

ZfBeg
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext

1 | 2019

Israel

Heiliges Land – für wen?!

begegnung



ZfBeg 1 | 2019
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext

Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs«
(Neue Folge)

- 4 ... Editorial
- 6 ... Jehoschua Ahrens:
Jüdisch-christlicher Dialog in Israel
- 14 ... Christian M. Rutishauser SJ:
Eretz Israel –
Ein Land, das Christen heilig ist
- 26... Zehavit Gross:
Sources of Hope: Enhancing
Peace Education in Higher Education.
A Case Study from Israel
- 41 ... Wolfgang Schmidt:
Die religiöse Bedeutung
und Herausforderung Jerusalems
für Christinnen und Christen
- 52 ... Karl-Hermann Blickle:
Visionen von Israel – Frieden ist
möglich. Zur Perspektive einer
Zwei-Staaten-Lösung zwischen Israel
und Palästinensern
- 61 ... Sadik Hassan:
Jerusalem: eine Stadt mit vielen Namen

Rubriken

b Bildung | *Anregungen für Schule Gemeinde | Erwachsenenbildung*

- 64 ... Sarah-Myrin Steege:
Die Kraft der Begegnungen
- 67 ... Gertrud Rapp:
Studienreisen zu den Wurzeln
des christlichen Glaubens
- 70 ... Wilhelm Schwendemann:
Interreligiöse Begegnungsreisen –
Barrieren abbauen,
Verstehen des Fremden
- 73 ... Reinhold Boschki:
Land der Gegensätze –
Land der Hoffnung.
Bildungsreisen als Augenöffner
- 78 ... Katja Anders und Rebekka Krain:
Sachsenhausen – 70 years of liberation.
Digitales Gästebuch des 70. Jahrestags
der Befreiung des Konzentrationslagers
Sachsenhausen

q Quellen

- 82 ... Christoph Michel:
»Mit Ihnen und dem Judentum [...] im
Glauben verbunden«. Über den Brief-
wechsel und weitere Kontakte zwischen
Martin Buber und Ernst Michel | Teil 2

a Aktuell

- 94 ... Aktuelle Notizen
- 97 ... Pressemitteilung des Evangelischen
Oberkirchenrats Karlsruhe | 28.3.2019:
Evangelische Kirche und jüdische
Gemeinden sollen sich aufeinander
verlassen können
- 122... Gedenkfeier in Kippenheim-Schmieheim
am 8. September 2019

jc *Jüdisch-Christliche
Bibellektüre*

- 98** ... Sr. Raphaela Brüggenthies:
Liebe, die erlöst. *hæsaed* als Leitmotiv
im Buch Rut
- 107** ... Daniel Krochmalnik
und Sr. Raphaela Brüggenthies:
Notruf 70. Rabbinisch-benediktinische
Psalmen-Betrachtung
- 110** ... Wilhelm Schwendemann:
Wie aus dem Betrüger Jakob Israel
›ein Gottesstreiter‹ wird –
einige Bemerkungen zu Gen 32,23-32

lg *Literarische
Gastbeiträge*

- 114** ... Moisei Boroda:
Brody... Mstov... Kruszina...

lit *Rezensionen
Bücherschau*

- 123** ... Walter Homolka; Magnus Striet (2019):
Christologie auf dem Prüfstand.
Jesus der Jude – Christus der Erlöser
(Wilhelm Schwendemann)
- 124** ... Sammelrezension zu
Büchern zum Thema »Antisemitismus«
und zu Internet-Publikationen
(Reinhold Boschki)
- 128** ... Christina Isabel Brüning (2018):
Holocaust Education in der heterogenen
Gesellschaft. Eine Studie zum Einsatz
videographierter Zeugnisse von
Überlebenden der nationalsozialistischen
Genozide im Unterricht
(Valesca Baert-Knoll)
- 130** ... Georg Fischer (2018): Genesis 1-11,
Herders Theologischer Kommentar
zum Alten Testament
(Wilhelm Schwendemann)

- 131** ... Norbert Baumert; Maria-Irma Seewann
(2014): In der Gegenwart des Herrn.
Übersetzung und Auslegung des ersten
und zweiten Briefes an die Thessalonicher
(Jens-Christian Maschmeier)
- 133** ... Bernhard Casper (2017):
Das dialogische Denken. Franz Rosen-
zweig, Ferdinand Ebner und Martin
Buber. Um einen Exkurs zu Emmanuel
Lévinas erweiterte Neuausgabe.
(Wilhelm Schwendemann)
- 136** ... Martin Buber Werkausgabe Bd. 15
(2014): Schriften zum Messianismus,
herausgegeben, eingeleitet und kommen-
tiert von Samuel Hayim Brody
(Wilhelm Schwendemann)

Impressum

- 139** ... Herausgeber | Ziele | Schriftleitung
- 140** ... Ehrenmitglied
Unterstützende Institutionen | Spender
Geschäftsstelle *ZfBeg*
Herstellung | Bildnachweis
- 141** ... Heftbezug | Abonnement
- 143** ... *ZfBeg*-Bestellformular



Wappen von Israel,
1948 von Max und Gabriel
Shamir gestaltet.

Israel – Land der Träume seit Jahrtausenden. Land der Sehnsucht für so viele Jüdinnen und Juden seit biblischen Zeiten; aber auch Heimat für Christinnen und Christen seit der Entstehung des Christentums, für Musliminnen und Muslime seit dem 7. Jahrhundert n. Chr. Wer kennt nicht das berühmte Lied des Psalmsängers: »An den Flüssen von Babylon / saßen wir und weinten, / wenn wir an Zion dachten.« (Ps 137) Die Sehnsucht nach dem Gelobten Land wurde in Zeiten der Verfolgung zur realen Notwendigkeit, ein Land zu finden, in dem Juden in Sicherheit und als freie Bürger leben können. In der zionistischen Bewegung bekam diese Vision seit Theodor Herzl eine politische Gestalt. Doch erst nach dem Schrecken der *Schoah* konnte 1948 aus den Träumen, Sehnsüchten und Visionen Wirklichkeit werden.

Israel – das Heilige Land für Jüdinnen und Juden. Doch auch für das Christentum und den Islam hat das Land Israel – und in besonderem Maße die Stadt Jerusalem – eine zentrale religiöse Bedeutung. Die Stadt des letzten Wirkens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, die Stadt der Himmelfahrt des Propheten Muhammad – kann diese Stadt, kann das Land Israel für die drei großen Weltreligionen je zum Realsymbol des friedlichen Zusammenlebens, der gegenseitigen Verständigung und der Versöhnung werden?

Die politischen, sozialen und ökonomischen Realitäten scheinen derzeit dagegen zu sprechen. Die Fronten sind verhärtet, und es scheint, dass sie sich immer weiter verhärten. Aus diesem Grunde hat die Schriftleitung der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* entschieden, nicht die politischen Fragen in den Mittelpunkt dieser Ausgabe zu stellen, sondern die Fragen der religiösen und theologischen Bedeutung des Landes sowie die Suche nach religiös motivierten Initiativen, die den Versuch unternehmen, das Zusammenleben der drei Religionen wenigstens im Kleinen zu verbessern, in der direkten Begegnung von Mensch zu Mensch, in der Bemühung um gegenseitiges Verstehen und wechselseitigen Respekt. Auch hier rücken wir die Stadt Jerusalem noch einmal in den Fokus – als Brennpunkt vielgestaltigen religiösen Zusammenlebens.

Deshalb wird in den Hauptbeiträgen dieser Zeitschrift von christlichen, jüdischen und muslimischen Begegnungsinitiativen berichtet, die vor allem eines zum Ziel haben: in der Situation der Hoffnungslosigkeit auf Hoffnung zu setzen, in der scheinbaren Ausweglosigkeit eine Alternative zu bieten, in Zeiten der Verhärtung und Anfeindung Wege zu finden, dem Anderen mit Würde und Respekt zu begegnen.

In diese Denkbewegung reihen sich auch die weiteren Beiträge dieser Ausgabe ein: die Bildungsinitiativen, die aktuellen Nachrichten, die biblischen Kommentare, die Rezensionen. Die *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* will damit erneut – ganz in der Tradition des »Freiburger Rundbriefs« – Zeichen aufspüren und Zeichen setzen, um Feindschaft und Hass zwischen den Religionen zu überwinden.

Ein Hinweis in eigener Sache

Die Abonnementkosten tragen bei Weitem nicht die aufwendige Produktion, das Layout, den Druck und Versand dieser Zeitschrift.

Deshalb müssen wir wenigstens einen Teil der Versandkosten (Adressgenerierung durch die Druckerei, Verpackung, Porto) auf den günstigen Abopreis aufschlagen.

Wir bitten um Ihr Verständnis und Ihre Unterstützung für das Projekt der »christlich-jüdischen Begegnung *im Kontext*«.

Toda rabba – herzlichen Dank!

Reinhold Boschki

Valesca Baert-Knoll

Julia Münch-Wirtz

Wilhelm Schwendemann

Verantwortliche Schriftleitung

Ulrich Ruh

Redaktion

in Kooperation mit

Daniel Krochmalnik

Jehoschua Ahrens¹

Jüdisch-christlicher Dialog in Israel

Jüdisch-christlicher Dialog, wie auch der interreligiöse Dialog ganz allgemein, ist in Israel ganz anders als in Europa, den USA oder anderswo. In keinem anderen Land sind Juden in der Mehrheit und Christen und andere Religionen in der Minderheit. Der Dialog ist außerdem vom Nahost-Konflikt überschattet und damit kaum trennbar mit der Frage des Existenzrechts und Status des Staates Israel verbunden, auch wenn Israel zuerst einmal ein säkular-politischer Staat ist und nichts direkt mit einer theologischen Landverheißung zu tun hat, wenn auch natürlich indirekt.

Der jüdisch-christliche Dialog spielte in Israel lange Zeit kaum eine Rolle. Anfangs gab es im jüdisch-christlichen Bereich nur einzelne Gruppen und Initiativen, beispielsweise um Martin Buber.

Noch vor Staatsgründung waren aus dieser Gruppe Vertreter an die erste internationale christlich-jüdische Konferenz in Oxford im Sommer 1946 eingeladen worden. Zwar konnte keiner der Eingeladenen teilnehmen, aber sie schickten eine Grußbotschaft aus Jerusalem. Gemeinsam grüßten Martin Buber, Signe Ekblad (Direktor der Schwedischen Schule), Kurt Wilhelm (Rabbiner der liberalen Gemeinde *Emet V'Emuna* in Jerusalem) und Carlyle Witton-Davies (Berater des Anglikanischen Bischofs in Jerusalem), »Christen und Juden von Jerusalem, der heiligen Stadt des Judentums, des Christentums und des Islam [...] die internationale Konferenz der Christen und Juden mit ihren aufrichtigsten Wünschen: »Möge der Herr euch aus Zion segnen.« Sie bedauerten sehr, dass es keinen Rat von Christen und Juden »in Palästina, Geburtsstätte und Heimatland der monotheistischen Religionen« gäbe. Es gäbe aller-

dings einen Kreis von Juden und Christen, die sich trafen und ihre verschiedenen religiösen Vorstellungen diskutierten. Sie betonten, dass Juden und Christen Offenbarungen des Einen Gottes hätten, der sich auf verschiedene Weise manifestiert, und »beide Religionen sind verbunden in der gemeinsamen Aufgabe, Glückseligkeit und Frieden für die ganze Menschheit zu fördern«. Explizit missbilligten die Unterzeichner »die Unruhe und die Gewalt, die heute im Heiligen Land vorherrscht« und hofften auf eine friedliche Lösung, denn »Israel's Rückkehr zu seinem Land ist verwurzelt in den Offenbarungen, die beiden Religionen, Judentum und Christentum, heilig sind ...«. ²

Der Staat Israel, bzw. das britische Mandatsgebiet Palästina, war an den ersten drei internationalen christlich-jüdischen Konferenzen ein durchaus präsent Thema.

In Oxford 1946 war es der jüdische Terror gegen die britische Verwaltung in Palästina, die als großes Problem für die christlich-jüdischen Beziehungen in Europa gesehen wurde. ³

Im Gründungsjahr des Staates Israel 1948 wurde auf der dritten, großen christlich-jüdischen Konferenz in Fribourg über den Status dieses neuen jüdischen Staates diskutiert. Zwei Erklärungen zu Israel – eine christliche und eine jüdische – zeigten eine große Harmonie in Bezug auf die Gründung Israels. Beide Seiten waren positiv zum jüdischen Staat eingestellt, wünschten sich einen gerechten Frieden für alle Bewohner Palästinas und hatten die Hoffnung, dass Israel nicht nur jüdische Heimstätte werden würde, sondern auch eine theologische Dimension in Bezug auf die jüdische Heilsgeschichte eröffnen könnte. Es gab

1 Jehoschua Ahrens ist Rabbiner in Darmstadt und Beauftragter für den interreligiösen Dialog des Landesverbandes der jüdischen Gemeinden in Hessen.
2 Social Welfare History Archives, SW282, Everett R. Clinchy papers 5317, Box 13, Correspondence – 1945–1933, Brief Buber et al. an die Oxford-Konferenz, 22. Juli 1946.

3 Braybrooke, Marcus (1991): *Children of One God: A History of the Council of Christians and Jews* (London: Vallentine Mitchell), S. 24.
4 Delgado, Mariano: »Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden an der Universität Fribourg,« in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 93 (2009), S. 113–118, hier: S. 117.

zwar einige christliche Vertreter, die nicht die starke Verbindung zwischen dem Land Israel und dem jüdischen Volk verstanden oder teilten, aber insgesamt herrschte an der Konferenz eine positive Atmosphäre gegenüber dem Zionismus.⁴ Die katholischen Teilnehmer um den späteren Kardinal Charles Journet formulierten eine bemerkenswerte Passage für den Entwurf der christlichen Erklärung, die heute noch wegweisend sein könnte (1948 allerdings letztlich nicht beschlossen wurde): »Ferner, angesichts dieser nationalen Wiederherstellung Israels, auch wenn es gegen weit verbreitete, vielleicht allzu menschliche Meinungen über das Schicksal Israels zu gehen scheint, ist es unsere Aufgabe, seine Bedeutung in Gottes Plänen zu suchen und zu belegen.«⁵

Anfang der 1950er gründeten Martin Buber, Hugo Bergmann und andere in Jerusalem das *Israel Interfaith Committee*. Bezeichnenderweise war zunächst das Hauptziel dieser Organisation, religiöse Gruppen aus dem Ausland zu empfangen und erste Kontakte zu religiösen Gruppen im Lande zu vermitteln. Erst seit den 1970ern wurde die Inlandsarbeit zum Schwerpunkt, und die Organisation benannte sich programmatisch in *Israel Interfaith Association* um. Zwar ist es das Hauptziel der Gesellschaft, die Belange aller Religionsgemeinschaften in Israel zu vertreten, aber Juden und Christen bilden auch heute noch die mit Abstand größten Gruppen unter den Mitgliedern. Interessanterweise handelt es sich bei den Christen hauptsächlich um Ausländer, die in Israel leben. Einheimische Christen, die zum arabischen Teil der Bevölkerung Israels gehören, sind nur eine kleine Minderheit.⁶

Diese lange Jahre schwache Stellung des jüdisch-christlichen Dialogs ist durchaus verwunderlich, denn viele – darunter auch sehr prominente – Rabbiner, die nach Israel einwanderten, waren im christlich-jüdischen Gespräch in ihren Heimatländern aktiv oder sogar Pioniere des Dialogs. Aus dem deutschsprachigen Raum beispielsweise Rabbiner Zwi Chaim Taubes, Oberrabbiner von Zürich. Bereits sein Dissertationsthema zeigte eine gewisse Affinität zum Christentum⁷, und er sollte ein wichtiger Pionier des jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz werden, als einer der Gründer und Vorstandsmitglied der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft.

In seine Fußstapfen trat auch schon früh sein 1923 geborener Sohn Jacob Taubes, der 1947 an der Universität Zürich über »Abendländische Eschatologie« promovierte, zeitlebens im jüdisch-christlichen Dialog aktiv bleiben sollte und über diverse jüdisch-christliche Themen forschte und lehrte. Noch während des Krieges verfasste Rabbiner Taubes einen Essay mit dem Titel »Judentum, Christentum und Islam«, in dem er die Notwendigkeit eines Dialogs der Religionen aufzeigte.⁸ Er wanderte 1966 nach Israel ein.⁹

Ein weiteres Beispiel ist Rabbiner Isser Yehuda Unterman, Mitbegründer und aktives Mitglied des britischen *Council of Christians and Jews*, der 1946 Oberrabbiner in Tel Aviv wurde und von 1964 bis 1972 als Oberrabbiner von Israel fungierte.¹⁰

Doch keiner dieser Rabbiner war später in Israel noch im jüdisch-christlichen Dialog engagiert. Eine Ausnahme ist – wenigstens indirekt – Rabbiner Isaac Herzog, der Oberrabbiner in Irland war, bevor er der erste Oberrabbiner Israels wurde. In

5 »Le Congrès de l'association internationale des chrétiens et de juifs à Fribourg (21 – 28 Juillet 1948)«, in: *L'Amitié judéo-chrétienne* 2, 1 (1948), S. 13.

6 »Die Israel Interfaith Association«. Online verfügbar: <https://www.lee-achim.de/html/i-faith/index2.htm> [26.3.2019].

7 Religious Zionist Archives Jerusalem, NL Taubes, 2-29-6, Curriculum Vitae und Bewerbungsschreiben an die ICZ vom 12.2.1936.

8 Religious Zionist Archives Jerusalem, NL Taubes, 2-29-12, Essay »Judentum, Christentum und Islam«, undatiert (dem textlichen Inhalt und Kontext nach höchst wahrscheinlich 1943).

9 Kaufmann, Robert Uri: »Taubes, Zwi [Hersch]« in *Historisches Lexikon der Schweiz*. Online verfügbar: <http://mobile.hls-dhs-dss.ch/m.php?lg=d&article=D14922.php> [26.3.19].

10 Braybrooke, Marcus (1991): *Children of One God: A History of the Council of Christians and Jews* (London: Vallentine Mitchell), S. 13.

dieser Rolle musste er ein *Ministerium für Religion* neu aufbauen, das auch für die religiösen Angelegenheiten der christlichen, muslimischen und drusischen Minderheit zuständig war. Der Staat Israel garantierte völlige Gleichberechtigung dieser Minderheiten, und Rabbiner Herzog zog *halachisch* nach und etablierte eine tolerante, religionspluralistische Haltung, auch gegen den Widerstand aus dem ultraorthodoxen Spektrum.¹¹

Über die Gründe der grundsätzlichen Zurückhaltung in Bezug auf den Dialog kann man nur spekulieren. Einerseits war es sicherlich nicht das dringendste Thema, bei all den Herausforderungen und Problemen des jungen Staates. Andererseits förderte die Herausbildung einer israelischen Nationalidentität das Verständnis, dass der Dialog mit Christen eher eine Sache der Diaspora sei und in einem jüdischen Staat keine Relevanz mehr habe.

Zwar gab es einige Initiativen, Gruppierungen und Programme, die über die letzten Jahrzehnte hinweg kontinuierlich interreligiös arbeiteten,¹² doch gerade in den letzten 15 bis 20 Jahren hat sich in Israel im jüdisch-christlichen Dialog sehr viel getan, fast unbemerkt von uns hier in Europa.

Diese Intensivierung der Dialogbemühungen in den letzten Jahren hat zwei Gründe. Erstens gibt es einen solchen Trend weltweit, seit die Konzilerklärung *Nostra Aetate* als ein Meilenstein in der Entwicklung des Dialogs wirkte und eine Strahlkraft auch in andere christliche Kirchen hinein entfaltete.¹³ Das *Zweite Vatikanische Konzil* korrigierte geradezu revolutionär die christliche Lehre in Bezug auf das Judentum. Das eröffnete ganz neue Möglichkeiten und schuf über die Zeit gro-

ßes Vertrauen auf jüdischer Seite. Der Vatikan bekräftigte seine Position immer wieder, zuletzt nochmals im Jubiläumsjahr mit dem Dokument »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29).¹⁴ Besonders wichtig aus jüdischer Sicht war die klare Absage an die sogenannte Judenmission: »Dies bedeutet konkret, dass die Katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt (6,40).« Zweitens gibt es aber auch spezifisch israelische Gründe und/oder Motivationen für einen vertieften Dialog zwischen Juden und Christen. Neben den »klassischen« Gründen, beispielsweise der Förderung des gegenseitigen Verständnisses und der Begegnung, dem Abbau von Vorurteilen und religionspezifischer Diskriminierung, sind dies vor allem ein Beitrag zu Frieden und Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern, eine Anerkennung und Wertschätzung der christlichen Minderheit in Israel und die Wahrnehmung von Christen als Partner und Unterstützer Israels. Dabei sind viele Institutionen heute nicht mehr (nur) auf den jüdisch-christlichen Dialog beschränkt, sondern haben ihren Fokus mittlerweile auch auf den jüdisch-muslimischen oder einen breiteren interreligiösen Dialog ausgeweitet.

Im Folgenden werden unter diesem Aspekt exemplarisch verschiedene Institutionen und ihre Ziele vorgestellt.

- 1997 wurde das *Elijah Interfaith Institute* – damals *The Elijah School for the Study of Wisdom in World Religions* – als ein in Jerusalem ansässiges Konsortium von 13 jüdischen, christlichen und muslimischen religiösen Institutio-

11 Brill, Alan (2010): *Judaism and Other Religions: Models of Understanding* (New York: Palgrave Macmillan), S.191–193.

12 Torstrick, Rebecca L. (2000): *The Limits of Coexistence: Identity Politics in Israel* (Ann Arbor: University of Michigan Press), S. 114f.

13 Vgl. u.a. Boschki, Reinhold; Wohlmuth Josef (Hg.)(2015): *Nostra Aetate 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn; Henrix, Hans Hermann (Hg.)(2006):

Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, Aachen.

14 Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (2015): »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologische Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen (10. Dezember 2015), hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls, Nr. 203), Bonn 2016.



THE ELIJAH
INTERFAITH
INSTITUTE

nen in Partnerschaft mit der McGill University gegründet. Der Zweck des Konsortiums bestand darin, ein umfassendes, akademisches Programm zu interreligiösen Themen zu entwickeln. Der Schwerpunkt der Arbeit lag zu Beginn im jüdisch-christlichen Dialog.¹⁵ Maßgeblich vorangetrieben wurde die Gründung vom jetzigen Direktor des Instituts, Rabbiner Dr. Goshen-Gottstein, einem der profiliertesten Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs innerhalb der Orthodoxie.¹⁶ Mit dem Ausbruch der *Intifada* im Jahr 2000 konnten viele lokale Projekte nicht fortgesetzt werden, und so verlagerte das *Elijah Interfaith Institute* seine Aktivitäten von der Lehre und den Begegnungen auf die Forschung. Eine interreligiöse Akademie wurde gegründet. Der Begriff »Akademie« sollte sich auf einen Rahmen oder einen Ort beziehen, an dem Engagierte unterschiedlicher Glaubensrichtungen zusammenarbeiten. Das Ziel war es, den religiösen Traditionen Raum für eine reflektierende Arbeit durch die Zusammenarbeit von Geistlichen, Gelehrten und Praktikern zu bieten. Das erste Projekt brachte eine Gruppe von etwa acht Gelehrten aus Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus zusammen. Um »neutraler« zu sein und der Arbeit mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, entschied sich

das *Elijah Interfaith Institute*, die Arbeit international zu verankern. Zur großen Überraschung unterstützten von Anfang an namhafte religiöse Persönlichkeiten aus aller Welt das 2003 in Sevilla gegründete *Elijah Board of World Religious Leaders*. Die Schaffung eines solchen Forums förderte die freie, positive Auseinandersetzung mit der eigenen Position und den anderen Religionen, eine Erfahrung, die sowohl befreiend als auch bereichernd war. Es festigte die Beziehungen zwischen religiösen Führungspersonlichkeiten und half damit eine neue Art des internationalen Dialogs mit zu entwickeln.¹⁷ Von der Führungsebene wurden und werden Programme entwickelt, um ganz konkret vor Ort und an der Basis Strukturen zu etablieren, um durch neue Ideen und Erkenntnisse, durch Begegnung und Austausch eine Transformation innerhalb der Religionen zu schaffen. Das *Elijah Interfaith Institute* versucht durch Bildung und Begegnung, wie beispielsweise mit dem *Elijah Educational Network*, auch aktiv die Basis in den verschiedenen Religionsgemeinschaften zu erreichen. Gerade die Friedenserziehung ist dabei ein wichtiges Ziel.¹⁸ Das drückt sich auch im Slogan des Instituts aus: »Sharing Wisdom, Fostering Peace«.¹⁹

- Als erstes orthodoxes jüdisch-christliches Zentrum wurde 2008 das *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation* (CJCUC) in Efrat, südlich von Jerusalem, gegründet, das mittlerweile seinen Sitz in Jerusalem hat. Der Hauptfokus des Zentrums liegt auf Programmen, Vorträgen und Seminaren

15 The Elijah Interfaith Institute, »Our History at a Glance – Highlights«. Online verfügbar: <http://elijah-interfaith.org/about-elijah/our-history/history-more> [26.3.2019].

16 Angel, Marc D. (2013): »The Orthodox Rabbinate and Interfaith Dialogue«, in: *Religious Leadership*, herausgegeben von Sharon Henderson Callahan (Los Angeles: Sage), S. 606.

17 Mansouri, Fethi (2017): *Interculturality at the crossroads: comparative perspectives on concepts, policies and practices* (Paris: UNESCO), S. 284–286.

18 The Elijah Interfaith Institute, »History – The Founding Moment«. Online verfügbar: <http://elijah-interfaith.org/about-elijah/our-history/history-more> [26.3.2019].

19 The Elijah Interfaith Institute, »Our Vision & Our Mission«. Online verfügbar: <http://elijah-interfaith.org/about-elijah/our-history/history-more> [26.3.2019].



für christliche Gruppen, die Israel besuchen, vor allem aus den USA. Das CJCUC hat starke Verbindungen zu evangelikalen Kreisen in Nordamerika.²⁰ Für Rabbiner Shlomo Riskin, Oberrabbiner von Efrat, Gründer und langjähriger Direktor des Zentrums, liegt die Motivation zum jüdisch-christlichen Dialog vor allem im Zionismus. Christliche Gruppen, die Israel besuchen, schauen sich oft nur christliche Sehenswürdigkeiten und Orte an, haben aber kaum Kontakt oder Berührungspunkte mit dem jüdischen Israel bzw. dem Judentum. Rabbiner Riskin will mit dem CJCUC ein Angebot für christliche Gruppen schaffen, um das Judentum und die jüdische Perspektive der Bibel und der Landverheißung besser kennenzulernen und auch, um immer noch existierende antijüdische christliche Klischees auszuräumen. Gruppen aus dem Spektrum des christlichen Zionismus möchte Rabbiner Riskin durch Programme wie dem *Day to Praise* eine Möglichkeit zur »Teilhabe« am Zionismus ermöglichen. Das Zentrum unterstützt durch das Hilfsprojekt »Blessing Bethlehem« palästinensische Christen im Umfeld von Efrat/Bethlehem.²¹ Einerseits ist es richtig, dass

Rabbiner Riskin und andere »dem moderaten Siedlerlager in Israel zuzurechnenden Rabbiner, [...] im politischen Kontext des israelisch-palästinensischen Konflikts und der zunehmend pro-palästinensischen Stimmung in den Kirchen Allianzen mit christlichen (auch evangelikalen) Kreisen«²² suchen, andererseits sieht Rabbiner Riskin sein Engagement auch als Beitrag zum Frieden und der Versöhnung in Israel.²³ Dies entspringt der tiefen theologischen Überzeugung, dass Juden und Christen als Partner in der Erlösung der Welt zusammenarbeiten sollen.²⁴ Das Zentrum veröffentlichte bereits 2011 eine orthodoxe Erklärung zum Christentum mit dem Titel »A Jewish Understanding of Christians and Christianity«, die leider weitestgehend unbeachtet blieb.²⁵ Diese Erklärung macht deutlich, dass sich CJCUC als Katalysator des Dialogs zwischen der jüdischen Orthodoxie und dem Christentum versteht und für den Dialog auf jüdischer Seite werben möchte, da viele Christen heute

22 Bollag, Michel (2017): »Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum,« in: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, herausgegeben von Jehoschua Ahrens et al (Berlin: Metropol-Verlag), S. 124.

23 Vgl. Nekrutman, David: »Collateral Damage«, in: The Times of Israel, 12 September 2015. Online verfügbar: <http://blogs.timesofisrael.com/collateral-damage/> [26.3.2019].

24 Berkowitz, Adam Elyahu: »Rabbi Shlomo Riskin: Interfaith Prayer »Bringing Us Closer« to Messianic Age«, Breaking Israel News, 14. Oktober 2015. Online verfügbar: <https://www.breakingisraelnews.com/51082/rabbi-shlomo-riskin-interfaith-prayer-bringing-us-closer-to-messianic-age-biblical-zionism/> [26.3.2019].

25 Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation, A Jewish Understanding of Christians and Christianity, 24. Mai 2011. Online verfügbar: <http://cjcuc.org/2011/05/24/cjcuc-statement-on-a-jewish-understanding-of-christians-and-christianity/> [26.3.2019].

26 Ebd.

27 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen, Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. 3. Dezember 2015. Übersetzt von Jehoschua Ahrens und Michael Kühntopf. In: Ahrens, Jehoschua, Blickle, Karl-Hermann, Bollag, David und Heil, Johannes (Hg.) (2017): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum (Berlin: Metropol-Verlag), S. 254–258.

28 Ahrens, Jehoschua (2017): »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die

20 Sandmel, David (2007): »Who Do You Say I Am?«: Jewish Responses to Nostra Aetate and Post-Holocaust Christianity«, in: The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-religious Conversation on Nostra Aetate, herausgegeben von Charles Lloyd Cohen, Paul F. Knitter und Ulrich Rosenhagen (New York: Orbis,), S. 212.

21 CJCUC, »Our Story«. Online verfügbar: <http://cjcuc.org/#story> [26.3.2019].

nicht mehr »versuchen, das Judentum zu ersetzen. Sie erkennen die fortwährende Rolle des jüdischen Volkes in Gottes Plan für die Geschichte an [...]«. Daher können Juden heute »Christen als Partner bei der Verbreitung von Monotheismus, Frieden und Moral in der ganzen Welt betrachten.«²⁶

Das CJCUC bereitete damit den Weg für eine vertiefte Auseinandersetzung der jüdischen

Orthodoxie mit dem Christentum und spielte eine wichtige Rolle in der Entstehung der ersten internationalen Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen«.²⁷ Einer der Initiatoren war der Director Central Europe des CJCUC, Jehoschua Ahrens (der Autor dieses Beitrages), und wichtige inhaltliche Impulse setzte Rabbiner Riskin. Die Erklärung wurde auch über die Website des CJCUC veröffentlicht.²⁸ Diese Erklärung war wiederum der Anstoß für die institutionelle jüdisch-orthodoxe Erklärung zum Christentum des europäischen Rabbinerverbands, des amerikanischen Rabbinerverbands und des israelischen Oberrabbinats 2017 »Zwischen Jerusalem und Rom«.²⁹



15. Treffen der bilateralen Kommission der Delegationen des Oberrabbinats von Israel und der Kommission des Heiligen Stuhls für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Jerusalem, November 2017.

- Einen institutionalisierten Dialog zwischen dem israelischen Oberrabbinat und dem Vatikan gibt es schon seit dem Jahr 2000. Nachdem der Vatikan 1993 Israel voll anerkannt und diplomatische Beziehung aufgenommen hatte, kamen sich auch das Oberrabbinat und der Vatikan näher. Nach der Pilgerreise von Papst Johannes Paul II. wurde schließlich eine bilaterale Kommission zwischen dem Oberrabbinat und der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* des Heiligen Stuhls eingerichtet. Die Einrichtung einer solchen bilateralen Kommission hatte tiefgreifende Auswirkungen auf die beteiligten Rabbiner, die natürlich Multiplikatoren in ihren eigenen Kreisen sind. Daher haben ihre eigenen Neubewertungen des heutigen Christentums und der christlich-jüdischen Beziehung Auswir-

Zukunft des Dialogs«, in: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum, herausgegeben von Jehoschua Ahrens et al (Berlin: Metropol-Verlag), S. 60–62.

²⁹ Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom: Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate, 31. August 2017

(Sonderdruck Wien 2017). Online verfügbar: <https://www.ikg-wien.at/wp-content/uploads/2017/10/Zwischen-Jerusalem-und-Rom-A5.pdf>[26.3.2019]; vgl. Ahrens, Jehoschua: »Revolutionäre Entwicklungen innerhalb der jüdischen Orthodoxie in Bezug auf den jüdisch-christlichen Dialog«, in: Zeitschrift für Christlich-Jüdische Begegnung (ZfBeg), 3 | 2017, S. 198–208.

kungen weit über die eigene Person hinaus. Die Kommission trifft sich jährlich abwechselnd zwischen Rom und Jerusalem und hat inzwischen etwa 17 themenbezogene Beratungen zu verschiedenen sozialen und wissenschaftlichen Fragen abgehalten. Der Vorsitz wurde ursprünglich auf katholischer Seite von den Kardinälen Jorge Mejia und Georges Cottier und auf jüdischer Seite von Oberrabbiner She'ar Yashuv Cohen sel. A. geleitet. Später übernahmen Kardinal Peter Turkson und Oberrabbiner Razon Aroussi den Co-Vorsitz.³⁰ Die Kommission stellte bereits auf ihrem vierten Treffen 2004 fest, dass Juden und Christen »nicht länger Feinde sind, sondern unwiderriefliche Partner bei der Artikulierung der wesentlichen, moralischen Werte für das Überleben und das Wohl der Menschheit.«³¹ Nach der Veröffentlichung von »Zwischen Jerusalem und Rom« erklärte die jüdische Seite auf der Kommissionssitzung 2017, dass es das Ziel der Erklärung ist, »eine Wertschätzung des Wandels zum Ausdruck zu bringen und die Partnerschaft zwischen der Katholischen Kirche und dem jüdischen Volk beim Kampf gegen gewalttätige Geißeln zu stärken, die unsere Welt von heute bedrängen, und auf diese Weise für eine bessere Welt für die ganze Menschheit zusammenzuarbeiten.« Mit dieser innerhalb der jüdischen Welt wachsenden Wertschätzung »der strategischen Bedeutung der Beziehung zur Katholischen Kirche, und darüber hinaus für die theologischen wie auch moralischen Imperative zur Vertiefung dieser gegenseitigen Beziehung, wird die Gelegenheit zum Aufbau des Königreichs der Himmel auf

Erden« zu unserer gemeinsamen Verpflichtung,³²

- Galiläa im Norden Israels ist eine Region mit wichtigen christlichen Stätten und dem höchsten christlichen Anteil an der Bevölkerung in Israel. Seit 2012 gibt es in der Nähe von Afula das *Galilee Center for Studies in Jewish-Christian Relations* am *Max Stern Academic College of Emek Yezreel*. Es ist das wichtigste Institut für jüdisch-christliche Forschung, Lehre und Begegnung in Galiläa. Die Programme stehen allen offen: Juden und Christen, Studenten und Akademikern, Geistlichen und Laien, Israelis und Besuchern aus dem Ausland. Ziel sind die Begegnung und das gegenseitige Verständnis von Juden und Christen. Die Kernbereiche des Zentrums umfassen die akademische Forschung in jüdisch-christlichen Beziehungen, die Lehre über jüdisch-christliche Beziehungen und die Förderung des jüdisch-christlichen Engagements in Israel. Die einzigartige Beziehung von Juden und Christen soll akademisch erforscht und gelehrt werden. Das *Galilee Center for Studies in Jewish-Christian Relations* beschreitet neue Wege als das erste vollwertige Forschungszentrum für jüdisch-christliche Beziehungen, das an einem Institut für höhere Bildung in Israel untergebracht ist.³³ Die langjährige Gründungsdirektorin Faydra Shapiro, eine orthodoxe



ISRAEL STUDY CENTER
המרכז לחקר ישראל

- 30 Rosen, David: »Reflections on the recent Orthodox Jewish Statements on Jewish-Catholic Relations«. in: Bulletin of the Association of the Friends and Sponsors of the Martin Buber House 1 (2019), S. 1–6.
- 31 Treffen der bilateralen Kommission der Delegation des Oberrabbinats von Israel und der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls: »Gemeinsame Erklärung«. Grottaferrata, Italien, 17.–19. Oktober 2004. Online verfügbar: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_

[chrstuni_doc_20041019_joint-declaration_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20171114_comunicato-congiunto_ge.html) [26.3.2019].

- 32 Treffen der bilateralen Kommission der Delegation des Oberrabbinats von Israel und der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls: »Gemeinsame Erwägungen zur Erklärung »Zwischen Jerusalem und Rom.« Jerusalem, 12.–14. November 2017. Online verfügbar: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20171114_comunicato-congiunto_ge.html [26.3.2019].

Jüdin, war Professorin für Judaistik in Kanada und ist eine Spezialistin für jüdisch-christlichen Beziehungen.³⁴ Es gibt mittlerweile im akademischen Bereich noch das *Israel Center for Jewish-Christian Relations* und ein interdisziplinäres Seminar in christlich-jüdischen Beziehungen am berühmten *Van Leer Institute* in Jerusalem.

- Ebenfalls in Jerusalem angesiedelt ist das *Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations* (JCJCR) am *Rossing Center for Education and Dialogue*.³⁵ Es wurde 2004 gegründet, um den Herausforderungen zu begegnen, die sich aus der komplexen und besonderen Beziehung zwischen der jüdischen Mehrheitsbevölkerung und der christlich-arabischen Minderheit in Israel ergeben. Das JCJCR bietet eine breite Palette von Kursen, Konferenzen, Seminaren und Vorträgen zu Themen wie christliche Gemeinschaften im Heiligen Land, lokale jüdisch-christliche Beziehungen sowie interreligiöse und interkulturelle Beziehungen an. Es richtet sich an wichtige Zielgruppen wie Lehrer und Reiseleiter sowie an die israelische Regierung und Militärs. Ziel ist es, den jüdischen und arabischen Gesellschaften in Israel aktuelle Informationen zu Fragen im Zusammenhang mit christlichen Gemeinschaften und jüdisch-christlichen Beziehungen anzubieten. Das Zentrum bietet Studierenden und Forschern, ausländischen und israelischen Journalisten, diplomatischen Vertretungen, öffentlichen, staatlichen, religiösen und akademischen Institutionen sowie interessierten Kreisen historische und aktuelle Informationen zur jüdisch-christlichen



Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations
 מרכז ירושלים ליחסי יהודים-נוצרים
 مركز القدس للعلاقات اليهودية المسيحية

Zusammenarbeit über Kurse und Symposien, Lehrerfortbildung, Bildungsprogramme für Soldatinnen und Soldaten, etc. Jedes Jahr sind über 4.000 Personen direkt in Programmen und Aktivitäten des JCJCR beteiligt.³⁶

Fazit

Der jüdisch-christliche Dialog in Israel entwickelt sich sehr positiv und ist so stark wie nie zuvor. Zahlreiche Institutionen und Initiativen sind aktiv. Die Motivationen und Ziele sind ganz unterschiedlich. Manchmal ist es ein Dialog der Institutionen, manchmal eine *Grassroots*-Bewegung. Teilweise ist es ein religiöser Dialog, teilweise eher ein akademischer oder politischer. Ziele sind die Förderung des gegenseitigen Verständnisses und der Begegnung, der Abbau von Vorurteilen und religionspezifischer Diskriminierung, aber auch die innerisraelische Anerkennung der Christen als Bürger des Landes, ihre Einbeziehung in die israelische Gesellschaft und die gegenseitige Wertschätzung von Juden und Christen. Oder der Dialog wird als Schlüssel für eine Lösung des Nahost-Konflikts, bzw. Christen werden als Partner und Unterstützer Israels gesehen.

Letztlich aber geht es immer um ein friedliches und respektvolles Miteinander von Juden und Christen.

33 Lizorkin-Eyzenberg, Eli: »Galilee Center for Studies in Jewish-Christian Relations«, *Jewish Culture and History* 17,3 (2016). Online verfügbar: <https://israelstudycenter.com/galilee-center-studies-jewish-christian-relations/> [26.3.2019].

34 Galilee Center for Studies in Jewish-Christian Relations, »Our Director«. Online verfügbar: <https://galileecscjr.wordpress.com/our-director/> [26.3.2019].

35 Zusammen mit weiteren Institutionen und Initiativen wie Adasha, Educating for Change, Dialogue and Identity, Healing Hatred – Spiritual Counselling in Situations of Conflict and Fair Tourism catalog.

36 Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations, »about the Center«. Online verfügbar: <https://rossingcenter.org/en/programs/jcjr/> [26.3.2019].

Christian M. Rutishauser SJ¹

***Eretz Israel* – Ein Land, das Christen heilig ist**

Der Konflikt um Israel/Palästina erhitzt säkulare wie religiöse Gemüter. Persönlicher Glaube, kollektiv-religiöse Identität, europäische Geschichte sowie kulturell-gesellschaftliche und politische Entwicklungen greifen in einer unentwirrbaren Gemengelage ineinander. Sachliche Argumentation und grundlegende Reflexionen aber sind notwendig, um den zwei Ethnien und drei Glaubens-traditionen zwischen Jordan und Mittelmeer den je angemessenen Raum zuzusprechen und der globalen Bedeutung des Landes Rechnung zu tragen.

Um Entwirrung zu ermöglichen, müssen politische, gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Bereiche unterschieden werden. Zugleich bedarf es der Fähigkeit, sie angemessen miteinander in Beziehung zu setzen. Das Ziel ist, allen Betroffenen so weit gerecht zu werden, dass sie in diesem Land, das zum »Haus des Islam« gehört, den Christen heilig ist und für Juden Heimstätte vor Gott darstellt, eine Zukunft haben. Diese Zukunft aber wird kaum so aussehen, wie die meisten sie sich erhoffen, denn alle Parteien werden aneinander gebunden.

Die folgenden Ausführungen sind nur ein bescheidener Beitrag zur Frage, welche Bedeutung der Landverheißung der Hebräischen Bibel heute zukommt. Die Rückkehr so zahlreicher Juden nach *Eretz Israel* seit Ende des 19. Jahrhunderts und die Errichtung des Staates Israel rufen auch Christen dazu auf, die Landfrage in der Bibel neu zu bedenken. Dabei

schreibe ich als römisch-katholischer Theologe aus Europa, der sich dem jüdisch-christlichen Dialog verpflichtet weiß.

In diesem Kontext weist die Kirche allem voran die Substitutionstheologie zurück, die besagt, die Kirche habe als *verus Israel* das Judentum als Volk Gottes abgelöst. Mit dem Ablehnen dieser Lehrmeinung anerkennt die Kirche den »ungekündigten Bund« Gottes mit dem jüdischen Volk. Entsprechend muss sie sich auch mit der engen Bindung des Judentums an *Eretz Israel* befassen. Zugleich weiß sich die Kirche den palästinensischen Christen aller Konfessionen durch die Taufe verbunden, schaut mit Wertschätzung auf die geistlich-theologische Tradition des Islam und sorgt sich um ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen.

In dieser Tradition zielt mein Aufsatz über die aktuelle Tagespolitik im Nahostkonflikt hinaus. Er



**Mose führt das Volk Israel durch das Rote Meer.
Darstellung aus dem Hortus Deliciarum der
Herrad von Landsberg (um 1180).**

1 Dr. Christian M. Rutishauser SJ ist Provinzial der Jesuiten in der Schweiz, Theologe und Judaist, Lehrbeauftragter für jüdische Studien an der Hochschule für Philosophie in München und Berater des Vatikan sowie der schweizerischen und deutschen Bischofskonferenzen zu Fragen der christlich-jüdischen Beziehung.

ist jedoch im Bewusstsein der großen politischen Entscheidungen im Land und der zivilgesellschaftlichen Realität daselbst, an der so viele Menschen leiden, geschrieben.

Zunächst soll die Darstellung des Landes in der Hebräischen Bibel skizziert werden (1). Danach werden einige jüdisch-theologische Überlegungen aufgenommen, die angesichts des Nahostkonflikts Land und Staat Israel so bedenken, dass sie mit nicht-jüdischen Positionen vereinbar sind (2). Die christliche Neuinterpretation der Landverheißung des Alten Testaments und das Verständnis des Landes als Heiliges Land gilt es dann darzulegen (3). Im vierten Abschnitt sollen christlich-theologische Stimmen zu Wort kommen, die den Zionismus und die Errichtung des Staates Israel deuten (4). Schliesslich werde ich vorschlagen, Land und Staat Israel im Kontext einer Theologie des Judentums zu verstehen (5).

1 Die Landverheißung in der Hebräischen Bibel

Wie die Umstände zur Zeit der nomadisierenden Erzväter und Erzmütter auch gewesen sein mögen und wie auch immer der Exodus historisch rekonstruiert wird, der für den Glauben normative *Torah*-text spricht von einer Landverheißung an Abraham und Jakob (Gen 12,1; 15,18; 17,8; 28,13ff). Sie ziehen in das Land, das Gott ihnen zeigt, obwohl klar ist, dass das Land bereits bevölkert ist. Doch sowohl Abraham als auch Jakob und seine Söhne müssen das Land wieder verlassen (Gen 12,10-20; Gen 37-50). Mit seinem ersten Landkauf erwirbt Abraham lediglich ein Stück Boden für Saras Grab (Gen 23). Davor gibt es im

Land keine feste Bleibe. Auch das Volk der Israeliten entsteht in Ägypten (Ex 1,1-7). Die Landverheißung beginnt sich mit dem Auszug der Israeliten aus der Sklaverei in Ägypten zu erfüllen: Dem Weg Abrahams ins Land entspricht der über vierzig Jahre dauernde Exodus durch die Wüste zum verheißenen Land. Vier der fünf Bücher der *Torah* beschreiben diesen Weg, auf dem die Israeliten lernen, ein Volk zu sein, das seine Kultur nicht wie die Ägypter auf Ausbeutung und Unrecht aufbaut, sondern gemäß der gerechten Weisung Gottes. Es soll Volk Gottes werden. Doch auch hier: Das Volk findet wegen seiner Unbelehrbarkeit samt seinem Führer Moses das Grab vor dem Einzug ins Land (Dtn 1,34ff; 34,1-8). Erst im Buch Josua, also in einem Buch, das gemäß jüdischer Lesart zu den frühen Propheten gehört, wird der Einzug ins Land beschrieben. Die schriftliche *Torah* aber, die im Zentrum des Bundes zwischen Gott und seinem Volk steht, beschreibt nur den Weg auf das Land zu.

Das Sich-im-Land-Niederlassen ist im Buch Josua als eine gewaltvolle Eroberung beschrieben, die punktuell auch die Vernichtung der einheimischen Bevölkerung legitimiert (Jos 6f), in derselben Radikalität, wie unter den Israeliten selbst Abweichler ausgemerzt werden (Num 16). Die politische Organisation der Gesellschaft im Land variiert im Verlaufe der Geschichte dann beträchtlich: Auf den lockeren Stämmebund in der Zeit der sogenannten Richter folgt die Einführung der Monarchie, die in den Büchern Samuel insofern kritisch dargestellt wird, als sie einerseits die Souveränität Gottes und seiner Gebote gefährden und konkurrenzieren könnte. Andererseits stellt die Mo-



*Miniatur König Davids
aus dem Egbert-Psalter,
10. Jahrhundert.*

narchie eine Angleichung an andere Völker wie zum Beispiel Ägypten dar (1 Sam 8). Eine auf Ungerechtigkeit und Machthierarchien basierende Gesellschaft aber sollte der Exodus gerade überwinden. Die Alternative, wirklich Volk Gottes zu sein, steht auf dem Spiel. David und Salomo werden jedoch die idealtypischen Könige. Auf die Zerstörung der beiden Königreiche Israel und Juda im Jahre 722 bzw. 586 v. Chr. folgt die Zeit der Vertreibung aus dem Land. Nach dem babylonischen Exil ist die politische Unabhängigkeit des Volkes zunächst nicht gegeben, bis sich im Hasmonäerstaat (167–63 v. Chr.) eine priesterlich-theokratische Regierung durchsetzt. Danach ist das jüdische Volk unter römischer Herrschaft, bis 70 n. Chr. Jerusalem zerstört und 137 n. Chr. das Volk aus Judäa vertrieben wird.

Der kurze Überblick zeigt, dass die politische Souveränität des Volkes im Land oft nur von kurzer Dauer war. Zudem ging die Bewegung »aus dem Land« und »zurück ins Land« unentwegt weiter. In der *Torah*, die gemäss historischer Forschung ihre Form gerade angesichts der Diasporafahrung in Babylonien gefunden hat, wurden Bedingungen formuliert, die für das Wohnen im Land gelten. *Vier Aspekte dieser biblischen Landtheologie sind zentral:*

- 1 Beim Einzug ins Land wird klar, dass es bereits eine einheimische Bevölkerung gibt (Dtn 4; 7). Das Volk Israel ist nicht eine indigene Bevölkerung.
- 2 Die Israeliten erhalten das Land als Leihgabe vom eigentlichen Besitzer, nämlich Gott selbst (Dtn 9,4f).
- 3 Die Gabe des Landes ist Grundlage für eine alternative Gesellschaft, die aus der *Torah* in Gerechtigkeit auch für den Fremden lebt (Dtn 7; 8).
- 4 Die Israeliten haben kein Bleiberecht im Land. Wenn sie ihrem Auftrag nicht nachkommen, werden sie vertrieben (Lev 18, 24-30). Das Leben in der Diaspora wird als Strafe Gottes gedeutet, die Rückkehr als Versöhnung. Bereits bei den Propheten verbindet sich die Rückkehr ins Land mit messianischer Hoffnung: Gott selbst wird das Volk aus der Zerstreuung zurückführen (Ez 37,21f; Jer 237f; etc.). Jerusalems Zerstörung und Wiederaufbau, die Vertreibung aus Jerusalem und die Rückkehr in die Stadt werden stets als Strafe, Vergebung und erneute Treue Gottes zu seinem Volk verstanden.

Zusammenfassung

- 1 Der Gott der Bibel ist so »verrückt«, dass er ein Volk in ein Land führt, wo es bereits eine Bevölkerung gibt.
- 2 Biblische Landtheologie ist keine Blut-und-Boden-Theologie. Es geht nicht um natürliches Existenzrecht. Das Land ist für ein ethisches Projekt gegeben. Gott verheißt das Land nicht nur, er vertreibt auch aus dem Land.
- 3 Es gibt keine Theologie des Landes ohne eine Theologie der Diaspora. Die Bewegung zwischen beiden Orten, nicht nur das Wohnen an ihnen, ist von Bedeutung.
- 4 Die Landverheißung ist unabhängig von einer bestimmten politischen Form, in der sich das Volk Gottes im Land organisiert. In jeder politischen Organisationsform bleibt Gott ultimativer Souverän.

2 Jüdisch-theologische Interpreten des Landes

Das Judentum wird zu Recht zu den großen Weltreligionen gezählt, erhebt es doch universalen Wahrheitsanspruch. Es hat sich auf der ganzen Welt verbreitet und ermöglicht in jeder Epoche einen ganzheitlichen religiösen Lebensvollzug. Dabei ist das Land Israel immer ein geistiger Bezugspunkt geblieben. Die Sehnsucht, aber auch das Gebot, in *Eretz Israel* zu leben, hat immer wieder Juden dazu gebracht, ins Land zurückzukehren, eine sogenannte *Alija* zu machen.

Die Diaspora, hebräisch *Galut*, und das Land bilden zwei Pole im jüdischen Denken und Glauben, die aufeinander bezogen sind. Eine nur posi-

tive Bewertung des Landes und eine negative der Diaspora wäre aber zu einfach, denn jüdische Existenz gründet im Leben aus der *Torah*, während die Rückkehr ins Land im traditionell-rabbinischen Denken der messianischen Endzeit überlassen wurde. Es ist denn auch kein Zufall, dass die großen jüdischen Kulturleistungen in der *Galut* hervorgebracht wurden. Man denke an die jüdische Philosophie und Mystik, die großen Gesetzessammlungen wie auch an den Babylonischen Talmud. Sogar die Hebräische Bibel selbst ist im Zusammenhang mit dem babylonischen Exil entstanden und darf mit den Worten von Heinrich Heine als »portatives Vaterland« der Juden bezeichnet werden.²

Das Leben außerhalb von *Eretz Israel* wird dann mit dem prophetischen Auftrag, Licht für die Völker zu sein, ihnen Recht und Gerechtigkeit vorzuleben wie auch den Glauben an den Gott Israels zu bringen, positiv bestimmt. Von Jesaja (Jes 42,6; 49,6) bis in die Gegenwart hinein wird auf diese Weise die universale Bedeutung des Judentums beschrieben.

