bezog sich Wiesel auf wichtige Quellen aus der jüdischen Tradition, in denen Feuer eine zentrale Rolle spielte, und stellte von daher dieses Symbol in den Mittelpunkt seines eigenen Werks. Aber das bedeutet nicht, dass der eine Bereich notwendiger Weise mit dem anderen verknüpft ist, dass das Böse von Birkenau in einer Beziehung zu den entflammten Seelen steht, die *Rabbi Bunam* aufsuchten. Ich habe mehr als einmal selber die skeptische, auf Widerspruch geeichte Stimme vernommen, die mir im Namen meines Lehrers sagte, ich sei zu weit gegangen, meine These unter-

³² Babylonischer Talmud, Traktat Sukkoth 28 a.

³³ Rabbi Shneur Zalman, Tanya, Kap. 9, S. 27 (traditionelle Zählung); ich habe die Übersetzung der Rabbiner Levy und Sholem Wineberg verwendet, die sich in »Lessons in Tanya« (Brooklyn: Kohut, 2012), S. 141, findet.

stelle Wiesel eine gewagte Kontinuität, die auf mich allein, nicht auf ihn zurückgeht. Und ich könnte mich dafür ohrfeigen, dass ich mir nie die Mühe machte, ihn zu fragen, ob meine These zutreffend sei oder nicht.

Dankenswerterweise machen Worte, die Wiesel anlässlich einer Preisverleihung im Jahr 1976 äußerte, den Fall relativ klar: »Wenn ich mein Werk in einer Anekdote zusammenfassen würde,« so Wiesel, »wäre es folgende: Ein französischer Dichter, ein Surrealist, wurde gefragt:

.....
 ›Sagen Sie, was würden Sie herausragen, wenn Ihr Haus in Flammen stünde?‹
 Und er sagte: ›Natürlich das Feuer.‹ Das ist das, was wir herausragen – das Feuer.

Feuer symbolisierte unsere Geschichte und unser Leben: das Feuer am Sinai, der brennende Dornbusch, das Feuer des brennenden Tempels, das Feuer der Inquisition, und das Feuer unserer letzten Katastrophe. Aber wir nehmen das Feuer.«

Was heißt das, das »Feuer nehmen«? Wiesel fährt fort;

»Wie sagte *Rimbaud*, ein anderer französischer Dichter? Ein Dichter ist immer ein ›Dieb des Feuers‹. Wir stehlen das Feuer, aber unser Feuer zerstört nicht. Unser Feuer brennt und brennt und brennt – und wir brennen für immer.«³⁴

Ein entwendetes Feuer, nie endend, im Kern schöpferisch: Das ist die Art, in der Wiesel sein Werk zusammenfasst, seine tief poetische Beschäftigung mit der jüdischen Tradition. Dennoch könnte die Vorstellung, das »Feuer zu nehmen« abstrakt und theoretisch erscheinen, so klug und tiefgehend sie auch sein mag. Aber Wiesel war

nicht damit zufrieden, sie bleibend in einer anderen Welt anzusiedeln. Etwa 15 Jahre nach dem Vortrag, der den himmlischen, aus Feuer gefügten Tempel beschwor, griff er die Konzeption wieder auf. Aber diesmal hatte sie eine praktische Absicht. Der Anlass für seine Bemerkungen war eine öffentliche Stellungnahme, eine Art von Sachstandsbericht, den Wiesel in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des *United States Holocaust Memorial Council* erstattete, dem Komitee, dem die Aufgabe übertragen war, das Gedenken an den *Holocaust* in angemessener Weise zu planen. Dessen Arbeit führte schließlich zur Errichtung des *Holocaust*-Museums in Washington D.C. Als Wiesel seine Erklärung im Dezember 1982 abgab, nahmen die Pläne dazu gerade erst Gestalt an. Es war ihm allerdings klar, was hinter einem solchen Unternehmen steckte:

»Als Kind habe ich eine spezielle Geschichte im Talmud geliebt, eine Geschichte von einem unsichtbaren Tempel ... Es ist die Geschichte vom Dritten Tempel, einem unzerstörbaren Tempel, errichtet im Himmel, einem Tempel aus Feuer, gebaut aus Feuer. Es würde ein ewiger Tempel sein. Nie würde Böses in ihn eindringen. Nie könnte ihn der Tod zerstören.«³⁵

Diese talmudische Geschichte ist uns natürlich vertraut; sie steht für Wiesels Überzeugung »Feuer kann nicht durch Feuer zerstört werden«, mit der ich meinen Beitrag begonnen habe. Aber Wiesel verbindet hier die Geschichte von einem »unzerstörbaren, im Himmel errichteten Tempel« mit der heiklen Aufgabe, ein nationales Gedenken an den *Holocaust* zu etablieren:

»Die Vision (des Tempels aus Feuer) hat mich begleitet, seit wir 1979 gemeinsam die Arbeit be-

34 Wiesel, Elie (1985): *The Eternal Flame*, in: ders.: *Against Silence* Bd. I, S. 318. – Der dritte Teil der »*Eternal Light Series*« über »*My Teachers. After the Tempest*« beginnt mit diesem Konzept und den fast gleichen Worten: »Wir ergreifen immer das Feuer, sogar das Feuer des Holocaust. Und wir versuchen etwas daraus zu machen – etwas Wertvolles, etwas Nutzbringendes.« (Manuskript, S. 1).

35 Wiesel, Elie (1985): *The Temple of Fire*, in: ders.: *Against Silence*, Bd. III, S. 186.

gonnen haben. Seit damals habe ich gefürchtet, die Vision des Tempels, erbaut zwischen Himmel und Erde, irgendwie zwischen Herz und Seele existierend, an einem Platz zwischen einer Welt und der anderen, zwischen einem Wort und dem Schweigen, das ihm vorausgeht oder folgt, würde sich irgendwie wegen der Bürokratie, wegen Treffen, Budgets, Telefongesprächen und anderen prosaischen Dingen auflösen. Ich möchte nicht, dass das geschieht.«³⁶

Für Elie Wiesel gibt so der Tempel aus Feuer, der »irgendwie zwischen Herz und Seele existiert«, dem konkreten Vorhaben einer Gedenkstätte für die Opfer des *Holocaust* die Richtung; er dient als spirituelle Blaupause, als innere Architektur. Die abschließenden Worte der Stellungnahme skizzieren die Implikationen für die Art von Gedenkstätte, die er im Blick hatte:

»Wenn uns nicht klar wäre, dass es da oben zwischen Himmel und Erde einen Tempel aus Feuer gibt, den niemand zerstören kann und den wir wieder errichten müssen, würden wir nicht das tun, was wir tun, noch sollten wir das tun, was wir tun. Diesen Tempel müssen wir hinunterbringen nach Washington und ihm Bedeutung verleihen, damit Kindern und ihren Eltern, ihren Lehrern und ihre Freunden aller Religionen, aller Hautfarben, aller Berufe, aller Schichten und aller Überzeugungen klar wird, dass es in Wahrheit nur *einen* Tempel gibt, wenn auch mit vielen verschiedenen Eingängen, die alle zum gleichen Ziel führen.«³⁷

Liest man Elie Wiesels Formulierung jetzt, mehr als 35 Jahre später, erscheint sie außerordentlich kühn. Nicht nur, dass der Tempel aus Feuer, »den niemand zerstören kann«, eine spirituelle

Blaupause für die Arbeit des Gremiums für die *Holocaust*-Gedenkstätte liefert. Sie bezieht sich auch auf etwas – eine Vision, eine spirituelles Gebilde, eine bekannte, aber vielleicht noch nicht sichtbare Wirklichkeit – das sie »herunter bringen« und dem sie »Bedeutung geben« sollte.

Ist das geglückt? Ist das *Holocaust*-Museum in Washington D.C., das am *Yom HaSchoah* genau zehn Jahre nach diesen Aussagen Wiesels seine Pforten öffnete, der Tempel aus Feuer, den er in den Blick nahm? Nicht ganz. Aber hätte das Gedenken an den *Holocaust* in Einklang mit den Vorschlägen Wiesels diese Form gefunden, wenn nicht der Tempel aus Feuer Teil der Vision wäre? Gewiss nicht. Mehr noch: Sogar nach der tatsächlichen Eröffnung stellen seine Worte das Museum ins Zentrum der jüdischen Tradition, verbinden sein Bestehen mit mystischen Aspekten von Bewahrung und Heiligkeit und ermöglichen es den Besuchern, sich darüber klar zu werden, dass auch sie dafür verantwortlich sind, mit der Aufgabe des *Holocaust*-Gedenkens die Vision des himmlischen Tempels zu verbinden.

Dadurch wird uns bewusst, dass das Feuer, die Flammen von Auschwitz-Birkenau und den anderen Todeslagern, so schlimm sie zweifellos gewesen sind, nicht das zerstören konnten, was wesentlich, himmlisch, ewig war.

**So versuchen wir, Wiesels
Wegweisung gerecht zu werden,
indem wir das Feuer ergreifen,
es zu unserem eigenen machen.
Und, nicht weniger wichtig, sein Feuer
zu unserem eigenen zu machen.**

Reinhold Boschki¹

Die Zeit der Entwurzelten. Zur Aktualität und bleibenden Bedeutung des Werks von Elie Wiesel

Hinführung

Es gibt auf dieser Erde Millionen von Entwurzelten. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts und umso mehr das noch junge 21. Jahrhundert sind gekennzeichnet durch massenhaft erzwungene Entwurzelung, Vertreibung, Deportation, Flucht. Der Auschwitz-Überlebende Elie Wiesel widmet diesen Flüchtlingen in seinem Gesamtwerk seine besondere Aufmerksamkeit. Denn er selbst war in seiner Jugendzeit ein Deportierter, wurde zusammen mit seiner Familie, der jüdischen Gemeinde von Sighet und Millionen weiterer Juden in die Todeslager deportiert.

Nachdem er mit knapper Not überlebte, gehörte er zunächst zur Gruppe der *Displaced Persons* – heute würde er als »unbegleiteter Minderjähriger« bezeichnet. Er blieb sein Leben lang ein Entwurzelter, der sich oft kindlich nach seiner Heimat sehnte, nach der heilen Welt, die für immer verloren war: »Seit ich Sighet verlassen habe, verbringe ich meine Zeit damit, über die Stadt zu erzählen, die mir alles gegeben und alles genommen hat.«

Am Thema *Flucht und Vertreibung* zeigt sich unter anderem die Aktualität des Werks, das um die Erinnerung an die *Schoah* kreist, ein Werk, das jedoch weit über die Vernichtung der Juden im Nationalsozialismus hinaus weist. Denn im schwarzen Spiegel der Schreckenserfahrungen der *Schoah* zeigt der Autor auf alle anderen menschlichen Katastrophen in Geschichte und Gegenwart, in denen die Humanität mit Füßen getreten wird. Die *Schoah* ist das Brennglas für die Wahrnehmung anderer Abgründe des Menschseins.²

1 Ein breites und vielfältiges Lebenswerk

Elie Wiesel hat seit den ersten Tagen seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager Buchenwald, wohin er nach Aufgabe des Vernichtungslagers Auschwitz durch die Nazis deportiert wurde, angefangen zu schreiben. Ein Satz am Ende seines ersten, auf *Jiddisch* verfassten Berichts *...un die Welt hot geschwign (...und die Welt schwieg)*, der 1956 publiziert wurde, weist darauf hin, dass er nicht erst Mitte der 1950er Jahre seine Erfahrungen der Todeslager niederschrieb, sondern sich zuvor bereits Notizen, Skizzen und Tagebucheinträge gemacht hat. Wiesel schildert, wie sich nach der Befreiung die überlebenden Insassen auf die verbliebenen Nahrungsmittel, die zum Teil verdorben waren, stürzten. Der siebzehnjährige Wiesel zieht sich eine Lebensmittelvergiftung zu, der er fast erlegen wäre, und liegt tagelang in der Krankenstation des ehemaligen Lagers. Eines Tages richtet er sich auf und will in den Spiegel blicken, der an der gegenüberliegenden Wand hing. Er hatte sich seit der Deportation nicht im Spiegel gesehen.

An dieser Stelle endet die spätere französische, stark gekürzte Version *La Nuit* (1958) mit dem Satz: »Aus dem Spiegel blickte mich ein Leichnam an. Sein Blick verlässt mich nicht mehr.«³ In der ursprünglichen knapp 250 Seiten starken jiddischen Version hebt der Überlebende die Faust, zerbricht den Spiegel und fällt ohnmächtig zu Boden.⁴ Danach verbessert sich, wie Wiesel weiter schreibt, sein Gesundheitszustand rasant: »Ich blieb noch einige Tage im Bett, während denen ich angefangen habe, die Skizze des Buches zu schreiben, das du, werter Leser, in den Händen hältst.«⁵

¹ Dr. Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

² Wiesel, Elie (1986): *Gesang der Toten*, Freiburg, S. 121.

³ Wiesel, Elie (2013; 1961): *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg, S. 157.

⁴ Wiesel, Elie (1956): *...un die Welt hot geschwign*, Buenos Aires, S. 245.

Derlei Notizen sind wohl erste Versuche, die Erinnerung festzuhalten und zu bearbeiten, wenn auch niemals zu bewältigen. Schreiben wurde für Wiesel ein Überlebensmodus, zunächst für sich selbst, für seine eigene Aufarbeitung der Geschehnisse, dann aber immer stärker für die namenlosen Opfer, für ihr Gedenken, und schließlich für die nachkommende Generation und deren Sensibilisierung für das, was damals geschah.

Die Leidenschaft für das Geschriebene geht weit in Wiesels Kindheit zurück. Das *chassidische Shtetl* in Sighet, einem Städtchen am Fuße der Karpaten, damals ungarisch, heute rumänisch, repräsentiert die Welt einer Kindheit, die vom Lernen, Lesen, Studieren und Rezitieren der Heiligen Bücher, der rabbinischen Kommentare und Kommentare der Kommentare, durchzogen war. Aber auch vom Hören und Erzählen unzähliger Geschichten. Der junge Wiesel, geboren im Jahre 1928, durchlebt die typische Kindheit eines osteuropäischen jüdischen Jungen, der zur Liebe der Buchstaben und Texte der heiligen Schriften erzogen wird. Familiäres Erzählen von Geschichten, unter anderem von seinem Großvater *Dodje Feig*, einem begeisterten *Chassiden*, der *Cheder* (jüdische Grundschule), die *Jeschiwa* (*Talmud*-Schule), die Studien der jüdischen Mystik etc. machen aus ihm einen angehenden Schriftgelehrten.

Seine Eltern unterhalten ein kleines Lebensmittelgeschäft – bis zu dem Tag der Deportation nach Auschwitz in Frühjahr 1944, wo er seine Mutter und seine kleine Schwester für immer verliert. Seine zwei älteren Schwestern und er selbst überleben wie durch ein Wunder. Der Vater stirbt in den letzten Kriegsmonaten im Lager Buchen-



Sighet: Jüdische Gemeinde vor der Synagoge, 1930 – 1939

wald. Das Buch *...un die Welt hot geschwign* bildet die Grundlage für *La Nuit*, das Wiesel später weltberühmt machen wird. Beide Bücher bilden den Kern eines Werks aus mehr als weiteren 50 Büchern, die sich, wie in konzentrischen Kreisen, um die Erfahrung der Todeslager drehen.

Wiesel kam nach der Befreiung nach Frankreich, studierte an der Sorbonne und begann als Journalist für israelische Zeitschriften zu arbeiten, später verschlug es ihn als Berichterstatter der UNO nach New York. Die *Megacity* wurde seine neue Heimatstadt und blieb es bis zu seinem Tod am 2. Juli 2016.

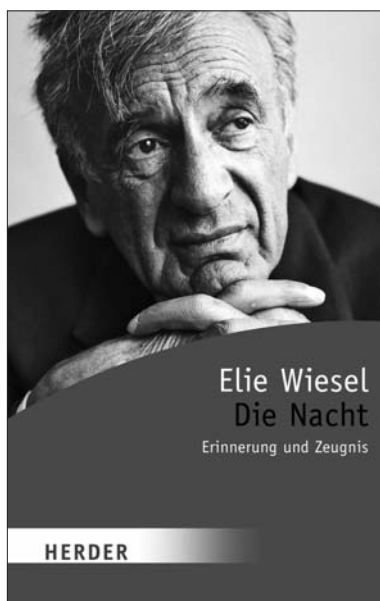
Das Gesamtwerk umfasst vier Kategorien: Autobiografische Schriften, Romane und Dramen, *biblisch-talmudisch-chassidische* Schriften, Essay-sammlungen.⁶ Zwei dicke autobiografische Bände aus den 1990er Jahren⁷ wurden gefolgt von einem dünnen, schmalen Bändchen, das einen bedeutenden Lebensrückblick und eine höchst aufschlussreiche Selbstinterpretation von Leben und Werk darstellt – verfasst nach einer lebensgefährlichen Herzoperation fünf Jahre vor seinem Tod.⁸

5 Ebd.

6 Einen umfassenden Werküberblick bietet: Boschki, Reinhold; Krochmalnik, Daniel (2014): Für eine Gesamtedition der Werke Elie Wiesels, in: Boschki, Reinhold; Buchholz René (Hg.): »Das Judentum kann nicht definiert werden.« Beiträge zur Geschichte und Kultur des Judentums, Münster, Berlin, S. 273–306 (online unter: www.elie-wiesel.de).

7 Wiesel, Elie (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer*. Autobiographie, Hamburg; ders. (1997): *... und das Meer wird niemals voll*. Autobiographie 1969–1996, Hamburg.

8 Wiesel, Elie (2012): *Mit offenem Herzen*, Freiburg; siehe unten Abschnitt 4.



Die Romane und Dramen handeln nicht direkt von Auschwitz. Wiesel war zeitlebens überzeugt, dass man über Auschwitz keine Romane schreiben kann. Alle zentralen Romanfiguren sind Überlebende oder Kinder von Überlebenden, die als negative Helden versuchen, irgendwie mit der Bürde und dem Erbe der Vergangenheit weiterzuleben, doch oft genug scheitern sie. Nur zwischen den Zeilen finden sich Hoffnung und Trost.

Ab den 1970er Jahren wendet sich Wiesel verstärkt den Schriften seiner jüdischen Tradition zu und beginnt die Geschichten biblischer Figuren, *talmudischer* Gelehrter, *chassidischer* Meister neu zu interpretieren und nachzuerzählen. Er unternimmt eine groß angelegte *Relecture* der Überlieferung des Judentums im Schatten von Auschwitz. Und schließlich nehmen seine Hunderte von Essays Stellung zu aktuellen politischen,

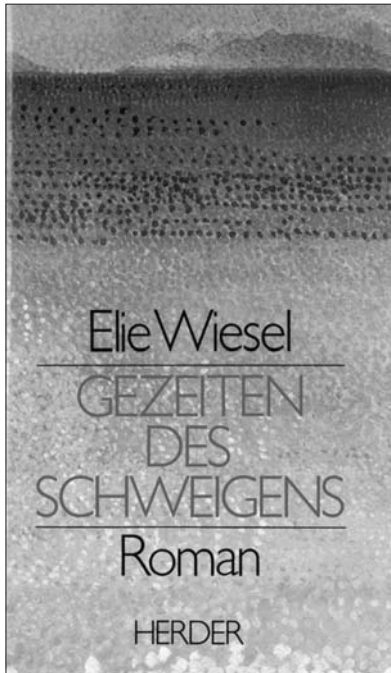
sozialen und ethischen Themen wie Menschenwürde und Menschenrechte, Rassismus und Antisemitismus, Krieg und Gewalt, Hunger und Vertreibung, Frieden und Humanität.

Sein Einsatz für die Menschlichkeit an zahllosen Orten dieser Welt, seine Stimme für die Stimmlosen und zum Schweigen Gebrachten, sein Kampf für Gerechtigkeit und gegen Gleichgültigkeit werden im Jahr 1986 mit der Verleihung des Friedensnobelpreises honoriert. Die französischen Originalschriften wurden größtenteils ins Englische, teilweise ins Deutsche und in zahlreiche andere Sprachen übersetzt.

2 Zeit der Entwurzelten

In seinem zwölften Roman *Le Temps des déracinés* (englisch: *The Time of the Uprooted*)⁹ bevölkern Entwurzelte die verschiedenen, verzweigten Handlungsstränge. Die Hauptfigur, wiederum einer der negativen Helden Wiesels, mit dem seltsamen Namen *Gamaliel* (hebr. etwa »Gott versorgt mich« oder »belohnt von Gott«) wurde als Kind in der Zeit der Nazideportationen von seinen jüdischen Eltern getrennt, um bei der nichtjüdischen Nachtclubsängerin und Prostituierten *Ilonka* versteckt zu werden. Bei ihr erhält er unter dem christlichen Decknamen *Péter* eine neue Identität, Schutz und relative Geborgenheit. Der neue Name schneidet ihn zunächst von seinen jüdischen Wurzeln ab. Die Frage nach der Identität wird fortan zu einer Grundfrage im Leben des Heranwachsenden und des späteren Erwachsenen, den es nach den Kriegswirren zunächst nach Frankreich, dann nach New York verschlägt. Dort wird er *Ghostwriter* für zum Teil berühmte Auto-

⁹ Paris 2003 (New York 2005); eine deutsche Übersetzung liegt noch nicht vor.



ren, die seine Romane unter ihrem Namen publizieren und dafür zahlreiche literarische Auszeichnungen erhalten. *Gamaliel* jedoch bleibt im Schatten seiner Literatur, von der Öffentlichkeit unerkannt, schreibt aber insgeheim sein eigenes Buch, »das Buch der Geheimnisse«.

Alles ist geheimnisvoll, Vieles bleibt bis zum Ende rätselhaft, insbesondere die Identität einer unbekanntes Frau, die in ein New Yorker Krankenhaus eingeliefert wird und von der *Gamaliel* den mysteriösen Hinweis bekommt, es könnte sich um *Ilonka*, seine Retterin aus der Kindheit, handeln. Denn von ihr musste er sich ebenso radikal verabschieden wie von seinen Eltern. Von ihnen weiß er, dass sie in den Vernichtungslagern ermordet wurden, doch die Spur *Ilonkas* verliert sich im Ungewissen. Ein Leben lang sucht der

Überlebende seine Pflege- und Ersatzmutter. Unfähig, seine Ehefrau und seine zwei Töchter glücklich zu machen, holt ihn die Vergangenheit immer wieder ein. Die Ehe endet in einer Katastrophe, seine Frau begeht Selbstmord, worauf die Töchter alle Schuld auf den Vater laden, sich endgültig von ihm abwenden und an unbekanntes Orten untertauchen.

Immer wieder treten andere Entwurzelte in das Leben der Hauptfigur, deren Biographien von dem Trauma des Verlusts und der Vertreibung gekennzeichnet sind. Zusammen mit *Gamaliel* schließen sie sich zu einem Freundeskreis zusammen, der Flüchtlingen von heute hilft, in ihrer neuen Heimat Fuß zu fassen. Sie vermitteln Wohnungen, Jobs, das Nötigste zum Leben. Die Entwurzelten der Vergangenheit versuchen, das Leid der Geflüchteten von heute zu lindern.

Der Roman, der an dieser Stelle nur andeutungsweise wiedergegeben werden kann, steht paradigmatisch für Wiesels Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Alle drei Zeitdimensionen sind aufs Engste miteinander verknüpft, durchdringen sich und können nicht unabhängig voneinander bestehen. Die Vergangenheit ragt in die Gegenwart hinein, die Opfer des *Holocaust* sitzen jeden Tag aufs Neue mit am Tisch. Die Erinnerung wirkt einerseits lähmend, bisweilen zerstörerisch, andererseits sensibilisiert das Gedenken der Opfer von damals für die Leiden der Opfer von heute – um ihnen eine menschenwürdige Zukunft zu ermöglichen. Doch für jeden Flüchtling gilt: »Einmal Flüchtling – immer Flüchtling. Sie entfliehen von einem Exil nur, um sich in einem anderen Exil wiederzufinden. Nirgendwo ist ihre Heimat.«¹⁰

10 Wiesel, Elie (2003): *Le Temps des déracinés*, Paris, S. 18.

11 Wiesel, Elie (1962): *Morgengrauen*, in: ders.: *Die Nacht zu begraben, Elischa, Trilogie*, München, Esslingen, S. 155 – 262; *Tag*, in: ebd., S. 263 – 400; ders. (1987): *Gezeiten des Schweigens*, Freiburg; ders. (1988): *Abenddämmerung in der Ferne*, Freiburg.

In zahlreichen Romane wie *Morgengrauen*, *Tag, Gezeiten des Schweigens* oder *Abenddämmerung in der Ferne*¹¹ sind Vertriebene, Deportierte, Entwurzelte die Protagonisten. Die Identifikation mit Geflüchteten kommt auch in vielen Essays zum Ausdruck, die häufig zu aktuellen Fragen, gesellschaftlichen, ethischen Herausforderungen oder Themen der Humanität Stellung beziehen. »Wie könnte ich mich nicht mit Flüchtlingen identifizieren, da ich selbst ein Flüchtling bin? Ja, ich selbst war Flüchtling, und irgendetwas in meinem Inneren blieb es bis heute.«¹²

Aus der Identifikation wird Solidarität. Dabei greift er auf Motive und Themen der jüdischen Tradition zurück, um die gegenwärtige Lage zu verstehen und zu erklären, beispielsweise die Asylthematik. Doch bei der Suche nach den Ursprüngen des Asylgedankens kann man, so Wiesel, die biblische Überlieferung nicht einfach für heute adaptieren, denn sie hatte für die damalige Zeit einen anderen Sinn. Biblisch waren die Asylstätten Schutzraum für Verbrecher oder für Menschen, die ohne Absicht etwas Böses getan haben. Heutige Asylsuchende hingegen sind – in der Regel – unschuldig Verfolgte oder vom Hungertod Bedrohte. Deshalb ist das Asyl ein Recht, das im Menschen selbst liegt: »Asyl ist also kein Ort. Asyl ist immer ein Mensch. Jeder Mensch ist Stätte der Zuflucht. In jedem Menschen wohnt Gott – im Mann, in der Frau, im Kind, im Christen, Juden oder Buddhisten. Jeder Mensch, Sohn oder Tochter der Menschheit, ist eine lebendige Stätte des Asyls, in welche niemand eindringen darf.«¹³ Entwurzelung darf niemals bedeuten, dass jemand seines Menschseins beraubt wird.

Die Entwurzelten in Wiesels Werk sind auf der verzweifelten Suche nach alten und neuen Wurzeln, nach Bindungen, verlässlichen Beziehungen, danach, das Trauma zu überwinden und die verlorene Heimat wiederzufinden. Letzteres ist ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen. Wiesel resümiert für sein eigenes Leben: »Sighet, meine Heimatstadt, ein besonderer Ort, eine besondere Bevölkerung, von Erinnerungen heimgesucht. In meiner Phantasie kehre ich oft in sie zurück. Eine Suche nach Bezugspunkten? Vielleicht nach Sicherheiten? Die unablässige Besessenheit von dieser Stadt speist wie eine Quelle alles, was ich schreibe. In meinen Büchern kehre ich sehr oft in meine Kindheit zurück. Es geschieht, um ihren Tod zu beschreiben. Ich kehre nach Sighet zurück, um das Verschwinden der Juden, und mein eigenes, zu bestätigen. Ja, Sighet existiert nicht mehr, außer in der Erinnerung derer, welche die Stadt verstoßen hat.«¹⁴

Die Heimatstadt bleibt zeitlebens ein Bezugspunkt, eine Orientierungsmarke zur Selbstvergewisserung, doch Wiesel weiß, dass er diese Stadt und die Welt seiner Kindheit für immer verloren hat – und teilt so das Schicksal der meisten Vertriebenen und Entwurzelten.

3 Beitrag zur Erinnerungskultur

Über die Kultur der Erinnerung, die es in Deutschland und Europa angesichts des *Holocaust* immer wieder neu zu etablieren gilt, wurde schon ausufernd geschrieben, auch, um das Unbehagen an ihr zu beschreiben,¹⁵ etwa die Ritualisierung, die immer gleichen Formeln, die gesprochen werden, um der *Political Correctness* Genüge zu tun,

¹² Wiesel, Elie (1991): Flüchtling sein – auf der Suche nach Asyl, in: ders.: Den Frieden feiern (hg. und übers. von Reinhold Boschki), Freiburg, S. 70–77, hier S. 70.

¹³ Ebd. S. 72f.

¹⁴ Wiesel, Elie (1995): Jenseits des Schweigens, in: Mensink, Dagmar; Reinhold Boschki: »Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung.« Versuche zu Elie Wiesel, Mainz, S. 9–37, hier S. 9.

¹⁵ Exemplarisch: Assmann, Aleida (2006): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München; dies. (2013): Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München.

die Moralisierung oder Verwendung von Pathosformeln etc. Angesichts der Transformation der Gesellschaft, der »flüchtigen Moderne« (*Zygmunt Bauman*), der »sozialen Beschleunigung« (*Hartmut Rosa*) und der rasanten Medialisierung der Lebenswelt muss es zu »Neuverhandlungen« der Erinnerung an den Holocaust kommen.¹⁶

Solche Neuverhandlungen bergen jedoch auch Gefahren, wie populistische, nationalistische und revanchistische Strömungen in Europa zeigen. Die Kulturwissenschaftlerin *Aleida Assmann* hat Prämissen aufgezeigt, die für eine neue Erinnerungskultur orientierungsleitend sein können, u.a.:¹⁷

Erinnerungskultur bedarf der Vergegenwärtigung, also, wörtlich, des In-die-Gegenwart-Holens von vergangenen Ereignissen. Dies kann nicht allein durch geschichtswissenschaftliche Forschung geleistet werden, sondern ist angewiesen auf Literatur, Film, Kunst und gut geplante pädagogische Programme. Erinnerungskultur, so *Assmann* weiter, bedarf der Darstellung und Repräsentation des Vergangenen, was nie nur »einfache Abbildung, sondern immer schon Modellierung, Deutungen, Konstruktionen dessen, worauf Bezug genommen wird«¹⁸ umschließt. Ferner sind für eine Neuetablierung der Erinnerungskultur deren ethischen Dimensionen und deren Anstoß zur kritischen Selbstreflexion besonders relevant. Gedenken und Gedächtnis stimulieren eine Reflexion des sozialen Zusammenlebens von heute auf dem Hintergrund der Erfahrungen früherer Generationen.

In Elie Wiesels Gesamtwerk liegen solche Elemente einer Erinnerungskultur strukturell vor. *Sensibilisierung* ist ein Grundwort: Erinnerung an die *Schoah* sensibilisiert die Menschen von

heute für die Leiden der gegenwärtigen Zeit und stellt sich gegen die Gleichgültigkeit. Das Werk ist zweifellos ein Beitrag zur »Neuverhandlung« des Gedächtnisses an die *Schoah*, da Wiesel die Katastrophe von Auschwitz erinnert, sie aber in den größeren Kontext des Menschheitsgedächtnisses und der humanitären Konflikte und Katastrophen unserer Zeit stellt. Ohne die Singularität des historischen Ereignisses zu schmälern, »wo der Tod am laufenden Band fabriziert wurde wie in anderen Fabriken Zahnpasta«¹⁹, und gerade *indem* er dem *Holocaust* einen zentralen Platz in der Menschheitsgeschichte zuweist,²⁰ steht sein Gesamtwerk für eine Hermeneutik, die das *spezifische* Leiden des jüdischen Volkes in den Horizont des Leidens und Sterbens der anderen verfolgten Gruppen (Roma, Sinti, Homosexuelle, politisch Verfolgte, national und herkunftsbedingte Diskriminierte etc.) von damals und von anderen Zeiten in der Geschichte *und Gegenwart* stellt.

Partikularität und Universalität sind bei Wiesel eng verwoben, ja untrennbar. Das Menschenrechtsengagement erfolgt aus der Erinnerung an die eigene Verfolgungsgeschichte. Das Gedenken der Opfer der *Schoah* sensibilisiert den Autor und – so die Hoffnung – die Leser_innen für die Opfer zu anderen Zeiten und an anderen Orten und trägt damit zur »Menschenrechtsbildung« bei.²¹ In diesem Anliegen ist Elie Wiesels Gesamtwerk eminent *ethisch* aufgeladen. Er schreibt nicht aus Selbstzweck oder aus reiner Lust am Schreiben. Seine Schriften dienen einer ethischen Verpflichtung aufgrund der Erfahrungen radikaler Menschenverachtung. Somit reiht sich das literarische Oeuvre in das Anliegen anderer Ansätze, die, aus dem Gedenken gespeist, eine »Ethik der Erinnerung«

¹⁶ Radonic, Ljiljana; Uhl, Heidemarie (Hg.) (2016): Gedächtnis im 21. Jahrhundert. Zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs, Bielefeld; Frieden, Kirsten (2014): Neuverhandlungen des Holocaust. Mediale Transformationen des Gedächtnisparadigmas, Bielefeld.

¹⁷ Zum Folgenden: Assmann (2013): Unbehagen, S. 204–211.

¹⁸ Ebd. S. 206.

¹⁹ Wiesel (1988), Gezeiten, S. 251.

²⁰ U.a. in: Wiesel, Elie (1979): Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: Kogon, Eugen; Metz, Johann Baptist

(Hg.): Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg, S. 21–49.

²¹ Vgl. Brumlik, Micha (2016): Globales Gedächtnis und Menschenrechtsbildung, in: Themenband »Holocaust und historisches Lernen«, Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament) 66, Heft 3–4, S. 29–37; Boschki, Reinhold; Reichmann, Bettina; Schwendemann, Wilhelm (2015): Towards a new Theory of Holocaust Remembrance in Germany: Education, Preventing Anti-Semitism, and Advancing Human Rights, in: Gross, Zehavit; Stevick, Doyle (eds.): As the Witnesses

entwickeln, wie sie etwa bei *Avishai Margalit* vorliegt.²² Auch das philosophische Werk von *Emmanuel Lévinas* kann als eine Ethik aus Erinnerung gedeutet werden, obwohl *Lévinas* den Holocaust nicht direkt zum Thema macht. Aber aus der Situation des Leidens, das durch Missachtung, Verachtung, Dehumanisierung verursacht war, speist sich eine Ethik als erste Philosophie, die den Anderen über, statt unter die eigene Existenz stellt.²³

Analog liegen im Werk des Philosophen *Emil L. Fackenheim* Momente einer solchen Erinnerungsethik vor, wenn er aus dem Gedenken der Judenvernichtung ein 614. Gebot ableitet, nämlich sein Denken und Handeln so auszurichten, dass man den Nazis und Hitler niemals mehr posthume Siege zuteilwerden lässt, und es gilt, alles daran zu setzen, dass das jüdische Volk überlebt.²⁴ Auch bei *Fackenheim* ist die partikuläre Ethik in eine universale eingebettet. Bei diesen Denkern, wie auch bei Elie Wiesel selbst, liegt eine Art negativer Ethik vor, die aus der Negation der Inhumanität die Vision radikaler Humanität sucht.

4 »Und Gott in all dem?« Impulse für die Gottesfrage und den christlich-jüdischen Dialog

Am Ende seines Vermächtnisses, Wiesels letztem Buch, das er nach schwerer Krankheit zwischen Leben und Tod im Jahr 2011 verfasste, formuliert der Auschwitz-Überlebende und Schriftsteller sein »Credo«: »Ich gehöre zu einer Generation, die sich oft von Gott verlassen und von der Menschheit verraten fühlte. Und dennoch glaube ich, dass es unsere Aufgabe ist, uns weder von dem einen noch von der anderen loszusagen.«²⁴

Das ganze Büchlein von knapp 100 Seiten und besonders diese Stelle bilden eine Art Zusammenfassung und Reflexion des eigenen Lebens und Werks. Neben der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen ist die Frage nach der Göttlichkeit Gottes ein roter Faden, der das Gesamtwerk Elie Wiesels durchzieht.²⁶ Vor dem Hintergrund seiner religiösen Herkunft und der Selbstverständlichkeit des ererbten Gottesglaubens wurde ihm dieser Gott, der für das Gute, die Schöpfung und das Ziel der Erlösung stand, fraglich. Schon in seinem Buch *Nacht* stellt er ebenso wie an unzähligen Stellen des Gesamtwerks bis hin zur letzten Schrift die Frage: »Und Gott in all dem?«²⁷ Er bekennt: »Diese Frage, die alles beherrscht, was ich geschrieben habe, quält mich.«²⁸

Wiesel versteht sich nicht als Theologen, weshalb er keine systematisch angelegten Erklärungsversuche für die Frage nach Gott und dem Leiden, die Theodizee, unternimmt. Viel eher lässt er seine Romanfiguren Glaubensfragen aufwerfen, kontrovers diskutieren, Antworten entwickeln und wieder verwerfen. Seine Re-Interpretation der biblischen Gestalten, allen voran *Hiob*, der *rabbinischen* und *chassidischen* Gelehrten und ihrer Kommentare enthalten bisweilen implizite, bisweilen explizite Verweise auf die Frage nach Gott angesichts aller menschlichen Katastrophen bin hin zum Gipfelpunkt Auschwitz. Könnte er Gott eine Frage stellen, würde er ihm ein einziges Wort entgegen schleudern: »Warum?«²⁹ Auschwitz stellt zugleich eine menschliche Tragödie wie »einen theologischen Skandal«³⁰ dar.

Fall Silent. 21st Century Holocaust Education in Curriculum, Policy and Practice, New York, S. 469–488.

22 Margalit, Avishai (2000): Ethik der Erinnerung, Frankfurt; dazu: Höver, Gerhard (2010): Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog. Paderborn, S. 69–81.
23 Vgl. Anderson, Ingrid L. (2016): Ethics and suffering since the Holocaust. Making ethics »first philosophy« in Levinas, Wiesel und Rubenstein, New York.

24 U.a. Fackenheim, Emil L. (1972): God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections, New York; vgl. Frede-Wenger, Britta (2005): Glauben und Denken im Angesicht von Auschwitz. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Emil L. Fackenheim, Mainz.

25 Wiesel (2012): Mit offenem Herzen, S. 87.

26 Vgl. Katz, Steven T.; Rosen, Alan (eds.) (2013): Elie Wiesel – Jewish, Literary, and Moral Perspectives, Indiana; Boschki, Reinhold (21995): Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel, Mainz.

27 Wiesel (2012): Mit offenem Herzen, S. 77.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd. S. 79.

Dennoch gibt er Gott zeitlebens nicht auf. Gott wird zum Adressaten seiner Klagen, seiner Anklagen und seiner Schreie – nicht nur seiner eigenen, sondern auch die der namenlos verschwundenen Opfer von Auschwitz. In einem Bericht über eine Rückkehr zum ehemaligen Todeslager Auschwitz-Birkenau erzählt Wiesel, wie er zusammen mit anderen ehemaligen Häftlingen an der Stelle der Gaskammern stand und wie sie zunächst schwiegen, um dann leise, schließlich immer lauter das Gebet zu sprechen, ja zu schreien: »*Sch'ma Israel*.«³¹ Sie taten es auch aus Erinnerung an die Opfer, die an der Schwelle des Todes das gleiche Gebet gesprochen und geschrien hatten, so wie er es selbst erlebte. In den offenen Viehwaggonen, die die Insassen von Auschwitz nach Buchenwald deportierten, schrien die Sterbenden dasselbe Gebet: gegen eine unwürdige Welt und gegen den schweigenden Gott.³²

Wiesel lässt – trotz allem – den Gebetsfaden nicht abreißen. Auch hierfür legt sein letztes Buch Zeugnis ab. An fast zwei Dutzend Stellen kommt er auf das Gebet zu sprechen, sei es in der Gestalt des Bittgebets, des Morgengebets, des *Sch'ma Israel*, der Klage, der Frage oder der Dankbarkeit. Jedes Wort, das mit Aufrichtigkeit gesprochen wird, kann zum Gebet werden.³³ An anderen Stellen zitiert er *Franz Kafka*, einen seiner Lieblingsschriftsteller: »Macht Gebete aus meinen Geschichten.«³⁴

Diese Aufforderung richtet Wiesel an Juden, Christen und alle gutwilligen Menschen. Dennoch war Elie Wiesel kein Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs im engeren Sinne. Er partizipierte nicht an spezifischen Dialog-Tagungen, die zentrale Themen wie Bundestheologie im Alten

und Neuen Testament, die jüdische Liturgie im Vergleich mit der christlichen oder das Judesein Jesu etc. behandelten. Gleichwohl ist sein Engagement und sein Werk für die christlich-jüdische Beziehung kaum zu unterschätzen. Zeitlebens unterhielt er engste Kontakte und Freundschaften zu christlichen Personen im privaten, universitären und kirchlichen Leben. Zahllose Einladungen von christlichen Institutionen zu Veranstaltungen, die sich dem Gedächtnis und Vermächtnis von Auschwitz widmeten, nahm er an, z. B. zum Katholikentag in Deutschland, zu Tagungen in katholischen oder evangelischen Akademien, an christlich-theologische Fakultäten weltweit. Dabei machte er unmissverständlich klar, dass das Verhältnis von Juden und Christen heute immer als ein Verhältnis »nach Auschwitz« gesehen und gelebt werden muss.³⁵

Die weitere gemeinsame Auseinandersetzung mit der Gottesfrage kann christlicherseits nicht länger monohermeneutisch, also allein aus christlichen Quellen und Horizonten erfolgen, sondern muss angesichts einer durch die Katastrophe des *Holocaust* angestoßenen, völlig erneuerten Verhältnisbestimmung von Christentum zum Judentum immer im Dialog erfolgen.³⁶ Dies ist für Christen vielleicht der wichtigste Anstoß, aber gewiss auch der Stein des Anstoßes, der aus dem Werk Elie Wiesel spricht: Die christliche Identität muss und darf sich – will man eine künftige Verwerfung zwischen beiden Religionen unbedingt vermeiden – mit jüdischer Identität, jüdischer Gottesrede, jüdischer Erinnerung und jüdischem Selbstverständnis auseinandersetzen, um zu sich selbst zu finden.

31 Wiesel, Elie (1989): Wiederbegegnung mit Auschwitz, in: Bujak, Adam (Hg.): *Auschwitz-Birkenau. »Eine Erinnerung, die brennt, sich aber niemals verzehrt«*, Freiburg, S. 5–8.

32 Ebd. mit Bezug auf: Wiesel, Elie (2013; 1961): *Nacht*, S. 142.

33 Ebd. S. 92.

34 Wiesel, Elie (1989): *Macht Gebete aus meinen Geschichten* (ausgewählte Essays aus: *Paroles d'étranger*, Paris 1982, und *Signes d'exode*, Paris 1985), Freiburg.

35 Z.B. zurückgehend auf eine Tagung an der Katholischen

Akademie Stuttgart zusammen mit Elie Wiesel: Boschki, Reinhold; Mensink, Dagmar (Hg.) (1998): *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk Elie Wiesel als Herausforderung für Religion und Gesellschaft heute*, Münster; oder an einer evangelischen Akademie: Wiesel, Elie (mehrere Beiträge) in: Schwencke, Olaf (Hg.) (1987): *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum, Loccum*. – Dutzende Tagungen mit Wiesel fanden in anderen europäischen und nordamerikanischen christlichen Institutionen statt.

36 Berger, Alan L. (ed.) (2015): *Post-Holocaust Jewish-Christian Dialogue. After the Flood, before the Rainbow*, Lanham (USA); mit einem Beitrag von Elie Wiesel.

Wolfgang Treitler¹

Sch'ma Israel – die Lebensform von Elie Wiesel

1 *Sch'ma Israel* als Generationenpflicht

Seit mehr als zweieinhalb Jahrtausenden überliefern jüdische Familien und Gemeinden das *Sch'ma Israel*. Ein Gebet im strengen Sinn ist es nicht, sondern es ist ein Bekenntnis zum einzigen Gott und bildet so einen wesentlichen Identitätspunkt der Geschichte, die die jüdischen Gemeinschaften durchlaufen haben. In seinem wuchtigen Auftakt: *Höre, Israel!* donnert der Dekalog noch nach, der in Dtn 5,1 gleichfalls mit dem Befehl beginnt: *Höre, Israel!* Dtn 6,3, der Vers, der dem *Sch'ma Israel* unmittelbar vorausliegt, bezieht sich auch ausdrücklich auf den Dekalog: »Deshalb, Israel, sollst du hören und darauf achten, (alles, was der Herr, unser Gott, mir gesagt hat) zu halten, damit es dir gut geht und ihr so unermesslich zahlreich werdet, wie es der Herr, der Gott deiner Väter, dir zugesagt hat, in dem Land, wo Milch und Honig fließen.«

Dieser Eingang zum *Sch'ma Israel* markiert also einen entscheidenden Rückbezug auf den Dekalog und zugleich einen Vorweis auf das *Sch'ma Israel* selbst, der klar wird, wenn man das 5. Gebot vor sich hat: »Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.« (Dtn 5,16). Sowohl dieses Gebot als auch der Zugang zum *Sch'ma Israel* nennt ausdrücklich das versprochene Land als Zone des Segens und der Prosperität, die sich aus der praktizierten Zugehörigkeit des Gottes Israels und der jüdischen Gemeinschaft ergeben wird – ein klassischer Topos deuteronomistischer Geschichtsschau: Gott wird das gute Handeln Israels belohnen, die Abwei-

chung von der *Torah* aber sanktionieren.² Und wie entsprechend der jüdischen Tradition mit dem 5. Gebot die erste Tafel der Gebote ihren Abschluss findet, die die »*Beziehung bejn Adam la-Makom*«³ regelt, also zwischen dem Menschen und dem Heiligen, so weist der Zugang vom *Sch'ma Israel* wieder zurück auf den Kern der ersten Tafel, auf den Heiligen Israels und seine Einzigkeit, dessen Bekenntnis, nachdem es sich zu einem ausdrücklich monotheistischen Bekenntnis verfestigt hatte, immer auch die Aufgabe stellte, dieses auch zu bewahren.⁴

Damit wurde ein Zusammenhang zwischen dem Gott Israels und den *Bnei Jisrael*, den Kindern Israels, gestiftet. Im *Sch'ma Israel* verdichtet sich dieser Zusammenhang in seinem Gebotsteil, der auf die Weisung folgt, Gott mit allem Vermögen zu lieben⁵: »Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst« (Dtn 6,6–7). Damit ist klar: In jeder Situation und in jeder Generation soll das *Sch'ma Israel* gesprochen werden, wie Hayim Halevi Donin schreibt: »Das *Sch'ma* ist ein Bekenntnis des Glaubens, ein Treuegelöbnis gegenüber dem Einen Gott, eine Bekräftigung des Judentums. Es ist das erste »Gebet«, das den Kindern gelehrt wird. Es ist die letzte Äußerung der Märtyrer. Es wird gesprochen, wenn man sich am Morgen erhebt und in der Nacht sich niederlegt, um zu schlafen. Es wird gespro-

1 Dr. Wolfgang Treitler ist Professor am Bereich »Theologische Grundlagenforschung, Institut für Systematische Theologie und Ethik«, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien.

2 Roth, Wolfgang (1981): Art. Deuteronomium/Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule. II. Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8, S. 543–552, hier S. 548.

3 Steiman, Andrew (2011): Die Zehn Gebote, in: Freiburger Rundbrief 18, S. 253–259, hier S. 256.

4 Krochmalnik, Daniel (2005): »Sch'ma Jisrael – Höre Israel«. Der jüdische Monotheismus, in: Freiburger Rundbrief 12, S. 19–29, hier S. 21–23.

5 Tatsächlich liest man im hebräischen Text von der Aufforderung zu lieben: *ahavta et haschem elohejcha* (Dtn 6,5) – eine seltsame Forderung, die jedoch in ihrer hebräischen Form auf einen Imperativ nicht eingeschränkt werden kann, sondern das Moment des Zukünftigen in sich trägt: Du wirst den Herrn deinen Gott lieben. Das impliziert keinen heteronomen Befehl, sondern eine Zeitperspektive, in Erfahrungen begründet, die wie in jeder auch zwischenmenschlichen Geschichte Liebe wachsen lassen.

chen, wenn man Gott preisen will und wenn man Ihn anfleht. Der gläubige Jude spricht es, selbst wenn er Ihn anklagend befragt. Das *Sch'ma* wird gesprochen, wenn unser Leben voller Hoffnung ist; es wird gesprochen, wenn alle Hoffnung zerbrochen ist und das Ende nahe. Ob in Augenblicken der Freude oder der Verzweiflung, in Dankbarkeit oder in Resignation – das *Sch'ma* ist Ausdruck jüdischer Überzeugung, die geschichtliche Proklamation des zentralen jüdischen Glaubensbekenntnisses.«⁶

Wie sehr das *Sch'ma Israel* Lebensform und Grundsatz des Judentums geblieben ist, das in geschlossenen Generationenkettens bis zu Abraham zurückreicht⁷, zeigt nicht nur seine Einflechtung in die Vermächtnisrede des größten der Propheten Israels, des *Moses*, als die das Buch Deuteronomium stilisiert wurde; er ist nach Elie Wiesel »der einsamste und mächtigste Held in der biblischen Geschichte«⁸ und zugleich »die tragischste Figur unserer Geschichte.«⁹

Dass das *Sch'ma Israel* von höchster Relevanz für das Judentum geblieben ist, lässt sich an der *rabbinischen* Überlieferung ebenso erkennen: Nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 und nach dem verheerenden *Bar-Kochba*-Aufstand in den Jahren 132 – 135 gingen die Rabbinen daran, angesichts der radikalen Romanisierung Jerusalems und Judäas – auf viele Jahrzehnte hin unzugänglich für Juden¹⁰ – dem Judentum trotz allem in Kontinuität mit der Überlieferung weiterhin tragende Fundamente zu geben. Die maßgebliche Säule dafür fand man im *Sch'ma Israel*. Darum beginnt die *Mischna*, in der sich die Grundlinien und Konkretisierungen der *rabbinischen* Praxis auf der Basis der *Torah* ihren Ausdruck verschaf-

fen¹¹, mit der konkreten Nachfrage: »Von wann an liest man das Schema am Abend?«¹² Im unmittelbar darauf folgenden Text werden verschiedene Antworten verschiedener Weiser angeführt, die *Gemara* zu diesem ersten Absatz der *Mischna* differenziert das dann weiter. Was diese Diskussionen kennzeichnet, lässt sich als Auslegung der jüdischen Lebensform verstehen, die gerade deshalb, weil sie regional und zeitlich unterschiedlich abläuft, ihre jeweils konkrete Verbindlichkeit erhält. Was die Gelehrten entwickelten und bedachten,

The faithful Jew says it even when questioning Him. The Shema is said when our lives are full of hope; it is said when all hope is gone and the end is near. Whether in moments of joy or despair, in thankfulness or in resignation, it is the expression of Jewish conviction, the historic proclamation of Judaism's central creed.«

- 7 Berachot 7b. Für die Talmud-Zitate wird die folgende Übersetzung herangezogen: Der Babylonische Talmud (1996). Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt, 12 Bände, Frankfurt/Main.
- 8 Wiesel, Elie (21994): Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Legenden und Porträts. Aus dem Französischen von Hanns Bücker, Freiburg – Basel – Wien, S. 179.
- 9 Treitler, Wolfgang (Hg.) (2006): Carry Forward one Page of Memory. Interview with Elie Wiesel / Eine Seite der Erinnerung weitertragen. Interview mit Elie Wiesel. English/German. Englisch/Deutsch, Kirchstetten, S. 61. Elie Wiesel erzählte im selben Zusammenhang eine Geschichte von einem seiner Lehrer, der ihn gefragt hatte: »Wer ist die tragischste Figur in der Bibel? Ich habe gesagt: Moses. Darauf hat er gesagt: Nein. Ich wieder: Abraham. Darauf er: Nein. – Isaak? – Nein. Ich habe gesagt: also wer? Und er hat gesagt: Gott. Gott blickt zu uns nieder und sagt: Seht euch um, ich habe euch eine so wunderschöne Welt gegeben, und was habt ihr damit gemacht? Gott also ist die tragischste Figur der Bibel.« (ebd. 61).
- 10 Schwartz, Seth (2016): Das Judentum in der Antike. Von Alexander dem Großen bis Mohammed. Aus dem Englischen übersetzt von Ursula Blank-Sagmeister unter Mitarbeit von Anna Raupach, Stuttgart, S. 133 – 139; Montefiori, Simon Sebag (2012): Jerusalem. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Ulrike Bischoff und Waltraud Göting, Frankfurt/Main, S. 207 – 217.
- 11 Stemberger, Günter (2009): Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München, S. 139 – 160; Fuchs, Hugo (21987): Art. Halacha, in: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Begründet von Dr. Georg Herlitz und Dr. Bruno Kirschner. Mit über 2000 Illustrationen, Beilagen, Karten und Tabellen. Band II, Frankfurt/Main, S. 1350 – 1357, hier S. 1350f.
- 12 Berachot 2a.
- 13 Ebd.
- 14 Berachot 2b.
- 15 Wie sehr die *Galut*, also die Verbannung und die Diaspora, den Horizont dieser rabbinischen Überlegungen zum Lesen oder Sagen des *Sch'ma Israel* gab, erkennt man an einer kleinen Diskussion in Berachot 13a, die einen formalen Dissens der Gelehrten zeigt und von einem maßgeblichen Teil der Rabbinen die Ansicht vertreten lässt, dass man das *Sch'ma Israel* durchaus auch in der jeweiligen Gebietsprache sagen kann: »Die Rabbanan lehrten: Das *Semalesen* [erfolge] in der Ursprache –

6 Donin, Hayim Halevi (1980): To Pray as a Jew. A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service, New York, S. 144: »The Shema is not a prayer in the ordinary sense of the word, but for thousands of years it has been an integral part of the prayer service. The Shema is a declaration of faith, a pledge for allegiance to One God, an affirmation of Judaism. It is the first 'prayer' that children are taught to say. It is the last utterance of martyrs. It is said on arising in the morning and on going to sleep at night. It is said when one is praising God and when one is beseeching Him.

konnte sich nicht mehr unter der Ägide des Tempels vollziehen, sondern in dezentralen und deshalb pluralen Formen auf der Basis der für alle verbindlichen Geltung des *Sch'ma Israel*, wie die *Torah* es als Grundbekenntnis vorgibt. Zwar wird der Tempel noch erinnert, wenn in den Deutungen, wann man das *Sch'ma Israel* sagen soll, als markante religiöse Zeit die Stunde genannt wird, »da die Priester eintreten, von ihrer Hebe zu essen.«¹³ Doch bald darauf wird diese Stunde als die Stunde des Armen identifiziert, da er »eintritt, sein Brot mit Salz zu essen.«¹⁴ Dieser Arme weist sowohl auf die reale Verarmung als Folge der Zerstörungen des 1. und 2. Jahrhunderts hin, wie er gleichzeitig auch zum Inbegriff einer der *Galut*¹⁵ entsprechenden Lebensform geworden ist. In ihr wird der Fokus auf die *Torah* und ihr Studium gerichtet, weil die Beschäftigung mit ihr den Tempel und seine Opfer adäquat kompensiert¹⁶, und damit die Lebensform des Armen zu der des Gelehrten in der *Galut* geweitet, der sich durch eingebildeten oder echten Überfluss nicht mehr ablenken lassen will: »Dieser ist der richtige Weg [zur Erwerbung] der *Torah*: Brot mit Salz essen, Wasser nach Maß trinken, auf der Erde schlafen, ein Leben der Entbehrung führen und sich mit der *Torah* abmühen; tust du also, dann heil dir und wohl dir; heil dir auf dieser Welt und wohl dir in der zukünftigen Welt.«¹⁷

Das *Sch'ma Israel* als Lebensform, so kann man schließen, bildet nicht nur den Tagesrhythmus und mit ihm den Rhythmus der Zeit, sondern hat mit einer reduzierten Haltung des jüdischen Menschen in der *Galut* zu tun; in dieser Lebensform fühlt er täglich, was ihn hält – die *Torah* – und in welcher Zeit er lebt – in der Fremde.

2 Generationenverbindung in Elie Wiesels Werk: das Kind und der Vater

Es ist genau diese doppelte Form – Tagesrhythmus und Fremde –, die Elie Wiesel bestimmt hat, ihn mit den großen Persönlichkeiten des *Talmud*¹⁸ verbindet¹⁸ und in seiner Literatur überall zugegen ist: die Bindung an die Einzigkeit Gottes, die an die kommenden Generationen weiterzugeben ist, als Lebensform seiner selbst und vieler seiner (Roman-)Figuren – und radikale Fremdheit in einer Welt, die ihn ausgestoßen hat und der er dennoch sein Judesein entgegenhält in einer Haltung, in der die Fremdheit ebenso wie die Suche nach Gegenwart und Zukunft anhielt.

Das bildet das Grundkonzept der Romane, aber auch der Reflexionen und der Autobiografie Elie Wiesels, die mit den Romanen ein Ganzes bilden¹⁹, und lässt sich sowohl an den Leitfiguren wie auch an deren Charakteristiken zeigen. Verbunden ist das alles mit dem Vernichtungszug der Schoa und weist gleichzeitig über ihn hinaus in eine Zukunft, in der Elie Wiesel mit jedem Atemzug und jeder Zeile, die er schrieb, etwas von dem verwirklichte, was *Emil Fackenheim* das 614. Gebot genannt hat, »a ›commanding Voice of Auschwitz‹ forbidding the post-*Holocaust* Jew to give Hitler posthumous victory.«²⁰

An den Leitfiguren Elie Wiesels wird der Effekt dieses Gebots deutlich, wie er in einem Interview im Jahr 2003 gesagt hat: »Ich habe stets drei Rollen in meinen Büchern: den Alten, das Kind und den Verrückten. Wissen Sie, wenn ich einen Roman schreibe, dann weiß ich nicht, warum ich bestimmte Charaktere einbaue. Doch nachdem ich

so Rabbi; die Weisen sagen, in jeder Sprache. Was ist der Grund Rabbis? – Die Schrift sagt: sie sollen sein, sie sollen bei ihrem Sinn verbleiben. – Was ist der Grund der Rabbanan? – Die Schrift sagt: höre, nämlich, in jeder Sprache, die du hörst.«

¹⁶ Menachoth 110a.

¹⁷ Aboth VI, 4.

¹⁸ Friedlander, Albert H. (1998): Biblische und talmudische Dimensionen bei Elie Wiesel, in: Boschki, Reinhold / Mensink, Dagmar (Hg.): Kultur allein ist nicht genug. Das Werk Elie

Wiesels – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, Münster (= Religion – Geschichte – Gesellschaft, Band 10), S. 198–209, hier S. 203–207.

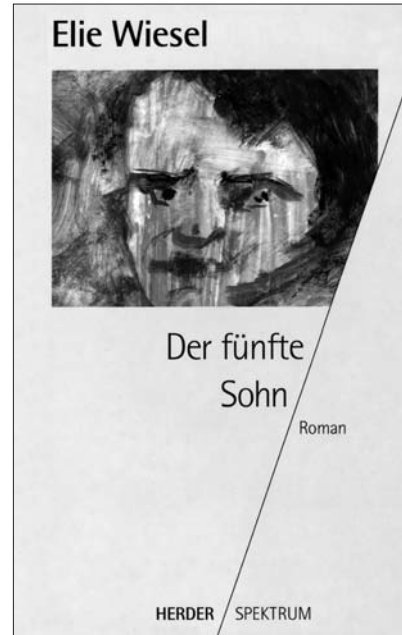
¹⁹ Boschki, Reinhold (1998): Zum Autor: Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien, in: Boschki / Mensink: Kultur allein ist nicht genug, S. 22–37, hier S. 33–36.

²⁰ Fackenheim, Emil (1994): To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought, Bloomington-Indianapolis, S. 299.

all diese Romane geschrieben habe, habe ich mich gefragt: Warum habe ich das so gemacht? Ich glaube, einer der Gründe könnte sein: Sie waren die Ersten, die gehen mussten. Die Ersten, die man abzieht, sind die Kinder und die Alten und die Verrückten. Also möchte ich sie zurückholen und ihnen sagen: Schaut, ihr wurdet plötzlich geopfert, aber sorgt euch nicht, ich werde euch Zuflucht, ein Dach über dem Kopf geben. Ich werde euch neues Leben schenken. Und so werde ich dem Feind sagen: Was soll das? Du hast nicht gewonnen, wenigstens in meinem Werk hast du verloren, in meiner Welt, in der wir Kinder lieben und in der wir die alten Menschen lieben und in der wir die Verrückten lieben.«²¹

Für das *Sch'ma Israel* als Lebensform im Sinn des Generationenzusammenhangs sind die beiden Figuren des Kindes und des Alten im Sinn der Väter- und Vatergeneration entscheidend, weniger der Verrückte, auch wenn er durch das Werk Elie Wiesels als Bote der Wahrheit im Angesicht von Leiden und Zerstörung geistert²² und sich mitunter mit dem Kind verbindet, wie auch im *Talmud* im Namen des *Rabbi Johanan* gelesen werden kann: »Seit dem Tage, an dem der Tempel zerstört worden ist, ist die Prophetie den Propheten genommen und Narren und Kindern gegeben worden.«²³ Narren und Kinder, schutzloser als Erwachsene, sehen und erkennen daher eher als diese, was geschieht, getan und verübt wird. Und weil Kinder Geschöpfe für die Zukunft sind, werden sie zu Propheten, die der Katastrophe ihren finalen Charakter nehmen wollen.

Paradigmatisch dafür ist der Roman *Der fünfte Sohn*, in dem ein Kind nicht nur den Titel gibt, sondern ebenso im Nukleus der *Schoa* steht (auch



wenn der Roman in Brooklyn²⁴ angesiedelt ist). Aus einem Geheimnis steigt der fünfte Sohn auf, und in ein Geheimnis geht er am Ende des Romans ein.

Als *Sihma Seligson*, eine finstere Figur²⁵, *Reuwen Tamiroff*, dem schweigsamen Vater²⁶ des fünften Sohnes, aus der *Pessach-Haggada*²⁷ die Geschichte von den vier Söhnen erzählt, zeichnet sich das Anfangsgeheimnis des fünften Sohnes dunkel ab:

»Die *Haggada*«, fuhr *Simha* fort, »erzählt uns von vier Söhnen und von ihrer Haltung der ›Frage‹ gegenüber. Der erste kennt sie und nimmt sie auf sich, der zweite kennt sie und lehnt sie ab, der dritte erträgt sie mit Gleichgültigkeit, und der vierte kennt sie nicht einmal. Natürlich gibt es auch einen fünften, aber er kommt in dem Bericht nicht vor. Also bezieht sich die Pflicht des jüdischen Va-

21 Treitler (Hg.) (2006): Carry Forward one Page of Memory, S. 50–52.

22 Boschki (1998): Zum Autor, S. 36.

23 Baba Batra 12b.

24 Wiesel, Elie (1992): Der fünfte Sohn. Roman. Aus dem Französischen von Hanns Bücker, Freiburg–Basel–Wien, S. 13.

25 Ebd. S. 21.

26 Ebd. S. 148.

27 Zion, Noam/Dishon, David (Hg.) (1997): The Family Participation Haggadah. A Different Night, Jerusalem, S. 58–60.

ters auf die Lebenden. Wann begreifst du endlich, Reuwen, daß die Toten nicht zur *Haggada* gehören?«²⁸ Preisgabe des Toten?

Zu *Pessach* gehört die Weisung, sich zu freuen, wie *Reuwen* seinem Sohn *Elischa* sagt, dem Ich-Erzähler der Geschichte.²⁹ Doch wird dieser Freude nicht geboten, zu verdrängen, was ihr entgegensteht: In ihr bleibt die Erinnerung an die eigenen Leiden ebenso wach wie die an den Untergang der Ägypter.³⁰ Wenn also die Toten keinen Platz an der Stelle der *Pessach-Haggada* haben, an der von den vier unterschiedlichen Söhnen erzählt wird, so sind sie doch in ihren Gesamtverlauf eingebettet.

Und so strahlt vom toten fünften Sohn ein Licht her, das in seinem Namen für den Vater und den Bruder etwas Entscheidendes aufleuchten lässt, eine bisher unbekannte Nähe zwischen *Reuwen* und *Elischa*. Denn *Ariel* heißt *mein Licht*; der fünfte Sohn war »das verhätschelte und mit Liebe überschüttete Kind des Gettos von Davarowsk ... *Ariel* war das Licht und die Zukunft der verdammten jüdischen Gemeinde von Davarowsk ...«³¹ In diesem Licht finden nun der Vater und dessen Sohn *Elischa* auf eigentümliche Weise zueinander, die vom *Sch'ma Israel* her gelesen werden kann und im Geheimnis am Ende des Romans offenbar wird. Denn so wie *Reuwen* seinem toten Sohn vier Briefe geschrieben hat³², so schreibt ihm auch *Elischa* vier Briefe³³, liest ebenso *Ariels* Tagebuch und befragt sich am Ende, wer er eigentlich geworden sei in seinem Leben. »*Ariel Tamiroff* bezeichnet einen anderen als mich, einen kleinen jüdischen Jungen, den Sohn von *Rahel* und *Reuwen Tamiroff* von Davarowsk, den die rohe



Elie Wiesel
Das Testament eines ermordeten
jüdischen Dichters
Roman
Herder

Gewalt der Geschichte in einem Sturm von Asche weggeweht hat. (...) *Ariel* war und war doch nicht tot; ich war und war doch nicht lebendig. *Ariel* lebt in mir und durch mich; ich sprach mit ihm, um mich von seiner Existenz zu überzeugen, ich hörte ihm zu, um mich meiner eigenen zu vergewissern. Im Anfang hieß es: Er, *Ariel*, dann: du, *Ariel*, und schließlich: Ich, *Ariel*.«³⁴ Da spitzt sich die Frage zu, die *Elischa* vor Jahren seinem Vater gestellt hatte: »Ganze Jahre hast du damit verbracht, an jemanden Briefe zu schreiben, der *Ariel* heißt. Wer ist dieser *Ariel*? Du bezeichnest ihn als deinen Sohn. Bin das ich? Wer bin ich eigentlich, Vater?«³⁵

Das Ich *Elischas* lässt sich nicht eng umgrenzen; es folgt nicht der Fährte eines dialektisch gewordenen Subjektbegriffs, der das Subjekt in seine eigene, abgegrenzte Identität sperrt und, wie

28 Wiesel (1992): Der fünfte Sohn, S. 25.

29 Ebd. S. 21f.

30 Zion/Dishon (1997): The Family Participation Haggadah, S. 100.

31 Wiesel (1992): Der fünfte Sohn, S. 137.

32 Ebd. S. 5–8.

33 Ebd. S. 147–152.

34 Ebd. S. 189.

35 Ebd. S. 135.

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno geschrieben haben, über die *antisemitisch* durchstimmte »Wut auf die Differenz«³⁶, die die »Vernichtung des Nichtidentischen«³⁷ zum Akt der Selbstbehauptung steigert, die in den Mordrausch von Auschwitz geführt hat. *Elischas* Ich wird bestimmt von den beweglichen Beziehungen zwischen den Generationen und innerhalb der Generationen, von denen das *Sch'ma Israel* und darauf aufruhend auch die *Pessach-Haggada*³⁸ sprechen. Umfasst sind diese Beziehungen wesentlich von Erinnerung³⁹, und diese wird als Stellvertretung real und gegenwärtig. Denn in ihr verwirklicht sich die Übertragung von Geschichte und Geschick eines Menschen auf einen andern fast bis hin zu ihrer Verschmelzung.⁴⁰ Darum bleibt *Elischas* Frage offen: »Wer bin ich eigentlich, Vater?«

3 Elie Wiesels letzter Blick: sein Vater und sein Sohn

Fragen wie diese sind meist stärker als Antworten, und Antworten, heute gegeben, verwandeln sich morgen häufig zu Fragen⁴¹, ja man kann, wie Elie Wiesel gesagt hat, man muss daher vielleicht selbst hinter jeden biblischen Satz ein Fragezeichen setzen.⁴² Es ist wohl kein Zufall, dass es wieder eine Vaterfigur eines Romans von Elie Wiesel ist, in dem dieser seinem noch nicht erwachsenen Sohn einen Brief schreibt und ihm erklärt, dass er »keine Antwort auf die schwerwiegenden und entscheidenden Fragen (weiß), die das Wesen des Menschen betreffen«, und er auch Gott nur als »Ursprung der Fragen«⁴³ zulassen kann, seine Vatergeneration beneidend, die noch an Gott

glauben konnte. Nach all den finsternen Jahren drückt das nieder. Elie Wiesel weiß das, hält dem aber einen Widerstand entgegen, der bis zuletzt sich sprachlich im Wort *trotzdem*⁴⁴ formiert und Zukunft öffnen will: »Und trotzdem muss man auf die Zukunft setzen. Um das Leben eines einzigen Kindes zu retten, ist keine Anstrengung zu groß. Wer einen müden Greis, der sich sein ganzes Leben abgemüht und abgestrampelt hat, zum Lächeln bringt, erfüllt eine lebenswichtige Aufgabe.«⁴⁵

Umfasst ist dieser Widerstand, den Wiesel gegen die Zerstörung der jüdischen Generationen durch die *Schoa* mobilisiert, vom *Sch'ma Israel*, das sich nicht auf eine allein kulturelle Lebensform reduzieren lässt, sondern Fundament der spezifisch jüdischen Lebensform ist auch nach der *Schoa*: »Und trotzdem: Gott bleibt für mich der Gott unserer Väter, der Gott *Abrahams, Isaaks* und *Jakobs*. Und ich liebe Gebete. So wie ich das Lernen liebe. Und die Lehren, die wir daraus ziehen.«⁴⁶ Das umfing und hielt Elie Wiesels Leben bis zu seinem letzten Atemzug am 2. Juli 2016.

Den Gott der Väter empfing er von seinem Vater *Schlomo* und gab ihn seinem Sohn weiter, dessen Geburt ihn tief rührte.⁴⁷ Diese Generationenkette verband Elie Wiesel in einer wunderschönen Sequenz, mit der er seine Autobiografie im Jahr 1996 schloss, als er sich schreibend seinem Vater zuwandte, der im Januar 1945 einen Tod im KZ erlitten hatte, der nicht ihm gehört hatte, »verloren in der Masse«⁴⁸ von »zerlumpten, durchnässten, ausgehungerten, kranken Höhlenmenschen« (*Daniel Krochmalnik*)⁴⁹, die dennoch das Bekenntnis des *Sch'ma Israel* nie ganz aufgaben:

36 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1998): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/Main, S. 217.
37 Adorno, Theodor W. (21980): Negative Dialektik, Frankfurt/Main, S. 355.
38 Zion/Dishon (1997): The Family Participation Haggadah, S. 114.
39 Wiesel, Elie (1997): ... und das Meer wird nicht voll. Autobiographie 1969–1996. Aus dem Französischen von Holger Fock und Sabine Müller, Hamburg, S. 66.

40 Treitler, Wolfgang (2004): Die Fragen der Toten. Elias Canetti – Jean Améry – Elie Wiesel, Mainz (= Theologie und Literatur, Band 19), S. 95f.

41 Wiesel, Elie (1995): Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie. Aus dem Französischen von Holger Fock, Brigitte Große und Sabine Müller, Hamburg, S. 130 und S. 158; Wiesel, Elie (1962): Die Nacht zu begraben, Elischa. Mit Vorreden von Martin Walser und François Mauriac, München – Esslingen, S. 18.
42 Boschki (1998): Zum Autor, S. 31.

»Vater, ich habe noch so viele Fragen.
 So viele Türen stehen offen, so viele
 Geheimnisse sind noch zu entdecken.
 Werde ich die Zeit dazu haben? (...)
 Aus dem anderen Zimmer oder vielleicht
 von der Kehrseite der Nacht holt mich eine
 leise Stimme in die Wirklichkeit zurück:
 ›Vater, hast du mich gerufen?‹
 Ich antworte:
 ›Ja, mein Sohn, ich habe dich gerufen.‹
 Und ehrlich gesagt, das genügt mir.«⁵⁰

Sein letztes Buch *Mit offenem Herzen* aus dem Jahr 2012 beendete Elie Wiesel gleichfalls mit der Generationenkette und weitete diese über seinen Sohn *Elischa* auf seine Enkel hin: »Ich möchte unbedingt das Versprechen halten, das ich meinem Sohn *Elischa* gegeben habe, und die *Bar Mitzwa* von *Elijah* und vielleicht sogar die *Bar Mitzwa* von *Schira* mitfeiern. So viele Wunder wurden mir schon geschenkt, von denen ich weiß, dass ich sie alle meinen Vorfahren schulde. Alles, was ich zuwege gebracht habe, war immer ihren ermordeten Träumen – und ihren Hoffnungen – gewidmet, und das wird auch weiterhin so bleiben. – Ich bin ihnen unendlich dankbar. – Und mein Leben? Ich werde weiterhin Atemzug um Atemzug machen, von Minute zu Minute, von Gebet zu Gebet.«⁵¹

So kann man Elie Wiesels Leben und Schreiben als einen lebenslangen Kommentar der Lebensform lesen, wie sie im *Sch'ma Israel* verdichtet ist. Zeuge der *Schoa* war er auf seine Weise, indem er durch das *Sch'ma Israel* an die vernichtete Vater- und Muttergeneration gebunden blieb und das, was er von ihr empfangen hatte, über

den Bruch der *Schoa* hinweg verwandelte und für die nachfolgende Generation weitergab. Das ist menschliches Leben jenseits der sozialen Atomisierung und ihrer abstrakten, definierbaren Identität, die in ihrem engen, nicht selten kinderlosen Gelass sich selbst und auch den Glauben an das ewige Geheimnis zu verlieren droht.

Elie Wiesel lebte in Generationen, und so traf auf ihn das Gegenteil dessen zu, was »*R. Jehošua b. Levi* sagte ...: Wer keine Kinder hat, gleicht einem Toten, denn es heißt: schaffe mir Kinder, sonst sterbe ich.«⁵² Elie Wiesel war Sohn frommer jüdischer Eltern und wurde selbst Vater und Großvater; als Glied seines familiären Generationslaufs hat ihn die Lebensform des *Sch'ma Israel* bestimmt.

Und so versteht man von Elie Wiesel her dann auch, dass das *Sch'ma Israel* die erste Tafel der Zehn Gebote zusammenfasst, die sich zwischen dem mächtigen Auftakt: »Ich bin der Herr, dein Gott« (Dtn 5,6), und dem Gebot: »Ehre deinen Vater und deine Mutter« (Dtn 5,16), spannt. Damit war und bleibt Elie Wiesel ein zeitgenössischer Rebbe⁵³, dessen Testament im *Sch'ma Israel* als vitaler Lebensform auch der kommenden Generationen gefunden werden kann.

47 Wiesel (1997): ...und das Meer wird nicht voll, S. 66: »6. Juni 1972: Elisha wird geboren. Ein Sonnenaufgang ohne gleichen. Er wird meine Zukunft bestimmen.«

48 Wiesel, Elie (21989): Gesang der Toten. Erinnerungen und Zeugnis. Mit den Nobelpreis-Reden von Oslo, Freiburg – Basel – Wien, S. 7.

49 Krochmalnik, Daniel (2015): Beten hinter Stacheldraht, in: Freiburger Rundbrief 22, S. 252–267, hier S. 255.

50 Wiesel (1997): ...und das Meer wird nicht voll, S. 599f.

51 Wiesel (2012): Open Heart, S. 79: »I desperately want to keep the promise to my son, Elisha: to be present at Elijah's bar mitzvah and perhaps even at Shira's bat mitzvah. I have already been the beneficiary of so many miracles, which I know I owe to my ancestors. All I have achieved has been and continues to be dedicated to their murdered dreams – and hopes. – I am infinitely grateful to them. – My life? I go on breathing from minute to minute, from prayer to prayer.« – Leider fehlt in der deutschen Ausgabe des Herder-Verlags diese Passage, die Elie Wiesel ein Jahr nach seiner schweren Herzproblematik als Postskriptum geschrieben hatte und die in die englische Ausgabe aufgenommen wurde. Hier betont Elie Wiesel am Ende den entscheidenden jüdischen Zusammenhang und den der Generationen.

52 Nedarim 64b.

53 Kanofsky, Joseph A. (1998): Elie Wiesel als Rebbe des zeitgenössischen amerikanischen Judentums, in: Boschki/Mensink: Kultur allein ist nicht genug, S. 333–346.

43 Wiesel, Elie (1991): Das Testament eines ermordeten jüdischen Dichters. Roman. Aus dem Französischen von Hanns Bückler, Freiburg – Basel – Wien, S. 86.

44 Wiesel, Elie (2012): Mit offenem Herzen. Ein Bericht zwischen Leben und Tod. Aus dem Französischen von Sigrid Irimia, Freiburg im Breisgau, S. 87; Boschki (1998): Zum Autor, S. 37.

45 Wiesel (1997): ...und das Meer wird nicht voll, S. 587.

46 Wiesel, Elie (1998): Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug, in: Boschki/Mensink: Kultur allein ist nicht genug, S. 38–42, hier S. 41.

Marion Eichelsdörfer¹

Aus der Übersetzerwerkstatt: Zur deutschen Übersetzung von Elie Wiesels »...un di welt hot geschwign«

Elie Wiesels wohl meistgelesenes Werk ist sein Überlebensbericht *Die Nacht*, in dem er die Deportation aus seiner Heimatstadt Sighet nach Auschwitz, dann ins Lager Buna/Monowitz und schließlich den Todesmarsch nach Buchenwald und seine Befreiung schildert. Dieses Zeugnis erschien in der deutschen Übersetzung von Curt Meyer-Clason erstmals 1962.² Vorlage war der von Wiesel selbst verfasste französische Text *La Nuit* (1958), der bereits 1960 von Stella Rodway ins Englische übertragen worden war. Zu diesem französischen Text existiert jedoch noch eine mehr als doppelt so umfangreiche jiddische Vorversion unter dem Titel ... *un di welt hot geschwign* (1955/56), erschienen als Nr. 117 in der Reihe *Dos pojilische jidntum*.³ Für das Projekt der deutschsprachigen Gesamtausgabe der Elie-Wiesel-Werke wird im ersten Schritt an der Übersetzung von ... *un di welt hot geschwign* ins Deutsche gearbeitet. Zwar soll dazu ein noch ausführlicheres, 862 Seiten starkes jiddisches Manuskript existieren oder existiert haben, dieses wird der Forschung wohl jedoch unzugänglich bleiben.⁴

Der Historiker Joel Rappel⁵ stieß bei seinen Recherchen zur Entstehungsgeschichte von *Die Nacht* auf ein hebräischsprachiges Manuskript von 150 Seiten, das mit dem Hinweis »first draft« (erster Entwurf) markiert war.⁶ Diese handschriftliche Version von Elie Wiesels Bericht soll laut Rappel bereits vor der maschinengeschriebenen jiddischen Version ... *un di welt hot geschwign* entstanden sein.⁷ Wiesels Autobiographie *Alle Flüsse fließen ins Meer...* gibt ebenfalls einen Hinweis darauf: »Ich bleibe während der ganzen Überfahrt in meiner Kabine und schreibe auf Jiddisch an meiner Erzählung über die Zeit im Konzentrationslager. Ich hatte mit dem Bericht schon vor einigen Monaten auf Hebräisch begonnen und ihn, ich weiß nicht mehr, aus welchem Grund, Yaffah zu lesen gegeben, einer Kollegin, die für eine israelische Kinozeitschrift arbeitet.«⁸ Allerdings bleibt unklar, ob der hebräische Text vor der Arbeit an ... *un di welt hot geschwign* beendet worden war und was die von Wiesel genannte Kollegin mit seinem Text gemacht hat. Joel Rappel datiert das von ihm gefundene hebräische Manuskript auf das Jahr 1954 und vermutet, dass Elie Wiesel seinen hebräischen Text der israelischen Zeitung *Jediot Achronot* angeboten hat, für die er schon seit 1948/49 schrieb.⁹ Das Manuskript wurde in kurzen Abschnitten von höchstens zwei bis vier Seiten verfasst. Dies entspräche der üblichen Länge der Artikel, die Wiesel dorthin ablieferte.

Erst Ende des vergangenen Jahres hat Rappel der Öffentlichkeit ein weiteres Textfragment, diesmal der französischen Version *La Nuit*, präsentiert.¹⁰ Es handelt sich dabei um das ursprünglich erste Kapitel von *La Nuit*, das bei der Überarbeitung herausgestrichen worden war.¹¹ Elie Wiesel

1 Marion Eichelsdörfer ist Wissenschaftliche Assistentin an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, am Lehrstuhl von Prof. Daniel Krochmalnik.

2 Allerdings war der Text damals nicht als authentisches Zeugnis deklariert, sondern lediglich in der Zusammenstellung mit Wiesels Romanen *Morgengrauen* und *Tag* publiziert worden. Erst seit 2008 wird *Die Nacht* explizit als »Erinnerung und Zeugnis« ausgewiesen.

3 Elie Wiesel unternahm mehrere Reisen als Journalist der Zeitung *Jediot Achronot*, von denen ihn eine auch nach Buenos Aires führte. Dort hatte er Kontakt zu Mark Turkov, der seinen Überlebensbericht in seiner Publikationsreihe *Dos pojilische jidntum* aufnahm. Hier waren damals bereits etliche jiddischsprachige Erinnerungsberichte von *Schoah*-Überlebenden publiziert worden, u.a. Chaim Grade (*Plejtum*, Bd. 17; 1947), Shmerke Kaczerginski (*Partisaner gegen*, Bd. 18, 1947), Mordechai Strigler (*Maidanek*, Bd. 20, 1947 und weitere Bände seiner Reihe *Ojsgebrente licht*), oder auch K. Tzetnik (*Dos hojs fun di ljalkes*, Bd. 115, 1955). Eine ausführliche Betrachtung der Reihe unter besonderer Berücksichtigung von Elie Wiesels ... *un di welt hot geschwign* findet sich bei: Schwarz, Jan (2015): *Survivors and Exiles: Yiddish Culture after the Holocaust*, Detroit.

4 Elie Wiesel erwähnt dies in seinen Memoiren: »Das ursprüngliche Manuskript hatte noch 862 Seiten, in der jiddischen Buchausgabe waren es 245 und bei Lindon sind es nur noch 178.« Wiesel, Elie (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer...*, Hamburg, S. 438.

5 Joel Rappel war von 2009 bis 2015 Leiter des Elie Wiesel Archivs im Howard Gottlieb Archival Research Center der Universität Boston und ist Herausgeber der hebräischen Ausgaben der Werke Elie Wiesels.

6 Nähere Umstände des Fundes werden beschrieben im Artikel von Ofer Aderet in *Ha'aretz* vom 1. Mai 2016 (Newly Unearthed Version of Elie Wiesel's Seminal Work Is a Scathing Indictment of God, *Jewish World* (www.haaretz.com/jewish/news/.premium-1.717093)).

7 Hier wird Bezug genommen auf die Diskussion über die Entstehung des Frühwerks Elie Wiesels auf der Tagung »Sealed Source« – *About the Edition of Elie Wiesel's Early Literary Work* (18./19.05.2016) an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg.

soll es gestrichen haben, nachdem ihm *Dow Judlowski*, Herausgeber von *Jediot Achronot* und guter Freund Wiesels, dazu geraten habe.¹² Der Inhalt dieses ersten Kapitels steht außerhalb des eigentlichen Überlebensberichts Wiesels. Es sind Konversationen Wiesels mit einer jungen Pariser Studentin. Die Gespräche reflektieren seine Gedanken über das Leben und mehr noch über den Tod: »Während meiner Kindheit bin ich zu oft gestorben. Und dennoch, wenn ich über den Tod nachdenke, dann nicht über meinen eigenen, sondern über den Tod derer, denen ich mein Leben verdanke und alles, das in ihm ist.«¹³

Bei der Untersuchung der verschiedenen Textversionen und Entwicklungsstadien ist es also teilweise schwer, eine genaue Datierung vorzunehmen. In ... *un di welt hot geschwign* heißt es am Ende, als Elie Wiesel nach der Befreiung geschwächt im Krankenbett liegt: »Ich blieb noch einige Tage im Bett, an denen ich eine Skizze dieses Buches geschrieben habe, das du, lieber Leser, nun in den Händen hältst.«¹⁴ Andererseits schrieb er in seinen Memoiren dazu: »Ich habe beschlossen zu warten, eine Art Gelübde zu erfüllen: Zehn Jahre sollen vergehen, bis ich den Mund öffne, bis ich mich erhebe, um Zeugnis abzulegen.«¹⁵ Anfangs- und Endpunkte der Entstehungsphasen des Textes von ... *un di welt hot geschwign* sind also nicht klar abzugrenzen.

Vom Umgang mit dem Text

Das Ziel der Übersetzungsarbeit ist es, so gut wie möglich Elie Wiesels Stimme hörbar zu machen und den Text in seinem jüdischen Charakter zu bewahren. Elie Wiesel selbst hat seinen Überlebensbericht niedergeschrieben und damit Zeugnis abgelegt. Der Übersetzer seiner Worte befindet sich in der Pflicht, das Gelingen des Bezeugens so gut wie möglich zu unterstützen. Dementsprechend soll die Übersetzung so nah am jiddischen Original bleiben wie möglich und sich nur so weit entfernen wie nötig.

Die Schwierigkeit auf dem Weg des Übersetzens besteht darin, dass der Text oft nicht in seinem vollen Umfang mit sämtlichen Inhalten, Verweisen, Anspielungen usw. übertragen werden kann, die er in seiner Originalsprache transportiert. Jede Übersetzung ist auch ein Interpretation des Textes, alleine weil man sich beispielsweise für eine Formulierung entscheiden muss und andere dadurch ausspart. Damit die übersetzerischen Eingriffe möglichst nachvollziehbar bleiben, sollten sowohl die Vorgehensweise als auch die Intention des Übersetzers offengelegt werden.¹⁶

Den jüdischen Charakter von ... *un di welt hot geschwign* zu erhalten, heißt in der Konsequenz, bestimmte Begriffe in ihrer ursprünglichen Form stehen zu lassen. Bestimmte verwendete sprachliche Ausdrücke und Begriffe werden so in ihrem spezifisch jüdischen Kontext belassen. Das sind zum Beispiel Namen (*Mojsche*), manche Berufsbezeichnungen (wie *Schammes*, *Melamed*), Orte und religiöse Zeitangaben (wie *Schabbat*, *Pessach* und *Schawu'ot*) oder Begriffe religiöser Konzepte wie *Schechina* (Einwohnung Gottes auf

8 Wiesel (1995): Alle Flüsse fließen ins Meer..., S. 326.

9 Auch Alan Rosen äußert bereits in seinem Aufsatz »Der Anfang der Zeugenschaft und das Zeugnis des Anfangs«, dass Elie Wiesel in einem gemeinsamen Gespräch diesen Text auf das Jahr 1954 datiert habe. Erschienen in Boshcki, Reinhold; Mensink, Dagmar (Hg.) (1998): Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, Münster, S. 136.

10 Im Rahmen einer Gedenkveranstaltung für Elie Wiesel am 24. November 2016 am Cymbalista Jewish Heritage Center hielt Rappel einen Vortrag über die Fragen zur Entstehung von Elie Wiesels *Die Nacht*.

heritage.tau.ac.il/events/cymbalista-2016/17wiesel

11 Im Online-Katalog des Elie-Wiesel-Archivs an der Universität von Boston finden sich dazu folgende Angaben: Night [La Nuit]. Manuscript. Hebrew. By Elie Wiesel; notebook labeled »La Nuit: First Draft/an unpublished chapter«, holograph, 150 p., n.d., in Hebrew; includes: »Et le monde se taisait, Chapter Zero«, TS with corrections, 7 p., n.d.; in French. »Chapitre Zero: Dix ans apres (pas inclus dans la Nuit)«, TS with holograph corrections, 9 p., n.d.; in French.

12 Ofer Aderet (29. Nov. 2016): Why the opening chapter of Elie Wiesel's »Night« was scrapped, in: Haaretz.

13 Ebd. Übersetzt nach dem dort angegebenen Textzitat.

14 Wiesel, Elie (1956): ... un di welt hot geschwign, Buenos Aires, S. 245.

15 Wiesel (1995): Alle Flüsse fließen ins Meer..., S. 200.

16 Zur Rolle des Übersetzers von Textzeugnissen der *Schoah*: Davies, Peter: Translation and Holocaust Testimonies: A Matter for Holocaust Studies or Translation Studies?, in: Boase-Beier, Jean (Hg.) (2014): Literary Translation. Redrawing the Boundaries, Basingstoke [u. a.], S. 204–218.

Erden) und weitere Ausdrücke, für die es keine adäquate deutsche Übersetzung gibt bzw. eine Übersetzung eine Bedeutungsminde- rung oder -änderung verursachen würde.

Diese Problematik verdeutlichen einige Beispiele aus der französischen Ausgabe *La Nuit* und der darauf basierenden deutschen Übersetzung von *Curt Meyer-Clason*. In der Umarbeitung von Elie Wiesels umfangreicherem jiddischen Überlebensbericht in die französische Fassung *La Nuit* wurden teilweise die religiösen Zeiten mit den zeitlich parallelen christlichen Ausdrücken in eine andere Kultur übersetzt: *Mojsche Schammes* wird zu *Moshe-le-Bedeau*, *Pessach* zu *Paques*, *Schawuot* zu *Pentecote*, während aber z. B. *Roch-Hachana* und *Yom Kippour* stehen bleiben. Ob diese Form der Übersetzung der Ausdrücke ursprünglich Elie Wiesels Idee war oder ob der Verlag an ihn herantreten war, seinen Text der damaligen Leserschaft stärker anzugleichen, ist nicht klar. Jedenfalls übersetzte auf dieser Grundlage *Curt Meyer-Clason* in *Die Nacht* die Begriffe mit *Küster-Mosche*, *Ostern* und *Pfingsten* ins Deutsche. Allerdings ist anzumerken, dass selbst in der französischen Neuauflage von 2007 diese Begriffe nicht in den jüdischen Kontext rückübersetzt wurden, sondern stehen bleiben. In der englischen Neuauflage von 2006 (Übers. von *Marion Wiesel*) hingegen wurden einige der spezifisch jüdischen Begriffe wieder eingesetzt: *Shtibl*, *Shek-hinah*, *Moishe* (aber nicht: *Moishe the Shammes*, sondern *Moishe the Beadle*), *Passover*, *Shavuot*. *Alan Astro* spricht hier von einem Anzeichen für »our re-Judaized times«¹⁷, weil in der englischen Übersetzung von *Marion Wiesel* stärker die *chassidische* Kultur und Religion widerklingen, sich

also der Form der *jiddischen* Vorversion von ... *un di welt hot geschwign* annähert. Er führt zudem an, dass 1958, als *La Nuit* in Frankreich erschien, vermutlich selbst für Leser, die sich mit jüdischer Kultur auseinandergesetzt hätten, ein Wort wie *Schechina* unverständlich geblieben wäre.

Um Verständnisprobleme zu verhindern und den reichhaltigen kulturellen Hintergrund sichtbar und insbesondere für die wissenschaftliche Interpretationsarbeit nutzbar zu machen, wird die Übersetzung von ... *un di welt hot geschwign* mit zwei Kommentarapparaten versehen sein:

1. eine Kommentierung mit inhaltlichen Verweisen auf kulturelle, religiöse oder auch intertextuelle Bezüge und Begriffserklärungen und
2. eine editorische Notiz, die mit Verweisen auf den synoptischen Vergleich mit den anderen Versionen des Textes die eigene Übersetzung einordnet. Für diesen zweiten Apparat wird ein Vergleich der nachstehend genannten Textversionen von *Die Nacht* mit dem jiddischen ... *un di welt hot geschwign* unternommen:

- 1 ... *un di welt hot geschwign* (1956)
- 2 ... *un di welt hot geschwign* (ab 1965, als Reihe im *Forverts – Yiddish Daily Forward*)
- 3 *First Draft, WeHaOlam Schatak...* (hebr. Manuskript, vermutlich ca. 1954)
- 4 *La Nuit* (1958)
- 5 *Die Nacht* (1960, Übersetzung aus dem Französischen von *Curt Meyer-Clason*)
- 6 *Night* (1960, Übers. *Stella Rodway*)
- 7 *Night* (2006, Übers. *Marion Wiesel*, mit einem Vorwort Elie Wiesels)
- 8 *La Nuit* (2007, mit einem Vorwort Elie Wiesels)

9 *Die Nacht* (dt. Neuübersetzung von *La Nuit*, zurzeit in Vorbereitung in der Forschungsstelle Elie Wiesel)

Bei den angeführten Versionen handelt es sich um autorisierte Texte, die entweder von Elie Wiesel selbst verfasst wurden (Nr. 1. bis 4., 8.) oder in unmittelbarer Nähe zu ihm (Nr. 7) entstanden sind, bzw. um die erste englische und deutsche Übersetzung.

Im Vergleich von ... *un di welt hot geschwign* mit den anderen genannten Textversionen soll herausgearbeitet werden, welche Textpassagen in der Edierung der Texte jeweils Streichungen und anderen Veränderungen unterworfen waren und wie sich dadurch gegebenenfalls der Charakter des jeweiligen Textes verändert hat. Es geht in dieser synoptischen Gegenüberstellung und deren Analyse aber nicht darum, die Textversionen gegeneinander zu gewichten, was ihre Authentizität angeht. Es soll vielmehr der Bearbeitungsprozess nachgezeichnet und vor allem die intertextuellen Bezüge mit Wiesels weiteren Schriften aufgezeigt werden.

In der äußeren Form des Textes folgt die deutsche Übersetzung weitgehend dem Textsatz von ... *un di welt hot geschwign* in der edierten Ausgabe aus der Reihe *Dos pojtlische jidntum*. Beibehalten werden daher die häufigen kurzen Absätze, oft nach Einzelsätzen, oder auch die unvollständigen Sätze, die in »...« auslaufen, sowie die vielen durch Gedankenstriche markierten Pausen. All dies sind Marker für Unterbrechungen im Erzählen, die das unmittelbare, teilweise fragmentarische Erzählen Elie Wiesels unterstützen. Wiesel

übertrug diesen Stil auch auf seine französische Bearbeitung *La Nuit*, wo er ebenfalls häufig sehr kurze Sätze oder Einwortsätze verwendete. Diese Art zu schreiben blieb für Wiesel auch in vielen anderen seiner Texte maßgeblich: »Den atemlosen und bewusst kargen Stil von *Nacht* behalte ich in den folgenden Erzählungen bei; ich halte mich an ihm fest. Es ist der Ton, den die Chronisten der *Ghettos* anschlugen, wo alles rasch getan, gesagt und gelebt werden musste, wie in einem Atemzug: Man konnte nie wissen, ob der Feind nicht gleich an die Tür klopft, alles zu Ende ist und vernichtet wird. Jeder Satz war ein Testament; nur das Wesentliche durfte gesagt werden, immer und immer wieder, nur nichts Unnötiges.«¹⁸

Dieser Stil soll möglichst in der deutschen Übersetzung von ... *un di welt hot geschwign* erhalten bleiben. Der Übersetzer aus dem Französischen, *Curt Meyer-Clason*, der selbst auch Erzähler und Essayist war, hat bei seiner Übersetzung eher literarisch gearbeitet und in manchen Textstellen mögliche Irritationsmomente ausgeglichen. Ein Übersetzungsbeispiel aus dem Französischen ins Deutsche zeigt, wie der im Französischen vorhandene fragmentarische Stil zugunsten des Leseflusses ergänzt wurde:

»Angoisse. Les soldats allemands – avec leurs casques d’acier et leur emblème, un crane de mort.«¹⁹

»Wir hatten Angst vor den deutschen Soldaten mit ihren Stahlhelmen und ihrem Abzeichen, dem Totenkopf.«²⁰

Das Lesepublikum der deutschen Version erhält hier zwar einen gut verständlichen Text, ihm entgeht aber die Emotionalität, die im Französi-

¹⁸ Wiesel (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer ...*, S. 444f.

¹⁹ Wiesel (2007): *La Nuit*, S. 41.

²⁰ Wiesel (2013): *Die Nacht*, 5. Aufl., Freiburg, S. 24.

schen durch die gebrochene Satzstruktur vermittelt wird. An diesen Stellen lässt sich der Versuch ablesen, das Unausprechliche der Erfahrung der *Schoah* mitzuteilen. Auch Wortwiederholungen und Metaphern vermitteln oft eine Unmittelbarkeit der Erfahrung, die sich nicht in beschreibenden Erklärungen transportieren lässt.²¹

Die Wiedergabe terminologischer Begriffe aus dem NS-Vokabular oder der sogenannten Lagersprache ist eine weitere wichtige Komponente der Übersetzung. Werner Renz, der 2008 die Neuauflage der deutschen Übersetzung von *La Nuit* rezensiert hat, hat darauf hingewiesen, dass Begriffe aus der sogenannten Lagersprache nicht richtig wiedergegeben werden. Hier verwendet der Übersetzer Curt Meyer-Clason alternative Begriffe, weil ihm vermutlich die originalen Bezeichnungen damals nicht bekannt waren. So schreibt er zum Beispiel *Blockwart* statt *Blockältester*.²² Interessanterweise verwendet der Übersetzer allerdings den Begriff *Wagenältester*,²³ obwohl weder in der französischen noch in der englischen Ausgabe eine parallele Bezeichnung steht. Hier heißt es lediglich: »Dans chacun d'eux avait été désigné un responsable.«²⁴ und »One person was placed in charge of every car.«²⁵ Vermutlich war Meyer-Clason der Ausdruck aus dem militärischen Sprachgebrauch für die entsprechende Funktion bekannt, die er in Wiesels Beschreibung wiedererkannt hatte.

Im Jiddischen verwendet Wiesel die entsprechenden deutschen Bezeichnungen aus dem NS-Vokabular wie *Sonderkommando*, *Blockältester*, *Aktion* usw. Diese Worte werden in der deutschen Übersetzung von ... *un di welt hot geschwign*

kursiv hervorgehoben werden. In dieser Weise verfährt sowohl die neue englische Ausgabe von *Night* (2006), z. B. »THAT AFTERNOON AT FOUR O'CLOCK, as usual, the bell called all the *Blockälteste* for their daily report«²⁶, als auch *La Nuit* (2007), z. B. »Mais ... mais, *blockelteste*, on m'a pourtant inscrit!«²⁷. Wobei speziell im Französischen darauf hinzuweisen ist, dass die Bezeichnung *blockeltester* in Dialogen verwendet wird, während in der Erzählerstimme häufig *chef de block* steht.

In ... *un di welt hot geschwign* reflektiert Elie Wiesel auch selbst den Gebrauch von Worten aus der NS-Terminologie. Manche Begriffe und Formulierungen für Vorgänge seien recht schnell auch von Juden verwendet worden: Vor der Deportation der Sigheter Juden wurden zunächst alle in der großen Synagoge versammelt und durchsucht. Keiner durfte ab diesem Zeitpunkt mehr die Synagoge verlassen, und sie mussten die Nacht über dort warten: »Jemand sagt: ›Wir werden den ganzen Tag und die ganze Nacht hierbleiben. Morgen wird man uns einwagonieren.‹ Merkwürdig: Wir sind noch hier, in der Stadt, ein paar Meter von Zuhause und – schon führen wir eine neue Terminologie im Mund. Schon verhalten wir uns wie alte, geborene Exilanten ... Einwagonieren! Als würde es sich um Waren handeln, um Vieh und nicht um uns selbst...«²⁸ Ein paar Seiten weiter, bei der Ankunft in Auschwitz, scheint dieses Verb schon ganz selbstverständlich in den Gebrauch übergegangen zu sein: »Er sagte, dass wir an der Endstation angekommen sind. Das heißt, dass wir hier auswagoniert werden. [...] Am Abend wird man uns doch sicher nicht auswagonieren ... Warum nicht? So will es die Logik. Es ist

21 Munyard, Stephanie Faye (2016): Berman and beyond. The trial of the foreign and the translation of Holocaust Literature, in: Sends, Peter (Hg.): Translating Holocaust Literature, Göttingen, S. 91f.
22 Renz, Werner (2008): Elie Wiesel neu übersetzen. Elie Wiesel. Die Nacht. Aus dem Französischen von Curt Meyer-Clason (Rezension), in: Fritz-Bauer-Institut (Hg.): Newsletter 33/2008, Frankfurt, S. 84.

23 Wiesel (2013): Die Nacht, S. 42.

24 Wiesel (2007): La Nuit, S. 61.

25 Wiesel (2006): Night, S. 22.

26 Ebd., S. 81.

27 Wiesel (2007): La Nuit, S. 136.

28 Wiesel (1956): ... un di welt hot geschwign, S. 46.

schwieriger am Abend auszuwagonieren als am Tag, also werden die Deutschen bis zum Morgen warten.«²⁹

Übersetzungsbeispiel

Zur Verdeutlichung der Übersetzungs- und Kommentrarbeit steht im Folgenden ein ausgewähltes Beispiel einer Textpassage aus ...*un di welt hot geschwign* in Gegenüberstellung mit der entsprechenden Stelle in *La Nuit*.

Das *Ghetto* in Sighet wurde zwischen dem 18. und 20. April 1944 gebildet. Hier mussten ca. 14 000 Juden aus Sighet und den umliegenden Dörfern zusammenleben. Das *Ghetto* bestand aus zwei Teilen, einem größeren (mit ca. 11 000 Menschen) und einem kleineren Teil (ca. 3 000 Menschen). Die gesamte jüdische Bevölkerung wurde in der Zeit vom 17. bis 21. Mai nach Auschwitz deportiert. Die Deportationen aus dem *Ghetto* von Sighet verliefen in vier Stufen. Zunächst wurden am 17. Mai 1944 die Menschen aus dem kleinen *Ghetto* deportiert, danach wurden am 18., 19. und 21. Mai nach und nach Teile der Einwohner des großen *Ghettos* in das kleine *Ghetto* getrieben, bevor sie wenige Tage später ebenfalls deportiert wurden.³⁰

In der ausgewählten Passage wird Elie Wiesel Zeuge einer Deportation, vermutlich der vom 19. Mai 1944 aus dem großen ins kleine *Ghetto* von Sighet. Sein Vater sagt ihm auf seine Frage hin, dass sie selbst in zwei Tagen an die Reihe kämen, also am 21. Mai.³¹ Elie Wiesel und seine Familie befinden sich zu diesem Zeitpunkt noch zuhause. »Unsere Straße – die ›Schlangen-Straße‹ – glücklicherweise fiel unser Haus in das Gebiet des

Ghettos. So hatten wir nicht die Sorge eine neue Wohnung suchen zu müssen und mit Gepäck und Möbeln dorthin ziehen zu müssen. Wir blieben in der eigenen Wohnung. Aber weil wir in einem Eckhaus wohnten und Fenster auf die Kammer-Straße hinaus hatten (außerhalb des *Ghettos*), mussten wir sie zunageln.«³²

Im Vergleich der Textpassage in ihren beiden Versionen wird zunächst einmal ersichtlich, dass der französische Abschnitt aus *La Nuit* sehr viel knapper gehalten wurde. Der französische Text beschreibt dasselbe Geschehen wie der jiddische, allerdings wirkt der Text aus ...*un di welt hot geschwign* persönlicher und noch unmittelbarer. Die ausgewählte Textstelle könnte so ähnlich auch in einem *Jiskorbuch* stehen, einem Erinnerungsbuch zu Ehren einer ermordeten jüdischen Gemeinde, wie es später tatsächlich für die 160 jüdischen Gemeinden in der Region Marmarosch (darunter Sighet) geschrieben wurde.³³ Wiesel beschreibt einige Personen in der an ihm vorüberziehenden Menschenmenge, die in besonderer Weise sein Leben geprägt haben. Er würdigt sie, indem er ihre Namen nennt und manche charakterisiert, während sie in *La Nuit* anonymisiert und nur noch in ihren Funktionen als *Rabbiner*, Lehrer, Bekannte und Freunde genannt werden. Der Kommentarapparat zur Übersetzung gibt hier noch detailliertere Hinweise auf die genannten Personen und nennt weitere Querverweise zu anderen Texten Wiesels, die auf ebendiese Bezug nehmen. Insgesamt wird darüber hinaus ein Namensglossar angelegt werden, das die Identität der genannten Personen klärt.

Ausführlicher als in der französischen Version tritt im Jiddischen Elie Wiesels Selbstreflexion als

²⁹ Ebd., S. 56f.

³⁰ United States Holocaust Memorial Museum: Sighet, in: Holocaust Encyclopedia (www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10008204) [Zugriff 25.02.2017].

³¹ Wiesel (2013): Die Nacht, S. 35.

³² Wiesel (1956): ...*un di welt hot geschwign*, S. 21

³³ Gros, Sh. Y.; Cohen, Y. Yosef (Hg.) (1983/1996): Sefer Marmarosch: me'ah ye-shishim kehilot qedoshot beyishuvan uve-ħurbanan / The Marmaros Book; In Memory of 160 Jewish Communities, compiled and edited by Sh. Y. Gros, Y. Yosef Cohen, Tel Aviv, Beit Marmaros.

verzweifelter Beobachter dieses »Prozessionszuges« hervor. Wiesel bringt hier seine Fassungslosigkeit über die Geschwindigkeit und Radikalität der Ereignisse zum Ausdruck. Wiesel ist Zeuge der Deportation, und er weiß darum, dass seine Familie kurz darauf ebenfalls gezwungen sein wird, alles zu verlassen. Er sieht nun schon vorher wie es sein wird, wenn auch die letzten Juden das *Ghetto* verlassen haben werden: leere Straße, zurückgelassene Gegenstände, leere Häuser und offene Türen... Alles liegt offen für vermeintliche Plünderer. So schreibt Wiesel in ... *un di welt hot geschwign*: »*Kol dichfin jeitei we'jikach, wer es will – ken kumen nehmen alz wos sajn tajwe bager.*«³⁴ »Wer hungrig ist, komme und nehme. Wer will – kann kommen und alles nehmen, was seine Gier verlangt.« Hier handelt es sich um eine ironische Modifizierung der eigentlichen Formu-

lierung *Kol dichfin jeitei wajechol* – »Wer Hunger hat, der komme und esse«. Dieser Satz stammt aus der *Pessach Hagaddah* und leitet mit einer Einladung an die Bedürftigen das *Pessachmahl* ein.³⁵ In *La Nuit* wird diese Formulierung verallgemeinert, weil sie als speziell jüdische Anspielung vom angesprochenen Lesepublikum damals vielleicht nicht als solche erkannt und verstanden worden wäre. Da der jiddische Text ... *un di welt hot geschwign* durchweht ist von Formulierungen solcher Art, kann hier die Kommentierung Inhalte offenlegen und klären, ohne innerhalb der Übersetzung zu sehr in den Text eingreifen zu müssen. Einige der dem folgenden Textbeispiel angefügten Erklärungen und Informationen werden in der wissenschaftlichen Ausarbeitung ausführlicher ausfallen und mit detaillierter Bibliografie versehen sein.

34 Wiesel (1956): ... *un di welt hot geschwign*, S. 34.

35 Die Kurzform *Kol dichfin* kann im Jiddischen auch in anderen Zusammenhängen verwendet werden und bedeutet allgemein »wer/jeder, der etwas will oder benötigt«. Siehe Erläuterung dazu in: Niborski, Jitzchak (2012): *Werterbuch fun loschnkojdesch-schtamike werter in jidisch*, 3. Aufl., Paris, S. 214, Sp. 2. Hinweise auf diese Textstelle finden sich auch bei: – Astro (2014): *Revisiting Wiesel's Night in Yiddish, French and English*, S. 134.

– Klingenstein, Susanne (2007): *Night's Literary Art: A Close Reading of Chapter 1*, in: Rosen, Alan (Hg.): *Approaches to Teaching Wiesel's Night*, New York, S. 82 (Fußnote 8).

– Schwarz, Jan (2007): *The Original Yiddish Text and the Context of Night*, in: Rosen, Alan (Hg.): *Approaches to Teaching Wiesel's Night*, New York, S. 56.

36 Rabbiner Jekutiel Jehuda Teitelbaum (1911–1944) war der älteste Sohn von Chajm Zwi Teitelbaum (1884–1926), Verfasser der *Atzei Chaim* (Kommentare zur *Torah*, zu den Psalmen und zu den Feiertagen). Im *Sefer Marmarosh*, dem *Jiskorbuch* für die jüdischen Gemeinden im Kreis *Maramures* (Rumänien), wird erwähnt, es habe 1943–44 einen Flüchtlingsstrom von Entkommenen aus den Ghettos und Lagern in Polen gegeben, die über die Karpaten nach Sighet kamen und von dort weiter nach Budapest zogen. Viele von ihnen habe der Rabbiner im Haus der *Jeschiwa* beherbergt, manchmal dreißig Menschen gleichzeitig. Gros, Sh. Y.; Cohen, Y. Yosef (Hg.) (1983/1996): *Sefer Marmarosh*, S. 36.

37 Im Jiddischen: *Rebbezin*.

38 Seine Frau hieß Gittel Jehudit und war die Tochter seines Onkels Zusha Halberstam von Ratzfert (Sohn des Rabbi Shalom Eliezer Halberstam). Die Kinder hießen Chaim Zwi und Ruchel, nach seiner verstorbenen ersten Frau. Gros, Sh. Y.; Cohen, Y. Yosef (Hg.) (1983/1996): *Sefer Marmarosh*, S. 10.

39 *Reb* ist ein traditioneller Titel, der vor den ersten Vornamen eines Mannes gesetzt wird und so viel bedeutet wie »Herr« oder »Freund«. Im Jiddischen meist abgekürzt: R' Sejde der *Melamed*. *Melamed* heißt übersetzt »Lehrer«, aber da hier – wie auch bei *Mojsche Schammes* – die Berufsbezeichnung

zum Nachnamen wurde, bleibt das Wort unübersetzt.

40 *Baba Metzia* (mittleres Tor) und *Baba Batra* (letztes Tor) sind zwei Mischnatrakte in der Ordnung *Nesikin* (Schädigungen) in der Mischna. Beide handeln zivilrechtliche Fragen bezüglich der Eigentumsrechte und eventueller Schadensfälle ab.

41 Jidd. *bahelfer* oder auch *belfer*, Hilfslehrer im *Cheder*, traditionelle jüdische Schule für Jungen ab 3 Jahren.

42 Im Jiddischen heißt es: *Ot, gejen jugnt-frajnt, chawejrim*. *Chawer* (Pl. *Chawejrim*) trägt zwar die Bedeutung »Freund«, ist aber im Speziellen auch die Bezeichnung für Mitglieder einer Vereinigung z.B. für Lernpartner in einer *Jeschiwa*.

43 s. Anm. 40.

44 *Tjferet Bachurim* war der Name der Lerngruppe, einer Art *Jeschiwa*, die Wiesel mit Freunden gegründet hatte.

Tjferet heißt so viel wie Schönheit, Pracht; *Bachurim* (Sg. *Bachur*), junger Bursche, Student.

45 *Ta'anit Chalom*: Bußfasten aufgrund eines schlechten Traums. Siehe auch bTaan 12b: »Es ist ein Fasten wegen eines [bösen] Traumes, und Rabba b. Mahsija sagte im Namen des R. Hama b. Gorja im Namen Rabhs, das Fasten wirke auf den [bösen] Traum wie Feuer auf Werg.« L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Bd 3., 3. Aufl., Königstein/Ts. 1980.

46 Wiesel erwähnt ihn in seinen Memoiren: »Ich erinnere mich an [...] Mosche Scharf, der einen angeborenen Sinn für das Kaufmännische besaß.«, in: Wiesel (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer ...*, S. 73.

47 Wird in Wiesel's Memoiren Izu Junger genannt. Wiesel traf ihn nach dem Krieg in Israel und später nochmals in den USA wieder. Wiesel (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer ...*, S. 71.

48 In seinem *Forverts*-Artikel (21. Februar 1966) »Majne Chawejrim« erwähnt Wiesel, von den oben genannten, Chajm Kahana und Jitzchok Junger. Chajm Kahana nennt er dort als Mitbegründer der *Tjferet Bachurim*. Nachum Hirsch Kahana, der Vater des Jugendfreundes, war Hauslehrer bei Oberrabbiner Teitelbaum und dessen Vertrauter seit dessen Ernennung zum Rabbiner im Alter von nur 14 Jahren.

Wiesel (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer ...*, S. 71; Gros, Sh. Y.; Cohen, Y. Yosef (Hg.) (1983/1996): *Sefer Marmarosh*, S. 36.

...un di welt hot geschwign (S. 32–35)*La Nuit* (S. 53f.)

Ich stehe auf dem Bürgersteig vor unserem Haus (unser Haus...) und schaue mir das Bild an, das vor meinen Augen erscheint. Ich hätte mich im Haus verstecken können und das alles nicht sehen. Es wäre leichter gewesen. Aber in mir war ein masochistisches Verlangen geweckt. Ich wollte leiden. Mitleiden mit allen. So stand ich auf dem Bürgersteig vor unserem Haus und schaute, habe ihre Tränen aufgesogen, ihre Blicke, ihre Verzweiflung.

Da geht der Oberrabbiner, Rabbiner Jekutiel Jehuda Teitelbaum.³⁶ Seine hochgewachsene, edle, schlanke Gestalt – gebeugt. Sein schöner schwarzer Bart – verschwunden. Ein Rucksack auf dem Rücken. Neben ihm – seine Frau³⁷ mit den Kindern.³⁸ Ein Schnitt ins Herz. Der Rabbi ohne Bart, der Rabbi mit einem Rucksack... unglaublich. Allein wegen des Rabbi wirkt dieses ganze Bild unreal. Wie aus einem Traum oder einem historischen Roman über das babylonische Exil, oder die spanische Inquisition.

Unweit von ihm: Reb Sejde Melamed.³⁹ Ein schwacher, zusammengebrochener Mensch. Seine eindringlichen zürnenden Augen – haben ihre Flamme verloren. Auch sein Bart, abrasiert. Er geht gebeugt, als ob er Kraft aus der Erde schöpfen wollte. Kraft sein Gepäck zu tragen, sein Schicksal.

Reb Sejde Melamed – so nannte ich ihn und so kannte ihn jeder. Seinen Familiennamen kannte sogar mein Vater nicht. Vor einigen Jahren, als ganz kleiner Junge, lernte ich bei ihm, lernte schriftliche und mündliche Tora: Baba Metzia, Baba Batra.⁴⁰ Wir mochten ihn und gleichzeitig zitterten wir vor ihm. Er hatte einen Hilfslehrer,⁴¹ Jitzchak, ein junger gesunder Bursche mit scharfsinnigem Geist und einer peitschenden Rute. Wir hatten mehr Angst vor Jitzchak als vor Reb Sejde. Warum? Reb Sejde hatte eine gewisse Güte in seiner Erscheinung – trotz seiner zürnenden Augen. Irgendwie meinte man immer, sein strenges Verhalten uns gegenüber wäre nur ein Spiel, eine Komödie, über die er selbst lacht...

Jetzt schleppt er seinen Sack, sein Leben, gemeinsam mit hunderten von anderen Menschen, die ihr Zuhause verlassen haben, wie man sein Kindheit verlässt: unwissend wie das Alter aussehen wird.

Da gehen Jugendfreunde, Chawejrim.⁴² Ich ging mit ihnen in den Cheder.⁴³ Mit einigen habe ich die »Tiferet Bachurim«⁴⁴ gegründet. Mit anderen Bußfasten wegen eines schlechten Traums⁴⁵ abgehalten. Mit allen – allen – habe ich Zauberräume gesponnen. Da gehen sie: Mojsche Scharf,⁴⁶ Jitzchok Junger,⁴⁷ Chajm Kahana,⁴⁸ Dowidl Weiss,⁴⁹ Eliaser Kahn und so viele andere, so viele andere.

Et j'étais là, sur le trottoir, à les regarder passer, incapable de faire un mouvement.

Voilà le grand rabbin, le dos voûté, le visage rasé, le balluchon sur le dos.

Sa seule présence parmi les expulsés suffisait à rendre cette scène irréal. Il me semblait voir une page arrachée à quelque livre de contes, à quelque roman historique sur la captivité de Babylone ou sur l'inquisition en Espagne.

Ils passaient devant moi, les uns après les autres, les maîtres d'études, les amis, les autres, tous ceux dont j'avais eu peur, tous ceux dont j'avais pu rire un jour, tous ceux avec lesquels j'avais vécu durant des années.

Ils s'en allaient déçus, traînant leur sac, traînant leur vie, abandonnant leurs foyers et leurs années d'enfance, courbés comme des chiens battus.

Sie schauen nicht zu mir, sehen mich nicht.
Vielleicht sind sie böse, dass ich abgesondert von
allen bleibe, dass ich erst mit dem letzten Transport
fahre, dass ich noch zuhause bleibe, ein paar Stun-
den, ein paar Tage.

Tausende Tonnen Blei im Herzen.

Die Prozession ist am Ende der Straße ver-
schwunden. Fünf Minuten später: ist sie aus dem
Ghetto heraus.

Jetzt ist das Ghetto leer. Einen Monat hat es
existiert, nicht länger.⁵⁰ Alles kam so schnell, wie
ein Taifun auf dem Meer. Der Deutsche hatte keine
Zeit, er musste die »Aktion«⁵¹ schnell durchführen.
Schnell. Sonst hätte eine Gefahr gedroht: die Juden
wären von der Roten Armee befreit worden.

Die Front – war so nah...

Leer ist es im Ghetto. Schrecklich leer.
Wenige Familien sind noch bis zum letzten Trans-
port geblieben.

Die Straße: ein »Zigeunermarkt«. Auf Schritt
und Tritt – teure Möbel. Lederne Koffer, Hand-
taschen, Messer, Teller, Löffel. Die Menschen haben
viele Dinge weggeworfen bevor sie ihren ewigen
Weg antraten. Sie hatten keine Kraft. Keine Kraft
eine ganze Existenz zu tragen, alles, was man mit
Schweiß und Blut verdient hatte, mit der tagtäg-
lichen Mühe und Qual innerhalb von Jahrzehnten,
von Generationen.

Überall offene Wohnungen. Türen und Fenster –
weit offen, wie nach einem Brand, nach einer Kata-
strophe. Eine gesetzlose Welt. Kol dichfin jeitei
we'jikach,⁵² wer will – kann kommen und alles
nehmen was seine Gier verlangt. Aber – wer denkt
jetzt schon daran hinzugehen und fremden Besitz
zu nehmen? Was kann man damit machen? Morgen
müssen wir unseren eigenen Besitz, unser eigenes
Hab und Gut der Gnade Gottes überlassen.

Das Ghetto ist plötzlich ein offenes Grab
geworden. Alles ist einsam, so leer, so entleert!

... Vor einem Monat, vor einer Woche – was
sage ich? Vor 24 Stunden! – gingen hier Menschen
umher, die von Freiheit, von Gerechtigkeit träumten,
Menschen, die an das Glück glaubten wenn sie
Kinderlächeln sahen, Menschen die Vertrauen⁵³ in
Gottes Wege hatten!

Vor 24 Stunden...

Eine schreckliche Leere – eine geistige und
physische Leere – ringsum.

Am Himmel, eine sommerlich lachende Sonne.
Es ist Frühling auf Gottes gesegneter Welt.

Ils passaient sans me regarder.
Ils devaient m'envier.

La procession disparut au coin de la rue.
Quelques pas encore et elle avait franchi les murs
du ghetto.

La rue était semblable à un marché abandonné
à la hâte. On pouvait y trouver de tout : valises,
serviettes, sacoches, couteaux, assiettes, billets de
banque, papiers, des portraits jaunis. Toutes ces
choses qu'un instant on avait songé à emporter
et qu'on avait finalement laissées là. Elles avaient
perdu toute valeur.

Des chambres ouvertes partout. Les portes
et les fenêtres, béantes, donnant sur le vide.
Tout était à tous, n'appartenant plus à personne.
Il n'y avait qu'à se servir.

Une tombe ouverte.

Un soleil d'été.

Elie Wiesels ausführliche Beschreibung seiner Beobachtungen und seiner persönlichen emotionalen Betroffenheit in ... *un di welt hot geschwign* wird in *La Nuit* auf das Wesentlichste reduziert. In der Gegenüberstellung der beiden Texte werden die Lücken sichtbar. Auch wenn viele der Streichungen auf redaktionelle Einflüsse zurückzuführen sind, schreibt Wiesel einige Jahre später in seinen Memoiren: »Ich habe es niemals bedauert, den Text gekürzt zu haben. Die gestrichenen Passagen sind dennoch gegenwärtig. Im Fall von Auschwitz wiegt das Nichtgesagte schwerer als der Rest.«⁵⁴

Wiesels Bedenken, zu viel zu sagen, rührte von seinen Zweifeln her, ob man auch nur im Ansatz die schrecklichen Erlebnisse der *Schoah* sprachlich wiedergeben kann. Dem heutigen Lesepublikum jedoch gewährt ... *un di welt hot ge-*

schwign tiefere Einblicke in die Lebenswelt des Autors und die untergegangene jüdische Gemeinde Sighets. Aufgewachsen als tiefgläubiger *chassidischer* Junge nahm Wiesel alles, was ihm widerfuhr, innerhalb dieses Kontexts wahr. Daher findet man in seinem Überlebensbericht überall Hinweise auf die religiöse Welt, aus der er stammt. Gebete werden gesprochen, werden unterbrochen und Segen werden in ihr Gegenteil verkehrt: »Die Anwesenheit und gleichzeitig wachsende Ohnmacht dieser traditionellen Vermittlungsformen kennzeichnen die Zerstörung einer Kultur und der Menschen, die in ihr leben.«⁵⁵

In der Übersetzungs- und Kommentarbeit geht es nun darum, gerade diesen kulturellen und religiösen Wissensschatz zu heben und dem Leser zugänglich zu machen.

49 Der erwähnte Dowidl Weiss ist David Weiss-Halivni, Talmudgelehrter und ehemals Professor of Classical Jewish Civilization an der Columbia University, NY. Er hat in seinen Memoiren *The Book and the Sword* ebenfalls über seine Kindheit in Sighet geschrieben. Wiesel über Weiss-Halivni: »Ich hätte liebend gern die Freundschaft des jungen Dowidl erworben, eines Enkels des berühmten Reb Schaje Weiß. Er war ein frühreifer Talmudforscher, dem man eine glänzende Zukunft voraussagte. Aber er hatte nie Zeit und war viel fleißiger als ich: unmöglich, ihn von seinen Büchern wegzulocken. Er war das Wunderkind unserer Gemeinde. Erst viel später schlossen wir Freundschaft, als er Talmudlehrer am Jewish Theological Seminary von New York war [...].« Wiesel (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer* ..., S. 69f.

50 Das Ghetto existierte nur von 18./20. April bis 21. Mai 1944.

51 Kursivierung als Hervorhebung des NS-Vokabulars.

52 »Wer hungrig ist, komme und nehme«; in der Pessach Haggadah heißt es eigentlich: *kol dichfin jeitej we' jechol* – »Wer hungrig ist, komme und esse«.

53 Im Jiddischen wird hier mit *bitochn* das gleiche Wort verwendet wie in den ersten Zeilen von ... *un di welt hot geschwign*: *In onhejb is gewen di emune, di narische emune; un der bitochn, der puster bitochn; un di ilusije, di gefeerieche ilusije*. – »Am Anfang war der Glaube, der kindische Glaube; und das Vertrauen, das leere Vertrauen; und die Illusion, die gefährliche Illusion.«

54 Wiesel (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer* ..., S. 443.

55 Rosen, Alan (2003): Elie Wiesel, in: Lillian Kremer: (Hg.): *Holocaust Literature. An encyclopedia of writers and their work*, London, S. 1317.

Wilhelm Schwendemann¹

War Noah ein frommer Mann?