Alija zu machen, also ins Land zurückzukehren und im Land zu wohnen, wird unterschiedlich begründet: Die Sammlung des Volkes im Land wird seit biblischer Zeit, wie wir gesehen haben, als messianisches Zeichen gedeutet. Auch wenn der moderne Zionismus zunächst eine säkulare Bewegung war, um den Juden eine nationale Heimstätte zu schaffen, so wird er spätestens seit dem Sechstagekrieg 1967 auch religiös verstanden. Der Vater des messianisch interpretierten Zionismus ist der Oberrabbiner der vorstaatlichen jüdischen Gemeinschaft in *Eretz Israel*, Rabbiner Abraham Isaak Kook, verstorben 1935.

² Heine, Heinrich (1964): Sämtliche Werke, Band 13, München, S. 128.



Rabbi Abraham Isaak Kook (1865 – 1935).
Der orthodoxe jüdische Gelehrte
gilt als einer der geistigen Väter des modernen
religiösen Zionismus, Foto von 1924.



Jeschajahu Leibowitz (1903 – 1994),
israelischer Naturwissenschaftler
und Religionsphilosoph.
Als orthodoxer Jude ist Leibowitz
vor allem durch seine scharfe Kritik
an der israelischen Politik
bekannt geworden.

Heute wird die Siedlerbewegung in der Westbank von einer endzeitlich-messianischen Theologie getragen.³ Sie stellt fest, dass der völkerrechtlich anerkannte Staat Israel sich am Rande des biblisch verheißenen Landes etabliert hat, gleichsam *ante portas*. Kerngebiete von *Eretz Israel* sind aber eindeutig Samarien, Judäa und Jerusalem, also seit 1967 besetzte Gebiete.

Eine andere theologische Begründung für das Leben im Staat Israel besteht darin, im Land möglichst umfassend alle Gebote der *Torah* leben und auch eine jüdische Gesellschaft bilden zu können. So argumentierte Jeschajahu Leibowitz, der bis zu seinem Tod 1994 in Jerusalem lebte, die israelische Politik aber oft scharf kritisierte. Ebenso Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, der in den USA lebte und es ausschlug, Oberrabbiner im Staat Israel zu werden. Er war einst Ehrenpräsident der religiös-zionistischen Bewegung Mizrahi.

In diesem Zusammenhang ist auch der Kultzionismus zu nennen, dem es um die Entfal-

tung der hebräischen Sprache und Kultur im biblischen Land ging. Neben Simon Dubnov und Achad Haam war Martin Buber einer seiner großen Vertreter. Buber war vom religiösen Sozialismus geprägt und zielte auf einen hebräischen Humanismus ab, der dem jüdischen Volk in *Eretz Israel* erneuerte Identität geben sollte.⁴ Dass dieses Ideal angesichts des schwierigen politischen Zusammenlebens mit den Arabern im Land umgesetzt werden muss, thematisierte Buber immer wieder. Seine Schriften zur jüdisch-arabischen Koexistenz sind heute leider kaum relevant. Dieser humanistische Kultzionismus wäre jedoch eine Alternative zum national-religiösen Zionismus, der immer stärker die jüdische Identität auf Kosten der palästinensischen, christlichen wie muslimischen Bevölkerung durchsetzen will.

Heute suchen andere theologische Denker, wie zum Beispiel der in Toronto lebende David Meyer, Zugänge zum Land, die mit palästinensischer Präsenz vereinbar sind. Er spricht davon, dass der Zugang zu *Eretz Israel* gefunden werden

3 Hagemann, Steffen (2000): Die Siedlerbewegung. Fundamentalismus in Israel, Schwalbach.

4 Buber, Martin (1950): Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee, Zürich.

müsse.⁵ Er spricht von einer »Rabbinisierung« des Landes und versteht darunter, wie der heilige *Torah*-text zu verstehen sei: Die Mehrdeutigkeit des Landes müsse ins Bewusstsein rücken, sein positiver Bezug zur Diaspora, seine Heiligkeit, die dem politischen Machtkalkül entzogen sei etc.

Ohne hier jüdisch-theologische Positionen zum Land weiter vorstellen zu können, möchte ich den Christen empfehlen, sich in die vielfältigen jüdisch-theologischen Zugänge zum Land zu vertiefen.⁶ Sonst ist die Gefahr groß, Land und Staat Israel entweder nur säkular oder aber religiös fundamentalistisch zu verstehen.

3 Das Heilige Land der Christen

Die Christen haben die Hebräische Bibel als Altes Testament zur eigenen Offenbarungsschrift gemacht und dabei die Landverheißung mit Josuas Eroberung des Landes als erfüllt interpretiert. Auch für dessen Namensvetter Jesus aus Nazareth hat das Land eine Bedeutung, sammelt er doch von den Rändern her, von Galiläa her, mit seiner Bewegung das Volk. Er führt es zur Mitte, nach Jerusalem. Allerdings ist für diesen neuen Josua gerade die Gewaltlosigkeit das Markenzeichen für den Zugang zu Eretz Israel: »Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben.« (Mt 5,5). Gemäß der Kindheitsgeschichte des Matthäusevangeliums wird Jesus zudem wie einst die Israeliten aus Ägypten ins Land geführt (Mt 2,13-23).

Im Grundduktus stellt das Neue Testament jedoch nicht eine Bewegung ins Land dar. Im Gegenteil, es geht vom Land weg: »Geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern«, lautet der Mis-

sionsauftrag des Auferstandenen (Mt 28,19). In der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen wird die Ausbreitung des frühen Christentums außerhalb des Landes nachgezeichnet. Dabei bleibt aber eine Rückbindung ans Land und an Jerusalem, wenn die Paulusgemeinden in Kleinasien Geld sammeln (Apg 11,27-30; 2 Kor 8f). In Dankbarkeit wird die Verbindung zu Jerusalem aufrechterhalten, von wo aus, wie mit der Völkerwallfahrt in Jes 2 und Mi 4 skizziert, Gottes Weisung zu allen Völkern gebracht wird: »Das Heil kommt von den Juden.« (Joh 4,22).

Das Land, wo in der Nachfolge Christi gemäß der göttlichen Weisung gelebt wird, ist nun die ganze Erde. Davon zeugt Paulus – in dessen zahlreichen Rückgriffen auf Abraham als dem Garanten des Bundes, der durch Christus für alle Menschen geöffnet wird (Röm 4), fehlt die Landverheißung, wie auch bei seiner Aufzählung der Privilegien der Erwählung der Israeliten (2 Kor 11, 21ff). Das Ziel des christlichen Weges ist nun nicht mehr das irdische, sondern das himmlische Jerusalem. Seine Darstellung ist der Fluchtpunkt des Neuen Testaments in Off 21f. Paulus schreibt: »Unsere Heimat ist in den Himmeln.« (Phil 3,20).

So kann für das frühe Christentum ein Doppelpes gesagt werden: Einerseits lösen sich die Pole »im Land« und »in der Diaspora« auf. Gott kann überall auf der Welt angebetet werden und will in »Geist und Wahrheit« angebetet sein (Joh 4,19-24). Justin der Märtyrer formuliert dies zum Beispiel explizit.⁷ Andererseits wird das Land auf den Himmel und die menschliche Seele hin spiritualisiert. Origenes schreibt: »Eine heilige Stätte suche ich nicht auf Erden, sondern im Herzen ... Die heilige Stätte ist die reine Seele.«⁸

5 Meyer, David ; Philippe, Bernard (2017): Europe et Israël: deux destins inaccomplis. Regards croisés entre un diplomate et un rabbin, Paris, S. 91 – 112.

6 Korn, Eugene (2008): The Jewish Connection to Israel, the Promised Land. A Brief Introduction for Christians, Woodstock.

7 Zitiert in: Maraval, Pierre (2000): Die Anfänge der Pilgerfahrten, in: Faszination Jerusalem. Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie – Kunst – Geschichte, Nr. 2/2. Quartal 2000, S. 27.

8 Ebd. S. 27.



Jerusalem, zwischen 1890 und 1900.

Als das Christentum im 4. Jahrhundert zur staatstragenden Religion im römischen Reich und die Erwartung einer geschichtlichen Endzeit endgültig fallengelassen wird, entsteht ein neues Interesse am Land der Bibel. Doch den Christen geht es nicht mehr um die Landverheißung. Auch wollen sie nicht im Land wohnen; das ist kein Gebot mehr für sie. Vielmehr wird das Land in historischer Rückbesinnung Erinnerungsort an das Heilswirken Gottes. Es wird für die Christen zum Heiligen Land, weil Gott, der Heilige, da gewirkt hat und weil sein Sohn, Jesus Christus, da einst lebte. Das Land wird im Konzept der Heilsgeschichte ein sakramentaler Verweis auf Gottes Handeln.

Nun werden im Land einzelne heilige Stätten und Pilgerorte aufgrund von biblischen Texten identifiziert. Schon Egeria lässt sich von der lokalen Bevölkerung auf ihrer Pilgerreise zwischen 381 und 384 n. Chr. zeigen, wo die biblischen Ereignisse stattgefunden haben. Im Felde liest sie den Bibeltext dazu, betet und markiert den Ort. Die großen Konzilien von Nizäa, Konstantinopel, Chalcedon und Ephesus im 4. und 5. Jahrhundert wiederum führen dazu, dass im Land Gedächtniskirchen errichtet werden, damit der neu formulierte Glaube gefeiert werden kann.⁹ Die Stätten und über sie hinaus das ganze Land erhalten mehr und mehr eine liturgisch-sakrale Funktion.

Das neue Verständnis vom Heiligen Land und seiner Spiritualisierung bringt drei Entsprechungen hervor, die das Christentum überall auf der Welt prägen:

- 1 Dort wo Märtyrer in der Nachfolge Jesu gestorben sind, werden überall auf der Welt über ihren Gräbern Gedenkkirchen errichtet. Sie entsprechen der prächtigen Grabes- und Auferstehungskirche am Ort von Jesu Tod und Auferstehung in Jerusalem.
- 2 Die Pilger aus dem Heiligen Land bringen nun Erinnerungsgegenstände mit nach Hause, allen voran Reliquien aus dem Umfeld von Jesu Hinrichtung und die Knochen der Apostel. Reliquien aber sind mobile Erinnerungsgegenstände und ermöglichen es, überall auf der Welt für sie Altäre und Kirchen zu errichten. Sie entsprechen den heiligen Stätten im Heiligen Land. Vom Mittelalter an lassen Jerusalem-pilger das Grab Jesu nach ihrer Heimkehr in Europa an verschiedenen Orten nachbauen. So breitet sich das Heilige Land über Kirchen- und Gedenkbauten überallhin aus.
- 3 Auch das himmlische Jerusalem erhält in den gotischen Kathedralen mit ihren farbigen Glasfenstern und ihren Leuchtern, welche die himmlische Stadt mit den zwölf Toren darstellen, räumliche Entsprechung. Der gotische Kirchenbau ließ sich von Off 21f inspirieren. Die Sehnsucht der mittelalterlichen Christenheit nach der himmlischen Heimat und nach dem Heiligen Land stellt denn auch einen Motivationsstrang für die Kreuzzüge dar. Die heiligen Stätten sollten in diesem Krieg für die Pilger wieder zugänglich gemacht werden.

4 Christliche Stimmen zu Land und Staat Israel heute

Als sich Theodor Herzl 1904 an Papst Pius X. wandte und um Unterstützung für den politischen Zionismus bat, antwortete ihm dieser: »Wir können nicht verhindern, dass die Juden nach Jerusalem gehen, doch wir werden es nie gutheißen.«¹⁰ Erst nach der *Schoah* fand ein Umdenken statt. Das Zweite Vatikanische Konzil nimmt mit *Nostra Aetate* eine grundsätzlich positive Verhältnisbestimmung zum Judentum ein. 50 Jahre später spricht die Kirche sogar explizit von einer einmaligen jüdisch-christlichen Beziehung. Die Landfrage und die Stellung zum Staat Israel ist in diesem Rahmen zunächst aber kaum ein Thema. Erst 1993 nimmt der Heilige Stuhl diplomatische Beziehungen mit dem Staat Israel auf, wobei die Beziehungen auf politischer und völkerrechtlicher Ebene laufen. Auch wenn in der Präambel des Grundlagenvertrags vom einmaligen Charakter und der universalen Bedeutung des Landes gesprochen wird, schweigt sich der Vatikan über eine theologische Reflexion zu Land und Staat Israel bis heute aus. Er fordert, wie alle christlichen Theologen der großen Kirchen in Europa, Gerechtigkeit und Frieden für Israeli und Palästinenser, den Schutz der heiligen Stätten, die Entfaltung der lokalen Kirche und ihrer Institutionen, aber auch die Freiheit der Religionspraxis für Christen, Juden und Muslime im Land. Im Jahr 2000 hat der Heilige Stuhl offiziell Kontakt mit der palästinensischen Autonomiebehörde aufgenommen und spricht sich bis heute für eine Zweistaatenlösung aus. Seit Johannes Paul II. hat zudem jeder Papst sowohl Israel wie auch die palästinensischen Gebiete besucht.¹¹

¹⁰ Pragai, Michael J. (1984): Sie sollen wieder wohnen in ihrem Land. Die Rolle von Christen bei der Heimkehr der Juden ins Land Israel, Gerlingen, S. 183.

¹¹ Kopp, Matthias (2014): Franziskus im Heiligen Land. Päpste als Botschafter des Friedens: Paul VI. – Johannes Paul II. – Benedikt XVI. – Franziskus, Kevelaer.

Sucht man nach einer theologischen Reflexion über die Rückkehr so vieler Juden nach *Eretz Israel* und über die Existenz des Staates Israel, sticht einem eine Erklärung der französischen Bischofskonferenz von 1973 ins Auge. Sie nennt die Rückkehr einen »Segen« und bringt den Zionismus mit den Wegen der Gerechtigkeit Gottes in Verbindung. Etwas distanzierter schreiben die US-Bischöfe 1975 von der besonders engen Bindung der Juden an ihr Land, die es zu respektieren gelte. 1984 äussert sich Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Redemptionis Anno* zu Jerusalem und zum Land: Das Land sei sakramentales Bild des Heils, wobei muslimische, christliche und jüdische Interpretationen des Landes berücksichtigt werden müssten, damit Friede und Gerechtigkeit für alle Einzug hielten. Über den Zionismus äußert er sich nicht. Die päpstliche Bibelkommission wiederum skizziert 2001 in *Das jüdische Volk und seine Schriften in der christlichen Bibel* nicht nur die biblische Landtheologie nach, sondern verweist auch auf die Eroberung des Landes, wie sie im Buch Josua dargestellt wird; sie dürfe nicht nachgeahmt werden. Dies bezieht sich im Besonderen auf den sogenannten Bann, gemäss dem Josua alles Nicht-Israelitische im Land zerstören musste (Nr. 56f).

Einzelne Theologen der römisch-katholischen Kirche äussern sich nur selten zu Land und Staat Israel, selbst jene, die intensiv am jüdisch-christlichen Dialog beteiligt sind. Für Franz Mussner war die Errichtung des Staates Israel ein »Zeichen der Hoffnung«. ¹² Jacques Maritain schrieb, dieser sei zwar ein Staat wie jeder andere, zugleich aber auch »Zeichen für die unwiderrufliche Verhei-



Daniel Rufeisen (1922 – 1998),
Karmelit und Ordenspriester.

bung Gottes an sein Volk Israel«. ¹³ Johannes Österreicher, der an der Entstehung von *Nostra Aetate* mitbeteiligt war, sah 1963 den Staat Israel als ein »Fanal von Gottes Bundestreue«. ¹⁴ Und Daniel Rufeisen kämpfte als getaufter Jude und Karmelitermönch 1962 um die israelische Staatsbürgerschaft aufgrund des zionistischen Rückkehrgesetzes. Er deutete die Existenz der hebräisch-katholischen Gemeinden im Land als ein Wiedererstehen des Judenchristentums.

In der evangelischen Theologie Europas wurde der Zionismus zu einem wichtigeren Thema, zumal in Deutschland die Verirrungen der Theologie unter dem Einfluss des Nationalsozialismus aufgearbeitet werden mussten. War für Karl Barth das Judentum zuerst ein »Spiegel des Gerichts« neben der Kirche, die ihm »Spiegel des Erbarmens« war, ¹⁵ so nannte er später den jungen Staat Israel »Zeichen der Erwählung und providentieller Gnade und Treue Gottes zum Samen Abrahams«. ¹⁶ Berthold Kappert, Jürgen Moltmann, Peter von Osten-Sacken, Friedrich Wilhelm Mar-

¹² Mussner, Franz (1988): Traktat über die Juden, München, S. 35.

¹³ Zitiert nach: Kickel, Walter (1984): Das gelobte Land. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht, München, S. 135.

¹⁴ Österreicher, Johannes (1968): Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe – Anspruch an die Christen, Freiburg, S. 58.

¹⁵ Barth, Karl (1948): Kirchliche Dogmatik, Bd. II, 2, S. 224; 231.

¹⁶ Zitiert in: Kickel, Walter (1984): Das gelobte Land. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht, München, S. 186.

quardt seien dann beispielhaft für diejenigen Theologen genannt, die alle in der Linie von Karl Barth von der Treue Gottes gegenüber dem politisch organisierten Judentum in *Eretz Israel* sprechen. Helmut Gollwitzer sieht im Gespräch mit Rolf Rendtorff zudem die biblische Landverheißung hinter der Errichtung des Staates Israel wirkmächtig.¹⁷ Eine messianische Deutung der *Alija* der Juden lehnt er aber ab, nennt den kolonialistischen Nationalstaat Israel eine Fehlform und verweist auf das Unrecht, das den Palästinensern bei dessen Errichtung angetan wurde. Dass Palästinenser und jüdische Israeli nun nebeneinander im Land leben, ist für ihn eine Fügung und Aufgabe Gottes.

Diesen ausgewogenen Positionen, die immer auch den gesamten Nahostkonflikt im Blick haben, stehen im evangelischen Lager zwei Extreme gegenüber: Einerseits die palästinensische Befreiungstheologie, die jede theologische Bedeutung des zionistischen Projekts ablehnt. Sie pocht mit theologischen Argumenten allein auf soziale und politische Gerechtigkeit im Land, so wie dies auch in jedem anderen Konflikt auf der Erde getan wird. Zu ihren Vertretern gehören Mitri Raheb, Naim Stifan Ateek, aber auch das sogenannte »Kairos-Dokument«. Diese Position muss die Bedeutung der biblischen Landverheißung an die Israeliten für heute ganz leugnen. Sie vertritt implizit eine Substitutionstheologie, da allein das Christentum Erbe der biblischen Tradition sei. Daher neigt sie auch stets zum Antijudaismus.

Andererseits gibt es den evangelikal-christlichen Zionismus, stark verbreitet in den USA. Die Rückkehr der Juden in ihr Land und die Errichtung des Staates Israel wird hier von der alttestamentlichen

Landverheißung her gelesen und ist Vorbereitung auf die messianische Endzeit, in der Christus wiederkommen wird. Für diese Zeit wird die Bekehrung der Juden zu Christus auf wunderbare Weise erwartet. Hier wird die jüdische Land- und Diaspora-Theologie sowohl mit dem Glauben an die Wiederkunft Christi am Ende der Zeit wie auch mit dem Gedanken der Judenmission verknüpft. Die eschatologische Vision des Paulus, dass einst ganz Israel in Christus gerettet werde, wie er sie in Röm 9-11 entfaltet, wird mit der historischen *Alija* der Juden im 20. Jahrhundert verbunden. Das ist insofern problematisch, als bereits das Neue Testament davor warnt, anhand geschichtlicher Ereignisse eine Zeit für das Ende der Geschichte abzulesen. Niemand weiß um den Zeitpunkt, nicht einmal Christus selbst (Mt 24,36).

5 Das Judentum als Volk des »nie gekündigten Bundes«

Die Rückkehr der Juden nach *Eretz Israel* im 20. Jahrhundert kann und muss als Teil der säkularen Geschichte verstanden werden. Wenn sich der Glaube und die Theologie dazu äußern, ist wohl zu überlegen, aus welcher Perspektive dies geschehen soll.

Der Weg der klassischen Geschichtstheologie, in welcher der Mensch gleichsam Gott über die Schulter in die Karten schaut, wie er die Nationen führt, scheint nach dem Scheitern all solcher Theorien in früheren Jahrhunderten nicht mehr möglich. Der Mensch kennt nur die Froschperspektive auf diese Welt, nicht die Vogelperspektive, die Gott gleich wäre. Dennoch können wir in der Geschichte Gottes Spuren entdecken, wo

17 Gollwitzer Helmut; Rendtorff, Rolf (1978): Thema: Juden – Christen – Israel. Ein Gespräch mit einer Entgegnung von Nathan Peter Levinson, Stuttgart, S. 56–77.

sich Gesellschaften zu größerer Gerechtigkeit, Freiheit und Menschlichkeit hin entwickeln.

Auch der Begriff Heilsgeschichte ist nicht überholt, doch er muss angemessen verstanden werden: Einerseits bezeichnet er alle historischen Vorgänge, die eben zu mehr Heil führen. Andererseits darf er im Wirken der Kirche und des jüdischen Volkes verwendet werden, insofern die beiden Kollektive auf Gottes Bundesinitiative hin entstanden sind. Sie sammeln *per definitionem* diejenigen Menschen, die sich gesellschaftlich verbindlich auf das Wirken Gottes eingelassen haben. Der »nie gekündigte Bund« vom Sinai, den die Christen den »Alten Bund« nennen, und der »Neue Bund«, der in Christus auf Golgota besiegelt wurde, stellen eine geistige Grundlage dar, woran sich christlicher Glaube festmacht. Selbstverständlich bedeutet es nicht, dass alles, was im Namen von Kirche und Judentum getan wird, Gerechtigkeit und Menschlichkeit, Freiheit und Frieden fördert. Auch das Handeln der Kollektive ist fehlerhaft. Doch im realexistierenden Christentum und Judentum »subsistiert« auf unterschiedliche Art das doppelte Volk Gottes, wie es in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt (Nr. 8).

Damit ist ein christlicher Zugang zu Land und Staat Israel gewählt, der mithilfe ekklesiologischer Kategorien zu verstehen sucht. Wird die Landfrage nämlich biblisch von der Landverheißung her angegangen, so führt es erstens dazu, dass das Wohnen im Land mit den anderen Geboten durch Christus erfüllt erscheint und somit für Christen irrelevant ist. Über das Wohnen der Juden im Lande ist damit nichts gesagt. Doch im Land zu



Turm der Erlöserkirche im Zentrum der Altstadt. Die deutsche evangelische Kirche wurde in den Jahren 1893–1898 erbaut.

wohnen ist nicht ein Gebot neben anderen, wie in den Ausführungen hoffentlich einsichtig geworden ist, sondern betrifft die Existenz des jüdischen Volkes überhaupt. So grundlegend wie der *Schabbat*, der die jüdische Zeit qualifiziert, so grundlegend ist die Beziehung zum Land, das den Raum des Judentums strukturiert. Zweitens aber führt biblisches Argumentieren oft dazu, dass die Rückkehr der Juden in ihr Land nicht nur als messianisch, sondern auch als endzeitlich verstanden wird. Endzeitspekulationen aber sind Gott zu überlassen.

Daher scheint mir die Lehre über die Kirche eine angemessene christlich-theologische Perspektive zu geben, um auf das Judentum zu schauen. Gleiches kann mit Gleichem verglichen werden, wie dies in der komparativen Theologie zu Recht

gefordert wird: Christen verstehen sich als Kirche Christi, die aus verschiedenen, historisch gewachsenen Kirchen besteht. Diese Kirche ist immer eine realexistierende, historisch agierende Gesellschaft. Zugleich ist sie aber auch eine geistige Größe, ein pilgerndes Volk Gottes oder ein Leib Christi. Die Kirche ist ein Mysterium von Gott gestiftet und zugleich eine weltliche Wirklichkeit, die ethisch beurteilt mehr oder weniger nach dem Geist Christi lebt.

Ebenso das vielfältig gewachsene Judentum. Es ist einerseits ein realexistierendes Volk mit seinen Institutionen des Rabbinate, der Lehrhäuser und Synagogen, der Gerichte und bezieht sich auf ein konkretes Land, wo nun ein Staat errichtet wurde. Diese irdische Seite ist ethisch ebenso unterschiedlich zu beurteilen und auch historischem Wandel unterworfen. Andererseits ist das jüdische Volk aber auch eine geistige Größe, die alle verbindet, die von einer jüdischen Mutter geboren wurden oder sich durch Konversion zum Judentum bekennen. Gott begleitet sein Volk durch alle Widerwärtigkeiten der Geschichte hindurch.

Diese Wahrnehmung des Judentums erlaubt es, auch in Bezug auf Land und Staat Israel zwischen einer grundsätzlichen Bejahung und Kritik an ethischem Verhalten zu unterscheiden. Zudem wird die weltliche Seite beim Judentum wie bei der Kirche wahrgenommen als etwas, das dem historischen Wandel unterworfen ist. Immer aber ist die realexistierende Verfassung auch »Zeichen«, das in sakramentaler Weise auf Gott verweist, in besonderem Maße, wenn der Mensch sich dabei für Gottes Geist öffnet und entsprechend handelt. Die quantitative Rückkehr der Juden ins Land ist so noch nicht das religiös Entscheidende. Demo-

graphie allein hat noch keine geistliche Qualität, sondern erst, wenn auch gemäss dem Geist der *Torah* im Land gelebt wird. Schließlich hat zum Beispiel auch im Sakrament der Taufe nicht das Wasser an sich sakramentale Qualität, sondern erst in der Verbindung mit Wort und Geist. Was für das einzelne Sakrament gilt, gilt für die Kirche, wie eben auch für das Judentum. Das Weltlich-Materielle ist notwendige Voraussetzung, aber nicht hinreichend, um wirklich Volk Gottes zu sein. So aber wie priesterliche Dienste und Gemeindestrukturen zur Kirche gehören, gehört das Land zum Judentum. Im Staat ist ein Rahmen geschaffen, in dem es seiner Berufung nachkommen kann, gerade auch wenn es ein säkularer Rechtsstaat ist, der Nicht-Juden die Möglichkeit gibt, in Gerechtigkeit und Frieden da zu leben. Das Judentum ist nicht für sich, sondern auch für die Nicht-Juden im Land da.

Aus dieser geistlichen Perspektive wird auch bewusst, dass wir nicht nur auf jüdisch-israelischer, sondern auch auf palästinensisch-christlicher Seite – vom Islam noch nicht einmal gesprochen – je Glaubensgemeinschaften vor uns haben. Auch dem »Volk Gottes unter den Arabern« ist Rechnung zu tragen. Es kann nur gottgewollt sein, dass verschiedene Ethnien und Glaubensgemeinschaften in diesem Land miteinander wohnen. Gottes Wege und Gottes Gedanken sind nicht unsere Wege und unsere Gedanken (Jes 55,8). Das gilt vor allem, was endzeitliches Denken betrifft.

Letztlich hat die Gesellschaft im Staat Israel nur dann messianische Qualität, wenn Gerechtigkeit und Freiheit, Menschlichkeit und Heil für alle Bewohner des Landes am Wachsen sind.

Zehavit Gross¹

Sources of Hope: Enhancing Peace Education in Higher Education.

A Case Study from Israel

1 Studying how to deal with stereotypes and discrimination in a time of terror and despair: Theory and practice

This contribution aims at exploring how Palestinian Arab and Jewish university students in Israel, attending a course on conflict resolution, deal with their stereotypical views of the Other and their prejudices, as well as their complex emotions of fear, hate, anxiety, and love. On the one hand, they have a natural desire for professional partnership and friendship with their fellow students. On the other hand, they are attending this class in a Jewish university, in the heart of the Middle East, where acts of terrorism occur almost daily. This violence changes the power structure and the dynamics of their mutual relationships. For most of them, this is the first time they have an unmediated interaction with the Other and this encounter is completely new for them. As well, they did not have any prior preparation for this challenging situation.

This article analyzes how the activities entailed in conflict resolution – which begins as a planned, artificial and enforced process – is transformed into a personal journey in which the students get to know their individual and collective »self«, as well as the Other. It argues that management of the conflict can be perceived as a moral journey. More specifically, the research will focus on the conceptualization of the feelings, complicated experiences, and the way in which these students are required to confront the question of their authenticity.

2 The current context and stereotypical views of Muslim Arabs

In recent years global terrorism has increased with the main driver being shown to be directly related to Islamic extremism, as reported in the 2014 Global Terrorism Index.² Terrorism is closely associated with the Islamic State (IS) and other Islamist movements such as Boko Haram, al-Sha-baah, the Taliban, and al-Qaeda. These movements operate across the Middle East, Africa and the Indian sub-continent in countries like Iraq, Syria, Yemen, Nigeria, Somalia, Pakistan and Afghanistan. As well, a phenomenon known as »lone wolf attacks« has emerged, occurring across the globe, from France, Germany and the United Kingdom to the United States, Australia, and New Zealand.

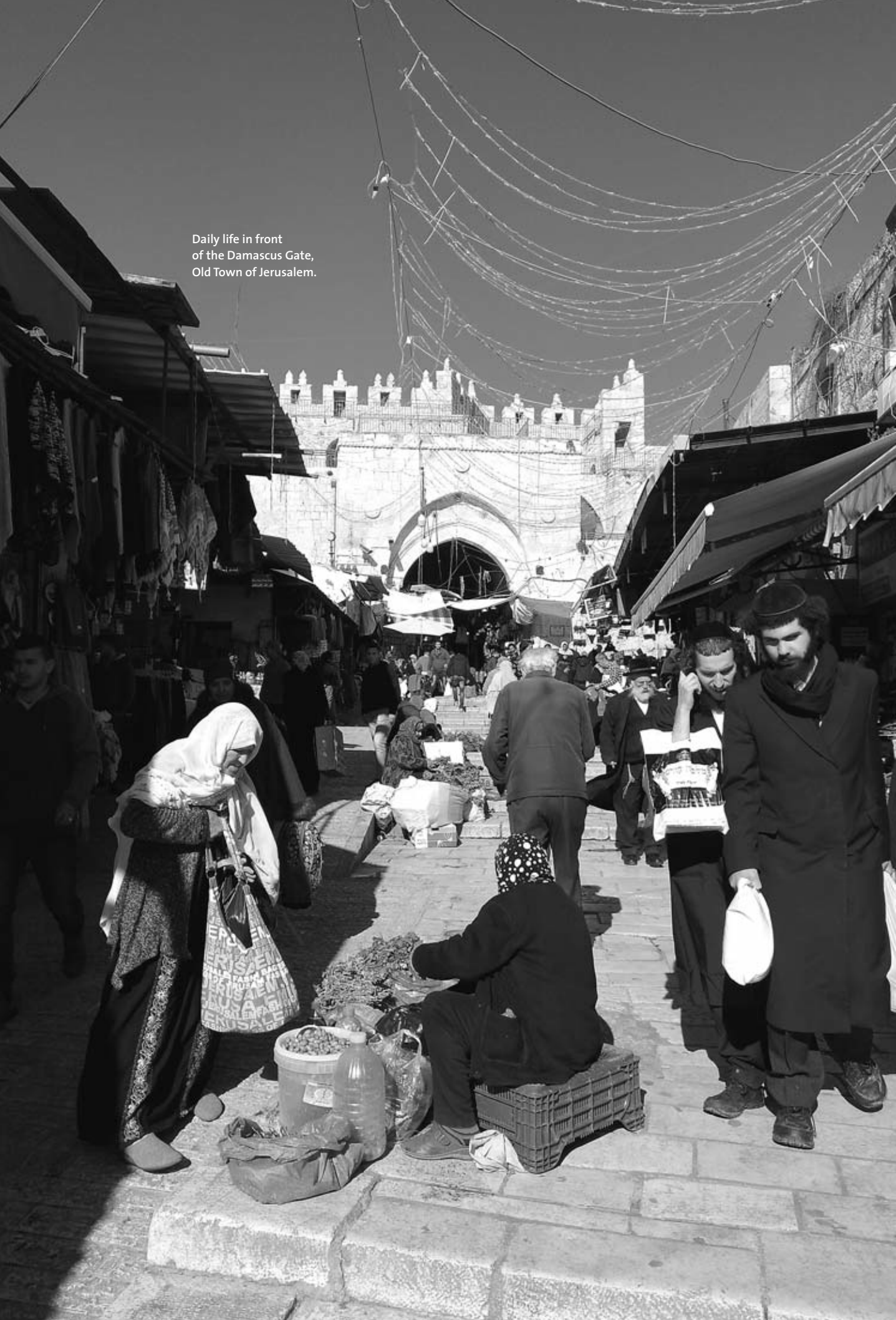
In Israel, this phenomenon created what has been defined as »a wave of terror«, especially since September 2015. According to the website of the Israeli Ministry of Foreign Affairs since then there have been 156 stabbing attacks (including 76 attempted attacks), 98 shootings, 46 vehicular (ramming) attacks and one vehicle (bus) bombing during which 40 people have been killed and 517 injured, similar to the lone wolf attacks that have occurred elsewhere.³ Unlike earlier terrorist attacks, lone wolf violence is much more difficult to counter, since the acts are often spontaneous and not part of a broader terrorist network, which is easier to monitor. Within Israel/Palestine the current wave of attacks have been sparked by religious fervor under the battle cry of »Al-Aqsa mosque is in danger.« They began in the Old City and East Jerusalem, spread to the territories on the West Bank, and also within Israel proper.

1 Dr. Zehavit Gross is Professor of Education at School of Education, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel. She is heading the Sal Van Gelder Center for Holocaust Research & Instruction and holds the UNESCO chair for Values Education, Tolerance and Peace.

2 <https://reliefweb.int/report/world/global-terrorism-index-2018> (May 18, 2019).

3 <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Terrorism/Palestinian/Pages/Wave-of-terror-October-2015.aspx> (May 18, 2019).

Daily life in front
of the Damascus Gate,
Old Town of Jerusalem.



The unpredictable nature of these attacks and the threat that they can occur anywhere at any time against innocent civilians have led to a wave of fear amongst Jewish Israelis. Stephan and Stephan (2000) propose four basic types of threats that can cause intergroup conflict: realistic group threat, symbolic group threats, realistic individual threats, and symbolic individual threats.⁴ These threats vary along two dimensions: group and individualistic, with each dimension consisting of two categories: concerns whether the threat involves realistic (tangible) or symbolic (intangible) harm to the ingroup. Realistic threats include threats to the ingroup's welfare, such as territorial threats, threats to political power, economic threats, and threats of physical harm. Symbolic threats include threats to the ingroup's identity, values, beliefs, norms, and way of life. The lone wolf attacks intensified the realistic, individual sense of threat, which is much stronger for Jewish Israelis even though Palestinian Arab Israelis can also suffer and four have died within Israel from lone wolf attacks.

This fear has intensified the belief in the stereotypical view of Jewish Israelis that all Muslim Arabs are violent, because Muslim culture fosters violence. It has resulted in increased prejudice, discrimination and even Jewish violence against Palestinian Arab Muslims in Israel and the territories, creating a double fear. The Jews fear the lone wolf attacks and the Palestinian Arabs fear Jewish retaliation. It was within this difficult atmosphere that the coexistence course was offered at an Israeli university with an equal number of students from both cultural groups, encompassing both religion and ethnic origins.

3 Encountering coexistence between Palestinian Arabs and Jewish Israelis

Since 1995 Bar Ilan University has offered a conflict resolution course to foster coexistence between Palestinian Arabs and Jewish students. The principal aim of the course is to encourage coexistence among the various groups comprising Israeli society in an atmosphere of cooperation, mutual understanding and social tolerance. It enables Israeli Arab and Jewish students to reflect productively on their place and role in a diverse society in an educational environment that respects difference. The three-part program, designed for small groups of 20–25 students, consists of twelve weekly 1½-hour sessions offering hands-on learning, based on the personal experiences of its participants. It provides students with skills and techniques to enable them to operate within a multicultural context and to function within it as agents of change. Exercises are derived from the Anti-Defamation League's »A World of Difference« program, adapted to the needs of students experiencing the complex realities of the state of Israel. The course is conducted in Hebrew.

The challenge of teaching this course is how to build appreciation for diversity during a moment of the threat of danger and anger. How can students recognize multiculturalism when their lives are at risk? How could one »market respect for diversity«⁵ in a time of terror? As the facilitator of this course over twenty years, I understood that in Israel, you have to prepare students to respect multicultural voices in impossible situations. The class needed to understand that differences should be perceived as an opportunity, rather than

4 Stephan, W. G. & Stephan, C. W. (2000): An integrated threat theory of prejudice. In: S. Oskamp (Ed.), *Reducing prejudice and discrimination* (pp. 23–45). Mahwah, N.J.: Psychology Press.

5 Mentz, K., & van der Walt, J. L. (2007). Multicultural Concerns of Educators in the Western Cape Province of South Africa. *Education and Urban Society*, 39 (3): pp. 423–449, here p. 428.



Dr. Zehavit Gross.

as a threat, and that those who are carrying the lone wolf attacks are a tiny minority. There is a need for the students to undergo a paradigm shift in order to survive in such complicated situations.⁶ However, in the 2016 semester course, achieving these goals was more difficult, because of the problem of terror against individuals resulting in a strong sense of fear on the part of both Jewish and Palestinian Arab Israelis.

This article will describe and analyze one current case study highlighting the sense of threat, both realistic and symbolic, and the reactions of Israeli Jewish and Arab students to the wave of terror within Israel. It discusses two specific incidences experienced by Arab Israelis and the discussion surrounding these incidences that occurred during a university workshop. The article will show how the process of contact and interaction operates in practice.

A case study can be used to investigate complex phenomena not yet theoretically described. It contributes to our knowledge of individuals, groups, and uncharted phenomena.⁷ Yin argues

that the case study method is appropriate when the goal is to uncover contextual conditions of a contemporary phenomenon and when the boundaries between the phenomenon and the context are not evident.⁸ The goal is to produce an integrated, holistic description of real life events and to establish a framework for discussion and debate.⁹ The course used what Sergiovanni (1984) calls reflective practice.¹⁰ In order to make students more aware of the inner processes they were undergoing in the classroom, they were asked to keep a reflective journal and describe and analyze their feelings after every lesson. The analysis below is based on students' journal descriptions (25) of what occurred in class, 12 semi-structured interviews held with students a year after the workshop ended and my own field notes which I write during and after the lessons. The quotes in the article were taken from the reflective journals of the students but I used pseudonyms to preserve the students' anonymity.

The point of departure of this article is that a university course can serve as a venue for experiential learning where civic engagement and peace education is studied and practiced.

4 The Case: The Lemon Exercise – Studying how to deal with stereotypes and discrimination

The workshop started with a brainstorming session where the students had to characterize a lemon. Then each student received a lemon and had to write down the characteristics that made their lemon better than all the others. The aim of this stage was to acquaint them with their specific

6 Gross, Z. (2010): Using an Incidental event as a potential Curricular Constituent in a Complex Educational Setting – A Case Study. *Curriculum and Teaching* 52 (1): pp 77–92.

7 Yin, R. K. (2004): *The case study anthology*. London: Sage, p. 1.

8 Yin, R. K. (2009): *Case Study Research: Design and Methods* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

9 Lovat, T. (2003): The relationships between research and decision-making in education: An empirical investigation. *The Australian Educational Researcher*, 30, pp. 43–56.

10 Sergiovanni, T. J. (1984): Cultural and competing perspectives in administrative theory and practice. In: T. J. Sergiovanni and J. E. Corbally (eds): *Leadership and organizational culture: New perspectives on administrative theory and practice*, Chicago: University of Illinois Press, pp. 1–12.

lemon. Then the students broke into groups and each student had to convince the group that his or her lemon was the most beautiful lemon.

Then I collected the lemons and put them all in a bag. I then took some of them out of the bag, threw them on the floor and asked the students to find their lemons. To their amazement, all the students whose lemons were on the floor found their lemons and those who didn't were extremely disappointed and upset.

»Something hard to believe happened in this class«, Deena an Arab student wrote in her reflective diary. »Intelligent people developed a relationship with a lemon, as if it was their own cute child. Then they took the lemon away from us (a quite dramatic moment) and asked us to identify it in a group of other lemons, with different textures and various shades of yellow. When I looked for my lemon, I felt I was not only searching for it, but also something very important that belonged to me. Since I couldn't find my lemon, I started observing all the lemons more intensely.«

I asked, *»Can you think about another situation where you lump people together?«* to which Gaby replied that all the Ultra Orthodox Jews look the same. Ron answered, *»Yes, all the Arabs looked the same to me until I came to this workshop where I saw individual Arabs and they look exactly like me. It is unbelievable how generalizations affect our thinking and our lives.«*

After this we began discussing stereotypical thinking. First we defined the term *»stereotypes«* (a set of beliefs about the personal attributes of a group of people) and *»discrimination«* (any con-

duct which denies individuals or groups of people equality of treatment which they may wish). Then I asked them to describe a situation when they were victims of stereotypical accusations and prejudice.

Haya, a Muslim student who lives in an Arab village in the center of the country, raised her hand and said that whenever she got on a bus, people looked at her as if she was a terrorist. She could feel their eyes on her back when she boarded the bus and sense their relief when she got off. As an Israeli citizen, this gave her a bitter feeling. Sometimes she heard people saying it explicitly: *»Beware of the Arabs. All Arabs are terrorists.«* She told us that a month earlier, after a bus explosion in Jerusalem, she decided to take a taxi to class. One of the passengers asked the driver to ask to see her identity card and somebody in the back said that she looked like a terrorist. Another shouted *»Perhaps she is hiding a knife under her dress.«* Haya felt terrible. She started looking for her identity card in her bag but could not find it. Haya told the taxi driver she had left her identity card at home. She started shivering. Then one of the people in the taxi said that if this Arab woman did not get off, he and all the others would get off. Haya felt that everyone was against her. The driver said he knew her personally, as he drove her every morning, but nothing helped. Haya was so insulted that she decided to get off. It took her a few minutes to recover.

As she told this story, she started crying. This is my country, she said. I'm a good citizen. *»A good citizen«,* said Danny (a Jewish student) cynically. *»A good citizen brings his identity card.«*

»Oh come on Danny you are being derogatory.«
 »It is time to say the truth said Danny that you are citizens but a different kind of citizens.«
 »What you are saying is derogatory,« shouted Ora.
 »She is an equal citizen and deserves respect and proper treatment in the public sphere.«
 »You see«, said Danny, »we have paid a high price for granting full human rights to the Arab citizens who recently have taken part in the terrorist attacks in this country.«
 »Tell the truth«, said Danny to Ora, »when an Arab woman who is covered gets onto a bus and wants to sit next to you do you feel comfortable... tell the truth do you suggest to her to sit next to you in the bus. Look into my eyes«, he shouted towards Ora.
 »Please answer yes or no.« Galit, a Jewish student, responded: »This is not a yes or no answer. It depends on the situation.«
 »Depends on what?«, asked Yasmin an Arab student.

Every situation has its own interpretation and meaning. Danny is trying to replicate in the classroom the power relations that the Arab students experience in the outside world. The challenge is to enable the students to bridge the discrepancies between the equal relations that have been established in the classroom and what is happening in the outside world, particularly in this period of terror. Lilach wrote in her reflective journal »I feel I live in a schizophrenic world«, expressing the conflict she felt between wishing to support her fellow Arab students, and the terror being experienced in the outside world. Indeed, within this difficult situation both the majority and the minority victimize the Other, and also experience victimization from the Other.

Apparently it seems that students are using double standards. They articulate the need for equality in the classroom but the minute something happens in the outside situation the whole atmosphere changes. Beckerman and Zembylas argue that in places where there is an intractable conflict, the discussions between students who come from rival groups reflect the socialization they underwent for many years:¹¹ This socialization makes clear for each community that the Others are and have always been the »perpetrators«. Each community's fears are built on hegemonic narratives that they have always been victims and they will continue to be so at the hands of other communities.

During my classes my main challenge was to try and break what Beckerman and Zembylas call the cycle of identity, memory and victimhood, especially in the current situation of lone wolf terror attacks.

5 Can the process of peace education humanize us as facilitators, as well as the students?

The group was shocked with this exchange of views. Haya was one of the most vibrant, active students in our group. The previous week she had brought us a huge cake to create a nice atmosphere in the classroom. There was a terrible silence in the class. We could see that Haya was very upset. I asked the students for their reaction.

Tal, a Jewish girl, was the first to respond. She said: »We live in terror. This is a terrible time for all of us. I can understand the people in the shuttle bus. I would feel the same. Haya, can you under-

¹¹ Beckerman, Z. & Zembylas, M. (2012): Teaching Contested narratives Identity, Memory and Reconciliation in Peace education and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, p. 87.

stand that whenever I get on a bus I pray to God that I will get off it safe and alive... All the passengers are immediately suspect. If I see a man with an Oriental face holding a bag, I'm terrified. A few times I got off the bus before my stop because I was so afraid that someone was a terrorist.»

Lilach, another Jewish girl, was angry. She could not understand how life in the classroom could continue because a student was so deeply hurt. *»Something is wrong with all of us«,* she said, *»we have lost our sensitivity. We have lost our humanity. Life cannot go on while a dear friend of us was so terribly intimidated.«* *»It's a battle of life and death, either us or them,«* Ron said. *»Every day we encounter brutal terrorism. We must put an end to this story, stop rolling our eyes and currying favor with terrorism.«* Ron brought to the class a zero-sum discourse of either/or. Lilach, however, was unwilling to sustain the insult and offence, and fought for her right to remain humane in spite of the wave of terrorism.

6 Situated Learning in a specific context

Learning is always situated in specific cultural and social contexts. This story cannot be simply analyzed as a story of exclusion as a result of stereotypes. It should be understood within the unique Israeli context in which there is a constant violent conflict between Arabs and Jews.¹² Specific contexts shape the conditions for the kinds of learning that can take place. Bruner stresses that learning is a *»complex pursuit of fitting a culture to the needs of its members and of fitting its members and their ways of knowing to the needs of*

*the culture.«*¹³ *»Therefore learning is not an island but the continent of culture.«*¹⁴

In a way, the workshop is a form of situated learning where what we study in the classroom can be understood only in this specific setting. Accordingly, learning should never be isolated – something that takes place only within an individual – because learning is inherent in ongoing interactions with a social, cultural and physical environment. The Israeli setting, where stereotypes are learned, serves as a venue for the cultural and social situatedness of learning. Lave and Wagner (1991) claim that *»learning must not be seen simply as the acquisition of knowledge by individuals but as a process of social participation in a community of practice.«*¹⁵ Most researchers view learning as an activity that involves objective abstract knowledge acquisition. However, Lave and Wagner describe learning as a function of the activity, context and culture in which it occurs.

The workshop discussed here is constructed as a community of practice where students study how to become part of a multicultural society, in practice.

7 Experiencing the feeling of exclusion

I asked the students to give me another example where they were excluded due to stereotypes and prejudice.

Manal raise her hand and told us that she is looking for a part time job. She went to a dress shop at the mall near the university and enquired if they needed a shop assistant. The shop owner interviewed her. She was enthusiastic about the fact that Manal was studying at the university and of-

¹² See also Sagy, S. (2006): Hope in times of threat: The case of Palestinian and Israeli-Jewish youth, p. 147–160.

¹³ Bruner, J. (1996): The culture of education. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 42.

¹⁴ Ibid. p. 12.

¹⁵ Lave, J., and Wagner, E. (1991). Situated learning: Legitimate peripheral participation. Cambridge: Cambridge University Press, p. 98.

ferred her a position. However, the owner said she wanted to hire her but she had a small request: She asked Manal to remove her *hijab* as customers might feel threatened and not enter the shop. Manal was very insulted and left the shop telling the owner of the shop that she would think about it and come back to her.

As she told this story, Manal became red then pale. She said she felt humiliated and would never return to the shop. Avigail, a Jewish student, said that the owner of the shop was racist. Limor said that the owner of the shop reacted strongly: *»It is a form of cultural violence.«* Limor thought she had invented this term. I was very happy it was raised into the class discussion. Michel, a USA student who was very open minded, said he is not sure the term is accurate. Galtung refers to cultural violence to *»those aspects of culture ... that can be used to justify or legitimize direct or structural violence.«*¹⁶

I told the class that concerning the *hijab*, this is very complex. France has forbidden the wearing of the full cover *hijab*, and this has also been debated in the Australian and British parliaments. Even though I like the theory of cultural violence, I think the word ›violence‹ is a bit strong. There certainly is violence in regards to the *hijab* – girls have their *hijabs* pulled off on trains in Paris, London and Western Sydney – but regulations against wearing the *hijab* are more complex. I think there is the fear of religious extremism – the wearing of the *hijab* was prohibited in secular Turkey under Ataturk – but I would call it discrimination, based on religious prejudice, and in Israel mixed with fear. However, as we know, prejudice can easily lead to religious/ethnic and racial violence

as I have described above. I do believe in religious freedom and am strongly opposed to discrimination, so I would not support the shopkeeper, whose actions I consider discriminatory. Generally speaking I agree with Murphy et al. that while discussing complex issues in times of terrorism and radicalization a more nuanced debate about victims and villains should be taken into account.¹⁷

In our discussions, I argued that Manal's case largely represented a symbolic threat. Ron interrupted me and said this was not true because we were talking about a realistic threat: Customers could feel threatened by the *hijab* and what it represents. In fact, *hijab*-wearing women and young girls have carried out some of the recent lone wolf attacks. However, the other members of the class were disturbed by Ron's statement, with Limor saying that it was derogatory. Ron insisted that entering a shop where a female assistant was wearing a *hijab* would give him a feeling of insecurity. Manal was very upset. She said she felt frustrated that after all these years she was still perceived as a second rate citizen. Michal insisted that it was a form of violence and suggested that we as a class should go and demonstrate in front of the shop. Since the mall is within walking distance, this was seen as a realistic suggestion but, due to the security concerns of the university authorities, this did not take place.

Ohad suddenly expressed the stereotypical view of Muslim Arabs: *»The Arabs are hot-blooded. So all Arabs have a tendency to be murderous, because they are the descendants of Ishmael, who was a murderer.«* Samira stood up and said she'd had enough – she wanted to drop out

¹⁶ Galtung, J. (1990): Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27 (3): pp. 291–305, here p. 291.

¹⁷ Murphy, K, Pettis, S and Wray, D. (2016): Building peace: The Opportunities and Limitations of Educational Interventions in Countries with Identity-based Conflicts (pp. 35–50). In: Bajaj M. and Hantzopoulos, M. (eds): *Peace Education International perspectives*. London; Bloomsbury.

of the course. I supported her and said I understood her. The Jewish students started whispering, as they looked at me; they clearly felt discomfited by what I had said. I asked Ohad to apologize. He replied arrogantly: *»But you said we should speak honestly, say what we feel.«* *»Yes«,* I said, *»but you should also bear in mind that the Other is here besides you, and has a soul and a heart.«* I believe my expression made it clear how angry I was. Ohad looked at me, then lowered his eyes and said *»I apologize. But...«* I stopped him right there and said: *»No buts«,* using my authority to restructure the power balance in class. It is interesting to note that there were *»multiple voices«* in the classroom, and that on the whole the Jewish male students in this group were much more aggressive and prejudiced in their reactions.

I interrupted Ohad as it was important for me to stop the mechanism of violence on the spot and demonstrate clearly to the class that what he said was wrong. I suggested to Samira that she reconsider and remain in the class. She agreed and I introduced a theoretical discussion on the notion of the Other.

For a moment, that incident had violated the structure of symmetry between lecturer and students that prevailed in the classroom. But it defined the boundaries and, without words, honed the game-rules. The minority-majority relationship of lecturer and students creates a nuanced field of power relationships that I could exploit at moments where I thought it vital in educational terms. Those moments became teachable moments, and the Jewish and Arab students related to them in their reflective diaries. Abed remarked in his

diary: *»I saw the lecturer's anger in her eyes, and felt that we have some hope. That guy went too far, he had to be taught a lesson. In fact we all learned a lesson from him.«*

Bajaj and Hantzopoulos (2016, p. 4) argue that *»critical peace education in particular considers the ways in which human agency dynamicaly intersects with structures and forms of violence and in turn contemplates the potential from educational spaces – formal and informal – to be sites of individual and collective transformation.«*¹⁸

The university class has the potential to be both a site for both marginalization and transformation. My challenge as a facilitator is to document and conceptualize the mechanism of unequal social relations and to combat through interventionist action both marginalization and the justification students provide for this marginalization, as well as suggesting an alternative transformative approach that will enable my students to build *»capacities for peace.«*¹⁹

Levinas (1969) elaborated the concept of the Other. The experience of meeting the Other was the basis of his scholarship. Levinas argued that *»The Other precisely reveals himself in his alterity not in a shock negating the I, but as the primordial phenomenon of gentleness.«*²⁰ Levinas' concept of the ethical is to be always for the Other. For Levinas the concepts of morality and ethics mean to be able to see the otherness of the Other. Levinas capitalized the Other in order to make him more distinct from *»myself«* and emphasized the need to face the Other. The face is a central component in the theory of Levinas because it denotes the essence of the encounter *»face to face.«*

¹⁸ Bajaj M. and Hantzopoulos, M. (2016): Introduction; Theory, Research and praxis of Peace Education. (pp.1 – 16). In:

Bajaj M. and Hantzopoulos, M (eds): Peace Education International perspectives. London; Bloomsbury, p. 4.

¹⁹ Ibid., p. 2.

²⁰ Levinas, E. (1969): Totality and infinity: a essay on exteriority. (trans. by Alphonso Lingis.) Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 150.

The aim of our workshop at the university was to face the Other. Hence to disregard the face according to Levinas and to the basic premise of the course was an act of violence, which paves the way to dehumanization. Therefore, during the class interaction between my students, I encouraged them to look practically in the face of their fellow students to enable a better encounter and contact with the Other and his/her Otherness.

There is one golden rule to these lessons: A student cannot offend his fellow students during class interactions. It is difficult to define the exact meaning of »offend«, but when someone says subjectively that it is offensive we consider what was said as an offense.

8 Can we solve the Israel- Palestine conflict in a University course?

One of the questions the students keep asking me during the course is whether a conflict resolution course can solve the Israeli-Palestine conflict. I often explained to my students that the aim of the course was not to solve the Israeli-Palestinian problem but rather to change the interaction.

Following Bush and Folger's (2005) transformative mediation methodology, mediation aims to change people, not the situation.²¹ It aims to transform the participants' perspective, making it easy to recognize each party as an equivalent entity who also has human rights. »The role of the mediator is to help parties reverse the downward and destructive, alienating and demonizing, negative conflict spiral.«²² Resolution is not the only possible outcome of mediation.²³ Bush and Folger

claim that »outcomes that are reached as a result of party shifts toward greater clarity, confidence, openness and understanding are likely to have more meaning and significance for parties than outcomes generated by mediator directiveness, however well meant.«²⁴

As a facilitator of a conflict intervention group, I have found Bush and Folger's theory very useful. As Kuttner (2006) claims, the transformative technique is performed by »mirroring« or summarizing the points made by each party, highlighting the differences and, in the process, giving legitimacy to those differences.²⁵ This is extremely important in a multicultural encounter where different people and points of view want to be treated equally. In a multicultural situation in general, and especially in a situation where two enemies are sitting together, the emphasis should be on the process rather than the outcome.

In the final analysis, as can be seen in their reflective journals, the students remembered the receptive climate rather than the contents of the course, and this also empowered them, enabling them to be more open and willing to listen to the voice of the »Other«. Bush and Folger claim that this form of empowerment causes the transformation of the spiral from a destructive to a more positive, constructive, humane and humble interaction where each human being is treated equally.

At the end of the lesson Samira came to thank me for my insistence. Ohad also underwent a small shift in his attitudes. Although he held extreme right-wing opinions, he voiced his statements much less aggressively. I felt that the quali-

21 Bush, R. A. B., & Folger, J. P. (2005): *The Promise of Mediation: The Transformative Approach to Conflict* (rev. 2nd ed.). San Francisco: Jossey-Bass.

22 Ibid., p. 50.

23 See also Gross, Z. (2015): The place of contestation in the discourse of conflict education (pp. 13–28). In: Gross, Z. & Davies, L. (Eds.): *The Contested Role of Education in Conflict and Fragility*. Rotterdam: Sense Publishers.

24 Bush & Folger (2005): *The Promise of Mediation*, p. 71.

25 Kuttner, R. (2006): Striving to Fulfill the Promise: The Purple House Conversations and the Practice of Transformative Mediation. *Negotiation Journal*, 22, 3: pp. 331–349, here p. 339.



David Gerstein: »Spirit of Freedom«,
Sculpture at Tel Aviv University.

ty of his interaction had changed to a more receptive and humble form of communication that might set the ground for his future relationships with the Other. This was reflected in his final report in his reflective journal. That change may have been extrinsic, to satisfy me or to make an impression, yet I felt he had absorbed the conclu-

sions of that short lesson I'd given him – alongside the whole group. He had experienced an encounter that caused him to ponder and rethink.

In a conflict resolution workshop, students constantly seek balance, equilibrium and order. They want immediate and instant reconciliation, a clearly impossible outcome. Hence, as a facilitator, I attempted to expose them to processes of »becoming« over the semester. I tried to enable them to recreate order and pattern out of the disorder in spite of the internal and external shocks they were exposed to when undertaking the different exercises that are part of the course curriculum. As a facilitator I know how I start the lesson; yet I can never predict how it will end.

Davies claims that conflict has a prominent positive facet as it promotes dialogue and active exploration, which is necessary for human development.²⁶ The fact that everybody was so upset and aired their fears and stereotypical views so openly during the class discussion enabled us to better confront the different points of view and develop our multicultural competence. Indeed, paradoxically, as a facilitator, I felt that the fact that Samira stood up and announced that she wanted to drop out of the course, even though she would have lost credit points by doing so, showed that she felt comfortable in the class, and was strong enough to stand up for her rights, and state her authentic wishes.

From her testimony in the retrospective interview a year later, I understood that it helped her to create a »safe place« for herself. Generally speaking, the interviews attested to the fact that Arab students felt that the course constituted the only

university unit in which they had a defined place. Usually after such occasions when we have tough discussions, the students return to the class with more enthusiasm and the discussions become much more authentic than the plastic discussion of peace and equilibrium.

This case study shows how bridging theory and practice can generate a better understanding of complex situations, enabling signposts to improve coping mechanisms within peace education frameworks in times of terror. The conceptualization of our practice in peace education makes the experiential process conscious, reflective and critical. This equips students in higher education during intractable conflicts with basic humanistic skills, helping them to become responsible citizens and better human beings.

9 Three types of processes

Liora Bresler perceives education as a journey and identifies three types of travel experiences: *tourist excursion*, *change of habitat* and *interpretive zone*.²⁷ This typology can be validated in my peace education classes. There are three types of students.

1 The tourist excursion type

There are students who come to the classes in order to watch and explore the possibility/ies of the encounter between Arab and Jewish students. They surf in the classroom to expand their knowledge, nourish their curiosity and become acquainted with this interesting experience. Those students construct distinct borders and do not allow themselves to push the boundaries.

2 Change of habitat type

Another type of student comes to class and experiences a change in habitat. These students allow themselves to »exit the comfort zone«. ²⁸ They experience »a shock and eventually a change of identity [finding] themselves immersed in a foreign territory«. I can see slight changes in their vocabulary and I can see how they are »grappling with dissonances between the familiar values systems and the new one«. ²⁹ They become part of the culture of the discourse initiated in the classroom, a discourse of respect and acceptance of the Other. Gradually they become committed to »a new habitat«, ³⁰ while undergoing a complex meaning making process that sometimes clashes with their former socialization and enculturation processes and value systems. This is not dramatic but it does occur, even though sometimes some of the students only come to the realization of change towards the end of the semester or even after it. While writing their reflective journals I can clearly see »a *hyped, multi layered*« deliberation.

For example, Maya wrote in her journal »*this course was very meaningful for me. I could see the gradual changes in my attitude to the way I perceive the Palestinian Arabs. It was the first opportunity I had to talk, collaborate and act with »real« Arabs. After you study together and role-play something changes. You cannot treat The Arab as you did before.*«

3 The Interpretive Zone

The third type is those who, after a deep personal search for collaboration, create what Bresler defines as »the interpretive zone« where

²⁷ Bresler, L. (2016): Interdisciplinary, intercultural, travels: Mapping a spectrum of research(er) experiences. In: Burnard, P., Mackinlay, E., & Powell, K. (Eds.): *The International Handbook in Intercultural Arts Research* (pp. 321–332). London: Routledge.

²⁸ Ibid, p. 322.

²⁹ Ibid., p. 323.

³⁰ Ibid.



In the street of Bethlehem.

the students »bring together their various areas of knowledge, cultural background and beliefs, to forge new meanings through the process of joint inquiry in which they are engaged.«³¹ During this stage the students are looking for intercultural collaborations.³² They are able to see each other as equal human beings, exchanging ideas and dilemmas, which cut across and beyond cultural, social and religious boundaries that might lead them to concrete action.

Hebert Kelman argued that »Significant changes in attitudes invariably occur in the context of action.«³³ The course provided a venue where actions were initiated and facilitated, leading to slow gradual changes in the participants' attitudes. Not all the participants went through the same route of change, yet most of the students reported in their reflective diaries that they experienced a change, although this had different manifestations.

Reading the students' reflective journals I can say that all the students start the course as tourists and most of them finish it as the second type of Bresler's categories. I can also see in their class conversations and reflective journals a change of habitat. Some of them succeed at the end of the course to create an interpretive zone and are entering into a life long dialogue and even friendships with the Other – the Jews or Palestinian Arabs. Most of them complain that the course is too short and if they would have another semester they can start practicing the skills and techniques we have studied, enabling them to further develop their new, intercultural competence

while encountering the Other. However, as Omar wrote in his reflective journal *»the university thinks that it is more important to give them some more courses in statistics.«*

10 Conclusion

Over the years that I have facilitated this course I have come to the understanding that Bresler's three types represent the different stages within the course. The course has three parts:

The first part deals with identity with a focus on icebreaking exercises and introspection; the second part introduces exercises to combat stereotypes and prejudice; and the third part fosters tolerance.

In the first two lessons most of the students function as if they are tourists. The fundamental change happens with the lemon exercise, where as facilitator I can see what Bresler defines as change of habitat. This varies among students because there are different manifestations to this phenomenon. I could identify this stage in the attitude and behavior of both Ohad and Samira. It started with non-verbal manifestations and was later apparent in their reflective journals. Though the change was gradual and very small it created a better atmosphere in the classroom, which facilitated the beginning of more in-depth conversations.

Towards the end of the semester, where they have to investigate the borders of their tolerance, I can see how they become more flexible and allow themselves to laugh and while role playing and during class discussions they »create spaces

³¹ Ibid., p. 324.

³² Dervin, F. (2015): Towards post-intercultural teacher education: analysing »extreme« intercultural dialogue to reconstruct inter-culturality. *European Journal of Teacher Education* 38(1), p. 71–86.

³³ Kelman, H.C. (2015): The Development of Interactive Problem Solving: In John Burton's Footsteps. *Political Psychology* 36 (2): pp. 243–262.

for an interpretive zone«.34 This zone is constructed as a safe zone where »multiple world-views« are explored and challenged and the Arab and Jewish students become »explicitly acquainted with the notion of interculturality«.35 During this stage they attempt to comprehend and interpret from one culture to another. This transformative action was complex and sometimes ambivalent.

Some of the students analyzed this journey in their reflective diaries. For example, Rotem wrote:

»At the beginning I was shocked to find out that this is the course I took. I thought to myself Ok if I am here; let's see who is who and who is against whom. I sat and looked around to try and see what's going on. At the beginning I did not even open my mouth but I enjoyed so much the atmosphere and the exercises. It took me time to take part. Then some of us, like four students, we became a group. It developed naturally. We sat next to each other and when we had to create groups automatically we became a group. We were two Arabs and two Jews, all women. We started talking seriously between us. It continued even after the class finished. I felt that something had changed even in my language. We started talking in the plural »we«. It was not »them« but »us«. We started to trust each other. We exchanged telephone numbers and the spoke about our cultures. We were interested in the way they get acquainted with boys. How do they date? What kind of conversation they have? How do they engage? What is allowed and what is not? It was so interesting. We did not feel how the time was passing. But then we came to the tough issue: the political issues. But when you

get to know each other it is different. And then there was the terrorist attack in Jerusalem and it was tough. My brother asked me in sarcasm what do your cousins say (meaning the Arab students in the class)... it was not easy.«

There are no easy answers but as seen in this reflective journal, a new consciousness was constructed during this course, even though it was challenged when another terror attack occurred. Bresler's typology enables us to better conceptualize what's going on in the classes and how can we move ahead through the stages of acknowledging the Other.

During the course, the process of reflecting about dialogue, and the stages of increasing openness to the Other, were accompanied by experiential endeavors and analyses of the theoretical literature. That combination of applied, practical efforts and theoretical study created a deep experiential process, and equipped the students with justifications for others and themselves, enabling them to cope wisely with the complex socio-political circumstances in which they live, and that the course addresses.

The role of stereotypical views in terms of fostering prejudice, as discussed above, can relate to issues regarding either race or religion, or in this case a combination of both. Combatting such stereotypes in higher education currently should be seen as a major challenge and also as a central strategic goal in order to cultivate good citizenship, combat prejudice and assist people to act rationally and pro-socially in the face of possible threats.

Wolfgang Schmidt¹

Die religiöse Bedeutung und Herausforderung Jerusalems für Christinnen und Christen

»From the heart of Jerusalem and the center of the world we proclaim again: Christ is Risen.«

Mit diesen Worten sandten, wie jedes Jahr so auch zu Ostern 2019, die Patriarchen und Oberhäupter der lokalen Kirchen in Jerusalem ihre »Easter Message« in die Welt. Jerusalem, das Zentrum der Welt! Mit großem Selbstbewusstsein und tiefem Glauben schauen die Christen aus 13 verschiedenen Kirchen und Konfessionen darin auf ihre Stadt. Und wer einmal die Möglichkeit bekommt, im Katholikon, dem Gottesdienstraum der Griechisch-Orthodoxen Kirche innerhalb der Grabeskirche von Jerusalem, vorbeizuschauen, kann ihn mit eigenen Augen sehen: den Nabel der Welt, ein Stein, dessen Rundungen an einen Bauchnabel erinnern. Dabei teilen die Christen mit Juden und Muslimen diese jahrtausendealte Vorstellung. Für die beiden Letzteren ist der Tempelberg bzw. der *Haram al-Sharif* der Ort, der sich damit verbindet; für die Christen ist es die Stätte, an der sie Tod und Auferstehung ihres Herrn und Heilands Jesus Christus lokalisieren.

Jerusalem als Ausgangspunkt der Geschichte Jesu

»From the heart of Jerusalem and the center of the world we proclaim again: Christ is Risen.«

Der Weg des Jesus von Nazareth nach Jerusalem und sein Geschick in dieser Stadt ist der erste und wichtigste Bezugspunkt von Christen zu Jerusalem. Das spiegelt sich in den Tausenden von Besuchern, die alljährlich aus aller Welt in der Karwoche und für die Osterzeit nach Jerusalem strömen. Sie möchten den Einzug Jesu vom Ölberg in die Stadt am Palmsonntag mitvollziehen,

sie möchten beten, wo sein Kreuz stand und ehrfürchtig am Grab stehen, aus dem er zum Leben erweckt wurde. Die Passion Jesu von seinem Einzug in die Stadt bis zu seiner Kreuzigung und Auferweckung liefert die Grundkoordinaten christlicher Orientierung an Jerusalem. Auch für Menschen, die sich weniger vom Glauben inspiriert verstehen, kann der Weg Jesu durch diese Stadt anschaulich werden, wenn sie beispielsweise den Archäologischen Park »Durch die Zeiten« unter der Erlöserkirche aufsuchen. Beim Blick hinab in die 12 Meter des Tiefschnitts der archäologischen Grabung bekommt der Besucher eine Vorstellung von dem Gartengelände außerhalb der Stadtmauer, durch das Jesus zur Kreuzigung geführt wurde, und von Golgatha, jener weichen und von Höhlen durchlöchernten Gesteinsformation, die inmitten eines riesenhaften Steinbruchs für die Steinmetze unbrauchbar und darum unbeachtet stehen blieb. Sie bot einen geeigneten Ort für Gräber und für die ihnen benachbarten Hinrichtungsplätze.

Die Heilige Schrift: Deutung und Überlieferung

Die Evangelisten verknüpfen die weitere Geschichte Jesu und seiner Anhänger im Neuen Testament unmittelbar mit den Orten Jerusalems: Die Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern in ihren Jerusalemer Versammlungsräumen, die Ausschüttung des Heiligen Geistes an Pfingsten, für die es auf dem Zionsberg einen Memorialort gibt, und die Aufnahme des Auferstandenen in den Himmel auf den Höhen des Ölbergs. Von den Christen der ersten Stunde berichtet der

¹ Wolfgang Schmidt war seit 2012 Probst an der Erlöserkirche in Jerusalem. Ab Sommer 2019 wird er Leiter des Referates Erziehung und Bildung im Evangelischen Oberkirchenrat in Karlsruhe (Badische Landeskirche).



Bild des Christus Pantokrator in der Kuppel über dem Katholikon,
Grabeskirche Jerusalem.

Evangelist Lukas, dass sie »tätlich einmütig beieinander im Tempel« waren (Apostelgeschichte 2,46). Und einen weiteren Hinweis auf die Bedeutung Jerusalems als »Muttergemeinde« der Christenheit gibt die Kollekte, die unter den Christen in weiterer Entfernung im Zeichen der Verbundenheit mit der Jerusalemer Gemeinde gesammelt wurde (2. Korintherbrief, Kap. 8).

Die jüdischen Anhänger des Messias bilden in der Stadt zunächst die Keimzelle der neu entstehenden Glaubensgemeinschaft, bis die Missionsarbeit des jüdischen Apostels Paulus unter den

nichtjüdischen Völkern an Dynamik gewinnt. Im Blick auf Jerusalem bedeutet das, dass sich die frühe Kirche aus ihren Ursprüngen heraus auf Engste mit den entsprechenden Traditionen des Judentums verknüpft.

Es ist kein Zufall, dass Jesu Schicksal in Jerusalem besiegelt wird. Er zieht hinauf, wie seit Jahrhunderten die jüdischen Pilger vor ihm dreimal im Jahr zu den Wallfahrtsfesten in die Stadt auf dem Berge gezogen sind. Er kommt zum *Passah*-fest wie Tausende vor ihm und nach ihm. Sein Weg ist in den Anfängen der ersten Christengemeinde noch völlig eingebunden in den jüdischen

Verständnishorizont, in dem er und die Seinen zuhause sind. Sein Leiden und Tod kann vor dem Hintergrund der Psalmen (Psalm 22, 69 u.a.) verstanden werden. Die Gottesknechtlieder aus Jesaja öffnen den Gläubigen einen Deutungshorizont für die Gestalt des leidenden und auferstandenen Christus. Die Erfüllungszitate in den Evangelien sind

ein weiteres Beispiel. In den Schriften und den Propheten, die später zusammen mit der *Thora* als »Altes Testament« zum integralen Bestandteil der christlichen Bibel werden, finden die Anhänger Jesu den religiösen Hintergrund, aus dem sie die Vorstellungen über Jerusalem in den Kontext der christlichen Weltdeutung übernehmen und anpassen. Damit leben diese nicht mehr allein im Judentum fort, sondern inspirieren auch das Christentum bis zum heutigen Tag.

Das gilt in besonderer Weise für die Jerusalemvorstellung, die die Offenbarung des Johannes entfaltet. Es ist kein Zufall, dass dieses Buch die christliche Bibel beschließt. Es ist vielmehr eine geniale theologische Konzeption, nach der die Bibel hier in ihren beiden abschließenden Kapiteln auf den Höhepunkt einer allumfassenden Jerusalemvision zusteuert. Mit dem Himmlischen Jerusalem vollendet sich das göttliche Erlösungswerk. »Und ich sah die Heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen, bereitet wie eine geschmückte Braut für ihren



Altstadt Jerusalem, im Vordergrund die Kuppel der Armenischen Marienkirche, im Hintergrund der Felsendom.

Mann.« Unter Aufnahme der Ehepartner-Metaphorik (Gott und sein Volk bzw. Jerusalem als ein Paar) hält eine Spiritualisierung der Jerusalembilder Einzug, die in üppigen Ausschmückungen (Offenbarung, 21f.) die Stadt zu einem Sinnbild der letzten endgültigen Erlösung und der ewigen Vollendung macht. Am Ende überwölbt das himmlische Jerusalem das irdische letztgültig. Die spirituelle Überhöhung Jerusalems wird in diesem christlichen Verständnis auf die Spitze getrieben und so in eine Distanz zur vorfindlichen Stadt gebracht.

Diese theologischen Vorstellungen wurden durch die Zeiten hindurch vielfältig musikalisch und künstlerisch ausgestaltet und haben so beigetragen, das Bild des Himmlischen Jerusalem in den Köpfen und Herzen der Gläubigen zu verankern.

Erwähnt sei beispielsweise der sogenannte Barbarossaleuchter, der ab 1165 im Auftrag Barbarossas für den Aachener Dom in Auftrag gegeben wurde. Der Kranz des Radleuchters symbolisiert die Stadtmauer des Himmlischen Jerusalem. Die-

se stilisierte Stadtmauer enthält acht große und acht kleinere turmartige Laternen, die die Stadttore versinnbildlichen sollen.

In der Musik kennt man das Himmlische Jerusalem zum Beispiel aus der lateinischen Totenmesse (»pro defunctis«), in deren letztem Teil es heißt: »Ins Paradies mögen dich Engel geleiten: bei deiner Ankunft sollen dich die Märtyrer empfangen und dich in die Heilige Stadt Jerusalem führen.« Auch die verbreiteten Gesangbuchlieder »Jerusalem, du hochgebaute Stadt« und »Wachet auf, ruft uns die Stimme« bearbeiten das Motiv des Himmlischen Jerusalem.

Eine nicht zu unterschätzende Breitenwirkung hat die theologische Rede vom Himmlischen Jerusalem schließlich in der Theologie des Dispensationalismus entfaltet. Im Hintergrund steht die Vorstellung eines Tausendjährigen Reiches, das die vorletzte Stufe in einer heilsgeschichtlichen Abfolge bildet, die in einem Endkampf Gottes gegen das Böse gipfelt (»Armageddon«). Die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 wird dabei von vielen Anhängern der Bewegung als Erfüllung der Prophetie verstanden, wonach Gott sein Volk wieder versammeln werde – die Voraussetzung für eine Massenbekehrung der Juden zu Jesus als ihrem Messias am Ende der Zeiten.

Aus solchen Vorstellungen erklärt sich die besondere Affinität der »Christlichen Zionisten« zum Staat Israel, dessen Politik deren uneingeschränkte Unterstützung erfährt – auch in finanzieller Hinsicht. Ausdruck dessen ist die Gründung einer Vertretung, der Christian Embassy, in Jerusalem. Der Name hat einen politischen Hintergrund. Als Israel den Ostteil der Stadt im Jahr 1980 annektier-

te, verließen sämtliche diplomatischen Vertretungen die Stadt und ließen sich in Tel Aviv nieder. Die »Christlichen Zionisten« taten das Gegenteil: Als »diplomatische Vertretung« etablierten sie die »Christian Embassy«. Weltweit gehören geschätzt mindestens 40 Millionen Christen dieser Richtung an.

Die Verortung des Heilsgeschehens: Heilige Stätten

Wie ein roter Faden zieht sich Jerusalem durch die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments und vermittelt auf diese Weise Christen weltweit einen Bezug zu der Stadt, ohne dass jemand von ihnen den Ort je leibhaftig erleben müsste. Damit ist Jerusalem nicht nur bedeutsam für die ersten Christen, die es kennen und erleben, bzw. für diejenigen, die die Stadt persönlich aufsuchen, sondern für potenziell jeden christlichen Bibelleser durch die Zeiten hindurch.

»Gott hat Jerusalem erwählt, um darin seinen Sohn zu offenbaren«, wie der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem zu sagen pflegt. Über Jahrhunderte werden die Orte, an die sich bestimmte Traditionen und Überlieferungen knüpfen, zu Memorialorten, an denen man spezifischer Geschehnisse der Heilsgeschichte gedenkt.

Im Kidrontal nahe Gethsemane verehrt man das Grab Mariens, und die Anfang des 20. Jahrhunderts erbaute deutsche Benediktinerabtei auf dem Zionsberg bewahrt in der »Dormitio« das Gedächtnis der Entschlafung der Gottesmutter.

Das Haus des Hohenpriesters Kaiphas, zu dem man Jesus nach seiner Verhaftung brachte, wird

von den Armeniern nahe dem Zionstor bewahrt.

Im Garten Gethsemane, am Fuße des Ölbergs, hegt man die Olivenbäume, unter denen Jesus mit seinen Jüngern die letzten Stunden vor seiner Verhaftung zubrachte.

Und schließlich zeigt man auf den Höhen des Ölbergs in einer Moschee den Ort, an dem Jesus gen Himmel fuhr. Einmal im Jahr erlauben die Muslime an diesem Ort einen christlichen Gottesdienst.

In vielen Fällen knüpfen sich Überlieferungen an bestimmte Orte, ohne dass ein eindeutiger historischer Nachweis gegeben werden kann. In anderen Fällen hingegen liefert die Archäologie eindeutige Beweise für die Historizität eines Ortes, wie beispielsweise bei den Überbleibseln des Teiches von Bethesda, die man neben der St.-Anna-Kirche am Löwentor besuchen kann. Das Johannesevangelium (Joh.5,1-13) erwähnt den Ort im Zusammenhang mit einer Krankenheilung durch Jesus.

In wieder anderen Fällen haben die Konfessionen ihre je eigenen Traditionen, nach denen sie bestimmte Orte mit bestimmten Ereignissen aus dem Leben Jesu verknüpfen. Einzelne Orte konkurrieren dabei um die Authentizität, wie zum Beispiel der Raum, in dem das letzte Abendmahl gefeiert wurde. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche präsentiert in dieser Überzeugung das »Haus des Markus«, auf dessen Überbleibseln sie in ihrem Bischofssitz den Abendmahlsaal für sich reklamiert, während die Mehrheit der Kirchen sich an den unter franziskanischer Regie stehenden Abendmahlsaal über dem Davidsgrab nahe der Dormitio-Abtei auf dem Zionsberg hält.



**Der Garten Gethsemane.
Hinter den Olivenbäumen erkennt man
die Kirche aller Nationen und die
russisch-orthodoxe Maria-Magdalena-Kirche.**

Englischsprachige Denominationen feiern ihre Ostergottesdienste besonders gerne beim Gartengrab an der Nablusstraße, das sie für den authentischen Ort der Grablege und Auferweckung Jesu halten.

Für die Mehrzahl der traditionellen Kirchen ist der »richtige« Ort hingegen fraglos die Grabeskirche oder Anastasis (Auferstehung), wie die Kirche in der orthodoxen Tradition heißt.

Ein besonderer Fall ist die Via Dolorosa, die beginnend am vermeintlichen Ort der Verurteilung Jesu (Burg Antonia) über 14 Stationen den

Leidensweg Jesu durch die Altstadt hindurch bis zum Heiligen Grab hin nachzeichnet. Obwohl der Weg sich nachweislich auf die spätere mittelalterliche Stadtentwicklung zurückbezieht, in der Zeit Jesu also so nicht bestanden hat, gilt er Hunderttausenden bis heute als letzter Weg des Erlösers. Geschichtswissenschaft und Archäologie können der Begehung des Glaubens wenig anhaben. Zu allen Zeiten im Jahr ziehen Pilgergruppen mehr oder weniger geistlich gegründet zwischen den Gewürzläden und Souvenirshops des Basars hindurch einem Kreuzträger hinterher, um sich das Geschick Jesu zu vergegenwärtigen. An Karfreitag findet man selbst die Protestanten der lutherischen und der anglikanischen Kirche gemeinsam auf diesem Weg.

Dabei ist für das Christentum die Entstehung »Heiliger Orte« zunächst einmal nicht erwartbar, gehörten doch solche ausweislich der ersten Kirchenväter ursprünglich keineswegs zur Vorstellungswelt der frühen Kirche. Das Prädikat »heilig« bezog sich auf Menschen, nicht auf Örtlichkeiten. »Der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind,« wird der Märtyrer Stephanus in Apostelgeschichte 7,48 zitiert. Und Paulus schreibt nach Korinth: »Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? [...] Gottes Tempel ist heilig und der seid ihr« (1 Kor 3,16f). Dementsprechend kannte man die »Versammlung der Heiligen«, nicht aber »Heilige Orte«.

Das änderte sich erst in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts mit dem imperialen Bauprogramm Kaiser Konstantins, über dessen Kirchenbauten traditionell pagane Heiligkeitsvorstellun-

gen ins frühe Christentum einwanderten. Die neu entstehenden kirchlichen Gottesdienstorte werden zu »Tempeln« mit Kultinventar (Weihegeschenke). In Palästina, wo auf Konstantins Veranlassung die zwei bis heute bedeutendsten Kirchenbauten (Grabeskirche in Jerusalem, Geburtskirche in Bethlehem) und – weniger bedeutsam – eine Kirche im »Hain Mamre« entstehen, fällt die Wahl des Kaisers jeweils auf eine Grotte als Kern des neuen Bauwerks – auf einen Ort also, der traditionell mit mystisch religiöser Initiation verbunden wird. Grotten und Höhlen gelten der paganen Welt als Aufenthaltsorte der Götter.

Auf dem Weg über traditionell pagane Heiligkeitsvorstellungen kommt also schließlich auch das Christentum zu seinen »Heiligen Orten«, die theologisch dann auch bald mit der entsprechenden Kultermologie des Alten Testaments unterlegt werden konnten.

Jerusalem: Ausstrahlung und Anziehung

Jerusalem strahlt aus, und Jerusalem zieht an. Von Ausstrahlung in einem sehr unmittelbaren Sinne zeugt alljährlich der Samstag vor dem orthodoxen Osterfest. Tausende von Gläubigen aus aller Welt, darunter viele einheimische Christen, drängen in die Grabeskirche, um am Wunder des Heiligen Feuers oder Lichts teilhaben zu können.

Nachweislich taucht die Tradition erstmals im Jahre 876 im Pilgerbericht Bernhards des Weisen auf. Andere Überlieferungen verweisen möglicherweise auf noch ältere Ursprünge. Auf wunderbare Weise soll sich im Heiligen Grab am frühen Nachmittag ein Licht entzünden, das im Nu die Tausende von Kerzenbündeln der gläubigen Kir-

chenbesucher entflammt und von diesen schnell hinaus gebracht wird in die Häuser und auf die Friedhöfe zu den Gräbern der Toten. Oft wird das Licht ein ganzes Jahr lang im Haus bewahrt. Seit 1993 wird das Heilige Feuer am Karsamstag mit dem Flugzeug nach Russland gebracht. Ebenso findet jährlich ein Spezialflug nach Bulgarien, Griechenland, Rumänien und ein anderer nach Armenien statt, wo das Heilige Feuer am Flughafen mit den Ehren eines Staatsoberhauptes empfangen und von dort aus weiter in den Kirchen des jeweiligen Landes verteilt wird.

Wie Jerusalem ausstrahlt, so zieht es auch an. Seit frühester Zeit haben sich Christen auf den Weg gemacht, die sich vom Wandeln auf den Spuren Jesu und seiner Heilstaten Inspiration und Glaubensstärkung versprachen. Christliches Pilgern nach Jerusalem ist seit dem 4. Jahrhundert vielfach in den Berichten von Reisenden dokumentiert, darunter auch zahlreiche Frauen, die den weiten und anstrengenden Weg zu den Heiligen Stätten nicht scheuten. Angefangen von den Briefen der Pilgerin Egeria im späten 4. Jahrhundert über den Reisebericht des Pilgers von Piacenza im späten 6. Jahrhundert bis hin zu den modernen Reiseerzählungen eines Mark Twain oder den Teilnehmern an den Pilgerreisen von Thomas Cook findet sich in der Literatur der Pilgerberichte ein reiches Zeugnis der Beweggründe für die Reise aus Europa und später auch Amerika nach Jerusalem und der Erfahrungen, die Christen auf diesem Weg gemacht haben.

Einen Einschnitt für die Pilgerreise nach Jerusalem brachte das Jahr 1009, als der fatimidische Kalif Al-Hakim die Grabeskirche zerstörte. Der

Zustrom europäischer Christen nahm eine neue Gestalt an: Sie kamen mit Waffen in den Händen, um ihren geistlichen Schatz gegen die Übeltäter zu verteidigen und richteten unter Juden und Muslimen ein Blutbad an. Die Berichte von der Übernahme Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahre 1099 sind erschütternd. Selbst die einheimischen orientalischen Christen blieben nicht verschont, hatten sich doch 1054 der lateinische Westen und der byzantinische Osten getrennt und lagen seitdem im Streit. Die Zeit der Kreuzzüge veränderte die kirchliche und politische Landschaft mit Folgen, die gelegentlich bis heute spürbar sind. Pilger wurden von Stund an unter dem Schutz des Schwertes begleitet und versorgt. Ritterorden wie Johanniter und Malteser haben hier ihre Ursprünge.

Um nach Jerusalem zu pilgern, brauchte man Zeit und Geld und eine gehörige Portion Mut. Nicht jeder konnte sich die Reise leisten. Erst mit dem Massentourismus unserer Tage hat sich das grundlegend gewandelt. Eine Möglichkeit, sich dennoch auf den Weg zu machen, entstand in den mittelalterlichen Kathedralen Frankreichs wie Amiens, Saint-Quentin, Reims, Sens, Arras und Auxerre. Hier gestaltete man den »Chemin de Jérusalem« in der Gestalt eines Labyrinths, wie es in der Kathedrale von Chartres erhalten geblieben ist. Auf den Knien machte man sich auf den Weg zum heiß ersehnten Ziel der Pilgerreise. »Jerusalem vor Ort« ermöglichte auch dem kleinen Mann die Pilgerreise.

Dabei war das Pilgern nach Jerusalem durch die Jahrhunderte hin nie unumstritten. Zu den Kritikern des Pilgerns gehörten schon Kirchenvä-

ter wie Gregor von Nyssa und Hieronymus. Beispielhaft sei hier die Kritik Martin Luthers zitiert, der das Interesse am Heiligen Grab mit dem Interesse an den Schweizer Kühen vergleicht: »Denn nach dem grab, do der herr ynn gelegen hatt, [welchs die Sarracen ynne haben], fragt got gleich ßo vill, als nach allen kwen von schweytz.« (Luther, WA 8, 561, 37 (1521). In anderem Zusammenhang offenbart Luther zwar, dass er auch gerne zu einer Wallfahrt ins Heilige Land aufgebrochen wäre, doch relativiert er diesen Wunsch sofort, da wir ja »die Euangelia, Psalmen und ander heilige schrifft [haben], darinnen wir wallen muegen« (WA 31, 226, 1).

Die Wiederentdeckung Jerusalems im 19. Jahrhundert

Das westliche Christentum hat Jerusalem im 19. Jahrhundert aus der Vergessenheit geholt. Ein unbedeutendes Städtchen am Rande des Osmanischen Reiches kam unter den Christen zu neuen Ehren. Bibelwissenschaftler und Archäologen begannen sich für die Spuren Jesu genauso zu interessieren wie Geistliche und Missionare, die von der Erweckungsbewegung im deutschsprachigen Raum ergriffen waren. Politischen und militärischen Strategien ging es hingegen darum, ihren Einfluss im Nahen Osten auszudehnen. So wurde die Region zum Beispiel für die Engländer als Durchgangsgebiet zum Suezkanal wichtig, der ihnen den kurzen Seeweg in die Kolonien des indischen Subkontinents eröffnete. Gelegentlich mischten sich auch die verschiedenen Interessen,

wie beispielsweise in der Gründung eines gemeinsamen anglikanisch-preußischen Bistums und dem Bau der Christchurch im Jahre 1841 in Jerusalem. König Friedrich Wilhelm IV. verfolgte den Wunsch, die religiöse Spaltung zwischen Evangelisch und Katholisch zu überwinden und fand in den Anglikanern den scheinbar geeigneten Partner in einer Mittelposition. Auch bei Kaiser Wilhelm II. mischen sich die Motive, als er Ende des Jahrhunderts zu seiner berühmten Reise ins Heilige Land aufbricht, um am Reformationstag (!) 1898 die neuerbaute Erlöserkirche im Zentrum der Altstadt einzuweihen. Der Christuskopf in der Kirchenapsis findet seine Parallele in der Lateransbasilika zu Rom, die auf Konstantin den Großen zurück verweist: Wilhelm II. versteht sich mit dem Kirchenbau in Jerusalem als der neue Konstantin, wenige Meter entfernt von der 335 n. Chr. erbauten konstantinischen Grabeskirche.

Doch Preußen und Anglikaner waren nicht die Einzigen, die Jerusalem damals für sich entdeckten. Ein Rundgang durch die Altstadt führt zu den Zeugnissen der wachsenden europäischen Präsenz im 19. Jahrhundert: die St.-Anna-Kirche der Franzosen, das Alexander-Hospiz der Russen, das Österreichische Hospiz, das bei Touristen für seine Sachertorte beliebt ist, oder das Lateinische Patriarchat, das Mitte des 19. Jahrhunderts von den Italienern erbaut wurde. Auch die deutsche Benediktinerabtei Dormitio auf dem Zionsberg entstand zu dieser Zeit auf der Basis einer Schenkung, mit der Wilhelm II. anlässlich seiner Reise die deutschen Katholiken bedachte.



Auf der Ebene von Bildung und Sozialer Tätigkeit gaben Anglikaner und Deutsche wichtige Impulse für die Entwicklung der Gesellschaft. Einrichtungen zur Krankenpflege und Schulen, die gegründet wurden, entfalten teilweise ihre Wirkung bis in unsere Tage. Erwähnt werden müssen in diesem Zusammenhang schließlich auch die Aktivitäten der württembergischen Templer, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts in Jerusalem niederzulassen begannen. Aus einem pietistischen Hintergrund heraus strebte man laut der Gründungserklärung nach der »Herstellung des Menschen zum Tempel Gottes und die Herstellung des Heiligtums für alle Völker zu Jerusalem.« Noch heute kann man im Jerusalemer Stadtteil »German Colony« die Templerhäuser sehen, die über dem Eingang in goldener Schrift und deutscher Sprache Bibeldverse wiedergeben.

Pilger und Touristen heute

Der Trend, Jerusalem zu besuchen, ist bei Christen aus aller Welt bis heute ungebrochen. Die letzten Jahre haben eine nie gekannte Steigerung der Besucherzahlen gesehen. Mit 4,1 Millionen Besuchern brach das Jahr 2018 alle bisherigen Rekorde. Im Januar 2019 lag die Besucherzahl erneut 11 % über dem Vorjahresmonat. Über 60 % davon waren Christen. Unter anderem trägt die steigende Zahl von Besuchergruppen aus Fernost zu den Rekordzahlen bei. Aber auch die Aufhebung der langjährigen politisch motivierten Reisebeschränkung nach Israel durch den koptischen

Papst hat die Zahlen der koptischen Osterbesucher in Jerusalem anschwellen lassen. Im Jahr 2018 empfingen allein die evangelischen Einrichtungen an der Erlöser- und Himmelfahrtkirche in Jerusalem über 120 deutschsprachige Reisegruppen zu Begegnung und Gespräch.

Inzwischen wird immer wieder beklagt, dass Pilger nun stundenlange Wartezeiten am Heiligen Grab oder vor der Geburtsgrötte in Bethlehem auf sich nehmen müssen. Der Trubel und die Menschenmassen treiben manchen Reiseleiter zur Verzweiflung, der den Anspruch hat, auch geistlichen Erfahrungen beim Besuch der beliebten Orte Raum zu geben.

Während die Zahl der ausländischen Christen, die Jerusalem besuchen, kontinuierlich wächst, nimmt die Zahl der einheimischen Christen seit Jahren kontinuierlich ab. 9.000 sollen es nach statistischen Angaben inzwischen noch sein – bei einer Stadt, die die Millionengrenze überstiegen hat, ist damit der prozentuale Anteil der Christen unter ein Prozent gefallen. Die Gründe sind vielfältig und können hier nicht weiter erörtert werden. Der weiterhin ungelöste palästinensisch-israelische Konflikt mit der Abtrennung Jerusalems von seinem palästinensischen Hinterland durch die Sperranlagen ist sicher als eine der Hauptursachen zu beurteilen.

**Blick vom Ölberg auf Jerusalem
und den Tempelberg.**



Streit um die Heiligen Stätten

Wer über die Bedeutung Jerusalems für die Christen nachdenkt, kommt nicht darum herum, auch über die Konflikte zwischen den Konfessionen zu sprechen.

Der Ort, an dem diese am deutlichsten zutage treten, ist bekanntermaßen die

Grabeskirche. Die Verantwortung für den Ort, an dem des Sterbens und Auferstehens Jesu gedacht wird, teilt sich das Griechisch-Orthodoxe Patriarchat mit dem armenischen und mit der Kustodie der Franziskaner. Für kleinere Bereiche sind die Syrisch-Orthodoxe Kirche, die Koptische Kirche und die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche zuständig. Es vergeht kaum einmal ein Samstag vor Ostern, an dem man in der Grabeskirche nicht die israelische Polizei im Einsatz erleben kann. In den letzten Jahren muss sie oft junge Syrer und Kopten auseinanderhalten, für die die kleinen Scharmützel inzwischen schon zum Ritual des Heiligen Feuers gehören. Doch wer meint, das sei ein Phänomen unserer Tage, der sei auf das Gemälde »The Miracle of the Holy Fire« von William Holman Hunt aus den Jahren 1892–1899 verweisen. Schon die damalige staatliche Autorität, der Sultan in Konstantinopel, sandte seine Soldaten in die bedeutendste Kirche der Christenheit, um für Frieden und Ordnung zu sorgen.

Tatsächlich hat das Zusammenleben an einem solchen Ort seine Probleme und stellt an alle hohe Herausforderungen. Griechen, Armenier und



Grabeskirche, vom Turm der Lutherischen Erlöserkirche aus gesehen. Die große Kuppel wölbt sich über dem heiligen Grab (Rotunde), die kleine Kuppel über dem Katholikon.

Franziskaner repräsentieren die drei Konfessionsfamilien, deren Dissens bis zum Konzil von Chalcedon 451 und zur ost-westlichen Kirchenspaltung 1054 zurückreicht. Unterschiedliche Sprachen und Kulturen, Liturgien und Traditionen treffen auf engstem Raum aufeinander. Die Identität einer Denomination macht sich im Heiligen Land an den Orten fest, über die man verfügt. So erklärte mir einmal ein Franziskaner. Werden die Rechte an einem Ort, an einer »Heiligen Stätte« infrage gestellt, so tangiert dies massiv die Identität der Glaubensgemeinschaft. Entsprechend heftig fallen die Kämpfe um Besitz- und Nutzungsrechte aus. Alles steht auf dem Spiel.

Um solche Kämpfe und Auseinandersetzungen im Zaum zu halten, hat die Osmanische Herrschaft im Jahr 1852 den »Status Quo« als unverrückbare Grundlage aller Rechte der Konfessionen an neun Heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem festgeschrieben.

Doch der Streit um Heilige Stätten ist nicht nur eine innerchristliche Angelegenheit. Die Auseinandersetzungen um den Abendmahlssaal auf

dem Zionsberg zeigen, dass man sich auch über die Religionsgrenzen hinaus Rechte streitig macht. Wenn in der Gebetswoche für die Einheit der Christen die Benediktiner der Dormitio ihr Recht auf einen Gottesdienst an diesem Ort in Anspruch nehmen, sind regelmäßig ehrenamtliche jüdische Helfer sowie israelische Polizisten präsent, die lauthals vorgetragene Störrufe ultraorthodoxer Juden zu verhindern suchen. Diese erheben ihrerseits Anspruch auf den Ort, denn in der Etage darunter befindet sich das Davidsgrab, das wiederum für Juden wie Muslime bedeutsam ist.

Herausforderung Jerusalem

Die großen Herausforderungen der Christen liegen heutzutage in ihrem Verhältnis zueinander, zu den anderen Religionen sowie zum Staat Israel. Eine von allen weitgehend geteilte Position findet sich in einer Einlassung Seiner Heiligkeit, des armenischen Katholikos von Kilikien, Aram I., bei einer internationalen Konferenz zur Unterstützung Jerusalems, organisiert von der Al-Azhar Universität in Kairo am 17. und 18. Januar 2018. Er schreibt:

»Judentum, Christentum und Islam sind aufgefordert, alle exklusivistischen Visionen, absolutistischen Behauptungen und einseitigen Handlungen in Bezug auf Jerusalem in Frage zu stellen und deren religiösen und universellen Charakter zu betonen. Die monotheistischen Religionen sollten mit der internationalen Gemeinschaft zusammenarbeiten, um eine Vision für Jerusalem zu verwirklichen, die die Rechte und Pflichten der drei Religionen sicherstellt, ihr fried-

liches und harmonisches Zusammenleben und ihre Zusammenarbeit vertieft und den Pilgern und Besuchern freien Zugang zu einer geeinten und offenen Stadt ermöglicht. Jerusalem sollte eine Modellstadt werden, die die Bevölkerung verbindet und von der Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in die Welt ausstrahlt. Jerusalem sollte eine Stadt geteilter Verantwortung für ihre Souveränität und eine Stadt der monotheistischen Religionen werden.«

Die israelische Politik, die auf die Annexion Ostjerusalems folgte, führt bei den Christen Jerusalems zu der beständigen Angst, dass das Judentum die Stadt künftig in einer Weise dominieren könnte, dass nach und nach der Lebensraum für Christen schwindet. Entsprechend heftig war 2018 die Gegenwehr der Kirchen gegen den Versuch der Stadtverwaltung, das jahrhundertealte Steuerprivileg der Kirchen aufzuheben. Die Grabeskirche wurde aus Protest geschlossen.

Auch die Verlegung der US-Botschaft nach Jerusalem im Jahre 2018 betrachten die Kirchen mit Sorge, handelt es sich de facto doch um eine Anerkennung der Annexion.

Zugleich schauen viele Christen auch mit Sorge auf das erstarkte Selbstbewusstsein des Islam.

Der Platz zwischen den Stühlen wird immer unbequemer. Darum ist der Hinweis auf die universelle Bedeutung Jerusalems in den Äußerungen des armenischen Katholikos alles andere als Rhetorik. Er beschreibt vielmehr den Horizont, vor dem allein die christlichen Kirchen in Jerusalem eine Zukunft haben.

Karl-Hermann Blickle¹

Visionen von Israel – Frieden ist möglich

Zur Perspektive einer *Zwei-Staaten-Lösung* zwischen Israel und Palästinensern

Das Thema Frieden zwischen Israel und Palästinensern ist und bleibt dauerhaft aktuell. Bei einer Studententagung im *Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog* mit dem Titel *Visionen von Israel* widmeten wir uns am 10. April 2017 einen ganzen Sonntag lang dieser Thematik.

Es war keine Harmonieveranstaltung. Vieltimmigkeit und Kontroverse waren angesagt und mit der Themenabfolge bewusst in das Programm eingebaut. Etwas davon wird in meinem folgenden Beitrag zu dieser Tagung mit dem Titel *Frieden ist möglich – zur Perspektive einer Zwei-Staaten-Lösung zwischen Israel und Palästinensern* deutlich werden.

Wie der Titel schon andeutet, werde ich eine mögliche Vision und Version einer Friedenslösung darstellen. Andere Lösungen sind denkbar, wenn auch politisch zur Zeit nicht sichtbar. Persönlich und mit unserer Stiftung trete ich seit vielen Jahren durch die Unterstützung zivilgesellschaftlicher Friedensinitiativen in Israel und Palästina aktiv für Wege zum Frieden ein.

Was machte die Aktualität des Themas gerade im Jahr 2017 aus? Politisch war es das Jahr der drei bedeutendsten Jubiläen in der jüngeren Geschichte des Staates Israel.

Die *Balfour-Deklaration* ist 1917 ein Jahr vor dem Ende des Ersten Weltkriegs von Lord Balfour, der stellvertretender Außenminister der britischen Regierung war, veröffentlicht worden. In dieser ist zum ersten Mal in einer internationalen Erklärung eine nichtjüdische internationale Stellungnahme erschienen, in der dem jüdischen Volk die Zusicherung gemacht wird, im Land Palästina eine nationale Heimstätte einrichten zu dürfen.

Dieser Vorgang fand 20 Jahre nach dem Zionistenkongress 1897 in Basel statt. 1947, vor 70 Jahren, führte die Balfour-Deklaration zwei Jahre nach der *Schoah* zum UN-Teilungsplan für Palästina, der eine Zwei-Staaten-Lösung fordert und postuliert hat. Dieser UN-Teilungsplan führte ein Jahr später zur israelischen Unabhängigkeitserklärung und der damit verbundenen Verwirklichung der Vision eines jüdischen Staates.

Der letzte im Jahr 2017 als Jubiläum zu begehende historische Wendepunkt war der Sechstagekrieg von 1967, dessen Ausgang 50 Jahre danach bis heute immer noch die Politik und Geopolitik der Region beeinflusst. Trotz des komplexen historisch-politischen Konflikts zwischen Israel und den Palästinensern entwickelte sich im Staat Israel eine demokratische, pluralistische Gesellschaft aus Juden, Arabern und Christen. In diesem Staat wird zwar hart diskutiert. Aber fast alle Israel-Araber, die als Muslime und Christen im Staat Israel leben, möchten diesen Staat nicht verlassen und möchten nicht in einen zu gründenden palästinensischen Staat übersiedeln. Insoweit geht es der arabischen Minderheit im Staat Israel nicht so schlecht, auch wenn öffentlich weltweit vieles andere behauptet wird.

Nun zu meiner eigenen Befassung mit dem Thema Frieden in und um Israel seit vielen Jahren. Meine Frau und ich sind dazu seit Anfang der 70-er Jahre im Heiligen Land aktiv. Vor 45 Jahren haben wir unabhängig voneinander einen Friedensdienst in Palästina abgeleistet. Ich war als Entwicklungshelfer in einem Dorfwirtschaftsprojekt in zwei palästinensischen Dörfern in der Nähe von Ramallah aktiv. Meine Frau war mit dem

christlichen Friedensdienst der Schweiz als Lehrerin in einer christlich-palästinensischen Schule in Ramallah tätig. In diesen zwei Jahren waren wir auf das Engste mit den dortigen politischen Verhältnissen befasst. Ich war fast täglich zwischen Ramallah, der heutigen Hauptstadt der palästinensischen Autonomiebehörde, und Jerusalem sowie dem Kernland Israel unterwegs.

Diese Zeit hat unser weiteres Leben stark geprägt. Wir betreiben mit unseren beiden interreligiösen und entwicklungspolitischen Stiftungen und mit dem *Verein der Freunde Ramallahs* in Israel und Palästina eine größere Anzahl von Hilfs- und Förderprojekten im friedenspolitischen, entwicklungspolitischen und interreligiösen Bereich mit dem Ziel, auf beiden Seiten als Brückenbauer präsent zu sein. Einerseits gibt es uns ein hohes Maß an interreligiöser Gemeinsamkeit mit dem Judentum als Religion und mit dem Staat Israel als Heimstätte des jüdischen Volkes. Das hindert uns aber nicht daran, auch die Probleme und die große Not, unter der das palästinensische Volk bis heute leidet, zu sehen und aktiv an einer Friedenssuche mitzuwirken, die die legitimen Rechte des palästinensischen Volkes berücksichtigen muss. Diese historisch-politischen und persönlichen Hintergründe bilden die Motivation unseres Friedens-Engagements im Heiligen Land.

Zum Einstieg in die Vision einer Friedenslösung beginne ich mit einem Lied des von mir seit Jahren hochverehrten, am 7. November 2016 verstorbenen jüdisch-kanadischen Songwriters und Poeten Leonard Cohen. Seine Texte und sein künstlerisches Lebenswerk sind ein roter Faden durch die jüdische Geistes- und Kulturgeschichte.