Einige Bemerkungen zur biblischen Noahgeschichte,
zu entsprechenden Kommentaren von Elie Wiesel und Raschi

1 Einleitung

In der ersten Einleitung (Gen 6,5-8; V 9 bereits die zweite Einleitung) zur biblischen Noahgeschichte (Gen 6-9) kann man in der neuen Luther-Übersetzung (= Lut 2017)² Folgendes lesen:

*(Gen 6,5) Als aber der HERR sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar,
(6) da reute es den HERRN, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen,
(7) und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln unter dem Himmel; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe.
(8) Aber Noah fand Gnade vor dem HERRN.
(9) Dies ist die Geschichte von Noahs Geschlecht. Noah war ein frommer Mann und ohne Tadel zu seinen Zeiten; er wandelte mit Gott.*

Die Geschichte von der Sintflut ist auch für den modernen Menschen schwer verdaulich, provoziert sie doch ein Gottesbild, das sich querlegt und verstört. Die biblische Erzählung mutet uns eine als grausam empfundene Geschichte zu und konfrontiert uns mit unseren eigenen Gewaltstellungen und Gewaltphantasien. Daran wird deutlich, es kommt darauf an, in welchem Kontext bestimmte Bibelstellen gelesen werden, und es gibt keinen objektiven Kontext, in dem man

die Bibel sozusagen ohne Voreinstellung liest. Die biblischen Autoren und Autorinnen, aber auch die Rezipierenden stellten sich in ihren Erfahrungen mit Gott die Frage, wo Gott zu finden sei oder noch spezieller, in welchem Ereignis wir es mit welcher Seite Gottes zu tun haben. In unserem weichgespülten Denken, das gänzlich unbeleckt von den Erfahrungen biblischer Autor_innenschaft ist, haben wir uns angewöhnt, Gott stets auf ein nach unseren Maßstäben liebliches Verhalten festzulegen oder noch schlimmer, einen neutestamentlichen Gott der Liebe gegen einen *rächenden, strafenden, richtenden* Gott des Ersten Testaments auszuspielen. Wer mit dieser hermeneutischen Brille an Bibeltexte herangeht, verrät den Text, verrät die Autoren und Autorinnen und verrät sich selbst, weil dann Bibeltexte nur vernutzt werden zur eigenen ideologischen Rechtfertigung.

Mit welchem Gott haben wir es in biblischen Texten zu tun? »Ist es ein Gott, der grausam zuschaut, der ins Leben ruft, um es zu zerstören, sei es aus kalter Gleichgültigkeit, sei es aus heißer Lust am Leiden? Dann schon lieber das gottlose kalte Universum mit seiner diesbezüglich absichtslosen Evolution. Und wenn er liebt, liebt er dann nur ein wenig, liebt er dann nur unter ganz bestimmten Bedingungen, gewissermaßen, wenn wir brav sind? Jedes Wenn-Dann kann die Einbruchstelle von Gewalt werden, wenn die Bedingungen und ihre Erfüllungen erzwungen sind.«³

Wenn wir beispielsweise das Ende der Sintflutgeschichte lesen, wenn Gott seinen Regenbogen spannt und sein Versprechen für die Zukunft abgibt, dass es hinfort keine Sintflut mehr geben werde, unterstellen wir gern, dass Gott etwas über seine Geschöpfe dazugelernt habe, nämlich dass

1 Dr. Wilhelm Schwendemann ist Professor für Theologie, Religionspädagogik und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.
2 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland; Deutsche Bibelgesellschaft (2017): Lutherbibel revidiert. Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung (mit Apokryphen; Jubiläumsausgabe: 500 Jahre Reformation; mit Sonderseiten zu Martin Luthers Wirken als Reformator und Bibelübersetzer), Stuttgart.

3 Fuchs, Ottmar (2011): »Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben« (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte? in: Bibel und Kirche 3, S. 129–137, hier S. 129.

4 Gen 9, 11 Ich will meinen Bund mit euch aufrichten: Nie wieder soll alles Fleisch vom Wasser der Sintflut ausgerottet werden, und nie wieder soll eine Sintflut kommen, um die Erde zu verderben. Oder 8, 21: 21 Und der HERR roch den beschwichtigenden Duft, und der HERR sprach bei sich selbst:

Gewalt- und Vernichtungsanwendung beim Menschen keine Lernprozesse auslösen und dass Gott eben das gelernt habe (Gen 9,11).⁴ Und was soll dann noch die Notiz vom frommen Noah in der Luther-Übersetzung? Heißt hier Frömmigkeit widerspruchslose Akzeptanz eines grausamen Bildes der Gottheit?

Im Folgenden will ich versuchen, ein wenig Klarheit in die oben genannte Stelle zu bekommen, um im Gespräch mit *Raschi* und Elie Wiesel einen weiten Blick auf die Geschichte Noahs innerhalb der Sintflutgeschichte zu erhalten.

2 Noah in der Bibel

In der Noahgeschichte fallen zwei Einleitungen auf: Gen 6,5-8 und danach die Einleitung durch eine *Toledot*, ein Geschlechtsregister (6,9).⁵ *Seebass* übersetzt: Dies ist Noahs Geschichte. Noah war ein loyaler Mann, verlässlich war er in seinen

Generationen geworden. Mit Gott hatte Noah sein Leben geführt.⁶ Nach der Flut existiert also eine neue Menschheit, die Sintflutgeschichte ist also keine Vernichtungsgeschichte, sondern stellt den Beginn einer Ursprungsgeschichte dar, was eben auch durch den Begriff *Toledot* (Gen 6,9) belegt wird.⁷ Diese Genealogien sind in der *Genesis* immer dann als Gliederungsmerkmal durch den Stoff der *Genesis* zu finden, wenn die gute Schöpfung Gottes existenziell bedroht ist und Gott von sich aus einen Neuanfang bzw. eine Lösung finden muss. Auch *Benno Jacob*⁸ lässt mit Gen 6,9 eine neue Geschichte beginnen⁹ (bis 9,29), so wäre Gen 6,5-8 eine Art Schlusswort des Vorangegangenen oder eine Übergangsgeschichte.¹⁰ Die Sintflutgeschichte besteht demnach aus zwei Geschichten:¹¹

A 6,5-8 und 8,20-22.

B 6,9 und 9,1-7.

Gen 6,5-8 und 9,1-7 legen den Rahmen fest; das Flutgeschehen lässt sich nach Gen 6,9 als Geschichte Noahs verstehen, wobei Gen 6,6-8 eine Art Kontrastgeschichte darstellt. In Gen 6,9 tritt der für die ganze Menschheit stellvertretend Gerechtete der Bosheit der Menschen in Gen 6,5-8 gegenüber: *Noah*.¹²

Die Flutgeschichte stellt in Folge dann so etwas wie eine Rettungsgeschichte dar. Die Sintflutgeschichte selbst, also die Vernichtung, ist stumm erzählt und macht schon in der hebräischen Wortwahl deutlich, dass es hier um ein tödliches Schweigen geht. Die Flut ist ein stummes, sprachloses Geschehen, das absolute Beziehungslosigkeit symbolisiert.¹³ Dagegen ist die Rettungsgeschichte als dialogisches und beziehungsreiches Geschehen

Nie werde ich wieder die Erde verachten um des Menschen willen. Denn das Trachten des Menschenherzens ist böse von Jugend an. Und nie werde ich wieder schlagen, was da lebt, wie ich getan habe. Jes 54,9.

- 5 Als Oberbegriff kann ›genealogische Information‹ dienen. Zu einer genealogischen Information gehören zwei Glieder, also Vater bzw. Mutter sowie Sohn bzw. Tochter und ein Indikator für die genealogische Beziehung. Diese Glieder können lexematisch bzw. als Name oder pronominal ausgedrückt sein. Ein Indikator für die genealogische Beziehung zwischen den Gliedern kann z.B. eine Verbform von *jäläd* »gebären/zeugen« sein oder die nominalen Begriffe Vater, Mutter, Sohn, Tochter. Auch *töl döt* »Geschlechterfolge« (EÜ) ist als ein solcher Indikator zu werten.« Aus: Hieke, Thomas (2007): Art. Genealogie (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) [Zugriffsdatum: 10.04.2017], 1.1. – In der *Toledot Noahs* wird einerseits die Schöpfung weitererzählt, andererseits auf das Schicksal der Kinder Noahs nach der Sintflut aufmerksam gemacht (Vgl. Gen 10,1 und Gen 11,10).
- 6 Vgl. Seebass, Horst (1996): Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn, S. 200.
- 7 Vgl. Ebd. S. 201.
- 8 Jacob, Benno (2000): Das Buch Genesis, Stuttgart, S. 183.
- 9 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 205.
- 10 Die klassische Einteilung der Geschichte in eine J- und P-Version ist übersichtlich bei Westermann, S. 532–535, dargestellt: Westermann, Claus; Herrmann, Siegfried (Hg.) (1976): Genesis: Teilbd.1. Genesis 1–11, Neukirchen-Vluyn.
- 11 Westermann bezeichnet den Aufbau der Sintflutgeschichte aus einem konzentrischen Kreis bestehend: »Die Erzählung hat die Struktur eines Kreises: Sie geht aus von dem Entschluss Gottes, die Menschheit zu vernichten, und kommt zum Ziel in dem Entschluß Gottes, die Menschheit von nun an zu bewahren, nicht mehr zu vernichten.« Westermann (1976),

Genesis, S. 528. Die beiden Entschlüsse der Gottheit sind als so etwas wie Zeitmarken vor und nach der Flut zu verstehen und letztlich zielen sie auch auf die moralische Grundstruktur des Menschen: Westermann (1976): Genesis, S. 529; Seebass (1996): Genesis Urgeschichte, S. 205.

12 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 206; Jacob (2000): Das Buch Genesis, S. 197.

13 Vgl. Westermann (1976): Genesis, S. 530.

erzählt, weil im WORT Gottes Leben zu finden ist.¹⁴ Das letzte Wort hat Gott, der einen unauflöselichen Bund zum Bestand der Schöpfung beschließt. Das Beziehungslose wird knapp erzählt im Kontrast zur Schilderung der Rettung: »Die Fluterzählung gehört wie die Schöpfungserzählung zu den fundamentalen Kulturgütern der Menschheit. Sie ist ein für die gesamte Menschheit grundlegender Ausdruck des In-der-Welt-Seins des Menschen, der die Gefährdung der Menschenwelt und zugleich ihr Gehaltensein aussagt.«¹⁵

In Gen 6,5-8¹⁶ wird geschildert, wie viel unendlich Schlechtes von Menschen geplant und in die Tat umgesetzt wird; nach Gottes Urteil überwiegen Tyrannei, Gewalt, Neid, Konkurrenz, Abwesenheit von Frieden. Aber um eines *frommen* Menschen¹⁷ willen rettet Gott die Menschheit, die so eine neue Zukunft bekommt. Gottes Welt ist der Gegenentwurf zu *chamas*¹⁸ (vgl. Mi 6,8).

In Gen 6,18 geschieht mit *Noah* mehr als nur seine Rettung: »Der gerettete Mensch« ist der neue Mensch, der mit Gott lebt.¹⁹ »Gott gebietet, und die ihm zugehörigen Menschen tun genau das Gebotene.«²⁰

Die Übersetzung in *Luther 2017* muss also dahingehend korrigiert werden: Es geht gar nicht um Frömmigkeit, sondern um eine dem Willen Gottes entsprechende gerechte Praxis. Im *masoretischen* Text wird *Noah* auch als *zadiq isch*, als gerechter Mann, bezeichnet. Das, woran die Gerechtigkeit *Noahs* gemessen wird, findet man in V 11. Dort steht im Luthertext, dass die Menschheit *verderbt* gewesen sei. Im hebräischen Text findet sich dann der oben erwähnte Begriff *chamas* = *Ḥamas*. *Ḥamas*²¹ wird als *Gewalt*- oder *Gräueltat* übersetzt, der Begriff selbst kommt hauptsächlich

in Prophetentexten vor, in der Gen 4x, und steht meist im Singular.²² Eine noch präzisere Übersetzung würde *chamas/Ḥamas* als *gruppenbezogene menschenfeindliche Gräueltat* übersetzen.²³ Hierzu gehören beispielsweise Vergewaltigungen als Kriegsgräueltat usw. Die Dimension von Gerechtigkeit mit diesen Gegenbegriffen wird überdeutlich. In der prophetischen Sprache ist *Ḥamas* Miss-handlung, Verheerung (z.B. in Jes 60,18; Jer 6,7; 20,8; Ez 45,9; Am 3,10; Hab 1,3; 2,17).

Chamas/Ḥamas kennzeichnet also das Wesen der Tat, wobei zwischen religiösem und profanem Gebrauch nicht unterschieden werden kann. Es geht dabei immer um die Verletzung einer von Gott gesetzten Ordnung.²⁴ Der Begriff selbst gehört in die Rechtssphäre und meint dort die Untat, »die dinglich als Last auf dem Land liegt und seine wie seiner Bewohner Gottesverhältnis stört, so daß jeder, der davon weiß, als Kläger vor der Rechtsgemeinde auftreten muß, um die Folgen abzuwenden ...«.²⁵

In Gen 6,11-13 ist das Land voll von *Ḥamas*, sodass für alle Bewohner Strafe und Zerstörung folgen. Inhalt ist immer das Blutvergießen,²⁶ Sittlichkeitsverbrechen, die nach Lev 18,28; 20, 12 das Land verunreinigen, was im antiken biblischen Denken als selbsttätige Tatsphäre gilt! *Ḥamas* ist Verletzung der Pflicht gegen den Nächsten, Einschränkung seines Lebensrechtes²⁷ und »umschließt den ganzen Umfang unsozialen Verhaltens ... im Gegensatz zu Recht und Gerechtigkeit ...«.²⁸ *Noah* ist in diesem Verständnis ein *Zadiq*,

14 Vgl. Ebd. S. 530ff.

15 Seebass (1996): Urgeschichte, S. 207.; vgl. Westermann (1976): Genesis, S. 531.

16 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 208.

17 Vgl. Ebd. S. 209.

18 Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (THWAT) (2004): Band I, Artikel Chamas von H.J. Stoebe, Sp. 583–587, hier Sp. 584.

19 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 212.; vgl. Westermann (1976): Genesis, S. 570.

20 Seebass (1996): Urgeschichte, S. 213.

21 THWAT, Band I, Sp. 583.

22 Ebd. Sp. 584.

23 Vgl. Groß et al. (2012): Von der Ungleichwertigkeit zur Ungleichheit..., in: www.bpb.de/apuz/130404/von-der-ungleichwertigkeit-zur-ungleichheit-gruppenbezogene-menschenfeindlichkeit?p=all.

Der Begriff gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ist ein sozialwissenschaftlicher Begriff, der zwar rassistische Einstellungen kennzeichnet, eignet sich aber m.E. trotzdem, weil die mit *chamas* beschriebene Praxis aus dieser Einstellung resultiert.

24 Vgl. von Rad, Gerhard (1969–1975): Theologie des Alten Testaments, Band I, S. 170.

also gerecht, gemeinschaftstreu, loyal gegen Gott und den Nächsten. Das bedeutet, dass er gegen wahrnehmbares Unrecht, gegen Gewalttat auftritt und Gräueltaten im Tor anzeigt, also mit dem Rechtsprechen in der Torgerichtsbarkeit öffentlich macht.

Gen 7,23a gibt den Höhepunkt. Darauf folgt Gen 8,1: Gott gedachte *Noahs* – Gott ist der verlässliche Partner. Schließlich wird die Episode mit der Taube erzählt (8, 8-12)²⁹ – sie ist genauso lang wie die eigentliche Fluterzählung. Die Flutgeschichte ist von *Noahs* Rettung her nach vorne in die Zukunft erzählt:³⁰ Gottes »Recht bleibt unbestritten.«

Staunenswert bleibt jedoch auch, dass Gott sich offensichtlich zur Rettung der Menschheit bzw. des Menschen entschließt.³¹ Die klassische Quellenscheidung³² der literarischen Quellen nimmt die Widersprüche und Dubletten ernst und auf und führt über in zwei eigenständige Fluterzählungen. Die Geschichten lassen sich gliedern in:³³

- Verfall der Menschheit
- Vernichtungsbeschluss
- Ankündigung der Flut
- Befehl, in die Arche zu gehen
- Mitnahme von Tieren
- Anlass zum Verlassen der Arche
- Nie wieder Flut

Im Unterschied zum *babylonischen Gilgamesch*-Epos³⁴ handelt Gott in der biblischen Geschichte rational in Bezug auf den Erhalt der Humanität der Menschen³⁵ und zielt nicht auf den Erhalt des Menschen, damit dieser den Göttern diene (Gott schließt in J Gen 7,16b hinter *Noah*

die Arche zu). Gottes Kennzeichen ist seine Beziehungsfähigkeit trotz seiner Souveränität. Die Katastrophe hat nicht das letzte Wort.³⁶ Die Zukunft gehört Menschen wie *Noah*,³⁷ der mitten in der Menschheit Gottes Zeuge sein soll. Gott rettet³⁸ *Noah* nicht, weil dieser ein *Zadiq* ist, sondern weil die Zukunft nur Menschen wie *Noah* gehört.

3 Elie Wiesels Deutung der Noah-Erzählung

Elie Wiesel reißt in der Betrachtung der Noahgeschichte zuerst einmal einen Problemhorizont auf und verweist darauf, dass die biblische Sintflutgeschichte zuerst einmal eine fiktive Geschichte ist. Wenn, wie oben angedeutet, die Sintflutgeschichte letztlich als eine mythologische Erzählung, die die Rettungstat Gottes fokussiert, zu verstehen ist und keinen historischen Reflex auf den ersten Blick enthält, lässt Wiesel die Frage zu, was denn das Ziel der Geschichte sei bzw. was den genauen Wahrheitswert dieser Geschichte ausmache.

Auch Wiesel ist von der Geschichte schockiert und sieht diese Erzählung mit panischer Angst: »Das Schicksal der Menschheit steht auf dem Spiel. Ihre Rettung hängt an einem seidenen Faden. Gott hat alle Dinge erfunden, alle Lebewesen erschaffen, auch den Menschen, und nun ist Er im Begriff, sie alle zu vernichten – mit einem Schlag.«³⁹ Auch Wiesel liest wie die beiden christlichen Kommentatoren der Geschichte (*Claus Westermann* und *Horst Seebass*) die Sintfluterzählung vom Ende her und erschrickt: »Es schien, als hätte Gott sich entschlossen, eine seltsame Legende zu erzählen – eine Legende, in der sich Epilog und Prolog die Hände reichen und nichts mehr zwischen ihnen liegt.«⁴⁰ Also weder *sof* noch

25 THWAT, Band I, Sp. 585.

26 Ebd. Sp. 586.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Vgl. Jacob (2009): Das Buch Genesis, S. 221.

30 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 221.

31 Vgl. Ebd.

32 Vgl. Ebd. S. 228.

33 Vgl. Ebd. S. 229.

34 Siehe den Exkurs bei Westermann (1976): Genesis, S. 536 – 545.

35 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 234.

36 Vgl. Ebd. S. 235.

37 Vgl. Ebd. S. 239.

38 Vgl. Ebd. S. 241.

39 Vgl. Wiesel, Elie (1994): Noah oder ein neuer Anfang. Biblische Porträts, Freiburg, S. 9.

40 Wiesel (1994): Noah oder ein neuer Anfang, S. 9.

sijun; ketz kol bassar: brutale Beendigung des Lebens.⁴¹ Wird hier dem grausamen Gott das Wort geredet? Setzt Gott auf Gewalt eine Gegengewalt? »Das Schicksal der Menschheit steht auf dem Spiel.«⁴² Gott entschließt sich zur Vernichtung!

Gott wird geschildert, als wäre er von seinem Lieblingsgeschöpf verraten, obwohl doch die Freiheit zur Missgestaltung der Schöpfung im Schöpfungsakt mitgegeben war – Gott scheint in der Erzählung ein desillusioniertes Wesen zu sein, der selbst nicht mehr auf die Umkehr und Reue des Menschen hoffen kann: »Der Text behauptet es. Gott hatte den Plan, die Erde auszulöschen, weil sie rettungslos verloren war. Ihre Verdorbenheit war total ... Die Gesellschaft war verdorben, der Mensch verabscheuungswürdig und das Leben vergiftet.«⁴³

Demgegenüber stellt Wiesel die Gestalt *Noahs*, der die Ausnahme darstellt. *Noah* ist in der Perspektive Wiesels fast so etwas wie ein Prototyp des neuen Menschen, der bei Gott und deshalb bei sich selbst ist. Gleichzeitig ist *Noah* zwar der Gerechte seiner Generationen, aber er wirkt doch merkwürdig ambivalent, weil er eben genau auch diesen Generationen des ambivalenten und wankelmütigen Menschen zugehörig bleibt: »Die Bibel enthüllt mit schmerzlicher und überraschender Klarheit, daß, in jener Zeit, das menschliche Dilemma nur Gottes kosmische Traurigkeit widerspiegelte.«⁴⁴ Der und die Lesende wird zum Zeugen der Wahrheit des Textes, weil sich die eigene existenzielle Wahrheit in der Geschichte *Noahs* wiederfinden lässt oder die heutigen Menschen sich selbst darin spiegeln: »Darum lesen wir die Episode mit einem seltsamen Gefühl der Zeugenschaft, die sich nicht auf die Vergangenheit, son-

dern auf die Zukunft bezieht – eine Zukunft, unwiderruflich wie das Leben. Und der Tod.«⁴⁵ Wiesel argumentiert psychologisch – wir wissen den Grund für Gottes Strafaktion nicht, weil er so überwältigend wäre. Der biblische Text zielt auf die grundsätzliche menschliche Fehlbarkeit und Verfehlungen im Kontext sozialer Beziehungen.⁴⁶ Mit *Westermann* und *Seebass* würde ich jedoch noch mehr auf die Introspektive des Rezipierenden achten, der in der Auseinandersetzung mit dem Text so etwas wie eine Selbsterfahrung machen würde, was gegen Wiesel erklärte, warum *Noah* in dem Drama nicht die Initiative ergreift. Wiesel charakterisiert alle Protagonisten der Erzählung, einschließlich *Noah*, als ambivalent:⁴⁷ »Wir werden sehen, daß die Guten weniger gut sind als wir sie – oder sie sich – einschätzen. Und daß die Frevler nicht so schlecht sind, wie man glaubt.«⁴⁸ Aber Gott fasst einen radikalen Entschluss, denn er ist enttäuscht und traurig.⁴⁹ *Noah* gewinnt »Wohlgefallen« in den Augen des Herrn! *Noah* ist der Sohn von *Lamech*, Enkel des *Methusalem*. Aber *Noah* ist tatsächlich als Mensch das, was die anderen nicht sind.⁵⁰

»Verdorbenheit« ist auch das Schlüsselwort der Geschichte für Wiesel, von der letzten Endes auch *Noah* selbst zumindest berührt wird, weil er bezüglich der Rettung der Menschheit inaktiv scheint: »Als *Noah* am Ende die Arche verließ und der Tragweite und des Ausmaßes der weltweiten Verwüstung gewahr wurde, wandte er sich an Gott und fragte: Herr des Universums, wir nennen Dich *Rachum*, den Gnädigen, den Gütigen, den Mitleidenden – wo ist Deine Gnade, Deine Güte, Dein Mitleid? Doch Gott wies ihn in seine Schranken: Du bist nichts als ein dummer Vieh-

41 Ebd.

42 Ebd. S. 10.

43 Ebd.

44 Ebd. S. 13.

45 Ebd. S. 11.

46 Vgl. Ebd. S. 17.

47 Vgl. Ebd. S. 12.

48 Ebd. S. 13.

49 Vgl. Ebd. S. 14.

50 Vgl. Ebd. S. 16.

hirt, sagte der Allmächtige. Jetzt, jetzt erst stellst du mir diese Frage? Warum hast du deinen Mund nicht vorher aufgetan? Wirklich, *Noah*, ich hatte dir ins Gesicht gesagt: »*Ki otka raiti zaddik lefanai*«, das heißt, daß ich dich für einen *Zaddik*, einen Gerechten halte – was glaubtest du, warum ich dir das gesagt hatte? Doch nur aus einem Grund: um dich auf deine Mission aufmerksam zu machen, dich zu zwingen, für die Menschen einzutreten.«⁵¹

An dieser Sequenz wird Wiesels leidenschaftliches Eintreten für die Rettung der gesamten Menschheit deutlich und auch, was es bedeutet, ein Gerechter zu sein. Die Gerechtigkeit *Noahs* ist zuallererst ein Eintreten für die Opfer, für die Schwachen, Mitgefühl zeigen und leben, Wärme ausstrahlen und Großmut üben. Am Ende der Sintflutgeschichte ist *Noah* nur noch ein Mensch, der seine Attribute »gerecht« und »makellos« (*tamin*) verloren hat.⁵² Jemand, der sich mit den Verhältnissen arrangiert, kann für Wiesel kein Gerechter mehr sein. Trotzdem bleibt *Noah* aber für Wiesel der Zeuge der Gerechtigkeit Gottes und damit Mahner: »Er war ein Mensch, der wußte, dass er zur Freiheit verdammt war, nachdem er ans Ende der Nacht gelangte. Als er die äußerste Verzweiflung erreichte, fühlte er sich zur Hoffnung verpflichtet.«⁵³ *Noah* ist für Wiesel wichtig, damit wir uns erinnern, immer wieder.⁵⁴

4 *Raschi*, der Kommentator⁵⁵

Unter dem Akronym *Raschi* sind die Anfangsbuchstaben eines Namens zusammengefasst. Gemeint ist mit *Raschi Rabbi Schelomo Jizchaqi* (andere Schreibweise: *Salomo ben Isaak*), der ca.



Guillaume de Paris: »*Postillae maiores totius anni cum glossis et quaestionibus*«, Lyon 1539, aus: Elie Wiesel: »*Raschi. Ein Portrait*«

1040/41 im französischen Troyes geboren worden ist und als der berühmteste jüdische Bibel- und *Talmud*-Kommentator des nordeuropäisch-jüdischen Mittelalters gilt. Elie Wiesel kommt in seinen Schriften immer wieder auf diesen Gelehrten zurück, weil er sich von Kindheit an mit dessen Kommentaren und Reflexionen befasst hat: »Warum Raschi?« ... »Seit meiner Kindheit begleitet er mich mit seinen einleuchtenden Erklärungen und seiner Liebenswürdigkeit. Seit meinen ersten Bibelstunden im Cheder wende ich mich an ihn, um den Sinn eines Verses oder eines dunklen

⁵¹ Ebd. S. 22.

⁵² Vgl. Ebd. S. 23.

⁵³ Ebd. S. 31.

⁵⁴ Vgl. Ebd. S. 32.

⁵⁵ Zum Lebenslauf und Werk vergleiche den äußerst lesenswerten Artikel über Raschi von Liss, Hanna (2009), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) [Zugriffsdatum: 10.04.2017].

Ausdrucks zu verstehen.«⁵⁶ *Raschi* machte sich mit etwa 20 Jahren ins südliche Rheinland auf, um an den berühmten jüdischen Akademien Mainz und Worms bei den bekanntesten jüdischen Schriftgelehrten zu lernen; 1070 kehrte er dann ins französische Troyes zurück, war Gemeindeleiter, betrieb Weinbau und Landwirtschaft und gründete in Troyes ein eigenes Lehrhaus, das weit über Frankreich hinaus berühmt wurde. *Raschi* starb am 20.7.1105 nach christlicher Zeitrechnung in Troyes.⁵⁷

Raschi verfasste eine Vielzahl an Kommentaren zu Bibel- und Talmudstellen und war auch als Rabbiner und Rechtsgelehrter eine gefragte Persönlichkeit seiner Zeit. Erhalten sind von ihm eine Reihe von *rabbinischen* Rechtsentscheidungen, in denen er sich als umfassend gebildeter und zugleich weiser Berater zeigt. Berühmt geworden sind ebenfalls sein Kommentar zur *Torah* (*Perusch Ha-Tora*) und seine Glossen zu fast allen Traktaten des *Babylonischen Talmuds*. Der *Torah*-Kommentar ist ein äußerst gründliches Werk der literarischen Analyse des hebräischen Textes, die sich durch Stichwortassoziationen, lexikalische Zusammenfassungen und vor allem durch die Kontextanalyse des jeweiligen Textes auszeichnet. *Raschi* verbindet den Literalsinn des Textes mit der jüdisch-talmudischen Tradition und den traditionellen jüdischen Überlieferungen des Textes. *Hanna Liss* kann schreiben: »*Raschi* gestaltet also ein erweitertes Lehrprogramm: Die von ihm getroffene Auswahl an *Midrasch*-Texten wird in einer Weise präsentiert, die dem Schüler die Relationierung von Bibel und Traditionsliteratur ermöglicht. Damit geht es um die Frage nach der Auslegung auf der Basis *rabbinischer auctoritas* und ihrer Rela-

tion zur eigenen *ratio*. *Raschi* bewegt sich damit ganz im Schema der mittelalterlichen lateinischen Kompilatoren: In der Kollektion und Neuzusammenstellung (*compilatio*) liegt das innovative Moment des *Perusch ha-Tora*.«⁵⁸

Auch für *Raschi* war *Noah* zuerst ein Gerechter und ein Sittenreiner.⁵⁹ Wenn sein Zeitalter ein Zeitalter von Gerechten gewesen wäre, wäre *Noah* nach *Raschis* Ansicht noch viel gerechter als die Gerechtesten gewesen, aber einen Vergleich mit *Abraham* lässt *Raschi* nicht zu, weil *Abraham* von sich aus auf Gott vertraute und von sich aus »wandelte ... in seiner Frömmigkeit.«⁶⁰ *Raschi* spielt dann in seiner Kommentierung mit der Vergangenheit und der Zukunft *Noahs*, denn auch für ihn ist der Ausdruck »war verdorben« (V11) zuerst eine Bezeichnung sittlicher Entartung und Götzendienst.⁶¹ Für *Raschi* ist dieser gesellschaftliche Zustand einem »Sterben in der Welt vergleichbar.«⁶²

Gen 6,17 ist – ähnlich wie bei Elie Wiesel – für *Raschi* Aufruf zur Erinnerung bzw. Erinnerung an den Psalm 8, der Herrlichkeit Gottes und der relativen Größe des Menschen zu gedenken:

(4) *Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast:*

(5) *was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?*

(6) *Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.*

(7) *Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk, alles hast du unter seine Füße getan...«⁶³*

56 Wiesel, Elie (2015): *Raschi. Ein Portrait* (Rashi – ébauche de portrait, Paris 2008); aus dem französischen Original übersetzt, mit Quellenangaben, Erläuterungen und einem Nachwort versehen von Daniel Krochmalnik, Freiburg, S. 10.
57 Vgl. Liss, Hanna (2009): Artikel *Raschi*.

58 Ebd.

59 So übersetzt Bamberger, Selig (2012): *Die Fünf Bücher der Tora mit Raschi-Kommentar und Haftarat Berechit*, Basel, S. 98.

60 Ebd.

61 Vgl. Ebd. S. 99. »Die Erde war von Gewalttat erfüllt.«

62 Ebd. S. 101.

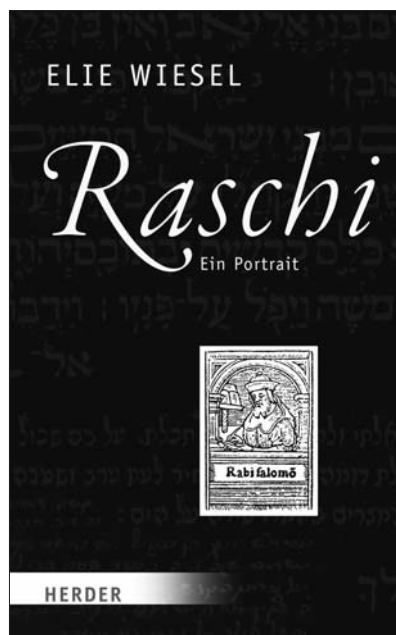
63 Psalm 8 nach Luther: Luther, Martin (2016): *Die Bibel*.

Raschi nimmt aber noch in seiner Darstellung der Sintflutgeschichte die Dimension der Reinheit bzw. Unreinheit auf und vermutet, dass *Noah* bereits die *Torah* gelesen habe!⁶⁴ Gleichzeitig erinnert sich Gott in Gen 8,1 an *Noah*: »Da gedachte Gott des *Noahs* und aller Tiere und alles Viehes, welche mit ihm in der Arche waren, und es führte Gott einen Wind über die Erde, da stillten sich die Wasser.«⁶⁵

Der Ausdruck »da gedachte Gott« ist für *Raschi* Eigenschaft des Rechts, das in Gott in dessen Erbarmen übergehe; auch die Bosheit des Bösen wird durch das Erbarmen Gottes gewandelt, auch der Böse wird durch den Hauch der Tröstung Gottes grundsätzlich gewandelt.

5 Ein kleines Fazit

Alle Kommentator_innen lesen die Sintflutgeschichte von ihrem Ende her, von der Rettung *Noahs* und der gesamten Menschheit und von der unverbrüchlichen Treue Gottes, die er dem Menschen trotz dessen Hang zu sittlicher Verrohung hält. Die beiden christlichen Kommentatoren legen den Wert auf das befreiende WORT Gottes, das dem Menschen immer zuerst Evangelium bedeutet und ihn aus seiner Sünde befreit. Ein Weg des Menschen zurück zu Gott ist verschlossen, d.h. der Mensch kann sich nicht selbst aus seiner Sündhaftigkeit und seiner ohnmächtigen Verstrickung in die Sünde befreien und rechtfertigen. Deutlich liegt der Fokus der beiden alttestamentlichen Bibelwissenschaftler auf der anthropologischen Tiefendimension der Sintflutgeschichte. *Noah*, obwohl gerecht, wird eher zur moralischen Legende und zum moralischen Vorbild.



Anders das leidenschaftliche Plädoyer Wiesels, der die Gerechtigkeit *Noahs* hervorhebt, die sich aber im zivilcouragierten Vorgehen gegen soziale Gräueltaten bewähren muss. In der biblischen Geschichte entspricht das Schweigen *Noahs* über den Untergang der Menschheit und der Welt dem tödlichen Schweigen der Sintflut selbst, und *Noah* verliert entlang der Geschichte zuerst sein Gerechtes und später seine Sittlichkeit, wie Wiesel eindrucksvoll mit seiner *Talmud*-Erzählung zum Vorwurf Gottes an *Noah* belegt. Der Kampf für Humanität und das sich Nichtabfindenkönnen mit einem Unrechtssystem ist für Wiesel das wichtigste Zeugnis der Noahgeschichte, wobei wir im Untergang von Sittlichkeit und Menschlichkeit gerade an diese in menschenrechtspädagogischer Sicht erinnert werden.

⁶⁴ Vgl. Bamberger (2012): Die Fünf Bücher der Tora, S. 110.

⁶⁵ Ebd. S. 115.

Für *Raschi* und *Benno Jacob* liegt der Schwerpunkt ihrer Auslegung in der Relativität der Gerechtigkeit *Noahs* im Vergleich zu möglicherweise noch gerechteren Personen, die aber niemals die Position *Abrahams* einnehmen können, der für die beiden jüdischen Kommentatoren geradezu das Vorbild an Initiative darstellt. Beiden ist zudem wichtig, dass Gott am Ende auch der Noahgeschichte sich stärker als die Gewaltregime der Menschen erweist und letztlich die ganze Welt in seiner Hand und der Menschheit die Treue hält, was in den mittelalterlichen Wellen des Antijudaismus und des primären Antisemitismus ab dem 1. Kreuzzug 1095 für die jüdische Bevölkerung vor allem in Frankreich und Deutschland überlebenswichtig geworden ist.

Wie kann man ein Meer pflügen? Diese Frage stellt sich angesichts des Monumentalwerkes von *Benno Jacob* (1862–1945), der als Rabbiner in Göttingen und Dortmund lebte und seinen *Exodus*-Kommentar noch 1934/35 in Deutschland begann, 1940 beendete und bis 1943/44 im Londoner Exil überarbeitete. *Jacob* verfasste 1934 noch einen *Genesis*-Kommentar, der in Berlin beim Schocken Verlag erschienen ist und (2000/2001) ebenfalls vom Calwer Verlag in Stuttgart wiederum als kritische Werk-Ausgabe herausgegeben wurde. *Jacobs* Kommentierung der beiden biblischen Bücher zeichnet sich durch eine präzise philologische Sorgfalt aus, so dass der Rezipient/die Rezipientin der Kommentare immer wieder neue Entdeckungen machen und mit dem WORT GOTTES kommunizieren kann.

So bewahrheitet sich in der Lektüre das geflügelte Wort: »Die *Torah* ist nie zu Ende geforscht«,

was für diesen Kommentar zweifellos stimmt, denn sich »satt lesen« ist nahezu unmöglich. Wer den *Genesis*-Kommentar anfängt zu lesen, kommt nicht mehr los. In *Jacobs* Kommentaren kommen dabei nicht so sehr die Ergebnisse oder Schlussfolgerungen der christlich-exegetischen Tradition in den Blick, die *Jacob* entweder brillant widerlegt oder sarkastisch der Nichtigkeit preisgibt, sondern die oft zu beklagende antijüdische Haltung seiner christlichen Fachkollegen in der Bibelwissenschaft. Aber in seiner Kritik schlummert der Impuls für den heutigen Dialog zwischen jüdischen und christlichen Bibelleser_innen die Aufforderung, sich auf die *Hebräische Bibel* mit ihrem Anspruch und Zuspruch, aber auch mit ihrer ethischen Verpflichtung einzulassen und die Welt, auch die Welt des Glaubens an den Einen, mit anderen Augen zu sehen.

Für *Jacob* sind nicht die historisch-kritischen Rekonstruktionen und die Fragen nach der Quellenscheidung (literarische Quellen und Quellenscheidung des *Pentateuchs*) sind bis zum heutigen Tag ein heiß umstrittenes Thema in der alttestamentlichen Wissenschaft) ausschlaggebend, sondern die religiös-sinnhaften und lehrreichen Aspekte der *Torah*. So kann er z.B. sagen: »Es gibt für den Auszug aus Ägypten nur einen Beweis, das ist der *Seder*-Abend, die *Pessachhaggada* mit der davor sitzenden jüdischen Familie.«

Weil *Jacob* seinen Kommentar zuerst einmal für jüdische Leserinnen und Leser geschrieben hat, öffnet sich für christliche eine andere Dimension, öffnet sich ein anderer Zugang zur Wahrheit des Wortes, das zu vernehmen, zu hören, zu tun Christinnen und Christen gleichermaßen aufgetragen ist.

Zehavit Gross¹

Elie Wiesels Beitrag zur *Erziehung nach Auschwitz*: pädagogische und theologische Aspekte

1 Einleitung: Wer war Wiesel?

Elie Wiesel gehörte zu den wichtigsten Persönlichkeiten, die einen Beitrag zur Erinnerung an den *Holocaust* geleistet haben. Er war ein authentischer Repräsentant derer, die die unbeschreiblichen Schrecken überlebten. Wiesel übernahm die Rolle des Zeugen und betrachtete dies als Aufgabe seines Lebens. In seinen Vorträgen wies er darauf hin, dass das Vergessen der Toten gleichbedeutend ist mit ihrer erneuten Ermordung. Viele Überlebende waren auf Grund ihres Traumas und der schrecklichen Erfahrungen, die sie verkraften mussten, Jahrzehnte lang dazu nicht im Stande, darüber zu reden, weil sie vergessen und für sich ein neues Leben aufbauen wollten.

Elie Wiesel tauchte in einen »Ozean« der Erinnerung ein und schritt in seinen Büchern die Erfahrungen ab, die er und seine Generation erlebt hatten, und wurde so zu einem der bekanntesten Zeitzeugen. Augenzeugen gelten in allen Untersuchungen zum *Holocaust* als die wichtigsten Träger für die Erziehung zur Erinnerung an den *Holocaust*², da sie besonders authentische Informanten sind und auch in didaktischer Hinsicht für die *Holocaust-Education* eine entscheidende Rolle spielen³. Junge Menschen haben bestätigt, dass ihre Begegnungen mit Überlebenden zu den wichtigsten Erfahrungen im Prozess von Erziehung überhaupt und von Erziehung im Blick auf den *Holocaust* im Besonderen gehörten⁴.

In seinen Veröffentlichungen und vor allem in seinem Buch *Nacht*⁵ bietet Wiesel ein besonderes Zeugnis, damit vor allem junge Menschen zumindest ein Stück weit nachempfinden konnten, was damals geschah. Wiesel verfügte über eine ungewöhnliche Begabung dafür, Elemente des Bösen zu beschreiben. In einer einfach, unprätentiösen Sprache brachte er es fertig, komplexe Situationen zu beschreiben und zu vereinfachen, um sie für seine Leser auf nachvollziehbare Weise zugänglich zu machen. In vielen seiner Texte setzt sich Wiesel mit der Unmöglichkeit auseinander, das Böse darzustellen, ebenso mit der Pflicht, es begrifflich zu fassen und Lesern zu erschließen.⁶

2 Ein Mann der Kontraste

Elie Wiesel war ein Mann der Kontraste; er war gleichzeitig Kämpfer und Friedenssucher. Er kämpfte gegen menschliche Übeltaten, erwarb aber gleichzeitig Ansehen für seine Bemühungen um den Frieden zwischen Menschen und Völkern. Er schrieb über das Wesen des Menschen, über Liebe, menschliche Beziehungen und hauptsächlich über die Pflicht der Menschheit, nach einer besseren Welt zu streben, auch angesichts der Schrecken des *Holocaust*.

Es bestand in seiner Person eine bemerkenswerte Trennung zwischen der Gestalt eines Überlebenden des *Holocaust*, von dem man erwartete, er würde unglücklich erscheinen, und seinem angenehmen, jedem Menschen zugewandten Lebensstil, was viele Leute nicht zusammen brachten. Sein Leben wurde zur Legende, weil er es aus Abgründen heraus aufbaute – wie in einer Legende⁷. Menschen werden von Geschichten mit

1 Dr. Zehavit Gross ist Professorin für Erziehungswissenschaft an der Bar-Ilan Universität, Ramat-Gan, Israel. Sie leitet das Sal Van Gelder Center for Holocaust Research & Instruction und hat den UNESCO Lehrstuhl für Values Education, Tolerance and Peace inne. Übersetzung ins Deutsche: Dr. Ulrich Ruh.

2 Vgl. Cohen, E. H. (2013): *Identity and pedagogy: Shoah education in Israeli state schools (Jewish Identities in Post-Modern Society)*, Brighton MA (USA); ders. (2009): *Research on teaching the Holocaust in Israeli high schools*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University.

3 Anm. d. Red.: Der Begriff *Holocaust-Education* ist im englischsprachigen Raum zum Terminus *Technicus* für die pädagogische Bemühung um die Erinnerung der Judenvernichtung im NS avanciert, weshalb der Begriff auch hier in der Übersetzung an manchen Stellen beibehalten wird. Vgl. Gross, Zehavit; Stevick, Doyle (Hg.) (2015): *As the witnesses fall silent. 21st century Holocaust Education in curriculum, policy and practice*, New York; vgl. auch: Matthes, E.; Meilhammer, E. (2015): *Holocaust Education im 21. Jahrhundert*, Bad Heilbrunn. – Im deutsch-

sprachigen Raum ist in Anlehnung an Theodor W. Adorno der Begriff »Bildung und Erziehung nach Auschwitz« gebräuchlich.

4 Cohen (2009): *Research*.

5 Wiesel, E. (2013; erstmals dt. 1961): *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis (La Nuit, Paris 1958)*, Freiburg.

6 Vgl. Wiesel, E. (1979): *Die Massenvernichtung als literarische Inspiration*, in: Kogon, E.; Metz, J.B. (Hg.): *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg, S. 21–49.

7 Vgl. Wiesel, E. (1968): *Legends of our Time*, New York.

einem Happy End angezogen, die Hoffnung vermitteln, und so suchten sie seine Gesellschaft. Viele wollten seine Narben aus der Nähe sehen und erwarteten einen Niedergedrückten, begegneten aber einem Mann mit vitalen Widerstandskräften.

Wiesel pflegte bei vielen Gelegenheiten zu sagen: »Jede Stunde ist für mich eine Stunde der Gnade – wann immer ich jemandem begegne und ihn zum Lächeln bringen kann, bin ich dankbar dafür!«

Obwohl Elie Wiesel den *Holocaust* als ein spezifisches und einzigartiges Ereignis betrachtete und darauf bestand, dass sich nur Überlebende mit ihm beschäftigen durften, ist er einer der Wenigen, die den *Holocaust* zu einem Symbol für das universale Böse machten. Er bewunderte die westliche Kultur, in der man ihn erzogen hatte, war aber unendlich entsetzt über das aufgeklärte und kultivierte Deutschland, dessen sich die Nazis fast über Nacht bemächtigten und das freiwillig mit ihnen zusammenarbeitete. Für Wiesel war der jüdische *Holocaust* ein einzigartiges, singuläres Ereignis, und er lehnte es ab, ihn mit jedem anderen *Genozid* zu vergleichen. Seiner Auffassung nach war der Plan der Nationalsozialisten, die systematische und vollständige Auslöschung aller Juden, die die Welt und die arische Rasse »verunreinigten«, die sog. »Endlösung«, ein methodisches Programm ohne historische Vorläufer, das nicht mit anderen Fällen von Völkermord verglichen werden kann. Wiesel war der Meinung, ein monströser Plan dieser Art habe nur in Deutschland entwickelt werden können – aber seiner Auffassung nach hatte sich Deutschland *nach* 1945 bis ins Innerste verändert und seinen furchtbaren moralischen Fehltritt überwunden.

Elie Wiesel war am meisten enttäuscht von der aufgeklärten Welt, die im Schweigen verharrte und daneben stand, in passiver Zusammenarbeit mit den Ausführungsorganen des Bösen. Deshalb hieß sein erstes Buch über den *Holocaust* ursprünglich ... *un di welt hot geschwign* (... und die Welt schwieg).⁸

Er hatte eine zweifache Haltung gegenüber dem *Holocaust*: Auf der einen Seite hielt er daran fest, dass es sich um ein ahistorisches Phänomen handle, das nicht mit der normalen empirischen Terminologie erklärt werden könne, sondern eher um ein Ereignis, das einer neuen, ungewohnten Sprache bedarf. Diese Herangehensweise machte Auschwitz zu einem bis dahin unentdeckten ›Planeten‹, wo Menschen zu Monstern wurden. Auf der anderen Seite sah er den *Holocaust* als ein absolut menschengemachtes Phänomen. Sein Talent war es, den *Holocaust* und die abgrundtiefe Schwäche der Menschheit in einer sehr menschlichen Sprache zu beschreiben, nämlich in seinem Buch *Nacht*.

Wie lässt sich eine flüchtige und verdunstende Erinnerung in Worte fassen? Eine der wesentlichen Herausforderung jüdischer Pädagogen, die sich mit der Vermittlung des *Holocausts* beschäftigen, besteht darin, dieses traumatische Ereignis so auszudrücken, dass seine Bedeutung den Lernenden voll und ganz verständlich wird. Wiesel schrieb: »Mir war bewusst, dass die Funktion des Überlebenden darin bestand, Zeugnis abzulegen. Ich wusste nur nicht, wie ich es anstellen sollte. Mir fehlten Erfahrung, Anhaltspunkte. Ich misstraute dem Rüstzeug, der Vorgehensweise. Musste man alles oder nichts sagen? Schreien oder flüstern? ... Wie beschreibt man das Unsagbare? Wie

beschreibt man mit Anstand den Sturz der Menschheit und die Finsternis des Göttlichen?«⁹

Ergänzend argumentierte er folgendermaßen: »Alle Worte schienen unangemessen, abgenutzt, einfältig, verfälscht und leblos; ich aber wünschte sie mir glühend. Wo sollte ich neue Vokabeln, eine ursprüngliche Sprache widerfinden?«¹⁰

Zum besseren Verständnis der Veränderungen im Gedenken an den *Holocaust*, die sich im Laufe der Jahrzehnte vollzogen haben, möchte ich eine Typologie vorschlagen. Diese Typologie versucht, eine Terminologie zu entwickeln, die es ermöglicht, die Art und Weise zu analysieren, in der verschiedene Generationen mit dem *Holocaust* als einer persönlichen und gemeinschaftlichen Erinnerungstradition umgegangen sind. Damit möchte ich einen theoretischen Rahmen für die Analyse bereitstellen, wie und auf welchen Wegen Juden in Israel im Lauf der Jahre versucht haben, mit dem Unbeschreiblichen zurecht zu kommen.

P. Valent argumentiert, »es war die Arbeit der Überlebenden, ihren Kindern die Fakten zu dokumentieren, um so die Kerze am Brennen zu halten; spätere Generationen hatten den Auftrag, dem Geschehen Sinn zu verleihen.«¹¹ Hauptziel dieser Typologie ist der Aufweis, wie im Lauf der Zeit Juden versucht haben, ihrer Begegnung mit dem Bösen Sinn zu verleihen und daraus aussagekräftige Schlussfolgerungen zu ziehen.

Jede Generation in der unten beschriebenen Typologie kann als eine Erinnerungsgemeinschaft aufgefasst werden, die von einer »besonderen Zeit in der Geschichte«¹² betroffen ist und die den Bewältigungsmechanismus auf je eigene und unterschiedliche Art verwirklicht – in Entsprechung

zum jeweiligen *Zeitgeist*. In dieser Perspektive ist diese Forschung an der Schnittstelle zwischen kulturellem Gedächtnis und Untersuchungen zur religiösen Erziehung und Bildung angesiedelt. Sie ist mit den Beziehungen zwischen kollektiven Erinnerungen und persönlichen Erinnerungen befasst sowie mit der Weise, in der schrittweise *persönliche* Erinnerungen Teil der *kollektiven* Erinnerung werden. Es geht um eine kritische Analyse, die über die natürlichen Empfindungen von Zorn und Vergeltung hinausgeht, um so eine große Bandbreite von Interpretationen sichtbar zu machen, die als Ergebnis erfahrener Grausamkeit entstanden sind.

Ich möchte zwar die Typologie als Abfolge von vier unterschiedlichen Perioden beschreiben, die jeweils spezifische Charakteristika aufweisen; in Wirklichkeit aber sind die Übergänge zwischen diesen Perioden fließend.

Von diesem Standpunkt aus lässt sich die Periodisierung als nachträgliche Untersuchung verstehen, die eine kritische Analyse ermöglicht und die Rekonstruktion der Identität des jüdischen Volkes fördert, bezogen auf eines der traumatischsten Ereignisse in seiner Geschichte, das eine Herausforderung für seine religiösen Grundannahmen bedeutete (siehe unten).

3 Die ontologisch-epistemologischen Achsen des Wissens und die *Holocaust-Education*

Eine der Grundfragen in der Forschungsliteratur über das Wissen ist die, wie wir überhaupt wissen und was wir wissen können. Es gibt zwei grundlegende Wege für die Analyse wissensbasierter Systeme: *Ontologie* und *Epistemologie*.¹³

9 Wiesel, E. (1987): Jude heute. Erzählungen – Essays – Dialoge, Wien, S. 27 (leicht korrigierte Übersetzung).

10 Wiesel, E. (1991): Warum ich schreibe, in: ders.: Den Frieden feiern (hg. und übers. von Reinhold Boschki), Freiburg, S. 21 – 28, hier S. 22.

11 Valent, P. (2005): Holocaust: One of history's greatest teachers, Centre News 27, no. 1, S. 26.

12 Irwin-Zarecka, I. (1994): Frames of remembrance: The dynamics of collective memory. New Brunswick, S. 73.

13 Gross, Z. (2010): Holocaust education in Jewish schools in Israel: Goals, dilemmas, challenges, in: Prospects 40 (1), S. 93 – 113.

Ontologie handelt vom Verstehen des Wesens der Natur oder der Existenz (Was macht das Wesen der Wirklichkeit aus?). In ihr geht es um Fragen, wie und welche Wesenheiten existieren und was ihre Eigenschaften sind (Was sind die Inhalte und die Struktur von Wirklichkeit?), ebenso um die Frage, welche Art von Erkenntnis uns zugänglich ist (subjektive? objektive?).

In der *Epistemologie* geht es um die Fragen, was Erkenntnis ist, was als Erkenntnis gilt, ferner geht es um die Quellen der Erkenntnis, ihre verschiedenen Spielarten und darum, was wir über Dinge wissen können also um die Grenzen und Begrenzungen der Erkenntnis.¹⁴

Bei Anwendung der ontologisch-epistemologischen Achsen¹⁵ lassen sich vier unterschiedliche Stadien im Blick auf den Umgang mit dem *Holocaust* und auf die *Holocaust-Education* in Israel ausmachen.

Die erste, die ontologischen Ebene stellt die Fragen nach Struktur und Inhalt: Was war der *Holocaust*? Was war für ihn kennzeichnend? Dabei kann man zwischen dem Stadium der öffentlichen Leugnung (1943–1961) und dem der öffentlichen Anerkennung unterscheiden (1961–1980).

Auf der nächsten, der epistemologischen Ebene, werden folgende Fragen ventiliert: Was zählt als Wissen über den *Holocaust*? Welches Wissen ist uns zugänglich? Welche Grenzen dieses Wissens können ausgemacht werden? Dabei können ebenfalls zwei Stadien unterschieden werden: die Konstruktion des Wissens (1980–2000) und seine Dekonstruktion (2000 bis zur Gegenwart), die durch eine neue Auseinandersetzung mit dem

Holocaust und den Versuch einer kritischen Analyse entsteht.

Von Anfang an ging es bei der Erziehung im Blick auf den *Holocaust* in Israel sowohl um ontologische wie epistemologische Zugänge.¹⁶

Erstes Stadium:

Die ontologische Ebene –

Öffentliche Leugnung (1943–1961)

Die jüdische Gemeinschaft in Palästina und später die Öffentlichkeit in Israel leugneten anfänglich den *Holocaust*, indem sie die Erinnerung an ihn entweder unterdrückten oder verdrängten. Es gab zwei Arten des Leugnens:

1) tatsächliches Schweigen; die Unterdrückung der Erinnerung aufgrund der Unfähigkeit der Überlebenden wie auch der Öffentlichkeit, über irgendetwas zu sprechen, was dieses Thema betraf, und

2) eine selektive Haltung; die Verdrängung, die sich nur auf die heroischen Aspekte des *Holocaust* bezog, als die Juden sich der Tyrannei der Nazis widersetzen, beispielsweise im Warschauer Aufstand vom April 1943. Im allgemeinen öffentlichen Diskurs während dieser Periode (bis 1961) wurden die europäischen Juden als »Schafe« dargestellt, »die zur Schlachtbank geführt werden«, was man mit Scham betrachtete. Deshalb lernten die Überlebenden rasch, besser nicht über ihre Erfahrungen im *Holocaust* zu sprechen.

Zweites Stadium:

Öffentliche Anerkennung (1961–1980)

Die öffentliche Bewusstwerdung und Anerkennung, dass der *Holocaust* wirklich geschehen war und dass er tragische und erniedrigende Züge auf-

14 Wiersma, W.; Jurs, S. A. (2009): *Research methods in education: An introduction* (9th ed.), Boston.

15 Gross, Z.; Stevick, D. (2015): *Epistemological aspects of Holocaust Education: Between ideologies and interpretations*, in: Gross; Stevick: *As the witnesses*, S. 489–504.

wies, setzte während des Eichmann-Prozesses 1961 ein. Als man die ersten Zeugnisse hörte, fingen die Menschen an, die Information ernst zu nehmen, und es entstand ein neuer Trend: Die Leute wollten die Zeugnisse der Überlebenden hören. Der Eichmann-Prozess von 1961 war das erste Glied in einer Reihe von Ereignissen, die es notwendig machten, die Beschäftigung mit dem *Holocaust* in die Geschichtsbücher der Höheren Schulen in Israel aufzunehmen.

Drittes Stadium:

Die epistemologische Ebene –
Konstruktion (1980–2000)

Im Jahr 1980 revidierte die *Knesset* (das israelische Parlament) die Bildungsgesetzgebung und nahm als eines der Bildungsziele »Bewusstsein für die Erinnerung an den *Holocaust* und die Helden« auf. Zusätzlich legte das Bildungsministerium fest, dass die Abschlussprüfung der Höheren Schulen in Geschichte das Thema *Holocaust* enthalten müsse. In den zwei Jahrzehnten nach 1980 wurde die Erziehung im Blick auf den *Holocaust* ein eigener und verbindlicher Lerngegenstand. In den 1990er Jahren begannen einige Wissenschaftler im Kontext dessen, was als post-zionistische Kritik bekannt ist, – wie sie es nannten – zynische politische Verwendung des *Holocaust* durch die zionistische Bewegung zu verurteilen, nämlich den *Holocaust* als Legitimation für die Vertreibung der Araber aus Palästina.¹⁷ Sie argumentierten auch damit, die vor-staatliche jüdische Gemeinschaft habe nicht genug getan, um die Juden vor den Konzentrationslagern zu retten.

Viertes Stadium –

Dekonstruktion (2000 bis Gegenwart)

Als Folge der öffentlichen Kritik und der Verstärkung des post-zionistischen Diskurses wurde 1999 ein neues Buch für den Geschichtsunterricht veröffentlicht, das die Themen *Holocaust*, *Zionismus* und Staat Israel reduzierte; es löste eine gewaltige öffentliche Diskussion aus und war Gegenstand einer Debatte in der *Knesset*.¹⁸ Das Buch wurde von verschiedenen Kreisen abgelehnt, »weil es nicht die angemessenen Folgerungen aus dem *Holocaust* zog.«¹⁹ Die öffentliche Kritik führte auch zur Entwicklung »alternativer« Erinnerungszeremonien, die auf andere im *Holocaust* verfolgte Minderheiten (z.B. Roma) und andere *Genozide* bezogen waren, artikulierte zivilgesellschaftliche Kritik an der Diskriminierung von Minderheiten in Israel und konzentrierte sich auf Lektionen, die man aus dem *Holocaust* ziehen sollte. Diese Wissenschaftler kritisierten die institutionalisierten Erinnerungszeremonien mit ihrer Betonung der Symbole des *Holocaust* und dessen historischem Kontext (die nationalsozialistischen und faschistischen Regime), statt der Konzentration auf das Wesen von Grausamkeit und Hass und darauf, wozu solche Bewegungen führen könnten.

Die Lebensgeschichte von Elie Wiesel spiegelt die vier Stadien in der Erinnerung an den *Holocaust* und der darauf bezogenen Pädagogik wider. Tatsächlich weigerte sich Wiesel wie viele andere Überlebende des *Holocaust* viele Jahre hinweg, von den Schrecken zu erzählen, die er erfahren hatte. Aber als er anfang, als Journalist zu arbeiten und den Nobelpreisträger *François Mauriac* traf, änderte er seine Auffassung: Er ging über zum

¹⁷ Vgl. Segev, T. (2000): *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*. New York; Zertal, I. (2002): *The nation and death. History, memory and politics*. Tel-Aviv (hebräisch).

¹⁸ Ya'akobi, D. (Hg.) (1999): *A world of changes. History for ninth grade*, Jerusalem: Curriculum Division, Ministry of Education.

¹⁹ Porat, D. A. (2004): *From the scandal to the Holocaust in Israeli education*. *Journal of Contemporary History* 39, S. 619–636, hier S. 619.

Stadium der Anerkennung. Zu jener Zeit schrieb er die erste Fassung seines Buchs ... *un di welt hot geschwiegn*. Später, als sich Wiesel darüber klar wurde, dass das Buch eine Bearbeitung und Anpassung nötig hatte, um es in der Breite zugänglicher zu machen, bewegte er sich weiter zum Stadium der Konstruktion. Das Buch erfuhr weitere Anpassungen, bis es die endgültige Fassung erhielt, in der es mit dem Titel *Nacht* zum Bestseller wurde. Wiesels persönlicher Prozess beim Verfassen des Buchs und die Reaktionen darauf in der ganzen Welt führten ihn zu dem Schluss, dass es eine *kritische* Botschaft für die Welt war, diese Geschichte zu erzählen. Damals ging er vom Stadium der Anerkennung zu dem der Dekonstruktion über und wurde zum unerschrockenen Streiter gegen das von Menschen begangene Böse und für die Menschenrechte für alle Nationen der Welt. Er erlebte einen Paradigmenwechsel – vom Fokus auf die Opfer zum endgültigen Fokus auf die Menschenrechte. Es handelte sich um eine Veränderung im Mikrobereich, der sich auf den Bereich der *Holocaust*-Pädagogik im Makrobereich auswirkte. Aus einer Person mit einer privaten Sensibilität und privaten Geschichte wurde eine Person mit dem Bewusstsein für das Universelle und das Öffentliche, seine Erzählung ein Element der Öffentlichkeit.

In der Tat: Wie Wiesels persönliche Veränderung im Mikrobereich, erlebt der Bereich der *Holocaust-Education* weltweit derzeit dramatische Veränderungen – vom Fokus auf die Opfer hat er sich zu einem Fokus auf Menschenrechte weiter entwickelt.²⁰ Sein Weg vom Individuum mit einem klar partikularistischen Denken zu einem bestimmten Symbol des Kampfes für Menschenrechte machte Wiesel zur Symbolfigur.