Cohen war kein orthodoxer Jude, aber die jüdische Spur ist bei ihm in seinem kompletten künstlerischen Werk sichtbar. Die Textpassage, die ich zitiere, steht paradigmatisch für den ewigen Zwiespalt in der jüdischen Existenz. Speziell steht sie für den seit mehr als einem Jahrhundert andauernden, mühsamen Weg des jüdischen Volkes auf der Suche nach einer eigenstaatlichen Existenz. Dieser Zwiespalt liegt im Bestreben, einerseits eine Heimstätte im Land der Väter zu gründen und dort in Frieden leben zu wollen – als Volk des Buches, als Volk des Geistes und als Licht der Völker –, aber eben im Spagat und Zwiespalt mit der bis heute andauernden Realität, dass diese friedliche Existenz, beginnend schon durch die Verfolgung in der *Diaspora*, durch die Katastrophe der *Schoah*, aber auch nach der *Schoah* im Land Israel, stets von Gewalt, Krieg und Überlebensangst bedroht war. In der *Diaspora* waren Juden durch Verfolgungen seit 2000 Jahren dem Antisemitismus und kirchlichen Antijudaismus ausgesetzt. In Israel besteht die Bedrohung weiter durch die bis heute andauernde Feindschaft der arabischen Nachbarstaaten und die Spannungen mit der arabischen Bevölkerung auf dem Gebiet des sogenannten Heiligen Landes. Der Text lautet:²

*We were fighting in Egypt,
When they signed this agreement,
That nobody else had to die,
There was this terrible sound
And my father went down
With a terrible wound in his side,
He said, Try to go on,
Take my books, take my gun,
Remember, my son, how they lied...*

² Leonhard Cohen: *The Night Comes On* aus dem Album »Various Positions«, 1984

In diesem Gedicht sagt der jüdische Vater sozusagen als Vermächtnis das folgende zu seinem Sohn:

Versuche weiterzumachen, nimm meine Bücher – die Bücher, das geistige Erbe, die Bibel, die hebräische Bibel, das geistige Erbe des jüdischen Volkes – aber nimm auch meine Waffe, vergiss nie, wie sie uns belogen haben – d. h. wie uns immer wieder Schutz und Überleben zugesichert wurde und 2 000 Jahre lang dagegen verstoßen wurde.

Diese Songpassage Leonard Cohens beschreibt den ewigen Zwiespalt zwischen der Friedenssuche im Staat Israel und einem gleichzeitig fast 100 Jahre andauernden Kriegszustand und der sich daraus zwingend ergebenden Notwendigkeit zur wehrhaften Existenz und zur Selbstverteidigung.

Dieser Zwiespalt wird auch in Israel umschrieben mit dem Begriff des sogenannten *Masada*-Komplexes. Junge israelische Soldaten wurden jahrzehntelang auf dem Berg der *Festung Masada* auf die Fahne Israels eingeschworen. *Masada* wurde im jüdischen Krieg 70 n. Chr. von den Römern erobert. Nach der Legende begangen die letzten 100 überlebenden Soldaten Selbstmord, bevor sie sich den Römern hätten ergeben müssen. Auf mich wirkt diese *Masada*-Tradition sehr martialisch, aber sie ist aus dieser 2 000 Jahren währenden jüdischen Verfolgungsgeschichte zu erklären. Der *Masada*-Komplex ist deshalb mehr als nachvollziehbar. Hinzu kommt die angesichts der realen Bedrohungslage von äußeren Mächten objektive Notwendigkeit zur wehrhaften Selbstverteidigung Israels.

Gleichzeitig läuft Israel heute aber auch Gefahr, dass aus dem *David* Israel in der Zwischenzeit ein *Goliath* Israel geworden ist, der in seinem politischen und militärischen Verhalten oft über die reinen Verteidigungsnotwendigkeiten hinausgeht. Die diversen *Gaza-Kriege* sind ein Beispiel hierfür. Das spiegelt sich auch in der Geschichte seit dem Sechstagekrieg wieder. Bis zum Sechstagekrieg 1967 hat Israel überwiegend in Selbstverteidigung und Überlebensnotwendigkeit gehandelt. Im Hinblick auf die Rückgabe der im Sechstagekrieg besetzten arabischen Gebiete dominierte zunächst das Prinzip *Land gegen Frieden*, seit der Zeit der Regierung von Menachem Begin hat immer mehr das Landnahmeprinzip, insbesondere für die biblischen Gebiete Judäa und Samaria, die Oberhand gewonnen.

Die von mir vertretene *Zwei-Staaten-Lösung*, für die wir uns aktiv in Israel engagieren, liegt sozusagen in der Mitte zwischen zwei Visionen, einerseits der pazifistischen Vision eines binationalen Staates, in dem Juden und Araber friedlich zusammenleben und die zum Beispiel Martin Buber vertreten hat, die aber heute ganz offensichtlich nicht mehr realistisch ist, und dem anderen Extrem der Vision eines *Groß-Israel*, bestimmt von der Siedlerperspektive, in der die biblischen Gebiete Judäa und Samaria, die sogenannte Westbank, und natürlich das vereinigte Jerusalem zum Staat Israel gehören sollen. Der Siedler-Teil der israelischen Gesellschaft, der hinter dieser Vision eines Groß-Israel steht, repräsentiert zwar nur 20% der Israelis. Es ist aber eine sehr einflussreiche Veto-Group. In der jetzigen israelischen, sehr rechtslastig geprägten Regierung verfügt sie über einen überdimensional hohen Einfluss.

Die Festung *Masada* liegt am Südwestende des Toten Meeres (links oben im Bild) und ist heute Teil eines Nationalparks. Das archäologische Ausgrabungsgelände *Masada* wurde 2001 in die Liste des Weltkulturerbes aufgenommen.

Zwischen diesen beiden Visionen einer binationalen *Ein-Staaten-Lösung* und der *Groß-Israel-Vision* liegt die *Zwei-Staaten-Lösung*. Heute wird sie von vielen totgesagt. Ich bin der Meinung, dass sie am Schluss obsiegen wird. Nach Meinung vieler politisch klug denkender, gemäßigter Menschen auf beiden Seiten gibt es keine andere realistische Alternative. Viele Israelis und Palästinenser sagen immer wieder zu uns: »Wir wissen, die Zwei-Staaten-Lösung wird kommen, aber offensichtlich müssen die Völker auf beiden Seiten noch mehr leiden.«

Der Leidensdruck ist anscheinend noch nicht groß genug, dass sich die Mehrheit der politischen Klasse auf beiden Seiten zu dieser Rationalität durchdringt.

Bewusst will ich die Vision der *Zwei-Staaten-Lösung* nicht ausschließlich in politisch-historischer Form abhandeln und bekannte Fakten und Daten aus der langen Geschichte dieser Vision vortragen. Ich will vielmehr unsere Kenntnis der heutigen Situation im Land und wie sich die Lage in den letzten 50 Jahren immer wieder verändert hat, dazu nutzen, Ihnen beispielgebende Mikro-Friedensprojekte und Friedensinitiativen an der zivilgesellschaftlichen Basis vorzustellen. Diese *Best-Practice* Beispiele sollen die These belegen:

Frieden ist immer noch möglich.

Beispiele guter Praxis

Meine Erfahrungen aus 45 Jahren eigener Israel-Palästina-Friedensarbeit dokumentieren, dass an der gesellschaftlichen Basis unterhalb der hohen Ebene der Politik politischer Winkelzüge viel



mehr friedliche Koexistenz stattfindet, als es von außen wahrgenommen wird. Die Zivilgesellschaften beider Seiten weisen durchaus nicht nur ein Konfliktpotenzial, sondern auch ein großes Friedenspotenzial auf. Letzteres wird leider durch den beständigen politischen Pulverdampf verdeckt.

Jedes der im Folgenden dargestellten Projekte und Initiativen ist ein Mikro-Friedensprojekt. An jedem werden politische Strukturen und Fakten, Friedenschancen und Friedenshindernisse deutlich, die Gültigkeit auch für die politische Makroebene haben. Jedes dieser Mikroprojekte könnte sozusagen beispielgebend sein für eine friedliche Lösung, eine friedliche Aufteilung des Landes zwischen Israel und Palästinensern. Dieser Prozess ist ein langer mühsamer und häufig sehr widersprüchlicher Weg. Es geht oft nach dem Motto »einen Schritt nach vorne und zwei Schritte zurück«. Typisches Beispiel ist der *Oslo-Friedensprozess* von 1993. Damals waren alle der Meinung: Jetzt ist der Frieden gewonnen. Leider ist man von dort wieder zwei Schritte zurück gegangen.

In diesem widersprüchlichen Prozess gibt es keine einfachen Lösungen. Vielleicht kommt Friede früher, als wir es denken, aber in einer Form und von Akteuren, von denen wir es alle nicht erwarten. Ich möchte kein Prophet sein und mir selbst auch nicht zu früh Hoffnungen machen, aber was momentan gerade von Seiten des ungeliebten Donald Trump kommt, der auf undogmatische Weise sagt, für ihn müsse es nicht unbedingt eine *Zwei-Staaten-Lösung* sein, schien zumindest am Anfang ein Hoffnungsschimmer zu sein. Er möchte beide Seiten an einem Tisch in einen von wirtschaftlichen Interessen geleiteten

Gesprächsprozess verwickeln und zum Dialog zwingen. Wer weiß, was am Ende dabei herauskommt? Ich bin skeptisch, aber interessant ist, dass auch in Israel Freunde aus dem Friedenslager gewisse Hoffnungen auf Trump gesetzt haben.

Kommen wir nun zum ersten Friedensprojekt. Ich beginne mit der sogenannten

Genfer Initiative

Die *Genfer Initiative* ist ein israelisch-palästinensisches Modell-Friedensabkommen für eine verhandelte *Zwei-Staaten-Lösung*. Gerade der Begriff »verhandelt« ist wichtig – er ist von essenzieller Bedeutung. Eine verhandelte *Zwei-Staaten-Lösung* ist zum Beispiel das Gegenteil von dem, was 2017 vor der *UNO* stattfand, als die Palästinenser die öffentliche Ausrufung eines Staates Palästina bei den *Vereinten Nationen* wollten. Der Sicherheitsrat hat es blockiert. Meiner Meinung nach ist eine einseitige Proklamation kein guter Weg. Frieden im Nahen Osten wird es nur geben, wenn sich beide Seiten in einer Verhandlungslösung einigen. Israel wird einer einseitigen Proklamation nicht zustimmen.

Genauso wie andersherum: Spiegelbildlich verhielt sich Ariel Sharon 2005, als die *IDF (Israeli Defense Force)* sich aus dem Gazastreifen zurückzog. Dieser Rückzug aus besetzten Gebieten war einseitig von israelischer Seite entschieden und nicht verhandelt. Sharon sagte, er sei es leid, mit den Palästinensern zu verhandeln. Es gebe auf ihrer Seite keine Gesprächspartner. Es geschah, was geschehen musste: In das freigewordene Gebiet ist die *Hamas* eingesickert, und dieser Rückzug ist für Israel nicht belohnt worden.

Im Gegenteil, in der Zwischenzeit sind drei weitere Kriege geführt worden.

Am 12. Oktober 2003, zehn Jahre nach den *Oslo-Friedensverträgen* und in Erkenntnis der Tatsache, dass sich der Oslo-Friedensprozess in den zehn Jahren totgelaufen hatte, wurde die sogenannte *Genfer Initiative* gegründet. Sie stellt, wie gesagt, ein Modell-*Israeli-Palestinian-Peace-Agreement* dar. Dieses Modell-Friedensabkommen ist von bekannten israelischen und palästinensischen Politikern und zivilgesellschaftlichen Vertretern wie Yossi Beilin, dem früheren israelischen Außenminister, und Abed Rabo, dem Informationsminister der Regierung Arafat, ausgehandelt und in Genf unterzeichnet worden.

Die *Genfer Initiative* ist bis heute das einzige und gleichzeitig das umfassendste Dokument für eine *Zwei-Staaten-Lösung* im israelisch-palästinensischen Konflikt. Es befasst sich in der Form eines Modellabkommens mit allen wesentlichen Aspekten des Konflikts wie der Jerusalem-Frage, der Flüchtlings- und Rückkehr-Frage, der Grenzfrage zwischen dem Staat Israel und dem künftigen Staat Palästina, der Frage einer multinationalen Präsenz und nicht zuletzt auch der Frage der interreligiösen Koexistenz von Christen, Juden und Muslimen in diesen beiden Staaten.

Die fortdauernde politische Bedeutung dieses Modellabkommens zeigt sich an der Tatsache, dass auch bei heutigen Verhandlungen wie zum Beispiel der *Kerry-Initiative* vor vier Jahren die Hälfte der palästinensischen Delegation aus den Reihen der *PPC (Palestinian Peace Coalition)* stammt. Die Vertreter der *Genfer Initiative* spielen eine aktive Rolle in der israelischen und palästinensischen Zivilgesellschaft. Wir mit unserer Stiftung

unterstützen jährlich mehrere Seminare auf beiden Seiten, bei denen die Palästinenser aus ihrer Gesellschaft, die Israelis aus ihren Reihen sogenannte *Veto-Groups*, Gegner-Gruppen einer *Zwei-Staaten-Lösung*, ansprechen und Überzeugungsarbeit für diese leisten. Die israelische Seite der *Genfer Initiative* wendet sich an Vertreter der *Likud*-Partei, an Vertreter der *Shas*-Partei und an Vertreter der religiösen Parteien, nach dem Motto: Wir müssen nicht die 50% Anhänger der *Zwei-Staaten-Lösung*, die es in Israel jetzt schon gibt, überzeugen, sondern wir müssen uns an die Skeptiker wenden. In diesen Seminaren geschieht Erstaunliches. Es treffen Journalisten, Vertreter des öffentlichen Lebens, Vertreter der Wirtschaft und der Politik aufeinander. Sie alle hatten meistens noch nie im Leben Gelegenheit dazu, einander als Vertreter der anderen Seite kennenzulernen. Der Weg von Israel nach Palästina, obwohl er geografisch nur 20 oder 30 km beträgt, ist sehr, sehr weit. Wir sind mit unserer Unterstützung dieser Seminare sozusagen Briefträger zwischen beiden Seiten. Für die Palästinenser ist es ohne spezielles Visum verboten, Israel zu betreten. Bestimmte Zonen der besetzten Gebiete dürfen nicht ohne Erlaubnis von Israelis betreten werden. In diesem kleinen Land steht nicht nur eine große Mauer aus Steinen, sondern auch eine Mauer zwischen den Köpfen und zwischen den Herzen.

Die *Genfer Initiative* macht im Vorgriff auf einen in der Zukunft erhofften Vertrag einer *Zwei-Staaten-Lösung* kleine Dialog-Schritte. Hier wird nachgewiesen: Es gibt Gesprächspartner auf der anderen Seite. Man muss sie nur suchen, und man muss sie sprechen wollen. Dass aber die *Genfer Initiative* heute nicht in der Offensive ist, ist leicht

nachzuvollziehen. Auf beiden Seiten herrscht große Ernüchterung. Auf israelischer Seite gibt es eine sehr rechtslastige Regierung. In der palästinensischen Öffentlichkeit dominiert zurzeit eine sogenannte *Anti-Normalization-Campaign*. Die sogenannte *BDS-Initiative Boycot, Disinvest and Sanctions* will die internationale Staatengemeinschaft dazu ermutigen, Israel zu boykottieren. Sie baut sehr stark auf das kirchliche *Kairos-Dokument* der arabischen und palästinensischen Seite auf. Dieses ruft zwar zur Gewaltfreiheit auf, aber andererseits ist es ein Appell an die internationale Weltöffentlichkeit, Israel wirtschaftlich zu boykottieren und damit zu einem Friedensschluss über den Weg des Boykotts gelangen zu wollen.

Der Boykott ist aus unserer Sicht aber kein richtiger Weg.

Das Projekt der *Genfer Initiative* ist im Zwischenbereich von Zivilgesellschaft und großer Politik angesiedelt. Es ist eine auf beiden Seiten viel gehörte Stimme, und es wird immer wieder glaubwürdig in Umfragen dokumentiert, dass sowohl auf der palästinensischen als auch auf der israelischen Seite 60 % der Bevölkerung nach wie vor eine *Zwei-Staaten-Lösung* für die beste Lösung halten. Gleichzeitig ist allerdings die Skepsis in den beiden Bevölkerungen groß, ob sie historisch jemals realisiert wird. Ob sie aber eine Chance zur Umsetzung bekommt, hängt vom politischen Willen auf beiden Seiten ab. Dieser politische Wille hängt oft an einem seidenen Faden. Wir haben mit unserer Stiftung im vorletzten Wahlkampf sehr stark die *Genfer Initiative* unterstützt, die durch die sogenannte Mitte-Links-Koalition politisch vertreten wurde. Die angetretenen Mitte-

Links-Parteien waren im Grundsatz für eine *Zwei-Staaten-Lösung* mit gewissen Modifikationen. Am Ende haben sie wegen zwei oder drei Abgeordneten weniger die Wahl nicht gewonnen. Aber bei dieser Wahl hätte es auch anders ausgehen können. Insoweit kann man jetzt nicht in das Extrem eines zu großen Pessimismus verfallen. Die Vision einer *Zwei-Staaten-Lösung* lebt nach wie vor und ist mitnichten endgültig vom Tisch.

Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation (CJCUC)

Nach dem ersten *Best-Practise*-Beispiel eines Modell-Friedensabkommens, das aufzeigen soll, dass Frieden in Form einer *Zwei-Staaten-Lösung* immer noch eine mögliche Option ist, komme ich innerhalb eines breiten Spektrums von weiteren Mikro-Friedensinitiativen zu einem Projekt, das ironischerweise in einer Siedlung in der Westbank angesiedelt ist.

In der Siedlung Efrat, das biblische Efrata bei Bethlehem, in der religiöse Juden leben, werden Rabbiner für die *Diaspora* ausgebildet. Bisher sind es 500 Rabbiner weltweit – unter anderem auch zwölf Rabbiner, die heute in deutsch-jüdischen Gemeinden aktiv sind. Unsere Stiftung förderte einen Teil der Ausbildung dieser Rabbiner für die deutsche *Diaspora*. Rabbiner Shlomo Riskin, in New York gebürtig und seit 30 Jahren in Israel lebend, hat dort ein modern-orthodoxes jüdisches Zentrum mit dem Namen *Or Tora Stone* gegründet. Dazu gehört das *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation (CJCUC)*. In der Vergangenheit wurde der christlich-jüdische Dialog auf der jüdischen Seite sehr stark vom Reform-

judentum getragen. Daher war der Dialog mit Christen von jüdischer Seite bisher eher eine Domäne des liberalen Judentums. Das hat sich geändert. Rabbiner Riskin vom *CJCUC* war einer der Initiatoren der Erklärung orthodoxer Rabbiner vom 15. Dezember 2015, in der 50 orthodoxe Rabbiner weltweit unter dem Titel *To do the will of our Father in Heaven – den Willen unseres himmlischen Vaters erfüllen* – sich für ein besseres Verhältnis von Juden und Christen aussprechen. Rabbiner Riskin hat uns aber auch erklärt:

»I am the only leader of a jewish settlement who is supporting a two state solution, provided the arabs want to make peace with us, d. h. ich bin der einzige Anführer einer orthodox-religiösen Siedlung in den besetzten Gebieten, der für eine Zwei-Staaten-Lösung votiert. Allerdings unter der Voraussetzung, dass die Araber gewillt sind, die ausgestreckte Hand anzunehmen und Frieden mit uns zu machen.«

Dieses Zentrum kümmert sich sehr intensiv um palästinensische Christen in der Region Bethlehem. Die palästinensischen Christen sind eine Minderheit in ihrer eigenen palästinensischen Gesellschaft. Sie werden sehr stark bedroht von der *Hamas*. Aber gleichzeitig werden sie auch von israelischer Seite nicht besonders gut behandelt. Rabbiner Riskin kümmert sich mit seinem Zentrum um die christlichen Palästinenser, sowohl mit einem politischen als auch mit einem religiösen Dialogprogramm. Bezeichnenderweise ist dieser Rabbiner nicht nur aufgeschlossen für den christlich-jüdischen Dialog, sondern auch für den jüdisch-muslimischen Dialog. Als Vermächtnis unseres Stiftungsmitbegründers Meinhard Tenné (sel. A.) legt unsere Stiftung nicht nur Wert auf

den Dialog von Juden und Christen. Der Dialog von Juden und Muslimen ist uns genauso wichtig. Das ist hier in Deutschland noch vergleichsweise leicht. In Israel ist es schwieriger. Wenn ein orthodoxer Rabbiner in Israel sich um christliche Palästinenser kümmert und gleichzeitig den interreligiösen Dialog mit Christen und Muslimen sucht, ist das ein Fanal in dieser nahöstlichen Konfliktlandschaft. Rabbiner Riskin ist heute einer der bekanntesten Rabbiner in Israel. Insoweit ist auch dies ein *Best-Practice*-Beispiel im Sinne der Offenhaltung einer Friedenslösung, wenn dieser Rabbiner sagt: »Ich bin der einzige Vertreter einer Siedlung, der für eine *Zwei-Staaten-Lösung* plädiert.«

Shavey Zion

Abschließend möchte ich auf ein weiteres Beispiel einer friedlichen Koexistenz in Israel eingehen. Das Dorf und der Moshav Shavey Zion im Norden Israels ist eine Siedlung, die auf die einzige Gruppenauswanderung aus Deutschland von Juden in der Zeit des Nationalsozialismus zurückgeht. Eine Gruppe von 28 Juden aus Rexingen bei Horb unter der Führung des Rechtsanwalts Scheuer aus Heilbronn vollzog 1938 eine Auswanderung, eine sogenannte *Gruppen-Alija*. Die Gruppe war noch ein halbes Jahr vor der Reichspogromnacht im November 1938 aus Deutschland herausgekommen und gründete im Norden Israels die Siedlung Shavey Zion. Dort ist ein blühendes israelisches Gemeinwesen entstanden, das bis heute existiert und weiter gedeiht. Die Nachfahren der Siedler aus Rexingen sind jetzt eher in der Minderheit. Weitere Einwanderergruppen aus

der ganzen Welt sind hinzugekommen. Ich selbst war Vorsitzender des Freundeskreises Shavey Zion, der dort über viele Jahre ein Mosaikprojekt unterstützte. Die Renovation der Mosaik einer byzantinischen Kirche sollte den Bewohnern von Shavey Zion über den Tourismus ein gewisses wirtschaftliches Zusatzeinkommen verschaffen. Ich sehe heute Shavey Zion als ein Beispiel für friedliche Koexistenz von jüdischen und arabischen Israelis.

Shavey Zion grenzt zwar nicht direkt an Palästina und die Westbank an, aber es liegt in Galiläa im Norden Israels. Viele Israel-Araber, die einen Anteil von 1,2 Millionen an der israelischen Bevölkerung von 6 Millionen bilden und überwiegend Muslime sind, wohnen im Norden Israels im weiteren Umfeld von Shavey Zion. In Hotels und weiteren Betrieben der Dorfgemeinschaft arbeitet hauptsächlich arabisches Personal. Sie sprechen perfekt hebräisch. Sie gehören zu der Gruppe von Israel-Arabern, die Aufstiegschancen haben und die durch eine politische Partei in der *Knesset* vertreten werden. Sie sind zwar nicht verpflichtet und auch nicht berechtigt, Militärdienst zu leisten, und werden häufig kritisch als israelische Bürger zweiter Klasse bezeichnet.

Aber unabhängig davon gelingt in diesem Dorf im Norden Israels und in ganz Galiläa die Koexistenz von jüdischen und arabischen Israelis. Es findet ein lebhafter wirtschaftlicher Austausch statt. Israel-Araber sind in ihren eigenen Gemeinschaften auch bildungsmäßig sehr gut integriert und sehr viel besser gebildet als die Bevölkerung in arabischen Ländern. Die Stadt Haifa in der Nähe von Shavey Zion ist die drittgrößte Stadt Israels und gilt im ganzen Land als Vorbild von ge-

lingender sozialer, politischer und kultureller Koexistenz.

Soweit zu positiven *Best-Practice*-Beispielen von gutem Nebeneinander von arabischen und jüdischen Israelis, von Friedensinitiativen zwischen Israelis und Palästinensern auf der zivilgesellschaftlichen Ebene wie zum Beispiel der *Genfer Initiative* für eine *Zwei-Staaten-Lösung* und nicht zuletzt von Juden, Christen und Muslimen im interreligiösen Miteinander und Nebeneinander in Israel.

Ich schließe mit einem jüdisch religiösen Plädoyer für die Vision einer Friedenslösung, möglicherweise in Form einer *Zwei-Staaten-Lösung*. Ein enger Freund von uns in Israel, Johanan Flusser, früher Mitbegründer der religiösen Friedensbewegung in Israel und orthodoxer Jude, sagt immer wieder:

»Innerhalb des Judentums war immer der Dreiklang Gott, Volk, Land paradigmatisch und wegleitend. Zum Begriff Volk gehören auch die Anderen, die Fremden im Land, in diesem Falle die Palästinenser und die arabische Bevölkerung. Zwischen diesen drei Begriffen Gott – Volk – Land besteht ein natürliches Spannungsverhältnis. Wenn einer der drei Begriffe maximiert wird zu Lasten der beiden anderen, kommt es immer zu Gewalt und zu Konflikten. Und das ist nicht zum Wohle Israels. In diesem Sinne ist die Vision einer *Zwei-Staaten-Lösung* nicht nur ein Entgegenkommen Israels gegenüber seinen palästinensischen Nachbarn und Mitbürgern, sondern auch eine Vision im wohlverstandenen, langfristigen Eigeninteresse Israels. Aus meiner Sicht gilt immer noch:

Frieden ist möglich.«

Sadik Hassan¹

Jerusalem: eine Stadt mit vielen Namen

»Als sie nun nahe bei Jebus waren, war der Tag fast vergangen; da sprach der Knecht zu seinem Herrn: Komm doch und lass uns in diese Stadt der Jebusiter einkehren und über Nacht dort bleiben. Aber sein Herr sprach zu ihm: Wir wollen nicht in die Stadt der Fremden einkehren, die nicht von den Israeliten sind, sondern wollen hinüber auf Gibeon zu.« (Richter 19, 11-12)

Viele Völker haben Jerusalem besiedelt und mit ihren dort weiterentwickelten Kulturen viele Spuren hinterlassen. Jerusalem war unter dem Namen *Jebus* bekannt, da die Stadt von den Jebusitern bewohnt war.² Im Jahr 1.049 v. Chr., in der Zeit des Propheten David, wurde sie als *David Stadt* bekannt. Als die Babylonier die Stadt besetzten, wurde sie *Ursalem* genannt.

Erst im Jahr 332 v. Chr. und nachdem Alexander der Große sie erreicht hatte, bekam die Stadt den Namen *Jerusalem*. Den Namen *Al-Quds* (arab. = Heiligtum) oder *Baitulmaqdis* (arab. = das Haus des Heiligtums) gaben ihr die Muslime nach der islamischen Eroberung im Jahr 638 n. Chr. Dieser Name wurde von den Uthmanen zu *Alquds Al-sharif* (arab. = ehrbares Heiligtum) umgewandelt.

Diese der Stadt zugeschriebene Eigenschaft zeigt uns deutlich, dass sie für viele Völker der Geschichte der Menschheit Lebensraum mit diversen Kulturen gewesen ist. Deswegen rätselt man über das Alter der Stadt und schätzt es zwischen 6.000 und 38.000 Jahre. Die Geschichte der Stadt erzählt von verschiedenen Epochen, die ihr Gesicht bildeten. Auch die Pharaonen haben ihre Spuren in dieser Stadt hinterlassen. Es ist daher unmöglich, dass ein Volk oder eine Nation oder

eine Religion die Zugehörigkeit dieser Stadt für sich alleine beanspruchen darf. Die Bedeutung Jerusalems für viele Völker begründet sich aus den vielen kulturellen, historischen und sozialen Spuren, die die vielen Siedler der Stadt in den verschiedenen Epochen ihrer Geschichte hinterlassen haben. Aber auch die religiösen Spuren, ganz besonders die der abrahamitischen Religionen, spielen für die Bedeutung der Stadt eine wichtige Rolle. Aus diesen Gründen können auch die Araber und die Muslime von ihrer Beteiligung an der Geschichte der Stadt sprechen.

Was die Araber vor dem Islam angeht, so wird davon ausgegangen, dass in der Stadt *Jerusalem* ein arabischer Stamm, nämlich die Kanaaniter, gelebt haben soll. Die Kanaaniter wanderten aus der arabischen Halbinsel vor mehr als viertausend Jahren aus und ließen sich an einem Berg Jerusalems nieder.³ Sie gründeten mehrere Städte wie *Akkur Ariha*, *Nablus*, *Askalan*, *Alkhalil*, *Haifa* und *Gaza*. Die Jebusiten waren eine Sippe der Kanaaniter, die die Stadt *Jerusalem* gegründet haben sollen, wobei die Stadt zunächst nach ihnen benannt wurde.⁴ Deshalb ist der Name *Kanaan* der älteste Name der Stadt: Bis 1.200 v. Chr. war sie unter dem Namen *Die Stadt der Kanaaniter* bekannt.

Was die Muslime angeht, so kann man sagen, dass für sie die Stadt eine ebenso herausragende Bedeutung hat wie für die anderen abrahamitischen Religionen Judentum und Christentum.

Für die Muslime war die Stadt in den ersten vierzehn Jahren der islamischen Geschichte die erste Gebetsrichtung. Erst etwa zwei Jahre nach der Auswanderung des Propheten Muhammed

1 Dr. Sadik Hassan ist Arabist und Islamwissenschaftler und war bis zu seiner Zuruhesetzung Lehrbeauftragter für Islamwissenschaft an der Evangelischen Hochschule Freiburg.
2 Gaß, E.; Art. Jebus/Jebusiter, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon (www.wibilex.de), 2011, Zugriff am 21.7.2019, 1.+ 2.2.

3 https://mawdoo3.com/%D9%85%D9%86_%D9%87%D9%85_%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%86%D8%B9%D8%

4 www.alukah.net | www.almerja.com

von Mekka nach Medina, früher *Jethrib*, im Jahre 622 n. Chr. und nach der Auseinandersetzung zwischen einem Teil der Urbewohner der Stadt, den Juden und den zugewanderten Muslimen, wurde die Gebetsrichtung nach Mekka umgeändert. Jerusalem wird im islamischen Glauben und in der islamischen Literatur als das drittichtigste Heiligtum des Islam nach *Al Kaaba* in Mekka und der *Prophetenmoschee* in Medina dargestellt.

Jerusalem ist für die Muslime der Ort, an dem ihr Prophet Muhammed seine Himmelfahrt begann. Die Geschichte dieser Himmelfahrt im 10. oder 11. Jahr des Islam besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil, *Al Israa*, ist die nächtliche Fahrt von Mekka nach Jerusalem auf dem göttlichen Reittier *Burag*.⁵ Nachdem der Prophet Jerusalem erreicht hatte und nach dem Gebet in der *Alaksa Moschee* war er in derselben Nacht dem Befehl Gottes gefolgt und hatte seine Reise mit dem *Burag* in den Himmel, *Al Miirag*, fortgesetzt. Der Startpunkt der Himmelfahrt Muhammeds in Jerusalem war die sogenannte *Ferne Moschee*, arabisch *Almasgid Alaksa*. Bei dieser Reise in den Himmel soll er in jedem der Sieben Himmel einen der Propheten getroffen haben, bis er schließlich bei Gott im Siebten Himmel ankam.⁶ Der islamische Glaube geht davon aus, dass die beiden Teile der Reise, also *Al Isra* und *Al Miirag*, in einer Nacht stattfanden, da Muhammed schon am



Felsendom, rechts davor der Kettendom.

nächsten Morgen wieder in der Stadt Mekka gesehen worden sein soll.

Neben *Almasgid Alaksa*, der *Fernen Moschee*, befindet sich in Jerusalem der *Felsendom*, welcher von den Muslimen ebenfalls als Heiligtum betrachtet wird. Der Felsendom wurde im Jahre 688 n. Chr. vom Omayyaden Kalif Abdalmalik erbaut. Der Felsen, auf dem die Moschee errichtet wurde, war der Ausgangspunkt der Himmelfahrt Muhammeds. Deshalb werden diese beiden Orte, *Almasgid Alaksa* und *Felsendom*, sehr oft verwechselt.

Die Muslime glauben, dass auch andere Propheten wie Abraham, Jesus und viele andere in Jerusalem gelebt haben. Daher hat diese Stadt ganz besonders für die drei monotheistischen Religionen einen hohen Stellenwert, der von keiner Seite alleine in Anspruch genommen oder verletzt werden darf.

Die Bedeutung der Stadt für die Muslime bezieht sich nicht nur auf die religiöse, sondern auch



Grab des Mose nach islamischer Tradition
(Al Nabi Musa) zwischen Jerusalem und Jericho.

auf die kulturelle und historische Wichtigkeit. Schon die früheren Muslime errichteten dort zahlreiche Moscheen, Schulen, Gebetsnischen und Häuser mit vielen Kunstwerken, die als einzigartiges Kulturerbe betrachtet werden. Auch die anderen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum verbinden nicht nur religiöse, sondern auch kulturelle Interessen mit dieser Stadt. Das kulturelle Erbe der Völker, die in Jerusalem gelebt haben, ist ein internationales Gut und sollte für alle Menschen, die sich dafür interessieren, zugänglich sein. Die politischen Konflikte dürfen diesbezüglich keine Hindernisse sein.

Kein Mensch, keine Religion und keine politische Macht kann die heutigen Probleme dieser Stadt leichter machen, ja sogar lösen, wenn diese Eigenschaften Jerusalems nicht eingesehen und respektiert werden. In diesem Sinne hat der israelitische Schriftsteller und Denker Uri Avnery⁷ geschrieben:

»Jerusalem gehört uns, Israelis und Palästinensern, Moslems, Christen und Juden. Unser Jerusalem ist ein Mosaik aus allen Kulturen, allen Religionen und allen Epochen, die die Stadt vom frühesten Altertum bis heute bereichert haben. Kanaaniter, Jebusiter und Israeliten, Juden und Griechen, Römer und Byzantiner, Christen und Moslems, Araber und Mamlucken, Osmanen und Briten, Palästinenser und Israelis. Sie und alle anderen, die ihren Beitrag zu der Stadt leisteten, haben ihren Platz in der geistigen und physischen Landschaft Jerusalems. Unser Jerusalem muß eine vereinigte Stadt sein, die offen ist für alle und allen Einwohnern gehört – ein Jerusalem ohne Grenzen und Stacheldraht in seiner Mitte. Unser Jerusalem muß die Hauptstadt zweier Staaten sein, die Seite an Seite in diesem Land leben – Westjerusalem als Hauptstadt des Staates Israel und Ostjerusalem als Hauptstadt des Staates Palästina. Unser Jerusalem soll die Hauptstadt des Friedens sein.«⁸

Die Muslime, die Christen und die Juden haben nicht nur historische Beziehungen miteinander, sondern auch religiöse, die gepflegt und als Basis für das friedliche Leben sowohl in Jerusalem als auch im ganzen Gebiet betrachtet werden müssen.

In der Hoffnung, dass Politiker auf allen Seiten irgendwann aufhören, aus der Jerusalem-Frage einen Konfliktstoff zwischen den Völkern zu machen, müssen alle Menschen, die sich für den Frieden im Nahen Osten interessieren, für die Verwirklichung diesen Ideen arbeiten und den Frieden in diesem Gebiet endlich wahr werden lassen.

7 <https://www.tagesschau.de/ausland/nachruf-uri-avnery-101.html>.

8 Uri Avnery und Azmi Bishara (Hg.): Die Jerusalem Frage, Israelis und Palästinenser im Gespräch, Palmyra Verlag, 1996, Heidelberg, S. 16.

Sarah-Myrin Steege¹

Die Kraft der Begegnungen

Authentische Begegnungen in der Jugend können den Blick auf das Leben prägen. Jugendliche Menschen verfügen über eine besondere Art und Weise, Kontakt zu schließen und Brücken des Vertrauens aufzubauen. Diese münden im Idealfall in Freundschaft. Unbefangen und neugierig begegnen Jugendliche dem Andersartigen, machen neue Erfahrungen und versuchen, diese in ihr Weltbild einzuarbeiten. Dies zeigte sich besonders in den Anfängen der deutsch-israelischen Beziehungen. Seit dem Eichmann-Prozesses 1961 reisten christliche deutsche Jugenddelegationen nach Israel. Der Drang nach Wahrheit und Idealen motivierte, nach Israel zu reisen, sowie der Wunsch, ein neues Deutschland zu verkörpern, welches hoffnungs- und vertrauenswürdig erscheint.²

Seit 1967 wurden Freiwilligenprogramme vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit gefördert. Im gleichen Jahr wurde das Verbot für israelische Delegationen, nach Deutschland zu reisen, während des Sechs-Tage-Krieges 1967 aufgehoben. Dazu hat die positive Haltung der Deutschen gegenüber den Israelis beigetragen.

Im Jahr 1969 führten erstmals beide Regierungen gemeinsam ein bilaterales Austauschprogramm durch. Mit der Wiedervereinigung Deutschlands wurden besonders ostdeutsche Jugendliche eingeladen, an Austauschprogrammen mit Israel teilzunehmen.



Besuch einer deutsch-israelischen Jugendgruppe in Auschwitz.

Laut Ministerpräsidentin Manuela Schleswig haben bereits über 600.000 Jugendliche beider Länder am bilateralen Jugendaustausch teilgenommen.³ Entsprechende Programme mit Israel haben sich, neben Initiativen mit anderen Ländern wie Frankreich, Polen, Tschechien und Russland, zum am stärksten geförderten Austausch der BRD entwickelt. Im Mittelpunkt steht dabei der Prozess der Völkerverständigung, und gleichzeitig wird ein vielfältiger Rahmen für die Interessen und Bedürfnisse der Teilnehmer geschaffen.⁴

Ich selbst habe mit 18 Jahren an einem deutsch-israelischen christlich-jüdischen Jugendaustausch teilgenommen. Im Rahmen des Erstbesuches in Deutschland hat eine Reise ins Konzentrationslager Auschwitz stattgefunden. Dabei waren wir

1 Sarah-Myrin Steege ist Lehrerin an der Freien Evangelischen Schule Stuttgart in Stuttgart-Möhringen.
2 Vgl. Deutschkron, Inge (1983): Israel und die Deutschen. Das besondere Verhältnis, Köln.

3 Vgl. Mähler, Christine (2017): 15 Jahre ConAct. Koordinierungszentrum Deutsch-Israelischer Jugendaustausch in Kooperation mit Israel Youth Exchange Authority, S. 5
4 Ebd.

festen Partnern zugeteilt, mit denen wir »Yad B' Yad«, Hand in Hand, durch das Lager gingen. Als wir gemeinsam an einer Gaskammer ankamen, standen wir sprachlos dort – wir wussten nicht, wie dieser Besuch unsere Freundschaft beeinflussen würde.

Gemeinsam schrieben wir die Bibelstelle Ez 36,26-27a auf die Kerze, die wir anzündeten:

»Und ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres legen; ich will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben; ja, ich will meinen Geist in euer Inneres legen.«

Wir zündeten sie an und gedachten der Opfer des Holocaust. Es war trotz dieser furchtbaren Historie, an dieser Stätte des Umfeldes von Tod, ein außergewöhnlicher Moment. Im Anschluss banden wir eine deutsche und eine israelische Flagge zusammen und trugen diese »Flagge der Einheit« gemeinsam. Das anfängliche Schamgefühl, eine deutsche Flagge in Auschwitz zu tragen, wurde zu einer Ehre.

Dies wurde für mich ein persönlicher Wendepunkt im Hinblick auf deutsch-israelische und jüdisch-christliche Beziehungen. Ich wollte nicht nur auf die schreckliche Vergangenheit zurückblicken, sondern die Zukunft aktiv mitgestalten. In diesem Zusammenhang träumte ich davon, dass auch meine Generation einen Beitrag zu den deutsch-israelischen Beziehungen leistet – nicht aus Scham oder schlechtem Gewissen, sondern aus Freundschaft und Ebenbürtigkeit. Wenn Scham und »ein schlechtes Gewissen« nicht aufgearbeitet werden, kann dadurch ein blinder Fleck entstehen, der sich in Gleichgültigkeit ausdrücken

kann. Dies dient wiederum als Nährboden für neuen Antisemitismus, welcher in unserer Nation und Gesellschaft bereits wieder verbreitet ist.

Seit meiner persönlichen Erfahrung organisierte ich diverse Bildungsreisen, studierte in Israel und unterrichtete an israelischen Schulen. Als wertvolle Anknüpfungspunkte dienen dabei die Begegnungen zwischen den Menschen, mit dem Land und teilweise auch Gespräche und Austausch über jüdisch-christliche Wurzeln. Dies wird in den folgenden Zitaten deutlich: »Eines meiner Highlights war es, die Vielfalt und Einzigartigkeit Israels zu erleben.«

Dies galt nicht nur für die Touristen. Auch die Einheimischen entdeckten neue Aspekte über ihr Land: »Das Projekt war augenöffnend; es hat mich so dankbar gemacht, einfach hier geboren sein und leben zu dürfen.« (Yonathan, Israel)

Die Jugendlichen werden bei den Rundreisen durch Israel mit bekannten biblischen Namen und Orten konfrontiert. Hierbei werden die Wurzeln des jüdischen und christlichen Glaubens thematisiert und debattiert.

Das Projekt öffnete den Jugendlichen die Augen, da sie das Land Israel aus der Perspektive eines Jugendlichen erleben konnten, unbeeindruckt von einseitigen Berichterstattungen der Medien. Sie konnten einfach persönlich das Land in seiner unterschiedlichen Vielfalt erleben.

»In Israel, in dem Land zu sein, in dem Jesus lebte, ist ein faszinierendes Gefühl. Gott gab mir eine neue Liebe für dieses Land. Während wir in spannenden/herausfordernden Zeiten leben, ist Israel der Augapfel.« (Leonie, Deutschland) In Dtn 32,10 wird darüber gesprochen wie Israel der Augapfel Gottes ist. Im genauen Kontext wird das

Wort *Augapfel* auch als *Pupille* übersetzt. Man kann daraus schließen, dass der Blick auf Israel die Sichtweise auf die Bibel und Gott erweitern kann.

»Nach außen scheint Israel so stark, aber als ich selbst dort war, habe ich erlebt, wie sehr Israel unsere Unterstützung und Liebe wertschätzt. Dazu möchte ich beitragen.« (Daniella, Tschechien)

Seit dem Austausch haben sich einige der Teilnehmer besucht. Auf dem nebenstehenden Bild ist die deutsche Partnerin auf der Hochzeit der israelischen Partnerin eingeladen. Darüber hinaus haben einige Teilnehmer längere Aufenthalte in Form von Praktika bzw. FSJs⁵ in Israel durchgeführt.

Langfristig haben die gemeinsamen Begegnungen und Jugendaustausche Vorurteile abgebaut und Alteritätserfahrungen ermöglicht. Durch den intensiven Kontakt mit den Partnern und deren natürlichen Umfeldern wie der Familie, haben sich vielfach langfristige und nachhaltige Begegnungen entwickelt und wurden Freundschaften geschlossen. Bei zweifelhaften Aussagen der Presse wird oftmals der einheimische Kontakt dazu befragt, um eine reflektierte eigene Meinung zu haben und als mündige Staatsbürger heranzuwachsen.

Es ist besser, in frühen Jahren ein reflektiertes, multiperspektives Bild in Bezug auf Israel aufzubauen, als in späten Jahren den Versuch zu unternehmen, jemanden umzuprägen.



Oben:
Bräutigam Michael und Braut Rachel aus Israel
mit der deutschen Austauschpartnerin Naomi.

Unten:
Graffiti auf einer Wand in Jerusalem.



Gertrud Rapp¹

Studienreisen zu den Wurzeln des christlichen Glaubens

Es gehört zu den provozierenden Tatsachen des christlichen Ursprungs, dass Jesus als Jude einer anderen Religion angehörte als die, die sich auf ihn berufen. Das berühmte Diktum von Schalom Ben-Chorin lautet: »Der Glaube Jesu *eint* uns, der Glaube an Jesus *trennt* uns.« Es hat den Anschein, dass sich Christen bis heute viel zu wenig bewusst sind, dass das Judentum die Wurzel ihres Glaubens ist, wie es im Römerbrief (11,16ff.) heißt.

Oft war ich mit Gruppen im Institut für Interreligiöse Beziehungen in Jerusalem, das für die friedliche Koexistenz zwischen Juden und christlichen Glaubensgemeinschaften in Israel und im Ausland arbeitet. Teilnehmende der Reisen waren Christinnen und Christen, denen ihr Glaube viel bedeutet und die mehr über die Wurzeln ihres Glaubens erfahren wollten. Durch Diskussionen mit Rabbinern und auch mit Rabbinerinnen aus Liberalen Gemeinden wurde den Christinnen und Christen bewusst, wie wichtig es ist, biblische Texte in ihrem *gesamten* Erzählzusammenhang wahrzunehmen und auch in ihrem geschichtlichen Kontext zu lesen, weil sie aus einer bestimmten Perspektive geschrieben sind.

In der Bibel als *Lebensbuch* finden sich Glaubenserfahrungen aus unterschiedlichster Zeit. Wer die Bibel nur aus den Sonntagsgottesdiensten kennt, wird immer nur einzelne Verse hören.

Das wichtigste Anliegen der Kooperation mit Menschen jüdischen Glaubens besteht im Sich-Kennenlernen und Austauschen, in den menschlichen Begegnungen, denn dann kann Verständnis und Vertrauen wachsen. Das Motto der Bildungsreisen ist:

Unkenntnis abbauen hilft Hass abbauen!

Während der Reisen wurde deutlich, dass es gilt, trotz all dem Trennenden, das wir sehen müssen, das Gemeinsame nicht aus den Augen zu verlieren, das Juden und Christen verbindet:

- Juden und Christen berufen sich auf die Bibel. Auch wenn sie für beide nicht gleich aussieht, ist das Erste Testament als Grundlage des Glaubens doch das wichtigste Bindeglied zwischen Juden und Christen; es ist die Bibel Jesu und der ersten christlichen Gemeinden.
- Juden und Christen haben die gleichen Propheten.
- Juden und Christen glauben, dass der Messias aus dem Hause David stammt.

Die nachfolgenden Inhalte sind zentrale Erkenntnisse, die im Kontext der Bildungsreisen zur Sprache kommen:

Das Judesein Jesu

Jesus war Jude und hat als Jude gelebt. Wer sich dessen bewusst ist, wird sich auch folgender Ecksteine des christlichen Glaubens innwerden:

- Jesu Mutter Maria war Jüdin, seine ganze Familie war jüdisch.
- Die Evangelien bezeugen die jüdische Umwelt, Denk- und Lebensweise Jesu.
- Alle Jünger, auch Paulus, waren Juden.
- Jesus war vertraut mit der Heiligen Schrift (Hebräischen Bibel), verwies immer wieder auf sie und lehrte in den Synagogen.
- Der Gott Jesu Christi ist der Gott der Juden. Wenn Jesus zum Vater betete, betete er zu dem einen und einzigen Gott, den Israel bezeugt (Dtn 6,4: »Höre Israel! Der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig«).

¹ Dr. Gertrud Rapp ist Oberrechtsdirektorin und Beauftragte für den jüdisch-christlichen Dialog in der Erzdiözese Freiburg.

Das Judesein Jesu als tiefste Verbundenheit zwischen Christen und Juden neu zu entdecken, ist eine der zentralsten theologischen Aufgaben unserer Zeit. Zu lange in der Geschichte hat die Kirche das Trennende, die Gegensätze zwischen beiden Religionen betont, ohne die reichen Gemeinsamkeiten zu erwähnen.

Jüdisches Beten

Christliches Beten ist daran ausgerichtet, wie Jesus und seine Jünger gebetet haben. Ihr Beten ist verwurzelt in der jüdischen Gebetstradition. Jesus betete die Psalmen des Ersten Testaments. Die im Neuen Testament enthaltenen Gebete sind von der Sprache der Psalmen geprägt, und die Bitten des Vaterunser finden sich auch in jüdischen Gebeten.

Jesus zitiert oft aus der Hebräischen Bibel, so zum Beispiel in Lukas 10, 25-27: »Was steht im Gesetz geschrieben?« (Zitat aus Dtn 6,5 und Lev 19,18).

Fragt man sich, wann und wo Juden beten, ist zunächst festzuhalten, dass für den frommen Juden und die fromme Jüdin das ganze Leben Gottesdienst ist. Das jüdische Glaubensleben bekennt Gott als Schöpfer und Herrn der Welt und Schöpfer des eigenen Lebens durch Lobpreis und Segensgebete. Alle Ereignisse des Tages- und Lebenslaufes werden von Gebeten begleitet.

Der Jude »weckt« den Tag mit dem *Morgengebet* (*Schacharit*). Dies ist das ausführlichste der werktäglichen Gebete. In diesem Gebet gibt sich der Beter/die Beterin in die Hand Gottes, erinnert sich der *Torah*, die dem Volk Israel als Gabe und Aufgabe gegeben ist und spricht das Glaubensbe-

kenntnis sowie weitere Lob-, Bitt- und Bußgebete.

Der Tag schließt mit dem *Nachtgebet*, das viele Elemente des Morgengebets wieder aufnimmt, eine Bilanz des Tages zieht und um Sündenvergebung bittet. Es klingt aus im Vertrauen auf den Frieden und die Bewahrung durch Gott.

Eine wichtige Rolle spielen Gebete anlässlich der Mahlzeiten (Segnung von Brot und Wein). Keine gläubige Jüdin und kein gläubiger Jude wird ein Stück Brot essen, ohne zuvor den Segensspruch (*B'racha*) über das Brot gesprochen zu haben.

Bei vielerlei sonstigen Anlässen werden Gebete gesprochen, denn der Mensch ist dazu berufen, Gott für alles zu loben.

Für besondere Ereignisse im Lebenslauf wie Beschneidung, Hochzeit, Tod und Trauer, häusliche Feiern gibt es eigene Gebete. Die jüdische Gebetspraxis ist also der christlichen sehr ähnlich.

Was sind Besonderheiten jüdischen Betens? Seit Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) hat das Gebet für das Judentum an Bedeutung gewonnen. Das jüdische Gebetbuch (*Sidur*) enthält alle für häusliches Beten und für den Synagogengottesdienst notwendigen Texte.

Jüdischen Beten ist mit Riten verbunden:

- Waschen der Hände mit Segensspruch
- Tragen des Gebetsmantels zum Morgengebet und in der Synagoge
- Männer tragen eine Kopfbedeckung (*Kippa*) als Zeichen der Demut vor Gott.
- Beim täglichen Morgengebet werden die Gebetskapseln und Gebetsriemen (*Teffilin*) um den linken Unterarm und den Kopf gelegt, um sich täglich von neuem in den Bund mit Gott einzubinden.

- Beim Beten werden die Hände nicht gefaltet. Manche Beter bewegen den Oberkörper vor und zurück (mit allen Gliedern sollst du Gott loben) oder hüllen sich ganz in den Gebetsmantel (*Tallit*).

Charakteristische jüdische Gebete sind als *Kerngebet* und zugleich als *Glaubensbekenntnis* das *Sch'ma Jisrael* (Dtn 6,4), das täglich im Morgen- und Abendgebet und in der Todesstunde gesprochen werden soll. Das Hauptgebet im Gottesdienst ist das 18-Bitten-Gebet, das dem Vaterunser sehr ähnlich ist.

Eines der häufigsten jüdischen Gebete ist das *Kaddisch*, das Totengebet, das einen Lobpreis auf den Schöpfer darstellt.

Juden und Christen bekennen im Gebet denselben Gott als Schöpfer und Herrn der Welt. Lobpreis und Dank, Klage und Bitte, Sündenbekenntnis und Fürbitte können in gleichem oder ähnlichem Wortlaut von Juden und Christen vor Gott gebracht werden.

Jüdisches und christliches Beten sind aber nicht identisch. Im Vollzug und in den begleitenden Riten gibt es Unterschiede. Auch in der Auffassung vom Menschen und seiner Erlösung gibt es Abweichungen, die damit zusammenhängen, dass Christen »durch Jesus Christus« zu Gott beten.

Verdeutlichung der Unterschiede

Christen und Juden gehen *unterschiedliche Glaubenswege*. Jesus sagt: »Ich bin der Weg...« (Johannes 14,6); Jüdinnen und Juden sagen: »Ich gehe den Weg, den Lebensweg, der *halacha*, vom hebräischen Stamm *haloch*, d.h. gehen, genannt wird und der in der *Torah* beschrieben wird.

Die Begegnungen auf den Reisen sollen diese Unterschiede keineswegs verwischen. Es wird keine billige Gleichmacherei betrieben. Dennoch darf es im Dialog nicht darum gehen, zu streiten, wer Recht hat, sondern es gilt, den jeweiligen Glauben der Gesprächspartnerin/dem Gesprächspartner zu erläutern.

Neben vielen gemeinsamen Elementen in Gebet, Liturgie, Endzeiterwartung und biblischen Schriften gibt es eine tiefe heilsgeschichtliche Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum, wovon das Zweite Vatikanische Konzil in *Nostra Aetate* gesprochen hat, nämlich:

- dass sich christlicher Glaube niemals unabhängig von der jüdischen Religion verstehen kann (der Same, den Gott in Abraham gelegt hat, ging auf in der jüdischen und christlichen Religion, später auch in der muslimischen);
- dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, von Gott nie gekündigt oder widerrufen wurde. Er ist der bleibende Bund Gottes mit den Menschen, in den die Christen mit eingeschrieben sind als Miterben der Verheißung Gottes an Israel.

Bereichert durch neue Erfahrungen kehren die Teilnehmenden der Studienreise aus dem Orient zurück. Ganz neu haben sie ihren Glauben erlebt an den Orten, an denen sie Jesus begegneten konnten. Ein frohmachender und tiefer Zugang zum Judentum waren das Erleben des *Schabat* im religiösen *Kibbuz Lavi* in Galiläa und die Mitfeier eines Gottesdienstes in der Großen Synagoge in Jerusalem. Alle Teilnehmenden gaben ihrer Freude Ausdruck, dass die Begegnung mit dem Judentum sie zu einem vertieften Verständnis ihres eigenen Christseins geführt hat.

Wilhelm Schwendemann¹

Interreligiöse Begegnungsreisen – Barrieren abbauen, Verstehen des Fremden

Seit 2004 führe ich in Zusammenarbeit mit dem Freiburger Reisebüro *DIE Brücke*, Inhaber Dr. Moustafa El Kadi und in Bezug auf Israel mit Rivka Hollaender, Lehrbeauftragte für Judentum an der EH-Freiburg, Begegnungs- und Studienreisen der Evangelischen Hochschule Freiburg in den Vorderen Orient bzw. Nahen Osten durch. Bislang wurden – zum Teil auch schon mehrmals – folgende Länder besucht: Israel/Palästina, Ägypten, Jordanien, Syrien (2004), Türkei, Libanon, Marokko. Alle Länder haben einen biblisch-archäologischen und/oder einen interreligiösen Bezug zu den Inhalten der an der Evangelischen Hochschule Freiburg angebotenen Studiengänge.

Das Motto dieser Reisen ist immer: Interreligiöse Begegnungsreisen fördern das Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen, um ein intensiveres Kennenlernen, ein besseres Verständnis zu ermöglichen und Achtung zu vertiefen. Begegnung bedeutet dabei Treue zur eigenen (religiösen, kulturellen) Identität und das Recht auf Wahrung dieser Identität – zugleich aber auch die Bereitschaft, den jeweils Anderen in seiner Religion, Kultur und Mentalität besser zu verstehen und zu akzeptieren. Biblisch-archäologische Ausgrabungen und Orte zu besuchen ist das Eine, das Andere sind Begegnungen mit Repräsentant_innen der abrahamitischen Religionen und Bildungseinrichtungen (Universitäten, Schulen, Begegnungszentren, Kindergärten, Erwachsenenbildungseinrichtungen). Grundsätzliches Ziel der Reisen sind der interreligiöse Kompetenzerwerb und auch das interreligiöse Training bei Begegnungen.

Interreligiöse Begegnungsreisen, wie sie seit Jahren an der Evangelischen Hochschule Freiburg

praktiziert werden, fördern das Gespräch zwischen den drei abrahamitischen Religionsgemeinschaften, also zwischen Juden, Christen und Muslimen. Zugleich wird aber auch die Bereitschaft vorausgesetzt und in vorbereitenden Seminaren entsprechende Kompetenz aufgebaut, den jeweils Anderen in seiner Religion, Kultur und Mentalität besser zu verstehen und zu akzeptieren. Das Gemeinsame soll betont, das Unterschiedliche nach Möglichkeit so erklärt werden, dass es nicht länger als trennend empfunden wird.

Darüber hinaus sind die Begegnungsreisen offen für alle an der Evangelischen Hochschule Freiburg und in ihrem kirchlichen Umfeld, die die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen suchen und sich für Geistes- und Kulturgeschichte interessieren.

Auf den Tagestouren und bei den Abendtreffen mit Menschen verschiedener Glaubensgemeinschaften (Juden und Jüdinnen, lateinische, orthodoxe, armenisch-apostolischen und orientalische Christ_innen, Muslime und Musliminnen, aber auch Drusen und andere religiöse Minderheiten) werden ausgewählte religiöse Themen besprochen und wird in das soziale und kulturelle Alltagsleben eingeführt.

Die an der Evangelischen Hochschule Freiburg durchgeführten Studienreisen zeichnen sich durch ein dichtes Begegnungs- und Besichtigungsprogramm aus. Nahe gebracht werden fremdes Kulturgut und die Lebensweise der orientalischen Welt, indem die besuchten Länder in ihrer ganzen Vielfalt kennengelernt werden, in Kultur und Alltag eingetaucht wird und man den Menschen und so behutsam begegnet, dass man willkommen bleibt.



Auf dem Tempelberg in Jerusalem.

Kompetenzerwerb

Die Studierenden und die anderen Angehörigen der Hochschule kennen die Pluralität von religiösen Wirklichkeitsverständnissen aus den abrahamitischen Religionen (Bachelor Religionspädagogik/Gemeindediakonie, Entsprechendes in Diversity Soziale Arbeit, Interreligiöse Didaktik Pädagogik der Kindheit) und können sie anhand der Unterschiede zwischen biblischen Theologien, evangelisch-theologischer Entwürfe, in der Verschiedenheit von Konfessionen und säkularen Kontexten aufzeigen. Sie haben ansatzweise die methodischen Fertigkeiten zu deren hermeneutischer Erschließung erworben. Die Studierenden können sich in interkulturellen und interreligiösen Diskursen über Wirklichkeitsverständnisse theologisch positionieren. Sie lernen in der Vorbereitung der Studienreise Folgendes kennen:

- Grundlagen und Literatur des Judentums (in Grundzügen) (Bibel, Mischna, Talmud)
- Grundlagen und Probleme des Interreligiösen Dialogs zwischen Juden und Christen
- Theologische Diskurse zwischen Juden und Christen (Trinität, Stellung Jesu, Messianismus usw., Geschichte des Urchristentums, Neues Testament)
- Geschichte evangelischer Bildungseinrichtungen (zum Beispiel Schneller Schulen, Propstei in Jerusalem usw.)
- Geschichte und Kulturen der besuchten Städte, wie zum Beispiel Amman, Jerasch, Gadara, Petra, Kairo, Luxor, Karnak, Assuan, Jerusalem, Tel Aviv, Jaffa, Tiberias, Haifa, Nazareth, Bethlehem, Nablus, Hebron, Beirut, Sidon, Tyrus, Baalbek, Byblos, Damaskus, Latakia, Ugarit, Ebla, Istanbul, Ankara, Troja, Smyrna, Ephesus, Casablanca, Fes, Marrakesch usw.)
- Geschichte des Orients, der Türkei, Israels und Palästinas
- Grundlagen und Literatur des Islam (Alltagspraxis, Feste, lebensbegleitende Feiern, Koran, Hadithe, Stellung Mohammeds, Geschichte des Islam, muslimische Religionsphilosophie (zum Beispiel Ibn Ruschd in Marokko, Fes)
- Grundlagen/Probleme des Interreligiösen Dialogs (Juden, Muslimen und Christen)
- die Probleme des Dialogs zwischen Juden – Christen – Muslimen in Bezug auf Monotheismus, konfessionelle Vielfalt usw. (zum Beispiel in der Begegnung mit dem Oberrabbiner in Jerusalem)
- Umgang mit religiösem Selbstverständnis,

religiösen Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen zum Beispiel zwischen Israelis und Palästinensern verschiedener konfessioneller Zugehörigkeit

- die Problemzonen in Bereichen Macht – Gewalt – Religion – religiöser Fundamentalismus
- Grundlagen und Literatur zu Interkulturalität, Selbst- und Fremdwahrnehmung
- Konzepte des Umgangs mit Fremdheit und Heterogenität/Diversität

Die Studierenden und Angehörigen der Hochschule können:

- Auskunft geben über religiöse Grundlagen nichtchristlicher Religionen sowie über Grundlagen der westlichen abendländischen und anderen nichteuropäischen Kulturen (zum Beispiel Vielfalt der Sprachen und Religionsgemeinschaften in Israel und Palästina).
- mit religiöser und kultureller Vielfalt und Heterogenität ansatzweise umgehen.
- eigenes religiöses und kulturelles Selbstverständnis entwickeln, ohne die religiöse und kulturelle Identität anderer zu beschädigen oder zu kolonisieren.
- Vielheit und Vielfalt aushalten.
- mit anderen über Wahrheits- und Geltungsansprüche kommunizieren.
- Toleranz üben.
- Sie kennen die Problematiken zwischen Israel und Palästina.
- die Grundlagen eigener religiöser, kultureller und ethischer Prägung identifikatorisch und kritisch bedenken und die eigene religiöse und kulturelle Identität (weiter) entwickeln.
- eigene und fremde religiöse und kulturelle

Prägungen voneinander unterscheiden und miteinander in Dialog bringen.

Einbettung der Studienreise in das curriculare Grundkonzept der Hochschule

Im Leitbild der Evangelischen Hochschule Freiburg wird die interreligiöse Bildungsarbeit zwischen den drei Fachbereichen als interdisziplinäre, zukunftsweisende Aufgabe der Hochschule wie folgt beschrieben:

»... Wir fördern fachbereichsübergreifende Zusammenarbeit und Interdisziplinarität, Stärkung des Teamgedankens und Optimierung der Dialog- und Diskursfähigkeit. Unsere Hochschule ist der Gleichstellung von Frauen und Männern als durchgängiges Leitprinzip verpflichtet. Wir verpflichten uns zum interreligiösen und interkulturellen Dialog.«

Vor allem dem letzten Satz im Zitat sind die Orientstudienreisen verpflichtet, denn hier wird der interreligiöse/interkulturelle Dialog in der Praxis erprobt. Die Studienprüfungsordnungen aller drei Fachbereiche sehen Lehrveranstaltungen zu religiöser Heterogenität und zum interreligiösen Lernen vor, sodass diese Form der Studienreise eine ausgezeichnete Möglichkeit darstellt, die oben beschriebenen Kompetenzen zu erwerben. Als Motto gilt:

*»Seid immer dazu bereit,
denen Rede und Antwort zu stehen,
die euch nach der Begründung eures
Glaubens fragen.
Seid dabei freundlich und vergesst nicht,
welche Verantwortung ihr vor Gott habt.«*

1. Petrus 3,15-16

Reinhold Boschki¹

Land der Gegensätze – Land der Hoffnung

Bildungsreisen als Augenöffner

Wer noch nicht in Israel war, hat oft ein undeutliches Bild von einem fernen, zerrissenen Land. Kein Wunder, denn wenn Israel in den Medien ist, sind es meist negative Schlagzeilen, Berichte von Terror, Militärgewalt, Kampf zwischen schier unversöhnlichen Positionen.

Und in der Tat kann man die Gegensätze erleben, wenn man das Land bereist. Als ich mit meinen Studierenden einen Tag lang schweigend und alles genau beobachtend durch Jerusalem ging, wurde allen klar, dass die Faszination für die Heilige Stadt immer auch die Schattenseite mit einschließt. Der Besuch von mehr als 30 sakralen Orten, Klöstern, Synagogen, Kirchen, Moscheen, heiligen Plätzen, verborgenen unterirdischen Quellen etc. ließ den Eindruck einer zutiefst religiösen Prägung der Heiligen Stadt durch die verschiedenen Religionen und Konfessionen entstehen. Eine Fülle von Begegnungen wird möglich, wenn man sich nicht so sehr mit einer touristischen, sondern mit einer spirituellen Haltung auf den Orten und auf die dort lebenden Menschen einlässt.

Gesänge in der Tiefe

Ein Beispiel: Als wir die koptisch-orthodoxe Kirche »Queen Helena« betraten, wurden wir von der Stille und Einsamkeit überrascht, da dieses Gotteshaus in den verwinkelten Gässchen der Altstadt fernab der großen Touristenströme kaum zu finden ist. Plötzlich entdeckten wir im hinteren Bereich der Kirche einen schmalen Eingang, der zu unzähligen, schmalen Treppen nach unten führte – in eine magisch anmutende, schwach beleuchtete

Höhle. Ganz unten befand sich ein Teich, eine Zisterne, aus der in früheren Zeiten Trinkwasser geschöpft wurde. Christlicherseits wird sie auf Königin Helena zurückgeführt, aber möglicherweise handelt es sich auch um eine antike *Mikwe*, ein rituelles jüdisches Bad.

Plötzlich hörten wir, wie leise Töne die Stille durchzogen, sanfte Gesänge, die uns direkt ins Herz gingen. Ein junger Jude mit *Kippa* und eine junge jüdische Frau sangen Lieder aus der Tradition der *Niggunim*, der chassidischen Gesänge, durchzogen von Freude und gleichzeitig von Melancholie. Nach einer Stunde des Zuhörens wurden wir zu einem Konzert in die junge jüdische Kulturszene eingeladen, das wir am nächsten Abend in der Jerusalemer Neustadt besuchten. Eine »unterirdische« Begegnung, die uns die Augen öffnete für eine bislang unbekannte, aber faszinierende Welt des heutigen Judentums.



Blick durch das Westfenster der auf dem Ölberg gelegenen römisch-katholischen Kirche *Dominus flevit* (lat. »Der Herr weinte«) auf die Altstadt Jerusalems mit Grabeskirche und Felsendom.

¹ Dr. Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er ist einer der Herausgeber und Schriftleiter der *ZfBeg*.



»Klagemauer« (= Westmauer des ehemaligen Jerusalemer Tempels).

Ein Toter auf der Gasse

Tage später wurden uns wieder die *Gegensätze* bewusst. Direkt von unserer Unterkunft kam es morgens um fünf Uhr, exakt zu dem Zeitpunkt, als das laute Singsang des *Muezzin* über den Dächern der Altstadt erklang, zu einer Schießerei mit einem Toten und mehreren Verletzten. Der Tote, ein Palästinenser, lag auf der *Via Dolorosa*, direkt vor der dritten Kreuzwegsstation (»Christus fiel zum ersten Mal unter dem Kreuz«). Er hatte mit einem Messer jüdische Gläubige, die zum Morgengebet in Richtung Klagemauer unterwegs waren, angegriffen und verletzt. Dann ging er auf drei israelische Soldaten los: ein sicheres Todesurteil. Nach zwei Stunden waren alle Spuren beseitigt, die Touristen- und Pilgergruppen strömten ein, die Cafés stellten ihre Stühle, die Geschäfte ihre Waren auf die Gasse – *business as usual*, genau an der Stelle, an der wenige Stunden zuvor der schwelende Konflikt erneut zum Ausbruch kam.

Das allgegenwärtige Militär und die Sicherheitspolizei mit schweren Waffen machen jedem Besucher deutlich, dass die Stadt des *Schalom* auch die Stadt der umkämpften Vormachtstellung ist. Religion und Politik, Gebet und Gewalt, Glau-

be und Hass, messianische Hoffnung und irdische Feindschaft sind in der Heiligen Stadt so nahe beisammen wie kaum irgendwo auf der Erde. Wer mit wachen Augen durch die Viertel der Altstadt geht, ja, durch das ganze Land reist,

kann beides entdecken: Politik der radikalen Trennung und Feindschaft, aber auch Zeichen der Versöhnung.

Wunderbare Landschaften, bedeutende Orte

Die Reisegruppe der Theologie-Studierenden wunderte sich mehrfach, wie schnell man das kleine Land durchkreuzt. Mit dem Bus von Tel Aviv nach Haifa, auf den *Karmel* bis nach *Galiläa* – alles an einem Tag. Unterwegs liegen bedeutende biblische Stätten, zu denen uns mein Kollege aus der Bibelwissenschaft über biblische Texte innere Zugänge eröffnete. *Elija*-Texte auf dem *Karmel*, Psalmen im Quellgebiet des *Jordan*, Worte der Evangelien am *See Genezareth*.

Immer wieder waren wir von den Landschaften fasziniert, die wir durchzogen: grüne Küstenstreifen am Mittelmeer, karges und doch an manchen Stellen fruchtbares Bergland, Olivenhaine in Fülle, blühende und fruchtbare Wälder am Oberlauf des *Jordan*. Besonders der *See Tiberias*, wie der einzige große See Israels auch genannt wird, zieht christliche Pilger und Besucher an: Hier hat Jesus seine ersten Jünger gesammelt, hier hat er gelebt, gebetet, gehofft und geliebt.

Unweit davon: *Safed* (arabisch *Safad*), eine verträumte, über 800 Meter hoch gelegene Stadt mit herrlichen Ausichten ins umgebende Land. Hier hatten bedeutende jüdische Mystiker gelebt, auf diese Stadt geht die lurianische *Kabbala*, das Hauptwerk der jüdischen Mystik, zurück. Heute gilt sie als Stadt der Künstler. Doch wer sich mit der Geschichte befasst, erfährt, dass die Stadt einst mehr als 10.000 arabische Einwohner hatte, die im Unabhängigkeitskrieg vertreiben und deportiert wurden. Auch hier sind die Gegensätze, die Ambivalenzen, mit Händen zu greifen.

Ebenso auf den in der Nähe gelegenen *Golan-Höhen* mit Blick hinunter nach Syrien, wo die massive Militärpräsenz und das Wissen um die tödlichen Auseinandersetzungen uns Besucher erneut in das Wechselbad der Gefühle warfen.

Wüste und Grenzzäune

Zum Toten Meer kommt man nur über hoch gesicherte und mit Sperrzäunen umgebene Straßen von Nord nach Süd oder von West (Jerusalem) nach Ost. Der schwindende Seespiegel des salzigen Meeres, weit unter dem Meeresspiegel des Mittelmeers, und die sengende Sonne über der Steinwüste brachten bei der Reisegruppe eine eigenartige, melancholische Stim-



Taufstelle Jesu am Jordan (israelische Seite),
Jardenit bei Tiberias.

mung hervor. Insbesondere in den Feldern nahe der Höhlen von *Qumran* und auf der Festung *Masada* ist die Geschichte lebendig: die Geschichte der verlorenen Kriege und die Geschichte der wiedergefundenen biblischen Rollen.

Die Reise weiter in den Süden Israels, vorbei an *Be'er Sheva*, bringt neue, wundersame Landschaft zum Vorschein. Auf den Höhen von *Mizpeh Ramon* sieht man tief in den *Negev* hinein, die

Blick vom »Berg der Versuchung« bei Jericho ins Jordantal.





In der Wüste Negev an der Grenze zum Sinai.

heißer und trockener Wüstenregion, in der kaum Siedlungen und Bepflanzungen anzutreffen sind. Die trockenen Berge und Felsen sind so vielfältig gefärbt, dass man zahlreiche Schichten der einstigen Meere ausmachen kann, die die heutigen Bergketten durchziehen. Schließlich wird das Land immer enger, die Stacheldrahtzäune rücken von links (Osten) und von rechts (Westen) immer näher. Wenn man die Westroute wählt, kann man lange Kilometer direkt an der ägyptischen Grenze entlang fahren. Man sieht bisweilen ägyptische Soldaten und Fahrzeuge.

Tel Aviv bei Nacht, von Jaffa aus gesehen.



Wer die Natur liebt, kommt im *Timna-Park* und in den Roten Canyons auf seine Kosten. Und wer morgens im Toten Meer oder im Mittelmeer gebadet hatte, kann sich nachmittags im Roten Meer abkühlen.

Eilat ist ein bedeutender Urlaubs- und Badeort, ganz nahe zu *Akaba*, der jordanischen Stadt gegenüber, deren Minarette man vom israelischen Ufer aus sehen kann. Wiederum ist die ägyptische Grenze hautnah, und Saudiarabien liegt nur wenige Kilometer entfernt von dieser südlichsten Stadt Israels. Die große Welt und die großen Konflikte ganz nah zusammen.

Begegnungen mit dem Land und mit den Leuten

Was eine Israelreise – ob mit Studierenden, Schüler_innen oder anderen Gruppen – im Herzen ausmacht, sind die Begegnungen mit dem Land und vor allem mit den Menschen. Gegensätzlicher kann man sich das Land kaum vorstellen, gegensätzlicher auch kaum die Menschen.

Beispielsweise *Betlehem*, das als Geburtsstadt Jesu gilt, liegt vor den Toren Jerusalems – und doch ist die Stadt Teil der palästinensischen Autonomiegebiete, umgeben von der berüchtigten hohen Grenzmauer, die den jüdischen Staat von den Gebieten unter palästinensischer Verwaltung trennt.

Tel Aviv, die boomende Großstadt, umfasst Viertel, in denen sich die junge, säkular orientierte Kultur Israels trifft, aber auch jüdisch-orthodoxe, deren Bewohner sich gegen den Bau einer U-Bahn wehren, da sie auch am *Schabbat* unter ihren Straßen durchrattern würde. Gleichzeitig liegt *Tel Aviv* im Schussbereich der Raketen aus dem *Gaza*-Streifen, in dem die *Hamas* unerbittlich und absolut israelfeindlich herrscht.

Und ein letztes Beispiel: *Yad Vashem* in Jerusalem, der Ort der Erinnerung an den Holocaust, der den Opfern ein Denkmal und einen Namen verschafft. Wir als deutsche Reisegruppe fühlten uns besonderes bewegt, auch deshalb, weil wir alle Zitate der Täter auf den ausgestellten Fotos, alle abgebildeten Schilder aus der NS-Zeit (zum Beispiel »Kauft nicht bei Juden!«) und alle Nazi-Dokumente in unserer eigenen Sprache lesen konnten.

Doch am meisten bewegten die Studierenden die konkreten Gespräche, das Zusammensein auf Augenhöhe mit Menschen unterschiedlichster Religionen, Herkünfte und Orientierungen. Im Gespräch mit jüdischen Studierenden in *Tel Aviv* ebenso wie mit palästinensischen Studierenden in *Betlehem*, mit Juden, Christen und Muslimen in *Jerusalem* und an vielen weiteren Orten wurde uns die Sehnsucht der Menschen nach Frieden, *Schalom* und *Salam* immer wieder aufs Neue deutlich. Auch im Land der Gegensätze sind die unterschiedlichsten Menschen unterschiedlichster Religionen erfüllt von einer gemeinsamen Hoffnung. Dafür können Bildungsreisen die Augen öffnen.



Oben: Am Roten Meer bei Eilat.
Mitte: Ein riesiges Wandplakat am Flughafen Ben Gurion/Tel Aviv.
Unten: Blick aus der Gedenkstätte *Yad Vashem* auf die umgebende Landschaft.



Katja Anders¹ und Rebekka Krain²

Sachsenhausen – 70 years of liberation

Digitales Gästebuch des 70. Jahrestags
der Befreiung des Konzentrationslagers Sachsenhausen

Medienkompetenz stärken, internationale und intergenerationelle Begegnung ermöglichen, historische Bildung zur Geschichte des Nationalsozialismus und aktive Erinnerungskultur – die pädagogischen Ziele des im Folgenden vorgestellten Projektes waren umfangreich.

Zwischen dem 17. und 20. April 2015 besuchten über 70 Überlebende des früheren Konzentrationslagers Sachsenhausen die Feierlichkeiten zum 70. Jahrestag der Befreiung der Häftlinge des Lagers. Mit ihren Familien und Freunden reisten sie und viele weitere Besucher_innen aus der ganzen Welt zur Gedenkstätte in Oranienburg (bei Berlin), um an die Ereignisse im April 1945 zu erinnern. Das Programm umfasste Zeitzeugengespräche, Diskussionen, Projektvorstellungen, Konzerte, Führungen und zahlreiche Gedenkveranstaltungen.

Das war im April 2015, und seitdem sind nun schon einige Jahre vergangen. Der 70. Jahrestag der Befreiung war der letzte, zu dem noch eine größere Zahl Überlebender des Konzentrationslagers an den Ort ihres Leidens reisen konnte. Viele nutzten die Gelegenheit, um ihre Erinnerungen zu teilen und ihre Geschichten zu erzählen.

Damit die Begegnungen an diesem eindrucksvollen Tag lebendig bleiben, haben Schüler_innen, unterstützt von Mitarbeiter_innen der pädagogischen Abteilung von Gedenkstätte und Museum Sachsenhausen, ein digitales Gästebuch entwickelt und gefüllt. Das Gästebuch ist bis heute online einsehbar und erzählt von den vielen verschiedenen Besucher_innen der Feierlichkeiten.³ Von der Idee, gemeinsam mit Schüler_innen ein digitales Gästebuch einer solchen Begegnungs- und Erinnerungsveranstaltung zu erstellen, wollen wir im Folgenden berichten.

*»Wir erzählen meine Geschichte,
damit alle wissen, was Sachsenhausen
für ein KZ war.« (Sigurd Syversen)*

Für Jugendliche ist die Geschichte des Nationalsozialismus sehr lange her und nur noch wenige haben einen persönlichen familiären Bezug dazu. Bei den Feierlichkeiten in der Gedenkstätte Sachsenhausen konnten einige Schüler_innen erleben, wie bedeutend der Jahrestag der Befreiung noch heute für viele Menschen weltweit ist.

Begegnungen zwischen Schüler_innen und den Gästen der Feierlichkeiten zu ermöglichen, war die grundlegende Idee des Projektes. Auf dem Gelände der Gedenkstätte kamen sie mit Besucher_innen ins Gespräch und dokumentierten deren Geschichten. Die internationalen Gäste der Feierlichkeiten erhielten die Möglichkeit, ihre Motivation der Teilnahme an der Veranstaltung oder eine Botschaft zu formulieren. Diese veröffentlichten die Schüler_innen online auf einem Webblog und porträtierten dort die Vielfalt der Gäste.

Wer sich kurz auf dem Blog durchklickt, wird schnell erkennen: Der Schwerpunkt des digitalen Gästebuchs liegt in der Vorstellung unterschiedlicher Gäste und ihrer Verbindungen zur Gedenkstätte und den Gründen für ihren Besuch. Es gibt kürzere und längere Porträts, manche sind auf Englisch, andere auf Deutsch. Unter den Gästen waren Überlebende und Zeitzeug_innen mit ihren Angehörigen und Freund_innen, historisch Interessierte, Mitarbeiter_innen der Gedenkstätte und der zugehörigen Stiftung, Tourist_innen, Nachbar_innen aus den umliegenden Orten und dem nahen Berlin, Familien, Einzelpersonen, Lehrer_innen und viele weitere Personen.

1 **Katja Anders** ist Leiterin der Pädagogischen Dienste der Gedenkstätte und des Museums Sachsenhausen.

2 **Rebekka Krain** ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie und Didaktik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

3 <https://sachsenhausen70liberation.wordpress.com/>.



EUGÉNIE HOSS UND MARIE-LOUISE BRANDENBURGER

Eugénie Hoss und Marie-Louise Brandenburger kommen aus Reichsloof und Itzenhous (Luxemburg). Der Cousin ihrer Eltern ist im Konzentrationslager Sachsenhausen ums Leben gekommen, sein Name war Herr Heuland. Er diente in der Luxemburger Freiwilligenkompanie und war bei dem Aufstand im Konzentrationslager Sachsenhausen am 2. Februar 1945 beteiligt.

„Wir hoffen, dass so etwas nie wieder kommt!“

Das digitale Gästebuch verdeutlicht die internationale Dimension der Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus und der Konzentrationslager. Auf einer digitalen Karte markierten die Schüler_innen, woher die Menschen nach Sachsenhausen kamen, mit denen sie an dem Tag ins Gespräch kamen. Von der Karte kann auf die Porträts von Menschen aus Rio de Janeiro über Oslo, Moskau bis nach Shanghai zugegriffen werden.

Die Einträge zeigen, dass es Menschen auf der ganzen Welt ein Anliegen ist, an das Leid der Gefangenen der Konzentrationslager zu erinnern und derjenigen zu gedenken, die die Gefangenschaft in Konzentrationslagern nicht überlebt haben. Der Blog soll daher ein Zeichen der lebendig gehaltenen Erinnerung an sie sein: heute und in Zukunft, in Sachsenhausen und weltweit.

»I am very glad that I have the opportunity to meet so many survivors and it motivates me a lot to continue working in memorials and similar institutions.« (Jonas Brendel)

Ein Gästebuch als Weblog zu erarbeiten, bot viele Möglichkeiten: Zum einen sind die Inhalte durch die digitale Dokumentation von überall auf der Welt für jede_n zugänglich. Auch Menschen, die die Gedenkstätte in diesen Tagen nicht besuchen konnten, erhalten digital einen Eindruck der Feierlichkeiten, besonders von der Vielfalt der Besucher_innen. Den Besucher_innen selbst war es

darüber hinaus auch im Nachhinein möglich zu erfahren, wer an diesem Tag in die Gedenkstätte gekommen war. Zum anderen bot die Erstellung an den Tagen

der Feierlichkeiten selbst viele Möglichkeiten und Anlässe zu Begegnungen und Interaktionen. Hier trafen Schüler_innen Gäste aus aller Welt und sprachen mit Überlebenden und Zeitzeug_innen. Die Karte, welche die Herkunft der Besucher_innen veranschaulicht, machte auch deutlich, dass ehemalige Häftlinge des Konzentrationslagers heute in der ganzen Welt verstreut leben.

»Die jüngere Generation sollte sich unserer Geschichte annehmen.« (Familie Anders)

An der Erstellung des Gästebuchs wirkten vor allem Schüler_innen im Alter von 14 bis 18 Jahren aus Oranienburg mit. Sie alle wohnen in der Nähe der Gedenkstätte und waren mit dem Ort bereits vertraut. Die Besonderheit dieser Feierlichkeiten lag für sie darin, in direkten Kontakt mit Überlebenden zu kommen. Die Schüler_innen wurden in der Durchführung von Mitarbeiter_innen der pädagogischen Abteilung der Gedenkstätte begleitet.

Mit der Unterstützung und dem professionellen Equipment einer Fotografin konnte den Gästen der Feierlichkeiten angeboten werden, sich am Eingang des Gedenkstättenengeländes fotografieren zu lassen. Dieses Foto konnten alle als Erinnerung mit nach Hause nehmen. Anschließend hatten die Besucher_innen die Möglichkeit, ein paar persönliche Worte für den Blog zu finden, etwas über sich zu erzählen oder ihre eigene bzw. die Verbin-



**CERDIC WARRILLOW, DIETRICH MERTENS UND
POUL FRANZSEN**

Cerdic Warrillow (76), Dietrich Mertens (84) und Poul Franzsen (88) begleiten ihren Freund Edmund Szybicki, welcher als politischer Häftling im Konzentrationslager Sachsenhausen inhaftiert war.

Die Vier lernten sich in einem Tennisclub in Genf kennen.

Edmund Szybicki war im Jahr 2014 das erste Mal nach dem Krieg wieder in Sachsenhausen.

"Gegen das Vergessen"

»Mich freut der Aktivismus der Jugendinitiativen. Es ist ein lebendiges Gedenken. Gemeinsames Erinnern schafft Leben.«
(Tillmann und Johanne Timm)

derung ihrer Familie zur Geschichte Sachsenhausens zu erzählen. Diese Gespräche mit den Besucher_innen führten die Schüler_innen. Die Fragen dafür waren nicht festgeschrieben, die Jugendlichen konnten hier ihren persönlichen Interessen folgen. Auch die Besucher_innen sollten selbst entscheiden können, was sie über sich erzählen wollten. Daher ergaben sich ganz unterschiedliche Gespräche. Dr. Vojmír Srdečný erzählte zum Beispiel, dass er 1939 als Student an der Karls-Universität in Prag in das Konzentrationslager Sachsenhausen verschleppt wurde. Bruno Peeters teilte die Erinnerung an seinen Vater, der Häftling des Lagers gewesen war. Alice Karmaly aus Frankreich, deren Großvater in Sachsenhausen gefangen war, berichtete, dass sie an einer Gedicht- und Fotoausstellung über den Holocaust arbeite. Auch Schüler aus Finsterwalde besuchten mit ihrer Geschichts-AG den Jahrestag.

Direkt nach den Gesprächen konnten die Fotos und die Notizen der Schüler_innen noch an Ort und Stelle auf dem Blog ergänzt werden, sodass dieser schon während der Feierlichkeiten sukzessive gefüllt wurde. Damit die Besucher_innen wussten, wo sie den Blog finden, wurden kleine Zettel mit dem entsprechenden Link verteilt.

Nicht nur wegen des ansprechenden und weltweit verfügbaren Endprodukts war das digitale Gästebuch ein voller Erfolg. Die Jugendlichen, die den Webblog erstellten, nahmen viel aus dem Projekt mit. Sie lernten, Inhalte online und in einer digitalen Karte anschaulich zu präsentieren.



EDUARD SIMOWETZ

Eduard Simowetz war von Weißrussland nach Deutschland emigriert, um hier arbeiten zu können. In Gotha engagierte er sich gegen den Faschismus.

Er war vom 3. März 1943 bis 25. April 1945 im Konzentrationslager Sachsenhausen inhaftiert und anschließend überlebte er den Todesmarsch.

Heute wohnt er wieder in Brest (Weißrussland).

"Wir haben Geduld mit dem Deutschen Volk gehabt, weil wir den Unterschied zwischen den Faschisten und dem deutschen Volk kannten."



Dabei entwickelten sie journalistisches Gespür dafür, wie die in Gesprächen mitgeteilten Geschichten in kurzen Porträts für Außenstehende anschaulich und verständlich dargeboten werden können. Die Fotografin zeigte ihnen einige Kniffe der Porträtfotografie.

Im Zentrum standen aber das Kennenlernen der Besucher_innen und die vielen kurzen und langen Gespräche. Diese vermittelten ihnen einen nachhaltigen Einblick in eine aktive internationale Erinnerungskultur an einem Gedenkort vor ihrer Haustür. Durch die Begegnungen erweiterten sie ihr historisches Wissen zum Nationalsozialismus und seiner Nachgeschichte und kamen in Kontakt mit den letzten Zeitzeug_innen. Sie lernten aber auch, dass deren Erinnerungen die zweite und dritte Generation bis heute prägen. Nicht zuletzt beteiligten sie sich mit dem Weblog selbst an der aktuellen Erinnerungskultur, in der Jugendliche selten selbst Position beziehen können.

- <https://sachsenhausen70liberation.wordpress.com/>



Karte (Ausschnitt), auf der die Heimatorte der Gäste vermerkt wurden.



Bei der Arbeit für das digitale Gästebuch.

Christoph Michel ⁴⁶

»Mit Ihnen und dem Judentum [...] im Glauben verbunden.«

Über den Briefwechsel und weitere Kontakte zwischen Martin Buber und Ernst Michel | Teil 2 ⁴⁷

Eine für Ernst Michel wichtige Brücke zu Martin Buber war der gemeinsame, in die 1920er Jahre zurückreichende freundschaftliche Kontakt zu dem Zürcher Psychotherapeuten Hans Trüb, der Michels Entschluss, sich ab 1938 in Berlin am *Deutschen Reichsinstitut für Psychologische Forschung und Psychotherapie* und an der *Charité* ausbilden zu lassen und 1940 eine Praxis als »Behandelnder Psychologe« zu eröffnen, unterstützte und seinen beruflichen Neubeginn begleitete. ⁴⁸

In der am 15.7.1946 wiederaufgenommenen brieflichen Verbindung mit Buber erwähnt Michel Trübs Rolle als Vermittler von Nachrichten über Buber während der Kriegsjahre:

»Lieber Herr Buber, ich will Ihnen vorerst nur ein Lebenszeichen geben, das freilich nicht für alle meine Lieben gilt: denn mein Sohn Wolfgang fiel 1944 und meine liebe Frau ist im März dieses Jahres nach einer Operation an Körperschwäche gestorben. ⁴⁹ Da auch unsere Wohnung mit allem 1944 verbrannte, wohne ich jetzt in einem möblierten Zimmer, aber in der Nähe meiner Tochter mit den zwei Enkeln, die für mich sorgt, zumal ihr Mann noch in russischer Kriegsgefangenschaft ist. Es ging und geht mir körperlich nicht gut: Abmagerung und Schwächeanfälle. Ich habe mich als behandelnder Psychologe (nach zwei Jahren Berlin) seit 1940 durchgeschlagen und bin jetzt wieder Honorarprofessor an der hiesigen Uni, habe einen Ruf nach Hamburg ⁵⁰ abgelehnt. Ich hörte von Ihnen durch Trübs. Bitte, grüßen Sie herzlichst Ihre l. Frau und auch Dr. Spitzer. ⁵¹ Darf ich Sie um eine Antwort bitten? Und um Ihre

Schriften, die seither erschienen sind? Ihre Bücher habe ich unter den wenigen aus dem Brand gerettet. Von mir erscheint bei Lambert Schneider, Heidelberg ›Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis‹. ⁵²

Noch bevor Buber auf Michels Bericht antwortete, erwähnt er ihn in einem seiner umfangreichen und in dichter Folge an Trüb geschickten Briefe ⁵³ am 9.9.1946:

»Lieber Hans – Ich kann jetzt nicht, wie ich gern möchte, Dir und Ernst Michel ausführlich schreiben, da ich innerlich und äußerlich übermäßig beansprucht, dazu physisch nicht ganz obenauf bin. [...]«

Doch nur wenige Tage später, am 13.9.1946, beantwortet er Michels Brief vom 15.7. und nimmt dadurch seinerseits die Verbindung wieder auf:

»Lieber Herr Michel – Mit herzlichster Anteilnahme haben wir Ihre Mitteilungen gelesen. Wie sehr ist uns beiden Ihre liebe Frau noch gegenwärtig! Oft und vom Grunde des Herzens aus, wo die nicht welken den Erinnerungen daheim sind, haben wir Ihrer gedacht. Es tut wohl, dran denken zu dürfen, daß Sie da sind, wirken und schaffen. Was Sie von Lambert Schneider schreiben, hat mich recht interessiert; direkt von ihm habe ich noch nichts gehört, könnte mir aber wohl denken, daß es der Schrift-Verdeutschung noch

⁴⁶ Dr. Christoph Michel, geb. 1945, Sohn Ernst Michels, Altphilologe und Germanist; langjähriger Herausgeber des »Freiburger Rundbriefs« – Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung, der Vorgängerzeitschrift der vorliegenden *Zfbeg*.
⁴⁷ Teil I dieses Beitrags siehe *Zfbeg* 1/2 | 2018 Martin Buber, S. 163–172.

⁴⁸ Michel an Trüb, 11.1.1937: »Ich muß für meine zukünftige ›Beratungspraxis‹ bei Dir noch einmal in die Lehre gehen.« Ferner an Trübs Frau Susanne (Susi), 21.3.1937: »Inzwischen habe ich auch die Schriften von [Viktor] v. Weizsäcker ›Kranker und Arzt‹ (1929) und ›Seelenbehandlung und Seelenführung‹ (1926) zurückerhalten und werde sie mitbringen, da sie für Hans vielleicht wichtig sein werden. Wir können sie durchsprechen, wenn es in den Rahmen unserer Aussprachen paßt.«

bestimmt sein könnte, fortgesetzt und vollendet zu werden.⁵⁴ Im übrigen habe ich in diesen fast überschweren Jahren mehr als je zuvor gearbeitet und einiges zustandegebracht, das ich zu seiner Zeit auch Ihnen zukommen lassen zu können hoffe. Bisher habe ich freilich fast nur hebräisch publizieren können (7 Bücher erschienen, 2 im Druck), aber in der nächsten Zeit soll einiges englisch, dann auch endlich wieder deutsch erscheinen. Von den englischen dürfte Sie der ›Moses‹ besonders interessieren, wohl auch die neuen umfassenden Chassidica (3 Bände, darunter ca. 750 neue Geschichten).⁵⁵

Ich hoffe sehr, lieber Freund, daß wir uns bald irgendwo begegnen. Wir planen für nächstes Jahr eine Europareise⁵⁶, auf der wir jedenfalls in die Schweiz kommen, vielleicht aber auch, wenn es geht, einen Abstecher nach Deutschland machen, wo die Hausangelegenheit u. dgl. zu regeln ist.⁵⁷«

Auch Michels 1937 erschienenes erstes ›Ehe‹-Buch (›Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung‹) verdankt seinen Abschluss, wie Michel schreibt, einer ›14tägigen Lehre in der Trübsche[n] Schule‹. – Zu Michels Begründung seines ›Berufswechsels‹, den er nicht als Schritt in die ›innere Emigration‹ mißverstanden wissen wollte, s. meinen Beitrag ›Ernst Michels seelenärztliches Wirken‹, in: Hainz, Josef (2003) (Hg.): Heilung aus der Begegnung. Hans Trüb und die Psychotherapie. Dokumentation eines Symposions, Eppenhain, S. 195.

- 49 Katharina Michel, geb. Kauffmann (geb. 1889), seit 1913 mit Ernst Michel verheiratet.
- 50 Laut Michels Brief an Wilhelm und Elisabeth Flitner vom 16.9.1945 (Nachlass Flitner in der UB Hamburg) wurde ihm der Lehrstuhl für Psychologie angeboten.
- 51 Moritz Spitzer, geb. 1900, Gründer der ›Jungzionistischen Blätter‹, 1929–1932 Leiter der ›Schule der Jugend‹ in Berlin, 1932–1934 wiss. Assistent Bubers, danach bis 1938 Mitarbeiter Lambert Schneiders im Schocken Verlag, 1939 in Palästina, Verleger in Jerusalem.
- 52 Bw Buber III, S. 109. – Zu Michels Buch ›Der Partner Gottes‹ s. u.
- 53 Die Begründung der ungewöhnlichen Frequenz enthält sein Brief an Trüb vom 4.8.1946: ›Ich bin in der letzten Zeit noch näher an die Probleme, die mich beschäftigen, herangekommen. Es handelt sich, wie ich Dir schon andeutete, um das Verhältnis zwischen der uns so geläufigen ›kosmischen‹ Sinnenwelt und der ›chaotischen‹ Welt, die im Traum, im Rausch, in der Psychose erfahren wird. Wohl gemerkt, es handelt sich nicht um eine Frage des Erlebens, sondern um eine – ebenso gewichtige wie unheimliche – des Seins selber. Alles Psychologische kann hier also nur Hilfe sein, aber eine unentbehrliche. Ich brauche sie zu diesem zweiten und anscheinend letzten Teil meiner Philosophie weit mehr als ich sie zum ersten brauchte‹ (Bw Buber III, S. 113). 8

Michels bereits am 21.9.1946 in Zürich geschriebener Antwortbrief fällt umfangreicher aus: als an die Vorkriegszeit anknüpfender Bericht über die Schicksale gemeinsamer Freunde, als Stellungnahme zu Bubers und Michels eigenen neuen Publikationen, auch im Hinblick auf ihre Wirkung, als Ausblick auf die Zusammenarbeit mit Trüb an dessen Buchprojekt.

›Lieber Martin Buber, soeben kam Ihr lieber Brief, für den ich Ihnen herzlich danke. Mit gleicher Post kam ein Brief von Eugen Rosenstock, mit dem ich in diesen Wochen Flugpostbriefe gewechselt habe.⁵⁸ Ich hoffe, daß wir R. für einen Lehrstuhl für ›abendländische Geistesgeschichte‹ (wie ihn Guardini in Tübingen hat) nach

- 54 Im Verlag Lambert Schneider war 1931 als 11. und bisher letztes Buch der gemeinsam mit Franz Rosenzweig 1925 begonnenen Übersetzung der ›Schrift‹ das Buch ›Jirmejahu‹ erschienen. Danach übernahm der Schocken Verlag bis 1938 die Edition der (inzwischen bis zum ›Buch der Gleichsprüche‹ veröffentlichten) Übersetzung. – Zur Wiederaufnahme der Zusammenarbeit mit Lambert Schneider (nach einer ersten kurzen Wiederbegegnung zwischen dem 10. und 12.7.1947 ›in einer Art von Niemandsland, in der Größe einer Bürostube, zwischen Deutschland und der Schweiz‹: Buber an Salman Schocken, Zürich, 17.7.1947; Bw Buber III, S. 138; s. ebd. Schneider an Buber, 21.7.1947, S. 139f.) s. Bubers Brief an Schneider, Jerusalem, 26.7.1948 (Bw Buber III, S. 175–177).
- 55 ›Tales of the Hasidim‹. 2 Bde., New York 1947/48.
- 56 Über diese im Frühjahr 1947 begonnene Reise, auf der Buber ›Über 60 Vorträge in 6 Ländern‹ hielt und u. a. mit Lambert Schneider, Hans Trüb und Ernst Michel (mit den beiden letzteren in Pura/Tessin) zusammentraf, s. Bw Buber I, S. 125, und Bubers Brief an Salman Schocken, Zürich, 17.7.1947 (Bw Buber III, S. 137–139). Die für 1948 geplante zweite Europareise und erste USA-Reise kam wegen des Kriegs- und Bürgerkriegs nach der Gründung des Staates Israel nicht zustande, weil Buber ein Gebot darin sah, aus ›Treue zur Situation‹ ›in der unglücklichen Stadt zu bleiben‹ (an Hermann Hesse, 9.10.1948; Bw Buber III, Nr. 142, S. 181); gegenüber Ernst Simon schilderte er die Situation in Jerusalem dramatisch: ›Gegen diese Preisgegebenheit der Seele an den unversöhnlichen Widerspruch war alles z. B. von mir je früher, z. B. in Hitlerdeutschland Erlebte, eine fromme Idylle‹ (27.1.1948; Bw Buber III, S. 160).
- 57 Bw Buber III, S. 120.
- 58 Der Soziologe, Rechtshistoriker und Sprachphilosoph Eugen Rosenstock (-Huussy) (1888–1973), mit Michel seit 1921 zunächst kollegial, dann (wie auch mit Franz Rosenzweig, Martin Buber und Joseph Wittig) in lebenslanger Freundschaft verbunden, war 1933 aus Breslau, wo er seit 1923 eine Professur innehatte, in die USA emigriert; Bemühungen, ihm nach dem Krieg eine Professur in Deutschland zu verschaffen, blieben erfolglos (sein Briefwechsel mit Michel befindet sich im EMA und im E.-Rosenstock-Archiv Bethel).

Deutschland bekommen. Ob ich jetzt schon ein anstrengendes öffentliches Amt antrete – man persistiert, daß ich die Leitung der neuen Pädagogischen Akademie in Tübingen-Reutlingen annehme – oder noch in freiem Wirken zuwarte, wird sich im Oktober entscheiden. Ich würde gern über Winter noch einiges schreiben, was im Amt aus Zeitgründen unmöglich wäre.

Ihr Manuskript ›Das Problem des Menschen‹ habe ich mit wachsender Zustimmung gelesen. Dieses Buch wäre unendlich wichtig für unsre Studenten, als Grundlage der Arbeit in Arbeitsgemeinschaften.⁵⁹ Hoffentlich hat unsre von der Mil.Reg. erzwungene Abschließung von der Bücherwelt bald ein Ende, damit wenigstens der Bücherstrom der Schweiz zu uns ein Rinnsal findet. Wir müssen die Jugend, auf die es ankommt, wieder lesen und denken lehren, in elementarer und mühsamer Arbeit. Ich werde Ihnen sehr dankbar sein, wenn Sie mir Ihre englischen – und später deutschen – Bücher zugänglich machen. Ich stehe ganz in Ihrer Art des Denkens drinnen und verdanke Ihnen die tiefste Klärung auch meines Glaubensgrundes. Das werden Sie auch aus meinem Buch ›Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis‹ ersehen, aufgrund dessen mir wohl Rom den Prozeß machen wird.⁶⁰ Auch die ›Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt‹⁶¹ wird Ihnen zugehen, deren zweiter, politischer Teil ja im ›Besonderen‹ ein ›Allgemeines‹ zum Ausdruck bringt.

Seien Sie versichert, daß Sie in Deutschland eine Ihnen treu gebliebene Gemeinde finden

werden, die sich auch in ihrem Verhalten zum jüdischen Volk konkret bewährt hat, auch wenn ihr Tun ›unter der Hand‹ geblieben ist. Ihr letzter Lehrhausvortrag ›Die Auserwählung Israels‹ ist zunächst von Schlosser⁶² (der leider durch Luftangriff umkam) in hunderten von Exemplaren verbreitet worden; mein Exemplar wurde dann in Berlin wieder vervielfältigt und so wiederholt in die Kriegsjahre hinein. Es ließe sich viel berichten, was nicht nur Zeugniswert für Einzelne hat. Aber die *innere* Geschichte dieser leidvollen Jahre wird erst später geschrieben werden dürfen, da sie zunächst vor dem unsagbaren Leid der Juden schweigen muß.

Von dem Tod unsres lieben Alfons Paquet⁶³, der bei einem Angriff im Luftschutzkeller einem Herzschlag erlag, werden Sie erfahren haben. Kurz zuvor war sein jüngerer Sohn Bernhard gefallen. Wir haben ihn auf dem damals verwüsteten Friedhof unter Luftalarm in einer würdigen Feier zu Grabe geleitet. Th. Spira ist Min. Rat im Großhess. Kultusministerium und zugleich Ordinarius an der Universität Frankfurt a. M. Er hat sich in diesen Jahren restlos bewährt.

⁶⁰ Im Haupttitel seiner ersten und vielbeachteten Buchpublikation nach Kriegsende nimmt Michel ein Stichwort aus dem Schlussabschnitt seiner Mitschrift von Bubers »Vorlesungen über Judentum und Christentum« (1934; s. o.) auf: »Aber es scheint mir, dass es hier um eine Sache geht, die über Israel und das Judentum hinausgreift. Es scheint mir, dass, was unserer Zeit nottut, nichts anderes ist als eine Erneuerung des messianischen Glaubens, die ausgehen muss vom Ernstnehmen der Welt als der auf das Werden des Gottesreiches angelegten Schöpfung, und vom Ernstnehmen des Menschen als des Partners Gottes am Erlösungswerk, also vom Ernstnehmen des Willens Gottes, der den Menschen aufruft zum Helfer an der Errichtung seines Königiums, an der Vollendung SEINER Welt« (MBW, Bd. 5, Vorlesungen über Judentum und Christentum, S. 315f.).

⁶¹ Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt, ihrer Krisenformen und Gestaltungsversuche, Stuttgart 1947.

⁶² Der Quäker Rudolf Schlosser.

⁶³ Alfons Paquet (1881–1944), Volkswirt, (Reise-)Schriftsteller, Redakteur, seit 1937 Feuilletonchef der »Frankfurter Zeitung«, Quäker; s. Bubers Artikel »Ein Dankeswort [an Alfons Paquet]« in: Der Jude, 1. Jg., H. 2, Mai 1916, S. 129f. (jetzt in: MBW 1: Frühe kulturkritische u. philosophische Schriften 1891–1924, hg. von Martin Tremel, S. 289 u. 333–335); Bubers Dank richtet sich vor allem an Paquet als Verf. der Bücher »In Palästina« und »Die jüdischen Kolonien in Palästina« (beide 1915); Paquet

⁵⁹ Das Buch erschien im Juli 1948 im Verlag Lambert Schneider, Heidelberg. Einleitend bemerkt Buber: »Diese in ihrem ersten Teil wesentlich problemgeschichtliche, im zweiten wesentlich erörternde Schrift soll die in anderen Arbeiten dargelegte Erkenntnis des dialogischen Prinzips historisch einordnen und gegen einige zeitgenössische Theorien [bes. Schelers und Heideggers] kritisch abheben. [...] Sie ist die Ausarbeitung eines Kollegs, das ich im Sommersemester 1938 an der Hebräischen Universität Jerusalem gehalten habe.«

Ich habe mich nun in der Schweiz, unter der rührenden Fürsorge unsrer lieben Freunde⁶⁴, körperlich und seelisch gut erholt und sehe dem wohl schweren Winter in Deutschland zuversichtlich entgegen. Daß ich seit 1940 in Frankfurt eine psychotherapeutische Praxis ausübte und dies begrenzt auch jetzt noch tue, schrieb ich Ihnen wohl. Ich habe dabei viel gelernt und reiche Erfahrung sammeln können, die mir auch als Lehrer zugut kommen wird. So könnte ich wohl jetzt auch Hans Trüb etwas in seiner Arbeit fördern, in der Klärung seines Materials für ein Buch.⁶⁵ Grüßen Sie herzlichst Ihre verehrte Frau!