4 Elie Wiesel und Gott

Elie Wiesel räumte vielfach ein, dass der *Holocaust* seine grundlegenden religiösen Überzeugungen in Frage gestellt habe. Er war einer der ersten Überlebenden, der nach dem *Holocaust* öffentlich die Frage stellte: »Wo war Gott in Auschwitz?«

Diese Herausforderung hat Elie Wiesel folgendermaßen in Worte gefasst: »Im Anfang war der Glaube, ein verrückter Glaube; und das Vertrauen, ein naives Vertrauen; und die Illusion, eine gefährliche Illusion. Wir glaubten an Gott, hatten Vertrauen in den Menschen und lebten mit der Illusion, dass in jedem von uns ein heiliger Funke des Feuers der *Schechina* glimmt, dass jeder einzelne von uns in seinen Augen, in seiner Seele das Bild Gottes trägt. Das war die Quelle – wenn nicht die Ursache – all unserer Unglücke.«²¹

»In Buchenwald habe ich das wahre Gesicht des Menschen gesehen. Das Gesicht einer menschlichen Bestie, die schlimmer war als eine wirkliche Bestie. Oh Gott, wie bist Du nur, wie ist der Mensch, wie wichtig und klein? Wer bist Du, wenn der Mensch nach Deinem Bild geschaffen ist? Ich hatte aufgehört, an seine Existenz zu glauben. Aber – gleichzeitig habe ich weiter an seine Bösartigkeit geglaubt.«²²

Derlei existentielle Fragen haben Religionsphilosophen in der Zeit nach dem *Holocaust* herausgefordert; es ist wichtig, sie nun im Horizont religiöser Erziehung und Bildung zu vertiefen. Wiesel setzte sich auf eine Weise mit der Gottesfrage auseinander, die inspirierend ist. Von der Erfahrung von Gottes Abwesenheit unmittelbar

²⁰ Vgl. Boschki, R.; Reichmann, B.; Schwendemann, W. (2015): Towards a new theory of Holocaust remembrance in Germany: Education, preventing Antisemitism and advancing human rights, in: Gross; Stevick: *As the Witnesses*, S. 469 – 488.

²¹ Wiesel, E. (1956): ...*un di welt hot geschwiegn*, S. 7.

²² Ebd. S. 240f.

nach dem *Holocaust*, verbunden mit einem vollständigen Glaubensverlust und einem gewaltigen Widerstand gegen Gott entwickelte sich Wiesels Gottesfrage weiter, indem er schrittweise Gott neu entdeckte und sich wieder für ihn entschied.

Der Verlust des Glaubens, wie er in seinen Worten zum Ausdruck kommt, stellt ein herausforderndes theologisches Dokument dar, das von eminenter Bedeutung für Bildung und Erziehung nach Auschwitz ist. Seine Texte haben zum Entstehen einer neuen Nach-*Holocaust*-Theologie beigetragen, die ebenso sehr fragt: »Wo war der Mensch?« wie sie fragt: »Wo war Gott?«. Sie forderte vom Menschen ein unmissverständliches Moralbewusstsein auf der Grundlage einer inneren Kontrollinstanz, anders als eine vereinfachte, eindimensionale Theologie mit einer äußerlichen Kontrollinstanz und der Frage, wo Gott gewesen war. Diese neue theologische Ausrichtung verlangt von den Menschen, Verantwortungsgefühl zu zeigen, und vor allem die Herausbildung von sittlichem Mut und intellektueller Integrität, die sie zu moralischem Handeln veranlassen können.

Für Wiesel gab es eine Beziehung zu Gott auf Gegenseitigkeit; für ihn galt: Wenn er Gott vergeben könnte, könnte Gott ihm vergeben. Er verstand die Fähigkeit zur Vergebung als höchste Stufe der menschlichen Erfahrung in der Begegnung mit der Gestalt des göttlichen Gottes. Elie Wiesel beklagte den Verlust menschlicher Scham, die für ihn ein Werkzeug für die Herausbildung besserer, humanerer Menschen war. Er kämpfte gegen Indifferenz und glaubte an die Kraft der Einzelnen, zu verwandeln und kreativ zu sein. Eine seiner bekanntesten Formulierungen lautet:

.....
**Das Gegenteil von Liebe ist nicht Hass,
sondern Gleichgültigkeit.**
.....

5 Bedeutung des Buches *Nacht*

In einem Gespräch, das ich mit Wiesel führte, stellte ich ihm die Frage, warum er sein Buch mit *Nacht* betitelt hatte und ob er dabei an Psalm 92,3 gedacht hatte:

»Am Morgen seine Huld zu verkünden
und in den Nächten deine Treue«.

Wie gesagt: Die höchste Stufe des Glaubens der Menschen zeigt sich in den dunkelsten Stunden. Wenn die Welt in totale Finsternis gehüllt ist, können wir überprüfen, ob wir zum Glauben an Gott fähig sind. Es ist kein Problem, an Gott zu glauben, wenn alles positiv und sicher ist. Die wirkliche Herausforderung für Gläubige stellt sich dann, wenn sie in dunklen und unsicheren Zeiten glauben müssen, oder in der absoluten Finsternis von der Art, wie sie im *Holocaust* vorherrschte: *Nacht*.

Gewiss, sagte er, gab es unbewusste Anteile in seiner Entscheidung. In den Jahren nach der Befreiung war er von Zorn beherrscht, von der Unfähigkeit, sich mit dem Verlust seiner Familie und der Vernichtung ganzer jüdischen Gemeinden zu versöhnen, denn sie alle hatten an Gott geglaubt und wurden dennoch ausgelöscht. Ich sagte Wiesel, gerade die Wahl des Titels *Nacht* für das Buch könne paradoxer Weise als Ausdruck einer tiefen Beziehung zu Gott und als direkte Wirkung des von ihm durchlaufenen Prozesses der religiösen Erneuerung gedeutet werden. Die Tatsache, dass er sich dessen bewusst war und verstand, dass der *Holocaust* eine dunkle Periode der *Nacht* gewesen war, machte es ihm möglich, das Licht

zu finden und sich selbst wiederaufzubauen. Wiesel fand diese Analyse anregend und sagte, die Frage nach Gott sei für ihn zwar tatsächlich ein Thema mit offenem Ausgang, aber seine Entscheidung *für* Gott sei irgendwie eine Tatsache, etwas Empirisches und Mächtiges, das ihn mit gewaltiger Widerstandskraft und Hoffnung erfülle.

Weltweit wurde Wiesels Buch *Nacht* zu einem der wichtigsten Werke, die Lehrende und Studierende, Juden und Nichtjuden zum Thema *Holocaust* lesen. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Zuallererst ist die Sprache des Buchs klar und lesbar. Es präsentiert eine klare Botschaft und bringt es fertig, einerseits die Schrecklichkeit des *Holocaust* zu veranschaulichen, andererseits menschliche Aspekte zu bewahren. Trotz der absoluten Düsternis strahlt das Buch Hoffnung und Kraft zum Widerstand aus. Junge Menschen schätzen seine Komplexität, seine vieldimensionale Herangehensweise und die vielen Facetten seiner Botschaft. Zwar ist das Böse, mit dem die Leser konfrontiert werden, absolut und eindringlich, aber es gibt doch Ansatzpunkte für die Güte. Die Verbindung der Anerkennung des umfassenden Bösen mit der Fähigkeit, im Bösen und in seinem Umfeld Elemente der Güte ausfindig zu machen, ermöglicht es, Hoffnung und Widerstandskraft aufzubauen. Junge Menschen empfinden Empathie mit den Hauptfiguren des Buchs, besonders mit der wichtigsten Person, und daraus entsteht eine ausgewogene Empathie für das Thema *Holocaust* – ein Thema, das für junge Menschen keineswegs leicht zu verstehen und anzueignen ist. Wiesels Erfolg dabei, die Geschichte des *Holocaust* zugänglich zu machen, hilft jungen Menschen, mit

dem Bösen auf dialektische Weise umzugehen – obwohl das Böse ganz und gar abgelehnt wird, zeigt das Buch Bemühungen auf, es auf intelligente Weise zu bekämpfen.

6 *Nacht* und die Ziele der *Holocaust-Education*

Die Lektüre des Buchs ist hilfreich für das Erreichen aller Ziele der *Holocaust-Education*, in Israel und anderswo. *Holocaust-Education* hat vier universelle und zwei spezifisch jüdische Zielrichtungen, die alle durch die Lektüre dieses Textes erreicht werden können:

Die Förderung jüdischer Identität

Für Juden ist *Nacht* eine wichtige Grundlage für das Verständnis jüdischer Identität. Wiesel gibt einen knappen Überblick zum jüdischen Leben in Osteuropa vor dem und während des *Holocausts*. Er zeigt vor allem, wie Judentum und jüdisches Leben sich während des *Holocaust* behaupteten (durch Gebete, durch das Begehen von Feiertagen usw.). Der *Holocaust* wird als »Epoche machendes« Ereignis bewertet,²³ das eine große Auswirkung auf die Herausbildung einer jüdisch-israelischen Identität²⁴ und für die persönliche Identität²⁵ hatte. Erziehung im Horizont des *Holocaust* stärkt das Gefühl dafür, zu einer jüdischen Nation zu gehören.²⁶

Umfragen haben ergeben, dass der *Holocaust* bei Studierenden, Lehrenden und Schuldirektoren ein zentrales Thema darstellt.²⁷ E. H. Cohen (2009) hat herausgefunden, dass für bis zu 99% der Schuldirektoren und 93% der Lehrpersonen an Höheren Schulen in Israel das Gefühl einer

23 Fackenheim, E. (1987): The Holocaust and the state of Israel: Their relation, in: Morgan, M.W. (Hg.): The Jewish thought of Emil Fackenheim, Detroit, S. 289–291.

24 Ackerman, W. (2003): Jewish education worldwide: A minority educates itself, in: Iram, Y.; Wahrman, Y. (Hg.): Education of minorities and peace education in pluralistic societies, London.

25 Fisherman, S.; Kaniel, S. (2004): Changes in ego identity after the trip to Poland. Dapim leHekker haShoa [Studies on

the Holocaust Period] 37, S. 182–202; Novick, P. (1999): The Holocaust in American life, New York.

26 Romi, S.; Lev, M. (2007): Experiential learning of history through youth journeys to Poland: Israeli Jewish youth and the Holocaust, in: Research in Education 78, S. 88–102.

27 Farago, U. (1989): Jewish identity of Israeli youth, 1965–1985, in: Yahadut Zmanenu [Contemporary Judaism] 5, S. 259–285 (hebräisch); Herman, S. N. (1977): Jewish identity: A socio-psychological perspective. Beverly Hills, CA (USA).

Gemeinsamkeit im Schicksal mit der gesamten jüdischen Nation ein wichtiges Ziel der Erziehung im Horizont des Holocaust darstellt.²⁸ Von den 2.540 Studierenden, die Cohen für seine Untersuchung befragte, identifizieren sich 88% mit dem Ziel der jüdischen Solidarität, fühlen sich 94% dazu verpflichtet, die Erinnerung an den *Holocaust* aufrecht zu erhalten, möchten 83% mehr darüber erfahren, sagen 85%, die Inhalte der *Holocaust-Education* seien inspirierend, und betrachten sie 80% als wichtig für ihr Leben. Nach Cohens Untersuchung gab es keine Unterschiede bei den Antworten der Studierenden in Bezug auf Geschlecht, Religiosität oder ethnische Herkunft. Das wichtigste Anliegen, das sich in den offenen geführten Interviews ergab, war die zentrale Bedeutung des Themas.

Zionistische Erziehung

Für Juden im Allgemeinen und Zionisten im Besonderen bietet das Buch *Nacht* eine Grundlage für eine Stärkung der zionistischen Identität – vor allem das Verständnis dafür, warum Juden für ihr Überleben einen unabhängigen jüdischen Staat brauchen. *Ruth Firer* (1987), die Lehrpläne für die *Holocaust*-Erziehung analysiert hat, stellt die These auf, die *Holocaust*-Erziehung sei ursprünglich als Mittel zur Stärkung der zionistischen Identität gesehen worden und habe eine zionistische Botschaft vermittelt.²⁹ Der *Holocaust* galt als Beleg für die Notwendigkeit eines jüdischen Staates. Dieser Deutung zufolge lag das Schwergewicht nicht auf dem Leiden der jüdischen Menschen, sondern auf der Identifikation mit den heroischen Taten jener, die sich gegen den Nazismus und die deutsche Wehrmacht erhoben, und mit den Über-

lebenden. Deshalb betonte sie mehr den jüdischen Widerstand als die Erfahrung des »Lamms, das zur Schlachtbank geführt wird«.

Auch *J. Resnik* verstand die *Holocaust*-Erziehung in Israel als integralen Bestandteil der Stärkung des Bildes eines Nationalstaats für Verfolgte und verband so den Holocaust mit der Errichtung des Staates Israel.³⁰ Neuere Umfragen zeigen, dass das zionistische Ziel weiterhin vorherrscht, wenn auch abgeschwächt.

Neben den zwei spezifisch jüdischen Gründen lassen sich vier Gründe dafür anführen, auf diesen Text für die *Holocaust*-Erziehung zurückzugreifen:

Das Buch »Nacht« ist ein wichtiger Text für die Werteerziehung. Er zeigt mehrere Dilemmata, mit denen die Hauptpersonen konfrontiert werden, etwa die Beziehung zu Vater und Mutter, das Für und Wider der Lüge usw. Mithilfe dieses Buchs kann es Lehrpersonen gelingen, die Methodik der Werteerziehung zu vermitteln. Die Beschäftigung mit dem *Holocaust* sollte eine intellektuelle und emotionale Herausforderung sein, die dem Individuum bei der Suche nach Identität³¹ genauso dient wie beim Nachdenken über die Bedeutung seines oder ihres Lebens als Mensch. Der *Holocaust* ist Beleg für das »Scheitern des Bemühens, menschliche und humanistische Werte zu vermitteln«.³² Für die in der Werteerziehung Engagierten besteht das wichtigste Ziel bei der Lehre in Bezug auf den *Holocaust* in der Konfrontation der Studierenden einerseits mit menschlichen Grausamkeiten und andererseits mit der Heiligkeit des Lebens. Das sind die Aspekte, durch die, mit *Victor Frankl* gesprochen,³³ Menschen unter

²⁸ Cohen (2009): Research.

²⁹ Firer, R. (1987): The Holocaust in textbooks in Israel, in: Braham, R. L. (Hg.): The treatment of the Holocaust in text books, New York, S. 178–188.

³⁰ Resnik, J. (1999): Particularistic vs. universalistic content in the Israeli education system, in: Curriculum Inquiry 29 (4), S. 485–511, hier S. 488.

³¹ Ofer, D. (2004): History, memory and identity: Perceptions of the Holocaust in Israel, in: Rebhun, U.; Waxman, C. (Hg.): Jews in Israel: Contemporary social and cultural patterns, London, S. 394–417.

³² Don-Yehiya, E. (1993): Memory and political culture: Israeli society and the Holocaust, in: Studies in Contemporary Jewry 9, S. 139–162.

schrecklichen Umständen nach Sinn gesucht oder Zeichen von humanem Verhalten ausfindig gemacht haben, »für die der alltägliche Kampf der Juden in den Ghettos und Konzentrationslagern um Überleben und die Aufrechterhaltung menschlicher Würde in unvorstellbaren Bedingungen steht.«³⁴ Friedländer zufolge erlegt uns die Erinnerung an den Holocaust »die Pflicht zur moralischen Wachsamkeit« auf und gibt es »keine höherstehende Verpflichtung als der Respekt vor der Menschenwürde, der menschlichen Freiheit und dem menschlichen Leben.«³⁵ Tatsächlich fand Cohen heraus, dass 80 % der befragten Studierenden den Holocaust als Unheil für die Menschheit und nicht nur für das jüdische Volk bewerteten.³⁶ Beinahe alle Schuldirektoren und Lehrpersonen sind davon überzeugt, die Stärkung humanistisch-universeller Werte durch die Holocaust-Erziehung stelle ebenfalls ein wichtiges Erziehungsziel dar. In weltlichen Schulen gaben 89 % der Direktoren an, sie betonten Werte wie den Kampf gegen den Rassismus und die Stärkung der Demokratie. Studierende, die an Reisen zu den Gedenkstätten in Polen teilnahmen, betrachteten den Holocaust in höherem Maß als ein Desaster für die gesamte Menschheit als diejenigen, die an den Reisen nicht teilnahmen.

Erwerb historischen Wissens

Das Buch ist ein wichtiger Ausgangspunkt für den Erwerb von Faktenwissen über den Holocaust. In einer Welt ohne Überlebende wird Holocaust-Education sehr viel komplexer werden, weshalb persönliche Tagebücher und Geschichten wie *Nacht* von Elie Wiesel wichtige Quellen für die Lehre sind. In vieler Hinsicht wird dokumentari-

sche Literatur die Zeugnisse von noch lebenden Überlebenden ersetzen, die häufig Schulen in Israel und anderen Ländern besuchten. Gutmann und Schatzker³⁷ sind der Auffassung, das wichtigste Ziel der Erziehung im Blick auf den Holocaust bestehe darin, den Studierenden Wissen zu vermitteln. Ofer zufolge sollte die Holocaust-Erziehung »Wissen um des Wissens willen« einsetzen, und zwar durch »systematische historische Analyse«, die »Hauptthemen durch die Lektüre von Primärdokumenten und umfassende vergleichende Untersuchungen« aufgreift.³⁸ Er unterstreicht, die eigentliche Veränderung in den Schulbüchern im Lauf der Zeit sei die der Perspektive gewesen: Von der Darstellung der nationalen Perspektive (der jüdischen Nation) seien die Texte dazu übergegangen, die Perspektive der Individuen darzustellen, die in der Zeit des Holocaust gelebt haben, und zwar durch den Akzent auf der kritischen Lektüre von Memoiren und Dokumenten.

Die politische Bildung fördern

Nacht kann in der politischen Bildung Verwendung finden, weil das Buch zeigt, wie deutsche Bürger zu Mittätern in der Vernichtungsmaschinerie geworden sind und sich daran beteiligt haben, menschlich Schlechtes hervorzubringen – ein Aspekt, der schwer zu verstehen ist. Im heutigen Deutschland kann es auch dazu dienen, das Problem der Migranten in Europa und besonders in Deutschland anzugehen.

Das Textbuch von Naveh ist ein Versuch, die Erinnerung an den Holocaust in der nationalen, politischen und globalen Erinnerung zu kontextualisieren, indem er den Mechanismus analy-

33 Frankl, V. E. (1962): *Man's search for meaning. An introduction to logotherapy*, Boston.

34 Don-Yehiya (1993): *Memory*, S. 148.

35 Zitiert nach ebd.

36 Cohen (2009): *Research*.

37 Gutman, I.; Schatzker, C. (1984): *The Holocaust and its significance*. Jerusalem.

38 Ofer (2004): *History*, S. 409.

siert, der die Machtergreifung der Nazis ermöglichte, sowie die entsprechenden Implikationen für die politische Bildung.³⁹ Die *Holocaust*-Erziehung wird oft mit der Notwendigkeit gerechtfertigt, Studierenden Wissen über ihre Rolle als aktive Bürger in der Gesellschaft zu vermitteln. Dieses Wissen könnte dabei hilfreich sein, vor zukünftigen Verletzungen der Menschenrechte zu schützen, sei es aufgrund von ethnischer Zugehörigkeit, Religion, Geschlecht, sexueller Orientierung oder Behinderung. Andere Autoren unterstreichen, die Beschäftigung mit dem *Holocaust* könne Studierenden dabei helfen, Verhaltensweisen als Bürger zu entwickeln, die am Wohl der Gesellschaft orientiert sind.⁴⁰ Deshalb sollten sich ihrer Auffassung nach Lehrende nicht nur auf den Holocaust konzentrieren, sondern vielmehr ihren Unterricht auf den allgemeinen Kontext von Völkermord und der Förderung einer globalen Verantwortung ausweiten. Tatsächlich haben verschiedene Wissenschaftler herausgefunden, dass *Holocaust*-Erziehung bei jüdischen Studierenden zu größerer Empathie gegenüber Palästinensern führt.

Förderung religiöser Erziehung

Das Buch *Nacht* ist eine Fallstudie in religiösem Überleben, weil das Buch dem Leser sichtbar macht, wie Menschen mit Gott in Zeiten gewaltiger Krisen zurechtkommen können. Für den Religionsunterricht besteht das wichtigste Ziel der *Holocaust*-Pädagogik darin, Schülerinnen und Schüler zur Identifikation mit dem Heldentum der religiösen Überlebenden während des *Holocaust* und mit den heroischen Aktionen derer zu verhelfen, die ihre religiöse Praxis und ihren Glauben an Gott sogar unter schwierigen Umständen

beibehalten haben. Religiöse Schülerinnen und Schüler besuchen auf Studienreisen nach Polen zuallererst religiöse Stätten, die Gräber von wichtigen Rabbinern und die Stätten zerstörter religiöser Zentren. *Dorshav* und *Ya'oz* haben herausgefunden, dass Lernende an religiösen Schulen einen höheren Grad von Empathie gegenüber jüdischem Leid, vor allem gegenüber Überlebenden des *Holocaust*, an den Tag legten als Studierende weltlicher Schulen.⁴² Das Buch *Nacht* von Elie Wiesel kann in den Kontexten religiöser Schulen und von Religionsunterricht wertvolle Impulse geben.

Mit »Nacht« eine Kultur der Erinnerung fördern

Die Beschäftigung mit *Nacht* im Rahmen der *Holocaust-Education* kann zur Entwicklung einer *Kultur der Erinnerung* beitragen, die sich mit der Vergangenheit befasst und die Verpflichtung auf eine bessere Zukunft voranbringt. Erinnerung und Gedenken zeichnen kein statisches Bild der Vergangenheit; sie stehen für eine dynamische Aufgabe für die Zukunft, die beträchtliche Herausforderungen für die ganze zivilisierte Welt bedeutet. Eine *Kultur der Erinnerung* ist ein hermeneutischer Prozess, der ständige Anpassung, Kritik und Reflexion beinhaltet. Der Begriff einer *Kultur der Erinnerung* ist beeinflusst von der Definition einer

39 Naveh, E. (2009): Totalitarianism and Holocaust: Europe, the Mediterranean and the Jews in the first half of the 20th century, Tel Aviv (hebräisch).

40 Auron, Y. (2005): The pain of knowledge: Holocaust and genocide issues in education. New Brunswick, NJ (USA); Naveh, E. (2009): Totalitarianism and Holocaust: Europe, the Mediterranean and the Jews in the first half of the 20th century, Tel-Aviv (hebräisch).

41 Gross, Z. (2012): Globalization and Holocaust education, in: Education and Society 30 (3), S. 79-93; Romi, Lev (2007): Experimental learning; Shechter, H. (2002): The effects of youngsters' visits to the death camps on their empathy for the Arabs' plight. Unpublished Ph.D. dissertation, Haifa University (hebräisch).

42 Dorshav, Z.; Ya'oz, H. (1983): Empathy with Jewish suffering among students in religious and secular high schools in Israel, in: Iyunim beHinuch [Readings in Education] 36, S. 25 – 34 (hebräisch).

Kultur des Friedens durch die Vereinten Nationen: Gemeint ist ein Zusammenhang von Werten, Verhaltensweisen und Lebensstilen, die Gewalt ablehnen und Konflikte verhindern, indem sie ihre Wurzeln angehen, um so Probleme durch Dialog und Verhandlungen zwischen Individuen, Gruppen und Nationen zu lösen.⁴³

Kultur der Erinnerung bedeutet, dass sich Opfer, Täter und die ganze Welt immer daran erinnern werden, was im *Holocaust* geschah. Diese Erinnerung hat verschiedene Facetten und besteht aus konkurrierenden Erinnerungen in der Tradition von *Michel Foucault*. Deshalb hängt das Ausmaß, in dem Erinnerungen sichtbar werden, von Macht- und Wissensdiskursen ab, an denen sich gesellschaftlich Handelnde und besonders Erziehende beteiligen müssen. Menschen sind dazu verpflichtet, sich sowohl an die brutale Aggressivität der nationalsozialistischen Taten wie an die Bemühungen von Juden zu erinnern, das Leben sogar in abnormalen und schrecklichen Umständen heilig zu halten. Diese Kultur kann in unterschiedlichen Kontexten verschieden sichtbar gemacht, interpretiert und präsentiert werden, aber es kommt darauf an, Verantwortlichkeit und Engagement für eine Stärkung des Gedenkens so einzusetzen, dass die Fehler der Vergangenheit weder vergessen noch wiederholt werden.

Erinnerung ist ein Prozess mit vielen verschiedenen Dimensionen; er möchte Erziehung zum Rassismus unmöglich machen. Um eine *Kultur der Erinnerung* zu entwickeln, muss sich eine Gesellschaft aktiv um positive Werte bemühen und Wissen, Verhaltensweisen und Fähigkeiten fördern, die zu gegenseitigem Verstehen und zu einem aktiven Eintreten für eine auf Zusammenarbeit bedachte und mitfühlende demokratische Gesellschaft führen.

Die *Kultur der Erinnerung* braucht Lebendigkeit: die Fähigkeit, wesentliche, produktive Elemente von Kultur wieder zu beleben, die in Zeiten der Zerstörung verloren gegangen sind. Diese Art von Kultur besitzt das Potenzial, die Ziele einer antirassistischen Erziehung zu verstärken, auszuweiten und voranzubringen.

So wie der *Holocaust* in *Nacht* dargestellt wird, sollte er als lebendige Erinnerung für die ganze Welt dienen. Er kann nicht als einzigartiges historisches Ereignis betrachtet werden, das sich auf eine besondere Nation bezieht, sondern eher als moralisches Versagen von liberalen Werten und Menschenrechten, begangen von »zivilisierten Menschen«.

Deshalb ist es wichtig, sich sowohl mit der Ideologie wie mit dem tatsächlichen Verhalten der normalen Menschen zu beschäftigen, die freiwillig mit von der Partie waren,⁴⁴ weil sie wirtschaftlich und gesellschaftlich von diesen Gräueltaten profitierten.⁴⁵ Es ist wichtig, die Mechanismen aufzudecken, durch die die Nazis an die Macht kamen.⁴⁶ Der Nationalsozialismus beeinflusste zwar die Massen, kam aber nicht durch einen Putsch an die Macht; im Gegenteil: Er nutzte die

43 United Nations General Assembly (1999): Declaration and programme of action on a culture of peace. Document A/RES/53/243, adopted by the General Assembly, 53rd Session, Agenda item 31; United Nations General Assembly (1998): Culture of peace. Document A/RES/52/13: adopted by the General Assembly, 52nd session, Agenda item 156.

44 Vgl. Goldhagen, D.J. (1996): *Hitlers willige Vollstrecker: Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin.

45 Vgl. Aly, G. (2009): *Hitler's Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State*, New York.

46 Vgl. Paxton, R.O. (2004): *The Anatomy of Fascism*, New York.

Möglichkeiten des regulären Wahlsystems und versuchte so, die liberalen und demokratischen Strukturen eines Systems zu unterminieren, das er manipulierte, um zuallererst die Macht zu erlangen. Deshalb ist es ein wichtiges Ziel einer globalisierten Erziehung, die ausgeklügelten Mechanismen aufzudecken, die den Nationalsozialismus an die Macht brachte und diese Katastrophe möglich machte, sowie zu verstehen, was das Scheitern der Demokratie bewirkte.

Holocaust-Education ist nicht nur in der Geschichte verwurzelt, sondern mit aktuellen Fragen staatsbürgerlicher Verantwortung und Globalisierung verbunden. Staatsbürgerliche Erziehung hat mit der Vermittlung von globalen universalistischen und demokratischen Werten wie Verstehen, Gleichheit und Freiheit zu tun, neben partikularistischen nationalen Werten.

Erziehung zum Bürger lässt sich begrifflich in drei unterschiedliche Stränge aufteilen: moralische und gesellschaftliche Verantwortung, Engagement für die Gemeinschaft und Vertrautheit mit dem politischen Gefüge. Als verbindlicher Bestandteil der Erziehung unterstützt sie den Erwerb und die Entwicklung von entscheidenden Konzepten, Werten und Haltungen, Fähigkeiten und Gewohnheiten, Wissen und Erfahrung. Die Fähigkeiten beziehen sich auf kognitive und soziale Lernprozesse, während sich Werte und Haltungen auf moralische Fragen beziehen.

Seit dem Entstehen von Nationalstaaten in Europa nach der Französischen Revolution wurde das öffentliche Erziehungswesen vom Staat überwacht und war ein vorrangiges Mittel für die Förderung und Verbreitung nationalistischer Ideolo-

gien. Zu einer Zeit, in der viele Gesellschaften heterogener sind als je zuvor, unterstreichen berechtigte Sorgen im Blick auf Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit die Bedeutung der Frage, ob die Beschäftigung mit dem *Holocaust* dafür hilfreich sein kann, gegenseitiges Verständnis und Respekt voranzubringen. Die Förderung einer *Kultur der Erinnerung* durch Elie Wiesels *Nacht* ist eine Herausforderung für die globalisierte Menschenrechtspädagogik und für Bildung und Pädagogik, die sich der Erinnerung des *Holocaust* widmen.

Ingrid Anderson¹

Schreiben, um zu verstehen und verstanden zu werden

In den Jahren meines Studiums bei Elie Wiesel waren etwa die Hälfte seiner Studenten keine Juden und hatten nur sehr wenig Vorwissen über das Judentum. Ich beobachtete mit großem Interesse, wie Wiesel diesen Studierenden genügend über jüdische Geschichte, jüdisches Leben und jüdische Praxis beibrachte, damit sie verstehen konnten, was am *Baal Schem Tow* so revolutionär war, und gleichzeitig weitergehende Diskussionen mit denjenigen von uns ermöglichen konnte, die mit jüdischen Texten und Traditionen vertraut waren – als wäre das die einfachste Sache der Welt. In diesen frühen Tagen des Studiums bei ihm wurde mir klar – sogar bevor ich sein Werk als Schriftsteller, Theologe und Philosoph lieben und schätzen lernen konnte –, dass uns von Anfang an ein tiefgehendes Engagement für ähnliche pädagogische Ziele gemeinsam war: die Verpflichtung von Studierenden zum Dialog als verwandelnde Begegnung zu entdecken, zu entwickeln und zu ermutigen – Studierenden dabei zu helfen, die Fähigkeit zum Verstehen und zum Verstandenwerden zu entwickeln, auch wenn diese Zielsetzung nicht unmittelbar einzulösen war.

Jahr um Jahr packte der ansteckende Enthusiasmus Wiesels in Bezug auf das Judentum seine Studierenden; und natürlich war Wiesels Judentum verbunden mit einem Streben nach sozialer Gerechtigkeit, Dialog mit anderen, Kampf gegen Gleichgültigkeit und der Wertschätzung jedes einzelnen, ja, sein Jüdischsein war gewiss die Quelle für all dies. Jüdische Studien – und vielleicht kulturelle Studien überhaupt – vermögen uns zu aktivieren, zu Fragen zu ermutigen, auf die es komplexe Antworten gibt (oder gar keine Antworten),

die Wege auszuloten, auf denen wir unsere partikuläre Identität beibehalten können und sollen, gleichzeitig aber fest in der Gesellschaft als ganzer eingebunden bleiben.

Wiesel war ein Lehrer für Lehrer; er spürte, dass seine Arbeit als Lehrer vielleicht der wichtigste Beitrag war, den er in seiner Laufbahn leisten konnte. Er sagte immer wieder einmal, er habe den Eindruck, dass er auf jeden Fall Lehrer geworden wäre, dass er vielleicht, wenn es nicht den *Holocaust*, die Zerstörung seiner Heimat und die dadurch erzwungene Ortsveränderung gegeben hätte, in Sighet geblieben wäre und den *Talmud* gelehrt hätte – aber er wäre in jedem Fall Lehrer geworden. Stattdessen unterrichtete er Geisteswissenschaften jüdischer Prägung an der Boston University. In den letzten Jahren hat er dort das *Elie Wiesel Center for Judaic Studies* aufgebaut und damit begonnen, seine wichtigsten Hinterlassenschaften lebendig zu erhalten. Dieser kurze Aufsatz ist Teil meines Beitrags zu diesem Projekt.

Derzeit gebe ich an der Boston University Schreibseminare im Feld der Jüdischen Studien. Vor zwei Jahren hatte das Anfängerseminar den Titel *Jenseits der Nacht: Das Werk von Elie Wiesel*; es veranschaulichte, wie jüdische Texte und Traditionen Wiesels Lehren geprägt hatten. In meiner kurzen Darstellung, wie das Seminar *Jenseits der Nacht* das Werk Wiesels zu erschließen versuchte, wird meine eigene Pädagogik deutlich werden, ebenso mein wissenschaftlicher Weg, der tiefgehend von jüdischen Texten, Traditionen und Konzepten geprägt ist.

In diesen Seminaren vom Typ »Schreiben quer zum Lehrplan« greifen Lehrende normalerweise auf ihre eigenen Fachkenntnisse zurück, um Stu-

1 Dr. Ingrid Anderson ist Wissenschaftliche Assistentin und Dozentin am Elie Wiesel-Center for Judaic Studies an der Boston University.
Übersetzung des Beitrags ins Deutsche: Dr. Ulrich Ruh.

dierenden nicht nur Inhalte, sondern das wissenschaftliche Schreiben und die Fähigkeit zum Forschen beizubringen. Das Fach *Jüdische Studien* ist gut dazu geeignet, das Lehren von wissenschaftlichem Schreiben und entsprechender Argumentation zu erleichtern, ebenso die kreative, aber gleichzeitig genaue Textanalyse, und, was vielleicht noch wichtiger ist, den fundierten, leidenschaftlichen und respektvollen Dialog mit Menschen, deren Vorstellungen sich möglicherweise radikal von unseren eigenen unterscheiden.

Studierende, die freiwillig Schreibseminare in Jüdischen Studien an der Boston University belegen, tun das aus sehr verschiedenen Gründen. Manche sehen darin eine Ausweitung ihrer eigenen jüdischen Praxis, andere fühlen sich dazu verpflichtet, mehr über Judentum oder jüdische Geschichte zu lernen, oder betrachten es als Gelegenheit, etwas über eine ihnen nicht vertraute Glaubenstradition zu erfahren. Weil diese Schreibseminare für die meisten noch nicht graduierten Studierenden der Boston University verpflichtend sind, werden Studierende, die andernfalls möglicherweise keine Lehrveranstaltungen in Jüdischen Studien belegen würden, mit dem Themengebiet auf engagierte Art und Weise konfrontiert. Dennoch müssen diese Seminare mehr als eine Einführung in das Judentum liefern. Sie sorgen für eine Einführung in sehr verschiedene Fächer und vermitteln Vertrautheit mit ihnen, führen Studierende in neue Aspekte von Geschichte und politischem Diskurs ein, bringen sie in Kontakt mit herausfordernden Texten, Filmen und Kunstformen und schaffen wichtige Möglichkeiten zur Erkundung von Identität und Identitätsentwick-

lung, decken Stereotype auf und bieten sichere Räume für einen herausfordernden, aber lohnenden interkulturellen Dialog.

Obwohl Wiesel nie selbst Schreibseminare abhielt, kann seine Methode, Geisteswissenschaften zu lehren, ergänzend zu den vielen pädagogischen Elementen in seinem Werk, erfolgreich für die Lehre in akademischem Schreiben an der Universität Anwendung finden. In der Regel verwende ich drei unterschiedliche Aspekte der Pädagogik Wiesels in meinem eigenen Unterricht, Aspekte, die auch in seinem schriftstellerischen Werk deutlich hervortreten und mit andauerndem Erfolg in vielfältigen pädagogischen Zusammenhängen angewandt werden können: die Methode des *Midrasch*, das Studium in der Weise der *Chevruta* und den Rückgriff auf Gedankenexperimente bei ethischen Problemen.

Die grundlegenden Strukturen und Prinzipien des *Midrasch* prägen tiefgreifend meine Lehrpraxis; sie hatten zweifellos ebenso die Lehre Elie Wiesels geprägt. Weil *rabbinische* Literatur teilweise die ethischen Lehren der *biblischen* Tradition erforscht und mündliche Traditionen bearbeitet, die zum einen älter sind als die *Hebräische Bibel*, zum anderen neben ihr existieren, ist das Lernen über die *midraschische* Methode und ihre Anwendung nützlich dafür, unverzichtbare und auf andere Bereiche übertragbare Fähigkeiten zu vermitteln. So ist zum Beispiel das *rabbinische* Vorgehen bei der Arbeit mit Texten und der Entwicklung eines verantwortlichen und reaktiven Argumentierens ein ausgezeichnetes und dauerhaftes Modell für die Textanalyse. Sie sind auch ein Modell für den Weg zu einem soliden Dialog

über spezifische rechtliche, soziale und ethische Themen. Auch Wiesel näherte sich auf diese Weise dem Studium von Texten und bezog sich in der Regel sogar in Lehrveranstaltungen auf *rabbini-sche* Texte und Geschichten, in denen keiner der Lehrgegenstände als »jüdisch« klassifiziert werden konnte.

In dem Bemühen, Studierenden zu zeigen, wie tiefgehend das Judentum und jüdische Erziehungsmethoden Wiesels Denken prägen, beginne ich das Semester zu *Jenseits der Nacht* mit der Lektüre von *Chassidische Feier*.² Studierende zeigen sich überrascht, wenn sie feststellen, dass sie zu diesen Geschichten in Beziehung kommen und von ihnen bewegt werden, auch wenn sie nichts über Judentum oder die Lehre der *Chassidim (hasidut)* wissen. Die emotionale Bindung, die Studierende zu diesen Texten aufbauen, macht es möglich, uns auf das Lernen über traditionelle jüdische Zugänge zu Erziehung und Textanalyse zu konzentrieren.

Studierende, die nicht mit *rabbinischer* Literatur vertraut sind, kommen dem am ehesten näher, indem sie die Methode als ein Gespräch verstehen, das längst vor der Gegenwart begonnen hat und weiter gehen wird, wenn alle jene abgetreten sind, die sich heute daran beteiligen. Diese Vorgehensweise ist dem akademischen, fortlaufenden und unabschließbaren Diskurs nicht unähnlich. Ich fordere manchmal Studierende dazu auf, sich einen Tisch vorzustellen, an dem zehn oder sogar hunderte von Weisen Platz genommen haben, um ein gemeinsames Projekt für künftige Generationen zu vollenden oder zumindest zu beginnen. Mehr noch: Nicht alle von den Weisen,

die an diesem Tisch sitzen, sind Zeitgenossen. Tatsächlich sind viele davon längst verstorben, und trotzdem beziehen sie ihre Gesprächspartner weiterhin ein, weil auch ihre Meinungen Aufmerksamkeit verdienen. Auch sie sind Teil des Gesprächs. Und trotzdem bedeutet respektvolles Einbeziehen nicht vorgetäushtes Einverständnis. Die Argumente sind stark. Die Einsätze sind hoch. Aber die Gegenspieler nehmen einander ernst. Mit Leichtigkeit und Schnellschüssen ist die Schlacht nicht zu gewinnen. Der Drang, den gegenteiligen Standpunkt auszuliegen oder zumindest zu ignorieren, muss zu den ersten Opfern einer guten Veranstaltung zum akademischen Schreiben gehören.

Die Tatsache, dass *rabbinische* Literatur in vielen Fällen aus Zusammenarbeit hervorgeht (und diese gemeinschaftliche Struktur die traditionelle jüdische Erziehung widerspiegelt), gehört zu den Dingen, die Studierenden gelegentlich nur schwer klar zu machen sind. Die Methode der *Chevrutah* ist ebenfalls ein starkes Werkzeug, und indem Studierende diese Methode zu praktizieren lernen, werden sie dazu befähigt, die Lehr-Lern-Beziehungen aufzubauen sowie Lernen und Engagement untereinander zu fördern. Das Lernen im Stil der *Chevrutah*, das können Schüler von jüdischen Ganztagschulen bestätigen, zielt darauf ab, jeden Studierenden in die Lage zu versetzen, Texte und Ideen zu analysieren und seine Gedanken in logische Argumente umzusetzen, indem sie ihre Überlegungen ihrem Gesprächspartner verständlich machen. Auf die Ideen des Partners zu hören, sie anzufragen und in Frage zu stellen, ist für den Prozess des akademischen Diskurses ebenso entscheidend wie die Schärfung

des eigenen Denkens. Wie *Rabbi Hanina* einmal sagte: »Gelehrte, die allein beim Studium sitzen, werden dumm.« Eine gute Anwendung der *Chevrutah* hilft dabei, mit einem Fuß fest auf dem Boden der Tradition zu stehen und den anderen mit dem Augenmerk für Innovation auf die Zukunft hin auszurichten. Das Studieren in Vereinzelung macht es zu leicht, die Meinungen anderer zu ignorieren oder zu entstellen und sich sicher in den eigenen, vorgefertigten Ideen einzumauern.

Wie in aller Welt lässt sich diese Methode des Lernens in einer säkularen Universität für die Zwecke eines Schreibseminars verwenden? Eine gute Frage! Als Mittel dazu, mir bei der Einführung und schließlich bei der Umsetzung dieser Methode des Studiums zu helfen, entwickelte *Rabbi Eliana Jacobowitz* von der Organisation *B'nai B'rith* in Somerville, Massachusetts, auch er ein ehemaliger Student von Wiesel, einen Workshop für die Studierenden meines Wiesel-Seminars. Es war offen für alle anderen, die sich dafür interessieren. Er stellte eine Passage aus dem *Babylonischen Talmud*, *Traktat Schabbat 33b*, in den Mittelpunkt, und brachte diesen Text ins Gespräch mit Elie Wiesel's eigenem Kommentar zu dieser Geschichte in seinem Buch *Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Porträts*.³

In der Geschichte muss *Rabbi Schimon* vor den Römern fliehen und versteckt sich mit seinem Sohn in einer Höhle:

»Sie zogen sich die Kleider aus und setzten sich bis zum Hals in den Sand; den ganzen Tag studierten sie, zur Zeit des Gebets kleideten sie

sich an, bedeckten sich und verrichteten das Gebet, nachher aber zogen sie die Kleider wieder aus, damit sie nicht vernichtet werden. Sie saßen zwölf Jahre in dieser Höhle. Da kam *Elijahu* und stellte sich an den Eingang der Höhle und sprach: Wer verkündet dem Sohn *Johajs*, dass der Kaiser gestorben ist und seine Befehle aufgehoben sind? Darauf traten sie heraus und sahen Leute pflügen und säen. Da sprach er: Sie lassen das ewige Leben und befassen sich mit dem zeitlichen Leben. Jeder Ort, auf den sie ihre Augen richteten, ging in Flammen auf. Da ertönte ein Widerhall und sprach zu ihnen: Seid ihr herausgekommen, um meine Welt zugrunde zu richten?! Kehret in eure Höhle zurück. Sie kehrten zurück und saßen da zwölf Monate, ein Jahr. Sodann sprachen sie: Das Gericht der Frevler in der Hölle dauert ja nur zwölf Monate. Da ertönte ein Widerhall und sprach: Verlasset eure Höhle! Da kamen sie heraus. Überall, wo *R. Eleazar* schlug, heilte *R. Schimon*, er sprach zu ihm: Mein Sohn, die Welt hat an mir und dir genug. Am Vorabend des *Schabbaths* sahen sie einen Greis, zwei Myrtensträube haltend, bei Dämmerung laufen. Da sprachen sie zu ihm: Wozu sollen dir diese? Er erwiderte ihnen: Zu Ehren des *Schabbaths*. – Du hast ja aber mit einem genug?! – Der eine sinnbildlich für *gedenke*, der andere sinnbildlich für *beachte*. Da sprach jener zu seinem Sohn: Siehe, wie bei den Israeliten die Gebote beliebt sind! Und sie waren beruhigt.«⁴

Danach lesen die Studierenden Wiesel's Interpretation dieser Geschichte. Beim Blick durch die Linse seiner eigenen Erfahrung kommt Wiesel zu einem Verstehen der tieferen Bedeutung dieser

3 Wiesel, Elie (1992): *Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Porträts*, Freiburg.

4 *Schabbath 33b*, Quelle: *Der babylonische Talmud*. Bd. 1, *Berakoth, Mišna zeraim, Šabbath* (übertr. von Lazarus Goldschmidt), Berlin 1929, S. 396.

Passage, das die traditionelle Interpretation der Geschichte als eine Veranschaulichung der Kraft der Frömmigkeit aufnimmt, ausweitet und verstärkt.

»Diese Legende hat eine besondere Bedeutung; denn sie drückt die wahre Größe *Rabbi Simons* aus. Er benutzte seine Prüfungen nicht dazu, um Angst zu schüren oder Böses zu tun, sondern um das Böse zu begrenzen und die Angst zu mildern. Er ging bis an die Grenzen seiner Leidens- und Widerstandsfähigkeit – und darüber hinaus –, um den verpflichtenden Sinn von Verstehen und Mitleiden wieder zu entdecken. Wäre er bis zum Schluss zornig und verbittert geblieben, dann würden wir ihn mit Angst, aber nicht mit Liebe betrachten. Dieses dreizehnte Jahr in der Höhle hatte ihn zu einem legendären Mystiker gemacht. In diesem Jahr lebte er in einer anderen Welt, jenseits von Leiden, Angst und Einsamkeit. In diesem Jahre machte die Wirklichkeit der Halluzination Platz. Das erste Mal hatten Menschen ihn in die Höhle geschickt, jetzt hielt Gott ihn dort fest. Von nun an spielte sich alles zwischen ihm und IHM ab. [...] Es ist die Doppeldeutigkeit des Leidens, das den Menschen befreien oder verschließen, ihn läutern oder korrumpieren kann. Der Mensch geht nicht unbedingt besser oder heiliger daraus hervor. [...] *Rabbi Simon* hatte mehr als sein Meister unter seiner Prüfung zu leiden, denn er war dazu verurteilt, sie zu überleben. Als er die Höhle zum ersten Mal verließ, empfand er, was die Überlebenden von Auschwitz nach der Befreiung erfuhren, als sie das entdeckten, was während ihrer Abwesenheit geschehen – oder vielmehr nicht geschehen war. Da erst standen sie ihrem wirklichen Problem gegen-

über: Wohin mit der Wut, dem Schmerz, der Verzweiflung? Sie hätten wie Rabbi Simon die Schöpfung zerstören können, aber sie taten es dennoch nicht. [...]

Die Themen, die seine letzten Jahre beherrschten, gehören der Welt der *Kabbala* an. Das Ich wird betont, jeder Mensch ist fähig, die Menschheit zu retten oder zu vernichten. An ihm liegt es, Drohungen in Verheißungen, Fluch in Segen, Finsternis in Klarheit zu verwandeln.«⁵

Die Reaktion der Studierenden auf diesen Workshop ist stets lebhaft. Viele von ihnen äußern sich zu der einzigartigen Herausforderung, einen Text laut und mit einem Partner zu studieren, der die Aufgabe hat, ihr eigenes Verständnis des Materials sowohl zu ergänzen als auch zu überprüfen. In einer sehr wörtlichen Weise hilft der Workshop dabei, Wiesels eigenes Denken zu verstehen, aber er bietet Studierenden des Schreibens auch die Möglichkeit experimentierendes Lernens.

Wir diskutieren ausführlich, wie Wiesel den *rabbinischen* Text auf innovative Weise liest, ohne entweder gegen den Originaltext oder gegen das traditionelle *rabbinische* Verständnis des Textes zu verstoßen. Wie interpretiert er hier ein Wort und dort einen Satz auf eine Weise, die dieses neue Verständnis möglich macht?

Zum Abschluss des Workshops liefern wir unsere eigenen Kommentare und Interpretationen zu Wiesels Verständnis der Originalpassage aus dem *Talmud*. Die Studierenden verlassen das Seminar mit größerem, durch Experimente gewonnenem Wissen über die Methode des *Midrasch* und die Vorteile dialogischen Lernens. Aber die Ideen und praktischen Verhaltensweisen, die wir

in dem Workshop untersuchen, lassen übertragbare Kompetenzen entstehen: genaues Lesen, verantwortliches und gleichzeitig innovatives Argumentieren und die Fähigkeit, gemeinsam zu arbeiten.

Schließlich gilt: Die Verwendung von Gedankenexperimenten in Bezug auf die Ethik und ethische Problem ist vielleicht das wichtigste der pädagogischen Werkzeuge, die hier diskutiert werden. Meiner Meinung nach benutzen die Studierenden dieses Werkzeug schon häufig, wenn sie sich mit Materialien befassen, ob sie das bewusst tun oder nicht. Es handelt sich dabei um einen Hauptgegenstand in einem Unterrichtsraum, in dem es um Geisteswissenschaften geht.

Zweifellos lehrte Wiesel Literatur als unerlässliche Bedingung für die Förderung von ethischem Engagement. Schon 1975 bestand er darauf, Literatur solle »ein Ansporn zu und für moralisches Verhalten werden«. Zunächst versteht Wiesel darunter, Literatur solle dazu dienen, moralische Botschaften zu verbreiten; aber darüber hinaus gibt es für Literatur zusätzliche praktische Anwendungsfelder. Die Lektüre fiktionaler Texte ermöglicht es uns, ethischen Problemen nachzugehen, denen wir möglicherweise in unserem Alltagsleben nicht direkt begegnen, und sorgfältig darüber nachzudenken, wie wir auf ähnliche ethische Dilemmata im wirklichen Leben reagieren könnten. Es erlaubt Verständnis für die Gedanken und Gefühle anderer in einer Weise, die kognitive Empathie oder »Perspektiven-Übernahme« fördert. Wenn wir kognitive Empathie für andere erfahren, können wir wissen, was andere fühlen und möglicherweise denken.

Kognitive Empathie, vermutlich die erste Stufe für die Entwicklung des Mitfühlens, kann zur Entwicklung emotionaler Empathie führen, durch die man so fühlt, was die anderen fühlen, als ob es irgendwie ansteckend wäre. Diese Art von Empathie macht es möglich, im Einklang mit dem Fühlen anderer zu sein. Die wertvollste Art der Empathie ist das Mitgefühl, das uns nicht nur die Gefühle eines anderen Menschen verstehen lässt und es möglich macht, *mit* ihm zu fühlen, sondern – wichtiger noch – spontan die Bereitschaft erweckt, anderen zu helfen, wenn sie es nötig haben. Dieser Prozess kann nach Auffassung von Wiesel durch Literatur aktiviert und unterstützt werden.

Opposition ist keine gute Argumentation. Eher verweist ein solches Verhalten darauf, dass nicht der Augenschein allein jemandes Ansprüche unterstützen kann. Für Wiesel gründet diese Art des Argumentierens – und vielleicht das Dialogs überhaupt – in der Methode des *Midrasch*.

Mehr noch: Wiesel bestand darauf, dass das Schreiben über die Ideen anderer uns dabei helfen könne, uns selber tiefer zu verstehen, dass das Schreiben uns gleichzeitig zum Verstehen anderer anleiten könne. Werden diese Vorstellungen in Verbindung mit und als Teil der Untersuchung des Inhalts von Jüdischen Studien gelehrt, können sie Studierenden wirklich dabei behilflich sein, kritisch über die Welt und ihren Platz darin nachzudenken, auch lange, nachdem sie den Unterrichtsraum verlassen haben.

Joseph A. Kanofsky¹

Die Pädagogik Elie Wiesels: uns menschlicher machen

Die Pädagogik Elie Wiesels lässt sich nicht nur in seinen Schriften, sondern besonders auch in seiner Lehre an der Universität entdecken. Schlüssel-elemente seiner pädagogischen Methode, so wie sie in seinen Seminaren an der Boston University seit den 1980er Jahren wahrgenommen werden konnte, liefern hilfreiche Einsichten dazu, wie ein säkular geprägtes Seminar auf tief verwurzelte religiöse Elemente zurückgreift, um Studierenden zu ermöglichen, ihr Potenzial als menschliche Wesen wahrzunehmen – unabhängig von den Unterschieden ihres religiösen Hintergrunds und ihrer religiösen Vorlieben.

Jede dieser Strategien (und die Aufzählung ist keinesfalls erschöpfend) beruht auf der eigenen religiösen und kulturell-religiösen Erfahrung Elie Wiesels und wandelt sich von einem religiösen in ein säkulares Element. Dennoch lässt es spirituelle Empfindungen bei Studierenden entstehen, die dafür offen und bereit sind, sich auf diese Ebene einzulassen. Das Erstaunlichste dabei ist: Obwohl Wiesels eigene Erfahrung und Identität tief im Judentum verwurzelt waren, fand seine Lehre Resonanz bei Studierenden mit sehr unterschiedlichem religiösen Hintergrund, ebenso bei solchen ohne oder mit nur schwach ausgeprägter religiöser Zugehörigkeit, ja selbst dann, wenn es keinerlei entsprechende Bindung gab.

Im Folgenden möchte ich mich kurz mit vier Elementen der Pädagogik Elie Wiesels befassen: der Bedeutung der persönlichen Begegnung, dem Fragen und Diskutieren als Forschungsmethode, dem Gewicht von Geschichten und schließlich der paradoxen Wirkung, die Wiesels tief verwurzelte jüdische Identität und sein Selbstverständnis auf sein pädagogisches Engagement als Lehrer der Geisteswissenschaften hatten.

1 Begegnung

Elie Wiesel lehrte unter anderem am City College von New York, an der Universität Yale und am Eckerd College, seine längste Lehrtätigkeit war allerdings die als *Andrew W. Mellon-Professor in the Humanities* an der Boston University.

Wiesel begann seine Lehrtätigkeit in Boston im Jahr 1976 und lehrte bis 2011. In vielen dieser Studienjahre hielt er zwei Lehrveranstaltungen, die mit *Literatur der Erinnerung* betitelt waren und im Untertitel auf spezifische Inhalte verwiesen. Diese Seminare mit eingeschränktem Teilnehmerkreis waren an der Boston University in verschiedenen Studiengängen angesiedelt: als Kurse an der Philosophischen Fakultät (*Liberal Arts*) für fortgeschrittene Studenten vor dem Abschluss-examen, als Kurse an der Theologischen Fakultät (*School of Theology*) und im Bereich der sog. *University Professors Program courses*. Diese vielfältige Zuordnung machte es möglich, dass Studierende eines Verbunds von theologischen Ausbildungsstätten vor Ort, darunter *Harvard Divinity*, *Episcopal Divinity* und *Andover-Newton*, die Lehrveranstaltungen Elie Wiesels belegen konnten. Unter den Studenten Wiesels waren Laien und Ordinierte, Juden, Katholiken, Protestanten, Hindus, Buddhisten und vermutlich nicht wenige Agnostiker.

Wiesel selber lehnte es ab, sich irgendeiner der Hauptströmungen des amerikanischen Judentums zuzuordnen – er war zwar Mitglied einer orthodoxen Synagogengemeinde, bekannte sich aber weder zum Reformjudentum, noch zur konservativen, orthodoxen oder zur »rekonstruktivistischen« Strömung. Dagegen hingte er sich mit

1 Dr. Joseph A. Kanofsky ist Rabbiner der Kongregation Shaarei Torah in Toronto, Canada. Er erwarb seinen PhD an der Boston University im Bereich der vergleichenden Literaturwissenschaft und war in den 1990er Jahren Wissenschaftlicher Assistent Elie Wiesels. – Der vorliegende Beitrag wurde von Dr. Ulrich Ruh ins Deutsche übersetzt.

Stolz den Mantel des *Chassiden* um. Das traf in mehrfacher Hinsicht zu. Durch seine Herkunft und die Erziehung in mütterlicher Linie war er ein Nachfahre der volkstümlichen, mystischen, erfahrungsbezogenen und bisweilen selbst den Gedanken der Wiedergeburt einschließenden Bewegung im osteuropäischen Judentum des 18. Jahrhunderts, die die innere Haltung, Frömmigkeit, Güte und Aufrichtigkeit zu erstrangigen religiösen Ausdrucksformen erhob; gleichzeitig hielt sie die Loyalität zur religiösen Praxis aufrecht und widmete sich ihr sogar mit größerer Intensität.

Wiesel ließ oft die Lieder und Geschichten lebendig werden, die ihm sein Großvater mütterlicherseits beigebracht hatte, ein angesehener *Chassid* aus einer Untergruppe der *Wiznitzer Bewegung*. In einer späteren Lebensphase nahm er für sich die fortdauernde Identität als *Wiznitzer Chassid* in Anspruch und fügte hinzu, »... aber der *Lubavitcher Rebbe* ist mein *Rebbe*«.

(Ein *Rebbe* ist der charismatische Führer einer *chassidischen* Gemeinschaft, oft durch die geographische Herkunft der Gruppe identifiziert. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft kann ebenfalls geographisch oder kulturell bestimmt sein. Dagegen studieren die Anhänger eines bestimmten *Rebbes* die Lehre dieses besonderen *Rebbe*. Ihr religiöses Leben ist eine Resonanz der besonderen Vorgaben, des speziellen Rhythmus, die dieser jeweilige *Rebbe* verkörpert.)

Man kann die zentrale Bedeutung der persönlichen Begegnung in dem *chassidischen* Modell von *Führung*, für das der *Rebbe* steht, nicht hoch genug einschätzen. Man hat ihn als »spirituellen Ratgeber« (*Zalman Schacter*), als mystischen Wun-

dertäter (satirisch dargestellt in *I.J. Singers Yoshe Kalb*), als charismatischen Vermittler zu Gott beschreiben, der selbst über das Grab hinaus Zauberei erleichtern kann (*Nachman von Bratzlaw*), sogar als exemplarisches Vorbild des Gelehrten (*Schneur Zalman von Liadi*). Die Begegnung von Angesicht zu Angesicht zwischen *Chassid* und *Rebbe*, zwischen Anhänger bzw. Jünger und spirituell-religiösem Führer, ist in der *chassidischen* Weltsicht entscheidend. Sie kann extrem kurz sein, sich aber auch über ein ganzes Leben erstrecken. Sie kann höchst persönliche Ratschläge und Führung in spirituellen, aber auch weltlichen Angelegenheiten umfassen.

Um es klar zu sagen: Ich glaube nicht, dass sich Elie Wiesel selber als *Rebbe*, als charismatischen *chassidischen* Führer verstanden hat. Dennoch habe ich an anderer Stelle darauf hingewiesen,² dass er genau als solcher fungiert hat, für eine säkularisierte amerikanische Judenheit, stark mitgenommen durch die Verluste des *Holocaust* und traumatisiert durch ihr eigenes Schweigen über das Thema während des Zweiten Weltkriegs. Wiesel diente zweifellos, ob absichtlich oder nicht, dazu, zumindest einen Teil der amerikanischen Juden von ihrer Schuld als Überlebende zu befreien. In seinen universitären Lehrveranstaltungen lag das Schwergewicht allerdings nicht auf diesem Punkt.

Eine der wichtigsten Antriebskräfte für seine Lehre war es, direkte Begegnungen mit seinen Studenten zu knüpfen und zu fördern. Tatsächlich handelte es sich dabei um einen ungewöhnlichen und innovativen Aspekt seiner Lehrtätigkeit. Wiesels Seminare waren in ihrer Teilnehmerzahl strikt

2 Kanofsky, Joseph A. (1998): Elie Wiesel als *Rebbe* des zeitgenössischen amerikanischen Judentums, in: Boschki, Reinhold; Mensink, Dagmar (Hg.): Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, Münster, S. 333 – 346.

begrenzt (50 Teilnehmer_innen pro Seminar, handverlesen von seinen Assistent_innen). Er verlangte, dass jede Studentin und jeder Student einzeln mit ihm zusammentraf. Wiesel nahm sich Zeit dafür, jede und jeden privat und gründlich über ihren Hintergrund zu befragen, über ihre Erfahrungen im Seminar und über ihre Ziele im Leben. Er stellte Fragen nach ihrem eigenen Leben und nach ihrer Weltsicht. Er bot ihnen Hilfe dabei an, mit ihrem Studium und ihrer Karriere weiter zu kommen, in jeder ihm möglichen Weise.

Ich weiß, dass sich einige Studierende seine weltweite Vernetzung zu Nutze machten. Er hielt persönliche Kontakte mit Studierenden jahrzehntelang aufrecht, nachdem sie dem Seminarraum Lebewohl gesagt hatten. Er ermutigte die Studierenden auch dazu, untereinander Beziehungen zu knüpfen, und schloss das Seminar zu Semesterende oft mit dem Wunsch, die Teilnehmer_innen sollten in Zukunft einander wieder treffen, sich daran erinnern, dass sie zusammen studiert hatten und ihre Gespräche fortsetzen.

Wiesel spürte offensichtlich, dass sich sein Lehren nicht nur durch Vortrag und Diskussion im Seminarraum vollziehen konnte, so fruchtbar das auch war. Er ließ die Überzeugung sichtbar werden, dass die unmittelbare menschliche Begegnung, sei es in der Spielart Lehrer-Student (in Anlehnung an die Beziehung Meister-Schüler im *Chassidismus*, die er in mehreren seiner Bücher im Einzelnen entfaltete) oder in der wechselseitigen Freundschaft (ausführlich dargestellt in anderen, romanhaften Werken) ein wesentlicher Bestandteil des Lernens und ein Eckstein seiner Pädagogik war.

2 Fragen und Diskutieren als Forschungsmethode

Ein weiteres Schlüsselement in Wiesel's Lehre war die *Haltung des Fragens*. Das Fragen, wiederum direkt aus einem förmlichen und gut dokumentierten jüdischen Kontext abgeleitet, findet seinen vollkommenen Ausdruck in der *talmudischen* Literatur, in der jede Behauptung, die von einem Weisen im *Talmud* aufgestellt wird, sofort einem ganzen Bündel aus Fragen ausgesetzt ist:

Von wem hast du diese Lehre übernommen? Was ist die Schriftgrundlage für diesen Grundsatz? Weist dieser Begriff eine wesentliche Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zu anderen gesetzlich-theoretischen Diskussionen in anderen *talmudischen* Diskussions-Einheiten (*sugyot*) auf?

Während die Logik und die hermeneutischen Regeln des *talmudischen* Diskurses formalisiert und voraussehbar sind (vgl. *Luzzato*, *Chajes*, *Steinsaltz* u.a.), ist die Art, in der Wiesel im Seminarraum fragt, weniger streng, dafür aber anpassungsfähiger an Studierende mit unterschiedlichem Hintergrund und unterschiedlichen Bezugsgrößen. Er entfaltete eine Reihe von Fragen an den jeweils behandelten Text vom Erwartbaren (Worüber handelt das Buch? Wo ist Gott bei all dem?) zum Erhabenen (Worin besteht die Hoffnung? Klagt diese Erzählung eine Person oder ein ganzes System an? Wie bekämpfst du einen Feind, der gleichzeitig dein Bruder ist?). Die Fragen waren so gut wie die Argumente zu ihrer Verteidigung, und wie auch an anderen Stellen in der pädagogischen Tradition des Judentums dienten sie dazu, sowohl die Lernenden als auch die Lehrenden voranzubringen.