Stets Ihr dankbarer

Ernst Michel.«⁶⁶

Auf einen (in Bd. III des Buber-Briefwechsels nicht wiedergegebenen) Brief Michels an Buber vom 23.12.1946 antwortet dieser am 3.3.1947 aus Jerusalem:

»Lieber Ernst Michel –

Ich war leidend und bin noch nicht ganz wiederhergestellt, möchte aber doch Ihren Brief vom 23.12. nicht länger unerwidert lassen. Zur Erwidierung sende ich Ihnen vorerst, als Freundschaftsgabe, anbei ein kleines Manuskript.⁶⁷ Es ist vor 6 Jahren aus hiesigen inneren Kämpfen entstanden, mag aber auch für andere gelten. Wenn Sie wollen, dürfen Sie es auch veröffentlichen, in Lambert Schneiders Zeitschrift⁶⁸ oder sonstwo.

war (wie auch Buber und Michel) Teilnehmer an der von Florens Christian Rang 1923 zu dem Thema »Reich Gottes, Staat, Gesellschaft« einberufenen »theologischen Zusammenkunft« in Braunfels und Verfasser des Aufsatzes »Martin Buber« in dem 1922 erschienenen Sammelband »Juden in der deutschen Literatur«.

⁶⁴ Hans und Susi Trüb.

⁶⁵ Vorarbeiten zu »Heilung aus der Begegnung«.

⁶⁶ Bw Buber III, S. 121–123 (s. auch dort: Faksimile 3, S. 680f.).

⁶⁷ Der Aufsatz »Falsche Propheten« (gedr. in: Buber, Martin (1953): Hinweise. Gesammelte Essays, Zürich, S. 167ff.; Buber, Werke II, S. 943ff.).

Ad vocem LS [Lambert Schneider]: Hans Trüb übermittelt mir Ihre Mitteilungen zur Verlagsfrage. Fallen lassen möchte ich den braven Müller⁶⁹ nicht, der sich anscheinend große Mühe gibt wieder festen Boden unter die Füße zu kriegen; das muß sich ja aber in der aller-nächsten Zeit klären. Es gibt aber noch eine Menge wichtiger anderer Arbeiten. Es wäre sehr gut, wenn ich Ihnen oder LS⁷⁰ oder ihnen beiden bei meinem Aufenthalt in der Schweiz begegnen könnte (daß ich Erlaubnis bekomme, Deutschland zu besuchen, in einer Sache unserer Universität, ist denkbar, aber nicht mehr als das). Wenn die hiesigen äußeren Umstände es gestatten, gedenken wir Anfang April nach Europa zu reisen. Ich habe an holländischen, schwedischen, dänischen, französischen, englischen Universitäten Vorlesungen zu halten. In die Schweiz kommen wir voraussichtlich Ende Juni. [...]

Ihr Buch habe ich noch nicht erhalten.⁷¹ Von der »Auserwählung«⁷² sandte Hans Trüb eine dortige Nachschrift. Ihre vortreffliche Kondensierung von »Judentum und Christentum« besitze ich, ebenso wie ein Stenogramm, und hoffe nach meiner Rückkehr an die Ausarbeitung gehen zu können.«⁷³

⁶⁸ »Die Wandlung«; die von Lambert Schneider als »ein spätes, zwanzig Jahre jüngeres Geschwister der Kreatur« bezeichnete Zeitschrift (hg. von Dolf Sternberger) erschien von November 1945 bis Dezember 1949; s. dazu L. Schneider (1965): Rechenschaft über vierzig Jahre Verlagsarbeit/1925–1965, Heidelberg, S. 80–85, 91.

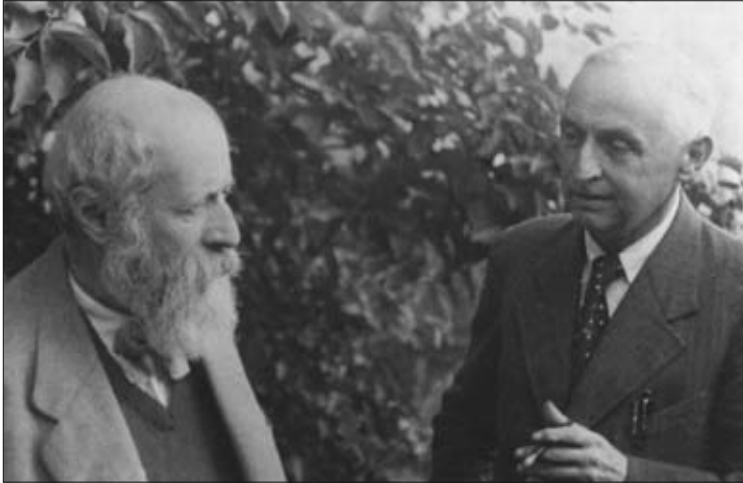
⁶⁹ Der Schweizer Verleger Gregor Müller, Leiter des in finanzielle Schwierigkeiten geratenen Pegasus-Verlags (in dem Bubers Buch »Dialogisches Leben« erschienen war); s. Bw Buber III, S. 127, 176f., 183, 187.

⁷⁰ Zur Begegnung mit Lambert Schneider zwischen dem 10. und 12.7.1947; zur Datierung des Treffens mit Michel und Trübs in Pura (Tessin) s. u.

⁷¹ Das in Michels letztem Brief angekündigte Buch »Der Partner Gottes«, das mit einem Bubers »Kampf um Israel« (1933) entnommenen Gleichnis schließt. Eine schriftliche Äußerung Bubers zu diesem im Winter 1945/46 entstandenen Werk (»als erste wieder für die Öffentlichkeit bestimmte Niederschrift seit dem Jahre 1937«) ist mir nicht bekannt.

⁷² Bubers letzter Lehrhaus-Vortrag »Die Auserwählung Israels« (bereits 1938/39 u. d. T. »Die Erwählung Israels. Eine Befragung der Bibel« gedruckt).

⁷³ Bw Buber III, S. 127 (gekürzt).



Martin Buber und Ernst Michel im Gespräch.
Pura/Tessin, August 1947.

Bubers und seiner Frau Europareise, die er bereits vor der Rückkehr nach Jerusalem in einem am 17.7.1947 in Zürich an Salman Schocken geschriebenen Brief eindrucksvoll resümiert, führte kurz vor ihrem Ende (der auf den 4. September geplanten, dann verzögerten Einschiffung in Genua) nach einem vierwöchigen Aufenthalt in Papan (Graubünden), Ende August ins Tessin, wo es in Trübs Wohnort Pura zu einem mehrtägigen Wiedersehen der Freunde kam, zu dem auch Ernst Michel angereist war.⁷⁴ Zu diesem Zeitpunkt war Trübs Buch *Vom Selbst zur Welt. Der zweifache Auftrag des Psychotherapeuten*⁷⁵, an dessen Entstehen Buber beratend teilgenommen hatte, abgeschlossen und durch Buber ein erster Kontakt mit Arië Sborowitz hergestellt, der sich ihm 1946 mit der Abhandlung *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander* bekannt gemacht

hatte.⁷⁶ Begonnen hatten auch schon Vorgespräche zu Trübs nächstem, erst posthum⁷⁷ durch Michel und Sborowitz herausgegebenem, mit einer Einleitung Bubers⁷⁸ versehenem Werk *Heilung aus der Begegnung/Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs*.⁷⁹

Durch das Treffen und die Gespräche in Pura wird Buber nicht nur in Trübs, sondern auch in Michels therapeutische Praxis Ein-

blicke erhalten haben, die Michel im September 1949 zum Anlass nahm, seine noch unveröffentlichte Studie *Zur anthropologischen Deutung der Hysterie. Ein Beitrag zur Neurosenlehre*⁸⁰ an Buber zu schicken.⁸¹ Am 23. September 1949 schrieb Buber an Michel:

»Lieber Ernst Michel –

Vielen Dank für die Übersendung Ihrer neuen Arbeiten, die ich mit großem Interesse und Gewinn gelesen habe.

Nur ein Bedenken habe ich anzumelden, ein gewichtiges freilich, wie mir scheint, gegen Ihre sehr wertvolle Hysterie-Abhandlung. Soweit ich verstehe, ist sie für Neurologen und Psychotherapeuten im allgemeinen bestimmt, nicht bloß für solche, die gläubig sind. Wie kann aber den Nichtgläubigen zugemutet werden, daß sie das Angerufenen von der Trans-

74 Die Begegnung ist durch mehrere Photographien, die auch den »Dialog« augenfällig machen, jedoch nicht durch schriftliche Zeugnisse dokumentiert. Vielleicht meint Trüb aber dieses Treffen, wenn er am 10.10.1948 Buber für die Zusendung von dessen Essay »Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre« (aus Holland als Druck in der Reihe »Pulvis Viarum« geschickt) dankt: Er habe darin »sofort das von Dir in Pura und Zürich Vorgelesene« (wohl noch aus dem Skript der in den 40 Jahren vor der holländischen ökumenischen Vereinigung der

»Woodbrokers« in Bentfeld gehaltenen Vortragsreihe) erkannt (Bw Buber III, S. 183; Text in: MBW 17 (2016): »Chassidismus II/Theoretische Schriften«, hg. von Susanne Talabardon, S. 233–250).

75 S. dazu: MBW 10: »Schriften zur Psychologie und Psychotherapie«, hg. von Judith Buber Agassi (2008) [darin: Briefwechsel mit Hans Trüb], S. 171–173.

76 Ebd., S. 173.

77 Hans Trüb starb am 8.10.1949.



Paula und Martin Buber, Ernst Michel und Hans Trüb
in Pura/Tessin, August 1947.

zendenz her in die Voraussetzung der Erläuterung – die doch eine ihnen und dem Autor sowie dessen gläubigen Lesern gemeinsame sein soll – aufnehmen? Sie, E. M., sagen, diese Bestimmung sei durch Erfahrung gewonnen – aber eben nicht durch *ihre* Erfahrung; sie werde durch die tägliche Wirklichkeit bestätigt – aber eben nicht durch ihre! Denn ihre Erfahrung ist nun einmal bis auf weiteres keine Glaubenserfahrung und ihre Wirklich-

keit keine Glaubenswirklichkeit; das Angerufenwerden von der Transzendenz her wird aber nun einmal im Glauben allein erfahren und in der Wirklichkeit immer neu wiedergefunden. Die Nichtgläubigen verstehen ihre Individuation von ganz anderen Voraussetzungen aus. Sagen Sie aber, sie seien nicht wahrhaft individuiert («in einer typisierenden Art verlaufendes Leben»), so zerbrechen Sie die Grundlagen der Verständigung. Es handelt sich bei dieser Differenz zwischen Rufvernehmenden und Nichtvernehmenden ja nicht um eine im Bereich des Willens (James' „Wille zum Glauben“) liegende, sondern um eine Grundtatsache des Menschentums.⁸² Andererseits: ist es nicht eine essentielle Pflicht des Erforschers und Deuters seelischer Erkan-

78 Vorabdruck in: »Neue Schweizer Rundschau, N. F.«, 19. Jg., Heft 6, Okt. 1951, S. 382–386 (wieder in: MBW 10, S. 54–58).

79 Neuausgabe u. d. T. »Heilung aus der Begegnung. Überlegung zu einer dialogischen Psychotherapie. Mit einem Geleitwort von Martin Buber. Bemerkungen zur ersten Auflage von Arië Sborowitz. Hg. und mit einem Nachwort zur Neuausgabe versehen von Milan Sreckowic: Selbst und Welt«, 2015. – Zur Entstehung s. die Nachlässe von H. Trüb und A. Sborowitz im EMA.

Auch hier weist Trübs zitierter Brief vom 10.10.1948 auf eine möglicherweise schon 1947 in Pura besprochene Frühstufe der Konzeption: »Vor ca. einer Woche schickte ich an Sborowitz meine ersten beiden Kapitel per Luftpost. [...] Jetzt mühe ich mich mit dem letzten, dem »kasuistischen« Kapitel: Anthropologische Psychotherapie. [...] Ich möchte im übrigen dieses kleine Buch mit »Psychotherapie an der Wende?« betiteln. Was meinst Du dazu? Michel schlug vor, ich machte noch ein Fragezeichen dazu.«

80 Veröffentlicht in: »Studium Generale«, 3. Jg., Heft 6 (1950); Wiederabdruck in dem von Arië Sborowitz in Verbindung mit Ernst Michel (1960): Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, S. 310–326 (Wege der Forschung, Bd. 10).

81 Ein Begleitbrief Michels ist weder in Bw Buber III noch in MBW 10 nachgewiesen.

82 James, William (1897): The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, New York.

kungen, seine Einsichten allen Zuständigen, so Gläubigen wie Ungläubigen, vorzulegen? Oder ist etwa gemeint, daß die Ungläubigen nicht zuständig seien? Das würde aber einen Abgrund zwischen ihnen und den Gläubigen aufreißen und für die ganze Sphäre der Verständigung über Krankheit und Heilung der Seele verhängnisvolle Folgen haben. Auch ist es unleugbar, daß Menschen, die in diesem Sinn, dem des Rufvernehmens, ungläubig sind (wiewohl sie in irgendeinem andern Sinn »an Gott glauben« mögen), auf Neurotiker heilsame Wirkungen auszuüben vermögen. Und darüber hinaus, wie weit ist es überhaupt zulässig, die Transzendenz in eine nicht schlechthin ontologische, sondern wesentlich anthropologisch-psychologische Darlegung einzubeziehen?⁸³ Sie werden mir sagen, nicht sie selber werde ja einbezogen, sondern das Von-ihr-her. Aber wie weit ist dies möglich, ohne sie selbst einzubeziehen? Schon dadurch, daß Sie sie als Transzendenz bezeichnen, daß Sie von ihr erklären, sie sei eben dies und nichts in der Immanenz Vorfindliches, beziehen Sie sie ein, die uns ja eben doch nur im Glauben präsent, nicht aber unsrer Betrachtung des Lebens kranker oder gesunder Menschen gegeben ist. Gewiß, ich darf und soll mich zu Gottes Anruf als zu dem, was von ihm her geschieht, bekennen, mehr noch, ich darf und soll dies als die Wahrheit bekennen, aber darf ich in einer Untersuchung menschlicher Zustände und ihrer Behandlung daraus folgern wie aus einem bewiesenen Satz? Diese meine Fragen sind keine rhetorischen, es geht mir um wirkliche Probleme, schwere,

überschwere Probleme, die wir nur eben so schwer nehmen müssen wie sie sind.

So viel für heute – mitten aus einer mich ungeheuer in Anspruch nehmenden Arbeit an der Vorbereitung einer großen volkserzieherischen Institution.«⁸⁴

Michel antwortete auf Bubers Einwände in seinem Brief vom 22.10.1949 nach längerer ›Bedenkzeit‹:

»Lieber Martin Buber, ich danke Ihnen sehr herzlich für Ihren ausführlichen Brief vom 23. 9. und die darin dargelegten Bedenken zu dem anthropologischen Ausgangspunkt meiner Hysteriearbeit. Trotz meiner Bemühungen, Ihre Bedenken in ihrer Wichtigkeit zu verstehen, ist es mir noch nicht gelungen, sie akzeptieren zu können. Für mich ist das Glaubensverhältnis primär die eigentliche Konstituente des Mensch-Seins, die Du-Angerufenheit im Sinne der grundlegenden Angesprochenheit von der Transzendenz her die immerwährende zentrale Realität menschlicher Existenz, der er sich im »Unglauben« entzieht, die aber in *negativer* Bestimmung immerfort in Wirksamkeit bleibt. Ich bin deshalb der Überzeugung – und eben diese hat sich mir in der Aufhellung und Therapie echter Kernneurosen bestätigt – daß ohne diese anthropologische Grundeinsicht und ihre bewußte und unbewußte Anwendung eine wirkliche Heilung solcher Kernneurosen unmöglich ist.⁸⁵ Eben dies wollte ich ausdrücklich den Psychotherapeuten, an die sich die Publikation des »Studium Generale« rich-

83 Michel hatte am Beginn seiner Abhandlung den »anthropologischen« Ansatz auf Viktor v. Weizsäcker in dessen Buch »Diesseits und jenseits der Medizin« dargelegte Unterscheidung der »drei Stufen« zurückgeführt, »in denen sich die Überwindung der einseitig naturwissenschaftlichen Orientierung vollziehe: 1. in der Psychoanalyse, 2. in der psychosomatischen Medizin, 3. in der anthropologischen Medizin, die jene ersten beiden Stufen übergreife und in sich einbefasse.«

84 Bw Buber III, S. 211–213 (auch in: MBW 10, S. 177f.). – Die »volkserzieherische Institution«: Das Jerusalemer ›Seminar für Erwachsenenbildung«; s. dazu Bubers Brief an Louis Finkelstein vom 27.7.1949 (Bw Buber, S. 204–206; Entwurf in dt. Sprache), der zugleich einen Rückblick Bubers auf seine Initiativen zur Erwachsenenbildung seit 30 Jahren (ab 1919) enthält.

85 Am Ende seiner Abhandlung verweist Michel als Beispiel für »eine echte Heilung schwerer Hysterie« auf die spektakuläre (später durch die Veröffentlichung der Akten nachprüfbar und

tet, sagen. Ich bin dabei durchaus der Meinung, daß eine Verständigung mit Menschen einer Existenzweise diesseits des Glaubens gesucht werden könne – aber eben nur innerhalb der Bereiche, in denen eine solche Existenzweise eine echte Zuständigkeit hat. Ich weiß nicht, ob meine »Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft«⁸⁶, die ich von Mendrisio⁸⁷ aus an Sie geschickt hatte, in Ihre Hände gekommen ist. Aber jedenfalls habe ich darin einige anthropologische Anmerkungen gegeben, die darauf verweisen, daß in unserer heutigen Sicht ein Verständnis des Menschen ohne Zuordnung zur Transzendenz – im Sinne einer existentiellen Begründung von dort her – nicht mehr möglich ist. Die Grundsituation der Zwiesprache, ja des »Bundes«, erscheint mir deshalb nicht als eine bloße ontologische Möglichkeit, die in concreto realisiert wird, sondern als das Konstitutivum des Menschseins schlechthin, das in einer Anthropologie zur Geltung zu bringen unser Recht und unsere Pflicht ist. Daneben erscheint mir die Frage der Verständigung mit »Nicht-Gläubigen« eben nur als eine notwendige Frage der Liebe. Ich nehme aus gewichtigen Grün-

den an, daß meine anthropologische Sicht in der Richtung der neuen philosophischen Aspekte Karl Jaspers' und Gabriel Marcells liegt, und wohl auch durch eine tiefere Interpretation von Pascals »Pensées« gedeckt wird, wie sie derzeit Prof. Herbert Plügge in Darmstadt unternimmt.⁸⁸

Ich muß leider mich heute auf diese Andeutungen beschränken. Es handelt sich, wie Sie mit Recht sagen, um ein außerordentlich ernstes Problem, das der lebendigen Aussprache mit gleichgerichteten Menschen bedarf. Ich hoffe, daß das Jahr 1950 uns wieder in der Schweiz zusammenführt und uns eine gründliche Behandlung dieser und einiger anderer Fragen ermöglicht. Denn bei aller wesentlichen Übereinstimmung mit Ihnen (wobei ich mich mit tiefem Dank als Ihren Schüler fühle), haben sich doch in diesen Jahren manche Divergenzen gezeigt, die zu bereinigen wären. Sie dürften in der Gegenüberstellung Ihres »Ich und Du« und meines »Partner Gottes« hervortreten.⁸⁹ Und sie drängten sich mir auch auf im Anschluß an eine kleine Arbeit, die Sie vor zwei Jahren in Zürich vorgelesen haben. Damals ging es besonders um die »delegierte Gottesmacht im Menschen« als zentrierende Macht der »Einung«.⁹⁰

Ich habe nun über dem allen vor Ihnen noch nicht über das schmerzliche Ereignis des Abrufs unseres lieben Freundes Hans Trüb gesprochen.⁹¹ Ich glaube, daß dies auch zwischen uns, die wir beide sehr tief mit ihm verbunden waren und sind, sich erübrigt. Daran werden wir beide ja lange zu tragen haben. Ich hoffe, daß es mir im Frühjahr möglich sein

weit bekannt gewordene) Heilung der angeblich von »Dämonen« besessenen Gottlieb Dittus durch den schwäbischen Pfarrer Johann Christoph Blumhardt, der, ohne Arzt zu sein, die Kranke »durch die charismatische Kraft« seines Glaubens und seine »unbeirrte Du-Ansprache«, letztlich durch die Aufnahme in sein Haus und damit in den Kreis eines »Wir« heilte (Der leidende Mensch, S. 325).

⁸⁶ Die 1. Auflage des 1948 erschienenen Ehe-Buchs.

⁸⁷ Seit 1949 Michels neben Frankfurt a. M. zweiter Wohnsitz.

⁸⁸ Vgl. Plügge, Herbert (1962): Pascals Begriff des »Ennui« und seine Bedeutung für eine medizinische Anthropologie, in: ders.: Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie, Tübingen, S. 1 ff. – Der am Darmstädter Klinikum tätige Mediziner und Psychotherapeut Plügge, der Michels Schriften schätzte und mit seinem anthropologischen Ansatz einig ging, regte nach dem Krieg einen »medizinisch-anthropologischen Arbeitskreis« an, zu dem außer ihm und Michel Prof. Viktor v. Weizsäcker und Prof. Achelis aus Heidelberg, Prof. Ruffin, Dr. Rudolf Bilz und Oberarzt Derwort aus Mainz gehörten.

⁸⁹ Zu dieser grundsätzlichen Aussprache scheint es in der Folgezeit nicht mehr gekommen zu sein, zumal das nächste und wohl auch letzte Treffen mit Buber (aus Anlass der Verleihung des »Hansischen Goethepreises« 1953 in Hamburg) offiziellen Charakter hatte.

⁹⁰ Gemeint ist vermutlich die Vorstufe von Bubers Schrift »Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre«, aus der Buber während der Begegnung mit Michel und Trüb in Pura und Zürich 1947 vorgelesen hatte. S. dazu Bw Buber III, Nr. 176, S. 223: »Michels Zitat stammt nicht aus dem Buch selbst; es ist möglicherweise ein erklärendes Wort Bubers im Zusammenhang mit der Lesung oder aber der Text wurde später geändert.«

⁹¹ Hans Trüb war am 8.10.1949 an einem Herzschlag gestorben.

wird, sein fast fertiges Büchlein pietätvoll abzuschließen, nachdem Dr. Sborowitz sich um die Schlußkapitel sehr verdient gemacht hat.«⁹²

Auf Michels kurz nach diesem Brief ihm mitgeteilter Eheschließung schreibt Buber:

»Lieber Ernst Michel –
Wir haben uns sehr gefreut von Ihrer Heirat zu erfahren und senden Ihnen und Ihrer Frau unsre guten Wünsche. Wenn ein Freund heiratet, schlage ich gern auf, was Jacob Grimm über ›Ehe‹ zu sagen hat: daß in dem gotischen Wort *aiva*, aus dem das deutsche kommt, Ewigkeit und Gesetz dicht beieinander gewohnt haben, ehe sie in *êwe*, *aevum*, *aeternitas* und *ê*, *lex*, *testamentum*, *matrimonium* auseinandertraten.⁹³ Damit scheint mir doch noch mehr gesagt zu sein, als daß es in der Ehe um eine ewige Ordnung geht. Wir werden darauf hingewiesen, daß der Einzelne, der als Ganzes, also ehelich, mit dem Andern sich einläßt und den Bund mit ihm schließt, in einer besondern, nur so sich eröffnenden Weise den äonischen Charakter des menschlichen Daseins verspüren darf. Möge das sich an Ihnen beiden erfüllen.«⁹⁴

In seiner Dankantwort vom 28.3.1950 äußert Michel den Wunsch, Bubers Auslegung der etymologischen Herkunft des Wortes »Ehe« als Leitspruch der 2. Auflage seines *Ehe-Buchs* voranzustellen zu dürfen.

»Lieber Martin Buber,
Ihre guten Worte zu unserer Heirat haben uns tief bewegt und wir danken Ihnen von Herzen dafür. In den Tagen der Ankunft Ihres lieben Briefes war ich mitten in der Neubearbeitung des ersten Kapitels meines Ehebuches, das nunmehr in 2. Auflage herauskommen soll. Dabei kam uns der Gedanke, daß ich den mittleren Teil Ihres Briefes als geeigneten Leitspruch für mein Buch nehmen könnte. Dazu bedarf ich aber Ihrer Zustimmung. Ich würde dann am Schluß bemerken: ›Aus einem Brief Martin Bubers.‹⁹⁵

Zu meiner Freude erfahre ich, daß sich die Buchhandlung Rieck in Aulendorf nun auch propagandistisch sehr für Ihren »Moses« einsetzt. Sie kann nunmehr das Buch in beliebiger Anzahl beziehen. Ich hoffe, daß Sie das Informationsblatt der Buchhandlung, das bereits für ›Gog und Magog‹⁹⁶ wiederholt sich besonders eingesetzt hat, regelmäßig erhalten. Sie ersehen daraus auch die besten Neuerscheinungen in Deutschland. [...]

⁹⁴ Bw Buber III, S. 241.

⁹⁵ Bubers schriftliche Zustimmung ist nicht überliefert.

⁹⁶ Ein besonders eindrucksvolles Zeugnis für die Wirkung von »Gog und Magog« auf die Freunde und Leser Bubers, die während der Naziherrschaft in den ›geistigen Katakomben‹ ausgeharrt hatten, ist der Brief des Philosophen und Schriftstellers Ewald Wasmuth an Buber vom 6.10.1949 (Bw Buber III, S. 214f.), der zum Erscheinen dieses Buchs bemerkt, es scheine ihm »das einzige zu sein, dem die Kraft der Rechtweisung eignet und [das] zu jener Besinnung aufruft, die nötig ist, um die Schleier und Schatten der geistigen Verwirrung zu zerreißen.«
⁹⁷ Der französische Philosoph Emmanuel Mounier (1.3.1905 Grenoble – 23.3.1950 in Château-Malabry bei Paris) gründete 1932 die Zeitschrift ›Esprit‹ als Organ der von ihm gegründeten Bewegung des »Personalismus«, die für eine christlich-sozialistische Erziehung eintrat (*Manifeste au service du personalisme*, 1936), unter dem *Vichy-Regime* verboten und 1944 fortgeführt wurde.

⁹⁸ Die dt. Übersetzung »Einführung in die Existenzphilosophie« war 1949 (Bad Salz) erschienen.

⁹⁹ Bw Buber III, S. 244f. (gekürzt); am Ende des Zitats folgt der Zusatz »Aus einem Brief Martin Bubers.«

¹⁰⁰ Beispielhaft ist der von Buber als ›Freundschaftsdienst‹ empfundene und nur als solcher akzeptierte (übrigens erfolglos gebliebene) Vorschlag Hermann Hesses vom 5.11.1949, Buber mit dem Nobelpreis für Literatur auszuzeichnen: »Würdigster Kandidat scheint mir Martin Buber, der deutsche Jude, Bibelübersetzer, Dichter und Erneuerer chassidischer Tradition. Buber ist nicht nur ein großer Schriftsteller mit weltweiter Wirkung, er ist auch einer der wenigen echten Weisen und Lehrer

⁹² Bw Buber III, Nr. 176, S. 221–223.

⁹³ S. den Artikel »Ehe« in Bd. 3 von Jacob und Wilhelm Grimms »Deutschem Wörterbuch« (1862), Sp. 39: »EHE, f. matrimonium. das goth. aivs m. bedeutete ajiwvn, aevum, welchen gr. und lat. wörtern es ganz entspricht, das ahd. êwa f. sowol aevum als auch lex, gleichsam ewige ordnung, regel, recht und matrimonium, ein von gott eingesetztes band zwischen mann und weib.[...]« Das goth. »aivs« ist bei Buber/Michel irrtümlich als »aiva« wiedergegeben.

Vor zwei Tagen hörten wir am Rundfunk die Nachrufe von Freunden Emmanuel Mouniers, der vor kurzem 45jährig gestorben ist. Ich bedaure tief den Verlust dieses bedeutenden aufgeschlossenen französischen Katholiken, dessen Zeitschrift ›Esprit‹ außerordentlich wichtig war.⁹⁷ Kennen Sie seine ›Einführung in die Existenzphilosophie‹?⁹⁸ In der Zeichnung des ›Existenzialistischen Stammbaums‹ sind Sie als besonderer ›Ast‹ angeführt und zwar als jüdischer Ast innerhalb der christlichen Abzweigung. [...]«⁹⁹

Michels Anteil an den kurz nach Kriegsende einsetzenden öffentlichen Ehrungen Bubers wurde von einer schon bald wieder ambitionierten und auf Prestige gerichteten größeren Öffentlichkeit kaum wahrgenommen.¹⁰⁰ Doch dürfte es vor allem auf seine Initiative als Kuratoriums-Mitglied des von dem Hamburger Industriellen Alfred Toepfer gestifteten, erstmals 1950 an Carl Jacob Burckhardt und ab da alljährlich von der Universität Hamburg verliehenen ›Hansischen Johann Wolfgang v. Goethe-Preises‹ zurückgehen, dass Buber 1951 diese Auszeichnung zugesprochen wurde.¹⁰¹

Auf Bruno Snells offizielle Mitteilung und die ihn in den USA erreichende Einladung, nach Hamburg zu kommen, reagierte Buber umgehend positiv: »Die Ehrung [...] nehme ich dankbar an. Ich möchte sie als eins der vorerst noch wenigen Zeichen einer aus der zwischenmenschlichen Chaotik unserer Zeit erstehenden neuen

Humanität ansehen dürfen. Diese, die sich nicht wie die alte im großen Blick der Einzelnen, zumal der Gelehrten und Philosophen, sondern erst im Kampf jedes Volkes mit sich selbst wird zureichend bewähren können, scheint mir heute am ehesten in solchen Kundgebungen wie diese der Universität Hamburg zum Ausdruck zu kommen, Kundgebungen, die eine Art von Bekenntnissen, aber eben überpersönliche, ja gleichsam institutionelle Bekenntnisse sind. So sei es mir gestattet, sie zu begrüßen, wie man ein Sinnbild grüßt.«¹⁰²

Nicht nur äußere Schwierigkeiten (so zwei Seminare in Los Angeles im Januar 1952), sondern vor allem innere Widerstände verhinderten Buber dann doch zunächst, die Auszeichnung persönlich entgegenzunehmen. Auf Snells erneut geäußerten Wunsch, nach Hamburg zu kommen, antwortete er am 25.1.1952 aus Los Angeles:

»So sehr es mir gewährt ist, in jeder echten Begegnung mit einem deutschen Menschen ihn als Person rückhaltlos anzunehmen [...], so ist es mir doch bisher nicht möglich geworden, die seit den Vorgängen von 1938ff. für mich bestehende Antlitzlosigkeit der deutschen Öffentlichkeit zu überwinden. Ein nicht durch intentionale Auslese zusammengeschlossenes Publikum, wie etwa die Studentenschaft einer Hochschule, erfüllt für mich die unerläßliche Voraussetzung nicht, unter der allein ich öffentlich zu sprechen vermag: jedes Gesicht, dem ich mich zuwende (und ohne solche immer neue Zuwendung kann ich überhaupt nicht reden), als das meines rechtmäßigen Gegenüber betrachten zu dürfen. Unter den Lasten, die mir die Geschichte dieser Zeit auferlegt

der heutigen Menschheit. Er ist 1878 geboren, Lehrer und Mitbegründer der Universität Jerusalem« (Bw Buber III, S. 224). Darauf Buber: »Dieser Tage erhielt ich von Stockholmer Freunden einen Zeitungsausschnitt mit dem Wortlaut Ihres Vorschlags für den Nobelpreis. Da habe ich wieder einmal, und mit einer Stärke wie nur selten zuvor, beides empfunden: wie unwichtig der ›Ruhm‹ und wie wichtig das Bestätigtwerden durch Menschen ist, denen unser Vertrauen gehört. Es tut uns Menschen not, durch sterbliche Brüder bestätigt zu werden. Vor kurzem habe ich Ihnen mein Buch ›Gog und Magog‹ geschickt. Lesen Sie es bitte nicht etwa als einen Roman (ich könnte keinen schreiben), sondern eben als eine Chronik, genauer: als einen Bericht aus dem Bewußtsein derer, die die berichteten Vorgänge unmittelbar erfahren haben« (22.11.1949; ebd., Nr. 180, S. 225).

¹⁰¹ In seiner Mitteilung der Entscheidung schrieb namens des Kuratoriums der damalige Rektor der Universität Hamburg, der Altphilologe Bruno Snell am 7.12.1951 an Buber: »Die Universität Hamburg und das Preiskuratorium wünschen durch die Verleihung des Preises an Sie Ihre hohen wissenschaftlichen Leistungen, vor allem aber Ihr Wirken im Sinne einer echten Humanität zu würdigen. [...] Wir möchten zu dieser Feier vor allem auch die Hamburger akademische Jugend einladen [...]« (Bw Buber III, Nr. 240, S. 297).

¹⁰² Bw Buber III, Nr. 241, S. 298 (New York, 22.12.1951).

hat, empfinde ich diese als eine der schwersten; mindern läßt sich ihr Gewicht bislang nicht.«¹⁰³

Es bedurfte eines größeren Abstands, der Beharrlichkeit Bruno Snells und wohl auch der Mitwirkung Ernst Michels, dass Buber ein Jahr später, am 30.1.1953 (kurz nach seinem 75. Geburtstag), die Annahme des Preises in Hamburg endgültig zusagte.¹⁰⁴

Michels letzter im *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* publizierter Brief an Buber vom 30.4.1962, in dem er (wie aus dem Brief hervorgeht: nach längerem, zuletzt durch die Folgen eines Herzinfarkts verursachten Schweigen) einleitend Buber für Zusendung seines die Bibel-Übersetzung abschließenden Bandes der *Schriftwerke* (Köln u. Olten 1962) und insbesondere für das darin enthaltene *Buch Ijob* dankt, liest sich über den konkreten Anlass hinaus wie ein Resümé des bleibenden Gewinns einer Lebensfreundschaft, die (nimmt man die Michel dann noch vergönnte Lebenszeit hinzu) fünfundvierzig Jahre währte. Wie ein von außen hinzutretendes Testimonium fügt sich diesem Brief die im November 1961 abgeschlossene, im Frühjahr 1962 erschienene überarbeitete Neuauflage von Michels wagemutigem Buch *Von der kirchlichen Sendung der Laien* an, veröffentlicht unter dem Titel *Das christliche Weltamt*. Im X. Kapitel, *Zur religiösen Ethik*, das in der Neubearbeitung durchweg die frühere Fassung bietet, verweist Michel, indem er von der »glaubenserschlossene[n] Begegnung des Christen mit dem ihm jeweils konkret *Zube-stimmten* im geschichtlichen Schicksalsraum«

spricht, auf eine gewichtige Stelle in Bubers Schrift *Der Kampf um Israel* [S. 39]:

»Nach einer jüdischen Überlieferung stellt sich das Verhältnis von menschlichem Wesenseinsatz im Tun und Gottes Gnadenhilfe in folgendem Wort Gottes an den Menschen dar: ›Öffne die Pforte der Umkehr so schmal wie eine Nadelspitze, und ich will sie so weit öffnen, daß Wagen einziehen können‹« (S. 75).

Dass es, wie Michel anschließend betont, dabei letztlich um die Liebe »als Frucht des christlichen Glaubens« (und nicht nur des christlichen) geht, »schlicht um die antwortende personhafte Zuwendung zu Gott, als dessen angesprochener Partner sich der Mensch versteht, und zu dem konkreten Mitmenschen« (ebd., S. 76), hätte, wäre es dazu gekommen, vielleicht die durch Michel zuletzt noch von Buber erhoffte Klärung herbeiführen können, die, wie er meinte, einer neuerlichen Aussprache bedurfte.

»Lieber Martin Buber!

Herzlich bedanke ich mich für die Zusendung des Bandes ›Die Schriftwerke‹, den ich kurz vor meiner Abreise in den [!] Tessin mit großer Freude erhalten habe. Nun war Ihnen also, Gott sei Dank, vergönnt, Ihre Bibel-Übersetzung zu vollenden und damit zahlreichen Menschen jetzt und künftig eine große Hilfe zu gewähren. Ich kannte zwar schon ›Das Buch der Preisungen‹¹⁰⁵ und ›Das Buch der Gleichsprüche‹¹⁰⁶ aus den vorgängigen Sonderausgaben, war deshalb sehr gespannt vor allem auf ›Das Buch Ijob‹, dem ich mich in der nächsten Zeit widmen werde. Ihre Beilage dazu habe ich gleich gelesen.

Aktivitäten im Dritten Reich in die Kritik gerateten Stifter s. die Dokumentation von Hornfeck, Susanne (1999): *Der Han-sische Goethe-Preis. 1949-1999*, Hamburg, und: Kreis, Georg (2000) u. a. (Hg.): *Alfred Toepfer. Stifter und Kaufmann. Bau-stein einer Biographie. Kritische Bestandsaufnahme*, Hamburg.

¹⁰⁵ Bd. XIV der Schriftübertragung: *Psalmen* (Berlin 1935).

¹⁰⁶ Bd. XV der Schriftübertragung: *Sprüche Salomos* (Berlin o. J.).

¹⁰³ Bw Buber III, S. 310.

¹⁰⁴ Dazu Bruno Snells Antwortbrief vom 13.2.1953, in dem er Mittwoch, den 24.6.1953 für die Entgegennahme vorschlägt und das (von Buber vorgeschlagene) Thema seines Vortrags »Geltung und Grenze des politischen Prinzips« begrüßt (Bw Buber III, S. 336f.). Bw Buber III, S. 544f. (gekürzt). – Zum »Hansischen Goethe-Preis« und dem später wegen seiner



Ernst Michel, Martin Buber und Alfred Toepfer
anlässlich der Verleihung des »Hansischen Goethe-Preises«
an Buber am 28. Juli 1953 in Hamburg.

Ich verdanke Ihnen – und dem Genesis-Kommentar Benno Jakobs – die positive Erschließung des ›AT‹, wie keine der christlichen Übersetzungen oder Kommentare es vermocht hatte. Seitdem weiß ich mich ›Christ aus dem Wurzelboden Israels‹, aber in einer anderen Weise als Paulus im Römerbrief. Ich bin seit meinem schweren Herzinfarkt vor zweieinhalb Jahren arbeitsmäßig beschränkt, halte keine Vorträge mehr, sondern lasse die Manu-

skripte vorlesen, berate noch Menschen in begrenzter Zahl, lese aber noch viel, auch ausgewählt Theologisches, wobei mir die neue Fragestellung nach den originären Logien Jesu¹⁰⁷ und deren Umformungen besonders nahesteht. – Daß Sie im patriarchalischen Alter noch für uns da und leibhaftig zu erreichen sind, erkenne ich dankbar als großes Geschenk. In herzlicher Verbundenheit, die nunmehr seit dem Jahr 1919 währt [...].«¹⁰⁸

107 S. dazu »Das christliche Weltamt«, S. 73: »Das Mißverstehen der ›Bergpredigt‹ als ›christliches Sittengesetz‹ ist dadurch gefördert worden, daß sie im NT in der Form einer systematischen Predigt Jesu auftritt und als solche verstanden worden ist. Die neutestamentliche Exegese hat aber ergeben, daß es

sich bei dieser Fassung um eine spätere redaktionelle Zusammenstellung echter Jesusworte handelt, die je und je bei aktuellen Gelegenheiten – zum Beispiel als situationsgebundene Entgegnung in der Auseinandersetzung mit Pharisäern – gesprochen worden sind.«

108 Bw Buber III, S. 544f.

Aktuelle Notizen¹



Rabbinder Andreas Nachama neuer Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz

Der Berliner Rabbinder Andreas Nachama ist neuer Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands (ARK). Der 1951 geborene Nachama, der seit 2016 auch jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit ist, folgt damit dem 92-jährigen Rabbinder Henry G. Brandt, der den Vorsitz der Rabbinerkonferenz seit deren Gründung 2005 inne hatte. Neben Nachama sitzen die Bamberger Rabbinderin Yael Deusel und der Berliner Rabbinder Jonah Sievers weiterhin im Vorstand.

Die Allgemeine Rabbinerkonferenz vertritt die liberale Strömung im Judentum unter dem Dach des Zentralrats der Juden in Deutschland. Zur Zeit gehören ihr bundesweit 29 Rabbiner und Rabbinerinnen an.

Klärendes Gespräch im Vatikan

Zu einem klärenden Gespräch im Vatikan trafen sich am 22. Januar der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kurt Kardinal Koch, mit dem Präsidium des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR) und der Leitung des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK). Anlass waren die teils erheblichen Irritationen über eine Stellungnahme von Joseph Ratzinger/Papst em. Benedikt XVI. zum Dokument der Vatikanischen Kommission anlässlich des 50.

Jahrestages der Promulgation von *Nostra Aetate*, die Kardinal Koch im Juli 2018 in der Zeitschrift »Communio« veröffentlicht hat.

Koch erläuterte, der emeritierte Papst habe mit seinen Ausführungen *Nostra Aetate* in keiner Weise in Frage stellen wollen und stehe auch voll hinter dem Kommissionstext. Die Fragen, die Benedikt aufwerfe, seien es wert, bedacht zu werden – nicht um etwas zurückzunehmen, sondern um es zu vertiefen. Die Mitglieder des Präsidiums des DKR und die Leiter des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim ZdK gaben zu bedenken, dass der Dialog auch noch nach 50 Jahren ein »zartes Pflänzchen« sei. Das entstandene Vertrauen dürfe nicht durch missverständliche Äußerungen gefährdet werden. Alle Gesprächsteilnehmer stimmten darin überein, dass die theologische Arbeit weitergehen müsse.

Papst wünscht intensiveren Austausch zwischen Katholiken und Juden

In einem Schreiben an das Internationale Katholisch-jüdische Verbindungskomitee, das Mitte Mai in Rom tagte, formulierte Papst Franziskus seinen Wunsch nach einem intensiveren Austausch zwischen Katholiken und Juden. Gerade in Zeiten eines wiederauflebenden Antisemitismus und in Anbetracht anhaltender Verfolgung von Christen sei dies wichtiger denn je. Unter Verweis auf das Konzilsdokument *Nostra Aetate* (1965) lobt er die »guten Früchte« des Dialogs. »Wir teilen ein reiches spirituelles Erbe, das immer mehr geschätzt werden kann und muss, und im besseren gegenseitigen Kennenlernen, in der Geschwisterlichkeit und im gemeinsamen Einsatz für die anderen wächst.«



Das 1970 gegründete Internationale Komitee für katholisch-jüdische Verbindungen ist eine Plattform für den Austausch zwischen der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls und dem Internationalen Jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen.

Deutsche Bischofskonferenz antwortet auf orthodoxe Rabbiner

»Gott wirkt weiterhin im Volk des alten Bundes.« Unter dieses Leitwort von Papst Franziskus stellte die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) als erste Bischofskonferenz weltweit eine aktuelle Stellungnahme zu zwei jüdisch-orthodoxen Erklärungen zum Christentum.

2017 hatten die Europäische Rabbinerkonferenz, der Amerikanische Rabbinerrat und das Israelische Oberrabbinat das 50-jährige Jubiläum der Konzilerklärung *Nostra Aetate* zum Anlass genommen, um eine gemeinsame Erklärung über die christlich-jüdischen Beziehungen »Zwischen Jerusalem und Rom« abzugeben (vgl. *ZfBeg* 3/2017, S. 196ff). Schon zwei Jahre zuvor hatte eine Gruppe von Rabbinern, die seit vielen Jahren im Dialog mit der katholischen Kirche engagiert sind, die Erklärung »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen« veröffentlicht (vgl. *ZfBeg* 3/2017, S. 222ff).

In dem am 13. Februar vorgelegten Dokument dankt die DBK den orthodoxen Rabbinern für die Anerkennung und Würdigung der positiven Entwicklung der christlich-jüdischen Beziehungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Außerdem spricht sich die DBK für eine engagier-

te Fortsetzung des Dialogs mit den Rabbinern aus, der theologische Fragen ebenso umfasst wie die gemeinsame Wahrnehmung von sozialer und politischer Verantwortung.

Israelischer Staatspräsident lobt Rolle der christlichen Kirchen im Heiligen Land

Der israelische Staatspräsident Reuven Rivlin hat angelegentlich eines Besuchs in der Kustodie der Franziskaner am 3. Juni die hohe Bedeutung der christlichen Kirchen für das Leben im Heiligen Land unterstrichen. Den versammelten Kirchenoberhäuptern dankte er für ihren Dienst und ihren Einsatz für ein Zusammenleben in Partnerschaft und Frieden. Rivlin hob hervor, dass sich der Staat Israel allen Religionsgemeinschaften gegenüber verpflichtet fühle. Der Religionsfriede im Land sei ein hohes Gut und stehe nicht zur Disposition.

An dem Treffen nahmen die Oberhäupter der Orthodoxen, der Armenier und der »lateinischen« Christen im Heiligen Land teil. Erfreut zeigte sich das Staatsoberhaupt auch über die steigende Zahl von Pilgern im Heiligen Land. Ausdrücklich begrüßte er die Einigung der christlichen Gemeinschaften für eine Fortsetzung der Restaurierungsarbeiten in der Grabeskirche. Das diene der Sicherheit aller Besucher der Heiligen Stätten.

Bundeskanzlerin Angela Merkel erhält die *Buber-Rosenzweig-Medaille 2020*

Dies teilten Präsidium und Vorstand des Deutschen Koordinierungsrates (DKR) der mehr als 80 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Deutschland am 19. Mai 2019 in Bonn

mit. Der DKR wolle mit der Auszeichnung das »entschiedene Eintreten Angela Merckels gegen antisemitische und rassistische Tendenzen in Politik, Gesellschaft und Kultur« würdigen. Als an höchster Stelle verantwortliche Politikerin sei sie »Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit, Hass und Gewalt stets mit Entschlossenheit entgegen getreten« und habe insbesondere immer wieder »die bleibende Verantwortung Deutschlands für die Verbrechen der *Shoah* betont«, hieß es in einer Pressemitteilung.

Die *Buber-Rosenzweig-Medaille* wird im Rahmen der feierlichen Eröffnung der *Woche der Brüderlichkeit (WdB)* am 8. März 2020 im Kulturpalast zu Dresden überreicht. Das Motto der WdB, das zugleich Jahresthema der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in 2020 ist, lautet: »Tu deinen Mund auf für die Anderen«.

Militärrabbiner in der Bundeswehr

Erstmals seit rund 100 Jahren sollen wieder Militärrabbiner ihren Dienst in den deutschen Streitkräften aufnehmen. Bei der Auswahl der jüdischen Militärseelsorger wollen der Zentralrat der Juden und die Bundeswehr eng zusammenarbeiten. Auf diese Weise wolle man der »gewachsenen Vielfalt« unter den Soldaten Rechnung tragen, hieß es in einer Stellungnahme des Bundesverteidigungsministeriums Anfang April. »Es erfüllt mich mit Dankbarkeit und auch Demut, dass Frauen und Männer jüdischen Glaubens in unserer Bundeswehr dienen«, erklärte Verteidigungsministerin Ursula von der Leyen (CDU). Das Ministerium schätzt die Zahl der jüdischen Soldaten auf etwa 300 und jene der muslimischen auf rund

3000. Künftig sollen auch muslimische Seelsorger in der Bundeswehr aktiv werden. Der Zentralrat der Juden in Deutschland begrüßte die Zusage des Verteidigungsministeriums. »Die Berufung von Militärrabbinern ist ein Zeichen für das gewachsene Vertrauensverhältnis der jüdischen Gemeinschaft in die Bundeswehr als Teil unserer demokratischen Gesellschaft«, erklärte Zentralrats-Präsident Josef Schuster.

Papst Franziskus betont die Bedeutung des theologischen Dialogs mit Judentum und Islam

Papst Franziskus hat zu einem verstärkten theologischen Dialog mit dem Judentum und dem Islam an den päpstlichen Universitäten aufgerufen. »Theologiestudenten sollten im Dialog mit dem Judentum und dem Islam ausgebildet werden, um die gemeinsamen Wurzeln und Unterschiede unserer religiösen Identitäten zu verstehen und so wirksamer zum Aufbau einer Gesellschaft beizutragen, die Vielfalt schätzt und Respekt, Brüderlichkeit und friedliches Zusammenleben fördert«, sagte Franziskus am 21. Juni 2019 an der päpstlichen katholischen Universität Neapels. Namentlich in den Muslimen gelte es, »Partner für den Aufbau eines friedlichen Zusammenlebens« zu sehen. Dialog mit anderen Kulturen und Religionen sei »vor allem eine Methode der Unterscheidung und der Verkündigung des Wortes der Liebe, die an jeden Menschen gerichtet ist«, so der Papst. Einem Geist der Eroberung, der Abwerbung Andersgläubiger und einer aggressiven Widerlegung erteilte er eine Absage. Allgemein mahnte Franziskus zu einer »Theologie der Offenheit und des Dialogs«.

Evangelische Kirche und jüdische Gemeinden sollen sich aufeinander verlassen können

Pressemitteilung des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe vom 28.3.2019



Der Vorstand des Oberrats der jüdischen Gemeinden in Baden traf sich mit dem Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats in Karlsruhe. Bei einem zweistündigen Austausch besprachen die beiden Leitungsgremien Chancen und Felder für eine weitere Zusammenarbeit.

»Wir wollen Begegnung, wir wollen die Kommunikation in verlässlichen Strukturen; evangelische Kirche und jüdische Gemeinden in Baden sollen sich aufeinander verlassen können!«, resümierte Landesbischof Jochen Cornelius-Bundschuh das Gespräch.

»Wir freuen uns über die Einladung zum Gespräch mit der evangelischen Kirchenleitung in der Zeit eines intensiver empfundenen Antisemitismus«, erklärte Oberratsvorsitzender Rami Suliman aus Pforzheim. Dabei tue es Jüdinnen und Juden gut, die evangelische Kirche an ihrer Seite zu wissen.

Strukturell viel Ähnliches entdeckten die Mitglieder des Leitungsgremiums der jüdischen Gemeinden um Landesrabbiner Moshe Flomenmann und die Mitglieder des Oberkirchenrats. Beide »Oberräte« wurden durch großherzogliche Initiative zu Beginn des 19. Jahrhunderts gebildet.

Intensiv erkundete die Gesprächsrunde Möglichkeiten für eine weitere Zusammenarbeit zwischen den inzwischen zehn jüdischen Gemeinden in Baden und den evangelischen Gemeinden und Kirchenbezirken. Viel Erfreuliches geschehe schon: Beispielsweise die alljährliche *Woche der Brüderlichkeit*, das gemeinsame Gestalten der Gedenktage und gegenseitige Einladungen zu Festen und besonderen Veranstaltungen. Rami Suliman

betonte, wie wichtig es sei, dass die christlichen und jüdischen Gemeinden vor Ort diese miteinander gestalten und im engen Austausch stünden. Besonders spannend sei es immer dann, wenn Jugendliche miteinander in Kontakt kommen, so erzählen beispielsweise im »Likrat«-Projekt jüdische Jugendliche in Schulklassen von »ihrem« Judentum. Beide Leitungsgremien sehen besonders Schulen und Kindertagesstätten vor der Herausforderung, eine religionssensible Erziehung weiter zu fördern und auf ein jüdisch-christliches Miteinander hinzuwirken.