Die herausragende jüdische pädagogische Erfahrung, der *Seder an Pessach*,³ beginnt seinen Mittelteil, der als Gespräch gestaltet ist, mit den berühmten »Vier Fragen«. Die verschiedensten Kommentare (der Text für den Abend, die *Haggadah*, ist in Tausenden von Fassungen immer wieder veröffentlicht und ediert worden) diskutieren darüber, ob die Vier Fragen im Verlauf des *Seder*-Abends überhaupt gestellt werden oder ob nicht: Die eine Seite beharrt darauf, dass die Fragen überhaupt nie beantwortet werden, die andere argumentiert, dass sie in den darauf folgenden zwei Zeilen beantwortet werden, aber eine dritte findet die Antworten im übrigen Text der *Haggadah*.

Wiesels Fragen im Seminar bezüglich des Textes und der Intention seines Verfassers, bezüglich seiner Relevanz für andere Bücher, die im Verlauf des gleichen Seminars diskutiert wurden, seiner Beziehungen zu anderen Büchern aus seiner Zeit und aus anderen Zeitepochen, schließlich bezüglich seiner Bedeutung für das Leben und die Fragen der Studierenden, mögen ähnlich gewesen sein: Es kann sein, dass die Fragen unverzüglich beantwortet werden, für den Rest des Tages oder des Jahres offen bleiben oder vielleicht sogar ein ganzes Leben lang.

Wiesel gab oft seiner Überzeugung Ausdruck, dass »eine gute Frage besser ist als eine gute Antwort.« Er zitierte den Grundsatz der *Briskers*, der litauischen Schule der *talmudischen* Studien:

»Niemand ist je daran gestorben,
dass er eine gute Frage hatte.«

3 Narrative Imagination: die Macht der Geschichten

Ein drittes grundlegendes Element von Wiesels Pädagogik ist die *Macht der Geschichten*, um es mit einem Untertitel eines der Seminare über die Literatur der Erinnerung im Jahr 1990 zu sagen. Man kann dieses Konzept auch unter der Bezeichnung »narrative Imagination«, »Erzählung« oder »veranschaulichendes Gleichnis« diskutieren. Dieses Stilmittel ist in der religiösen Literatur weit verbreitet, von den Gleichnissen *Jesu* über die Aphorismen des *Buddha* bis zu den *chassidischen* Erzählungen. Und dennoch sollte man Wiesels Bezugnahme auf die Macht der Geschichten, die starke Wirkungen im Leben der Zuhörer auslösen, nicht unterschätzen.

Wiesel sagte einmal, die Macht der Geschichte bestehe darin, die Geschichte bis zu ihren extremen Möglichkeiten auszudehnen. Diese Möglichkeit kann eine Beziehung, eine Erfahrung oder sogar die Wahrnehmung des Göttlichen sein. Eine Geschichte präsentiert eine schwer verständliche oder kurzlebige Vorstellung in einem leichter zugänglichen Kontext. Das bringt das schwer zu Verstehende oder sogar Unfassbare näher.

Sogar das Göttliche lässt sich mit Hilfe anthropomorpher Begriffe verstehen, wie es *Hiob* gemeint haben könnte, wenn er sagt (19,26):

»In meinem Fleisch werde ich Gott sehen.«

4 Jüdische Identität – partikular und universal

Das vierte und wahrscheinlich wichtigste Element von Wiesels Pädagogik im Seminarraum ist

3 Vgl. Klawans, Jonathan (2001): Was Jesus' Last Supper a Seder?, in: Bible Review 17, S. 24–33.

die Überzeugung: »Je mehr ich jüdisch bin, desto menschlicher bin ich.«

Geleitet von der Vision von *André Malraux*, das »21. Jahrhundert wird religiös sein oder es wird überhaupt nicht sein«, lehrte und umriss Wiesel die Vorstellung, je tiefer sich jemand seine eigene Glaubenstradition zu eigen mache, desto menschlicher werde er, sogar in einem universellen Sinn. Das bedeutet keinesfalls einen Schwenk zum *Synkretismus*, zu einer gemeinsamen Glaubensüberzeugung für die ganze Menschheit; vielmehr ist es entschieden partikularistisch gemeint. Es geht dabei auch nicht um eine *ökumenische* oder *evangelikale* Ausrichtung.

Wiesel hielt als sein Ideal fest: Nicht alle Menschen sollten ein und dieselbe Glaubensrichtung annehmen, sondern eher sollte »der Jude ein guter Jude sein, der Christ ein guter Christ, der Muslim ein guter Muslim«. Alle sollten sich um den Weg der Demut, der Orientierung am Plan Gottes, der Wertschätzung sowohl der Vielfalt wie der Einheit des Seins bemühen, »geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes«. So wird jeder spirituelle Weg zum einen ein partikularistischer Weg zur Selbstverwirklichung und Selbstaktualisierung und öffnet gleichzeitig von einem Ort der Sicherheit und des Vertrauens aus die Fähigkeit, andere nicht so zu verstehen und wert zu schätzen, wie wir sie gerne hätten, sondern vielmehr so, wie sie sind.

Wiesel lehnt mit absoluter Entschiedenheit ebenso eine Verwässerung religiöser Erfahrung ab. Seiner Meinung nach öffnet nur die möglichst ehrliche, aufrichtige und mit Gott rechnende Vertiefung im Glauben die Seele für das Wesen des

Menschen, das sympathisch, sensibel, mit sich selbst vertraut, verantwortlich sein soll, weder allein noch dazu entschlossen, gleichgültig beiseite zu stehen, wenn ein anderer allein, isoliert, ohne Freunde und einsam ist.

Die Pädagogik Elie Wiesels, so wie sie an seinen Seminaren an der Universität abgelesen werden kann, ist sehr deutlich in seiner intellektuellen, spirituellen und sozialen Erfahrung als Jude verwurzelt. Damit dürfte sie durchaus Elementen im Christentum und im Islam entsprechen, besonders so, wie sie hier dargestellt wurde. Ihre Entsprechungen zu östlichen spirituellen und unterrichtlichen Praktiken sind noch auszuloten; allerdings ist es unwahrscheinlich, dass die Vorstellung, wonach der Weg zum universell Menschlichen über eine gründliche und vollständige Vertrautheit mit der eigenen religiösen Identität führt, nur in der westlichen Tradition verwurzelt ist.

Wiesels Einfluss auf das amerikanische Judentum im 20. Jahrhundert, auf die globale Bewegung zugunsten von Menschenrechten und Frieden wird von der Wissenschaft noch nicht genügend wahrgenommen. Wahrscheinlich wird die kontinuierliche kritische Aufmerksamkeit eher andauern, die man Wiesels philosophischen, spirituellen und humanistischen Überzeugung angeeignet lässt und die er sowohl durch seine Schriften wie durch seine Auftritte in den Medien verbreitet hat – nicht zuletzt in seinen vierzig Jahren als Professor an der Universität, die meisten davon als *Professor in the Humanities*, das man wörtlich übersetzen könnte als: *Professor für die Wissenschaft vom Menschen*.

Valesca Baert-Knoll, Annette Knoll und Ramona Richter¹

Das Gottesbild in den biographischen Schriften Elie Wiesels

Impulse für den Religionsunterricht

1 Einleitung

»Letztlich werde ich niemals aufhören, mich gegen diejenigen zu empören, die Auschwitz geschaffen oder zugelassen haben. Gott eingeschlossen?« fragt Elie Wiesel in seiner Autobiographie *Alle Flüsse fließen ins Meer*, nur um direkt zu antworten: »Auch gegen Ihn werde ich mich immer empören. Die Fragen, die ich mir früher zum Schweigen Gottes gestellt habe, sind offen geblieben.«²

Haben Sie sich schon einmal gegen Gott empört oder hat sein Schweigen bei Ihnen ein Fragezeichen hinterlassen? Der aus dem *chassidischen* Judentum stammende Elie Wiesel war noch nicht einmal 16 Jahre alt, als er und seine Familie aus ihrer Heimatstadt Sighet nach Auschwitz-Birkenau deportiert wurden. Der kurze Befehl »Männer auf die eine, Frauen auf die andere Seite« trennte ihn für immer von seiner Mutter und seiner kleinen Schwester *Tsiporah*.

Erst zehn Jahre nach seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager Buchenwald, in welchem sein Vater kurz zuvor verstarb, begann Elie Wiesel über die schrecklichen Erlebnisse der *Schoah* zu berichten. Dabei begleitete ihn die immer wiederkehrende Frage nach der Anwesenheit Gottes in dieser menschlichen Tragödie, ja ob diese Anwesenheit mit dem Schrecken der *Schoah* überhaupt zusammen gedacht werden kann. Wiesel hat nicht mit Gott gebrochen, sondern er schrie zu ihm, klagte ihn an, sprach ihn schuldig und wandte sich doch nicht von ihm ab. Ist Gott einer, der mit seinem Volk leidet oder es alleine zurücklässt? Welche Bilder von Gott zeichnet Elie Wiesel, und was hat das noch mit den Schülerinnen und Schülern* der heutigen Zeit zu tun?

2 Didaktischer Kommentar

»Wiesels Gott ist in keiner Weise statisch, vollständig, unveränderlich, allmächtig oder allwissend. Sein Gott ist vielmehr fähig sich zu verändern, zu leiden, zu weinen, sich von dem berühren zu lassen, was auf diesem Planeten geschieht.«³

Aufgrund dieser Offenheit und Ambivalenz der Gottesbilder Wiesels bietet es sich an, diese mit den persönlichen Gottesbildern der SuS ins Gespräch zu bringen. »Denn eine subjektorientierte Religionspädagogik schließt sowohl die Anerkennung von Jugendlichen als Subjekte wie auch die Unterstützung ihrer Subjektwerdung ein.«⁴

Um die SuS bei ihrer Subjektwerdung zu unterstützen und Anreize zur Selbstreflexion zu geben sowie zur Reflexion der eigenen Gottesbeziehung zu befähigen, wurde der vorliegende Unterrichtsentwurf konzipiert. Genauer wurde er für die gymnasiale Oberstufe entwickelt, kann allerdings auch in der *Firmkatechese* verwendet werden. Exemplarisch haben wir uns an den Kompetenzanforderungen des Bildungsplans Baden-Württemberg von 2016 orientiert. Er ist an die fachübergreifende Leitperspektive »Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt« zurückgebunden.

Für den spezifischen Fachbereich der katholischen Religionslehre sind die Einheiten »Gott« und »Religionen und Weltanschauungen« relevant. Der Entwurf knüpft bei der persönlichen Gottesfrage der SuS sowie bei ihrer Fähigkeit zum interreligiösen Dialog an.

Für Wiesel ist »Schreiben letztlich ein Dialog zwischen Mensch und Gott«.⁵ Das Gottesbild eines Menschen entsteht durch die Gottesfrage und

* »Schülerinnen und Schüler« werden im Folgenden »SuS« abgekürzt.

1 Valesca Baert-Knoll, Annette Knoll und Ramona Richter sind Theologiestudentinnen an der Universität Tübingen.

2 Wiesel, Elie (1995): *Alle Flüsse fließen ins Meer*. Autobiographie (2. Aufl.), Hamburg, S. 118f.

3 Cargas, Harry James (1998): *Positive Ambiguity – die Gegensätze aushalten*. Elie Wiesels religiöses Denken, in: Boschki, Reinhold; Mensink, Dagmar (Hg.): *Kultur allein ist*

nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, Münster, S. 234–244.

4 Schweitzer, Friedrich; Biesinger, Albert; Conrad, Jörg; Gronover, Matthias (2006): *Dialogischer Religionsunterricht. Analyse und Praxis konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts im Jugendalter*, Freiburg, S. 55.

5 Cargas (1998): *Positive Ambiguity*, S. 240.

diese beantwortet sich durch die je eigene persönliche Gottesbeziehung. Dieses Beziehungslernen ist Grundlage allen religionspädagogischen Lernens und dient als Basis für diesen Entwurf. Ziel ist es, den SuS die »Gottesbeziehung als Gotteskommunikation, als das tragfähige Fundament des Lebens in seiner Gänze – mit Wechselfällen und Brüchen – aufzuzeigen«. ⁶

Durch eine direkte Anknüpfung an das persönliche Gottesbild der SuS ist der subjektorientierte Zugang gewährleistet. Durch die Verwendung unterschiedlicher Motive und Impulse wird ein breites Spektrum an Korrelationsmöglichkeiten der Lebenserfahrungen und Glaubenserfahrungen der Lernenden ermöglicht. Die SuS besitzen bereits die nötigen Kompetenzen, um sich anhand der Textarbeit und der Podiumsdiskussion den gewünschten Inhalt, ein möglichst umfassendes und differenziertes Gottesbild, konstruktivistisch zu erschließen.

Aufgrund der *Holocaust-Thematik* und der ausführlichen Auseinandersetzung mit Quelltexten eignet sich dieser Entwurf für einige Formen des Team-Teachings oder des Kooperativen Unterrichts, z. B. mit den Fächern *Deutsch* oder *Geschichte*. Bestenfalls ermöglicht sich den SuS ein Zugang zu einem Thema, mit welchem sie sich ohne diese Unterrichtsform nicht bewusst auseinandergesetzt hätten.

3 Umriss einer möglichen Unterrichtseinheit

3.1 Erster Unterrichtsbaustein:

Anknüpfen an bisherige Gottesvorstellungen

- Die Unterrichtseinheit ist einer Einheit zugeordnet, die die Gottesfrage in den Mittelpunkt stellt.
- Der Stundeneinstieg knüpft an das zuvor bereits erschlossene christliche Gottesbild an, bevor im weiteren Verlauf die Zugänge Elie Wiesels zu Gott bearbeitet werden (siehe zweiter Unterrichtsbaustein).
- Die SuS werden eingeladen, durch die Auswahl eines Impulses zum Thema *Persönliches Gottesbild*, der von der Lehrkraft zur Verfügung gestellt wird, ihr je eigenes Gottesbild zu reflektieren und zu verbalisieren.
- Der Impuls sollte aus einer möglichst großen Vielfalt an Materialien, sowohl haptischen als auch optischen (z. B. verschiedene Gottesbilder aus der Kunstgeschichte) sowie textuellen Reizen, bestehen, um die SuS in ihrer Lern- und Erfahrungswelt erreichen zu können. Zu betonen ist, dass die SuS sich möglichst auf ein Impulsmaterial festlegen, um einen Lernfortschritt im Laufe der Unterrichtseinheit zu ermöglichen.

3.2 Zweiter Unterrichtsbaustein:**Auseinandersetzung
mit Wiesels Zugängen zu Gott**

- Die SuS erarbeiten durch eine Gruppenarbeit in Teilgruppen, anhand verschiedener Textauszüge, die angesprochenen Zugänge Elie Wiesels zu Gott (siehe Textsammlung im Internet).⁷
- Die Autorenschaft Elie Wiesels wird den SuS zunächst verschwiegen!

3.3 Dritter Unterrichtsbaustein:**Gott als Frage**

- Die SuS haben eine kurze Phase der Wiederholung in ihren Kleingruppen als Vorbereitung für die anschließende Podiumsdiskussion.
- Diese findet unter möglichst hoher Aktivität aller SuS statt, z.B. mit der Fish-Bowl-Methode.⁸
- Es empfiehlt sich eine Ergebnissicherung durch die Lehrperson, die in Form einer *MindMap* auf einer Folie oder an einer Whiteboard verschriftlicht wird, welche in der vierten Unterrichtseinheit wieder verwendet werden kann.
Bestenfalls lässt sich festhalten, dass es sich um eine positive Vielfalt von sich ergänzenden Gottesbildern handelt.

3.4 Vierter Unterrichtsbaustein:**Neuer Blickwinkel angesichts
der Gottesfrage nach Auschwitz**

- Die Autorenschaft Elie Wiesels wird aufgedeckt. Ein narrativer Stundeneinstieg aus den Schriften Wiesels, welcher den SuS noch unbekannt ist, wird empfohlen.⁹
- Im Folgenden wird dann die Person ›Elie Wiesel‹ biographisch durch einen Lehrervortrag vorgestellt, da sein Gottesbild nur vor dem Hintergrund seiner Biographie zu verstehen ist.¹⁰
- Eine offene Abschlussdiskussion wird mit dem neuen Wissen um den Autor geführt. An dieser Stelle wird sich vermutlich eine qualitative Veränderung der Diskussion einstellen, welche mit einer anderen Farbe auf der angefangenen *MindMap* als Sicherung für die SuS vermerkt wird.
- Die SuS können nun ihr eigenes Gottesbild mit weiteren Motiven oder Zugängen (siehe erster Unterrichtsbaustein) und Impulsen Elie Wiesels ergänzen und sich nicht mehr, wie in der ersten Unterrichtseinheit gefordert, auf ein einzelnes festlegen.
- Abschließend verschriftlichen die SuS ihr erweitertes Gottesbild.

7 Die Textsammlung wird in Kürze auf der Homepage der »Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext« als zusätzliche Online-Materialien zur Verfügung gestellt.

8 Scholz, Lothar (2015): Fish-Bowl-Methode, in: Methoden-Kiste (Thema im Unterricht/ Extra; 6. Aufl.), Bonn, S. 26.

9 www.hjfs.eu/md/hjfs/elie_wiesel/unterrichtsentwurf-elie-wiesel-prof.-dr.-reinhold-boschki.pdf [24.02.2017].

10 www.hjfs.eu/elie_wiesel/person.html [24.02.2017].

4 Hauptziele bzw. Kompetenzen

- Die Schülerinnen und Schüler können
- die Ebenen einer kommunikativen Gottesbeziehung erläutern;
 - verschiedene Gottesbilder (in ihrer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen) erklären und diese miteinander in Beziehung setzen;
 - anhand „von eigenen Erfahrungen oder literarischen Texten« darstellen, welche Bedeutung existenziellen Fragen nach der Rolle Gottes für Menschen zukommt;
 - sich mit eigenen Fragen nach Gott auseinandersetzen;
 - unterschiedliche Zugänge zu einer vielfältigen Gottesbeziehung entdecken und reflektieren;
 - Gottesbilder des Judentums und Christentums miteinander vergleichen und Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede entdecken;
 - in Ansätzen zu einem Dialog mit dem Judentum im Sinne einer »wertschätzenden Haltung« (vgl. *habitudine* in: *Nostra Aetate 4*) befähigt werden;
 - anhand eines Textes, der um die Erinnerung an Auschwitz kreist, die Problematik des Antijudaismus ansatzweise verstehen und sich kritisch damit auseinandersetzen.

5 Weiterführende Perspektiven

In Anbetracht der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der heutigen Zeit, wie beispielsweise dem drohenden Rechtsruck Europas im Wahljahr 2017 und den daraus potentiell resultierenden Folgen wie neu aufkommender Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung, ist es wichtig, die SuS – ganz im Sinne Elie Wiesels – an die *Schoah* zu erinnern und sie für dieses historische Ereignis im Spiegel einer konkreten Biographie zu sensibilisieren.

Da Elie Wiesel für den Kampf gegen Rassismus, Hass und Verletzung der Menschenwürde steht, ist ein Grundstein für Toleranz, Respekt und Dialog zwischen den Religionen und Kulturen gelegt. Die SuS werden durch diese Auseinandersetzung dazu befähigt, an gesellschaftlichen, politischen und religiösen Diskussionen aktiv teilzunehmen.

Julia Münch-Wirtz¹

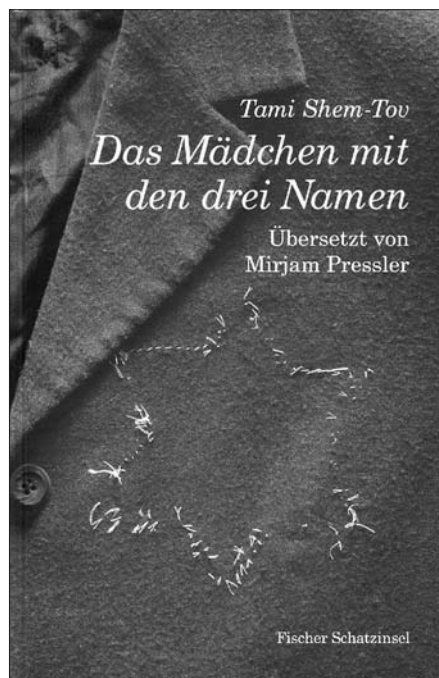
Niemand darf wissen, dass du Jüdin bist.²

Das Jugendbuch *Das Mädchen mit den drei Namen* im Religionsunterricht

Ein jüdisches Sprichwort lautet: »Das Geheimnis der Versöhnung heißt Erinnerung.« Doch wie können die Erinnerungen an die Schrecken des Nationalsozialismus mit Schülerinnen und Schülern* im Religionsunterricht wachgehalten und eine Sensibilisierung für dieses Thema erreicht werden?

Ein Beispiel, wie Religionslehrer_innen im Rahmen des Religionsunterrichts mit SuS der Sekundarstufe 1 über den *Holocaust* ins Gespräch kommen können, kann das Jugendbuch der israelischen Autorin Tami Shem-Tov *Das Mädchen mit den drei Namen* sein, das von dem jüdischen Mädchen Jaqueline und ihrer Familie erzählt. Nachdem der Vater in den besetzten Niederlanden seine Anstellung an der Universität Utrecht verloren hat und das alltägliche Leben der Familie sehr eingeschränkt ist, beschließen die Eltern, ihre vier Kinder in anderen Familien unterzubringen und sie so vor der nationalsozialistischen Gefahr zu schützen. Aus dem Mädchen *Jaqueline* wird *Lieneke*, das Zuflucht bei der Arztfamilie Kohly findet und nur über Briefe (in Form von kleinen Heftchen), die der Vater ihr heimlich schickt, Kontakt zu ihrer Familie hält. In diesen Zeiten der Verfolgung lebt Lieneke einerseits in einer liebevollen Ersatz-Familie und schöpft Hoffnung auf ein baldiges Wiedersehen mit ihrer Familie, andererseits ist die Angst vor Entdeckung stets präsent und die Sehnsucht nach ihrer Familie groß. Nach dem Krieg kommt es zu einem Wiedersehen mit dem Vater und den Geschwistern. Lienekes Mutter hat die Kriegsjahre aufgrund einer schweren Krankheit nicht überlebt.

In dem Jugendbuch, das auf wahren Begebenheiten beruht, sind die Originalbriefe³ von Liene-



kes Vater enthalten, die häufig in Gedichtform verfasst sind. Diese beinhalten u.a. alltägliche Geschichten und Geburtstagsbriefe, die vom Vater kunstvoll illustriert sind. Auf diese Weise soll die schmerzvolle Zeit der Trennung für das kleine Mädchen etwas erträglicher gemacht werden, die innige Vaterliebe zum Ausdruck kommen und der Tochter Halt geben.

Die Briefe von Lienekes Vater, die nach dem Lesen aus Sicherheitsgründen von Dr. Kohly vernichtet werden sollten, sind vollständig erhalten und heute in dem israelischen Kindermuseum Yad LaYeled ausgestellt, da es Dr. Kohly nicht übers Herz brachte die Briefe zu vernichten. Stattdessen vergrub er diese im Garten und übergab sie Lieneke nach dem Ende des Krieges.

* »Schülerinnen und Schüler« werden im Folgenden »SuS« abgekürzt.

1 Dr. Julia Münch-Wirtz ist Religionslehrerin und wissenschaftliche Assistentin an der Abteilung für Kath. Religionspädagogik der Universität Tübingen.
2 Shem-Tov, Tami (2009): *Das Mädchen mit den drei Namen*. Aus dem Hebräischen und Niederländischen von Mirjam Pressler, Frankfurt a.M., S. 78.

3 Die neun Briefe bzw. Heftchen von Jacob van der Hoeden, Lienekes Vater, wurden von der französischen Schriftstellerin Agnès Desarthe 2009 in einer Schuberausgabe veröffentlicht. Ein zehntes Heftchen beinhaltet Lienekes Geschichte, die Agnès Desarthe nach Gesprächen mit Nili Goren aufgeschrieben hat.

Die Briefe, die Erzählperspektive und das beschriebene Schicksal Lienekes, auf dem der Jugendroman beruht, machen *Das Mädchen mit den drei Namen* zu einem glaubwürdigen und besonders eindrücklichen Werk. Zugleich wird das Verstehen von historischen Geschehnissen durch Vergegenwärtigung und Verlebendigung vor allem durch das narrative Mittel der Personifizierung ermöglicht und werden Identifikationsmöglichkeiten geboten. Besonders interessant mag es für SuS sein, die weiteren Lebenswege der Protagonisten zu recherchieren.⁴

Am Ende des Buches finden sich auch einige Familienfotos und ein Interview mit Jaqueline/Lieneke, die heute als Nili Goren in Israel lebt und seit einigen Jahren mit Jugendlichen als Zeitzeugin ins Gespräch kommt.

Ferner bietet der Jugendroman *Das Mädchen mit den drei Namen* Lernenden die Möglichkeit, sich mit vielfältigen Themenfeldern aus der Zeit des Nationalsozialismus (u.a. Ausgrenzung von Juden im alltäglichen Leben; Hilfe von Mitmenschen; Trennung von Eltern, Freunden und Verwandten; Leben nach dem *Holocaust*) zu beschäftigen und sich trotz der zeitlichen Distanz mit dem Leben und Schicksal von Menschen zu identifizieren. Auf diese Weise können die SuS mitfühlend über vergangene Ereignisse Neues erfahren und zu einem eigenen Standpunkt gelangen bzw. ihren bisherigen überdenken.

So erinnert Literatur allgemein und *Das Mädchen mit den drei Namen* im Besonderen anhand von Einzelschicksalen an die Schrecken des Nationalsozialismus und bietet vielfältige Gesprächsanlässe im Religionsunterricht.

Die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Freiburg präsentiert das Produkt dreijähriger Recherchearbeit: einen Stadtplan *Rundgang jüdisches Freiburg*. Vergleichbares existiert im deutschsprachigen Raum nur in Hamburg und in Wien. Zwei – zeitlich unterschiedliche – Rundgänge werden angeboten. Beide Wege führen in der Altstadt durch fast 900 Jahre jüdischer Geschichte in Freiburg, laden zum Verweilen und Nachdenken ein und legen Zeugnis einer lebendigen Geschichte der jüdischen Bevölkerung in dieser Stadt ab. Weitere Orte in verschiedenen Freiburger Stadtteilen außerhalb der Altstadt sind ebenfalls in diesem Stadtplan zu finden.

Im Lauf der Jahrhunderte gab es vier jüdische bzw. israelitische Gemeinden. Aus allen Epochen bis zur Gegenwart der heutigen Jüdischen Gemeinde sind steinerne und andere Zeugnisse erhalten. Berühmte jüdische Persönlichkeiten wie Franz Rosenzweig, Max Mayer (jüdischer Lederhändler, Komponist und Stadtrat), Max Liebers, Emil Homburger, Paul Ehrlich, Gustav Weil, Edmund Husserl u. a. werden erinnert. Lebendig werden auch Orte jüdischen Lebens, die Synagoge, das ehemalige Gasthaus *Zum Geist*, die ehemalige jüdische Metzgerei. Wunderschöne Jugendstilhäuser, Denkmäler, der Friedrichsbau und die Universität stehen auf dem Plan und werden passiert. Zu Orten und Personen findet man jeweils kurze Informationstexte; wer mehr möchte, für den ist eine kleine Literaturauswahl zusammengestellt.

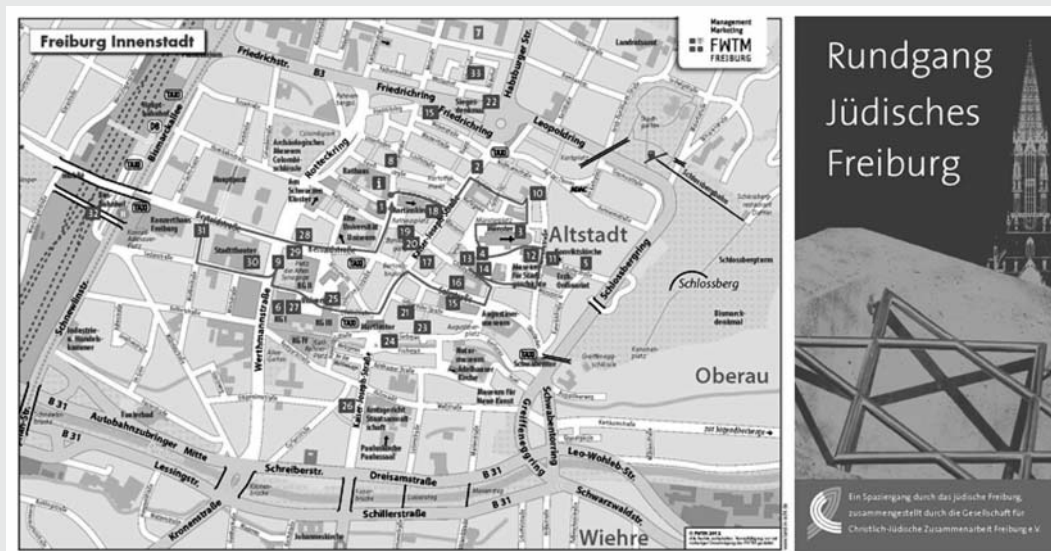
Die aufwändigen Recherchen und der sich anschließende Druck zu diesem einzigartigen Stadtplan wurden vom Kulturstadamt Freiburg und der Freiburg Wirtschaft Touristik und Messe GmbH finanziell und mit hohem persönlichen Engagement einzelner MitarbeiterInnen unterstützt. Federführend waren Janina Kalinnik, Richard Ernst und Ossi W. Pink; beteiligt war der gesamte Vorstand der Freiburger Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit unter der Leitung von

4 So wurden die Ehepaare Cooymans und Kohly, die Lienekes Familie Unterschlupf gewährten, von der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem als Gerechte unter den Völkern geehrt.

Ossi Pink und Wilhelm Schwendemann

Gedächtnis und Gewissen einer Stadt

am Beispiel des Stadtplans *Rundgang Jüdisches Freiburg*



Bernd Feininger (ehem. kath. Vorsitzender), Rivka Hollaender (jüd. Vorsitzende) und Wilhelm Schwendemann (evang. Vorsitzender und geschäftsführender Vorsitzender).

Wer sich auf einen der beiden Rundgänge einlässt, dem ist ein besonderes Wahrnehmungserlebnis garantiert. Der Lernprozess bei den Beteiligten fing schon bei der Erstellung und Recherche der einzelnen Punkte an. Hier galt es zuerst Personen zu identifizieren, die mit einem spezifischen Ort in Freiburg zu tun hatten. Wichtige Namen wurden präsent und in der Recherche auch ihre Biografie, wie z. B. Robert Grumbach (Rechtsanwalt, Stadtrat, Ehrenbürger), Edmund Husserl, Elias Mayer (privates Bankhaus) oder auch markante Orte wie der Platz der Alten Synagoge oder die Neue Synagoge, Metzgerei, Gaststuben, Restaurants, Lebensmittelgeschäfte, zum Teil in historischen Gebäuden. Beim Rundgang ist das ästhetische Empfinden angeregt, Geschichte und Gegenwart werden auch im Verarbeiten der Informatio-

nen präsent. Die beiden Rundgänge lassen sich auch als unterrichtliche Exkursionen begehen. Hier hätten die Schüler_innen vor allem im Bereich der kognitiven, affektiven und personalen Kompetenzen Möglichkeit, selbsttätig zu lernen und sich in arbeitsteiligen Gruppenarbeiten gegenseitig zu fördern, sodass als Resultat der Begehung und ihrer Nacharbeit im Unterricht ein sehr buntes Bild der jüdischen Stadtgeschichte entsteht, was für die Schüler_innen den Effekt hätte, dass der Lernprozess mehr oder weniger selbst gesteuert sein könnte und so die Motivation fördert.

Der Stadtplan *Rundgang Jüdisches Freiburg* kann bezogen werden bei

- der Tourist-Information Freiburg,
- in Freiburgs Buchhandlungen oder
- direkt bei der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Freiburg gcjz-freiburg@web.de | Tel. 0761-34171 oder Postfach 312, 79003 Freiburg für € 2,- zzgl. Versandkosten.

Judith Föcker¹

Stolpern im Religionsunterricht: die Stolpersteine als Lernimpuls

1 Einführung

Jedes Jahr kommt im Hinblick auf den Gedenktag an die Opfer des Nationalsozialismus die Frage auf, wie man die Schülerinnen und Schüler* der vierten Generation für die *Schoah*-Thematik sensibilisieren und das Lernangebot nachhaltig anlegen kann. Welche didaktischen Zugänge sind in diesem Zusammenhang sinnvoll, um Kinder und Jugendliche mit einem Thema zu konfrontieren, das für sie weit in der Vergangenheit zurückliegt und zu dem sie letztlich kaum einen Bezug haben?

Die Stolpersteine des Künstlers *Gunter Demnig* bieten eine Möglichkeit, SuS an die Thematik ganzheitlich mit allen Sinnen heranzuführen – so durch die Auseinandersetzung mit dem Stein als Kunstwerk, aber auch mit einem persönlichen Schicksal. Dieser Mensch, damals auf eine Nummer reduziert, erhält durch den Beitrag bzw. die Aktivität der SuS in einer Gedenkveranstaltung seinen Namen und seine Identität ein Stück weit zurück.

Stolpersteine knüpfen in gewisser Weise an den Lebensalltag der SuS an. Sie liegen in Fußgängerzonen, vor Kinos, Kneipen und anderen Orten, wo man letztlich nicht mit ihnen rechnet.² Sie holen die Lernenden aus der Gegenwart, aus ihrem Alltag ab und nehmen sie schrittweise durch eine andere Art der Auseinandersetzung in die Vergangenheit mit. Mittlerweile gibt es zahlreiche Schulprojekte zu dem Thema.

1995 wurden in Köln die ersten Stolpersteine verlegt. Heute gibt es mehr als 2026 in Köln und mehr als 50 000 Steine in Deutschland sowie in 18 weiteren europäischen Ländern. *Demnig* be-

zeichnet seine Stolpersteine als dezentrales Monument. Sie liegen genau dort, wo alles begann.³ Es handelt sich dabei um 10 x 10 x 10 cm große Messingplatten. »Mit den Steinen«, so *Demnig*, »sind diese Menschen plötzlich wieder gegenwärtig. Wer den Namen des Opfers lesen will, muss sich herunterbeugen, in diesem Moment verbeugt er sich vor ihm.«⁴

»Der Hintergrund des Projektes Stolpersteine ist ja eigentlich kein Grund zur Freude: Trotzdem freue ich mich immer über das Interesse der Jugendlichen. Die wollen wissen: Wie konnte das im Land der Dichter und Denker geschehen? Und der Gedanke: So etwas darf nicht noch einmal passieren...«.

Gunter Demnig in einem Interview während einer Stolperstein-Verlegung 2014

Im Rahmen des Religionsunterrichts entwickelte sich die Idee, mit den SuS nicht nur theoretisch über das Kunstprojekt zu diskutieren, sondern gemeinsam in die Stadt hinaus zu gehen und vor Ort die Verlegung eines Stolpersteins zu gestalten. Die Begegnung der SuS mit dem Künstler, Begegnungen mit Nachbarn und die stadträumliche Umgebung der deportierten Juden verwandelten die Stolperstein-Verlegung in eine anschauliche Begegnung mit dem Leben und Schicksal der Opfer.

Am Imgardis-Gymnasium in Köln wurden von mir mehrere Stolperstein-Verlegungen mit Klassen der Unter-, Mittel- und Oberstufe durchgeführt. Im Folgenden wird das Stolperstein-Projekt in seinen wichtigsten Stationen von der Vorbereitung und Durchführung bis zur Reflexion beschrieben. Realisiert wurde dieses Projekt u. a. zehn Wochenstunden lang mit einer 8. Klasse.

* »Schülerinnen und Schüler« werden im Folgenden »SuS« abgekürzt.

1 Judith Föcker ist katholische Religionslehrerin in Köln.

2 Eine ausführliche Dokumentation über das Projekt Stolpersteine bieten folgende Werke:
– NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln (Hg.) (1993): *Stolpersteine. Gunter Demnig und sein Projekt*, Köln; ebenso:
– Serup-Bilfeldt, Kirsten (2003): *Stolpersteine. Vergessene Namen, verwehte Spuren*, Köln.

3 Vgl. Serup-Bilfeldt (2003): *Stolpersteine*, S. 154.

4 Vgl. SWR Filmdokumentation mit dem Titel »Ich bin da so hineingestolpert« aus dem Jahr 2011.

1.1 Sensibilisierung: Ein Stolperstein-Rundgang mit der Stolperstein-App

Ausgangspunkt der Einheit bildet ein sogenannter Stolperstein-Rundgang, der von den SuS im Unterricht durch eine Internetrecherche entwickelt wird. Die Seiten des NS-Dokumentationszentrums in Köln (www.museenkoeln.de/ns-dokumentationszentrum) bieten dazu Informationen zu den Straßennamen der einzelnen Stadtteile, in denen Stolpersteine verzeichnet sind.⁵

So können die SuS sich in Gruppen zu maximal vier Personen einen eigenen Stolperstein-Rundgang in Schulumgebung überlegen und diesen dokumentieren.

Mittlerweile gibt es auch eine Stolperstein-App, die über das Smartphone heruntergeladen werden kann (www.stolpersteine.guide). Auch hier können sie Straßennamen und Biografien recherchieren. Haben die SuS einen Rundgang erarbeitet, halten sie diesen auf einer Karte fest. Die Leitkategorie auf dem Rundgang selbst bildet dabei das Schweigen. Diese Art der Auseinandersetzung soll die Unbegreiflichkeit und die Unfassbarkeit des Leids zum Ausdruck bringen und die SuS gleichzeitig auch dazu animieren, ihre Umwelt bewusster wahrzunehmen mit den Fragen: Welche Geräusche nehme ich wahr? Welche Gedanken gehen mir auf dem Weg durch den Kopf?⁶

Symbolisch gehen sie den letzten Weg der Opfer nach. An den einzelnen Stationen tauschen sie sich über das Erlebte und ihre Eindrücke aus.

Für die Durchführung des Rundgangs hat die Klasse Regeln bzw. Rituale vereinbart, die alle Sin-



Stolpersteine für Selma und Ludwig Weil
Alexanderstraße 20, Stuttgart

ne ansprechen sollen: die Reinigung des Steins, das Abpausen des Steins sowie das Verfassen eines kurzen Gedichtes in Form eines Eilchens. Mit den abgepausten Namen arbeiten die Schüler im Unterricht weiter und erstellen zu den Opfern eine Gedenkseite in Form eines Plakates.

Allerdings gibt es auch kritische Stimmen zu den Stolpersteinen, mit denen sich die Jugendlichen im Unterricht ebenfalls auseinandersetzen sollen, um ein ganzheitliches Bild des Kunstprojektes zu erhalten und begründet argumentativ Stellung zu beziehen (Materialien über das Internet). In Form einer Podiumsdiskussion setzen sich die SuS mit Pro- und Contra-Argumenten auseinander und beziehen somit Stellung.

1.2 Organisatorisches:

Auf der Suche nach einem Namen

Die Unterrichtseinheit ermutigt Lehrer_innen der Sekundarstufen, sich diesem schwierigen Thema zu widmen und selber mit einer Schulklasse einen Stolperstein zu verlegen.

Am Anfang steht die Frage, wie aus den zahllosen Opfern ein Mensch ausgewählt wird, der mit dem Stolperstein in das kollektive Gedächtnis eintritt. Die Entscheidung ist in der Regel gar nicht

5 Zur Orientierung: Zunächst gehen Sie auf den Link *Stolpersteine*, danach auf den Link *Straßennamen*, rechts auf der Seite zu finden.

6 Vgl. Halbfas, Hubertus (2001): Stilleübungen, in: Hilger, Georg; Leimgruber, Stephan (Hg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München.

so einfach. Menschen an besonderen Orten und Schicksalen erzeugen möglicherweise eine persönliche Betroffenheit in der Lerngruppe. Weiterhin können Klassen auch Kontakt zu den Verantwortlichen des NS-Dokumentationszentrums oder eines Archivs aufnehmen. In den Gedenkbüchern der Stadt, so auch der Stadt Köln, findet man Verzeichnisse über die Namen der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus. Alte Telefonbücher geben Aufschluss über den Wohnort. Hat man einen Namen erhalten, kann nach der Abstimmung mit der Klasse ein Verlegungstermin mit dem NS-Dokumentationszentrum vereinbart werden.

Die Kosten für einen Stein betragen 120 Euro. Durch schulische Aktionen, wie zum Beispiel ein Kuchenverkauf, können die SuS Geld für den Stein sammeln. Somit wird aus dem Klassenprojekt auch das Projekt der Schule.

1.3 Am Anfang: ein Name

Am Anfang steht ein Name. Mehr nicht. Die SuS haben nun die Möglichkeit, sowohl über die Suchmaschine des Dokumentationszentrums als auch über das Informationszentrum der *Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem*⁷ in Jerusalem Informationen über die Opfer zu recherchieren. Auf den Seiten der Gedenkstätte Yad Vashem gibt es sogenannte Gedenkblätter der Opfer (*pages of testimony*), die manchmal ein Bild, einen Beruf oder andere bruchstückhafte Informationen über die Person enthalten.

Ebenfalls als wichtige Informationsquelle dienen die Bibliothek des NS-Dokumentationszentrums sowie Stadtarchive, für die man einen Schultag einplanen sollte. Der Lehrer gibt den SuS re-



Stolperstein für Babette Dreifuss geb. Dreifuss
Basler Straße 11, Freiburg

gelmäßig Unterstützung bei der Erarbeitung. Nur selten gelingt es, sich ein rundes Bild von den Verstorbenen zu machen, oft muss man sich mit kleinen Einzelinformationen zufriedengeben. Eine historisch korrekt unterfütterte Einfühlung kann helfen, sich die Schicksale genauer zu vergegenwärtigen.

Dafür kann man mit den Jugendlichen grundlegende Begriffe aus dem Geschichtsunterricht reaktivieren wie etwa Diktatur, Rassismus, Antisemitismus etc. In diesem Zusammenhang können auch autobiographische Texte von Überlebenden mit eingebunden werden, die auf eine nachdrückliche Art beschreiben, welche Vorstellungen diese Menschen von Gott hatten. Dabei wird die Theodizeefrage automatisch thematisiert.

In dieser Phase passiert es häufig, dass bei den Jugendlichen auch Fragen zu ihrer eigenen Geschichte, d.h. zu ihren Urgroßeltern, aufkommen. Damit setzen sie sich gleichzeitig auch mit ihrer eigenen Biographie auseinander, indem sie ihre Lebensgeschichte in den Kontext der Geschichte einordnen. Sie erhalten ebenfalls den Auftrag, ihre Verwandten nach ihrer Geschichte zu fragen, um herauszufinden, wie diese die damalige Zeit erlebt haben.

2 Zur Durchführung: die Stolperstein-Verlegung

»Jetzt, wo wir vor ihrem Haus stehen, wird ihre Geschichte so real. Hier hat sie tatsächlich vor rund 80 Jahren gelebt!«

Philipp, 13 Jahre,
während der Stolperstein-Verlegung
für Lisa Meirovsky⁸



Stolperstein für Dr. Lisamaria Meirovsky
Fürst-Pückler-Straße 42, Köln

Im Mittelpunkt der Verlegung steht die Erinnerung an die Opfer (hebräisch *Sachor* = Erinnerung). Der Künstler ist meist immer schon 15 Minuten vor dem Verlegungstermin anwesend, begleitet von zwei Mitarbeitern der Stadt. Für die SuS ist auch gerade dieser Vorgang sehr wichtig; Für sie ist es ein spannender Moment zu sehen, wie der Stein in den Boden eingelassen wird; vor der Verlegung wollen sie diesen noch einmal berühren oder in den Händen halten. Die SuS sind immer sehr erstaunt, wie schnell eine Verlegung vollzogen wird. Ist der Stein verlegt, beginnt die eigentliche Gedenkveranstaltung.

Die Schulkassen können im Unterricht eigene Rituale der Erinnerung entwickeln. Die Klasse 8 entschied sich für das Vortragen der Biografie und Fürbitten, um vor allem der Person die verlorene Würde zurückzugeben. Untermalt wird das Ganze durch Lieder und gebastelte Friedenstauben oder Ballons, die als Symbol den Frieden in die Welt hinaustragen sollen.

Es bereichert Stolperstein-Verlegungen, wenn Vertreter einer der ortsansässigen jüdischen Gemeinden einbezogen werden. Bei den schulischen

Stolperstein-Verlegungen in Köln war immer ein Vertreter der Synagogengemeinde in Köln anwesend, der das *Kaddish*, das jüdische Totengebet, vortrug. Es war auch immer ein Vertreter der örtlichen Presse dabei. Ein zweiter Bestandteil der Veranstaltung ist das Gespräch bzw. das Interview mit dem Künstler.

»Schließlich hatten zwei Schüler von uns die Möglichkeit, ein kurzes Interview mit Gunter Demnig zu führen. Er erzählte, dass er den ersten Stolperstein illegal in Berlin-Kreuzberg verlegt hat. Auf die Frage, wie lange er für die Anfertigung des Stolpersteins braucht, antwortete er, dass er in 1,5 Stunden vier Steine fertigstellte.«

Peter, 15 Jahre⁹

Der Künstler nimmt sich jedes Mal Zeit, um mit den Schülern, die sich intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt haben, ins Gespräch zu kommen. Dabei werden auch die Arbeit und die Person des Künstlers gewürdigt. Obwohl seine Zeit sehr begrenzt ist, da er an einem Tag mehrere Steine an unterschiedlichen Orten verlegt, ist ihm der Austausch mit den SuS besonders wichtig.

⁸ Zeitungsartikel »Stolperstein für Lisamaria Meirovsky«, Kölner Wochenspiegel vom 8.5.2014.

⁹ Ottersbach, Angelika (Hg.) (2013): Jahrbuch 2012/2013. Erzbischöfliches Irmgardis Gymnasium Köln, S. 42.

3 Reflexion: Schülerstimmen – eigenes Urteil

»Vor Ort erlebten wir eine beeindruckende Gedenkveranstaltung gemeinsam mit dem Künstler Gunter Demnig. Wir haben Lieder gesungen mit Instrumentalbegleitung und gebetet. Währenddessen haben zwei Mitarbeiter der Stadt eine der Betonplatten aus dem Gehweg genommen und mehrere kleine Pflastersteine eingefügt. Eine Lücke blieb frei.«
Peter, 13 Jahre ¹⁰

Die Verlegung ist für die SuS ein besonderes Erlebnis. In einer Phase der Reflexion an einem ruhigen Ort, so in der Schulbibliothek oder im Klassenzimmer, haben die Jugendlichen am Ende noch einmal die Zeit und den Raum, ihre Eindrücke zu schildern. Hier stehen das Gespräch und der Erfahrungsaustausch im Vordergrund.

»Dadurch, dass wir uns näher mit dem Leben von Elvira befasst haben, wird die Geschichte konkreter. Außerdem sehen wir uns andere Stolpersteine jetzt viel bewusster an.«
Lucy, 12 Jahre

»Ich habe vor allem gelernt, dass der Holocaust nie in Vergessenheit geraten darf und dass man der Opfer des Nationalsozialismus gedenken sollte.«
Valentin, 14 Jahre

Viele SuS empfinden die Verlegung als Schlüsselerebnis und ziehen aus der Veranstaltung auch eine Konsequenz für ihre eigene Wahrnehmung: Sie nehmen ihre Umwelt in Zukunft anders wahr, bewusster, wie sie bemerken. Sie achten auch viel

mehr auf die Steine. Anhand der Kommentare kann man erkennen, dass sich die SuS intensiv mit der Thematik auseinandergesetzt haben. Die Stolpersteine stellen somit eine Möglichkeit des erinnerungsgeleiteten Lernens dar.

Die Jugendlichen haben zum Schluss die Möglichkeit, eine Gedenkseite für die Gedenkstätte Yad Vashem zu gestalten. Diese Seite mit allen Angaben zur Person ist dann online einzusehen und kann als weiteres Puzzleteil zur Gestaltung von Erinnerung dienen (db.yadvashem.org/names).

Bleibt die Frage, welche Auswirkung das Gedenken auf die Jugendlichen hat. Erinnerung, so *Demnig*, könne Aneignung oder auch Entfremdung bedeuten. Vieles im öffentlichen Erinnern in Deutschland führe eher zur Entfremdung.¹¹

Die Geschichten, die hinter den Steinen stecken, geschahen mitten in Köln. Es sind Erinnerungen an Verantwortung und Verantwortungslosigkeit, an Widerstand und Anpassung, an Treue und Verrat. Die Erinnerungen mögen nur Splitter, winzige Facetten im großen historischen Geschehen sein, doch sie erhellen ein Ereignis, lassen die Beteiligten an Orten des Lebens und Sterbens schlaglichtartig hervortreten.¹²

Die Gedenkveranstaltung wird den SuS noch lange in Erinnerung bleiben. Sie wünschen sich einen Projektkurs, in dem man die Auseinandersetzung mit den Biographien noch vertiefen kann und eine Brücke in die Gegenwart schlagen kann durch einen Austausch mit Vertretern jüdischer Gemeinden. Hier bieten sich Aktivitäten an, die den christlich-jüdischen Dialog vertiefen, so der Besuch einer Synagoge oder ein gemeinsamer Schüleraustausch.

Reinhold Boschki

Das Buch *Nacht* von Elie Wiesel als Ganzschrift im Religionsunterricht

»Stellen Sie sich vor«, erzählte Elie Wiesel bei einer Tagung in Deutschland, »wie ich nach Auschwitz kam. Jeder von uns durfte nur einen Koffer von zu Hause mitnehmen.«

Mit Schülerinnen und Schülern* hatte ich oft überlegt, was wir in einem Koffer mitnehmen würden, müssten wir unser Haus, unsere Heimat in eine ungewisse Zukunft hinein verlassen. Smartphone, bestimmte Kleidung, Schmuck, liebevoll gewonnene Gegenstände aus dem Zimmer usw.

»Was ich mitnahm?« berichtet Wiesel weiter: »Meinen *Tallit*, meine *Tephillin*, also Gebetschal und Gebetsriemen, einige religiöse Bücher, diverse rituelle Gegenstände – sonst nichts. So kam ich nach Auschwitz.«

Seine schlimmen Erfahrungen riefen Verzweiflung hervor – Verzweiflung am Menschen und an Gott. Und dennoch ist sein weiteres Leben durchzogen von einer unbändigen Hoffnung, dass Ähnliches nie wieder geschehe. Die Erinnerung an die Schrecken der Vergangenheit soll uns ermöglichen, die Zukunft dieses Planeten menschlich zu gestalten.

»Erinnerung ist Hoffnung – und Hoffnung ist Erinnerung«, schreibt Elie Wiesel später.

Die ungeheure Spannung zwischen Hoffnung und Verzweiflung, zwischen vertrauender Hingabe und schmerzvoller Klage gegen Gott machen Elie Wiesel zu einem der wichtigsten Zeugen für die Humanität, aber auch zu einem der profiliertesten Glaubenszeugen.

Voraussetzungen der Jugendlichen heute

- Für SuS ist das Thema »Auschwitz« oft weit, weit weg. Es gibt indirekte oder direkte Widerstände, sich damit zu beschäftigen, weil man es »nicht mehr hören kann«. Der Eindruck auf Seiten der SuS ist nicht selten: (Zu) viele Lehrer (zu) vieler Fächer würden mit diesem Thema kommen, man sei übersättigt damit.
- Dagegen stehen Äußerungen von SuS, die eine Unterrichtseinheit zu Elie Wiesel mitgemacht hatten, wie: »Zum ersten Mal haben wir uns ganz anders diesem Thema genähert, nicht nur durch Statistiken und Zahlen.« »Elie Wiesel's Buch *Nacht* ist das wichtigste Buch, das ich je gelesen habe.« »Es sollte Pflicht werden im Lehrplan, alle Schüler in Deutschland sollten es lesen.« – Wie kommt es zu diesen so unterschiedlichen Einschätzungen?
- Tatsache ist, dass das Thema NS-Vergangenheit heutige Jugendliche in Deutschland und Österreich nach wie vor umtreibt, allerdings oft unbewusst. Öffentlichkeit, Medien, Elternhäuser und Schule messen dieser Sache äußerste Bedeutung zu – positive oder negative, was junge Menschen spüren. Sie wissen z. B.: Tauchen Hakenkreuze auf dem Schulhof auf, wird die Lehrerschaft und Direktion in hellste Aufregung versetzt und die Polizei alarmiert. Außerdem berichten viele Jugendliche von Erfahrungen, dass sie sich im Ausland – wenn auch noch so subtil – als Deutsche herabgesetzt fühlten.
- Zu den Grundfragen von Pubertierenden und Adoleszenten »Wo stehe ich?«, »Wo gehöre ich dazu?« gesellt sich die Frage: »Woher kom-

* »Schülerinnen und Schüler« werden im Folgenden »SuS« abgekürzt.

me ich?“, »Was war meine, unsere (familiäre und gesellschaftliche) Geschichte?« Dies gilt auch für heterogene Gruppen. Untersuchungen haben ergeben, dass auch Jugendliche mit Migrationshintergrund Interesse haben an dem, was früher in Deutschland geschah.

- Auch die religiöse Frage treibt, wie Studien zeigen, junge Menschen um, selbst wenn sie es zunächst nicht explizit machen bzw. machen können: »Wie kann Gott so etwas zulassen?«, »Warum lässt Gott heute kleine Kinder verhungern?«, »Warum hat Gott im *Holocaust* nicht eingegriffen?«, lauten Fragen von SuS, die Raum bekamen, derlei Fragen zu äußern.
- Die Frage von Jugendlichen wahr- und ernstzunehmen, ist erste Aufgabe eines Religionsunterrichts, der korrelativ und elementarisierend arbeitet. Derlei Fragen im Unterricht zu teilen, Frageräume zu eröffnen, die eigenen Fragen, die man als Lehrkraft stellt, zu äußern, ermöglicht es, die verständlichen widerstrebenden Reaktionen aufzubrechen und einen interessanten Unterricht zu gestalten.
- Insbesondere für die Gottesfrage angesichts von Auschwitz gilt es, die SuS zu einer aktiven Auseinandersetzung zu führen, die nicht nur auf einer distanzierten Ebene stehen bleibt. Die Texte von Elie Wiesel, insbesondere das Buch *Nacht*¹, eignen sich in besonderer Weise als Impulse für die Formulierung eigener Fragen und Klagen bei gleichzeitiger Einübung in die Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit.

Möglichkeiten, mit dem Buch *Nacht* als Ganzschrift im Religionsunterricht zu arbeiten

- Es ist besser, narrativ als mit Fakten in diese Unterrichtseinheit »einzusteigen«. Dies kann mit einer kurzen Geschichte geschehen oder mit der Lektüre des ganzen Buches *Nacht* von Elie Wiesel. Bewährt hat sich: Die Lehrperson liest weite Teile des Buches selbst vor.
- Bei der Lektüre der Ganzschrift kann das Buch in vier Teile aufgeteilt werden:
 - Teil 1: S. 17 – 55
 - Teil 2: S. 56 – 87
 - Teil 3: S. 87 – 135
 - Teil 4: S. 135 – Schluss
 (Die Seitenzahlen sind in fast allen deutschen Ausgaben gleich). Teil 1 kann komplett von der Lehrerin bzw. dem Lehrer vorgelesen werden, Teil 2 von den SuS zu Hause, Teil 3 wieder im Unterricht usw.
- »Schreibgespräch« in 4er- bis 5er-Gruppen nach dem Vorlesen eines zentralen Textabschnittes (S. 56, siehe unten): Der Text wird kopiert und in die Mitte eines Plakats geklebt. Außen herum schreiben die SuS schweigend ihre Gedanken zu dem Gehörten. Wichtige Regel: Gespräche sind nur schriftlich auf dem Plakat erlaubt.
- Die Gruppen berichten anschließend der Klasse von ihren Gedanken und »Gesprächen«. Die Lehrerin bzw. der Lehrer nimmt die Plakate mit, wertet sie sorgfältig aus und knüpft in den kommenden Stunden immer wieder an einzelnen Aussagen an.

- Insbesondere werden die Religionslehrerin bzw. der Religionslehrer auf die Gottesfrage zurückkommen, wobei in diesem Text eine erste, unmittelbare Reaktion Elie Wiesels in Blick auf seinen Glauben an Gott angesprochen wird. Es bleibt jedoch keineswegs seine einzige.
- Die berühmte Stelle mit der Erhängung eines Kindes am Galgen (S. 94–95) findet sich in zahlreichen Schulbüchern. Sie sollte jedoch nicht isoliert und kontextlos verwendet werden. Am besten nähert man sich der Stelle im Rahmen der Lektüre von *Nacht als Ganzschrift*.
- Auch die Stellen, an denen der junge Elie Wiesel beginnt, gegen Gott zu klagen (zum Beispiel bei der Schilderung des jüdischen Neujahrstages, *Rosch Haschanah*, im Lager: S. 95–99), fordern junge Menschen heraus, über ihr eigenes Gottesbild nachzudenken: Darf man gegen Gott klagen? In welchen Situationen? Heißt das, dass man sich endgültig gegen Gott wendet? Kann die Klage auch als Gebet gedeutet werden?

Wer sich als Religionslehrerin oder als Religionslehrer selbst auf die Auseinandersetzung mit dem Buch *Nacht* von Elie Wiesel einlässt, wer die eigenen Fragen mit den SuS in einer offenen und suchenden Haltung teilt, wird, wie zahlreiche Lehrerinnen und Lehrer Land auf, Land ab berichten, auch bei heutigen jungen Menschen auf Resonanz stoßen und Impulse geben können für deren eigene Auseinandersetzung mit der Frage nach der Erinnerung an Auschwitz und der Frage nach Gott.

Nie werde ich diese Nacht vergessen,
die erste Nacht im Lager,
die aus meinem Leben eine siebenmal
verriegelte lange Nacht gemacht hat.

Nie werde ich diesen Rauch vergessen.

Nie werde ich die kleinen Gesichter
der Kinder vergessen, deren Körper
vor meinen Augen als Spiralen
zum blauen Himmel aufstiegen.

Nie werde ich die Flammen vergessen,
die meinen Glauben für immer
verzehrten.

Nie werde ich das nächtliche Schweigen
vergessen, das mich in alle Ewigkeit
um die Lust am Leben gebracht hat.

Nie werde ich die Augenblicke vergessen,
die meinen Gott und meine Seele
mordeten, und meine Träume,
die das Antlitz der Wüste annahmen.

Nie werde ich das vergessen,
und wenn ich dazu verurteilt wäre,
so lange wie Gott zu leben.

Nie.

Elie Wiesel: *Die Nacht*.
Erinnerung und Zeugnis,
Freiburg, 2013, S. 56.

Daniel Krochmalnik (*D.K.*)¹ und Sr. Raphaela Brüggenthies (*R.B.*)²

Hüte Deine Zunge!

Rabbinisch-benediktinische Psalm Betrachtung zu Psalm 34

Rahmen und Scharnier

Psalmus 33 (bzw. 34) – divisa est in partes tres! Mit Ausnahme der Überschrift in der Kopfzeile 1 und der Unterschrift in der Schlusszeile 23 handelt es sich um einen sogenannten Alphabet-Psalm, d. h., jede neue Zeile beginnt mit dem nächsten Buchstaben des hebräischen Alphabets.

Solche *Abecedarien* erheben auch den Anspruch, zu ihrem Thema alles von A bis Z zu sagen. Es fehlt allerdings der *Waw*-Vers. Der Psalmist meinte vielleicht mit der Konjunktion *Waw* zu Beginn des zweiten Hemistichos im vorigen *He*-Vers dem *Waw*-Zwang schon Genüge getan zu haben. Jedenfalls wird die Anzahl durch die Auslassung ungerade, wodurch der Psalm eine Mitte im *Lamed*-Vers 12 bekommt. Dass auch das ein Grund für die Auslassung gewesen sein könnte, dafür liefert der Psalm selbst einen Anhaltspunkt. Der Buchstabenname *Lamed* bedeutet nämlich *lernend*, und der Vers ist sicher nicht zufällig ein Aufruf zum Lernen:

*Lechu-Wanim Schimu-Li Jirat
H' Alamedchem,
Kommt her Kinder, hört auf mich,
Furcht des Herrn lehrt euch.*

Um diese Übereinstimmung von Buchstabe und Sinn zu erzielen, musste die Form angepasst werden. Um die folgenden Verse 12 (*Lamed*) – 14 (*Samech*), der Lehre in der Mitte des Psalms, drehen sich in thematischer und terminologischer Entsprechung die beiden anderen Teile des Psalms, der Vorderteil aus zehn Versen *Aleph* bis *Kaph* und der Hinterteil aus 7 Versen von *Ajin* bis *Taw*. Die außerplanmäßige Schlusszeile 23 gibt

dem Psalm, der sonst mit Strafworten ausklingen würde, ein Happy end. Die Ringkomposition legt die moralische Belehrung als architektonische und homiletische Mitte des Psalms nahe.

Ein Haufen Desperados

Wir folgen aber zunächst der historischen Interpretation in der Kopfzeile des Psalms und verstehen ihn, wie der Psalter und der rabbinische *Midrasch* ihn verstanden wissen wollten, nämlich aus der Geschichte Davids, »da er verstellte seinen Verstand vor Abimelech, der ihn forttrieb und er ging« (1). Dieser Titel spielt auf eine wenig rühmliche Episode nach dem weltberühmten Kampf zwischen David und Goliath an (1 Sam 17). David verschlug es auf der Flucht noch einmal in die Heimat Goliaths nach Gat (1 Sam 21,11ff); er wurde sofort erkannt und dem König vorgeführt. Um sich zu retten, stellte er sich verrückt, kratzte Türen und ließ Speichel rinnen. »Ihr seht ja«, meinte darauf der verärgerte König, »verrückt geworden ist der Mann, warum bringt ihr ihn zu mir« (16) – David wird rausgeworfen, entkommt und versteckt sich in einer Höhle (*Meara*). Dort, so heißt es im 1. Buch Samuel, »sammelten sich um ihn jeder, der in der Klemme war, und jeder, der einen Gläubiger hatte und jeder seelenverbitterte Mann, und er war ihnen zu einem Anführer, und es waren bei ihm an vierhundert Mann« (22,2). Der Psalmist verortet den Psalm 34 in eben diese Höhle, mitten in diesen Haufen von Desperados. Der Psalm beschreibt, wie der Schäfer von einst alle diese schwarzen Schafe zu einer Herde, zu einer Gemeinde Gottes zusammenschweißt, mit Gebet (I), mit Lebensweisheit (II) und mit

¹ Dr. Daniel Krochmalnik ist Professor für Jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, und Privatdozent für Jüdische Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg.