Zwei konkrete Termine hob die Gesprächsrunde als beispielhaft für die beiden Pole der jüdisch-christlichen Partnerschaft hervor:

- Am 28. Juli 2019 wird in Konstanz eine weitere Synagoge eingeweiht – das zeige eine wachsende, sichtbare Präsenz jüdischen Lebens in Baden.
- Am 18. Oktober 2020 wird am Mahnmahl in Neckarzimmern an die Deportation der badischen Juden vor 80 Jahren gedacht – ein Zeichen für den bleibenden Ruf zur Verantwortung.

Das Treffen soll im kommenden Jahr wiederholt werden.

Sr. Raphaela Brüggenthies¹**Liebe, die erlöst.***hæsæd* als Leitmotiv im Buch Rut

Auf die Frage, weshalb das Buch Rut am jüdischen Wochenfest als *Megillah*, als Festrolle, gelesen wird, lassen sich in der rabbinischen Überlieferung unterschiedliche Antworten finden. Eine besondere Begründung gibt der *Midrasch Lekach Tov*: »Und warum liest man dieses Buch Rut am Wochenfest? Weil das ganze Buch Rut nur von Güte (*hæsæd*) handelt und weil auch die *Torah* nur Güte (*hæsæd*) ist [...] und sie wurde am Wochenfest gegeben.«² Der Dank für die Gabe des Brotes wird mit dem Dank für die Gabe der *Torah* verknüpft: »Die *Torah* ist das gottgegebene Brot zum Leben und sie ist als solche nur Güte.«³

Der primäre Kontext – Ernte – und der sekundäre Kontext – die Gabe der *Torah* am Sinai – verbinden das Buch Rut mit dem Wochenfest (*Schawuot*). Die zahlreichen intertextuellen Bezüge der Erzählung (besonders zur Genesis) lassen zu, das Rutbuch selbst als Auslegung der *Torah* zu lesen. Eine Verbindungslinie ist dabei die Figur der Moabiterin Rut, mit der eine Frau vorgestellt wird, die die 613 Gebote der *Torah* angenommen und erfüllt hat. Aber auch das Rutbuch selbst kann als beispielhafte Veranschaulichung und Interpretation der Wegweisung (der *Torah*) verstanden werden.

Das hebräische Wort *hæsæd* mit der Grundbedeutung »Güte« ist als Nomen im AT 245-mal⁴ belegt – davon 127-mal in den Psalmen – und wird oftmals mit (tätiger) Liebe, Freundlichkeit, Wohlwollen, Barmherzigkeit oder Treue übersetzt. Es bezieht sich sowohl auf das Handeln Gottes als auch auf das gemeinschaftsgemäße Verhalten der Menschen untereinander und ist Kennzeichen der Werke der Frömmigkeit. Der bedeutendste jüdi-

sche Gelehrte des Mittelalters, Moses Maimonides (1135–1204), beschreibt in seinem religionsphilosophischen Werk »Führer der Unschlüssigen« *hæsæd* als Übermaß an Barmherzigkeit. Schon die Schöpfung selbst sei ein Akt der überfließenden, göttlichen *hæsæd* gewesen.

Obwohl der Begriff *hæsæd* im Buch Rut nur 3-mal vorkommt, erweist er sich doch als wichtigstes Leitwort der Erzählung. Er veranschaulicht als Beziehungsbegriff die zwischenmenschliche Treue, die Rut und Orpa gegenüber ihren Männern und ihrer Schwiegermutter gezeigt haben (Rut 1,8), er beschreibt das Heilshandeln Gottes, der seine Treue den Lebenden und den Toten nicht verwehrt (2,20), und er charakterisiert im Sinne einer erzählten Ethik die bedingungslose Selbstpreisgabe, die Rut ihrem verstorbenen Mann, ihrer Schwiegermutter und ihrem Löser gegenüber erweist (3,10). Wird der Begriff auch am ehesten im Miteinander der Menschen sicht- und greifbar, so steht er doch immer in Relation zu den *hæsæd*-Erweisungen JHWHs. Damit qualifiziert der Begriff dreierlei: das Verhältnis JHWHs zu den Menschen, die Beziehung der Menschen zu JHWH und die Beziehung der Menschen untereinander, die durch die einander geschenkte und aneinander erwiesene *hæsæd* Gott immer ähnlicher werden (*imitatio Dei*).

Rut 1,1-14 und das Leitwort zurückkehren

Die Exposition (1,1-5) des Rutbuches beginnt mit einer Epochenangabe: »Und es geschah in der Zeit, als die Richter regierten« (1,1). Die Festlegung der erzählten Zeit datiert das Buch Rut in die Richterzeit und verortet es somit zwischen dem

1 Sr. Raphaela Brüggenthies ist Ordensschwester im Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Rudesheim am Rhein. Derzeit arbeitet sie an einer Dissertation zu Heinrich Heine.
2 Lekach Tov, zitiert nach: Zakovitch, Yair (1999): Das Buch Rut (SBS 177), Stuttgart, S. 70.
3 Vgl. ebd. S. 5.

4 Gen 11-mal, Ex 4-mal, Num 2-mal, Dtn 3-mal, Josua 3-mal, Richter 2-mal, Rut 3-mal, 1/2 Sam 16-mal, 1 Kön 5-mal, 1/2 Chr 15-mal, Esr 3-mal, Neh 5-mal, Esth 2-mal, Hiob 3-mal, Ps 127-mal, Spr 10-mal, Jes 8-mal, Jer 6-mal, Klgl 2-mal, Dan 2-mal, Hos 6-mal, Joel 1-mal, Jona 2-mal, Mi 3-mal, Sach 1-mal. Vgl. Zobel, Hans-Jürgen (1982): Art. *hæsæd*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 3, S. 48–71, hier S. 49f.

Richter- und Samuelbuch. Die typische Erzähleröffnung (hebr.: *wajechi*) und die folgenden Erzählmuster verdeutlichen: Das Buch Rut setzt die Genesis fort, schaut auf David voraus und schreibt sich ein in die Geschichte Israels. Die in der Exposition vorgestellte und zugleich theologisch gedeutete Lebensrealität einer Familienerzählung steht den Erzählungen der Genesis auffällig nah. Allerdings erscheint das Buch Rut von Anfang an als »Frauenbuch«, in dem die geschilderten Umstände aus der Perspektive der Frauen erzählt, theologisch gedeutet und vermittelt werden.

Auch wenn in der Forschungsliteratur das Buch Ruth oft als ländliche Pastorale vorgestellt wird, so ist der Begriff Idylle als Gattungsbezeichnung nicht geeignet. Vielmehr weist das Rutbuch novellistische Qualität auf, geht es doch »um den Überlebenskampf zweier (oder dreier Frauen) in einer patriarchalischen und vor allem für arme Frauen lebensgefährlichen Welt. [...] Es geht um Frauen als Opfer, als Verhandlungsgegenstand und als mutig und listig Handelnde. [...] Dass es am Ende gut ausgeht, macht die Lebenssituation zuvor nicht idyllischer, und auch die Tatsache, dass wichtige Szenen des Buches auf dem Lande spielen, macht die Idylle nicht perfekt.«⁵

Die fünf Verse der Exposition (1,1-5) legen die Zeit und den geographischen Raum der Erzählung fest und stellen die vornehmlich handelnden Personen vor. Vers 1 schildert die Ausgangssituation: Da eine Hungersnot über das Land kam, emigriert eine Familie (Mann mit Frau und zwei Söhnen) aus Betlehem in Juda ins Grünland Moab. Erst im V.2, der mit der kurzen Notiz der Ankunft schließt,

werden die sprechenden Namen der Familienmitglieder genannt. Die Verse 3-5 erzählen vom Tod des Vaters und den Mischehen der zwei Söhne, die nach zehn Jahren Aufenthalt in der Fremde sterben und ihre moabitischen Frauen kinderlos zurücklassen. Die anfänglich hoffnungsvolle Auswanderung endet in einer familiären und sozialen Katastrophe: Drei Männer und eine Frau waren aufgebrochen, drei Frauen ohne Männer bleiben übrig – unversorgt und allein.

Die programmatische Exposition schafft damit den Spannungsbogen für die gesamte Erzählung. Auffällig ist, dass die patriarchale Gesellschaftssituation aus der Perspektive der weiblichen Weltsicht erzählt wird, was möglicherweise auch ein Hinweis dafür ist, dass der Autor des Rutbuches eine Autorin sein könnte.⁶ Dabei kommen, wie die nächste Erzähleinheit (1,6-14) zeigt, keine Utopien, sondern nüchterne und realistische Ansichten zur Sprache, in denen es um die konkrete Versorgung kinderloser Witwen geht und die Schwierigkeiten für Ausländerinnen in aller Klarheit thematisiert werden.

Die Verse 1,6-14 erzählen das Geschehen aus der Perspektive Noomis. Trotz des harten Schicksals, das ihr widerfahren ist, verharrt sie nicht in Resignation und Ohnmacht, sie wird vielmehr aktiv. Sie hört vom Ende der Hungersnot, sie erkennt darin eine neue Zukunft und sie bricht auf: »Da brach sie mit ihren Schwiegertöchtern auf, um aus dem Grünland Moabs heimzukehren« (V.6). Und so machen sich die Frauen selbstbestimmt auf den Weg. Insgesamt 12-mal⁷ fällt im ersten Kapitel das Leitwort: zurückkehren (hebr.: *schub*). Die Rückkehr wird möglich, da JHWH sich seines Vol-

5 Ebach, Jürgen (1985): Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: ders.; Faber, Richard (Hg.), Bibel und Literatur, München, S. 277–304, hier S. 278f.

6 Vgl. dazu die differenzierten Ausführungen bei Fischer, Irmtraud (2001): Rut (HTThK AT), Freiburg i. Br., S. 77–94.

7 Rut 1,6.7.8.10.11.12.15(2x).16.21.22(2x).

kes angenommen und »ihm Brot gegeben« (V.6) hat. Einzelschicksal und volkspolitische Situation werden hier miteinander verknüpft. Gottes Heils handeln steht im Zentrum der narrativen Passage und spiegelt sich in Noomis Segenswunsch, der wiederum im Zentrum ihrer Rede steht. Erst unterwegs spricht Noomi Worte von besonderer Prägnanz: »JHWH erweise euch Liebe *ḥæsæḏ* [...]. JHWH lasse jede von euch Geborgenheit finden« (V.8). Dass die Moabiterinnen einen anderen Gott bzw. andere Gottheiten verehren könnten, wird an dieser Stelle nicht thematisiert. Was Rut und Orpa in der Vergangenheit getan haben, das möge ihnen die Güte *ḥæsæḏ* JHWHs in Zukunft vergelten. Noomis Vorstellungen der göttlichen Vergütung sind ganz konkret: JHWH möge geben, dass beide ein glückliches und geborgenes Leben führen können und neue Männer finden, bei denen es ihnen gut geht.

Güte übersteigt menschliche Grundgestimmtheit. Güte ist etwas, das getan werden muss, um existent und sichtbar zu werden. Der feierliche Segen, der die Güte *ḥæsæḏ* der Frauen mit der Güte *ḥæsæḏ* Gottes verbindet und in dem Wunsch kulminiert, diese Güte möge in einer neuen Ehe sichtbar werden, und die drängende Aufforderung: »Geht! Kehrt um!«, die sich jeweils zu Beginn der Redeteile (V.8 und V.11) wiederholt, verstärken das Bild einer unmittelbar bevorstehenden Abschiedsszene. Noomi legt ihren Schwiegertöchtern nahe, sie mögen zurückkehren in das Haus ihrer Mütter, zurückkehren nach Moab. Dort mögen sie im Haus der neuen Gatten einen Ruheplatz (hebr.: *m^enūḥā*) finden. Doch es kommt zu einer unerwarteten Wende.

Die Schwiegertöchter protestieren nach dem Abschiedskuss mit Weinen und antworten einmütig: »Nein, wir wollen mit dir zu deinem Volk zurückgehen« (V.10). Der Einspruch fokussiert interessanterweise erneut die Perspektive des Volkes. Obwohl es um private Wege und Entscheidungen geht, ist das Volk der Noomi die handlungsbestimmende Größe, zu dem sie nicht einfach nur mitgehen, sondern ebenfalls zurückkehren wollen. Genau an dieser Wegscheide gewinnt das »Zurückkehren« eine tiefere Bedeutung und wird erzähltechnisch relevant. Alle drei Frauen bzw. Witwen sind auf dem Weg, sind unterwegs zwischen Heimat und Fremde, befinden sich in der Schutzlosigkeit, bewegen sich außerhalb eines Hauses und einer sozialen Zugehörigkeit. Sie stehen lebensgeschichtlich an einem Scheidepunkt: Für Noomi ist nur die Rückkehr nach Betlehem möglich, für Rut und Orpa eigentlich nur die nach Moab.

In den Versen 11-14 versucht Noomi erneut, ihre Schwiegertöchter eindringlich zur Rückkehr zu bewegen. Dreimal wiederholt sich die Anrede »Kehrt zurück / Nicht doch, meine Töchter!« (V.11.12.13), die durch zwei rhetorische Fragen zusätzlich verstärkt wird, welche die vorgeschlagenen Alternativen ausweglos und lächerlich erscheinen lassen. Während für die Schwiegertöchter ein neues, glückliches Leben möglich wäre, sieht Noomi ihr eigenes Schicksal retro- und prospektiv an die »Hand JHWHs« (V. 13) gebunden, die sie bitter getroffen habe (V.13). Erneut reagieren die Schwiegertöchter mit Weinen, doch mit zwei konträren Entscheidungen. Orpa reagiert als erste, folgt dem Wunsch Noomis und verabschiedet sich, wie es in ihrem sprechenden Namen be-

reits angelegt ist (Orpa = die Zurückkehrende; die den Rücken kehrende). Ob sie die erbetene Geborgenheit (*m^enūḥā*) findet, lässt der Text offen. Rut hingegen hängt (hebr.: *dawak* – sich kleben, vgl. Gen 2,24) in äußerster Loyalität an ihrer aller Voraussicht nach zukunftslosen Schwiegermutter und durchbricht damit die Regeln einer patriarchal geordneten Gesellschaft.

Für sie wird sich die Segensbitte am Ende dadurch erfüllen, dass sie dem Wunsch Noomis an dieser Stelle nicht folgte. Sie findet die *m^enūḥā*, nicht indem sie bleibt, sondern indem sie geht. Ihre Treue erweist sie darin, indem sie ihrer Schwiegermutter an dieser Stelle gerade nicht gehorcht.

Rut 2,18-23 und das Leitwort *sammeln*

Im zweiten Kapitel, dem konzentrischen Aufbau der Kapitel 2 und 3 entsprechend, kehrt Rut am Ende des Arbeitstages vom Feld zu ihrer Schwiegermutter Noomi zurück (V.18) – und zwar mit mehr, als zu erwarten war. Im Zentrum dieses Abschnitts steht Noomi, die mit ihrer Rede das unerwartbare Geschehen deutet (V. 20). Sie erkennt und benennt sofort die Umdeutung ihres Schicksals und identifiziert ihren Verwandten Boas als Löser: »Gepriesen sei er [Boas] vor JHWH, der seine Güte nicht entzogen hat«. In ihrem Segensspruch lassen sich wortwörtliche Anklänge an Gen 24,27 finden. Dort heißt es: »Gepriesen sei JHWH, [...] der seine Güte nicht entzogen hat.« Wie der Knecht Abrahams in Gen 24 die Begegnung mit Rebekka als gottgeleitete Zufallsbegegnung wahrnimmt, so deutet auch Noomi Ruts zufälliges Erlebnis auf dem Feld (vgl. 2,3: »und es

fügte sich ihre Fügung«). Sie erkennt, dass dies eine durch Gottes Güte (*ḥæsæd*) gewirkte Begegnung sein muss, die sie im Lobpreis dankend zur Sprache bringt. Darüber hinaus relativiert Noomi auch die Deutung ihres eigenen Lebensschicksals. Noch in 1,13.20f. hatte sie die ihr widerfahrenen Katastrophen als durch JHWH bewirkt beschrieben: »viel Bitteres hat der Allmächtige mir getan« (1,20). Dort hatte sie ihr Unglück auf Schaddai bzw. JHWH zurückgeführt und ihren lieblichen Namen (Noomi = meine Liebe; liebevoll ist JHWH), in dem auch eine Aussage über Gottes Wesen mitschwingt, abgelegt. Nun aber begreift sie, das JHWH seine Güte nicht entzieht – weder den Lebenden noch den Toten. Auch die Deutung, leer und allein nach Betlehem zurückgekehrt zu sein (1,21), wird Noomi später noch revidieren (vgl. 4,13-17).

Das Leitwort des zweiten Kapitels ist *sammeln*, (Ähren) lesen (hebr.: *lakum*). Es begegnet in diesem Kapitel genau 12-mal⁸, wodurch sich u. a. die Fülle der Nachlese andeutet. Zugleich erinnert das Auflesen und Sammeln an Motive der Mannesgeschichte in Ex 16. Hier wie dort geht es nicht um eine Versorgung auf Dauer, sondern um eine von Gott geschenkte und von den Menschen erarbeitete Lebensgabe. Die Nachlese Ruts ist ebenso nicht einfach die Inanspruchnahme eines bestehenden Rechts. Vielmehr ist Rut selbst der Meinung, dass sie bei dem, hinter dem sie wird nachlesen dürfen, Gnade finden (2,2) muss.

In Vers 23 steht das letzte und zwölfte Mal das zentrale Leitwort des 2. Kapitels *sammeln*: »Rut hielt sich beim Sammeln/Ähren lesen an die Mägen des Boas, bis die Gersten- und Weizenernte

vollendet war« (2,23). Das „Sammeln bis zur Vollendung« bildet den spannungsvollen Geschehensbogen, der die Erzählung und die in ihr angelegten Verheißungen weiter vorantreibt. Mit dem Stichwort *vollenden* (V.21.23) klingt bereits die Hoffnung an, Boas möge die Angelegenheit, die mit dem glücklichen Zufall (2,3) begonnen hatte, (noch) heute vollenden (3,18).

So offenbart die Erzählung schrittweise, dass hinter allen Begegnungen und Zufällen stets die gütige Fügung JHWHs steht, durch dessen *ḥæsæḏ* sich alles vollenden und zum Segen für alle verdichten wird.

Rut 3,7-15 und das Leitwort *sich legen*

Die Hauptszene von Kapitel 3 spielt auf der Tenne und gliedert sich in drei Teilszenen: das Geschehen vor Mitternacht (V.6-7), das Geschehen um Mitternacht (V.8-13) und das Geschehen bis zum Morgen (V.14f.). Im Zentrum steht die Rede des Boas (V.10-13), die – wie bereits 2,20 – drei Schlüsselemente enthält: **1**) der einleitende Segenswunsch (hier nun für Rut), **2**) die theologische Begründung mit *ḥæsæḏ* und **3**) die Nennung des Löser. In 1,8 und 2,20 begegnet *ḥæsæḏ* in Noomis Segenswünschen: In 1,8 wird *ḥæsæḏ* mit dem Verhalten der Schwiegertöchter in Verbindung gebracht, wenngleich das Wort selbst auf Gott bezogen ist. In 2,20 erkennt Noomi, nachdem sie von der Großzügigkeit ihres Verwandten Boas erfahren hat, dass JHWH seine Güte weder Lebenden noch Toten entzieht. Auch hier korrelierte das Widerfahrnis unerwartbarer Güte mit der *ḥæsæḏ* Gottes. In 3,10 steht *ḥæsæḏ* nun er-

neut im Kontext eines Segenswunsches: »Gesegnet bist du von JHWH, meine Tochter! So zeigst du deine Zuneigung (*ḥæsæḏ*) noch schöner als zuvor.« Was aber ist genau die Güte Ruts? Worin besteht die frühere, worin die spätere Güte? Rut unterstreicht mit ihrer Bitte – »Breite doch den Saum deines Gewandes über deine Magd« (V.9) – ihre unbedingte Schutzbedürftigkeit. Ein Echo auf den Segenswunsch, den Boas ihr zuvor auf dem Feld zugesprochen hatte (2,12): »JHWH, der Gott Israels, zu dem du gekommen bist, um dich unter seinen Flügeln zu bergen, möge dir dein Tun vergelten und dich reich belohnen.« Da für Flügel und Mantelsaum im Hebräischen dasselbe Wort *kanaph* steht, legt sich die Deutung nahe, dass Rut Boas bittet, er möge seinen Wunsch einfach selbst an ihr verwirklichen.

Das Ungewöhnliche an dieser Situation ist, dass Rut hier äußerst geschickt und zugleich demütig agiert, da sie um die Hand eines gesellschaftlich höhergestellten Mannes anhält – worin ein erneuter Beweis ihrer freiheitlichen Partizipation an der göttlichen *ḥæsæḏ*, die alle Grenzen übersteigt, gesehen werden kann. Doch Rut bittet nicht allein für sich. Sie verweist Boas auf seine Pflicht der verwandtschaftlichen Solidarität und damit auf den tieferen Bezugspunkt ihrer Bitte: »Denn du bist Löser.« Hier verknüpfen sich abermals Ruts und Noomis Schicksal.

Zentrales Leitwort in Kapitel 3 ist *sich legen* (hebr. *schakab*), welches nur in diesem Kapitel vorkommt und gleich 9-mal⁹ genannt wird. Während Kapitel zwei am Tag (Mittag) spielt, steht Kapitel 3 ganz im Zeichen der Nacht (Mitternacht). Der Dialog auf der Tenne endet mit der Aufforde-



Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1872):
Ruth und Boas, Zeichnung, 1835

lung, Rut möge sich bis zum Morgen wieder legen, was sie auch tut (3,13): »Und sie blieb zu seinen Füßen liegen bis zum Morgen« (3,14). Was der Text an dieser Stelle verschweigt, das blüht umso peinlicher in der Phantasie mancher Ausleger auf: »Man hat den Eindruck, er [Boas] weiß schon, wie man die Kuh vom Eis bringt. [...] Seine Worte sind jene starke Schulter, an die Rut sich anlehnen kann.«¹⁰

Weit interessanter ist es jedoch, dem Motiv *Nacht – Morgen* nachzugehen. In Psalm 119, dem

als Akrostichon gestalteten *Torah*-Psalm, heißt es im Abschnitt *Chet*, dem 8. Buchstaben des Alef-Bet: »Um Mitternacht stehe ich auf, dir zu danken, wegen deiner gerechten Entscheide« (Ps 119,62). Die Mitte der Nacht als Anfang eines neuen Tages verweist auch auf die Erfahrung des Exils als lange Nacht, die durchgestanden werden muss und die erst, mit der Erlösung des Menschen durch Gottes *hæsæd*-Erweis, am Morgen endet. Die Heilswende gegen Morgen¹¹ markiert und chiffriert die Rettung aus großer Not.

¹⁰ So Holland, Martin; Steinhoff, Volker (1995): Das Buch der Richter und das Buch Rut, Wuppertal; Zürich, S. 294. Zu solchen Deutungen vgl. die Zusammenstellung von Fischer, Irmtraud (1991): Eine Schwiegertochter – mehr wert als sieben Söhne! (Rut 4,15), in: Pissarek-Hudelist, Herlinde; Schottroff, Luise (Hg.): Mit allen Sinnen glauben, FS Elisabeth Moltmann-Wendel (GTBS 532), Gütersloh, S. 30–44, hier S. 42–43 (hier Anm. 29).

¹¹ Vgl. zur Heilswende am Morgen z.B. Ps 46,6: »Gott hilft, wenn der Morgen anbricht.« Vor allem aber: Ex 14,21.24.27 (Exodus); 16,13 (Manna am Morgen) oder Joh 21,4.

Weltwende durch *hæsæd*

Wieso hat das Buch Rut einen Platz im jüdischen Kanon gefunden? Der *Midrasch Rut Rabba* erklärt dazu: »R. Se'ira sagte: Dieses Buch enthält keine Vorschriften über Reinheit und Unreinheit, keine Verbote und keine Erlaubnisse. Aber warum wurde es geschrieben? Um dich zu lehren, wie groß der Lohn ist für diejenigen, die aus Liebe (*hæsæd*) handeln.«¹² Dass die *Megillah* Rut beim Wochenfest gelesen wird und nicht ein Text, der die Strenge des Rechts betont, verdeutlicht, dass die Verinnerlichung der Offenbarung und das rechte Handeln gemäß ihrer Weisung in den Vordergrund gestellt werden.

Das Wort *hæsæd* überragt normale Loyalität, es beschreibt weit mehr als Pflicht und Schuldigkeit. Es fragt nicht, wie viel Treue man erwarten, womit man rechnen darf. *Hæsæd* ist ein Übermaß an Güte. Dieses Konzept wird in der talmudischen Literatur auch *lifnim meschurat ha-din* genannt, was mit *über den Rahmen des Gesetzes hinausragend* oder *mehr als notwendig* übersetzt werden kann. Dass ausgerechnet die Moabiterin Rut dafür beispielhaft wird, zeigt, dass die Pflichten des Herzens konfessionsunabhängig sind. Die liebende Ausländerin wird im Rutbuch fern jeder Idealisierung zu einer Idealgestalt, die Hörer und Leser herausfordert. Nochmals: Nicht das Ideal wird gepriesen, sondern die Menschen, die *hæsæd* verwirklichen.

Das Leitmotiv *hæsæd* fällt im Buch Rut an Stellen, die eine unerwartete Wende beschreiben. Gleich einer Scharnierstelle verbindet es einzelne Glieder der Erzählung miteinander und leitet in

neue Szenen über. Das Leitwort des 1. Kapitels (*zurückkehren*) findet erst an dem Punkt seine volle Bedeutung, da es sich mit *hæsæd* verbindet. Das, was Noomis Schwiegertöchter ihr und ihrer Familie an Güte erwiesen haben, das war weit mehr als das zu Erwartende. Daher möchte Noomi, dass Orpa und Rut in ihre Heimat zurückkehren, um Geborgenheit und Zukunft zu finden – was das Normale wäre. Doch Rut widerspricht diesem Wunsch und übertrifft damit die Erwartung. In größter Entschlossenheit hängt sie sich an ihre Schwiegermutter und will nur mit ihr zurückkehren, koste es, was es wolle. Rut bindet sich in allen Dimensionen der sozialen und religiösen Existenz ganz an Noomi. Erich Zenger kommentiert treffend: »In Ruths Worten deckt der Erzähler die Perspektive echter Liebe auf: die Liebe fragt nicht, was sie durch ihr Tun selbst erhält, sondern was sie durch ihr Tun dem anderen tut. [...] Bis in die Satzstruktur hinein wird hier die Entscheidung der Ruth als bedingungslose Solidarität gekennzeichnet. [...] Das ist die Paradoxie der Liebe: Wer sich dem andern vorbehaltlos hingibt, findet sich selbst in seiner Hingabe neu wieder. Nicht wer nimmt, empfängt – sondern wer gibt!«¹³

Auch für die Deutung des Leitworts von Kapitel 2 (*sammeln*) nimmt *hæsæd* eine Schlüssel-funktion ein. Noomi, die das Gespräch mit einer zweigliedrigen Frage und einem ersten Segensspruch eröffnet (»Wo hast du heute gelesen und gearbeitet? Gesegnet sei, der auf dich Acht hatte.« V.19), ermöglicht damit auf erzähltechnischer Ebene, dass Rut den Tag Revue passieren lassen kann. Als dann der Name Boas fällt, spricht Noomi eine weitere *Bracha* aus, die einen Segens-

wunsch für Boas enthält und JHWH als Quelle der erfahrenen Güte (*hæsæd*) preist – als Reaktion auf die unerwartbare Wende. Dass Rut den ganzen Tag sammeln durfte und mit einem reichen Ernteertrag heimkehren konnte, ist schon viel, dass sie dabei aber ausgerechnet Boas trifft, übersteigt alle Erwartungen. Inwiefern JHWHs *hæsæd* auch ein Güteerweis gegenüber den Toten ist, wird der Fortgang der Erzählung noch zeigen. Ebenso wird Boas seine Großzügigkeit nicht nur als reicher Grundbesitzer erweisen, sondern vor allem als Verwandter Noomis. »Das entspricht [der Absicht des Erzählers]: Er will nicht definieren, was jemand tun muss, der als Mittler der *hæsæd* Jahwes andere (er-)löst, sondern er entfaltet dies Schritt für Schritt in einer plastischen Beispielsgeschichte.«¹⁴

Das Leitwort von Kapitel 3 (*sich legen*) beinhaltet den Moment des ruhigen Abwartens. Das mitternächtliche Gespräch kulminiert erneut in einem Segensspruch, den diesmal Boas über Rut spricht: »Gesegnet bist du von JHWH, meine Tochter. So zeigst du deine Zuneigung noch schöner als zuvor.« (3,10) Boas reagiert damit auf die zuvor ergangene Rede Ruts. Auf die Frage nach ihrer Identität: »Wer bist du?« (V.9) antwortet sie schlicht: »Ich bin Rut, deine Magd.« Damit stellt sie die personale (Namen) und soziale (Magd) Beziehung in den Vordergrund, bevor sie die Bitte um Lösung ausspricht. Damit ist die Erzählung an einen dramatischen Punkt gelangt: »Ausgerechnet die Nichtisraelitin stellt den Zusammenhang zwischen Ehe und Lösung her, der für die zentrale theologische Botschaft der Erzählung an Israel von zentraler Bedeutung ist.«¹⁵ An dieser

Scharnierstelle, mitten in Boas' spontaner Reaktion, steht erneut das deutende Wort *hæsæd*. Boas erkennt, dass Ruts Bitte einer Güte entspringt, die noch größer und schöner ist als ihr eigener Treueerweis, den er bereits bei ihrer ersten Begegnung lobend herausgestellt hatte: »Mir wurde alles berichtet, was du nach dem Tod deines Mannes für deine Schwiegermutter getan hast, wie du deinen Vater und deine Mutter, dein Land und deiner Verwandtschaft verlassen hast und zu einem Volk gegangen bist, das dir zuvor unbekannt war.« (2,11) Dass sie nun um eine Ehe bittet, die die Qualität des »Lösens« hat, ist weit mehr, als zu erwarten war. »Dass diese Bitte Zeichen von Güte ist, beweist noch einmal, dass Ruth hier keine rechtlich-institutionelle Verpflichtung annimmt oder einfordert. Insofern die Bitte Verwirklichung von *hæsæd* ist, kann sie auch nicht das Angebot körperlicher Liebe als Gegengabe für die Gnade der Nachlese sein.«¹⁶ Vielmehr ist Ruts Bitte ein erneuter Erweis ihrer Treue gegenüber Noomi und ihrem toten Mann – eine Tat der Güte, auf der der Segen JHWHs ruhen – sich legen – wird.

(Er-)Lösung durch *hæsæd*

Nur 3-mal kommt das Wort *hæsæd* im Buch Rut vor. Im 4. Kapitel der Erzählung wird es nicht mehr genannt. Grund dafür könnte sein, dass die Geschichte in der Lösung ihr Ziel gefunden hat und mit der abschließenden Genealogie der Blick auf die noch kommende Erlösung geöffnet wird. Damit ist *hæsæd* nicht einfach überflüssig geworden. Der theologische Schlüsselbegriff mündet vielmehr ein in die unerwartbare Wende der Geschichte: in eine Liebe, die erlöst.

¹⁴ Ebd. S. 60.

¹⁵ Ebd. S. 72.

¹⁶ Ebd.

So wird das ganze Volk am Tor zu Zeugen, und der Lobpreis der Frauen kommentiert: »Gepriesen sei JHWH, der es dir [Noomi] heute nicht an einem Löser hat fehlen lassen. Sein Name soll in Israel gerühmt werden. Du wirst jemand haben, der dein Herz erfreut und dich im Alter versorgt; denn deine Schwiegertochter, die dich liebt, hat ihn geboren, sie, die mehr wert ist als sieben Söhne.« (4,14f.)

War Noomi einst mit »leeren Händen« (1,21) nach Betlehem zurückgekehrt, so sind diese nun überreich mit Lebensgaben gefüllt: mit Gerste/Brot (3,17) und dem neugeborenen Kind (4,17). Aus *Mara* wird wieder *Noomi* – sie kehrt zurück ins Leben. Doch nicht nur sie. Gerade das hoffnungs- und heilvolle Ende des Rutbuches – die Geburt des (Er-)Lösers – übersteigt die individuelle Ebene der bloßen Lösung der Geschichte für Noomi. »Ruth als messianische Löserin, die aktiv dem Kommen des Messias den Weg bereitet – das ist die Vision, die das Buch in seiner Endgestalt aufscheinen lässt.«¹⁷

Bereit zu sein, mehr zu geben, als erwartbar ist, das kennzeichnet den Begriff *ḥæsæd* und das Buch Rut. Gottes Handeln vermittelt und realisiert sich im Handeln der Menschen. Seine Güte (*ḥæsæd*) spiegelt sich in ihrer Freundlichkeit und Solidarität (*ḥæsæd*). Ebenso gilt aber auch umgekehrt: In der bedingungslosen Solidarität von Menschen, in der risikoreichen Treue der Rut, in der listigen Tatkraft der Noomi und dann auch in der freundlichen Zuwendung des Boas zeigt sich Gottes *ḥæsæd*, manifestiert und realisiert sich sein Tun. So führt das Buch Rut vor Augen, was ge-

schehen kann, wenn Menschen den Weisungen JHWHs entsprechend kreativ leben und kodifizierte Rechtsregelungen lebensdienlich auslegen. Die Charaktere ermutigen einander (und die Hörer und Leser) dazu, gemäß der *ḥæsæd* zu handeln, da es von dieser Güte nie genug geben kann.

Dass die Erzählung auch anders hätte enden können, verschweigt das Rutbuch nicht. Der Auftritt des namenlosen Lösers (hebr. *Peloni-Almoni*) macht dies deutlich. Er verkörpert, wenn auch gesichtslos, die Alternative, die üblich die Regel ist: »[...] ich [kann] nicht lösen, sonst schädige ich mein eigenes Erbe.« (4,6) Das wären die Norm und damit das Ende gewesen. Anders verhält es sich mit der Güte (*ḥæsæd*), die wie eine Initialzündung eine ganze Kette unerwartbarer Reaktionen und Konspirationen auslöst – bis hin zu den Ältesten Betlehems am Tor (4,11f.), die etwas für Recht erklären, was so gar nicht in der *Torah* vorgesehen ist (die Koppelung der Auslösung des Ackers mit der Heirat einer Witwe, die zudem auch noch eine Moabiterin ist). Und plötzlich wird mehr möglich und Wirklichkeit, als erwartbar war: neues Leben.

Vor dem Schlusspunkt der Erzählung steht der Name David, zu dessen Ahnmutter Rut fortan zählt. Der *Midrasch Rut Rabba* erklärt, dass gemäß der sechs Maß Gerste, die Rut am Morgen von der Tenne mit nach Hause bringt (vgl. 3,15), sechs Gerechte von ihr abstammen: David, Hiskija, Josija, die drei Männer im Feuerofen Chananja, Mischael und Asarja (die als einer gerechnet werden), Daniel und der Messias.¹⁸ So weit reicht die unerwartbare Lösung des kleinen Rutbuches: Sie ermöglicht eine Liebe, die erlöst.

Daniel Krochmalnik¹ und Sr. Raphaela Brüggenthies²

Notruf 70

Rabbinisch-benediktinische Psalmen-Betrachtung

Der formale Aufbau von Psalm 70 ist schnell erfasst. Es handelt sich um eine A-B-C-B'-A'-Struktur. Der Symmetriepunkt des Chiasmus (X) liegt nach Worten gezählt in der arithmetischen Mitte des Psalms. Das 23. und 24. des 47 Wörter zählenden Psalms lautet: »Ha! ha!« (»Heach Heach«, C: V.4b). Die neue Einheitsübersetzung (2017) gibt das spöttische Gelächter mit dem Zusatz »Ha, dir geschieht recht« wieder und verstellt damit die Grausamkeit des nonverbalen Ausgelachtwerdens, das keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Dieser Spott prallt aber nicht außen ab, er dringt ins Innerste, in die Mitte des Psalms und des bedrängten Beters vor, der ihn lautmalerisch prägnant wiedergibt. Es ist das *Lachen der Täter*, das Klaus Theweleit in seinem gleichnamigen *Psychogramm der Tötungslust* so eindrucksvoll beschrieben hat.³

Gerahmt ist diese Mitte durch zwei Wünsche. Zuerst durch die Verwünschung der Täter, die dem Ich des Psalms nach dem Leben »trachten« (B: V.3f.), sie mögen, so die einigermaßen feststehende Formel (vgl. Ps 35,4), erleichen, erröten, erschrecken, im Boden versinken vor Scham, also einmal selbst erfahren, was es heißt.

Sodann durch die Beglückwünschung derer, die nach Gott »trachten«, die aller Verhöhnung zum Trotz, seine Größe bekennen, die Liebhaber seines Heils (B': V.5). Am Eingang und Ausgang des Psalms steht das, woran der Psalm für den Notfall erinnert (V.1), an den Notruf nämlich: »Gott eile mir zur Hilfe, rasch!« (A: V.2; A': V.6).

Die folgende Übersetzung von Martin Buber ist im Jahr 1935 in Berlin erschienen.⁴

*Des Chormeisters,
von Dawid, zum Gedenkenlassen.
Gott, mich zu erretten,
DU, zu meiner Hilfe eile!*

*Schämen sollen sich und erröten,
die nach der Seele mir trachten,
zurück prallen, zu Schimpfe werden,
die Lust haben an meinem Übel,
kehrtmachen zufolge ihrer Schande
die sprechen:*

Ha! ha!

*Entzücken sollen sich, sich freuen an dir
alle, die nach dir trachten,
stets sollen sprechen:*

*›Groß zeigt sich Gott!‹,
die dein Befreien lieben.*

Ich hier,

gebeugt und bedürftig, –

Gott, eile mir herbei!

*Was mir hilft, was mich entrinnen macht
bist du:*

DU, säume nimmer!

Das »Heach! Heach!«-Lachen, das war für den Bibel-Übersetzer und seine jüdischen Leser im nationalsozialistischen Deutschland alltägliche Erfahrung. Obwohl die ohrenbetäubenden »Heil-Hitler«-Rufe jede Hoffnung aussichtslos erscheinen ließen, wählten die Juden wie immer schon ihren Notruf: »Chuscha!«, »Chuscha!« (V. 2 u. V. 6); dem »Ha! ha!« setzten sie das »Husch! husch!« entgegen. Psalm 70 erzählt allerdings nicht, ob der Retter rechtzeitig eintraf, es fehlen Motivgaben oder Dankgottesdienste, die andere Psalmen erwäh-

1 Dr. Daniel Krochmalnik ist Professor für Jüdische Religion und Philosophie an der Jewish School of Theology der Universität Potsdam.

2 Sr. Raphaela Brüggenthies ist Ordensschwester im Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Rudesheim am Rhein. Derzeit arbeitet sie an einer Dissertation zu Heinrich Heine.

3 Vgl. Theweleit, Klaus (2015): *Das Lachen der Täter: Breivik u.a. Psychogramm der Tötungslust*, 3. Aufl., St. Pölten; Salzburg; Wien.

4 Buber, Martin (1935): *Das Buch der Preisungen*, Berlin, S. 134f., die Einrückung des »Ha! ha!« ist von uns.

nen (vgl. Ps 22,25-32 u. ö.). Der Psalm endet vielmehr offen mit dem Notruf: »Herr, säume nicht!« (*Al Teachar*, Ps 40,18), er ist ein kurzes, geballtes Stoßgebet. Das klagende Ich, das es hervorstößt, reimt sich auf »gebeugt« und »bedürftig«. Die beiden hebräischen Wörter für »Ich« (*Ani* mit dem hebräischen Buchstaben *Alef*) und »gebeugt« (*Ani* mit dem hebräischen Buchstaben *Ajin*) unterscheiden sich nur durch einen Kehllaut und in den europäischen Aussprachen nicht einmal dadurch. *Ani Oni*, »Ich (bin) gebeugt«, dieser Reim durchzieht den ganzen Psalter (Ps 25,16; 40,18; 69,30; 70,6; 86,1; 88,16; 109,22; 116,10). Das klagende Ich hebt sich nur noch durch einen Würgelaut vom Nichts ab, zwei Wörter – »Ich« (*Anij*) und »Nichts« (*Ajin*) – die sich übrigens auch nur durch eine geringfügige Buchstabenstellung unterscheiden. Die Beschreibung des gebeugten Ich wird, wie in unserem Psalm (V.6), öfter durch das Wort *Ewjon*, *bedürftig*, ergänzt. »Ani Oni WeEwjon«, »Ich: gebeugt und bedürftig«, ist aber keine spontane Erfindung. Klaus Seybold hat erkannt, dass es die genaue theologisch-politische Kennzeichnung einer »Anspruchsgruppe« ist.⁵

Die *Anijim* und *Ewjonim* – von daher die Bezeichnung der judenchristlichen *Ebjoniten* – waren im alten Israel dem besonderen Schutz des Königs unterstellt (Jer 22,16), und sie waren die bevorzugten Opfer der Gewalt- und Fremdherrscher (Ps 37,14; 74,21 u. ö.). Sie bildeten das große Gottesvolk der Armen, die unser Psalm als »Liebhaber seines Heils« (V.5c) bezeichnet. Sie konnten ihre Sache nur noch auf Gott stellen und Hilfe von ihm erwarten (vgl. Ps 35,10). Der große katholische Psalmen-Exeget Erich Zenger sprach gerne von »JHWHs Option für die Armen«.⁶

In der jüdischen Liturgie spielt Psalm 70 keine besondere Rolle. Er findet sich nicht im Gebetbuch und auch nicht in den Verscollagen aus dem Psalter. Selbst in den Zuordnungen der 5 Bücher der Psalmen zu den Wochenabschnitten der 5 Bücher Moses, die in manchen Gebetbüchern (wie *Sefer Schire HaLevijim*, *Seder Awodat Jisrael*) angegeben sind, wird Psalm 70 nicht berücksichtigt. Martin Buber hat aus seiner Psalmen-Übersetzung für die deutschen Juden ein kleines Trostbüchlein aus 23 Psalmen komponiert und 1936 unter dem Titel *Aus den Tiefen rufe ich zu Dir* (Ps 130,1) als Band 51 der Schocken-Bücherei in Berlin erscheinen lassen.⁷ Auch dort kommt Psalm 70 nicht vor, wohl aber die psalmistische Antwort auf ihn in Psalm 12:

»Ob der Vergewaltigung der Gebeugten
(*Anijim*),
ob des Ächzens der Dürftigen (*Ewjonim*)
jetzt stehe ich auf«,
spricht ER.

In seinem Vorwort über die Klagelieder des Einzelnen und der Gemeinschaft schreibt er:

»[...] aber so exemplarisch stellt sich in dem Schicksal des geschichtlichen Israel das des ›Gebeugten‹ dar, dass auch das allerpersönlichste Wort hier nicht als nur-individuell empfunden werden kann.«⁸

Viel prominenter war hingegen die Rezeption von Psalm 70 in der christlichen, insbesondere in der benediktinischen Tradition. Mit Vers 2 (*Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiu-vandum me festina*) wird jede Gebetszeit – abge-

5 Seybold, Klaus (2003): Poetik der Psalmen Stuttgart, S. 257f.

6 Zenger, Erich (2011): Psalmen Auslegungen, Bd. 1, Freiburg im Breisgau, S. 175.

7 Vgl. dazu: Krochmalnik, Daniel (2011): Aus den Tiefen: Martin Bubers Aufstiegspsalmen im Dritten Reich, in: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft 14, S. 48–59.

8 Buber, Martin (1936): Aus den Tiefen rufe ich zu Dir, Berlin, S. 6.



Cassian (Johannes Cassianus).

sehen von Laudes und Komplet – eröffnet (vgl. Benediktusregel 17,3; 18,1). Auch die wöchentlich wechselnden Tischdiener erbitten zu Beginn der neuen Woche mit dreimaliger Wiederholung dieses Verses um den Segen für ihren Dienst (vgl. Benediktusregel 35,17). Darüber hinaus wird jeder Auftrag, alles geistliche und körperliche Tun, *ora (opus Dei) et labora (opus cum creatura)*, sei es in Gemeinschaft oder allein, mit diesem Stoßgebet begonnen. Auch oder gerade dann, wenn man meint, dass die gestellte Aufgabe das eigene Können weit übersteige (vgl. Benediktusregel 68,5).

In den *Collationes*, den berühmten Unterredungen mit den Vätern der ägyptischen Wüste, schreibt Cassian (um 360–435) über die universale Kraft von Psalm 70,2, der als Herzensgebet des monastischen Lebens galt:

»Dieser kleine Vers wurde nicht umsonst aus dem gesamten Rüstzeug der Heiligen Schrift ausgewählt. Er nimmt alle Affekte auf, die an die menschliche Natur herantreten können, und passt ganz vortrefflich zu jedem Anlass und allem, was gegen uns anstürmt. Er hat in sich die Anrufung Gottes in allen Gefahren, die Demut des ehrfürchtigen Gotteslobs, die Wachsamkeit der Sorge

und der immerwährenden Furcht; den Blick auf die eigene Zerbrechlichkeit; die Zuversicht, von Gott geführt zu werden; das Vertrauen, dass ihm immer ein Schutz hilfsbereit zur Seite steht. Wer nämlich seinen Beschützer beständig anruft, ist sich sicher, dass er immer gegenwärtig ist.« (Coll. 10,10)

Für Cassian steckt in diesem kleinen Vers das Heil- und Schutzmittel in allen nur denkbaren Nöten und Gefahren, seien es Angriffe von außen oder von innen, Ausschweifungen der Seele oder körperlicher Begierden. Zugleich ermögliche die beständige Wiederholung von Psalm 70,2 geistliches Wachstum und Fortschritte im Glauben.

»Unaufhörlich sollen wir das Gebet dieses kleinen Verses strömen lassen; im Unglück, damit wir ihm entrinnen; im Glück, damit wir nicht überheblich werden. Unablässig lasse in deinem Herzen das Nachsinnen über diesen Vers hin und her wogen. [...] Wenn du diesen Vers unablässig in deinem Herzen sich bewegen lässt, wird er dir zu einem Rettungsanker. [...] Er wird dich hinreißen zu jener unaussprechlichen Glut des Gebetes, die nur von sehr wenigen erfahren wurde.«

Cassian verbindet den Vers mit dem *Sch'ma Israel* und Dtn 6,7, wenn er dazu auffordert, den Notruf wie eine *Mesusa* anzubringen:

»Ihn [Psalm 70,2] sollst du auf die Schwelle und die Tür deines Mundes schreiben, auf die Wände deines Hauses und das innerste Gemach deines Herzens. Wenn du dich zum Gebet niederwirfst, sei er dein Gesang zur Verbeugung; wenn du dich vom Gebet erhebst und darangeht, alle für den Lebensunterhalt notwendigen Arbeiten zu verrichten, sei er dein aufrichtiges und beständiges Gebet.«

Wilhelm Schwendemann¹

Wie aus dem Betrüger Jakob² Israel ›ein Gottesstreiter‹ wird

Einige Bemerkungen zu Gen 32,23-32³

Hinführung

Die uns im Buch B^ereschit (= Genesis) in Kap. 32 überlieferte Geschichte von Jakobs Kampf mit einem Unbekannten am ostjordanischen Fluss Jabbok ist geheimnisvoll und rätselhaft, wirft aber zugleich ein Licht auf menschliche Akteur_innen und den biblischen Gott, weil auch diese biblische Geschichte in den Reigen sogenannter Führungsgeschichten gehört. Den in den Kapiteln zuvor erzählten Bruderkonflikt im Hintergrund nehmen alle Exe-get_innen wahr und auch die Unheimlichkeit der erzählten Atmosphäre. Raschi und Benno Jacob identifizieren den Angreifer sozusagen mit einem Engel⁴ bzw. Engelfürsten oder Engelfürsten von Esau⁵ oder modern-tiefenpsychologisch gesprochen mit dem (eigenen) Schatten, was auch Maimonides⁶ vermutet. Die Geschichte, die erzählt wird, ist jedoch keine Traumgeschichte, vor allem weil Jakob am Morgen nach dem Kampf auf Leben und Tod eine Verletzung an der Hüfte⁷ hat und für sein Leben hinkt.

Aufbau der Erzählung

Claus Westermann⁸ sieht die Erzählung insgesamt als einheitlich, wobei V 28.29 und 33 als schwierig gelten, was zur Annahme eines späteren Zusatzes verleitet; VV 23-24 sind eine Itinerarangabe und stellen gleichzeitig die Exposition der Gesamterzählung dar. Im Unterschied zur Erzählung in Gen 28, 10-22 wird jedoch kein Steinmal errichtet, sodass die Gattung der Erzählung nicht als Kult-, sondern als Ortssage (des Flusses Jabbok) zu charakterisieren wäre. Jakob wird auf dem Weg nach Seir überfallen⁹, überlebt schwer ver-

Doch die Nacht vor dem Aufeinandertreffen der Brüder bringt die Veränderung. Am Jabbok ringt Jakob mit einem Unbekannten bis zur Morgenröte, die die Wende markiert. Jakob verlangt, von ihm gesegnet zu werden. Dieser benennt ihn von Jakob in Israel um und deutet den Namen: ›Denn mit Gott und mit Menschen hast du gekämpft und überwältigt.‹ (Gen 32,29)« siehe: Gies, K.; Art. Jakob, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013, Zugriff am 21.7.2019, 2.1.3.

- 23 Noch in jener Nacht aber stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine beiden Mägde und seine elf Kinder und ging durch die Furt des Jabbok.
 - 24 Er nahm sie und brachte sie über den Fluss. Dann brachte er hinüber, was er sonst noch hatte.
 - 25 Jakob aber blieb allein zurück. Da rang einer mit ihm, bis die Morgenröte heraufzog.
 - 26 Und er sah, dass er ihn nicht bezwingen konnte, und berührte sein Hüftgelenk, so dass sich das Hüftgelenk Jakobs ausrenkte, als er mit ihm rang.
 - 27 Und er sprach: Lass mich los, denn die Morgenröte ist heraufgezogen. Er aber sprach: Ich lasse dich nicht, es sei denn, du segnest mich.
 - 28 Da sprach er zu ihm: Wie heißt du? Und er sprach: Jakob.
 - 29 Da sprach er: Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel, denn du hast mit Gott und mit Menschen gestritten und hast gesiegt.
 - 30 Und Jakob fragte und sprach: Bitte nenne mir deinen Namen. Er aber sprach: Was fragst du nach meinem Namen? Und dort segnete er ihn.
 - 31 Und Jakob nannte die Stätte Pnuël. Denn, sagte er, ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin mit dem Leben davongekommen.
 - 32 Und als er an Pnuël vorüber war, ging ihm die Sonne auf. Er hinkte aber wegen seiner Hüfte.
- 4 Vgl. Die fünf Bücher der Tora mit Raschi-Kommentar und Haftorot, Raschi-Übersetzung (2012): Rabb. Dr. S. Bamberger, Erläuterungen: Rabb. A. M. Silbermann und Rev. M. Rosenbaum, Erster Teil: Bereschit abge. Raschi), Basel. Raschi meint zum V 27, dass der Beginn des Morgens den Engel an seine Aufgabe, Gott zu lobensingen, erinnert, vgl. Raschi (2012), S. 488; die Sonne wiederum verweise auf Mal 3, 20 auf »die Sonne der Liebe, in deren Fittichen Heilung ist.« Vgl. Raschi (2012), S. 491; Benno Jacob meint lakonisch, »daß die göttlichen Wesen sich nicht bei Tage sehen lassen durften...«, in: Jacob, Benno (2000): Das Buch Genesis, Stuttgart, (Nachdruck des Originals aus 1934), S. 638; der Midrasch spricht vom Morgenchor der Engel, die vor Gottes Thron singen, ebd. S. 639
- 5 Raschi (2012), S. 488; Jacob, Benno (1995): Führer der Unschlüssigen/Mose Ben Maimon, übers. und komm. von A. Weiss, mit einer Einl. von J. Maier, Hamburg.
 - 6 Zu Maimonides siehe: Maimonides, Moses (1994): Mischna Tora – Das Buch der Erkenntnis, hg. v. E. Goodman/Thau und Ch. Schulte, mit einem Nachwort von F. Niewöhner, Berlin. Siehe auch Mose ben Maimon (1992): Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, Deutsch und Arabisch von M. Wolff, mit Einführung und Bibliographie von F. Niewöhner, Hamburg.
 - 7 Raschi macht in Bezug auf V 26 deutlich, dass die Hüfte entweder ausgekugelt oder jedenfalls aus der Verbindung herausgerissen war, vgl. Raschi (2012), S. 488.
 - 8 Westermann, Claus (1981): Genesis, Bd. 2, Genesis 12-36, S. 626.
 - 9 Westermann (1981), Genesis, S. 627.
 - 10 Jacob (2000), Genesis, S. 638f.
 - 11 Die Worterklärung findet sich ebd. »JEABEQ« verstärkte noch die atmosphärische Dichte.