² Sr. Raphaela Brüggenthies ist Ordensschwester im Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Bingen.

Glauben. Wir benutzen diesen »historischen« Schlüssel, den der Psalter und der *Midrasch* uns reichen, um den ganzen Psalm zu erschließen. Das funktioniert so gut, dass man gegen alle historische Kritik behaupten möchte, dass Schlüssel und Schloss von vorneherein aufeinander abgestimmt waren.

Die Stillen im Lande

David wird im 1. Buch Samuel als Anführer (*Sar*) der vierhundert Desperados bezeichnet (22, 1), nach dem ersten Teil des Psalms (2-11) ist er es vor allem als Vorbeter. Er segnet und rühmt Gott in seiner Not, die Unterdrückten (*Anawim*) sollen es hören und sich mit ihm freuen. Mit sieben Aufrufen fordert er sie zum Gotteslob auf:

1. *Erhöhet!* (4)
2. *Lasst uns zusammen erheben!* (4)
3. *Blicket auf ihn!* (6)
4. *Erstrahlet!* (6)
5. *Schmecket!* (9)
6. *Sehet!* (9)
7. *Fürchtet!* (10)

Dazwischen bringt er Beispiele aus seinem eigenen Leben (5) und aus dem Leben des Armen (*Ani*, 7), die Gott als Retter aus der Not erweisen. Die Rettungsverben (*Nazal*, *Jascha*, *Chilez*) kehren im Psalm im *ostinato* siebenmal wieder (5, 7, 8, 9, 18, 19, 20).

Nach den Gebeten folgen im zweiten, zentralen Teil des Psalms (12-14), die sieben Lehrrufe und Belehrungen:

1. *Kommt her!* (12)
2. *Hört mir zu!* (12)
3. *Hüte deine Zunge, deine Lippen!* (14)
4. *Meide Böses!* (15)
5. *Tue Gutes!* (15)
6. *Suche Frieden!* (15)
7. *Strebe ihm nach!* (15)

Aus dem Munde des Kämpfers überrascht diese Botschaft. Wie eine sozialrevolutionäre Botschaft à la Robin Hood klingt sie jedenfalls nicht. Die Armen sollen still halten und auf Frieden bedacht sein. Das ist auch insofern ein weiser politischer Rat, da lautstarker Protest wirklich lebensgefährlich sein kann. Nicht umsonst spricht der Psalmist den Mann an, dem das Leben lieb ist und der alt werden will (13), nicht umsonst erwähnt er die intakten Gebeine der Toten (21). In einer Welt voller sozialer Ungerechtigkeit haben die »Stillen im Lande« (*Rige-Erez*, Ps 35,20), die wie David in Gat auf Gewalt verzichten, die besseren Überlebenschancen.

Der letzte Teil des Psalms, die sieben Verse 16-22, versichert der Gemeinde der Verlierer, dass Gott auf ihrer Seite steht und dass die Gewinner des Tages letztendlich unterliegen werden. Ihre Bosheit bringt sie um, sie werden zu Schanden und ihr Andenken wird von der Erdoberfläche verschwinden (17,22), nicht aber das der Katakombenbewohner. Dieser Teil des Psalms stellt diejenigen, die sich in Gott bergen und auf ihn bauen (*HaChossim Bo* 23,9), den Bösewichtern (*Osse Ra*, 17), Frevlern (*Reschajim*, 22) und Frommenfeinden (*Sone Zaddik*, 22) gegenüber. Es sind insgesamt sieben Kategorien von Gottesdienern (*Awadim*, 23):

1. *Unterdrückte (Anawim, 3),*
2. *Arme (Anijim),*
3. *Gottesfürchtige (Jire HaSchem, 8),*
4. *Fromme (Zadikim, 16),*
5. *Gebrochene (Nischbere-Lew, 19),*
6. *Geduckte (Dake-Ruach, 19),*
7. *Tote (Azamot, 21).*

In drei großen Siebenschriften liefert Psalm 34 eine Beschreibung von A bis Z der religiösen Gemeinschaft: die Wendung zu Gott, die in sich gekehrte Lebensführung und die Abgrenzung von einer Welt voller Feinde. Es überrascht nicht, dass Psalm 34 maßgeblich die Mutter aller abendländischen Mönchsregeln inspiriert hat. (*D.K. – R.B.*)

Mutter aller Mönchsregeln

Die Aufforderung zum Hören ist das Signalwort der *Regula Benedicti* (im Folgenden: *Regula*). Es eröffnet und strukturiert den gesamten Regelprolog und bringt programmatisch zum Ausdruck, wie der Mönch die Heilige Schrift lesen und lernen soll: als lauschender Hörer des Wortes, der das Ohr seines Herzens neigt (*obsculta et inclina aurem cordis tui: Regula* Prol. 1).

Überblickt man die Struktur des Regelprologs, so gruppieren sich um dessen Sinnmitte zwei Psalmenerklärungen: der Weg zum Leben (Psalm 34) und der Weg zum Wohnen im Zelt (Psalm 15).

Im Prolog der Regel steht Psalm 34 an exponierter Stelle und gibt dem eigentlichen Berufungsdialo (*Regula* Prol. 9-18), der ganz und gar vom Hören geprägt ist, allein in diesem Abschnitt wird siebenmal das Wort *audire/hören* genannt, seine besondere Gestalt.

Der Ordensvater Benedikt will ein flüchtiges Lesen verhindern und stellt darum an den Anfang seines Psalmenkommentars ein klangmalerisches Signal. Er mahnt dazu, mit »angedonnerten Ohren« (*adtonitis auribus: Regula* Prol. 9) auf die laut rufende Stimme Gottes zu hören und fügt *subito piano* nachforschend hinzu: »Und was sagt er?« Die Frage »*Wer ist der Mensch, der das Leben liebt und gute Tage zu sehen wünscht?*« (34, 13), wird in der Benediktusregel zu einer persönlichen Motivationsfrage, die vitale Bedürfnisse anspricht, die tieferen Beweggründe hinterfragt und herausfordernd ergänzt: »*Wenn du wirkliches und ewiges Leben haben willst, dann...*« (*Regula* Prol. 17). Der Mensch wird hier als *homo viator* vorgestellt, dem Psalm 34 als Kompass auf dem Lebensweg dient: »*Ecce pietate sua demonstrat nobis dominus viam vitae*« (*Regula* Prol. 20). Vor jeder menschlichen Initiative steht die Erfahrung, dass Gott es ist, der zuerst gesucht, angesprochen und herausgerufen hat. Zwischen Berufung und Zumutung liegt nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Lust und die Last der Freiheit, sich dieser unausweichlichen Grundentscheidung zu stellen und sie persönlich zu beantworten.

Beachtenswert ist besonders der letzte Vers des Psalmenkommentars der Benediktusregel, der sinngemäß der Nukleus des Prologs ist:

»*Gürten wir uns [a] also mit Glauben und Treue [b] im Guten [c], und gehen wir unter der Führung des Evangeliums seine Wege [d], damit wir gewürdigt werden [c'], ihn, der uns in sein Reich gerufen hat [b'], zu schauen [a']*« (*Regula* Prol. 21).

Dieser kunstvoll gestaltete Vers, den man als kleinen Chiasmus darstellen kann, fasst Psalm 34 prägnant zusammen: Am Anfang steht der Aufbruch, das sich Gürten (34,5). Am Ende das Ziel, das Sehen (34,9). Der Glaube kommt aus dem Hören, dem Ruf und der Berufung (34,3.12) und konkretisiert sich in der Übung guter Werke (34,14f). Im Zentrum steht der *homo viator*, der der Führung und Schulung bedarf. Die Ausgangsfrage (34,13) wird im Regelprolog mit dem Hinweis beantwortet, sich der Unterweisung der gesamten Heiligen Schrift, die hier personifiziert wird, anzuvertrauen. Der Weg des Gehorsams, der Demut, der Gottesfurcht, des Lobpreisens, des Schweigens, des Leidens und der Liebe erweist sich als Weg konkreter Nachfolge. Im Kontext der Benediktusregel ist Christus selbst der Lehrer, der hier ruft und mahnt, und der sich unter der Chiffre des Weges an die Seite des Armen und Suchenden stellt. Vers 21 des Prologs veranschaulicht in nur einem Satz die zeitliche und existenzielle Erstreckung dieser lebenslangen Pilgerschaft: Vergangenheit: *vocavit* (er hat uns gerufen), Gegenwart: *pergamus* (lasst uns gehen), Zukunft: *ut mereamur videre* (damit wir gewürdigt werden, zu sehen).

Der kleine Psalmenkommentar der Benediktusregel zu Psalm 34 skizziert die Voraussetzungen, um das in Aussicht gestellte Ziel auch erreichen zu können. Er appelliert und ermutigt aber zugleich, möglichen Widerwärtigkeiten zum Trotz, in dieser Schule (*dominici scola servitii: Regula Prol. 45*) auszuharren und auf dem Weg der Gebote Gottes (*viam salutis: Regula Prol. 48*) mutig voranzuschreiten; wissend, dass sich dadurch zwar nicht die Wegstrecke, wohl aber das Herz

weitet. Die dialogische Dimension (Frage-Antwort, Anruf-Aufnahme) verdeutlicht zudem, dass ein persönliches Bekenntnis ein Ich und ein Du voraussetzt, die sich in einem Wir, in einer Gemeinschaft, erschließen. Psalm 34 erschöpft sich nicht in Belehrungen und Entscheidungshilfen; die Weisung des Psalms ermöglicht ein Hineinleben in eine gesättigte Lebenserfahrung und Lebensform. Die persönliche Antwort vollzieht sich als ein Einstimmen, ein Aufnehmen und Aufgenommenwerden in die Entscheidung, die bereits als Gabe vorgegeben ist.

In der Mitte des Psalms und im Zentrum des Regelprologs wird deutlich, dass dies ein immerwährender Lernprozess ist. Und mehr noch: Das Mitlernen und Mitfragen mit dem suchenden Menschen übersteigt jeden bloß organisatorischen Rahmen. Aus Paränese (I) und Theorie (II) will ein achtsamer, gereifter und lebendiger (Mit-)Vollzug werden. (*R.B.*)

Hüte deine Zunge!

Der Psalm dreht sich buchstäblich um den Spruch: Hüte deine Zunge! (*Nezor LeSchoncha*). Zum Lohn dafür verspricht David langes Leben und gute Tage.

An diese erstaunliche Unverhältnismäßigkeit von Tun oder vielmehr Unterlassen und Ergehen hat einer der *Torah*-Riesen unserer Zeit, *Rabbi Israel Meir HaKohen Kagan* (1883 – 1933) aus Radin in Polen, mit einem umfassenden Regelwerk angeknüpft, das er nach Psalm 34, 13 unter dem Titel *Sefer Chofez Chajim, Buch des Lebensbegehrenden* veröffentlichte. Da *Torah*-Meister gewöhnlich nach ihrem Hauptwerk genannt wer-

den, ruft man den Verfasser eines der bedeutendsten zeitgenössischen rabbinischen Kodizes (*Mischna Brurah*) allgemein *Chofetz Chajim*, *Lebenbegehrender*. Die Regel des Heiligen Benedikt zählt 73 Kapitel, das 6. Kapitel befasst sich mit der Schweigsamkeit (*De taciturnitate*). Der *Chofetz Chajim* widmet allein diesem Punkt 19 Prinzipien (*Klalim*) und 180 Regeln. In seinem Buch vom *Zungenhüten* (*Sefer Schmirat HaLaschon*) begründet er jene Disproportion von Imperativ und Sanktion mit drei moraltheologischen Überlegungen.

Erstens ist die scheinbar lässliche Sünde der bösen Zunge (*Laschon HaRa*) ein folgenschwerer Anfangsfehler, der mehr als jede andere Sünde einen Rattenschwanz von weiteren Sünden nach sich zieht. Wer umgekehrt seine Zunge im Zaum hält, wird sich daran gewöhnen, nicht nur den Ruf, sondern auch das Eigentum und das Leben des Nächsten zu respektieren, so dass er sich mit der Zeit überhaupt keine Pflichtverletzungen mehr gegen ihn zuschulden kommen lassen wird (Tor der Erinnerung 1). Die Gesetze gegen üble Nachrede, Verleumdung, Beleidigung, Verhetzung, Anzeigen, Anklagen und dgl. erfüllen also auch einen wichtigen erzieherischen Zweck: Sie lehren die Unantastbarkeit des Anderen.

Der zweite Grund dafür, dass die Zunge das Organ der schlimmsten Sünde wie der größten Tugend sein kann, schöpft der *Chofetz Chajim* aus der Lehre der Elemente. Betrachtet man nämlich die vier Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer), dann erkennt man sofort, wie sehr die spirituellen Elemente die materiellen überwiegen, so dass die letzteren geradezu als *quantité négligeable* erscheinen. Naturgemäß überwiegen deshalb auch

Gebote und Strafen, die mit Wort und Geist zu tun haben, bei weitem sämtliche Gebote und Strafen, die mit dem Körper verbunden sind (ebd.).

Der dritte Grund rührt aus den schweren Folgen, die auch gerechte Urteile haben können. Um es kurz und, anders als der *Chofetz Chajim*, ohne kabbalistische Umschweife zu sagen: Urteile vergiften auch dann, wenn sie zu Recht fallen, die Atmosphäre. Sie fallen keineswegs nur auf ihre Urheber zurück, sie setzen vielmehr Strafverfolgungen in Gang, die letztendlich allen Schaden zufügen und ein Gemeinwesen zerstören können. Es ist eigenartig, diesen strengen Rabbiner dem Übersehen der Fehler und Sünden, der Versöhnung und dem Frieden das Wort reden zu hören (Tor der Erinnerung 2). Aber gerade damit wird er unserem Psalm gerecht: »Suche den Frieden und jage ihm nach!« (D.K.)

Martyrium

Während Psalm 34 im *Officium per annum* eher selten vorkommt, einzig Vers 9 als wohl ältester Kommuniongesang, wird er in der Liturgie für die Gedenktage der Märtyrer auffallend häufig vertont. Zum *Introitus* (Eingangsgesang) und als *Graduale* (Antwortgesang auf die erste Schriftlesung) deuten ausgewählte Verse und zentrale Begriffe den Zusammenhang von Bekenntnis und Verfolgung: beständiger Lobpreis (2), Gottesfurcht (10), Gottsuche (11), Errettung aus Ängsten (18), Leiden des Gerechten (20), Schutz (21).

Die Taufspiritualität der Alten Kirche greift diese Dynamik auf und deutet Psalm 34 in vielen Taufkatechesen für Taufbewerber und Neuge-taufte als Lehrstück für ein entschiedenes Christ-

sein. Die beständige Gottsuche (V. 5.11), die auch im benediktinischen Mönchtum fortwährendes Kriterium für die Echtheit einer Berufung bleibt (vgl. *Regula* 58,7), wird Lernziel und Lerninhalt der Unterweisung. Der Aufruf zur Umkehr, zu der jeder Getaufte seiner Taufwürde entsprechend bleibend aufgefordert ist, verwirklicht sich in dem persönlichen Bekenntnis der Glaubenszusage und in der entschiedenen Passion für Gott: Leidenschaft und Leidensbereitschaft gehen Hand in Hand.

Die mystagogischen Katechesen sehen daher eine Analogie zwischen Taufe, Mönchsprofess und Martyrium. Tauf- und Professeriten tragen zunehmend einen personalen Sendungscharakter. So beginnt der Professedialog mit dem zentralen Vers 12 »*Venite filii audite me timorem Domini docebo vos*«, worauf der Profitent seine brennende Taufkerze zur Hand nimmt und mit einem Vers aus dem Buch Daniel antwortet:

»*Nun folge ich dir aus ganzem Herzen. Ich fürchte dich und suche dein Antlitz zu schauen. Herr, verlass mich nicht, sondern handle an mir nach deiner Güte und nach deinem großen Erbarmen*« (Dan 3,41f.).

Der Wandel vom blutigen Martyrium der ersten Jahrhunderte zum sogenannten »*weißen Martyrium*« des Mönchtums führt damit zu einer neuen Lesart der Taufmotivation und auch der Psalmen. Der Lebensweg der entschlossenen Hingabe erschließt sich nun als beständige Ausrichtung des Lebens *coram Deo*: in lobpreisender Nachfolge und in einer konkreten Gemeinschaft (vgl. Ps 34, 1-11). So wird das Zeugnis (griechisch: *martyrion*) auf Dauer gestellt, und die Gottsuche zur lebenslangen Aufgabe.

Psalm 34 prägt als Leitmotiv die Gesänge der Märtyrerfeste und verbindet Nachfolge und Hingabe des Einzelnen mit der Indienstnahme für alle. Wer ein glückliches Leben sucht (13), wird dies in der Gottesfurcht finden. Nicht fern aller Bedrängnis, sondern durch sie hindurch (20) ist die Güte des Herrn mit allen Sinnen zu erfahren (kostet, seht, 9). Die Gottesfurcht hat nichts mit krankhafter Ängstlichkeit zu tun. Sie kennzeichnet vielmehr das Leben in Gottes Gegenwart als beständige Suche und Hinwendung des Herzens. Da die Herzensbildung grundlegend für ein geistliches Leben ist, erscheint sie in der Benediktusregel als erste Stufe der zwölfstufigen Demutsleiter: »*Der Mensch achte stets auf die Gottesfurcht und hüte sich, Gott je zu vergessen.*« (*Regula* 7,10). Wer nicht schon auf der ersten Sprosse ins Straucheln geraten will, darf diese nicht voreilig und allzu zielstrebig überspringen wollen. Als *indica*, als Wegweiser und Zeichen, markiert die Gottesfurcht den Anfang und die Fortdauer jedweder Unterweisung, die zum Leben führt (Ps 34, 12). (R.B.)

Schabbat

Das Gebet des Vorbeters David in der Höhle ist zum festen Bestandteil der Gebete der Synagoge und der Kirche geworden. In der Synagoge gehört er zu den Psalmen des Morgengottesdienstes am Schabbat (*Psuke DeSimra*). Dort figuriert er in den meisten Gebetsordnungen an zweiter Stelle nach Psalm 19. Man kann sich fragen, was der Psalm 34 mit dem Schabbat zu tun hat. Anders als in Psalm 92 fällt das Wort *Schabbat* nicht und auch das Schöpfungslob des Ps 19 fehlt. An-

dererseits deutet vielleicht der obstinate Siebener-Rhythmus, der die drei Teile des Psalms durchzieht, auf den *Schabbat*. Versteht man unter *Schabbat* nicht nur den 7. Wochentag, sondern einen Daseinszustand, eine alternative Lebensform, dann zeugt die Wahl des Psalms für die *Schabbat*-Liturgie von einem tieferen Verständnis. Die Veränderung (*LeSchanot*) des Verstandes, die die Überschrift von David berichtet, ist in einem gewissen Sinn auch am *Schabbat* erforderlich, eine Umstellung der profanen Denkungsart, ähnlich wie die bei frommen Juden zu beobachtenden Umschaltung der Gangart von *presto* auf *lento*, der sogenannte *Schabbesgang*. Ja, das gleiche Wort, *Schnui*, ist ein Begriff des *Schabbat*-Gesetzes, der besagt, dass eine verbotene Arbeit nicht strafbar ist, wenn sie am *Schabbat* anders, gleichsam mit der »Rückhand« (*Kilachar Jad*) ausgeführt wird.

Es stimmt, der Psalm enthält keine schöpfungstheologischen Anknüpfungspunkte, wohl aber befreiungstheologische. Man darf nicht vergessen, dass der *Schabbat*, wenigstens nach der zweiten Version der 10 Gebote, eine *Fiesta de la libertad* ist, die den Auszug aus dem Sklavenhaus commemoriert und allen Hausgenossen, vom Hausherrn bis zum Vieh frei gibt (Deut 5,14-15). In dieser sozialrevolutionären Hinsicht entspricht das Haus der Freiheit der Höhle Davids, sie sind Reservate des Gebets, des Lernens, der Ruhe und des Glaubens. (*D.K.*)

Lebensprogramm

In den *Apophtegmata Patrum*, den Vätersprüchen des frühen Wüstenmönchtums, findet sich folgende Erzählung:

Die Brüder bringen zu Abbas Abraham Pergament und bitten ihn, einen langen Text zu schreiben. Aber er schreibt nur den Vers Psalm 34, 15: ›Meide das Böse, und tu das Gute, suche den Frieden, und jage ihm nach.‹ Die Brüder sagen ihm: ›Schreibe uns doch den vollen Psalm.‹ Doch er antwortet: ›Wenn ihr euer ganzes Leben dem Programm dieses einen Verses angepasst habt, dann werde ich euch einen anderen Text schreiben.‹

Coll. Arm. X, 67

Programmatische und pointierte Worte: Wer wissen will, wie gläubiges Leben gelingen kann, der benötigt, so legt es Abbas Abraham nahe, nicht umfassende Information, sondern ein »Lehrstück«, das sich durch den Vollzug erklärt und das die Reifung des Erfahrenden ermöglicht.

Teilgabe an einer lebendigen Tradition will performative Lehre sein. Denn ein Lebensprogramm, das nur gedacht, aber nicht vollzogen wird, wäre nur die halbe Wahrheit und bliebe auf halber Strecke stehen. Daher gilt: meide, tue, suche, jage nach (34, 15). Ein solch zunehmend verständiges Sich-Einüben buchstabiert Psalm 34 von A bis Z durch. (*D. K. – R. B.*)

Bernd Schröder²

Abrahamische Ökumene?³

In Deutschland erblüht in unverhofftem Maße wieder jüdisches Leben und zugleich wächst, nicht zuletzt durch die Flüchtlingsströme der Gegenwart, neuerlich die Zahl und Pluralität der Muslime.⁴ Beides erneuert und verdringlicht die Einladung an Christinnen und Christen, mit Juden wie Muslimen ins Gespräch zu treten.

Allerdings haben christlich-jüdisches und christlich-islamisches Gespräch nicht nur unterschiedliche Gesprächspartner und Themen, sondern auch unterschiedliche Gründe und Anlässe, sie haben ihre eigene Geschichte, erfordern bei den (christlicherseits) Beteiligten unterschiedliche Kompetenzen und werden von verschiedenen Motivationen getragen. Zugleich weisen sie zahlreiche Parallelen – im Wortsinn – auf, d.h. sie haben in vielerlei Hinsicht eine ähnliche Laufrichtung, ohne ineinander aufzugehen. Parallel sind etwa Themen wie die jüdische und muslimische Anfrage an den Monotheismus des Christentums (Kritik der Trinitätslehre und »Menschwerdung« Gottes) oder die Diskussion um den Stellenwert der »Weisung« Gottes (*»Torah«, »Scharia«, »Gesetz«*), parallel liegt die Zielrichtung, z.B. das Streben nach »Konvivenz« (gegenseitige Hilfeleistung, wechselseitiges Lernen, gemeinsames Feiern),⁵ und parallel liegen manche Anlässe für das Gespräch miteinander: die Initiative gegen Antisemitismus/Fremdenfeindlichkeit oder die Aufgabe, gemeinsame Feiern, etwa in der Schule, zu gestalten.

Für Gespräch und Annäherung sprechen weitere wichtige Gründe:

1. ein *gesellschaftlicher*: Unter denen, die »Religionen« noch Gutes für eine (post-)moderne Gesellschaft zutrauen, besteht weithin die Erwartung,

dass die drei Religionen, die in Deutschland historisch und demografisch prägend sind, gemeinsam auf ethische und weltanschauliche Herausforderungen reagieren: Sie sollen etwa drängen auf Respekt vor der »Schöpfung« in so strittigen Fragen wie Klimawandel, Humangenetik oder Sterbehilfe. Um des Stellenwertes der Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft willen ist es gut, dieser Erwartung auf gemeinsame Positionierung und gemeinsames Handeln zu entsprechen – soweit es sachlich möglich ist.

2. ein *kirchenpolitischer* Grund: Die Sachwalter des christlich-jüdischen wie des christlich-islamischen Gesprächs gehören zu einer evangelischen (oder katholischen usw.) Kirche, deren Glaubwürdigkeit es nicht gut zu Gesicht steht, wenn sie in den verschiedenen Gesprächszusammenhängen mit unterschiedlichem Akzent spricht. Koordinationsbedarf besteht etwa bei folgenden Fragen: Kann neben der Absage an die »Judenmission« ein Ja zur Mission unter Muslimen stehen? Kann die traditionelle Rollenverteilung zwischen Mann und Frau im orthodoxen Judentum honoriert, im Islam hingegen als Indiz für Rückständigkeit interpretiert werden? Koordinationsbedarf heißt nicht, dass in allen solchen Fällen symmetrische Lösungen gefunden werden (sollten) – es heißt zunächst einmal, dass die Positionierung einer evangelischen oder katholischen Kirche im Gespräch mit Juden wie mit Muslimen nicht in gegenseitiger Unkenntnis der Gesprächszusammenhänge bzw. der Argumentationsmuster verlaufen sollte.

¹ In dieser Rubrik veröffentlichen wir Beiträge, die nicht im engeren Sinne mit dem Hefthema verbunden sind. Der Artikel von Bernd Schröder korrespondiert mit dem Ziel der Zeitschrift, den Dialog zwischen Christen und Juden in den Kontext des Dialogs mit anderen Religionen und Weltanschauungen zu stellen, insbesondere mit dem Islam.

² Dr. Bernd Schröder ist Professor für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.
³ Überarbeitete Fassung eines Vortrags am Stuttgarter Lehrhaus. Stiftung für interreligiösen Dialog; der Beitrags wurde in einer früheren Version veröffentlicht in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 105 (2008), S. 456–487.
⁴ Dazu etwa Fireberg, Haim; Glöckner, Olaf (eds.) (2014): Being Jewish in 21st century Germany, Berlin; und (mit kritischem Tenor) Spuler-Stegemann, Ursula (2015): Muslime in Deutschland: Fakten und Hintergründe, Freiburg.
⁵ Dazu hier nur Sundermeier, Theo (1986): Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Huber, Wolfgang u.a. (Hg.): Ökumenische Existenz heute, München, S. 49–100.

3. Schließlich ein *theologischer* Grund: Judentum, Christentum und Islam nehmen für sich *cum grano salis* ein beachtliches Maß an theologischen Gemeinsamkeiten in Anspruch – Glaube an einen Gott als den einzigen Gott, die Überzeugung, dass der einzelne Mensch aus seinem Gegenüber zu Gott einen unverlierbaren Wert gewinnt u.a.m. Dieses Maß an Gemeinsamkeiten ist – bei aller unterschiedlichen Einschätzung im Einzelnen – so ausgeprägt, dass die drei aus der Außenperspektive eng zusammenrücken und aus der Binnensicht theologische Zwiesprache geboten scheint; dieses Maß ist auch so ausgeprägt, dass ein Gespräch unter diesen Dreien in relativer Abgrenzung vom Dialog mit weiteren Religionsgemeinschaften gerechtfertigt ist. Kurzum: Es gibt, jedenfalls aus christlicher Sicht, wegen dieser relativen Nähe eine theologische, nicht bloß eine pragmatische Veranlassung des Gesprächs.

Damit solche Gespräche konstruktiv verlaufen können, sind zwei Voraussetzungen geltend zu machen: Im Dialog kann man nur dann um Anerkennung ringen und um Wahrheit streiten, wenn man einerseits überzeugt ist vom konstruktiven (Deute-)Potential der eigenen Religion und andererseits die prinzipielle Vorläufigkeit der eigenen Wahrheitsansprüche einzusehen bzw. eine Haltung der »reflektierte[n] Positionalität«⁶ einzunehmen in der Lage ist.

Demgegenüber stehen Indifferenz oder fundamentalistisches Wahrheitsbewusstsein einer dialogischen Wahrheitsannäherung im Wege.

Und: Die theologische Frage nach dem Verhältnis zwischen Christen, Juden und Muslimen wird zu einem guten Teil bereits durch Gegeben-

heiten in Bahnen gelenkt: Manche profilierte Position, etwa ein *prinzipielles Nein zu jedweder Öffnung des christlich-jüdischen Gesprächs zu einer* wie auch immer gearteten *Begegnung mit dem Islam (und andersherum)* oder die etwaige Forderung nach Aufgehen bilateraler Dialoge in einem *Trialog*, erscheint als »unmögliche Möglichkeit«.

1 Modelle des Gesprächs zwischen Juden, Christen und Muslimen

In den zurückliegenden Jahren haben sich unterschiedliche Dialogforen und Gesprächstypen herausgebildet, die hier in aller Kürze zur Darstellung kommen sollen.

1.1 Das Alltags-Paradigma: gute Nachbarschaft

Weit verbreitet und naheliegend ist die Begründung des Gesprächs aus und seine Orientierung an guter Nachbarschaft. Christen, Juden und Muslime leben bereits zusammen, sie sind Nachbarn in Stadtvierteln und Vereinen, sie sind miteinander im Gespräch als Bürger. Als Beispiel für eine solche Verständigung auf kommunaler Ebene sei das »Haus der Religionen« in Hannover angeführt;⁷ auch der Dialog unter Lehrer_innen aus den drei Religionen lässt sich hier verorten.⁸

Chancen und Grenzen liegen auf der Hand: Dieses Paradigma führt nicht primär zu theologischer Verständigung oder Grenzziehung – in dieser Hinsicht geht es »lediglich« um wechselseitige Information und Aufbau von Wissen übereinander, zudem um partielle Teilhabe am (religiösen)

6 Hüttenhoff, Michael (2001): Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem, Leipzig, hier S. 160–171, v.a. 165f.

7 www.haus-der-religionen.de.

8 Vgl. Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, hg. von H. Harun Behr u.a., bisher 5 Bände, Berlin 2009 ff., etwa Band 2: Der andere Abraham, Berlin 2011.

Leben der Anderen. Allerdings – gering zu schätzen ist dies keineswegs: Denn als alltagsnahe Kommunikation vollbringt sie eine wichtige, unverzichtbare Leistung: Sie schafft Vertrauen.

1.2 Das israel-theologische Paradigma: einzigartige Beziehung zwischen Judentum und Christentum

Dieses Modell liegt dem christlich-jüdischen Gespräch historisch und sachlich zugrunde. Denn es verdankt sich der Neu- oder Wiederentdeckung dessen, dass christlicher Glaube nach biblischem Zeugnis auf die Gottese Erfahrung des Volkes Israel verwiesen ist und – um eine Formulierung von Peter von der Osten-Sacken aufzunehmen – »dass Gott an der Erwählung Israels und an der Zuwendung zu seinem Volk festhält, auch wenn es nein zu Jesus Christus sagt.«⁹ Dieses Verhältnis ist singulär; und – mit einem Diktum Karl Barths – gilt es »nicht [zu] vergessen, dass es [...] nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.«¹⁰

Dem ist nicht zu widersprechen – und dennoch als Anfrage wahrzunehmen, wie es um die Anschlussfähigkeit des christlich-jüdischen Gesprächs steht: Das israeltheologische Paradigma stellt (bislang) keine theologischen Kategorien bereit, um das Gespräch mit anderen Religionen zu legitimieren oder zu befördern – jedenfalls spielt der Brückenschlag zum »Dialog der Religionen« in kaum einer internationalen oder deutschen Stellungnahme eine erkennbare Rolle.¹¹

Methodologisch wäre die Gewinnung einer differenzierend-verbindenden Perspektive auf Religionen der Völker auf verschiedene Weise mög-

lich und nötig, *entweder* im Rückgriff auf biblisch-theologisch angelegte Denkfiguren – hier ist die Rekurs auf »Abraham« das prominenteste Beispiel (s.u.), möglich wäre auch eine Berufung auf die eschatologische »Völkerwallfahrt zum Zion« (Jes 2 und 60; Eph 2; Mt 8,11)¹² – *oder* unter Zuhilfenahme von Kategorien jüdischer Theologie – zu nennen wäre etwa das Konzept der *Bne Noah*.¹³

1.3 Das Abraham-Paradigma: »Ökumene« zwischen Judentum, Christentum und Islam

Der Rekurs auf Abraham als Bindeglied zwischen Religionen, mehr noch: als Namensgeber und genealogischer Quell einer Trias von Religionen hat in den 1990er Jahren eine schwunghafte Blüte erlebt, er wurde und wird in einer Vielzahl von Initiativen fruchtbar, etwa im »Abrahamischen Forum« des ICCJ.

1991 wies der katholische Tübinger Theologe Hans Küng in seinem Buch »Das Judentum« auf Abraham als Schlüsselgestalt hin;¹⁴ insbesondere Karl-Josef Kuschel hat diesem Rekurs durch sein Buch »Streit um Abraham«, das 1994 erstmals erschien, zu breiter Beachtung verholfen.¹⁵ Dane-

⁹ von der Osten-Sacken, Peter (1994): *Katechismus und Siddur* (2., überarb. Aufl.), Berlin, S. 18.

¹⁰ Freiburger Rundbrief XXVIII (1976), 27, hier zit. nach Goldmann, Manuel (1997): »Die große ökumenische Frage...« Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel, München, S. 1.

¹¹ Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.) (1988): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 – 1985*, Gütersloh, Freiburg; Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (Hg.) (2001): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 – 2000*, Gütersloh, Freiburg; Boschki, Reinhold; Henrix, Hans Hermann (Hg.) (2017ff): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 2000 bis heute* (online-Ausgabe: www.nostra-aetate.uni-bonn.de/; in Kürze auf dem Server der Universität Tübingen: www.uni-tuebingen.de/kathrelpaed/).

¹² Dazu Klappert, Bertold (2000): *Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion*, in: ders.: *Miterben der Verheißung*, München, S. 202 – 240, bes. S. 223ff., und ders.: *Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion*, in: ebd., S. 296 – 321.

¹³ Vgl. Müller, Klaus (1994): *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin.

¹⁴ Küng, Hans (1991): *Das Judentum*, Zürich, z.B. S. 41, sowie ders. (2004): *Der Islam*, Zürich, S. 78 – 91.

¹⁵ Kuschel, Karl-Josef (2003): *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint* (3. Aufl.), Düsseldorf; vgl. ders. (2007): *Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft*, Gütersloh; und ders.; Miksch, Jürgen (2011): *Abrahamische Ökumene: Dialog und Kooperation*, Frankfurt.

ben hat u.a. Bertold Klappert das Leitbild der Abrahamischen Verständigung ausgearbeitet.

Näher betrachtet setzen die genannten Autoren recht unterschiedliche Akzente.

Karl-Josef Kuschels Ansatzpunkt ist das hohe Ansehen, das die Gestalt des »Abraham« in Judentum, Christentum und Islam genießt. Zugleich arbeitet er einen paradoxen Befund heraus: Auf der einen Seite bewahren die kanonischen Texte aller drei Religionen das Wissen darum, dass Abraham weder Jude noch Christ noch Muslim ist, auf der anderen Seite legen sie alle je länger desto mehr großen Wert darauf, »Abraham« als vorbildlichen Typus der Ihren zu identifizieren.¹⁶

Im Judentum wird Abraham ›halachisiert‹: »Der Nichtjude und ohne Tora lebende Abraham wird zu einer exklusiven jüdischen Gestalt, zu einem Urrabbi ... und damit zum Archetyp des ›halachischen Menschen‹.«

Im Christentum wird der Nicht-Christ Abraham ›verchristlicht‹ zum Typus des rechten »christlichen Glauben[s bzw. Vertrauens] vor Christus«, ja, in der Traditionslinie »Johannes, ... [der] Apologeten, Justin, Augustin[...].« sogar zum »exklusive[n] Wahrheitszeuge[n] für Christus«.

Im Islam wird der Nicht-Muslim Abraham ›muslimisiert‹.

Kurz: »Alle [drei Religionen] berufen sich auf Abraham und alle beanspruchen Abraham [je länger desto mehr] als Eigentum [exklusiv] für sich.«¹⁷ Umso mehr kann die Rede von »Abrahamischer Ökumene« die drei Religionsgemeinschaften anerkennen lehren, dass sie »von Gott einen je eigenen Weg zugewiesen bekommen haben« und deshalb keinen »Wahrheits- und Heilsexklusivismus« für sich in Anspruch nehmen können!

»Abraham« ist also in erster Linie ein selbstkritisches Korrektiv und Initiator einer »Ökumene des Lernens«, die zu einem toleranten Gottesglauben, zu gemeinsamer Friedensarbeit und multireligiöser Fürbitte für Gerechtigkeit und Menschlichkeit befähigt.¹⁸

Bertold Klappert geht über diese letztlich ethisch akzentuierte Abrahamologie Kuschels hinaus, insofern an »Abraham« eine mehrfache Segensverheißung festgemacht ist: Segen (1) für Isaak, den Ersterwählten (Judentum), (2) für Ismael, den Erstbeschnittenen und im Bund Gesegneten (Islam), (3) für die durch Jesus Christus Mitgesegneten aus den Völkern (Christentum). Und (4) für die eine, unteilbare Menschheit, der der ungeteilte Segen Abrahams letztendlich gilt. »Die[se] Mehrdimensionalität der Segensverheißung an Abraham schließt einen Rückgang auf Abraham unter Verneinung der anderen Verheißungsadressaten aus.«¹⁹

Mag somit die Qualität und rechte Beschreibung des Abraham-Bezugs von Judentum, Christentum und Islam im Einzelnen noch zu klären sein; *dass* diese Gestalt eine Brückenfunktion zwischen Juden, Christen und Muslimen erfüllen kann, scheint mir evident zu sein, hat doch das »Abraham«-Paradigma den Vorzug, die Verbundenheit der drei in der Sprache ihrer kanonischen Schriften zum Ausdruck zu bringen und auf »die Selbigkeit«²⁰ des Gottes Abrahams, also des Gottes von Juden, Christen und Muslimen, hinzuweisen. Allerdings Abraham ist *noetisch* Anlass für die Einladung, nicht aber *ontisch* Grund für das Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen.

16 Informationen über Abraham in den kanonischen Schriften bieten knapp Blum Erhard u.a. (1998): Art. Abraham, RGG4 I, S. 70–76. Zur Rezeption vgl. materialreich Hieke: Thomas (2008): Art. Abram/Abraham, BBKL XXIV, S. 1–49, und Kratz, Reinhard G.; Nagel, Titus (Hg.) (2003): »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen.

17 Kuschel (2003): Streit um Abraham, S. 167, 210f.

18 Ebd. S. 248 und 273f.

19 Klappert, Bertold (2000): Abraham eint und unterscheidet, in: Weth, Rudolf (Hg.): Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn, S. 98–122.

20 Klappert (2000): Abraham, S. 108.

1.4 Das humanistisch-ethische Paradigma: Geltend-machen eines Weltethos unter Beteiligung abrahamischer Religionen

Dieses Paradigma bestimmt das Verhältnis zwischen Judentum, Islam und Christentum primär von deren ethischer Verantwortung her. Der bekannteste Versuch, auf diese Weise ihre Gemeinsamkeit herauszuarbeiten, ist das sog. *Projekt Weltethos*, das Hans Küng 1990 durch ein gleichnamiges Buch angestoßen hat. Es zielt darauf, ein »verbindende[s] und verbindliche[s] Ethos für die gesamte Menschheit«²¹ zu begründen und zu verwirklichen, dessen Kern sich in »vier unverrückbaren Weisungen« zusammenfassen lässt.²² Es sind dies:

1. die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfrucht vor allem Leben,
2. die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung,
3. die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit,
4. die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.

Bei der Verwirklichung dieses Ethos weist Küng den *drei sog. abrahamischen Religionen eine besondere Verantwortung zu*; ihr Dialog ist Angeld weltweiter Verständigung: »Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.«²³

Küings Initiative hat enorme Wirkung entfaltet;²⁴ allein schon dies zeigt, wie angemessen und berechtigt seine Postulate sind. Gleichwohl

lassen sich Anfragen stellen, nicht zuletzt diejenige, ob die abrahamischen Religionen in ihrer Breite tatsächlich als Anwälte der vier Weisungen ansprechbar sind.²⁵

1.5 Das religionswissenschaftliche Paradigma: Gemeinsame Strukturmomente der monotheistischen Religionen

Im Rahmen dieses Denkmodells werden Judentum, Christentum und Islam gewissermaßen aus der Vogelperspektive als monotheistische Religionen zusammengeordnet. Ursprünglich »ein neuzeitliches [...] Kunstwort«, haben sich die so bezeichneten Religionen den Begriff »Monotheismus« als »Identitätsmarker« und Mittel zur »Ausgrenzung polytheistischer Vorstellungen«, also als Kategorie zur *Beurteilung* theologischer Qualität, zu eigen gemacht.²⁶ Damit kommen inhaltliche Entsprechungen zwischen ihnen zur Geltung,²⁷ etwa die *Entdämonisierung der Welt*, die *Universalisierung Gottes*, ein intensivierter *Geltungsanspruch ethischer Orientierung*.

Vor die Verhältnisbestimmung zwischen Juden, Christen und Muslimen setzt dies ein *positives Vorzeichen* – hermeneutisch beginnt die Verhältnisbestimmung hier nämlich mit dem Ausweis der Nähe, nicht der Distanz oder des Konfliktes!

1.6 Das religionstheologische Paradigma: Wahrnehmung von *particula veri* anderer Religionen aus der je eigenen Perspektive

Anders als das *religionswissenschaftliche* Paradigma, das aus methodischen Überlegungen auf

21 Küng, Hans (1990): *Projekt Weltethos*, München, S. 57.

22 So vorgetragen und verabschiedet auf einer Tagung des »Parlaments der Weltreligionen« in Chicago im Jahr 1993, dokumentiert in Küng, Hans; Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1993): *Erklärung zum Weltethos*, München.

23 Küng (1990): *Projekt Weltethos*, S. 13.

24 Die Weiterarbeit am »Projekt Weltethos« wird von der gleichnamigen Stiftung betrieben (www.weltethos.org).

25 Beispiele bieten Klöcker, Michael; Tworuschka, Uwe (Hg.) (2015): *Ethik der Weltreligionen*. Ein Handbuch, Darmstadt.

26 Ahn, Georg (2002): Art. Monotheismus und Polytheismus I. *Religionswissenschaftlich*, RGG4 V, Sp. 1457–1459, 1457 und 1458.

27 Vgl. Stolz, Fritz (2001): Wesen und Funktion des Monotheismus, in: *Evangelische Theologie* 61, S. 172–189.

einem Standpunkt außerhalb der (monotheistischen) Religionen gründet, ruht das religions*theologische* Paradigma auf der Einsicht in die unvermeidliche Perspektivität jeder Einschätzung von Religion(en). Thema einer »Theologie der Religionen« ist die Reflexion auf andere Religionen im Verhältnis zu und aus der Perspektive der je eigenen,²⁸ knapper formuliert: »Reflexion über den Ort der anderen Religionen im eigenen Glaubenssystem.«²⁹

In der Tat ist beispielsweise unschwer zu erkennen, dass jede der drei abrahamischen Religionen (zumindest implizit) ein Konzept der beiden anderen enthält – und zwar von ihren jeweiligen Heiligen Schriften her. Das Judentum etwa sieht Christen und Muslime in erster Linie als *B'ne Noach*, als Mitmenschen, die an bestimmte hebräisch-biblische Weisungen gebunden sind. Das Christentum sah Juden und Muslime lange Zeit an wie alle anderen Nicht-Christen: als Menschen, die auf dem Weg der Mission (nach Mt 28) auf das Heil in Jesus Christus hinzuweisen sind. Der Islam anerkannte und anerkennt Juden und Christen als Völker der Schrift (*ahl al-kitab*), die bis zum Jüngsten Tag ihrer je eigenen Ordnung folgen dürfen und sollen (vgl. Sure 5,48f.) – freilich ohne einen etwaigen Übertritt von Muslimen zu diesen Religionen zu akzeptieren.

Angesichts dessen fördert Theologie der Religionen die Ausbildung einer »reflektierten Positionalität«, d.h. ein religiöses Individuum ist auf der Ebene seiner eigenen Lebenspraxis und Wertorientierung (»primäre Ebene«) notwendigerweise von der Richtigkeit seiner eigenen Optionen überzeugt, es sieht indes, sobald es auf seine ei-

genen Lebensentscheidungen und diejenigen Anderer reflektiert (»sekundäre Ebene«), ein, dass »Geltungsansprüche anderer Religionen ebenso berechtigt sind wie die der eigenen.«³⁰ Dies ermöglicht allererst Toleranz, Dialog und praktische Zusammenarbeit.

Allerdings: So sachnotwendig und positiv die Entfaltung einer auf diese Wirkweisen verpflichteten Religionstheologie ist, so wenig vermag sie von sich aus einer besonderen Beziehung zwischen Judentum, Christentum und Islam Rechnung zu tragen.

2 Resümee und Positionsbestimmung

Sechs Modelle des Verhältnisses von Juden, Christen und Muslimen lassen sich typisieren, aber eben auch exemplifizieren an realen Verhaltensmustern oder theologischen Denkfiguren. Bei ihrer Einschätzung waren implizit drei Kriterien leitend – die Frage, ob sie ein Zusammenwirken beider Dialoge in ethischen oder praktischen Belangen legitimieren (Kriterium der Funktionalität), die Frage, ob sie das Verhältnis der beiden Dialoge zueinander theologisch begründen können (Kriterium der Theologizität) und die Frage, ob sie das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam als qualitativ von deren Verhältnis zu weiteren Religionen unterschieden ausweisen können (Kriterium der Distinktivität).

Zwei der Modelle erwiesen sich als funktional, aber theologisch unterbestimmt: Sie ermöglichen gemeinsames Handeln von Juden, Christen und Muslimen, können ihrer Annäherung indes kaum theologische Dignität zubilligen (Alltags-Paradigma und humanistisch-ethisches Paradigma).

28 Ein ebenso knappes wie klares Tableau der Aufgaben einer (christlichen) Theologie der Religionen bietet Hüttenhoff (2001): Der religiöse Pluralismus, S. 26f.

29 Küster, Volker (2004): Art. Religion VII. Religion als Thema der Missionswissenschaft, in: RGG4 VII, Sp. 299–302, 299.

30 Dazu Hüttenhoff (2001): Der religiöse Pluralismus, hier v.a. S. 165–168 u. 268; Zitat 180.

Modelle	Kriterien		
	<i>Funktionalität</i>	<i>Theologizität</i>	<i>Distinktivität</i>
Das Alltags-Paradigma	X		
Das israeltheologische Paradigma		X	
Das Abraham-Paradigma	X	X	X
Das humanistisch-ethische Paradigma	X		
Das religionstheologische Paradigma		X	
Das religionswissenschaftliche Paradigma	X	[X]	X

Zwei von ihnen weisen zwar eine hohe Dichte theologischer Argumente auf, bieten allerdings keine Kategorien für die Zueinanderordnung von Judentum, Christentum und Islam. Entweder fehlt eine Anschlussmöglichkeit für den Islam (Israeltheologisches Paradigma) oder aber eine Abgrenzungsmöglichkeit gerade dieser drei gegenüber der Vielzahl weiterer Religionen (Theologie der Religionen).

Lediglich zwei der sechs Modelle sind in der Lage, einerseits den christlich-jüdischen Dialog zu würdigen und über ihn hinauszudeuten, andererseits eine klare, operationalisierbare Grenzlinie zur Fülle der Religionen zu ziehen, ohne sie abwerten zu müssen. Beide, das religionswissenschaftliche Paradigma wie das Abraham-Paradigma sind unverzichtbar – das eine, weil es – aus der Außen-sicht konstruiert – der Kommunikation nach außen, zur nicht-religiösen Öffentlichkeit den Weg bahnt, das andere, weil es – aus dem Vokabular und der theologischen Tradition der betroffenen Religionen selbst entwickelt – für die Kommunikation unter den Angehörigen der drei Religionen Wege eröffnet.

Abschließend bündele ich den praxisorientierenden Ertrag meiner Überlegungen wie folgt:

1

Deutlich wurde, dass es die *eine* Positionsbestimmung zwischen christlich-jüdischem und christlich-islamischem Gespräch nicht gibt. Dies bedeutet, konstruktiv gewendet: Die unterschiedlichen Perspektiven jüdischer, christlicher und muslimischer Theologie auf das Verhältnis der drei zueinander können und sollen ihrerseits Thema des theologischen Gesprächs unter ihnen sein oder werden! Voraussetzung dafür ist die eingangs angemahnte »reflektierte Positionalität« (M. Hüttenhoff).

2

Im Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen geht es stets auch um Wahrnehmung *gesellschaftlicher* Verantwortung, etwa im Engagement gegen »gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« (W. Heitmeyer) oder beim Einsatz für adäquate religiöse Bildung in der Schule. Bei solchen und weiteren Fragen öffentlicher Verantwortung gilt m.E.:

Soviel trialogische Abstimmung wie möglich, soviel bilaterale Positionierung oder Alleingang wie nötig.

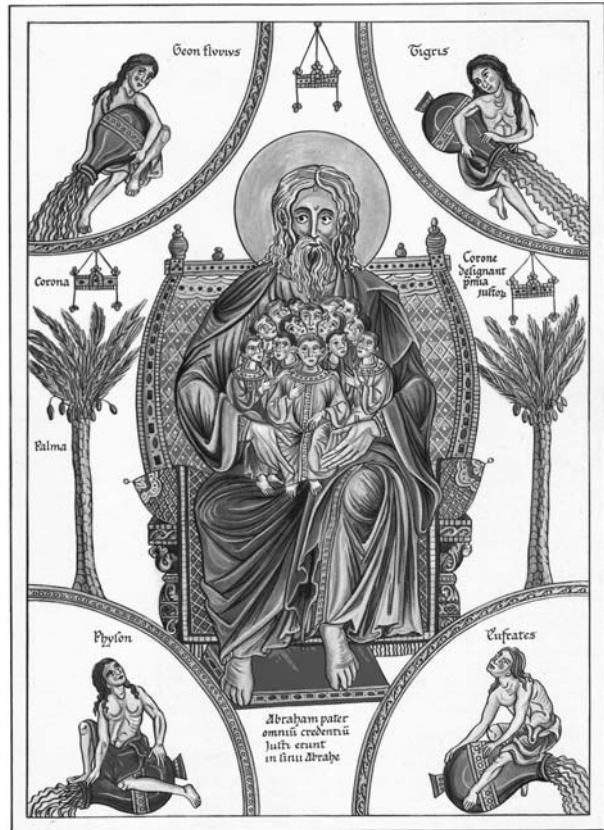
Angesichts der asymmetrischen Präsenz der Religionen in Deutschland besteht indes kein Sachzwang zur egalitären Berücksichtigung aller drei bei der Klärung gesellschaftlicher Fragen, auch wenn Takt oder Taktik für paritätisches Bemühen sprechen mögen.

3

Theologische Fragen zwischen den dreien mögen zwar auch trialogisch geklärt werden können, doch ein Bündel von *Gründen* spricht für *bilaterale Klärung*, pragmatisch: die begrenzten Kompetenzen der Beteiligten sowie demografische Schief lagen, historisch: unterschiedliche Vor- und Schuldgeschichten sowie differente Sichtweisen aufeinander (so blickt etwa das Christentum auf das Judentum als ältere Schwester, auf den Islam als jüngeren Bruder zurück), theologisch: unterschiedliche Themen und ein unterschiedliches Maß an Verbundenheit. In theologischer Hinsicht ist somit eine *differenzierte Dialogizität* sinnvoll: Dem singulären christlich-jüdischen Gespräch kann und soll ein Gespräch mit dem Islam an die Seite treten. Am ehesten Rechnung trägt dem Gefüge aus Gemeinsamkeiten (in Abgrenzung zu weiteren Weltreligionen) und Unterschieden (zwischen den dreien) weniger ein permanenter Dialog als vielmehr Dialoge, gepaart mit der »Einladung an den jeweils Dritten, doch hinzuzukommen und den Verhandlungen zuzuhören« – also keine abrahamische

Ökumene, wohl aber »abrahamische Gastfreundschaft«³¹ wie seinerzeit im Hain zu Mamre (Gen 18)!

Neben aktuellen Herausforderungen mag auch die jeweilige Berufung aller drei Religionen auf Abraham den Anlass zum Gespräch bieten; der Grund dafür liegt in den Rückverweisen der jeweils jüngeren Religion auf die Traditionen der älteren, kurz: in den gemeinsamen Formen, Themen und Personen der normativen, »heiligen« Traditionen. Von diesen Bezügen zwischen den Wurzeln her wird auch in der Gegenwart *die Nähe, nicht die Fremdheit zum Vorzeichen der Begegnung*.



Herrad von Landsberg: Hortus Deliciarum – Der Schoß Abrahams, um 1180

© Dnalor_01 | Wikimedia Commons | CC-BY-SA 3.0

31 Gräbe, Uwe (2000): »Abraham« – ein hilfreiches Modell jüdisch-christlich-muslimischer Verständigung, in: Ökumenische Rundschau 49, S. 337–345, 344.

Aktuelle Notizen¹

Papst verurteilt zum wiederholten Male Antisemitismus

Papst Franziskus hat im Februar 2017 Antisemitismus in Europa erneut scharf verurteilt und zugleich den Dialog zwischen Juden und Katholiken gelobt. »Judenfeindliche Strömungen, Hass und Gewalt in Europa sind besorgniserregend«, sagte *Franziskus* nach der ersten Audienz der Europäischen Rabbinerkonferenz (CER) bei einem Papst seit Gründung der Organisation im Jahr 1956. CER-Präsident *Pinchas Goldschmidt* beklagte, die Juden seien zu »Kollateral-Opfern« einer Konfrontation zwischen »altem Europa« und Islam geworden.

Woche der Brüderlichkeit 2017 eröffnet: Buber-Rosenzweig-Medaille für »Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden« (KLAK) – EKD kündigt Stiftungsprofessur zum christlich-jüdischen Dialog an

Mit einem deutlichen Signal gegen Antisemitismus und Rassismus sowie einem bewegenden Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Anbetracht christlich motivierten Unrechts gegen Juden und Judentum ist in der Paulskirche zu Frankfurt am Main am Sonntag, 5. März 2017, die diesjährige Woche der Brüderlichkeit feierlich eröffnet worden.

Höhepunkte der vom Deutschen Koordinierungsrat (DKR) der über 80 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit ausgerichteten Veranstaltung waren die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an die »Konferenz landeskirch-

licher Arbeitskreise Christen und Juden« (KLAK) sowie die Ankündigung des Ratsvorsitzenden der EKD, *Heinrich Bedford-Strohm*, eine auf zehn Jahre finanzierte Professur zur Vertiefung und Förderung des christlich-jüdischen Dialogs zu stiften.

Unter dem Leitmotto der diesjährigen Woche der Brüderlichkeit – »Nun gehe hin und lerne« – hielt Tags zuvor *Prof. Dr. Klaus Müller*, derzeitiger Vorsitzender der KLAK, im Festsaal der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität, einen bemerkenswerten Vortrag, in dem er »Lernschritte auf dem Weg zu einer christlichen Theologie in Israels Gegenwart« aufzeigte.

Diesem Preisträgervortrag folgte am Abend die traditionelle christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier mit Ansprachen von Pfarrer *Dr. Dr. h.c. Volker Jung*, Kirchenpräsident der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, dem neuen Limburger Bischof *Dr. Georg Bätzing* sowie erstmals dem ebenfalls neuen jüdischen Präsidenten des DKR, *Rabbiner Andreas Nachama*.

Alle Redebeiträge des Eröffnungswochenendes sowie Links zu Videoausschnitten der Eröffnungsfeier sind auf der Homepage des DKR abrufbar:

- www.deutscher-koordinierungsrat.de/wdb-aktuell-service-Nachlese-2017

Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) würdigt Martin Stöhr

Der evangelische Theologe *Martin Stöhr*, einer der herausragendsten Pioniere des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland, ist auf der Synode der Hessen-Nassauischen Landeskirche am 25. November 2016 mit der Martin-Niemöller-Medaille ausgezeichnet worden. Der seit mehr als

¹ Zusammenstellung: **Dr. Christoph Münz**
COMPASS-Infodienst
www.compass-infodienst.de

sechs Jahrzehnte im christlich-jüdischen Dialog engagierte Theologe erhielt diese höchste Auszeichnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) für seine Verdienste im Dialog zwischen Juden und Christen. Er habe sich »in herausragender Weise« um das christlich-jüdische Verhältnis verdient gemacht, hieß es in der Begründung für die Ehrung, die von Kirchenpräsident *Volker Jung* vorgenommen wurde.

Stöhr war u.a. von 1965 bis 1984 evangelischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und von 1990 bis 1998 Präsident des »International Council of Christians and Jews« (ICCJ), dessen Ehrenpräsident er bis heute ist.

Einen ausführlichen Bericht, Fotos und ein Videobericht von der Ehrung sind auf der Homepage der EKHN zu sehen:

- www.ekhn.de/aktuell/detailmagazin/news/vorbild-fuer-kaempferisches-christsein.html

Österreich: Gemeinsam auf dem Weg – Jubiläumsfeier zu 60 Jahre Koordinierungsausschuss

Der Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich besteht nun seit 60 Jahren. Aus diesem Anlass waren Freundinnen und Freunde, Wegbegleiterinnen und Wegbegleiter zu einem Fest am 16. November 2016 im Kardinal-König-Haus, Wien, eingeladen. Gemeinsam wurde über Vergangenes nachgedacht, das Gegenwärtige gefeiert und Ideen und Träume für die Zukunft geteilt. Der Präsident des Koordinierungsausschusses, Univ.-Prof. *Dr. em. Martin Jäggle*, begrüßte zunächst die Größen aus

Religionsgemeinschaften und Politik, unter anderem Weihbischof *Helmut Krätzl* und den Vertreter des Kultusamtes, *Karl Schwarz*.

Ans Rednerpult trat u.a. *Abi Pitum*, Schatzmeister des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ), der auch Grüße von ICCJ-Präsident *Phil A. Cunningham* sowie dem Deutschen Koordinierungsrat verlas. Vizepräsident *Willy Weisz* meinte in seiner Ansprache: »Jetzt geht es darum, die Ärmel aufzukrempeln und die Herausforderungen, die vor uns liegen, anzupacken.« An den handelnden Personen wird das konfessions- und religionsverbindende Profil des Koordinierungsausschusses deutlich: Präsident ist der katholische Theologe *Martin Jäggle*, Vizepräsidenten sind der frühere methodistische Superintendent *Helmut Nausner* und *Willy Weisz* von der Israelitischen Kultusgemeinde. Geschäftsführerin ist *Sarah Egger*. Sie ist Jüdin und hat u.a. evangelische Theologie studiert.

Weitere Hintergrundinfos sind auf der Homepage des Koordinierungsausschusses zu finden:

- www.christenundjuden.org

Zentralrat der Juden und Kultusministerkonferenz erarbeiten gemeinsame Unterrichts-Empfehlung

Um eine bessere Vermittlung jüdischer Geschichte, Kultur und Religion im Schulunterricht zu gewährleisten, werden die Kultusministerkonferenz und der Zentralrat der Juden in Deutschland erstmals gemeinsam eine Empfehlung erarbeiten. Zu diesem Zweck soll eine entsprechende Arbeitsgruppe eingesetzt werden, entschieden die Spitzenvertreter beider Institutionen bei einem



Treffen Anfang Dezember letzten Jahres in Berlin. »Die Kultusministerkonferenz misst dem Verhältnis zwischen Nichtjuden und Juden in Deutschland wie auch dem deutsch-israelischen Verhältnis eine große Bedeutung bei«, erklärte die Präsidentin der Kultusministerkonferenz und sächsische Staatsministerin *Brunhild Kurth* und ergänzte: »Ich freue mich, dass wir nun mit dem Zentralrat der Juden eine Empfehlung verabredet haben, die ... die deutsch-jüdische Geschichte insgesamt und das Judentum in den Blick nimmt und die sich der Frage der Vermittlung in unserer gewandelten Gesellschaft stellt.«

Auch der Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, *Dr. Josef Schuster*, würdigte die Vereinbarung und sagte: »Jüdisches Leben gibt es seit vielen Jahrhunderten in Deutschland. Das Judentum ist jedoch mehr als eine Verfolgungs- und Opfergeschichte. Leider wird es in deutschen Geschichtsbüchern häufig auf diese Aspekte reduziert und klischeehaft dargestellt. Informationsmaterialien, die ein authentisches Bild des Judentums vermitteln könnten, sind kaum erhältlich. Darüber hinaus muss die *Schoah* als präzedenzloses Ereignis vermittelt und didaktisch so aufbereitet werden, dass Lehrer mit dem Thema die junge Generation, auch mit Blick auf unsere Einwanderungsgesellschaft, erreichen können. ... Uns ist wichtig, dass das Judentum im Schulunterricht in seiner Gesamtheit dargestellt wird.«

Der Wortlaut der gemeinsamen Erklärung, die erste Aufschlüsse über Konzeption und Zielrichtung der Arbeitsgruppe geben, ist auf der Homepage des Zentralrats der Juden verfügbar:

- www.zentralratjuden.de/de/article/5884.kommende-pe.html

**»Nun gehe hin und lerne« –
Themenheft 2017 des
Deutschen Koordinierungsrates**

Das neue »Themenheft 2017« des Deutschen Koordinierungsrates, das traditionell dem aktuellen Jahresthema (2017) gewidmet ist, liegt seit Januar des Jahres zum Verkauf vor. Es enthält einmal mehr viele interessante Beiträge namhafter Autoren, die sich mit den theologischen, politischen, kulturellen und pädagogischen Aspekten des Jahresthemas auseinandersetzen. Neben äußerst anregenden Beiträgen u.a. von *Christian Wiese*, Inhaber der Martin-Buber-Proffessur an der Univ. Frankfurt, den katholischen Theologen *Reinhold Boschki* und *Karl Josef Kuschel* sowie jüdischen Autoren wie *Micha Brumlik*, *Elie Wiesel* und *Ron Kronish*, sei besonders hingewiesen auf die Beiträge des Judaisten *Bruno Landthaler*, der sich mit »Überlegungen zu zeitgemäßem jüdischen Lernen« beschäftigt, sowie den Beitrag des Politikwissenschaftlers und Schulbuchredakteurs *Martin Kloke*, der eine exzellente Übersicht und Analyse zum Thema »Juden, Judentum und Israel in deutschen Schulbüchern« verfasst hat.

Das Heft kann zum Preis von € 5,- (zzgl. Porto) auf der Homepage des DKR bestellt werden:

- www.deutscher-koordinierungsrat.de/shop-themenhefte

»Reform und Tradition müssen sich
nicht ausschließen.«
Christlich-jüdisches Gespräch in Frankfurt

Seit 2006 treffen sich auf Initiative des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR) Vertreter der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschland (ARK) und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) mit Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD einmal jährlich zu einem ausführlichen Meinungsaustausch. Das jüngste Treffen am 6. März 2017 in Frankfurt stand dabei ganz im Zeichen des diesjährigen Reformationsgedenkens. Dabei würdigten die Teilnehmer die Reformation nicht nur als innerchristliches Ereignis, sondern auch in ihren gesellschaftlichen und kulturellen Folgen.

Ein Schwerpunkt der Gespräche bildete die ambivalente Wirkungsgeschichte der Reformation gerade auch mit Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis und auf den christlichen Antijudaismus. In diesem Zusammenhang wurde von Seiten der Rabbiner ausdrücklich gewürdigt, dass die EKD sich schon im Vorfeld des Reformationsjubiläums von den antijüdischen Schriften *Martin Luthers* distanziert und – wie zuvor schon die katholische Kirche – einen theologisch begründeten Verzicht auf die so genannte »Judenmission« erklärt hat. Das sei ein weiterer, wichtiger Schritt auf dem Weg der Versöhnung von Juden und Christen, hieß es.



**Internationaler Rat der Juden und Christen
(ICCJ) lädt zur Jahrestagung nach Bonn ein
(2. bis 5. Juli 2017)**

Unter dem Tagungsthema »Reformieren, interpretieren, revidieren – Martin Luther und 500 Jahre Tradition und Reform in Judentum und Christentum« lädt der Internationale Rat der Juden und Christen (ICCJ), Dachvereinigung von 38 nationalen christlich-jüdischen und interreligiösen Dialogvereinigungen mit Sitz in Heppenheim, zu seiner internationalen Jahrestagung vom 2. bis 5. Juli nach Bonn ein.

Vor dem Hintergrund des diesjährigen Reformationsgedenkjahres will die Tagung die Geschichte und die Auswirkungen von Reformen und Reformbewegungen in Judentum und Christentum und die komplexen Beziehungen zwischen Tradition und Reform in jüdischen und christlichen Denominationen untersuchen. Die hochkarätig besetzte Tagung – u.a. mit Rabbiner *Abraham Skorka*, Bischof *Munib Younan*, Rabbiner *Walter Homolka*, *Micha Brumlik* – findet in englischer und deutscher Sprache mit Simultanübersetzung statt.

Zahlreiche Workshops und Ausflüge ergänzen und vertiefen die Hauptvorträge. Online-Anmeldung über die Homepage des ICCJ:

- <http://iccj.org/Conferences.5133.0.html>

Daniel Krochmalnik¹

Jerusalem, drei mal heilig

Eine Wallfahrt der besonderen Art (I)

In »Stein gehauene Theologie«² heißt es über Jerusalem. Das ist ein gutes Vademekum in einer Stadt, die von Religion besessen ist. Aber stimmt es auch?

Die Einzahl ist sicher zu wenig. In diesem »Konflikttraum des Monotheismus«³ gibt es mindestens soviel Jerusalem-Theologien wie Monotheismen. Jeder Universalismus verschanzt sich hier in eines der vier Viertel des alten römischen Stadtplans, jeder kreist um seine heiligen Steine, sogar um seinen eigenen Weltnabel. Die Geistlichen und Pilger der verschiedenen Religionen und Konfessionen bahnen sich ohne Blick für einander eilig einen Weg durch den riesigen Markt, der freilich keine Unterschiede macht und Devotionalien aller Religionen feilbietet. Die Ballung der Heiligtümer steht im umgekehrten Verhältnis zur Gegnerschaft der Religionsgemeinschaften. Es gibt keinen anderen Ort auf Erden, an dem so große religiöse Gegensätze auf so engem Raum – 1 km² – zusammenprallen. Diese einmalige Spannung prädestiniert Jerusalem geradezu zum Ort der Erlösung. In der Gegenwart aber löst sich jene in Stein gehauene Theologie in der Vielfalt der Perspektiven auf, sie wird von der Wirklichkeit zertrümmert. Wenn man aber genau hinhört, dann sprechen die Steine eine gemeinsame Sprache, sie reden zu- oder vielmehr über- und gegeneinander, sie erzählen »Gegengeschichten«⁴, die ihnen gewidmeten Wallfahrten bezeichnete Henry Laurens als »Gegendemonstrationen«⁵. Elie Wiesel hat einmal gesagt, Jerusalem mache jeden Menschen zum Pilger.

Unsere Reise nach Jerusalem war allerdings eine Wallfahrt der besonderen Art, sie galt der dreimal heiligen Stadt, nicht um die eigene petrifi-

zierte und festgeschriebene Identität zu zelebrieren, sondern um dem Trialog der Heiligtümer zuzuhören. Daraus ist ein kleines Dreipersonenstück mit den folgenden *Dramatis personae* geworden:

- 1 **KOTEL** (*Klagemauer*)
- 2 **HARAM** (*Felsendom u. a.*)
- 3 **GOLGOTHA** (*Grabeskirche*)

So eine Wallfahrt ist freilich auch eine Zeitreise, die nicht ohne Bücher im Gepäck unternommen werden kann. Wenn wir einmal vom *Baedeker* absehen, waren es vor allem drei Autoren, die uns inspiriert haben: ein Generalist, ein Spezialist und ein Essayist. Nach der Rückkehr haben wir natürlich weitere Titel bestellt.

Erstens der jüngst verstorbene poetische Dogmatiker *Alex Stock*, der zu einem illustrierten Rundgang im *locus sacer* oder vielmehr zu einem Abstieg in seine Geschichte einlädt und kenntnisreich und kritisch seine *loci theologici* aufschließt.⁶ Sein Fazit klingt postmodern: »Der topographische Antagonismus im Zentrum der Heiligen Stadt manifestiert wie nirgendwo sonst das Menschenunmögliche einer Verschmelzung der drei Monotheismen zu einem einzigen. Könnte das auch ein Segen sein für Gott und die Welt, weil es den Ausbau des Felsendoms zu einem Turmbau zu Babel verhindert, dem Heiligtum einer den Einen herbeizwingenden einsprachigen Weltherrschaft und theokratisch kontrollierten Zivilisation? Ist diese Differenz das bittere Medikament des Himmels gegen das Gift monotheistischen Hybris?«⁷

1 **Dr. Daniel Krochmalnik** ist Professor für Jüdische Religionslehre, -pädagogik und -didaktik an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, und Privatdozent für Jüdische Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg.

2 Wohlmut, Josef (2012): Jerusalem – Stadt christlicher Konfessionen – Stadt dreier Weltreligionen, in: *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift* 41, S. 483–500, hier S. 483. Vgl. Stock, Alex (2004): *Poetische Dogmatik II. Gotteslehre 1. Orte*, Paderborn.

3 Stock (2004), *Poetische Dogmatik II*, S. 33; S. 71.

4 Vgl. Biale, David (1979): *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, London, S. 33–51.

Vgl. Biale, David (1986): *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York, S. 189–205.

Vgl. Funkenstein, Amos (1995): *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a.M., S. 38ff.

5 Laurens, Henry (2000): Zu Ostern feiert man in Jerusalem die Feste dreier Religionen, in: *Faszination Jerusalem, Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie – Kunst – Geschichte* 16/2, S. 67–69, hier S. 68.

6 Stock (2004), *Poetische Dogmatik II*, S. 7–83.

7 Ebd. S. 83.

Jerusalem, das wäre also eine List Gottes, ein Gegengift zur totalitären Versuchung, die in der Mono-Silbe lauert. Man könnte das Trilemma der drei Monopolisten spielerisch so ausdrücken: Sie sind wider Willen zu einer endlosen Partie Jerusalem-Monopoly verdammt, bei der es keinen Gewinner geben kann, ohne die empfindliche Dreifaltigkeit der einzigartigen Stadt zu zerstören. Wohlgermerkt, Jerusalem war bei weitem nicht die einzige Dreireligionenstadt im Orient, davon gab es vom *Maschriq* bis zum *Maghrib* dutzende, doch heute gehören sie einer aussterbenden, oder vielmehr ausgerotteten Spezies an, dafür sorgt der nationale und religiöse Chauvinismus; erst fielen ihm die Armenier, dann die Juden und heute die Christen zum Opfer. Jerusalem, eines der letzten und zugleich das erste und wichtigste Beispiel, kann sich nicht allein auf die *checks and balances* der göttlichen Vorsehung verlassen, es muss wie viele bedrohte Arten durch *Checkpoints* und Überwachungskameras geschützt werden.

Zweitens, die jüngst erschienene Dissertation von *Martin Fuß*, der sorgfältig die über- und wiederum gelagerten Schichten der Palimpseststadt abhebt und in einer übersichtlichen Stratiographie präsentiert.⁸ Diese Dissertation fußt auf der ebenso kurzen und gehaltreichen Studie von *Heribert Busse* über Tempel, Grabeskirche und *Haram Aš-Šarif*.⁹ Leider hat *Fuß* seinen Philosophenmantel zum Schluss seiner Arbeit mit dem Schandfleck des Antizionismus verunziert. Er will mit einer fragwürdigen Säkularisierungsthese und zweifelhaften Zeugen wie *Norman G. Finkelstein* und dem Mufti von Jerusalem dartun, dass die »*aggressive zionistische Politik*« des Staates Israels

eine Fortsetzung der josuanischen und davidischen Landnahme sei.¹⁰ Der Palästinenser als der neue *Kanaani/Jewusi* würde aus Verzweiflung den Heiligen Krieg ausrufen.¹¹ Während die Christen an und für sich gar keine Besitzansprüche im Heiligen Land anmeldeten und deshalb kampfflos das Feld räumten.¹² An diesem Fazit einer sonst wertvollen Arbeit ist so gut wie alles falsch. Man fragt sich zum Beispiel, warum die angeblich religiös bewegten Zionisten noch keine »Tempelreinigung« vorgenommen (2Chr 29; 2Mak 4,36 ff.; 2Mak 10,1-8), sondern den *status quo* in den Heiligen Stätten bestätigt und auch gegen ihre eigenen Radikalen durchgesetzt haben, im Gegensatz etwa zu vielen früheren Eroberern dieser Stadt.

Régis Debray räumt in seinem *Itinerarium Gottes*¹³ mit dem Vorurteil auf, wonach einige Monotheisten weniger besitzergreifend seien als andere. Mit unerschöpflichem Esprit verspottet er das Paradox der Monotheisten, die sich Universalisten schimpfen und sich in der *Old City* zugleich des Reviervhaltens von Pavianen schuldig machten.¹⁴ Die Christen sind gerade keine Ausnahme, wie man in der großartigen Doku über die Grabeskirche *Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen* (2009) sehen kann und wie *Peter Münch* jüngst wieder in einer SZ-Magazin mit billigem Spott wiederholt.¹⁵ Schließlich ist der ottomanische *Status quo*-Ferman nichts anderes gewesen als das Machtwort der Hohen Pforte, um die ewigen »Grabenkämpfe« in der Grabeskirche zu beenden, und in der weiterentwickelten britischen und israelischen Version ist es die Spielregel für das »Triathlon« der Religionen. Wer sich allerdings über den Territorialstreit

8 Fuß, Martin (2012): Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart.
 9 Busse, Heribert; Kretschmar, Georg (1987): Jerusalemer Heiligtumstraditionen in Altkirchlicher und Frühislamischer Zeit, Wiesbaden.

10 Vgl. Fuß, Martin (2012): Konstruktion, S. 384ff.
 11 Vgl. Ebd. S. 395f.
 12 Vgl. Ebd. S. 396f.
 13 Debray, Régis (2001): Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident, Paris.
 14 Vgl. Ebd. S. 136–149.
 15 Münch, Peter (2016), in: SZ-Magazin Nr. 42, 21. Okt. 2016.

der Monotheisten lustig macht, verwechselt Monotheismus mit Monodeismus. Die Geotropie Gottes, die Landung, Erdung, Verortung des Himmels sind ein Wesenszug der biblischen Theologie. Der Geist Gottes, der über die Fläche Wasser schwebt, wirft schon im 3. Vers der Bibel seinen Anker.

1 KOTEL (»Klagemauer«, Westmauer)

Zuerst sind wir – *noblesse oblige* – zum *Kotel* gepilgert, den Quadern der ehemalige Stützmauer des Tempelberges – nicht einmal des Tempels selbst. Diese bilden für Juden heute eine Trennmauer zum Tempelberg. Die glatt polierten Steinplatten auf dem riesigen Areal vor der Mauer spiegeln jedoch die Plattform des *Haram*. Der Gebetsplatz der Juden und Jüdinnen, der an Größe noch den Frauen- und Männervorhof des herodianischen Tempels übertrifft (135 l + 135 l x 11 l), ist eine Antwort.

Hinter dem Platz wachsen festungsartig Lehrhäuser in die Höhe und überragen die Plattform des Tempelberges. Auf den Dachkronen wetteifern siebenarmige Leuchter und Davidsterne mit dem Halbmond. Die beiden heiligen Bezirke stehen im Verhältnis von Horst und Graben, und manchmal hagelt wirklich ein Steinschlag nach unten. Denn von oben betrachtet, sehen die baulichen und archäologischen Aktivitäten unten verdächtig nach Wühlarbeit und Untergrabung aus: Synagogen werden in die alten Gewölbe getrieben, vergessene Tunnel im Berg werden geöffnet, und überall prangen Darstellungen des zerstörten Tempel, so vor den Schreinen an der Mauer.

Aber wie prächtig der Vorplatz auch gestaltet

sein mag, wie mächtig sich das wieder aufgebaute jüdische Viertel dahinter erheben mag, die alte Mauer, mehr noch deren ausgegrabene Bruchstücke unterhalb des Robinsonbogens weiter südlich, klagt mit Blick auf die christlichen und muslimischen Heiligtümer: Das Haus Gottes ist zerstört, seine Herrlichkeit liegt in Trümmern, es steht nur noch ein abgebrochenes Mauerstück, vollgestopft mit unzähligen Bittzetteln, die christlichen und muslimischen Tempelnachfolger sind kein Ersatz – der 3. Tempel steht noch aus! Die Mauer, in deren Rissen Tauben nisten, ist ein *Memento* des unerfüllten Versprechens, des *Bloch*'schen »Noch-Nicht«. Am Fuß der Klagemauer beten Juden jeden Alters, jeder Herkunft, jeder Sprache, jeder Farbe, jeder Richtung, lautstark oder leise vor sich hin. Es ist nicht das geringste Wunder dieses Ortes, dass Beter sich mitten im Trubel vertiefen können wie Taucher in einer Schwimmhalle. Der Geräuschpegel, die Wellenbewegung der Menge, die Wirbel der Gebetsquoren, die Stöße der Widderhörner in der Bußzeit, der Jubel der Einsegnungen und Vereidigungen, das alles sieht wie ein Volksfest aus, wie die Heimkehr der Zerstreuten (Ps 42,5; 126,2).

Weil wir schon einmal hier waren, haben wir über die *Mughrabi*-Brücke einen anachronistischen Sprung zum muslimischen Heiligtum auf dem Berg gemacht. Aus Angst vor dem gefährlichen »Jerusalem-Syndrom« hat man uns am israelischen Checkpoint alle jüdischen Ritualien abgenommen. Auf halber Höhe überblickt man noch einmal das Geschehen am Fuß der Mauer. Und da zeigt sich ein geteiltes Bild. Rechter Hand, wie gesagt, der Rummelplatz, linker Hand hingegen,

auf einem Viertel der Fläche, Reihe um Reihe, vom Fuß der Mauer bis zum hinteren Rand des Platzes fromme Frauen im stillen Gebet. Jetzt, wo sich die liberalen Juden, die weiland alle Tempelbezüge aus ihrer Liturgie strichen, auch mit Fäusten ihren Platz an seiner Mauer erobern wollen, könnte das doch ein gutes Beispiel sein. Anstatt allen das gleiche Recht auf gleiche Lautstärke zu erteilen, könnte man doch allen die gleiche Pflicht zur Stille auferlegen und Feste in die Synagogen der verschiedenen Richtungen zurückverlegen. Schließlich war dieser Platz nie ein Heiligtum, sondern, wie der Name sagt, eine Klagemauer, für die um Zion Trauernden. Es ist aber zu befürchten, dass sich die Grabenkämpfe, die man aus der Grabeskirche kennt, auch hier weiter ausbreiten.

2 HARAM (Felsendom; Tempelberg)

Sobald man aber durch das *Maghrebiner-Tor* auf den *Haram Asch-Scharif* kommt, betritt man eine andere Welt: Hier herrscht vollkommene Stille, unterbrochen nur von den gutturalen Schreien der arabischen Wächter. Unter den uralten Olivenbäumen summen alte Männer Suren und im Schatten der »fernsten Moschee« (*AlAqsa*) schwätzen bunt verschleierte Frauen. Der Kontrast könnte nicht größer sein: Die sprichwörtliche jüdische Unruhe unten wird vom orientalischen Gleichmut oben verschluckt. Einem Franzosen kommt hier *Baudelaires* Refrain aus der Einladung zur Reise in den Sinn: »*Là, tout n'est qu'ordre et beauté/Luxe, calme et volupté*« (BB LIII).

Die Ruhe geht vom imposanten Felsendom aus, der den *Haram*, ja die ganze Stadt souverän

beherrscht. Er überkuppelt unseren zweiten Stein, der Heiligtumslegende nach Opferstein *Abrahams*, Betpult *Davids*, Altarstein *Salomons*, Grundstein der Erde, Nabel der Welt, Rampe zum Himmel (Q 17). Der scharfe Kontrast zwischen der rohen Felskuppe und seinem sublimen Gehäuse veranschaulicht Aufhebung im dreifachen Sinn des deutschen Wortes: vollendet, aufbewahrt, erhoben. *Fuß* hat gezeigt, dass nicht nur die muslimischen, sondern auch die jüdischen und christlichen Zeitgenossen die Neubebauung des *Haram* für die Errichtung des 3. Tempels hielten.¹⁶ Der Historiker der islamischen Architektur, *Sir Keppel Archibald Cameron Creswell* (1879–1974), hat 1932 das dem Grundriss des Rundbaus zugrunde liegende *Mandala*-Muster durchschaut: Der Felsen im Innenkreis ist von einem inneren Stützenkranz im Achtstern und einem äußeren Stützenkranz im Achtkant umgeben, der Achtkant schlägt wiederum in einen äußeren Achtstern aus, der im Außenkreis und im Achteck der Außenmauern eingeschrieben ist.¹⁷ Die konzentrische Anordnung: Zentrum, Kreise, Oktogone; die Symbolzahlen: Sieben für die vollendete Zeit und Acht für die Ewigkeit, drücken architektonisch die Ideen der Einheit und Vollendung aus. Gleichwohl wird die Nabelschau des Tempels¹⁸ bewusst vermieden, der *Haram* lenkt den Blick vom Felsen ab, er ist »gesüdet«, nach Mekka hin.¹⁹

Die ikonographischen Untersuchungen von *Myriam Rosen-Ayalon* haben wahrscheinlich gemacht, dass die Innendekoration des Doms, die edelsteinbesetzten Fruchtbäume und Akanthusranken, eine paradiesische Landschaft abbildet.²⁰ Ausdrückliche eschatologische Anknüpfungen an das himmlische Jerusalem sind in der Anlage auch

¹⁶ Vgl. Fuß, Martin (2012): Konstruktion, S. 204–215.

¹⁷ Vgl. Naredi-Rainer, Paul von (1994): Salomos Tempel und das Abendland, Monumentale Folgen historischer Irrtümer, Köln 1994, S. 38–41 (m. Abb.).

¹⁸ Vgl. Krochmalnik, Daniel (1996): Der Nabel der Welt. Über die Sonderstellung Jerusalems in der jüdischen Tradition, in: Bibel und Kirche 51 (Thema: Jüdische Schriftauslegung), S. 66–72. Vgl. Bieberstein, Klaus (2012): »Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume«. – Das Symbolsystem

Jerusalems, in: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 41, S. 521–534.

¹⁹ Otto, Eckart (1980): Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt, Stuttgart, S. 200.

²⁰ Vgl. Rosen-Ayalon, Myriam (1989): The Early Islamic Monuments of the al-Haram al-Sharif. An Iconographical Study, Jerusalem, S. 46–69; vgl. Fuß, Martin (2012): Konstruktion, S. 195–198.



Blick auf den Tempelberg von Süden.

- ① Felsendom
- ② Kettendom
- ③ Klagemauer
- ④ Al Aqsa-Moschee

sonst Legion. Die Verbindung zum Himmel stellt der *Himmelfahrtsdom* (*Qubbat Al-Miradsch*) im Nord-Westen her, zu dem man durch das *Gan Eden Tor* (*Bab Al-Ghana*) des Doms gelangt, im Osten kommt man durch das *Kettentor* (*Bab Al-Silsilah*) zum *Kettendom*, jener Kette nämlich, mit der der Weltrichter am Tag des Jüngsten Gerichts die Guten von den Bösen scheidet. Kurz und gut, auf dem Haram sind wir in der Endzeit angekommen. Mit Blick auf die Mauer unten, die die ottomanischen Herrscher freigelegen ließen, ist die Botschaft des Felsendoms unmissverständlich: Er ist der Fels der Dominanz. Die Verheißungen des neuen Tempels, der Völkerwallfahrt, des Tages, an dem alle zusammen den Einzigen anrufen, sie sind erfüllt, der *Muezzin* verkündet es fünf Mal laut und stark, die Zukunft kann nur eine ewige Wiederholung der Gegenwart sein.

3 GOLGOTHA (Grabeskirche)

Der historische Weg vom *Kotel* zum *Haram* führt aber über die *Via Dolorosa* und *Golgotha*. Das architektonische Programm des *Haram* richtete sich ursprünglich nicht gegen den Tempel und die Juden²¹, er tritt vielmehr in »Schönheitskonkurrenz«²² zur christlichen Anastasis im Westen der Stadt. Wer freilich heute diesen Umweg zur »Mutterkirche der Christenheit«²³ geht, kann sich leicht im Gassenlabyrinth verirren und den Eingang verfehlen. Dabei war sie einst der Stolz des christlichen Jerusalem, *Eusebios* pries den Bau in seinem *Leben Konstantins* als einen, der »alles, was in jeder Stadt schön ist« überstrahle.²⁴ Er sollte den Tempel (*naos*) und das neue Jerusalem darstellen.²⁵ In der Kirche wird weniger der

Felsen *Golgotha*, als die Grabhöhle Jesu verehrt, so wie in den beiden anderen konstantinischen Memorialbauten, der Geburtsgrotte in Bethlehem und der Himmelfahrtgrotte auf dem Ölberg (2004). Insgesamt markieren diese »konkave(n) Sakramente einer früheren Präsenz« seit dem 4. Jh. die irdischen Stationen im Leben Jesu, »sie machen das Evangelium begehbar«.²⁶

Im Inneren der Kirche setzt sich das Altstadtlabyrinth in einem unübersichtlichen Nebeneinander von Kapellen, Nischen, Auf- und Abgängen, Grüften und einer Kakophonie konkurrierender Gottesdienste fort. Was einst als Verkörperung der Einheit des *imperium romanum christianum* gedacht war, ist mit der Zeit zu einem baulichen, sprachlichen und kultischen Sammelbecken – nicht Schmelztiegel – geworden. Sechs christliche Konfessionen drängeln sich in diesem beengten Raum und streiten buchstäblich um jeden Zentimeter und um jede Minute. Wenn man sich weit über den Streit stellt, dann kann man die Kirche als eine große Scheune betrachten, in der die Ernte der Völker aus den ägyptischen und äthiopischen, den syrischen und armenischen, griechischen, lateinischen und slawischen Kulturen eingebracht wird. Die exzentrische Position der Grabes- und Auferstehung zum Tempelberg auf der gegenüberliegenden Seite des Stadttals (*Tyropöon*) war gewollt. Die Ruinen des Tempels haben die Christen als sinnfälliges Zeichen der Verwerfung der Juden dem Verfall und der Verwahrlosung preisgegeben. Das Zentrum und die Achse der Welt- und Heilsgeschichte wurde an den Ort der Kreuzigung und Auferstehung Christi verückt. Hier liegt nach der lateinischen Fassung

21 Vgl. Fenton, Paul (2012): The Banished Brother: Islam in Jewish Thought and Faith, in: Goshen-Gottstein, A.; Korn, E. (Hg.): Jewish Theology and World Religions, Oxford, S. 235–261, hier S. 242.

22 Stock (2004): Poetische Dogmatik II, S. 75.

23 Bieberstein, Klaus (1996): Theologie in Stein, in: Welt und Umwelt der Bibel 1, S. 35–43.

24 Eusebios; Dräger, Paul (Hg.) (2007): Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin (De vita Constantini), Oberhaid, S. 197.

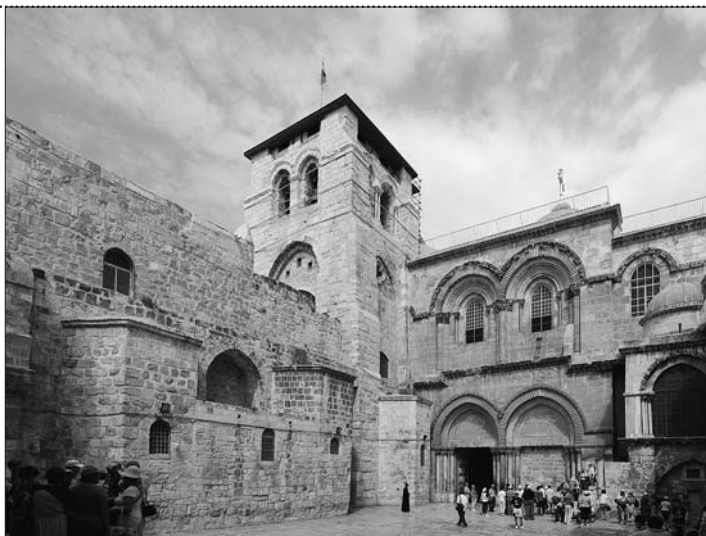
26 Ebd. S. 199.

26 Bieberstein, Klaus (2000): Ein Netz der Erinnerung. Das Evangelium wird begehbar, in: Welt und Umwelt der Bibel 16, S. 33–37, hier S. 37.

von Ps 74,12: *operatus est salutem in medio terrae der omphalos, der umbilicus mundi.*

Die Bebauung des *Haram* imitiert die ursprüngliche Form der konstantinischen Basilika: Rotunde (= *Felsendom*), Atrium, Basilika (= *Al-Aqsa*), er korrigiert aber die Verrückung des Schwerpunktes, er relokalisiert und rezentriert das Heiligtum am alten Standort des Tempels und polemisiert in den Inschriften des Felsendoms gegen das Christentum.

Insgesamt sind die drei Heiligtümer nicht verschieden, sie sind vielmehr Repliken desselben Heiligtums. Was heute als architektonische Vielfalt im Raum erscheint, sind Metamorphosen des salomonischen Tempels in der Zeit, eine Abfolge von neuen Jerusalems, von denen es weltweit noch unzählige weitere Ableger gibt. So sind viele abendländische Kirchen ihrerseits Repliken der Grabeskirche²⁷ oder des Felsendoms, den man im Mittelalter für den salomonischen Tempel hielt, z. B. die Aachener Pfalzkapelle und ihre zahlreichen Architekturkopien.²⁸ Allerdings markieren die Jerusalemer Heiligtümer entscheidende Wegmarken in dieser permanenten Renovation, und man kann versuchen, ihren ideellen Gehalt zu fixieren und ihr dialektisches Verhältnis zueinander zu rekonstruieren. Der *Kotel* steht für die Zerstörung des Tempels und die Hoffnung auf seinen Wiederaufbau. Damit bringt er architektonisch zum Ausdruck, dass er den Islam nicht als »Siegel« der Prophetie anerkennt. Solange die Juden unten und die Muslime oben sind, kann die Prophetie noch nicht in Erfüllung gegangen sein.



Eingangsbereich zur Grabeskirche.

Die Grabeskirche in ihrer historisch gewachsenen Gestalt veranschaulicht die schwierige Sammlung der Menschheit, sie könnte für den Mittler zwischen den unerfüllten Hoffnungen und der vorweggenommenen Vollendung stehen. So gesehen hätten wir es mit notwendigen Momenten einer arbeitsteiligen *praeparatio messianica* zu tun, wie sie von jüdischen Denkern wie *Jehuda HaLevi*, *Moses Maimonides* und *Franz Rosenzweig* visioniert worden sind. Solche Denkmotive setzen natürlich voraus, dass nicht jede Religion den Job allein erledigen zu können meint. Ein Festkalender stünde auch bereit, denn die drei biblischen Wallfahrten nach Jerusalem lassen sich zu den drei unterschiedenen Momenten gut ins Verhältnis setzen: Rettung und Aufbruch (*Pesach*), Offenbarung und Ernte (*Schawu'ot*), Freude und Erlösung (*Sukkot*).

Für die Gegenwart ist allerdings von größter Bedeutung, dass die Steine und Traditionen der Aufhebung ins jeweils nächst höhere Jerusalem ihre Trägheit entgegensetzen, sonst bliebe von Dreieinigkeit ein – wohl muslimisches – Einerlei übrig. Das gilt übrigens auch für die Steine des vordavidischen und vormosaischen Jerusalem.

²⁷ Vgl. Bieberstein, Klaus (2000): Netz der Erinnerung, S. 33–37.

²⁸ Vgl. Pufke, Andrea (2012): Die karolingische Pfalzkapelle in Aachen. Material. Bautechnik, S. 56f; vgl. Lechner, Gregor Martin (1977): Villalpandos Tempelkonstruktion in Beziehung zu Barocker Klosterarchitektur, in: Piel, Friedrich; Traeger, Jörg (Hg.): Festschrift Wolfgang Braunfels, Tübingen, S. 223–237.

Rezensionen



Wiesel, Elie (2012):

Mit offenem Herzen

Ein Bericht zwischen Leben und Tod

Verlag Herder, Freiburg, 95 Seiten

ISBN 3-451-30628-0

In diesem auf erschütternde Weise intimen Buch gewährt Elie Wiesel seinen Lesern einen ungewöhnlichen Einblick in die tiefsten Quellen seiner Vision und seiner Arbeit.

Indem Wiesel sensibel seine Erfahrung einer akuten Erkrankung und seine schmerzliche Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit skizziert, lässt er die Personen, Orte und Ereignisse Revue passieren, die seine Identität als Ehemann, Vater, Schriftsteller, Lehrer und Mensch geprägt haben. Zusammen genommen ergeben sie ein klares Mosaik, das sein Pflichtgefühl und seinen unerschütterlichen Glaube an das Gute im Menschen bis zu seinem Tod im Juli 2016 zu prägen vermochte. Insofern ist das Buch das Vermächtnis Elie Wiesels.

Die kleine Schrift beginnt damit, dass Wiesel erfahren muss, bei ihm sei kurzfristig ein operativer Eingriff am offenen Herzen notwendig. Die Präsenz seiner Ehefrau *Marion* und seines Sohnes *Elisha* am Krankenbett

vor und nach der Operation bildet den Rahmen für das Buch, und dieses Porträt seiner vorrangigen Beziehungen führt dann ins Zentrum des Bandes, nämlich der Lebensbilanz, zu der ihn diese Krise nötigt.

Wir erfahren, dass Wiesel Angst hat. Diese Angst zeigt sich auf verschiedenen Ebenen: im Bewusstsein all dessen, was noch nicht erledigt ist, in seinem Wunsch, bei den Menschen zu bleiben, die er liebt und in seiner Furcht angesichts des großen Unbekannten namens Tod. In diesem Kontext beginnt Wiesel sein Nachdenken, allerdings anders, als er es bisher gewohnt war. Das Bewusstsein der Dringlichkeit war ihm fremd.

Die Innenschau des Bandes entfaltet sich im Dämmerzustand vor der Operation und beim Aufwachen nach dem Eingriff. Bei beiden Gelegenheiten wird Wiesel wieder einmal von der Erinnerung überflutet. Er macht Inventur. Wiesel richtet den Blick auf seine Ehefrau *Marion Wiesel*, seinen Sohn *Elisha Wiesel* und die zwei jungen Enkelkinder; dabei erkennt er seiner Familie das Verdienst zu, für die Kraft und für den Raum gesorgt zu haben, die für seine humanitäre Arbeit viele Jahre hindurch notwendig gewesen seien. Wir erfahren, dass Wiesels Heirat mit Marion und ihre Entscheidung, miteinander eine Familie zu gründen, seine Antwort auf die Aufforderung angesichts von Auschwitz gewesen ist, »das Leben zu wählen«.

Auch die Toten, die für Wiesel nie weit weg waren, kommen näher: Familienmitglieder, spirituelle Lehrer und Meister, die ebenfalls schon lange verstorben sind, Freunde, die ihm einst Trost gespendet haben – sie alle werden wieder präsent. Die Gegenwart der Toten, die Nähe zu allem Vergangenen, fordern Wiesel dazu heraus, eine Bilanz seiner Arbeit zu ziehen. Hier bekommen diese frühesten Einflüsse eine neue Klarheit. Hat er der Erinnerung an sie die Treue bewahrt? Hat er alles getan, zu dem er im Stande war? Er fürchtet, dass dem nicht so ist.

Wiesels Überlegungen kommen nicht ohne Bilder des für ihn entscheidenden Ereignisses und der vielen nachfolgenden Ereignisse aus. Auschwitz kehrt zurück, wie auch die Gegenwart der Toten zurückgekehrt ist.

Auch wenn der Autor spürt, dass er noch nicht darauf vorbereitet ist, dem Tod ins Auge zu schauen, wird seine Furcht von dem Wissen darum gemildert, dass immer das Leben und nicht der Tod im Zentrum seiner Vision stand. Wiesel zieht daraus den Schluss: Es mag zwar notwendig sein, sich auf den eigenen Tod vorzubereiten, dennoch muss immer das Leben leitend sein.

Der Autor bekräftigt, er habe versucht, durch die Kraft der Erinnerung dem Leben und nicht dem Tod nahe zu sein. Sein Bestreben war es, sei es durch Romane oder in seinen Schriften über *talmudische* und *chassidische* Meister, in den Text die Erinnerungen und die Traditionen aufzunehmen, die ein Teil von ihm geblieben sind. Werke wie *Morgengrauen*, *Die Pforten des Waldes*, *Die Juden in der UdSSR* und *Ani Maamin* werden jeweils als ausschlaggebend für sein wachsendes Bewusstsein der Verantwortung sowohl gegenüber der Menschheit wie gegenüber einer spirituellen Tradition gewürdigt, in der weiterhin verwurzelt bleiben möchte, auch wenn sie letztlich nicht die drängenden Fragen nach Gott und der Menschheit zu beantworten im Stande ist.

Ungeachtet der autobiographischen Tendenz von *Mit offenem Herzen* bietet das Büchlein weit mehr als einen Bewusstseinsstrom, dessen emotionale Authentizität so pointiert wie eloquent daherkommt. Es bleibt offen, ob man diesen Band als Wiesels »Schwanengesang« betrachten könnte. Auf jeden Fall gerät der mit Wiesels Schriften vertraute Leser in den Bann seiner ehrlichen und gleichzeitig verletzbaren Porträts. In mancher Hinsicht legt Wiesels unleugbare Hinfälligkeit dem Leser nahe, neu über das Bild unbegrenzter Stärke und grenzenlosen Muts nachzudenken, das gewöhnlich mit ihm in Verbindung gebracht wird.

Und dennoch: Je mehr sich der Band öffnet, desto mehr wird man sich dessen gewahr, dass die Stimme Wiesels nicht zum Schweigen gebracht werden kann: Im Bemühen, Inventur zu machen und selbst in der Überzeugung, dass er sein Ziel nicht erreicht hat, erkennen der Autor und wir als Leser, dass die Reise tatsächlich Sinn hatte. *Christine Wunderli*



Wiesel, Elie (2017):
Worte wie Licht in der Nacht
 (hg. und eingeleitet von Rudolf Walter)
 Verlag Herder, Freiburg, 156 Seiten
 ISBN 3-451-37762-4

Der Verlag Herder legt mit diesem Bändchen anlässlich des Todes von Elie Wiesel eine ältere Sammlung von Zitaten und kleinen Werkauschnitten neu auf. Die ursprüngliche Zusammenstellung ebenso wie die etwas erweiterte Neuauflage wurde von Rudolf Walter besorgt, der Wiesel für den Verlag entdeckte und intensive Kontakte mit ihm hielt.

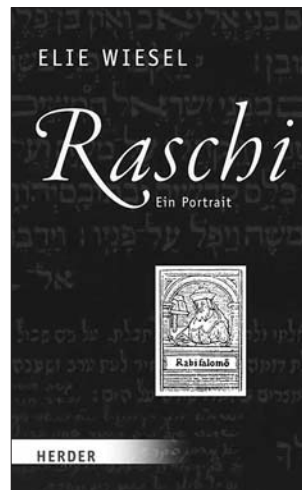
Das kleine Buch führt durch die wichtigsten Werkteile und zeugt von breiter Kenntnis des Gesamtwerks Elie Wiesels. Die Zitate sind nach Themen geordnet, die ein gewisses Licht auf den Autor und sein Anliegen werfen: Leben, Freundschaft, Geheimnis, Nacht, Gott, Klage, Angst, Traurigkeit, Gebet, Schweigen, Kampf gegen den Hass, Frieden etc. Alle diese Stuckworte sind wichtige Motive in Wiesels Werk und bieten von daher einen Einblick in die Vielfalt und Breite der Schriften, die eben nicht, wie landläufig angenommen wird, reine *Holocaust*-Literatur darstellen. Wer Wiesel nur von seinem zentralen Buch *Die Nacht*, seinem Be-

richt über die Todeslager, her kennt, erwartet unter diesem Titel eine Auseinandersetzung mit der Auschwitz-Erfahrung. Die wiedergegebenen Zitate gehen allerdings weit darüber hinaus.

Einige Beispiele: »Jedes Wesen steht im Mittelpunkt der Schöpfung, jedes Wesen rechtfertigt die Schöpfung.« (S. 17, aus: *Geschichten gegen die Melancholie*); »Jenseits der Traurigkeit und noch unter der Verzweiflung – da ist Liebe, und dort wird es sie immer geben.« (S. 35, aus: *Was die Tore des Himmels öffnet*); »Die jüdische Tradition erlaubt es dem Menschen, Gott alles zu sagen, sofern es gut für den Menschen ist.« (S. 84, aus: *Chassidische Feier*); »Nach Auschwitz haben die Worte ihre Unschuld verloren...« (S. 119, aus: *Gott nach Auschwitz*); »Hass ist die Weigerung, den anderen Menschen als Person und als menschliches Wesen anzuerkennen. ... Religiöser Hass verdunkelt das Antlitz Gottes.« (S. 146f, aus: *Den Frieden feiern*).

Die Sammlung ist gut zusammen gestellt, hat allerdings die leichte Tendenz zur Verharmlosung und Harmonisierung der widerständigen und irritierenden Konzentration Wiesels auf die Opfer des millionenfachen Mords. Seine unablässige Klage gegen die Abgründigkeit menschlichen Handelns, die sich im gleichen Atemzug als radikale Anklage Gottes zeigt, darf nicht verstellt werden. Versteht man das Büchlein einseitig »harmonisch«, kommt einem eine allzu gefällige und stachellose Botschaft des Auschwitz-Überlebenden entgegen.

Wer sich dieser Gefahr jedoch bewusst ist und einen ersten Über- und Einblick in die Breite des Werks von Elie Wiesel gewinnen will, findet in dieser Zitatensammlung viele Anregungen, die zum Nachdenken und Weiterlesen motivieren. *Reinhold Boschki*



Wiesel, Elie (2015):

Raschi – Ein Porträt

(aus dem französischen Original übersetzt, mit Quellenangaben, Erläuterungen und einem Nachwort versehen von Daniel Krochmalnik)
Verlag Herder, Freiburg,
127 Seiten, ISBN 3-451-31336-3

Elie Wiesel setzt mit diesem Porträt dem großen mittelalterlichen Gelehrten *Rabbi Schlomo Jizchaki* (genannt *Raschi*) ein narratives Denk-Mal, das jedoch nicht nur zum Denken anregt, sondern für Wiesel einen leidenschaftlichen Einsatz für das Humanum bedeutet und für ihn persönlich so etwas wie einen Lebensbegleiter. Im Vorwort des lesenswerten Büchleins stellt Wiesel die Frage: »Warum Raschi?« Seine Antwort ist persönlich gefärbt: »Seit meiner Kindheit begleitet er mich mit seinen einleuchtenden Erklärungen und seiner Liebenswürdigkeit. Seit meinen ersten Bibelstunden im *Cheder* wende ich mich an ihn, um den Sinn eines Verses oder eines dunklen Ausdrucks zu verstehen.« (S. 10)

Im ersten Kapitel des Buches schildert Wiesel seine Eindrücke einer Frankreich-Reise, die ihn auch nach Troyes auf die Spuren *Raschis* führt. Diese Reise ist dann auch für Elie Wiesel eine Reise in die Erinnerung, über *Rabbi Schlomo Jizchaki* (1044 – 1105) nachzu-

denken und in seine Spuren einzutreten. *Raschi* ist nicht nur für Elie Wiesel der jüdische Kommentator schlechthin, was ihn zum »Lehrer unserer Lehrer« macht. Bis Ende des 13. Jahrhunderts lebten in Troyes ca. 100 jüdische Familien, bis 1288 dann die Ritualmordanklage kam. Wahrscheinlich hatten christliche Fanatiker den Leichnam eines Kindes in das Haus des jüdischen Gemeindevorstehers *Isaak Chatelain* gebracht; er und seine ganze Familie wurden daraufhin verhaftet, der Inquisition unterworfen, d.h. gefoltert, und alle Familienmitglieder wählten den Freitod, den *Kiddusch Ha Schem*, »den Opfertod zur Heiligung des göttlichen Namens« (S. 12). *Raschis* Kommentare begleiten Wiesel sein Leben lang und machten ihm Mut, alles verstehen zu wollen und zu können: »Durch sein Leben, seine Gelehrsamkeit, sein Werk, seine Großzügigkeit, bleibt er die Quelle, an der wir uns laben. Ohne ihn hätte mich mehr als einmal im riesigen Labyrinth des Babylonischen Talmuds verirrt.« (S. 13) »Fürchte nichts, ich bin an deiner Seite!! (S. 14)

Raschi ist für Elie Wiesel deshalb bedeutsam, »weil er dem buchstäblichen Sinn des Textes treu bleibt.« (S. 14) An *Rabbenu Gerschom ben Jehuda* (*Meor Ha Gola* = Leuchte des Exils) wird ebenfalls erinnert (S. 15), der im Geburtsjahr *Raschis* 1040 starb (vgl. Koh 1, 5): »Wann immer in der Menschenwelt eine Geistessonne untergeht, geht eine andere auf.« (S. 15) Nach anderer Quellenlage ist jedoch *Rabbi Gerschom* schon im Jahre 1028 gestorben. Zu dieser Zeit lebte die jüdische Bevölkerung in Frankreich relativ unbehelligt: »Brauchte man die Juden, ließ man sie in Ruhe. Danach entledigte man sich ihrer wieder.« (S. 16) Im 11. Jahrhundert verloren die Juden jedoch ihren Schutzstatus, und christlicher Aberglaube schlug um in antisemitisches Handeln. 1017 befiehlt *Robert der Fromme* den Juden die Konversion (S. 17), 1012 werden die Juden aus Mainz vertrieben, 1013 kehren sie wieder zurück, aber ab 1095 (1. Kreuzzug) werden die Juden in den jüdischen Gemeinden entlang des Rheins grausam verfolgt, um die Kosten des Kreuzzugs zu finanzieren (S. 17). Trotzdem hatte *Raschi* die besten Möglichkeiten für sein Studium (S. 18). Die Städte

Mainz, Speyer, Worms waren bekannt für die jüdische Bildungskultur (S. 18). Wiesel rekurriert in diesem Zusammenhang auf den Genesis-Kommentar *Raschis*. *Raschi* wurde von *Rabbi Chaim David Asulai* als *Talmudist* charakterisiert; *Rabbi Chajim ben Attar* deutet das Akronym *Raschi als Rabban Schel Israel* – Meister aus ganz oder für ganz Israel genannt (S. 19). Aber doch eher *Ha More Ha Gadol*: der große Meister.

Mit etwa 18 oder 20 Jahren studiert *Raschi* in Mainz bei *Rabbi Jakob ben Jakar* (S. 22): »Ich schulde ihm alles, was ich weiß, ..., mein Herz, meine Vernunft, meinen Verstand.« (S. 23) Nach dem Mainzer Aufenthalt reiste *Raschi* nach Worms, wo er weiter bei *Rabbi Isaak ben Eliezer Halevi* weiterstudierte (S. 23) und auch heiratete. Er wechselt wieder nach Frankreich und dann wieder zurück nach Worms (S. 24). Die Schüler *Raschis* kamen aus ganz Europa; einer seiner Enkel (*Rabbi Schmuël ben Meir*; genannt *RaSch-BaM*) wurde ebenfalls sehr berühmt (S. 25). *Raschi* war dann auch eine Zeitlang Rabbiner in Troyes (S. 26). An den sog. Religionsgesprächen zwischen Christen und Juden hat er sich nicht beteiligt (S. 28). Die Christen waren für *Raschi* schlecht beleumundet und für ihn identisch mit der biblischen Figur des *Esau* (S. 28): »Die Lügen kommen von *Esau*, ein Heuchler, der alles tut, um seinem Vater zu gefallen und als erster gesegnet zu werden.« (S. 29) *Esau* ist für *Raschi* einer, der sich der schlimmsten Übertretungen schuldig gemacht hat, nämlich Götzendienst, Ehebruch und Mord (S. 29). Die Feinde der Juden seien die Christen, weil das Judentum immer einen Feind gehabt habe. *Raschi* kommentiert in dieser Perspektive sein aktuelles Zeitgeschehen mit Verweisen auf die biblische Literatur, und die Bibel ist Folie der Gegenwart. *Raschis* Kommentar zur Bibel war deswegen auch bedeutsam und das erste hebräisch gedruckte Buch um 1470 (S. 33).

Im zweiten Kapitel werden von Wiesel *Raschis* Bibelkommentare gewürdigt; sie sollen helfen, die Bibel zu verstehen (S. 39): »Jedes Wort wird erforscht, jeder Vers tiefgründig untersucht. Jeder Einfall bleibt Beweis der Treue zum Text, jede Auslegung eine Vertiefung seiner Heiligkeit.« (S. 39) Schon den ersten Vers der

Bibel (Gen 1,1) setzt *Raschi* mit Ex 12,1 in Verbindung. Warum fängt die Bibel mit der Schöpfung an? Weil die ganze Welt Gott gehöre, so *Raschi*, und ER sie (nur) den Gerechten anvertraut habe (S. 40). Leicht sei ein *chronologisches* Missverständnis des Textes. Das *chronologische* Missverständnis setzt sich fort, wenn das erste Wort der Bibel mit »am« statt »im« übersetzt werde. Die genaue philologische Betrachtung des Textes der Bibel hindere den religiösen Fundamentalismus – hier wird *Raschi* überaus modern, wenn man z. B. an fanatisierte christliche Kreationisten denken mag, die den narrativen Schöpfungshymnus in Gen 1 grundsätzlich missbrauchen, indem sie ihn einseitig chronologisch sehen. Es gehe *Raschi* nicht um die Reihenfolge der Schöpfungstage und Schöpfungswerke – das Licht verdiene es vielmehr, vom Bösen nicht gebraucht zu werden (S. 41). Zu Gen 1,26 – Gott im hebräischen Plural – lehre den Menschen (Einzahl) erst einmal Demut (S. 41). Wiesel wiederholt dann aus *Raschis* Kommentar unzählige Bibelstellen, sozusagen als *tour d’horizon* durch die wesentlichen Texte der *Genesis* bzw. *Bereschit* bzw. 1. Mose.¹

Wiesel folgt *Raschis* Gang durch die Genesis und streift mit dieser Zusammenstellung alle relevanten Stellen der Genesis, die für ihn Weltliteratur darstellen und durch *Raschis* Kommentar zum Leuchten gebracht wird. Wiesels Zusammenstellung folgt keinem exegetischen Prinzip, sondern wiederholt *Raschis* Gang durch die Genesis und ist wohl eher als roter Faden durch die Erzählung zu verstehen. In seinem *Genesis/Bereschit*-Kommentar betone *Raschi*, so Wiesel in seinem dritten Kapitel, ähnlich wie die *Midrasch*-Literatur, die Einzigartigkeit des Volkes Israel (S. 69); die Erzeltern Israels galten ihm auch als Eltern, (Väter und Mütter), der Menschheit insgesamt – eine Vorstellung, der sich Elie Wiesel aus ganzem Herzen als *Holocaust*-Überlebender anschließen kann. Wie soll nun die Erwählung Israels verstanden werden? Wiesel schreibt: »*Raschi* tut alles, was er kann, um sein Volk so weit wie möglich zu verteidigen ...« *Raschi*: »Wie ein Bräutigam auszieht, die Braut zu begrüßen. Israel ist mit

der *Schechina* vermählt. Wer sich Israel entgegenstellt, dem ist es so, als ob er sich dem Heiligen, gesegnet sei Er, selbst entgegenstelle.« (S. 71) Hier offenbart sich die Hintergründigkeit der Wieselschen Auslegung *Raschis*, weil *Raschi* für ihn in dunkler Zeit zum Lehrer der Humanitas geworden ist, die sich wie ein roter Faden durch die Nacherzählung Wiesels zieht. Die Hauptthemen *Raschis* aus der Sicht Elie Wiesels im vierten Kapitel seien Frieden (»Mitleid und Mildtätigkeit unter Menschen, wie *Raschi* in einem Kommentar zum *Talmud* sagt.«) (S. 73); das Studium, nämlich »den Ewigen Euren Gott von Eurem ganzen Herzen, und von Eurer ganzen Seele zu lieben.« (S. 74) (vgl. Dtn 11,22); das Mitleid; die Gerechtigkeit – Lev 19,18 als Hauptregel der *Torah* gilt für alle Menschen (S. 77); die Führung – ein Führender soll nicht alles nach seinem eigenen Kopf entscheiden (S. 78); Rechtsgutachten – im Allgemeinen argumentiert *Raschi* gemäßigt und ausgleichend (S. 79). Wiesel schreibt dazu: »Das Gesetz ist ihm zufolge nicht unmenschlich und darf es auch nicht werden. Es verpflichtet immer den Menschen und muss deshalb auf seiner Ebene betrachtet werden.« (S. 80) Manchmal hole sich *Raschi*, so Wiesel, Unterstützung bei seinen Lehrern in Mainz oder Worms.

Das Thema Gebete sei zwar auch noch wichtig, aber nicht so sehr wie die anderen Themen; *Raschis* Gebetsliteratur wird von Elie Wiesel als Reaktion und Copingstrategie auf den ersten Kreuzzug mit seinen Verfolgungen der jüdischen Gemeinschaften angesehen (S. 83) oder als Überlebensstrategie: »Wie soll man im Exil überleben, ohne unterzugehen? Durch Studium in den Lehrhäusern, durch die Aufrichtung des Glaubens wie eine Mauer, schlimmstenfalls durch das Martyrium.« (S. 84) Das biblische Buch *Hoheslied* sei für *Raschi* eine Literatur für Verbannte und Sehnsüchtige, aber auch »ein erschütterndes Gebet, auf dass ihr Eingedenken sie der Erlösung näherbringt.« (S. 85) Letztlich geht es immer um die Erlösung des Menschen zu seinem Menschsein hin.

Im fünften Kapitel erinnert Wiesel das Christentum an seine eigene jüdische Wurzel, nämlich an den Juden

¹ Gen 1,1.2.3.4.26; Gen 2,18.21.21.23; Gen 3,1.6.11.14.24; Gen 4,9-11; Gen 6,5-6.9.11; Gen 16,1.3.4.5.; Gen 18,21; Gen 21,9.10.14.17; Gen 22,1.2.4.6.11-12; Gen 23,2; Gen 24,50.57.58; Gen 25,19; Gen 26,34; Gen 27,19.24.33.35.41; Gen 28,10.11; Gen 29,13.18.23.25;

Gen 30,1; Gen 32,4.5.7.8.12.29; Gen 33,4.7.16.18; Gen 34,13.14.25.30; Gen 37,1.2.20.26.27.33.35; Gen 38,1.25; Gen 39,6.11.17.19; Gen 41,45; Gen 42,3.11.37; Gen 43,24.30; Gen 45,24; Gen 48,8; Gen 49,1; Gen 50,16.17.
Dazu kommen noch Ex 12,1; Ps 111,6; Jer 27,5; 2 Chr 3,1.

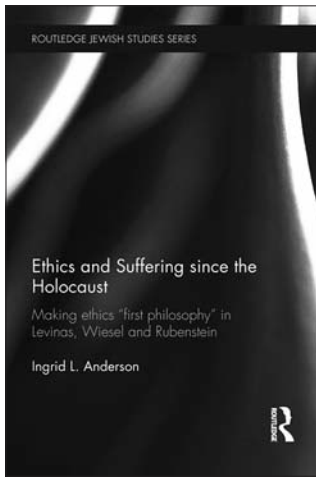
Jesus von Nazareth. Diese Wurzel sei zum Zeitpunkt des ersten Kreuzzuges, *Raschi* war 55 Jahre alt, in den gewaltigen Umbrüchen politischer, sozialer, religiöser und ökonomischer Art vergessen worden. Denn die Schuldigen der Krisen hatte man schnell gefunden: das Judentum (S. 88): »Für die westeuropäischen Juden endete das Jahrhundert in einer Sintflut von Blut, Feuer und Tod und das alles im Namen eines Mannes, jüdisch geboren, von jüdischen Eltern gezeugt und dessen schöner Traum gewesen war, das Herz und die Seele der Gläubigen mit Liebe zu durchdringen.« (S. 88) In den Psalmenkommentaren versuche *Raschi*, so Wiesel, das Gekörte, Verfolgungen, Mord und Totschlag, Zwangs-konversionen zum Christentum, zu verarbeiten und rückkehrwilligen zwangsgetauften Juden den Weg ins Judentum zurück zu ebnet (S. 95): »*Raschi*, der grenzenlose Nachsicht gegenüber den Opfern übt, tut alles, um ihnen dabei zu helfen, ihren jüdischen Glauben zu bewahren, selbst wenn er vorübergehend geheim bleiben muss.« (S. 95)

Daniel Krochmalnik, Übersetzer und Herausgeber dieses Bändchens, hat zahlreiche, äußerst hilfreiche Kommentare und Erklärungen hinzugefügt. Seine akribische Suche nach den Originalstellen in *Talmud* und *Midrasch* und deren Verzeichnis in den Anmerkungen bereichern die Ausgabe enorm. Hinzu kommt ein aufschlussreiches Glossar. In seinem Nachwort schreibt *Krochmalnik*, Wiesel entdeckte als *Holocaust*-Überlebender *Raschi* und damit seine Identifikationsfigur. Ähnlich der Interpretationen von *Lévinas* seien *Raschis* Kommentierungen in der Perspektive Wiesels ethisch fokussiert (S. 101). Aber *Raschi* bleibe trotzdem für Elie Wiesel »sorgender Meister für alle seine Schüler, ein wohlwollender Respondent für alle seine Petenten, ein volkstümlicher Prediger ... « (S. 102).

Die Zeitgrenzen verschwinden in Wiesels *Raschi*-Interpretation (S. 103) und verdichten sich zur Vergegenwärtigung, nicht in einem systematisch sich erschließenden Sinn, sondern in der narrativen Erzählung, in der *Raschi* präsent wird und auch heutige Lesende herausfordert. *Wilhelm Schwendemann*



Beginn des Traktats »Berachoth« aus dem Talmud. In der Mitte *Mischna* und *Gemara*, rechts der Kommentar von *Raschi*, links und außen spätere Kommentare.



Anderson, Ingrid L. (2016):
Ethics and suffering since the Holocaust
Making ethics »first philosophy«
in Levinas, Wiesel and Rubenstein
 Routledge, New York, 185 Seiten
 ISBN 978-1-138-12529-2

Die theologische, geistige und geistliche Auseinandersetzung mit dem Holocaust begann schon in den Todeslagern. Rabbiner, Gelehrte, Fromme, *Chassidim*, Philosophen, Künstler, Schriftsteller – für viele der Deportierten wurde die Tatsache der von den Nazis ins Werk gesetzten Vernichtung zum Problem bezogen auf ihre eigene Tradition. Umso mehr haben nach 1945 Überlebende die Überlieferung des Judentums nach Gründen und Hintergründen befragt und die Möglichkeiten des Weitermachens, besonders des Weiterglaubens ausgelotet. Dabei haben sie die unterschiedlichsten Konsequenzen aus ihrer Erfahrung gezogen. Beispielsweise sagte der aus Karlsruhe stammende Überlebende *Paul Niedermann* einmal, er habe, nachdem er von der Ermordung seiner jüdischen Eltern erfahren habe, seinen Glauben abgestreift wie einen Mantel, den man ablegt. Neben den theologischen Folgen der Katastrophe wurden in den Nachkriegsjahren insbesondere die ethischen betont.

Ingrid L. Anderson, Wissenschaftliche Assistentin am *Elie Wiesel Center for Judaic Studies* an der Boston University, hat in ihrem bemerkenswerten Buch drei der bedeutendsten Reaktionen auf den Holocaust analysiert und im Blick auf die Möglichkeit einer Ethik nach Auschwitz befragt. Ihre Ausgangsfrage lautet: Lassen sich aus Leiden ethische Konsequenzen ziehen – und wenn ja, welche?

Die Antworten der drei behandelten Denker, *Emanuel Lévinas*, *Elie Wiesel* und *Richard L. Rubenstein*, könnten unterschiedlicher kaum sein – auch ihre Biografien. Anders als Wiesel war *Lévinas* nicht in den Todeslagern, sondern kam als französischer Soldat in deutsche Kriegsgefangenschaft. Seine Frau und Tochter überlebten versteckt in einem Kloster, allerdings wurde fast seine ganze jüdische Herkunftsfamilie in Litauen von den Nazis ermordet. *Rubenstein* wuchs in den USA auf und war zunächst Gemeinderabbiner, später Hochschullehrer. Für alle drei wurde der Holocaust ein – bei *Lévinas* zwar versteckter – Zentralpunkt ihres Schaffens.

Anderson *kontextualisiert* das jüdische Denken in Bezug auf die Ethik nach dem Zweiten Weltkrieg auf profunde und kenntnisreiche Weise in der geistigen Situation zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die philosophische Landschaft, so arbeitet sie heraus (S. 15–52), war in der Gefahr, gegenaufklärerisch zu werden, was im Denken *Heideggers* zum Ausdruck kam. Bei dem berühmten Dialog zwischen *Martin Heidegger* und dem jüdischen Denker *Ernst Cassirer* 1929 in Davos war der junge *Emanuel Lévinas* zugegen. Er kam zur Überzeugung, dass die abendländische Philosophie der damaligen Zeit sich gegen Totalitarismus und die Gefahr des Barbarismus nicht genug abgesichert hatte. Grund war, wie er nach dem Krieg in seiner ethischen Philosophie entwickelte, dass westliches Denken zu sehr auf der Ontologie aufruhte und sich zu wenig auf die Ethik konzentrierte. Für *Heidegger* war die Ethik »relativ« (S. 34). Das Werk *Lévinas'* hingegen kann als Gegenentwurf dazu verstanden werden (S. 53–87). Auch wenn er kaum auf den Holocaust explizit zu sprechen kam, kann man seine ethische Philosophie als ein Den-

ken bezeichnen, das aus der Auseinandersetzung mit dem Leiden von Unschuldigen entstanden ist. *Lévinas'* Philosophie der ethischen Antwort auf die Begegnung mit dem Anderen ist die Konsequenz seiner Hochschätzung der eigenen jüdischen Tradition, insbesondere des *Talmud*, bei gleichzeitiger schonungsloser Reflexion des Leides und dessen Bedingungen.

Auch das Werk Wiesels bezeichnet *Anderson* als im höchsten Maße ethisch aufgeladen (S. 88 – 136). Seine Fragen an Gott, seine radikalen Klagen gegen Gott geschehen stets im Interesse des Menschen. Das unschuldige Leiden ist ein Stachel im Fleisch jeder einfachen Theologie und Glaubensüberzeugung, aber auch einer jeden Anthropologie. »...Wiesel's ethics begins with and is founded in the experience of victims.« (S. 103) Die Erinnerung an das Leiden wird zum Appell gegen Unmenschlichkeit und Hass. In der jüdischen Tradition findet sich, was Elie Wiesel nach Auschwitz ins Zentrum stellt: Die einzige Antwort auf das Leiden ist eine ethische. (S. 115)

Auch *Rubenstein* schreibt eine »*Post-Holocaust-Ethik*« (S. 137 – 167), allerdings, anders als bei Wiesel, tief überzeugt, dass der traditionelle Glaube angesichts der Judenvernichtung an sein Ende gekommen sei. Nicht nur Menschen, auch Gott wurde in Auschwitz ermordet. *Rubenstein* wurde seit seinem bahnbrechenden und heiß diskutierten Buch *After Auschwitz* (1966) zum prominentesten jüdischen Vertreter einer »Gott-ist-tot«-Theologie. Sie konzentriert sich radikal auf den Menschen und zieht an jeder Stelle ethische Konsequenzen aus dem abgründigen jüdischen Leiden des 20. Jahrhunderts. Jedoch, so kritisiert *Anderson*, ist *Rubenstein* in seinen Konsequenzen längst nicht so überzeugend wie Wiesel oder *Lévinas*, denn »*Rubenstein* develops more of a Weltanschauung than an ethics« (S. 163), die eine Tendenz zum Relativismus habe.

Abschließend fasst *Anderson* ihre Analysen zusammen, indem sie den Entwurf einer Ethik vorlegt, die in der Reflexion des Leidens gründet (S. 168 – 179). Alle drei Denker, so ihre Thesen, legen auf je ihre Weise eine Ethik nach Auschwitz vor, indem sie Ethik zur

»ersten Philosophie« machen. Nicht der Verstand – wie bei *Kant* – oder die Kultur sind die entscheidenden Impulsgeber ethischer Theorie und Praxis, sondern eine Sensibilität für menschliche Leidenssituationen. Alle drei entwickeln ihre Ethik zudem aus den Quellen ihrer jüdischen Tradition.

Die Stärke der Studie ist gleichzeitig ihre Schwäche. Wer drei Entwürfe miteinander vergleicht, kann notgedrungen beim einzelnen Werk wenig vertiefen oder verweilen. Manche Aussagen wirken von daher oberflächlich und auf einzelne Bücher, nicht auf das Gesamtwerk des jeweiligen Autors konzentriert. Dennoch stellt *Anderson* die entscheidenden Konvergenzen der drei unterschiedlichen Entwürfe heraus: Nach Auschwitz kann sich weder Philosophie noch Theologie leisten, im Spekulativen, in normativen Setzungen oder metaphysischen Aussagen stecken zu bleiben. Nur der Blick auf konkrete Leidenssituationen, auf konkrete Biographien der Opfer und auf die Bedingungen historischer Katastrophen können Denken und Glauben darüber informieren, was zur Verhinderung von Leiden in Gegenwart und Zukunft nötig ist. Die Studie ermuntert zum weiteren Studium der drei Autoren.

Reinhold Boschki

Tück, Jan-Heiner (2016):

Gottes Augapfel

Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz

Verlag Herder, Freiburg, 396 Seiten
ISBN 3-451-32973-5

In den Beiträgen dieses Bandes trifft zweierlei zusammen: Ein nach wie vor ausgesprochen heikles Thema und ein kluger und kompetenter systematischer Theologe, überdies noch mit literarischer Sensibilität begabt. Der 1967 am Niederrhein geborene Wiener Dogmatiker *Jan-Heiner Tück* hat gesammelte Aufsätze zum Stichwort »Auschwitz« vorgelegt, die in einer für seine Zunft erfreulich zugänglichen Diktion und gleichzeitig mit erkennbarer Leidenschaft für die jüdisch-christliche



Sache Schneisen in das schwierige Gelände schlagen. Das gilt schon für den einleitenden Beitrag, der theologische Anmerkungen zur Singularität der *Schoah* enthält und in die Feststellung mündet, der Zivilisationsbruch Auschwitz verlange einen »entschiedenen Bruch mit antijudaistischen Theologietraditionen und eine beständige Gewissensforschung der Christen« (S. 52).

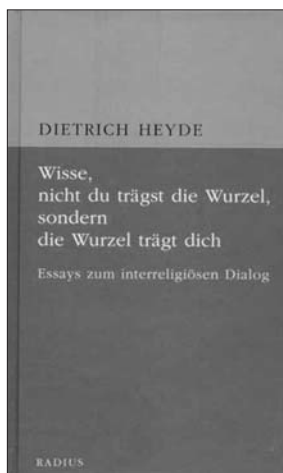
Drei Beiträge gelten dem lyrischen Werk von *Paul Celan* (mit ihm hat sich Tück schon in seinen theologischen Anfangsjahren in einem lesenswerten kleinen Buch befasst), von *Hilde Domin* und *Rose Ausländer*, alles drei Jüdinnen bzw. Juden, die dem *Holocaust* entgangen sind und deren Gedichte gleichzeitig zutiefst von diesem katastrophalen Einschnitt geprägt sind. Bei seiner Auseinandersetzung mit *Celans* Gedicht *Tenebrae* warnt Tück mit Recht davor, das Gedicht eines jüdischen Dichters, der im Pariser Exil in der Sprache der Mörder seiner Mutter geschrieben habe, »einfach als Absprungrampe für theologische Überlegungen zu verwenden« (S. 74). Bei *Rose Ausländer* konstatiert er eine »letzte Ungewissheit, die zwischen Zweifel und Hoffnung hin und her changiert« (S. 121).

Um »harte« Theologie geht es dann in Aufsätzen über den Gottesbegriff im Blick auf Auschwitz einerseits und über das Problem des Täter-Opfer-Verhältnisses beziehungsweise die Frage einer eschatologischen Versöhnung andererseits. Im Gespräch vor allem mit *Hans Jonas*, *Johann Baptist Metz* und *Jürgen Moltmann* entscheidet sich Tück für eine »Lösung«, die Gottes Allmacht mit seiner im Kreuz Jesu Christi erwiesenen Leidensfähigkeit zusammenbringt und so die Hoffnung

darauf artikuliert, dass am Ende sowohl die Opfer zur Vergebung befähigt würden als auch die Täter zur Annahme dieser Vergebung: »Diese Hoffnung mag kühn sein, aber sie gründet in Gottes Passion für die Menschen, die am Ende alle, Opfer und Täter, für sich gewinnen will, ohne die Differenzen einfach zu verwischen.« (S. 191) Tück ist sich durchaus dessen bewusst, dass hier Grenzfragen für das theologische Denken und Reden ins Spiel kommen, wagt aber trotzdem den Ausblick auf die eschatologische Dimension. Er tut dies in einem bei allen Differenzierungen entschiedenen Plädoyer für eine umfassende, endgültige Versöhnung und gegen einen »Infernalismus«, der einen unversöhnten Ausgang der Geschichte Gottes mit den Menschen um der Opfer willen für plausibler hält. Für Überlegungen wie die Tücks in diesen Beiträgen des Bandes braucht es allerdings einen Mut zur theologischen Spekulation, den nicht aufzubringen eine nachvollziehbare Option sein kann.

Der letzte Teil des Bandes enthält kirchenbezogene Beiträge, so einen ausgesprochen informativen und hilfreichen Text über »Das Konzil und die Juden: 50 Jahre *Nostra Aetate*«. Tück zeichnet die Vorgeschichte der epochemachenden »Judenerklärung« des Zweiten Vatikanischen Konzils nach, gibt einen Durchblick durch die Erklärung und widmet sich der nachkonziliaren Entwicklung, mit dem Resümee: »Die Nachkonzilspäpste, besonders *Johannes Paul II.*, aber auch *Benedikt XVI.* und jüngst *Franziskus*, verstehen dieses Vermächtnis von *Nostra Aetate* als bleibenden Auftrag auch für die Zukunft der Kirche.« (S. 349) Diese Aussage veranschaulichen die abschließenden Beiträge über den Besuch von *Benedikt XVI.* in Auschwitz und den seines Nachfolgers *Franziskus* in Yad VaShem.

Rabbiner *Walter Homolka* hat Tücks Band ein schönes Geleitwort beigegeben und ihm darin bescheinigt, er benenne die Baustellen, die auch 50 Jahre nach *Nostra Aetate* noch zur Bearbeitung anstünden. Die umsichtige und problembewusste Art und Weise, in der *Jan-Heiner Tück* diese Baustellen und das Thema »Theologie nach Auschwitz« insgesamt angeht, ist vorbildlich und weiterführend. *Ulrich Ruh*



**Heyde, Dietrich (2015):
Wisse, nicht du trägst die Wurzel,
sondern die Wurzel trägt dich**

Essays zum interreligiösen Dialog
Radius Verlag, Stuttgart, 198 Seiten
ISBN 3-87173-752-7

Der Band versammelt acht Beiträge eines Mannes, der einen ungewöhnlichen Lebensweg gegangen ist. *Dietrich Heyde*, Jahrgang 1943, wuchs in Bremen auf und studierte Theologie und Germanistik in Göttingen und Tübingen. Dann folgte ein Vikariat in Bremen, bevor *Heyde* seine Studien in Jerusalem fortsetzte. Literatur und Jerusalem: zwei Stichworte, welche das Denken dieses Mannes prägen sollten und auch seinem Essay-Band Profil gegeben haben.

Die Liebe zur Literatur spiegelt sich in einem glänzenden Essay zur grossen Lyrikerin jüdischer Herkunft wider: *Nelly Sachs*, Nobelpreisträgerin des Jahres 1966. Sie wird als »Chronistin der *Shoah* jenseits der Protokollform« dargestellt. Und das Nachdenken über das, was »Jerusalem« als Zentrum des jüdischen Volkes und geistige Hauptstadt dreier Weltreligionen bedeutet, ist das Zentrum des vorgelegten Bandes. Denn *Heyde* legt hier keineswegs Essays allgemein »zum interreligiösen Dialog« vor, sondern fordert konkret heraus, über »Israel«

als »Anstoss für die Völker« nachzudenken, wie es in einem der Essays heißt. Denn die vorgelegten Beiträge kreisen allesamt um nichts anderes als um das »Geheimnis Israels« mit »Gott als Bundespartner«. Und zwar im Geiste *Martin Bubers*, dessen Vermächtnis nicht nur mit der Figur des ungekündigten Gottesbundes lebendig erhalten wird, sondern auch mit einem eigenen Kapitel über »Die Welt der *Chassidim*«.

Über Israel aber wird hier nicht theologisch abstrakt und geschichtlich allgemein geredet, sondern wirklichkeitsgesättigt, geerdet, geschichtlich konkret. Die Wahrnehmung reicht von Auschwitz und seiner Herausforderung, über den »Abgrund Mensch« genauso nachzudenken wie über den »Abgrund Gott« bis hin zum Nahostkonflikt und Fragen des Zionismus. Man spürt es den Ausführungen an, dass hier ein Christ mit Israel und an Israel leidet und sich nichts sehnlicher wünscht, als dass Israel zum Frieden mit seinen palästinensischen Nachbarn findet. Israel habe »fünf Kriege gewonnen, aber den Frieden verloren«, zitiert *Heyde* den früheren israelischen Staatspräsidenten *Shimon Peres*. Jetzt aber gelte es, den Frieden zu gewinnen, wobei ein Wort des Schweizer Schriftstellers *Friedrich Dürrenmatt*, der 1976 einen glänzenden Israel-Essay unter dem Titel »Zusammenhänge« vorgelegt hat, die ganze Paradoxie der Friedensgewinnung aufzeigt: »Das Paradox des Friedens besteht darin, dass er nicht aus dem Krieg, sondern nur aus dem Frieden heraus verwirklicht werden kann.« Und *Heyde* folgert daraus: »Nicht das Unmögliche wird uns Menschen abverlangt, nur dies, das Mögliche nicht länger unmöglich zu machen.«

So spricht ein Mann, der mit dem Scheitern immer wieder konfrontiert wird, aber nicht daran denkt, die Zukunft den Zynikern zu überlassen. Pastor geworden, hat er sich jahrelang als christlicher Vorsitzender für die Bremische Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit engagiert. Wer wie er auch sieben Jahre Halligpastor im nordfriesischen Wattenmeer war, weiß, wie man Stürmen standhält und sich von Fluten nicht unterkriegen lässt. Nachzulesen in bemerkenswerten

Büchern wie *Flutzeiten – Zeitfluten. Ein Halligtagebuch zur Noahgeschichte* (1985) oder *Hallig – Landschaft wie ein Vers im Psalter* (1992).

Von besonderer Aktualität im Blick auf das Reformationsgedenken 2017 ist Heydes Essay »Luther und die Juden«. Eine heikle Herausforderung für einen evangelischen Christenmenschen, der als Propst 15 Jahre für den Kirchenkreis Schleswig Verantwortung trug. Denn wenn es eine besonders dunkle Seite in der Person des späten *Martin Luther* gab, dann war es sein maßloser Judenhass, wie er in der Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« von 1543 Ausdruck gefunden hat. Hatte der frühe *Luther* noch um eine Bekehrung der Juden geworben, so verdammt er jetzt – aus »enttäuschten Erwartungen« – nicht nur die »Verstocktheit« der Juden und verteufelt sie samt ihren Rabbinern, jetzt macht er wie nie zuvor der weltlichen Obrigkeit gegenüber konkrete Vorschläge, wie man mit den Juden künftig verfahren solle. Es sind bis ins Detail gehende Handlungsempfehlungen für eine Art »Endlösung der Judenfrage«. Dazu gehören die Verbrennung der Synagogen, die Zerstörung jüdischer Wohnhäuser, die Wegnahme von Gebetbüchern und *talmudischen* Schriften, ja auch der »ganzen Bibel«, da die Juden diese »zur Lästerung Christi« missbrauchten, bis hin zur Austreibung der Juden aus dem Land und vieles mehr. *Heyde* registriert das betroffen und stellt an die Adresse seiner Kirche (stellvertretend für die anderen nicht weniger damals judenfeindlichen Kirchen) die entscheidende Frage, warum die Reformationszeit für die Juden »keine Heilszeit« gewesen sei, warum also »die Selbstbesinnung der Kirche auf ihre biblischen Wurzeln nicht zu einer Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen geführt« habe. Hat sich *Luther* in seiner Einstellung zu den Juden gewandelt oder gibt es von Anfang bis Ende eine Kontinuität?

In dieser hoch umstrittenen Frage der Lutherforschung vertritt *Heyde* eine interessante dialektische Position. Er erkennt einen Wandel bei *Luther*; aber nicht im Sinne einer simplen Dualität (einst Judenfreund,

dann Judenfeind), sondern einen »Wandel bei Kontinuität«. *Luther* habe an einer vom antijüdischen Vorurteil beeinflussten theologischen Grundlinie festgehalten, die er in den verschiedenen Epochen seines Werks unterschiedlich akzentuiert habe. Konsequenz des lutherischen Theologen *Heyde*: »Es gibt den heilen *Luther* nicht. Und doch können wir viel von ihm lernen ... ›Lernen‹ heißt aber auch, wenn nötig, ihm widersprechen und einen neuen Weg einschlagen. Dafür ist der Reformator selbst ein Beispiel.« Ein guter Vorsatz zum *Luther*-Jahr 2017. Zur »Freiheit eines Christenmenschen« gehört auch die Freiheit zum Protest gegen alles, was dem Geist des Evangeliums von Jesus Christus widerspricht, der, wie der frühe *Luther* schrieb, ein »geborener Jude« war. Und sei es mit *Luther* gegen *Luther*.

Karl-Josef Kuschel

Boschki, Reinhold; Wohlmuth, Josef (Hg)
(2015):

Nostra Aetate 4

Wendepunkt im Verhältnis der Kirche zum Judentum – bleibende

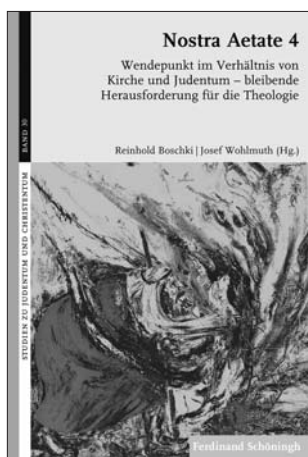
Herausforderung für die Theologie

(Unter der Mitarbeit von Lukas Ricken.

Band 30 der Reihe »Studien zu Judentum und Christentum«)

Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn,
258 Seiten, ISBN 3-506-78242-7

Vor mehr als einem halben Jahrhundert, im Oktober 1965, verabschiedete das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) kurz vor seinem Abschluss mit großer Mehrheit die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (lat.: *Nostra Aetate; In unserer Zeit*, Abk.: *NA*). In ihr verändert die Kirche ihr Verhältnis zu den Weltreligionen radikal und bezieht sich dabei im Allgemeinen auf alle Weltreligionen, namentlich auf den Hinduismus, Buddhismus und den Islam. Zentral geht es aber um eine Neubestimmung der Beziehungen der Kirche zum Judentum. Im 4. Kapitel, dem Herzstück des Textes, bekennt sich die



Kirche erstmals deutlich zur engen geistlichen Verwandtschaft mit dem Judentum, spricht dem Judentum nicht länger den Fortbestand seines Gottesbundes ab und bedauert alle Formen des Antisemitismus. Zu Recht wurde darum *NA* als eine theologische Sensation oder gar Revolution angesehen.

Ohne Übertreibung kann man dieser Erklärung drei Superlative zuschreiben. Sie ist (1) das kürzeste, (2) das am meisten umstrittene und (3) das wirkungsvollste Dokument des Konzils. Seit den Vorbereitungen des Konzils bis zur endgültigen Verabschiedung der Erklärung wurden hartnäckig und auch polemisch immer wieder theologische und politische Einwände gegen jede Konzilsäußerung zum Judentum vorgebracht. Man argumentierte, dass theologisch eine judenfreundliche Stellungnahme des Konzils mit einer langen gegenläufigen Tradition brechen würde, nach der der Alte Bund durch den Neuen Bund ersetzt oder überboten worden sei. Politisch wurde unterstellt, dass der Staat Israel insgeheim mit einem gewissen Druck an der Erklärung beteiligt sei. Deshalb werde eine israelfreundliche Erklärung des Konzils zum diplomatischen Bruch der Kirche mit den arabischen Ländern führen. Es sei unverantwortlich, die Christen in den arabischen Ländern einer dort zu erwartenden Verfolgung auszusetzen.

Es war wohl eine Fügung, dass die Erklärung trotz aller Widerstände letztlich doch zustande kam. Allerdings fiel sie trotz ihrer grundlegenden Neuorientierung nicht ganz so aus, wie es von vielen Befürwortern erhofft wurde. Fachleute erkannten leicht, dass der Text an vielen Stellen Kompromissformeln enthält. Sie vermissten vor allem eine klare Absage an die Judenmission, ein deutliches Bekenntnis zur Mitschuld der

Kirche an der *Schoah* und eine diplomatische Anerkennung des Staates Israel, die erst lange nach dem Konzil 1993 erfolgte.

Die Wirkungsgeschichte der »Judenerklärung« und mehr noch ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart und Zukunft standen im Programm einer Tagung an der Universität Bonn. Sie wurde von den beiden Theologieprofessoren *Reinhold Boschki* und *Joseph Wohlmuth* geplant und durchgeführt. Beide haben jetzt auch den vorliegenden Sammelband über diese Tagung herausgegeben. Zusammen kamen international bekannte Expertinnen und Experten – ein Drittel aus dem Ausland –, sowie Theologinnen und Theologen aus Wissenschaft und Praxis, um die anstehenden theologischen und religiösen Fragen zu diskutieren. Hier waren Juden und Christen, Katholiken und Protestanten, Frauen und Männer zusammen, um die Erinnerung an *NA* wach zu halten und ihre bis heute nur unvollständig genutzten Ressourcen für das kirchliche Leben in den Blick zu nehmen. Es war wie ein vielstimmiges großes Konzert, als sich Judaisten, systematische Theologen und Moraltheologen, Liturgiewissenschaftler und Ökumeniker, Exegeten des Alten und Neuen Testaments, Pastoraltheologen und Religionspädagogen über die Wirkung von *NA* auf ihr Fachgebiet und auf immer noch bestehende Desiderate aufmerksam machten.

Aus der Fülle der vielen Vorträge und Diskussionsbeiträge können hier nur einige Beispiele angeführt werden. *Reinhold Boschki*, Religionspädagoge, kritisiert, dass in *NA* wenig von konkreter Erinnerung zu finden sei. Der Text bleibe zu dieser Thematik vage und ausweichend. Die kirchlichen Diffamierungen des Judentums, die Gewalttaten der Christen gegen Juden, selbst die *Schoah* würden mit keiner Silbe erwähnt. Das alles sei erst nach dem Konzil erfolgt. *Ulrich Berges*, Alttestamentler, weist darauf hin, dass es keine gute Entscheidung war, das Judentum mit den anderen großen Religionen unter dem Begriff der Religion zu subsumieren, da das Verhältnis des Judentums zum Christentum fundamental anders sei als zum Islam, Buddhismus usw. Wie wenig noch immer das Alte Testament die heutige Theologie geprägt habe, zeige er

schreckend der dritte Band der Jesusbücher von *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, der bei den biblischen Kindheits Erzählungen eine grundlegende Kommentierung der großen jüdischen Loblieder – *Magnificat, Benedictus, Gloria* und *Nunc dimittis* – unterlassen habe. Der Ökumeniker *Hans Hermann Henrix*, der *NA* insgesamt positiv bewertet, sieht den christlich jüdischen Dialog als ein nicht störungsfreies, aber krisenbewährtes Miteinander. *Albert Gerhards*, Liturgiewissenschaftler, legt sachkundig dar, dass *NA* trotz positiver Anregungen für die Liturgie noch nicht die erforderliche Wirkung erzielt habe, was sich z. B. in vielen Predigten sowie in der Israelvergessenheit im Lauf des Kirchenjahres oder als Symptom im neuen Gotteslob zeige. *Josef Wohlmuth*, emeritierter Dogmatiker, macht darauf aufmerksam, dass *NA* 1965 unter dem Motto: »In unserer Zeit...« stand. Was vor 50 Jahren »unsere Zeit« war, ist heute nicht mehr »unsere Zeit«. Kirche und Welt hätten sich seitdem rasant verändert. Wenn die Kirche »in unserer Zeit« heute eine thematisch ähnliche Erklärung über ihr Verhältnis zum Judentum verfasste, müsste sie zu aktuellen theologischen Fragen Stellung nehmen, die *NA* noch nicht behandeln konnte oder wollte.

Weitere Anregungen von *NA*, die auch in dem Buch bedacht werden, seien kurz skizziert. Die Christologie kommt heute nicht mehr an dem Faktum vorbei, dass Jesus Jude war und in seinem ganzen Leben von der Beschneidung bis zu seinem Tod ein Sohn seines Volkes geblieben ist. Die Kirche weiß nun, dass ihre Anfänge bei *Abraham*, bei *Mose* und den Propheten liegen und dass es zahlreiche Strukturanalogien zwischen Kirche und Synagoge gibt. Niemand kann mehr übersehen, dass die Kirche den größeren Teil ihrer Bibel mit dem Judentum gemeinsam hat und dass das Neue Testament ein jüdisches Buch ist, das ohne das Alte Testament nicht verständlich ist. Die Liturgiewissenschaften haben neue, bis vor kurzem völlig unbekannt Beziehungen zwischen jüdischem und christlichen Feiern und Ritualen, zwischen *Eucharistie* und *Pessach* entdeckt. Der Weg zur Trennung zwischen beiden Religionen ist aus der Perspektive der heutigen Kirchengeschichte deutlich später erfolgt, als es noch in den meis-

ten Lehrbüchern steht. Auch Predigt, kirchliche Medien und Religionsunterricht können seit dem Konzil nicht länger von der Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses absehen.

Immer noch gibt es die Einstellung, das Thema sei etwas für theologische Spezialisten, die sich die Judenfrage als Hobby ausgesucht haben, während andere Zeitfragen von erheblich größerer Dringlichkeit seien. Wenn man etwa von der Gottesfrage heute im Kontext aufgeklärten Denkens und der Naturwissenschaften, vom Erstarren des kirchlichen Fundamentalismus, von Lockerung der Kirchenbindung, von ethischen Problemen am Lebensanfang und Lebensende, von der Rolle der Frau in der Kirche, von Ehe, Familie und Sexualität oder vom Verhältnis der Kirche zum Islam spreche, sehe man, was hochgradig aktuell sei. In der Tat stellen diese Problemfelder Kirche und Theologie vor die allergrößten Herausforderungen. Aber *NA* macht uns darauf aufmerksam, dass eine Theologie, die ihre eigenen Grundlagen nicht kennt– und dazu gehört das unauf lösbare Band mit dem Judentum – auch in diesen Problembereichen nicht hinreichend wirksam werden kann. Abgesehen davon steht auch das religiöse Judentum vor denselben Problemen, so dass Juden und Christen in einer erweiterten Ökumene in vielen Fragen gemeinsam nach Lösungen suchen können. Zudem kann sich Christentum heute nicht mehr wirkungsvoll der Welt gegenüber positionieren, wenn es weiter seine theologische Polemik gegenüber dem Judentum aufrecht erhält. Es würde an dem neu aufkommenden Antisemitismus mitschuldig werden.

Was diese theologische Publikation wieder neu klar macht, ist die bedauerliche Erkenntnis, dass die Kluft zwischen den Aussagen des Konzils und dem Bewusstsein des Kirchenvolks und großer Teile der Theologie in letzter Zeit nicht geringer, sondern größer geworden ist. Für die heutige Kirche ist es eine überaus große Herausforderung, diesen garstigen Graben wieder kleiner zu machen und ganz zu überwinden. In diesem Punkt sind sich die Dialogpartner und Papst *Franziskus* völlig einig.

Werner Trutwin



Nussbaum, Martha (2014):

Die neue religiöse Intoleranz

Ein Ausweg aus der Politik der Angst

(aus dem amerikanischen Englisch von Nikolaus von Palézieux), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 220 Seiten ISBN 3-534-26460-5

Das Buch gliedert sich wie folgt:

Vorwort

1. Religion: Zeit der Angst und der Verdächtigung
2. Angst: Ein narzisstisches Gefühl
3. Grundprinzipien:
Gleicher Respekt für das Gewissen
4. Der Splitter im Auge meines Bruders:
Unparteilichkeit und das selbsterforschte Leben
5. Innere Augen:
Respekt und mitfühlende Phantasie
6. Der Fall Park 51
7. Wie man die Politik der Angst überwindet

Martha Nussbaum hat mit diesem Buch einen wichtigen Beitrag gegen eine religiös aufgeheizte Atmosphäre einer Politik der Angst geschrieben, obwohl es auch um die Fremdheit der Religionen in modernen Zivilgesellschaften geht. Sie diskutiert die Fremdheit der Reli-

gion vor allem am Beispiel des Islam in der gegenwärtigen amerikanischen Gesellschaft. Ihr Plädoyer gilt zuallererst dem Respekt Fremden gegenüber und für Religionsfreiheit in einer Ethik der Höflichkeit und des Anstandes, was in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation unter Präsident *Donald Trump* klare politische und religiöse Signale setzt.

Martha Nussbaum ist Philosophin und Professorin für Rechtswissenschaften und Ethik an der University of Chicago und gilt als eine der wichtigsten amerikanischen Philosophinnen der Gegenwart.

Ad Vorwort

Anlass des Buches war ein Artikel für den Online Kommentar der *New York Times* über ein geplantes europäisches *Burka-Verbot* für muslimische Frauen, worauf sie 700 Kommentare von Leser_innen erhielt. Sich daraus entwickelnde Thesen zum Thema *Religiöse Toleranz* als Work- in-progress-Workshop wurden innerhalb der University of Chicago Law School diskutiert. Das Buch ist *Arnold Jacob Wolf* gewidmet, »der ein Gigant des amerikanischen Reformjudentums wie auch in meinem religiösen Leben war«, wie Nussbaum schreiben kann (S. 9). Die Botschaft Wolfs war ein unbedingtes Eintreten für religiöse Toleranz und soziale Gerechtigkeit: »Erkenne dich selbst, damit du aus dir heraustreten kannst; diene der Gerechtigkeit und fördere den Frieden.« (S. 11)

Ad 1

Die amerikanische Gesellschaft hielt sich vor einiger Zeit noch für tolerant, und religiöse Gewalt wurde woanders in der Welt verortet. Die Vereinigten Staaten von Amerika galten im allgemeinen Bewusstsein als offen gegenüber religiösen Minderheiten, die in dieser Gesellschaft Zuflucht gefunden haben (S. 12). Selbstverständlich gab es auch in diesem Zustand der amerikanischen Gesellschaft religiöse Vorurteile und Ängste, wie z. B. Antikatholizismus und Antisemitismus. *Nussbaum* mahnt angesichts dieser Einschätzung zu Demut und Bescheidenheit (S. 13). Sie schreibt: »Unsere Situation schreit geradezu nach kritischer Selbstreflexion, sofern

wir die Wurzeln der schlimmen Ängste und Verdächtigungen freilegen wollen, die gegenwärtig alle westlichen Gesellschaften entstellen.« (S. 13)

Anlass für *Martha Nussbaum*, für religiöse Toleranz und Klärung von Ängsten einzutreten, war die Diskussion über das *Burka*-Verbot in Frankreich, Belgien, Italien und in der Schweiz. *Nussbaum* unterstellt hier irrationale Ängste vor einer »muslimischen Überfremdung« und zeigt an einigen europäischen Beispielen, welche Blüten die Angst vor einer fremden Religion treiben kann. Zudem werden von ihr reale Diskriminierungen muslimischer kopftuchtragender Frauen fokussiert (S. 15). Die Autorin stellt zudem fest, dass auch in der amerikanischen Gegenwartsgesellschaft eine Spannung zwischen religiöser Toleranz und gewalttätiger Vorurteile und Handlungen existiere (S. 16). An der Spitze stünden hier Aktionen gegen Muslime, die von *Nussbaum* an mehreren auffallenden Beispielen illustriert und belegt werden: »In der Tat gibt es handfeste Beweise dafür, dass in den USA die Vorurteile gegenüber den Musliminnen ansteigen.« (S. 21) Diese Entwicklungen in der amerikanischen und in den europäischen Gesellschaften irritieren und zeigen, dass religiöse Ängste zunehmen und der entsprechende (fast illusorische) Wunsch nach Homogenität einer Gesellschaft. *Nussbaum* bezweifelt, dass es je überhaupt eine homogene Gesellschaft und nationale Identität gegeben haben (S. 23). Die Autorin versucht nun, den in diesem Kapitel beschriebenen Ängsten auf die Spur zu kommen, um sie zu verstehen und ihr mit philosophischer Resilienz zu begegnen. (S. 26)

Ad 2

Die Grundthese des Kapitels bezüglich der Funktion menschlicher Angst lautet: »Ohne Angst wären wir schon alle tot.« (S. 27) Angst helfe, sich vor wirklichen Gefahren an Leib und Leben zu schützen; ebenso könne die Angst aber instrumentalisiert werden, um »Aggressionen gegen unbeliebte Gruppen zu schüren.« (S. 27) Mit Angst umzugehen, bedeutet für *Nussbaum* zualererst aber den Grundsatz der Gleichheit aller Menschen zu beachten. Die Instrumentalisierung der Ängs-

te diene dazu, z. B. Juden auszugrenzen und für bestimmte wirtschaftliche oder soziale Probleme verantwortlich zu machen (S. 29) oder als versteckte Böse zu charakterisieren: »Wie einfach ist es also, in die Märchenfalle zu geraten und sich vorzustellen, das, was man fürchtet, könnte man leicht einer einzigen Gruppe zuschreiben, die ohnehin schon unbeliebt ist, deren Unterschiede in Religion und Kleidung sie längst als mögliche verdächtige ausgemacht hatten...« (S. 31).

Im folgenden Abschnitt stellt *Martha Nussbaum* dann die biologischen Grundlagen der Angst innerhalb der Gehirnregion *Amygdala* dar, in der die Funktion der Angst als kurzfristiger emotionaler Schutz zu sehen sei und keineswegs als Leitfaden einer Entscheidungsfindung diene (S. 33): »Angst allein lässt den Geist zusammenschrumpfen.« (S. 34) Angst sei jedoch mit einem mit einem wahrgenommenen Kontrollverlust verbunden, was in den Bereich des biologischen Überlebens und Gesundheit hineinreiche (S. 35). Rationalen Umgang mit besonderen Situationen diskutiere *Aristoteles*, den *Nussbaum* an dieser Stelle kritisch würdigt. *Aristoteles* entwickle in der Nikomachischen Ethik eine Tugendmatrix als Handlungsoption gegen die Angst (S. 37). Schlussfolgernd warnt *Nussbaum* davor, Ängsten bei mutmaßlicher Bedrohung nachzugeben oder wenn Alltagsroutinen überraschend unterbrochen würden. Angst sei auch der Impuls, wenn z. B. Mutmaßungen über angenommene Gefahren die Informationsbasis übersteigen, es zu sogenannten psychischen Kaskaden kommen zu lassen, die dann wieder als Konfigurationsmaterial ethischer oder religiöser Identität wirkten, um uns von anderen ethischen Maßstäben oder religiösen Gruppen abzugrenzen (S. 39). Sie schreibt: »Vieles kommt zusammen, wenn die muslimische *Burka* gefürchtet wird, und wir sollten zumindest die Neigung des menschlichen Geistes bedenken, sich unaussprechliche Schrecken und Verderben den verschiedenen Arten von verhüllender Kleidung auszudenken.« (S. 41) *Burka*- und *Minarett*verbot in der Schweiz werden von *Nussbaum* als sog. mutmaßliche Sicherheitsbedrohungen eingestuft, d.h. als Phantasieprodukt bzw. als Vorstellung eines verborgenen Feindes (S. 48). Die schwei-

zerische Kampagne gegen *Minarette* sei letztlich eine imaginäre »Kampagne gegen eine Bedrohung, die gar nicht existiert.« (S. 49) Ängste entstehen auch, wenn symbolische Themen den Platz in der Realität einnehmen; aber imaginäre Themen können leicht in Gewalttaten umschlagen, wie z. B. im Terrorismus beobachtbar sei. Angst bleibe aber auch hier jeweils auf die eigene Person und deren Sicherheit bezogen (S. 56).

Ad 3

Im Umgang mit Angst plädiert *Nussbaum* für drei Grundregeln: gute Prinzipien formulieren, Wahrnehmung narzisstischer Grundhaltungen zulassen, d. i. die Kultivierung des inneren und äußeren Auges, sich in die Situation von Minderheiten versetzen (s. 58). Dazu gehöre auch der Blick auf das Wohl für Andere, d. h. im Sinne von *Aristoteles* der Einsatz für Gerechtigkeit (S. 59). Eine Folgerung aus dieser Haltung sei die Anerkennung der Würde des anderen Menschen, was *Nussbaum* in Anlehnung an die *kantsche* Philosophie auf Verpflichtungen gegenüber nichtmenschlichen Geschöpfen erweitert (S. 61), was für sie letztendlich eine Gewissensfrage darstellt. Das Gewissen verletzen, bedeute in gleichem Atemzug, die Menschenwürde zu verletzen (S. 63). Im Folgenden diskutiert *Nussbaum* *John Lockes* Philosophie als Problem widerstreitender Grundregeln religiöser Freiheit. Der freien Religionsausübung eines Menschen dürfe keine substanzielle staatliche Belastung auferlegt werden (S. 73). Für Regierungen müsste demnach der »Schutz einer Reihe grundlegender Ansprüche, welche sich die »zentralen menschlichen Fähigkeiten« nennen« verbindlich sein: Leben, Gesundheit, körperliche Unversehrtheit (S. 83).

Ad 4

Nussbaum recurriert auf *Sokrates'* Fragestellung zur Funktionsfähigkeit von Demokratie in Bezug auf das »selbsterforschte Leben«, d. i. Authentizität und Moralität der Führungskräfte (S. 89). Die philosophische Selbstprüfung sei deswegen auch nach *Immanuel Kant* notwendig, um dem menschlichen Hang zur Selbstsucht zu entkommen und uns selbst von den Grund-

sätzen auszunehmen, die wir anderen auferlegt haben (S. 90): »Inkonsequenz im Sinne *Kants* und des Christentums ist kein bloßes intellektuelles Versagen: Es ist ein moralisches Versagen, und wir können es das tiefste und grundlegendste moralische Versagen überhaupt erkennen, das Versagen, die gleichwertige Wirklichkeit des anderen anzuerkennen.« (S. 91) *Nussbaum* wendet dieses Prinzip auf die Sicherheits- und Transparenz-Argumente in Bezug auf das Tragen von *Burkas* an und überführt jene der Inkonsequenz (S. 94). Gesetze, so *Nussbaum*, seien veränderlich und müssten »von Respekt, Anstand und Freundschaft« getragen sein (S. 103).

Ad 5

In diesem Kapitel erläutert *Martha Nussbaum*, was sie unter einem »inneren« Auge, nämlich das Entwickeln einer Haltung, versteht. Die Haltung des inneren Auges wird bei ihr verbunden mit Neugier, Fragenstellen und dem genauen Wahrnehmen (S. 121). Respekt gegenüber anderen Menschen mit ihren kulturellen Besonderheiten bleibe so lange aus, bis das »innere Auge« kultiviert worden sei (S. 123). Respekt gelte jedoch nur den Personen direkt und nicht gegenüber ihren Haltungen oder Handlungen; eine empathische Phantasie sei also der Angst entgegenzusetzen (S. 125). Diese auch ethisch relevante Grundhaltung belegt die Autorin am Beispiel des Buches von *Roger Williams* »*A Key into the Language of America*«, in dem er eine Freundschaft zu dem indianischen Stamm der *Narragansett* beschreibt (S. 130). In diesem Buch geht es um die Grundregeln von Höflichkeit, Anstand und Freundschaft und respektvollem Umgang miteinander (S. 134). Als vergleichbares Werk nimmt *Martha Nussbaum* *Nathan der Weise* von *Gotthold Ephraim Lessing* hinzu: Dummheit lässt sich nach *Nussbaums* fester Überzeugung durch mitfühlende Empathie überwinden (S. 154).

Ad 6

Nussbaum beschreibt in diesem Kapitel den Konflikt um ein muslimisches Gemeindezentrum, das in der Nähe von *Ground Zero* in New York errichtet werden soll. Das Zentrum sollte allen Glaubensrichtungen of-

fenstehen und so etwas wie ein interreligiöses Kulturzentrum sein. Es sollte den Namen *Córdoba House* tragen, um an das friedliche Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen in der mittelalterlichen spanischen Stadt Córdoba zu erinnern. Kritik kam an der Konzeption von Personen, die in Muslimen grundsätzlich eine Bedrohung sehen und in Córdoba das Symbol der muslimischen Eroberung Spaniens im 8. Jahrhundert (S. 160). Nussbaum interpretiert die amerikanische Verfassung mit ihren Zusatzartikeln so, dass die Projektentwickler das Recht hätten, das Zentrum in der Nähe zu *Ground Zero* zu bauen. Eine Verletzung religiöser Gefühle bei Nicht-Muslimen müsse als Phantasieprodukt betrachtet werden (S. 167). Gleichzeitig seien aber auch auf der Seite der Projektentwickler Fehler gemacht worden, die nicht kommunikativ gelöst worden seien (S. 177). Das Beispiel *Park 51* bestärkt *Martha Nussbaum* in ihrem Plädoyer für Empathie: »Sie zeigt uns die menschliche Realität anderer Menschen, die wir vielleicht als widerwärtig und untermenschlich angesehen haben, als Fremde und Bedrohung.« (S. 187) Unausgewogene Empathie könne jedoch das moralische Urteil verfälschen und den Blick auf wahre Menschlichkeit verstellen (S. 188).

Ad 7

Nussbaum kommt in ihren Antworten immer wieder auf *Sokrates* zurück und erweitert die *sokratische* dialogische Haltung um die Wahrnehmung von menschlicher Vielfalt und menschlicher Lebensumstände, was bedeutet, dass in einer Demokratie alle Menschen am demokratischen Prozess teilhaben dürfen.

Eine weitere Schlussfolgerung ergibt sich aus der Haltung des Respekts, nämlich die Anerkennung anderer Menschen als mit gleicher Würde ausgestatteter Wesen (S. 195) – fokussiert werde dieses ethische Basisverhalten in der Instanz des Gewissens. Die dritte Handlungsoption, die *Nussbaum* vorschlägt, ist die einer neugierigen Phantasie und Anteilnahme (S. 196).

Das Buch liest sich für ein philosophisches Werk sehr gut, weil es leser_innenfreundlich geschrieben ist

und die von *Nussbaum* angeführten Beispiele gut nachvollziehbar sind. Letztlich kann jedoch die Haltung, die *Nussbaum* anstrebt, nicht verordnet werden, und es gilt: Auch Demokratie als Gesellschaftsform und religiöse Toleranz müssen erlernt werden.

Wilhelm Schwendemann



Bauman, Zygmunt (2016): Die Angst vor den anderen

Ein Essay über Migration und Panikmache

Edition Suhrkamp Sonderdruck, Berlin

125 Seiten, ISBN 3-518-07258-5

Der polnisch-britische Soziologe *Zygmunt Bauman* hat vor seinem Tod (9.1.2017) noch ein prophetisches Buch veröffentlicht, das die westlichen Gesellschaften an deren vielbeschworenen Werte erinnert und auch an den populistischen Missbrauch dieser Werte im Sinne von gesellschaftlichem Egoismus und Rücksichtslosigkeit. Für *Bauman* ist der Begriff *Migrationskrise* vor allem ein Deckname im Kampf der populistischen Meinungsmacher (S. 7) und auch für den moralischen Gegenbegriff *Migrationspanik*. Mit Flüchtlingen wie mit heißen Kartoffeln umzugehen, sei zutiefst unmoralisch (S. 8), kennzeichne aber einen bestimmten Politikstil in bestimmten europäischen Staaten und auch neuerdings

in den USA. Die jetzige Migration mache zuerst auf eine politische Destabilisierung des Nahen und Mittleren Ostens aufmerksam, an der der Westen mitgewirkt habe, aber zugleich auch auf einen Zustand europäischer Gesellschaften, in denen viele in einem prekären sozialen Zustand lebten. Die meisten Flüchtlinge kommen aber aus »gescheiterten Staaten oder – in jeder Hinsicht – Staaten – und damit gesetzloser Territorien: Schauplätzen endloser Kriege zwischen Stämmen und Religionsgruppen, unzähliger Massenmorde, völliger Gesetzlosigkeit und ständiger Ausraubung.« (S. 11) Diese Migrant_innen seien auf der Suche nach einem annehmbaren Lebensstandard, was moralisch keineswegs verwerflich sei (S. 13). Für die Einheimischen seien die Migrant_innen aber zuerst einmal Fremde, die Ängste auslösen, weil sie fremd seien. Die Polarität zwischen Fremdem und Feind sei unübersehbar und der Fremde uneinschätzbar.

Die jeweilige Einwanderungsgesellschaft sei geprägt von *Mixophilie* (»eine Vorliebe für vielfältige, heterogene Umgebungen, die unbekannt und unerfasste Erfahrungen ermöglichen und daher die Freuden des Abenteuers und der Entdeckung versprechen«) (S. 14) und der *Mixophobie* (»die Angst vor einem nicht beherrschbaren Ausmaß an Unbekanntem, nicht zu Bändigendem, Beunruhigendem und Unkontrollierbarem«) (S. 15). Feindselige Gefühle gegenüber Migrant_innen laden zur Gewalt ein: »Sie leben in Armut, Elend und Verachtung inmitten einer Gesellschaft, die sie auszustoßen trachtet und sich zugleich der Großartigkeit ihres unvergleichlichen Komforts und Reichtums rühmt.« (S. 17) *Bauman* thematisiert in diesem Zusammenhang das Problem der Selbstachtung bzw. das der Selbstzerstörung auf beiden Seiten (S. 19), denn den Migrant_innen wird in dieser Perspektive die Schuld an existenzieller Unsicherheit zugeschoben (S. 21), woraus populistische Politiker_innen Kapital schlagen.

Bauman warnt vor einer Politik der Abschottung; der Ausweg heiße nicht Abschottung, sondern Solidarität. Das Streben nach Sicherheit hat nach *Bauman* einen gegenteiligen Effekt, weil es nicht mehr um die

Klärung von Ursachen gehe, sondern um Macht und Zustimmung bei den nächsten Wahlen (S. 31). Der Aufruf, gegen Terrorismus zusammenzustehen, hebe zwar die Selbstachtung einer Nation (S. 37), treffe aber diejenigen, deren Lebensaussichten sowieso schon prekär sind und denen der Entzug öffentlicher Anerkennung und Verlust der Selbstachtung drohen. Wenn Migrant_innen erst einmal dem Terrorismus zugeordnet seien, stünden sie außerhalb moralischer Verantwortung und sozialer Fürsorge (S. 38). Gerade die Ausgrenzung muslimischer Migrant_innen fördere so die Ziele verschiedener Terrororganisationen; einher gehe diese Tendenz mit der Stigmatisierung ganzer Bevölkerungsgruppen (S. 43). Der Autor kritisiert schonungslos den jetzigen US-Präsidenten *Donald Trump*: »Auf die Allmacht eines starken Mannes zu vertrauen, ..., sei ein »Wunschtraum«, und dass Trump dieses Vertrauen gewinne, beruhe auf einem »Taschenspielertrick.« (S. 51) Die Optionen seien, entweder für einen starken Mann/eine starke Frau zu stimmen oder für ein starkes Volk (S. 52). *Bauman* argumentiert im Folgenden mit *Michail Bachtins* Annahme einer »kosmischen Angst«, die durch die Herrschenden in offizielle Angst verwandelt werden würde (S. 53) und zwar so, dass die daraus folgenden Regeln und Gebote Antworten offerierten, »damit keine Fragen mehr gestellt werden sollten« (S. 54). Aus einer fernen Bedrohung werde so eine erfundene Forderung, die praktikabel erscheine (S. 54); auch religiöse Systeme gehorchten nach *Bachtin* dieser Reduktion von Komplexität (S. 55). Aber, so gibt *Bauman* in Bezug auf moderne Zivilgesellschaften zu bedenken, dass diese Reduktionen voller Risiken steckten, aber gleichzeitig keine Sicherheiten und Garantien böten (S. 57) und zugleich mit Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen verbunden seien, die den Einzelnen völlig überforderten. Der einzelne Mensch werde Opfer eines gigantischen Selbstausbeutungs- und Erschöpfungsprozesses (S. 59). Die Angst vor dem eigenen Ungenügen in einer leistungsorientierten Gesellschaft ersetze die Angst vor Nichtkonformität (S. 60). Wem könne man nicht besser die Schuld an diesen Wechseln zuschieben, als dem Fremden? (S. 65)

Migration, so *Bauman*, sei durch die menschliche Geschichte hindurch, so etwas wie ein fester und konstituierender Bestandteil menschlichen Daseins gewesen (S. 69) – eine Migrationskrise gebe es einfach nicht (S. 70). In diesem Zusammenhang rekurriert *Bauman* auf *Kants* Schrift vom Ewigen Frieden. Kant ziele darin auf die Bedingungen allgemeiner Hospitalität und Gastfreundschaft ab (S. 73). Feindschaft soll nach *Kant* durch Gastfreundschaft und Feindseligkeit durch Wirtbarkeit ersetzt werden, also durch die Kompetenz, im umfassenden Sinn Gastgeber_in zu sein (S. 74). Auch auf *Emmanuel Lévinas* wird verwiesen, der einer eindeutigen ethischen Haltung dem Nächsten gegenüber den Vorrang gibt (S. 75). Für *Bauman* ist das Moralische im Menschen dessen Kernkompetenz: »Moralisch sein heißt im Kern, den Unterschied zwischen Gut und Böse zu kennen und zu wissen, wo die Grenzen zwischen beidem verläuft. Und es bedeutet, beides voneinander unterscheiden zu können, wenn man es in Aktion beobachtet oder wenn man darüber nachdenkt, wie man selbst agieren will.« (S. 80)

Bauman wirft den westlichen Gesellschaften in ihrer Angst vor dem »Fremden« eine kognitive Dissonanz vor, die die Unterscheidung von Gut und Böse erschwere oder sogar verunmögliche und in Formen politisch akzeptierter Entmenschlichung führe (S. 84). *Bauman* nimmt im sechsten Kapitel noch einmal *Kant* auf, der »glaubte, moralisches Wissen, also das Wissen, was richtig und was falsch ist, sei allen Menschen gegeben, und zwar dank der allen Menschen gegebenen Vernunft.« (S. 97) Wie könne also der menschliche Wille überzeugt werden, vernünftig und moralisch zugleich sich zu verhalten? Der Weg aus der kognitiven und auch moralischen Dissonanz führe nur über eine moralisch sich qualifizierende Vernunft des Menschen, die den (religiösen) Glauben als feste Grundüberzeugung benötige. *Kants* Kategorischer Imperativ trete in direkte Konfrontation mit der Angst vor dem Fremden und gegen die gegenwärtige hobbesche Welt des Kriegs aller gegen alle (S. 109). Die Gefährdungspotenziale moderner Zivilgesellschaften seien zudem, so *Bauman*, schon

vor der Ankunft gegenwärtiger Migrant_innen vorhanden gewesen (S.111). Das Buch rüttelt auf und tut in seiner klaren Argumentation für Menschenfreundlichkeit gut und sei jedem Lesenden, der auch am interreligiösen Dialog interessiert ist, wärmstens empfohlen.

Wilhelm Schwendemann

**Marschies, Christoph (2016):
Gottes Körper**

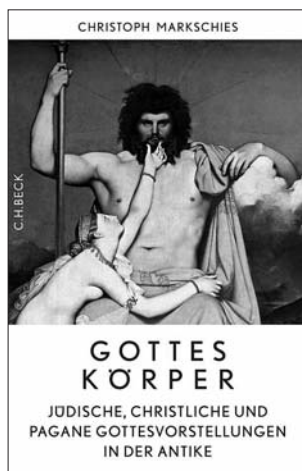
Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike

Verlag C. H. Beck, München, 900 Seiten
ISBN 3-406-66866-1

Der Autor, ein hochgeschätzte Gelehrter und Wissenschaftsorganisator, ist Professor für antikes Christentum an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin. Schon immer haben seine Publikationen hohe Beachtung gefunden, weil er es glänzend versteht, für sein vielleicht etwas abseits liegendes Fachgebiet hohes Interesse zu gewinnen und weil er zugleich über einen Stil verfügt, der es zur Freude macht, seinen Gedanken zu folgen. Vor allem braucht man nicht zu befürchten, Altbekanntes nur anders beschrieben und mit anderen Worten vorgesetzt zu bekommen.

Auch was man in diesem Buch liest, ist weithin neu. Immer wieder kann sich der Leser an gescheiterten, originellen, geistvollen Ideen dieses Buches begeistern, das in den bis jetzt vorliegenden Rezensionen in der *FAZ*, in der *NZZ* oder in der *Süddeutschen* sehr gut bewertet wurde. Von der wissenschaftlichen Durchdringung der vorliegenden Thematik zeugt der weit über 400 Seiten umfassende Anhang, der umfangreicher ist als der Lesetext selber.

Zunächst mag der Gedanke, dass Gott einen Körper hat, befremdlich klingen, weil der in jüdischen und christlichen Tradition heute vorherrschende Transzendenzbegriff, auf Gott bezogen, eine beherrschende Stel-



lung einnimmt. »Sehr viele heute in Europa und Amerika lebende Menschen sind im Laufe ihres Lebens zu der Einsicht gelangt, dass – wenn es überhaupt einen Grund gibt, an Gott zu glauben – solche Gottesbilder aufgeklärt und ›moderner‹ sind, die zeitgemäße Standards von Vernunft treffen und in denen Gott nicht in Anlehnung an eine menschliche Person vorgestellt wird. ›Anthropomorphismus‹, eine Vorstellung von Gott in menschlicher Gestalt, gilt gemeinhin als archaisch, naiv und primitiv.« (Vorwort). Aber sind diese Vorstellungen wirklich naiv und primitiv?

Sie sind es nicht, wenn man mit *Marschies* einen Blick auf die Sache und die Geschichte tut, obwohl er kein historisches Buch geschrieben hat. Wer das sucht, wird hier zwar auch leicht fündig, weil der Autor viel historisches Material gesucht und breit analysiert hat. Aber sein Hauptinteresse zielt darauf zu zeigen, dass in den Gottesvorstellungen der Juden, der Christen und auch der antiken paganen Religionen Gott in aller Regel einen Körper hat und mit ihm auch körperliche Funktionen ausübt. Selbst das biblische Bilderverbot, das gerade für das Judentum eine entscheidende Rolle spielt, beziehe sich auf Gottes Körper, verbiete nur seine bildliche Darstellung. Für das Christentum gilt diese Einsicht in besonders hohem Maß, wenn man sich klar macht, welche Bedeutung die Lehre von der »Mensch-

werdung Gottes« bzw. der »Inkarnation« oder »Fleischwerdung« hat. Jahrhunderte lang wurde um das richtige Verständnis dieser Vorstellung bei den Kirchenvätern gekämpft. Unzählige Lehrvarianten wurden aufgestellt und wieder verworfen. So nahm man z. B. wegen der Anstößigkeit eines göttlichen Leibes an, Christus habe nur einen Scheinleib gehabt, diese Annahme vielfach variiert, aber dann doch verworfen, weil man klar erkannte, dass das Erlösungswerk Christi auf diese Weise gefährdet werde. Würde man den Leib des Herrn aus dem Christentum entfernen, entzöge man dem Christentum seine Grundlage.

Man staunt über die vielen Stationen der historischen Entwicklung, die der Autor hier in den Blick genommen hat. Viele Kirchenväter werden mit ihren Aussagen zu Gottes Körper vorgestellt, so *Origenes*, *Tertullian* und *Augustinus*. Auch die jüdische Tradition kommt nicht zu kurz, vor allem ihre *Mystik* und *Gnosis*. Hier sei nur noch ein markantes Beispiel aus der antiken Philosophie zitiert, wo sich unter den Fragmenten der *Vorsokratiker* auch der berühmte kritische Aphorismus des *Xenophanes* (ca. 320–250 v. Chr.) befindet: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Pferde und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade das Aussehen hätte.«

Wer das imponierende Buch von *Marschies* lesen und verstehen will, darf die Mühe des Begriffs nicht scheuen und sollte viel Zeit mitbringen. Doch wird diese Anstrengung reich belohnt. *Werner Trutwin*

**Zeitschrift für
christlich-jüdische Begegnung
im Kontext (ZfBeg)**
Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs (Neue Folge)«

ISSN 2513-1389

• **Herausgeber**

*Verein Freiburger Rundbrief.
Arbeitskreis für christlich-jüdische
Begegnung e. V. (VR 629; gemeinnützig)*
1. Vorsitzender:
Reinhold Boschki, Tübingen
2. Vorsitzender:
Wilhelm Schwendemann, Freiburg i. Br.

• **Ziele**

Die »Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext« will die Beziehung und das Verständnis zwischen Christen und Juden fördern, Antisemitismus und Rassismus auf allen Ebenen bekämpfen, die Erinnerung an den *Holocaust* wach halten, die Freundschaft zwischen Christen und Juden vertiefen, Menschenrechte fördern und den Dialog öffnen für andere Religionen und Gruppen, insbesondere mit Muslimen. Die Zeitschrift will in Kirchen, Theologie, Religionsgemeinschaften und in die gesellschaftliche Öffentlichkeit wirken, insbesondere in den Bereich der Bildung.

• **Verantwortliche Schriftleitung**

- Prof. Dr. Reinhold Boschki,
Universität Tübingen
- Dr. Julia Münch-Wirtz,
Universität Tübingen
- Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann,
Evangelische Hochschule Freiburg
in Kooperation mit:
- Prof. Dr. Daniel Krochmalnik,
Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg

• **Verantwortlicher Redakteur**

- Prof. Dr. Ulrich Ruh, Freiburg

• **Erweiterte Schriftleitung | Berater_innen**
(wird ständig ergänzt):

- Karl-Hermann Blickele, Balingen
 - PD Dr. René Dausner, Regensburg
 - Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Regensburg
 - Prof. Dr. Christoph Dohmen, Regensburg
 - PD Dr. Thomas Fornet-Ponse, Regensburg
 - Prof. Dr. Albert Gerhards, Bonn
 - Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz,
Dresden
 - Prof. Dr. Hans Hermann Henrix,
Aachen, Salzburg
 - Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Salzburg
 - Prof. Dr. Reiner Kampling, Berlin
 - Rabbiner Dr. Joseph A. Kanofski, Toronto
 - Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Tübingen
 - Prof. Dr. Verena Lenzen, Luzern
 - Dr. Christoph Münz, Frankfurt
 - Prof. Dr. Maria Neubrand MC, Paderborn
 - Dr. Gertud Rapp, Freiburg
 - Prof. Dr. Christian Rutishauser SJ, Zürich
- **Ehrenmitglied**
Fritz B. Voll, Toronto/Kanada

- **Unterstützende Institutionen**

- Universität Tübingen
- Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg
- Evangelische Hochschule Freiburg
- Bibliotheken und Institutionen, die die Zeitschrift abonnieren
- Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Freiburg i. Br.

- **Spender**

Wir danken für großzügige Unterstützung durch

- das Erzbistum Freiburg
- das Stuttgarter Lehrhaus – Stiftung für interreligiösen Dialog
- zahlreiche Einzelpersonen
- private Abonentinnen und Abonnenten

- **Geschäftsstelle *ZfBeg***

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext (Freiburger Rundbrief)

Wilma Jansen

Postfach 57 03 | 79025 Freiburg i. Br.

Universitätsstraße 10 | 79080 Freiburg i. Br.

Telefon +49 (0)7 61/21 77 16 43

info@zfbeg.de

- Bankverbindung

ZfBeg | Freiburger Rundbrief:

LIGA Bank eG

IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45

BIC: GENODEF1M05

- **Herstellung**

- *Layout*

Brigitte Ruoff, Stuttgart | ruoff@n.zgs.de

- *Druck*

Schnauffer Druck GmbH,
97941 Tauberbischofsheim; in Kooperation
mit dem Tübinger Uni-Verlag
(Universitätsbibliothek Tübingen)

- *Bildnachweis*

- Wir danken der Verlag Herder GmbH,
Freiburg | Dr. Stephan Weber für die Bereit-
stellung der Coverabbildungen *s3* | *19* | *20*
28 | *29* | *49* | *116* | *117* | *118* | *124*

- *commons.wikimedia.org*:

Titel David Shankbone

s7 World Economic Forum

swiss-image.ch/Sebastian Derungs

s11 Pete Souza

s47 Guillaume de Paris, 1539

Stoplersteine: *s83* Croesch | *s84* James

Steakley | *s85* Geolina

s104 CC-BY-SA 3.0/Dnlor_01

s113 CC BY-SA 4.0/Andrew Shiva

s115 Berthold Werner

s121 Quelle: www.talmud.de

- Weitere:

s2 Astrid Kimmig | *s18* virtuallibrary.org

s79 Fischer Verlag

s81 Gesellschaft für Christlich-Jüdische

Zusammenarbeit Freiburg

s122 Routledge, New York

s125 Radius Verlag, Stuttgart

s127 Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

s129 WBG, Darmstadt

s132 Edition Suhrkamp, Berlin

s134 Verlag C. H. Beck, München

Sehr geehrte Leserin,
sehr geehrter Leser,

vielen Dank für Ihr Interesse an unserer
**Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext (ZfBeg).**

- Wenn Sie die *ZfBeg* regelmäßig beziehen wollen, füllen Sie bitte das nebenstehende Formular aus und senden es *per Post* an die *ZfBeg*-Geschäftsstelle.
- Bei einer Abonnement-Bestellung *per E-Mail* nennen Sie uns bitte Ihre Angaben in der im Formular stehenden Reihenfolge.
- Für 2017 bezahlen Sie bitte den Betrag in einer separaten Überweisung.
- Ab 2018 überweisen Sie bitte den Jahresbeitrag bzw. veranlassen Sie den Bankeinzug bis zum 28. Februar.
- Die Kündigungsfrist beträgt 3 Monate zum Jahresende.
- Gerne senden wir Ihnen Sie auf Wunsch eine Spendenbescheinigung.
- Bankverbindung
ZfBeg | Freiburger Rundbrief:
LIGA Bank eG
IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45
BIC: GENODEF1M05

Abonnement | Kosten

- **Jahresabonnement**
Print-Ausgabe
oder PDF-Datei € 30,-
- **Förder-Abo 1**
Print-Ausgabe € 45,-
oder PDF-Datei € 30,- | Spende € 15,-
- **Förder-Abo 2**
Print-Ausgabe € 70,-
oder PDF-Datei € 30,- | Spende € 40,-
- **Förder-Abo 3**
Print-Ausgabe € 100,-
oder PDF-Datei € 30,- | Spende € 70,-

Für meine Notizen

- Ich habe ein Abonnement bestellt.

Abonnementform:

Bestelldatum:

Zahlungsweise:

- Ja, ich möchte die **Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext (ZfBeg)** abonnieren und wähle

- Print-Ausgabe (in gedruckter Form)
- PDF-Datei (digitale Ausgabe)

Jahresabonnement

- Print-Ausgabe
- PDF-Datei € 30,-

Förder-Abo 1

- Print-Ausgabe € 45,-
- PDF-Datei € 30,- | Spende € 15,-

Förder-Abo 2

- Print-Ausgabe € 70,-
- PDF-Datei € 30,- | Spende € 40,-

Förder-Abo 3

- Print-Ausgabe € 100,-
- PDF-Datei € 30,- | Spende € 70,-

Zahlungsweise

- Meinen Jahresbeitrag zahle ich selbst ein auf das Konto *ZfBeg* | Freiburger Rundbrief LIGA Bank eG
IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45
BIC: GENODEF1M05

- Hiermit erteile ich Ihnen eine Einzugsermächtigung:

Bank

IBAN

BIC

Meine Kontaktdaten:

Vorname/Name

Straße/Nr.

PLZ/Ort

Telefon

E-Mail

Datum, Ort

Unterschrift

- Spendenbescheinigung erwünscht

Bitte senden Sie dieses Formular
deutlich ausgefüllt in einem frankierten
Umschlag an die
Geschäftsstelle *ZfBeg* | Freiburger Rundbrief
Postfach 5703
79025 Freiburg i. Br.