1 Personalien siehe Seite 78.
 2 Kathrin Gies fasst diese Erzählung aus dem Nordreich treffend zusammen: »Jakob setzt seinen Weg nach Hause fort und sendet Boten voraus zu seinem Bruder Esau nach Seir, um als ›Diener‹ Esau, seinen Herrn, um dessen Wohlwollen zu bitten (Gen 32,6). Im Gebet formuliert er seine Einsicht: ›Ich bin zu gering für alle Gnadenerweise und all die Treue, die du deinem Knecht erwiesen hast.‹ (Gen 32,11). Voller Angst vor der Begegnung und Vergeltung durch seinen Bruder versucht Jakob, Esau mit Geschenken zu bestechen.

letzt den Überfall, und die Erinnerung daran wird durch Nennung des Namens *Israel* weitergegeben. Die Basiserzählung dürfte also recht alt sein und trage noch, so Westermann, animistische Züge, die auch Benno Jacob wahrnimmt.¹⁰ Der Ort als solcher ist gefährlich, weil zu ihm ein Ortsdämon gehöre, der Jakob auch überfällt, mit ihm aneinandergesprengt ringt¹¹ und ihn nicht passieren lassen wolle.¹² Hier komme nach Westermann die jahwistische Erzähltradition zum Tragen, denn die Unheimlichkeit der Szenerie verstärke den anthropologischen Tiefgang der Erzählung, weil Jakob existenziell bedroht sei, gleichzeitig sei er aber nicht allein, weil Gott mit ihm sei.¹³ Jakob ist ahnungslos und überrascht und im V 26 bemerkt der Aggressor, dass er Jakob nicht zu überwinden in der Lage ist, sodass Jakob seine Forderung nach Segen stellen kann.¹⁴ Der Segen¹⁵ hat in diesem Fall mit Kraftübertragung zu tun, was sich dann auch in einem neuen Namen ausdrückt.¹⁶ Gleichzeitig sind die Folgen für Jakob schwerwiegend, weil er sein Leben lang verletzt ist: »So hat Gott den Jakob errettet, indem er ihn noch schwächer machte. Durch diese Schwäche hat er Esau besiegt, hat Esau sich besiegt.«¹⁷

Thema der Erzählung

Den jüdischen Exegeten¹⁸ fällt gleich beim V 23 auf, dass Dina¹⁹, die Tochter von Jakob und Lea (Gen 30, 21; 34; 46, 15), fehlt. Raschi vermutet, dass Esau die Tochter Jakobs nicht zu Gesicht bekommen sollte, um sie vor Esau und seinem vermuteten Begehren zu schützen. Hab und Gut, Menschen und Tiere werden über die Furt des Jabbok in Sicherheit gebracht und Jakob bleibt al-

lein an einem Ufer zurück, was für die Geschichte konstitutiv sein dürfte. Die überlieferte Geschichte ist eine Geschichte zwischen Segen und Verzweiflung, Leben und Tod, Gott sehen und Leben dürfen, Abgrund des menschlichen Herzens und Versöhnung, und sie ist schmerzhaft, bringt sie doch Jakob an den Rand seiner Belastbarkeit. Es wird um den Segen gekämpft, der sich erst nach Verdrehungen und Verrenkungen einstellt. Jakob muss erst von Gott verletzt werden in einem Kampf auf Leben und Tod, um einzusehen, was nötig ist, um sich wirklich mit seinem Bruder Esau versöhnen zu können.

Es genügt nicht, an der Oberfläche ein bisschen Kosmetik zu betreiben. Jakob muss sich seiner eigenen Abgründigkeit, seinem Beziehungsverrat an den Eltern, dem Bruder und Gott selbst stellen, sich auf eine konfrontative Begegnung einstellen und mit seiner Schuld umgehen.

Nur Begegnung, so Martin Buber, sei wirkliches Leben, weil wir uns mit unserer ganzen Seele, unserer ganzen Kraft, mit unserem ganzen Wesen auf den anderen einlassen müssen. Nur im *DU* der Gottheit, die Jakob auf seine Bitte antwortend herausfordert, wird Jakob zu Israel, wird er er selbst. Buber schreibt in Bezug zum messianischen Charakter der Stelle: »Es gibt Menschen, die in Wahrheit darstellen, was Gott mit Israel gemeint hat, als er Jakob diesen Namen gab.«²⁰ Erst als Jakob allein ist und sich von seiner Familie getrennt hat, wird ihm klar, was den Graben, die Spaltung überwindet. Erst die Einsamkeit in jener Nacht und sein verzweifeltetes Ringen verändern ihn innerlich, äußerlich und in der Beziehung zu seinem Bruder.

¹² Westermann (1981), Genesis, S. 627.

¹³ Westermann (1981), Genesis, S. 628f.

¹⁴ Jacob bemerkt dazu, dass Jakob so stark sei, dass er vom Unbekannten nicht überwältigt werden konnte, weil es nicht Gottes Wille gewesen sei, Jakob zu überwältigen, vgl. Jacob (2000), Genesis, S. 637f; vgl. dazu auch Jes 1,11 und Gen 35,10.

¹⁵ Jacob schreibt: »Der Segen des Engels ... besteht also in der Verheißung des Segens, der von einem Höheren zur Wirklichkeit gemacht werden wird...«, vgl. Jacob (2000), Genesis,

S. 639. Jacob stellt eine Beziehung zu V 12 im Kapitel 32 her: »Errette mich von der Hand meines Bruders, von der Hand Esaus; denn ich fürchte mich vor ihm, dass er komme und schlage mich, die Mütter samt den Kindern.« (LB 1984); und der nächtliche Kampf gibt Jakob die Antwort Gottes, vgl. Jacob (2000), Genesis, S. 639.

¹⁶ Westermann (1981), Genesis, S. 632; Jakob bekommt einen neuen Namen, in ihm wird aber das (spätere) Volk Israel repräsentiert.

Vor dieser Geschichte betrügt er seinen Bruder zweimal und auch seine Eltern, muss fliehen vor dem Zorn des Bruders, den er um sein Erbe gebracht hat; danach gründet er eine eigene Familie, aber auch dort immer wieder der Hang zum Betrügerischen, zum Verletzenden – der Jabbok bleibt im Gepäck der Leidenschaften, der Deals.

In der Fremde dient er seinem Onkel Laban, muss arbeiten für seine Liebe, Rahel, bekommt aber erst deren Schwester, Lea, zur Frau. *Und dann weitere Jahre, in denen er betrogen und betrügend reich wird an Herden.*²¹

In dieser Nacht am kleinen Flüsschen Jabbok hat Jakob wirklich Angst, dass ihm sein ganzes Leben auseinanderfällt, ihm aus den Händen rinnt.

Meditation

Was Jakob hilft, ist schonungslose Aufklärung seiner Scham und Schuld dem Bruder gegenüber, Klarheit in der Beziehung, nicht-in-Frage-Stellen. Erst dann stellt sich in der Erzählung das Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit ein.

Immer geht es um Gemeinsam-Sein, Zusammen-Sein und auch ein Eigenständig-Für sich-Sein. Jakob hat wirklich Angst vor seinem Bruder Esau, natürlich die ganzen Betrügereien und Schwindel, aber auch der grundständige Geschwisterkonflikt zwischen den beiden machen Angst. So ist Esau, der sich nicht um Anerkennung des Vaters bemühen musste, in der Perspektive des Narrativs ein »richtiger Mann«, auch in den Augen des Vaters, der auf die Jagd ging und zupacken konnte. Und Jakob bleibt das Muttersöhnchen am Rockzipfel der Mutter, der sich nicht traut und der sich ständig als der Unterlegene gesehen hat, mit den Waf-

fen der Verzweiflung und des Neids zurückschlägt und auch noch den Konflikt zwischen die Eltern Isaak und Rebekka bringt.

Rettung (nach der Bitte in Gen 32,12) gelingt aber erst, wenn die Anerkennung nicht mehr abhängt vom Grad der List, sondern echt wird, wenn sie authentische Gestalt annimmt; dann ist sie kein Gift mehr in der Seele. Wenn man im Schatten eines älteren Geschwisterteils, sei es Bruder, sei es Schwester, aufwächst, kann schnell das Gefühl entstehen, emotional ungerecht behandelt zu werden, und dieses tägliche Gift macht das Leben zwischen Geschwistern schwer. Als so fühlender jüngerer Bruder fühlt man sich ständig genötigt, sich im Familienleben, im mütterlichen Haushalt auf verschiedene Weise bemerkbar zu machen. Erwartungen erfüllen, Gespräche suchen, verstellen, anpassen, viele Versuche scheitern, weil wir es nicht schaffen, durch Aggressionen ein gesundes Selbst zu entwickeln. Die Folge, die Beziehungsabbrüche kommen stetig, weil sie paradoxerweise den Versuch darstellen, Beziehungen zu gestalten.

Jetzt in der biblischen Geschichte die Nacht am Jabbok: Ein Fremder tritt auf und zwingt ihn zum Kampf aus dem Dunkel der Nacht, wie es im Text heißt. Um den Segen muss in einer Beziehung gerungen werden, weil er nur so zum beschützenden Rahmen wird. Nur der Segen, der erkämpft wird, bleibt als Glück. Das lernt Jakob auf schmerzliche Weise, weil ihm die Hüfte verrenkt wird. Erst dann, wenn ich mit Gott gegen Unbekanntes kämpfe, nach ihm suche, erfahre ich sein friedliches und gütiges Beziehungsangebot – das ist die heilende Stille in dieser biblischen Geschichte.

17 Jacob (2000), Genesis, S. 642.

18 Siehe Raschi (2012), Jacob (2000), usw.

19 <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/dina/ch/53eb4e5b9f65a90dc42c9940b60c3155/>. Die Bedeutung von Dina: »Der Name ›Dina‹ leitet sich vom hebräischen Wortstamm *din* ›Recht schaffen‹ ab. Er ist morphologisch als Nominalform mit suffigiertem Morphem -a einzustufen (...).«

20 Buber, Martin (2014): Schriften zum Messianismus, in: Martin Buber Werksausgabe. Bd. 25, eingeleitet und kommentiert von S. H. Brody, Gütersloh, S. 40. Buber diskutiert den Kampf Jakobs am Jabbok auf dem Hintergrund von Jes 53!

21 <http://www.theologie.uzh.ch/predigten/archiv-6/pr-nachtgespraech-2004-1.html> [Predigt von Bernd Kappes].

22 Vgl. Buber (2014), Messianismus, S. 113. Martin Buber meint zu diesem Umstand, dass Jakob in eine Reihe mit Mose gestellt werden darf, weil er »das Numen von ›Angesicht zu Angesicht‹ schauen.«

Jakob hält die Verletzung aus und gibt nicht auf, kämpft mit dem Fremden um den Segen:

Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.

Ziel

Um den Segen bitten, ja, aber um den Segen kämpfen, ihn einklagen. Die Vermessenheit dieser Bitte Jakobs liegt auf der Hand, noch einmal einen Deal machen. Und zwischen Du und Ich, im Raum des *Zwischen*, gelingt die Beziehung. Klar ist auch, dass eine gelingende Beziehung immer wieder auf das große *Du* angewiesen ist, das Gott uns anbietet.

Die Qualität dieser Beziehungen ist entscheidend: Nicht viel haben, sondern gut zu leben, das wäre ein gutes Motto, ein Leben in Anerkennung und Würde zu führen, das macht frei, sich den eigenen Unzulänglichkeiten zu stellen und die des anderen auch zu ertragen, zu erleiden, zu tolerieren im Sinn des Wortes. Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Im Segen, den Jakob erfährt, wird sein Wunsch, sein Bemühen verwirklicht, dass sein zukünftiges Leben endlich gelingen möge, als ein in der Versöhnung stattfindendes Leben.²²

Jakobs Geschichte drückt sich auch in unserem heutigen Sehnen nach gelingendem Leben, als Suche und Sehnsucht nach Segen, aus. Der biblische Jakob bietet so eine Identifikationsplattform im Ringen mit dem großen *DU GOTTES*, mit Gott, von dem Leben und Segen ausgehen; mit anderen Menschen, die uns Segen verweigern und entziehen – oder uns zum Segen werden. Und oft kämpfen wir auch mit uns selbst, wenn wir uns selbst oder anderen beim Fließen der Segenskräfte im Wege stehen.

»Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.«²³

Wenn der Segen kommt, dann kommt er nicht zu unseren Bedingungen, aber er kommt mit Sicherheit. Der Segen in der biblischen Geschichte geht nicht an den Verwerfungen des alltäglichen Lebens vorüber, und die Antwort Gottes in Gen 32 zielt auf Heilung des beschädigten Lebens; Lebensminderungen, Beeinträchtigungen, Verletzungen haben nicht das letzte Wort, weil Gott auf ein Leben ohne Beschädigung, ohne Tränen und Geschrei aus ist. Jakob wird nach seinem Kampf mit Gott zum Gottesstreiter²⁴, aber auf jeden Fall ein Anderer:

»Ihm geht die Sonne auf,« heißt es in der Erzählung.

*Die Rabbinen, die jüdischen Lehrer, ergänzen in ihrer Deutung:
»nach 20 Jahren Dunkelheit.«*

*Nach 20 Jahren des Gespalten- und Getrennt-Seins
Geht ihm die Sonne auf*

*Und auch die tiefsten Spaltungen können nun überwunden werden:
Hinkend und humpelnd tritt er vor seinen Bruder Esau.*

*Hinkend und humpelnd und sich siebenmal niederwerfend.
Demut ist an die Stelle des Hochmuts getreten.*

Sehnsucht nach Versöhnung an die Stelle von List und Betrug.

*Fast möchte man sagen: Jakob hat sich eine andere Gangart zugelegt:
Bzw.: Es war offenbar nötig, etwas auszurenken,
um etwas anderes einzurenken.*

*Zögernd, Hinkend und humpelnd, sich niederwerfend –
Zugleich aber paradoxerweise aufrecht,
vielleicht zum ersten Mal aufrecht*

Begegnet er seinem Bruder

Und teilt Geschenke und Segen mit ihm:

Und es heißt:

*»Esau aber lief ihm entgegen
und herzte ihn und fiel ihm um den Hals und küsste ihn,
und sie weinten.«*

Kein Hass

*Und auch kein Spott über den hinkenden Menschen-Bruder,
sondern entspannende, Spannung und Spaltung lösende Tränen
und geteilter Segen.²⁵*

²³ <http://www.theologie.uzh.ch/predigten/archiv-6/pr-nachtgespraeche-2004-1.html> [Predigt von Bernd Kappes].

²⁴ Vgl. Buber (2014), Messianismus, S. 112 und S. 40. Dort schreibt Buber in Bezug auf den Israel Namen und den »Knecht Gottes« in Jes 53: »Israel, das wirklich von Gott gemeinte Volk, der heilige Rest, und eine ganz reale und zugleich geheimnisvolle Person, die aber mit Israel verknüpft ist, die es vertritt und konkretisiert.«

²⁵ Vgl. auch Ebach, Jürgen et al. (2001): Der Kampf am Jabboq, in: ders. (Hg.): Leget Anmut in das Geben, Gütersloh, S. 13–43. Siehe auch: <http://www.theologie.uzh.ch/predigten/archiv-6/pr-nachtgespraeche-2004-1.html> [Predigt von Bernd Kappes].

Moisei Boroda¹

Brody... Mstov... Kruszina ...

– Hören Sie, ich verstehe überhaupt nicht, was los ist. Vor zwei Wochen wurde mein Zähler geprüft. Er war vollkommen in Ordnung. Wieso wird er jetzt wieder geprüft?

... Ja, ja, ich sehe schon, dass Sie einen Auftrag haben ... Na gut. Gut. Sie können ihn prüfen. Aber: Bezahlen werde ich Ihre Arbeit auf gar keinen Fall! Die Rechnung soll Ihre Firma sich selbst ausstellen. ... Es ist mir schon klar, dass Sie nichts dafür können.

Gut, kommen Sie 'rein. ... Moment bitte! Ich muss die Tür abschließen. So, jetzt folgen Sie mir. Der Zähler ... Wo gehen Sie hin? Der Zähler ist gar nicht dort! Was möchten Sie dort überprüfen?

... Wa-a-as? Sind Sie verrückt geworden! Ich habe ein Alarmsystem in meinem Haus, die Polizei wird in zehn Minuten da sein. Und wenn Sie nicht sofort verschwinden ...

– Hände hinter den Kopf!

– Hören Sie, jeder Spaß hat seine ...

– Hände hinter den Kopf! Jetzt gehst du ins Wohnzimmer. ... Ja, ja. Die Polizei kommt, ich werde vor Gericht gestellt, und so weiter. Geh jetzt! Los! Jetzt setz dich. Ja, in diesen Sessel. Tiefer. Noch tiefer. Hände auf die Armlehnen! Hast du gehört: Hände auf die Armlehnen! So! Jetzt schau mich an. Na, François Delorge, hast du mich erkannt?

... O ja, natürlich: Sie täuschen sich! Sie halten mich für einen Anderen! Ihr alle singt diese Arie, wenn man euch die Pistole vor die Nase hält. Alle! *Vous devez me confondre avec quelqu' un d' autre* – verstehst du das nicht? Hast du deine Muttersprache verlernt?

... Ja, ja, sicher: Du bist nicht François Delorge, der ehemalige Sturmscharführer der *SS-Di-*

*vision Charlemagne*², davor – Kommandeur der Abteilung von *milice française*³, davor – Polizist beim *Kommissariat für Judenfragen*⁴.

2 33. Waffen-Grenadier-Division der SS »Charlemagne«: Die Division bestand aus französischen Freiwilligen verschiedener politischer Orientierung (siehe Peter Schöttler: Dreierlei Kollaboration. Europa-Konzepte und »deutsch-französische Verständigung« – am Beispiel der Karriere von SS-Brigadeführer Gustav Krukenberg (<http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40209319/default.aspx#pgfid-1036786>). Den Erstkern der Division bildete die *Légion des volontaires français contre le bolchévisme*. Später wurden ihr die Einheiten der 8. Französischen Sturmbrigade der SS, und zum Herbst 1944 auch die Einheiten der »französischen Miliz« angegliedert.

3 *Milice française* – eine aus den Freiwilligen mit militärischer Erfahrung bestehende paramilitärische Organisation – entstand aus der *Légion des volontaires français contre le bolchévisme*, die ihrerseits eine Weiterentwicklung des *Service d'ordre légionnaire* (einer Einheit französischer Freiwilligen, gegründet 1942) war. *Milice française* nahm an den militärischen Handlungen in der UdSSR aktiv teil (später kämpfte sie auch in Frankreich gegen die *Résistance*). Sie war auch an den Judenmorden beteiligt.

4 *Commissariat Général aux Questions Juives* (Generalkommissariat für Judenfragen) war eine von der *Vichy-Regierung* 1941 ins Leben gerufene Behörde, deren Aufgabe die »Endlösung der Judenfrage in Frankreich« war – zunächst durch die »Arisierung« des jüdischen Eigentums, dann durch die Internierung der Juden in den französischen Transitlagern wie Drancy, Beaune-la-Rolande, Pithiviers, u.a., und schließlich durch die Deportation der Verhafteten in die Todeslager (hauptsächlich nach Auschwitz). Das *Commissariat* verfügte über eigene Polizei – *La Police aux questions juives* (gegründet am 19.10.1941 durch Dekret von Pierre Pouchot, dem Innenminister in der *Vichy-Regierung*); vor der Gründung der *Police aux questions juives* bediente sich das *Commissariat* der ordentlichen Polizei. Über das *Commissariat Général aux Questions Juives* siehe Serge Klarsfeld: *Vichy – Auschwitz*. Die Zusammenarbeit der deutschen und französischen Behörden bei der »Endlösung der Judenfrage« in Frankreich. Schriften der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bd. 9, Delphi Politik, Nördlingen; siehe auch Hilberg, Raul (1997): *Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933–1945*, Frankfurt am Main 1997, S. 96–99.

5 René Bousquet: Generalsekretär der französischen Polizei von April 1942 bis Ende 1943, einer der Hauptverantwortlichen für die Judendeportationen aus Frankreich. Das Ausmaß von Bousquets Aktivitäten als Reorganisator und Führer der französischen Polizei haben Himmler, der Bousquet persönlich kennengelernt hatte, zur Aussage veranlasst, »Bousquet ist genauso nützlich als Freund wie gefährlich als Feind«. 1949 wurden ihm vom Obersten Gericht Frankreichs die politischen Rechte abgesprochen und der Orden der Ehrenlegion (verliehen 1930) aberkannt. 1957 hat er, noch im Stande eines gerichtlich Verurteilten, den Orden zurückerhalten. 1958 wurde er amnestiert. Der gegen ihn auf Initiative von Serge Klarsfeld eingeleitete Gerichtsprozess 1991 wegen *Verbrechen gegen die Menschlichkeit* wurde immer verzögert; als »Drahtzieher« dafür wird François Mitterrand verdächtigt, der zu Bousquet freundschaftliche Beziehungen pflegte. 1993 wurde Bousquet von einem »psychisch Kranken« ermordet (zumindest wurde der Täter so für die Öffentlichkeit qualifiziert).

... Ja, selbstverständlich, all das hat mit dir nichts zu tun. Du bist Franz Richter, ein redlicher deutscher Bürger. Ehemaliger Versicherungsangestellter, jetzt – Rentner. Die Namen René Bousquet⁵, Xavier Vallat⁶, Darquier⁷, Darnand⁸ sagen dir nichts. Genauso wie »Brody«, »Mstov«, »Kruszyna«.⁹ Also hast du mich nicht erkannt, François Delorge? Nein?

Erinnerst du dich an einen fünfzehnjährigen Jungen, den du zu Boden gestoßen und dann, mit deinem Stiefel auf seiner Brust, ihn minutenlang nicht aufstehen lassen hast? Du hast dich dabei so übermächtig gefühlt! Das Einzige, was dich ärgerte, war ...

... Unterbrich mich nicht, Delorge! Und mach Schluss mit deinem »Ich bin kein Delorge, ich bin Franz Richter!«

Ja, das Einzige, was dich ärgerte, war, dass dieser kleine Jude nicht um Gnade winselt. Im Gegenteil: Sein Blick strahlte dir entgegen einen solchen Hass aus, dass du – aus Staunen vielleicht, woher so viel Hass kommt – den Jungen endlich aufstehen ließest.

Warum schaust du mich so an? ... Ach ja, du warst es nicht! Hör' damit auf! Ich habe dich lange genug gesucht, um alles über dich zu erfahren. Ich weiß, wie und wann du dich zum Franz Richter umgemünzt hast ... Setz dich hin! Setz dich sofort hin!

Das erste Mal, als ich dich erlebt habe, ist mir tief in Erinnerung geblieben. Das war der 15. Oktober 1940. Kurz davor hat deine verfluchte Regierung die Internierung von ausländischen und staatenlosen Juden angeordnet. Wir, Flüchtlinge aus Deutschland, waren staatenlos.

An jenem Tag ging ich mit meiner Mutter einkaufen. Auf der Straße erblickten wir eine aus dem benachbarten Haus herauskommende junge jüdische Frau mit zwei kleinen Kindern – einem Mädchen und einem Jungen. Das Mädchen lief ihr an der Hand, den Jungen trug sie auf dem Arm. Die Frau kam näher, grüßte uns und ging an uns vorbei. In diesem Moment hörte ich, wie jemand

- 6 Xavier Vallat: erster Generalkommissar für Judenfragen. 1947 zu zehn Jahren Haft verurteilt, wurde er nach zwei Jahren aus der Haft entlassen, was kaum wundern darf: der »gerechte Zorn« der ersten Nachkriegszeit, der aller Welt Frankreichs »Reinigungsarbeit« demonstrieren sollte, wich schnell der »Milde«, um dann der Amnesie den Weg freizumachen. Bezeichnend ist das Schicksal von Paul Touvier, ehemaligem Chef der Miliz und der politischen Polizei in Chambéry, der an Hinrichtungen von Juden und *Résistance*-Kämpfern beteiligt war. Zweimal (in Lyon und Chambéry) in Abwesenheit zum Tode verurteilt, endlich gefasst und nach Lyon zur Vollstreckung des Urteils transportiert, konnte er fliehen. 1971 von Präsident Pompidou begnadigt, in einem neuen Gerichtsverfahren (1973) – wiederum in Abwesenheit – verurteilt, konnte er sich sechs Jahre in einem Kloster verstecken. Nachdem er entdeckt wurde, wurde er freigelassen und nur im vierten Gerichtsverfahren (1994) zur lebenslangen Haft verurteilt. Er starb im Gefängnis Krankenhaus. Während des Trauergottesdienstes, organisiert von der *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X*, wurden die Verdienste des Verstorbenen gefeiert.
- 7 Louis Darquier (Louis Darquier de Pellepoix), Xavier Vallats Nachfolger auf dem Posten des Generalkommissars für Judenfragen, war direkt an den Judendeportationen beteiligt. Der in Abwesenheit zum Tode verurteilte Darquier, der sich zur Zeit seines Gerichtsprozesses in Spanien aufhielt, wurde einfach in Ruhe gelassen: Seine Extradition wurde, so weit dem Autor bekannt, nie erwogen. Seiner Strafe entwich der in Abwesenheit zum Tode verurteilte Joseph Antignac, der Nachfolger von Darquier.
- 8 Aimé-Joseph Darnand: Gründer und Chef des *Service d'ordre légionnaire* (s. oben), später, auf deren Basis – der *Légion des volontaires français contre le bolchévisme* und (1943) der *Milice française*. Staatssekretär für die Sicherheitsangelegenheiten und öffentliche Ordnung; SS-Sturmbahnführer (1943); eine kurze Zeit (Sommer 1944) Innenminister. Unmittelbar für die Judenrazzien und -deportationen verantwortlich. Im Oktober 1945 wurde Darnand vor Gericht gestellt, zum Tode verurteilt und am 10.10.1945 hingerichtet.
- 9 Arbeitslager/Ghettos. Orte der Massenmorde an Juden. Bekannt ist die aktive Beteiligung französischer Freiwilligen an den Morden an Juden im Arbeitslager in Krushina (Kruszyna). Als die dort arbeitenden Juden über die bevorstehende Deportation erfahren hatten, riskierten sie den Aufstand, um aus dem Lager fliehen zu können. Der Aufstand wurde – mit der tatkräftigen Unterstützung französischer Freiwilligen, die dort als Hauptkraft agierten – blutig zerschlagen; dabei haben diese Freiwilligen auch die verwundeten Juden ermordet. Vgl. Hilberg, Raul (1997): Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933–1945, Frankfurt am Main, S. 94.

hinter uns laut sagte: *Regarde cette salope juive comme elle s' accroche à ses mioches!*

Bei den ersten Worten habe ich mich umgedreht. Auf dem Gehweg standen zwei Polizisten. Einer zeigte lächelnd auf die Frau und sprach. Das warst du, Delorge. Du! Dein Gesicht, dein Lächeln konnte ich niemals vergessen. Das Lächeln eines Siegers. Eines Herrn über das Leben und Tod. Bereits damals hast du dich so gesehen!

... Bleib sitzen, Delorge! Rolle den Sessel nicht in Richtung Schreibtisch. Die Pistole, die du dort hast – hast du sie doch, nicht wahr? – wird dir nicht helfen. Ehe du die Pistole herausgezogen hast, wirst du tot sein.

... So war unser erstes Treffen. Kurz danach trafen wir uns wieder – diesmal, ohne einander gesehen zu haben – als ich eines Tages, nach Hause zurückgekehrt, von Mutter erfahren habe, mein Vater sei vor vier Stunden verhaftet worden. Mutter beschrieb den Polizisten, der die Verhaftung ausführte, beschrieb sein Lächeln, mit dem er erklärte, das sei nur eine Sistierung; der Vater würde spätestens in zwei Stunden wieder zu Hause sein. Das warst du, Delorge. Meinen Vater habe ich nie mehr gesehen.

Dann habe ich dich zum dritten Mal erlebt – als du einer jungen jüdischen Frau ihre zwei Kinder entrissen, die Kinder an der Hand genommen und sie zum Bus geführt hast, wo bereits andere Kinder saßen. Die Mutter sagte dir etwas, dann schrie sie auf. Du hast die Kinder einem anderen Polizisten übergeben, die Mutter bei der Hand genommen und sie zum »Erwachsenenbus« geführt. Plötzlich entriss sie sich deinem Handgriff, schlug dich ins Gesicht und versuchte, zum Kinderbus zu laufen. Du hast sie wieder bei der Hand ge-

nommen, zum »Erwachsenenbus« geschleppt, in den Bus geschoben und dem Busfahrer einen Wink gegeben, er solle abfahren. Der Bus ist abgefahren, der Kinderbus auch, und dann hörte ich deine an deinen »Kollegen« adressierten Worte: *L' éternelle comédie juive!*

Du hast meinen Blick erhascht, bist auf mich zugekommen und hast – mit einem Lächeln auf dem Gesicht – laut gesagt: *Bientôt, petit Juif, tu nous regarderas de haut* – und dein »Kollege« lachte über deinen Witz. Erinnerst du dich daran? Doch! – Ich sehe das an deinem Gesicht, in deinen Augen, die...

... Hände auf die Armlehnen, Delorge! Pass auf – ich mache keinen Spaß!

... Dann haben wir uns nochmals getroffen. Jener Januartag hat sich auf ewig in mein Gedächtnis eingebrennt! Ich war in der Stadt einkaufen – nachdem mein Vater abgeholt wurde, hat sich auch meine Mutter nicht getraut, einkaufen zu gehen. Als ich auf dem Weg zurück war und mich unserem Haus näherte, erblickte ich vor dem Haus einen Polizeiwagen stehen; neben dem Wagen standen zwei Menschen – du und meine Mutter. Ich rannte zu Mutter, wie ich nur konnte. Sie drückte mich an sich; plötzlich begann sie zu weinen. Du aber sagtest: *Madame, pourquoi vous énervez-vous? Après une heure vous serez retournée à la maison.*

... Nein, Delorge, das war nicht irgendein anderer! Das warst du! Du hast meine Mutter ins Auto einsteigen lassen, die Tür hinter ihr zugemacht, dich neben den Fahrer gesetzt – und das Auto ist abgefahren. In diesem Augenblick wusste ich, dass ich meine Mutter nie mehr sehen werde – genauso wie meinen Vater. Aber ich verstand

noch etwas: dass das nur der Anfang war. Und ich hatte alles getan, um dir und deinesgleichen nicht ins Netz zu gehen.

Genug davon. Du konntest mich also nicht erkennen. Ich aber habe dich sofort erkannt. Du hast dich nicht sehr viel geändert. Etwas dicker geworden. Ein paar Furchen am Gesicht. Dicke Augenringe – trinkst vielleicht. Nur dein Blick sieht jetzt anders aus – doch was kann schon in deinen Augen jetzt stehen außer der Angst einer Ratte, die versteht, dass es für sie kein Entrinnen mehr gibt.

... O ja! Ich bin doch gekommen, um dir etwas von deinem Geld abzuringen! Ja, ja, du bist nicht reich, selbstverständlich nicht, alles, was du hast, hast du durch deine Arbeit als Versicherungsangestellter verdient. Und wenn wir uns über den Preis verständigen würden ... Die Juden lieben doch das Geld so sehr – nicht wahr? Oder vielleicht möchtest du mir die Kostbarkeiten anbieten, die du damals ...

... Bleib sitzen, Delorge! Setz dich sofort hin! Erinnerst du dich an die Kostbarkeiten, die damals, auf dem großen Tuch ausgebreitet, vor dir lagen – auf dem Schultertuch der alten Jüdin, auf die dein Soldat mit dem Gewehrkolben einschlug, weil sie seine Anweisung nicht verstanden hatte? Sie fiel auf den Boden und war sofort tot. Der Soldat stieß sie weg, breitete das Tuch aus und legte darauf alles, was den Menschen abgenommen wurde, die, auf dem Boden sitzend, auf ihren Tod warteten.

... Na siehst du, ich habe dir doch gesagt, du solltest sitzen bleiben, du aber hast versucht, mich anzugreifen. Und jetzt liegst du auf dem Fußboden und zischst – wie eine halbvertretene giftige

Schlange, die einem nichts mehr antun kann.

Steh auf! Tue nicht so, als ob du dich vor Schmerzen krümmtest. ... Nein, Delorge! Du hast dir nichts gebrochen. Steh auf und setz dich, wie du gesessen hast. Hast du verstanden – steh auf und setzt dich hin!

... Erinnerst du dich an ein kleines Mädchen, das aus dem Kreis herauslief, den du auf dem Boden gezeichnet hast, und davon rannte? Vielleicht konnte sie die traurige Atmosphäre nicht mehr ertragen. Ihre Mutter sprang auf, um die Tochter zurückzuholen. Du aber hast sie am Arm gepackt, zu Boden gestreckt, zum Mädchen »Halt!« gebrüllt. Dann, als sie weiter rannte, hast du die Pistole gezogen. In diesem Moment schoss ihr dein Soldat in den Kopf. Und als die Mutter sich mit einem Schrei auf dich stürzte, hast du sie zur Seite geschmissen, einen deiner Soldaten gerufen und ihm etwas gesagt. Der Soldat ließ die Frau aufstehen, griff ihr unter die Arme – selbst konnte sie sich nicht auf den Beinen halten – und führte sie hinter das naheliegende Haus. Dann fiel ein Schuss, und der Soldat kehrte zurück. Du hast dein ruhiges, betont gelassenes Auf- und Abgehen um die auf dem Boden hockenden Menschen fortgesetzt.

Als ich das alles sah, sagte ich zu mir: »Du wirst am Leben bleiben!! Ich wusste, was uns bevorsteht. Wir waren nicht die ersten. Ich habe schon gesehen, wie die Mörder in schwarzer Uniform, mit einer Reiterpeitsche in der Hand um die auf dem Boden sitzenden Menschen auf und abgingen. Dann wurden diese Menschen in den Wald geführt, und nach kurzer Zeit hörten wir Salven. Dann kehrten die Mörder zurück, um die nächste Gruppe abzuholen. Ich wusste, was in

wenigen Stunden passiert. Doch ich sagte zu mir wieder und wieder: »Du wirst am Leben bleiben!« Und so ist es auch geschehen.

Ich wurde am Arm und Bein getroffen. Die Mörder haben an jenem Tag ungenau gezielt. Sie waren müde und haben sich unterwegs beklagt, in der letzten Zeit zu viel Arbeit zu haben. Sie trieben uns an: »Schneller, ihr Juden, schneller! Wir müssen doch auch irgendwann Feierabend haben!«

Dann bist du in die Grube hinabgestiegen, um den noch Lebenden den Todesstoß zu geben.

Ich lag unter den Toten, ich hörte deine Stimme – du hast auf die Soldaten geschimpft, weil du ihre Fehler korrigieren müsstest. Ich spürte die Zuckungen von Halbtoten. Dann fiel dein Schuss, und der Mensch bewegte sich nicht mehr. Mich hast du übersehen, weil ich mich tot stellte.

Als ich mit den Toten in der Grube lag und dann, aus der Grube gekrochen, in den Wald kroch und von den Menschen gefunden wurde, die mich dann gepflegt haben, bis ich auf die Beine kam, dachte ich an eins: dass die Höhere Kraft mich auserwählt hat, um dich und deinesgleichen im Namen der Toten zu bestrafen.

Meine Retter haben mir geholfen, die Verbindung zur Partisaneneinheit zu finden. Sie war fast ausschließlich jüdisch – aus den Juden, die euch Halunken entrinnen konnten. Ich habe gekämpft wie ein Erwachsener. Wir haben euch das Fürchten gelehrt! All diese Zeit habe ich dich gesucht.

Dann ist mir gelungen, nach Israel zu gelangen ... jawohl, du Mörder, ins gelobte Land! Dort wurde ich das, was du jetzt siehst. Jedoch Mann war ich schon mit vierzehn, in dem Augenblick zum Mann geworden, als du mich meiner Mutter

beraubt hast. Du aber hast dich nicht zu einem Mann entwickelt, bist genauso ein Nichts geblieben, wie du es damals warst, ein Menschenwrack. Und jetzt sitzt du vor mir und zitterst und machst vielleicht in die Hose. Doch mir ist das egal. Ich bin da, um mit dir abzurechnen. Für meine Mutter. Für meinen Vater. Für das ermordete kleine Mädchen. Für die junge schwangere Frau, der es nur an einigen Tagen fehlte, um der Welt ein Kind zu schenken.

Erinnerst du dich, wie sie, bereits entkleidet, ihren Bauch mit den Händen bedeckte – um im naiven Mutterinstinkt ihr ungeborenes Kind vor Kugeln zu schützen? Erinnerst du dich an deine Worte an deinen Vorgesetzten, der das Mordkommando befehligte? *Une Madonne Juive* hast du gesagt und auf die Frau gezeigt. Du hast vielleicht sein Lob für dein *bonmot* erwartet. Doch für ihn war das eine Routinearbeit, er gewährte der Frau nicht einmal einen Blick, kehrte zu den Soldaten und winkte, sie sollten anfangen.

Wir, die nächste Gruppe, standen unweit entfernt; ich hörte dein *Une Madonne Juive!*, ich sah deine Geste, sah die junge Frau. Doch sie schaute weder auf dich noch auf die Soldaten, sondern strich sich mit einer Hand am Bauch und murmelte etwas – vielleicht beruhigte sie ihr Kind.

... Ach ja! Was hätte ich schon sonst erwarten können? Du hast nur deine Befehle ausgeführt! Das war – wie ihr alle sagt – ihre »schwere Pflicht«.

... Ja, ja, du hattest sogar Mitleid mit diesen Menschen. Aber du warst Soldat, und das war ein Befehl, und du...

... A-a, das Gericht! Du bist also bereit, vor Gericht zu erscheinen, und das Gericht wird ... Welchem Gericht wolltest du dich stellen, De-

lorge? Einem französischen, das, um die Kollaborationssünde schnell wegzuwischen, dich in Abwesenheit zum Tode verurteilte und dich dann vergaß? Oder einem deutschen, das dich damals für schuldfrei erklärte, weil es dir gelungen war, zu beweisen, du wärest gar nicht derjenige, für den man dich hielt? Du hast dich damals geschickt herausgewunden. Jetzt aber wirst du dich nicht herauswinden können!

... O! Das ist etwas Neues. Deine Frau wird in wenigen Minuten kommen, und dann... Ja! Deine Frau. Die dich vor drei Jahren verlassen hatte und jetzt in einer anderen Stadt lebt. Oder kommt vielleicht deine Tochter, die, als sie über deine Vergangenheit erfuhr, alle Kontakte zu dir abbrach und nach Israel auswanderte? Oder kommen vielleicht deine Nachbarn, die von dir schon lange Zeit nichts wissen wollen – die einen, weil sie vermuten, du wärest nicht der, für den du dich ausgibst, und die anderen, weil sie fürchten, durch die Kontakte zu dir ihre eigene Vergangenheit enthüllt werden könnte. Dann wer kommt jetzt, Delorge, um dich zu schützen?

... Ist das alles, was du sagen wolltest? Alles, womit du jetzt dein schäbiges Leben beendest? *Juif maudit?* Verfluchter Jude?

... Das ist für meine Mutter! Für meinen Vater! Für die junge hochschwängere Frau! Für ihr ungeborenes Kind!! Für den Albtraum der Überlebender!!! Für ...

- Benzion, wach auf! Wach auf, Ben! Gott, wie du geschrien hast!
- Ruth, ich habe ihn gesehen. Ich habe ihn im Traum gesehen, Ruth!
- Wen? Wen hast du gesehen?

- Ihn, Ruth. Ihn. Brody. Mstow. Kruszyna.
- Ben, ich kann es nicht mehr aushalten – zu sehen, wie unser Leben sich Tag für Tag in eine Folter durch die Vergangenheit verwandelt. Jeden Abend warte ich mit Schrecken darauf, dass dieses »Damals« dich wieder im Traum einholt, und du wirst schreien, und ich werde wach und werde versuchen, dich zu beruhigen, und dann werde ich schlaflos neben dir liegen und nur daran denken, wie ich dir helfen könnte, dieses »Damals« zu vergessen, so dass unser Leben...
- Was verstehst du davon! Du hast deine Kindheit, deine Jugendzeit in einem ruhigen Land, in einer Atmosphäre voller Behaglichkeit verbracht. Du und deine Eltern mussten nicht aus dem Land fliehen, in dem eure Familie Generationen lang lebte. Dir wurde das Wort »dreckiger Jude« niemals ins Gesicht geschmissen. Du musstest nicht, Vater und Mutter beraubt, in ein Land fliehen, das für deine Eltern das schreckenerregende »Land des Bolschewismus« war, und dort, als der Krieg auch dieses Land erreichte, dich wiederum in der Falle finden. Und du musstest dir nicht sagen »Du wirst nicht sterben, du wirst am Leben bleiben« – am Grubenrand, vor dem Mordkommando.
- Ja, Ben, ja! Du hast Recht, du hast Recht, du hast Recht! Doch ohne das alles zu wissen, habe ich mein, wie du sagst, ruhiges Land, die USA, verlassen, um mit dir in Israel zu leben. Dann habe ich mich in dieses Land verliebt. Hier habe ich begriffen, worin ihr unvergleichlicher Reiz liegt: Es blickt in die Zukunft hin, nicht in die Vergangenheit. Weil die Menschen hier verstehen: Die Vergangenheit darf nicht mit der Gegenwart, und schon gar nicht mit der Zukunft zusammengekettet sein, sonst wird die Vergangenheit sie erwür-



Die »Halle der Namen« in Yad Vashem, der »Gedenkstätte der Märtyrer und Helden des Staates Israel im Holocaust«, Jerusalem

gen. Wie sie jetzt dich erwürgt. Wie sie mich erwürgt.

– Ich kann nicht anders, Ruth. Ich schließe die Augen und sehe das rennende kleine Mädchen. Ich sehe die junge schwangere Frau kurz bevor sie, von Kugeln durchbohrt, in die Grube fiel. Ich sehe die auf dem Boden liegende tote alte Jüdin, sehe ihre zerstreuten grauen Haare. Dann sage ich zu mir: »Du wirst ihn finden. Du musst es tun. Du wirst es tun.«

Nachwort

Am 16. Juli 1995 hat Frankreichs Präsident Jacques Chirac in seiner Rede anlässlich des Jahrestages der *La Grande rafle du Vel' d' Hiv* (der »Großrazzia« am 16./17. Juli 1942 auf Juden, die mit der Verhaftung von 13.000 Juden, darunter 4.000 Kindern, anfang und mit ihrer Deportation nach Auschwitz endete) die Beteiligung seines Landes

am Holocaust offiziell zugegeben. 53 Jahre hat eine der größten Kulturnationen der Welt gebraucht, um ihre tatkräftige Teilnahme am schlimmsten Verbrechen anzuerkennen, das die europäische Geschichte jemals kannte.

Die »Befreiungseuphorie«, die Abrechnung mit den ersten zwischen die Finger geratenen Kollaborateuren, die an Heuchelei und Niedertracht kaum zu überbietende Verfolgung von Französinen, welche die »französische Ehre« durch den Verkehr mit den Deutschen besudelt hatten, waren längst vorbei – vergessen, dem Erwähnungstabus ausgesetzt. Die Kollaboration mehrerer Vertreter der französischen intellektuellen Elite mit der »Besatzungsmacht« geriet unter das gleiche Tabu, der Legende von der flächendeckenden, die ganze Nation umfassenden *Résistance française* gewichen. Das größte Tabu jedoch belegte das Thema Holocaust – in der geheimen Hoffnung, die Zeit würde dickes Gras wachsen lassen über die Sterne

mit der Aufschrift *Juif*, die Kinderparks mit den Plakaten *Interdit aux Juifs*, die Zertifikate *de non-appartenance à la race juive* für die »Nichtträger jüdischer Rasse« – und 78 »Judentransporte« aus Frankreich – nach Auschwitz, Sobibor, Majdanek... 76.000 Männer, Frauen, Kinder von französischer Hand in den Tod geschickt.

Das gewünschte »Graswachsenlassen« versagte. Die kaum zu überschätzende Arbeit Serge Clarsfelds hat nicht nur erlaubt, den *Holocauste française* in allen Details zu rekonstruieren, sondern führte dazu, dass eine weitere Vertuschung dieser französischen Katastrophe nicht mehr möglich war, und eine schwierige Frage, wie das überhaupt hätte geschehen können, sich der ganzen Nation stellte.

Der *Holocauste française* ist ein Sonderkapitel in der *Schoah* – und eine der schwersten Grabplatten am Gewissen europäischer Kulturnationen. Gewiss, nach dem Prozent der in den Tod geschickten Juden steht Frankreich an einer der letzten Stellen: Circa drei Viertel der in Frankreich lebenden Juden haben überlebt – was auch damit verbunden ist, dass Frankreich nie vollständig der deutschen Führung unterstellt wurde. Es stimmt auch, dass Frankreich den dritten Platz in der Liste der *Gerechten unter den Völkern* einnimmt. Es gab *Le Chambon-sur-Lignon*, dessen Bewohner ihre Juden versteckten, ihnen gefälschte Papiere und Produktkarten verschafften. Auch gab es französische Kirchenwürdenträger – den Kardinal Jules-Gérard Saliège, Erzbischof von Toulouse, den Kardinal Emmanuel Célestin Suhard, Erzbischof von Paris, und einige andere, die gegen die Deportationen protestierten. Jedoch: Die von der *Vichy-Regierung* erlassenen und für ganz Frank-

reich geltenden antisemitischen Gesetze, die Juden aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens weggedrängt haben, sowie die »Arisierung« des jüdischen Besitzes – all das löste keine öffentlichen Proteste aus.

Zwar ist der Druck der deutschen Seite bezüglich des Mitwirkens französischer Behörden an der »Endlösung« nicht herunter zu spielen. Jedoch: Die Sonderstellung Frankreichs als Deutschlands einzigem europäischen »Partner«, der seine Selbstständigkeit nur zum Teil eingebüßt hatte, zwang die deutsche Seite zum flexiblen Umgang und gegebenenfalls zu Kompromissen, zumal die französische Polizei in ganz Frankreich nicht der deutschen Besatzungsmacht, sondern der *Vichy-Regierung* unterstand.

Und: Der Plan der »Großen Razzia« in Paris, wonach alle staatenlosen sowie ausländischen Juden verhaftet wurden, wurde unter gründlicher Mitwirkung der französischen Seite ausgearbeitet. Diese aktive Mitwirkung begleitete auch weitere antijüdischen Maßnahmen. Eben sie ließ die *Grande rafle* sowie weitere Razzien und Deportationen so effektiv verlaufen – und eben sie riss sechsundsiebzigtausend Menschen in den Tod.

So sieht die Rechnung des *Holocauste française* aus – eine Rechnung, die weder durch die Präsenz von Politikern jüdischer Herkunft in den höheren/höchsten Etagen des französischen Staates noch durch die Schuldanerkennung à la *SNCF* wettgemacht werden kann. Diese Rechnung sollte der großen Kulturnation Europas als Erinnerung dienen – insbesondere dann, wo sie sich entscheidet, dem jüdischen Staat Humanitätslehren zu erteilen.

Gedenkfeier in Kippenheim-Schmieheim am 8. September 2019

CÉRÉMONIE DE Souvenir

EN MÉMOIRE DES DISPARUS DE LA SHOAH

DIMANCHE 08 sept. 2019

À 11 H 00

AU CIMETIÈRE ISRAËLITE DE SCHMIEHEIM - KIPPENHEIM
AUTOROUTE A5 STRASBOURG/BASEL, SORTIE ETENHEIM-KIPPENHEIM

EN PRÉSENCE DES AUTORITÉS CIVILES ET RELIGIEUSES

La cérémonie sera présidée par
MONSIEUR LE GRAND RABBIN BRUNO FISZON, G.R. DE METZ ET DE LA MOSELLE
avec la participation
DU MINISTRE OFFICIAIRE JONATHAN BLUM
ET DE LA CHORALE DE LA GRANDE SYNAGOGUE DE STRASBOURG

A l'issue de la cérémonie aura lieu une visite de la Synagogue de Kippenheim,
suivie d'un exposé sur la vie juive avant 1940, par l'historien Robert Kraiss.

Zur Erinnerung an die Deportation jüdischer Bürgerinnen und Bürger in das Lager Gurs am 22. Oktober 1940 findet erstmals am Sonntag, **8. September 2019**, um 11 Uhr, eine Gedenkfeier nach jüdischem Ritus mit *Slichot*-Gebeten auf dem jüdischen Verbandsfriedhof in Kippenheim-Schmieheim statt.

Der Oberrabbiner der Départements Metz und Moselle, *Bruno Fiszon*, und der Militärgeistliche *Jonathan Blum* führen durch die Zeremonie, begleitet von Gesängen des Synagogenchors Straß-

burg. Jedermann ist eingeladen zu dieser von der Gemeinde Kippenheim mitgetragenen Feier zum Gedenken an die auf dem Verbandsfriedhof in Schmieheim Ruhenden sowie an die der *Schoa* zum Opfer Gefallenen.

Im Anschluss an die Veranstaltung wird Robert Kraiss vom Deutsch-Israelischen Arbeitskreis Südlicher Oberrhein im Rahmen eines Empfanges der Gemeinde Kippenheim für die elsässischen Gäste Erläuterungen zur Botschaft, die das Synagogengebäude uns heute vermittelt, geben.

Rezensionen



**Walter Homolka; Magnus Striet (2019):
Christologie auf dem Prüfstand**

Jesus der Jude – Christus der Erlöser
Freiburg, Herder Verlag, 144 Seiten
ISBN 978-3-451-38090-7

Walter Homolka, Rabbiner, Professor und Rektor des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam, und Magnus Striet, Professor für katholische Theologie an der Universität Freiburg i. Brsg., haben ein wichtiges und anregendes Buch über den Juden Jesus geschrieben, der für die Christ_innen aber Christus der Erlöser bedeutet.

Homolka stellt in seinem Beitrag Jesus aus jüdischer Sicht dar; er rekonstruiert den Verlauf der jüdischen Geschichte im 1. Jh. n. Chr. Jesus wurde jedoch, spätestens als das Christentum Staatsreligion wurde, zum Herrschafts- und Machtsymbol der christlichen Unterdrückung (S. 13). Vor der Aufklärung war in Folge das jüdische Jesusbild negativ besetzt. Im ausgehenden 19. Jh. nahm jedoch das Interesse an Jesus zu, und parallel zur christlichen Leben-Jesu-Forschung entstand auf jüdischer Seite die Suche nach dem historischen Jesus als Ausdruck gleichberechtigter Teilhabe am akademischen Diskurs (S. 19). Die Essentials zu Jesus aus jüdischer Sicht sind: Jesus war Jude und lebte im zeitgenössischen Judentum seine Religion; das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen, und Jesus von Nazareth war nicht der in der hebräischen Bibel verheißene Messias (S. 15). Gleichwohl diente die jü-

dische Leben-Jesu-Forschung auch als Mittel jüdischer Emanzipation und Selbstbehauptung (S. 16). Die Akzeptanz des Juden Jesus innerhalb des neuzeitlichen Judentums veränderte aber auch die jüdische Identität (S. 18). Trotzdem scheiden sich, so Homolka, am Juden Jesus die jüdischen und christlichen Geister (S. 21), und der christliche Absolutheitsanspruch müsse um des Dialogs willen relativiert werden (S. 24). Kritisch würde die Sicht auf Jesus dann, wenn der historische Jesus vom kerygmatischen Christus getrennt werde, denn die Konzentration auf den kerygmatischen Christus führe zur Exklusion des Judentums – Homolkas Forderung: Die dogmatische Sicht auf Jesus Christus dürfe sich nicht von der historischen Perspektive lösen (S. 28). In Frage steht dann eine absolut gesetzte religiöse »universale Wahrheit« (S. 32). Aber auch die historische Perspektive muss die pluralistischen Verhältnisse zurzeit Jesu in Israel aushalten und würdigen – selbst die jüdische Bevölkerung war zu dieser Zeit hochgradig diversifiziert (S. 32). Homolka unterstützt die Bemühungen christlicher Theologen, das christliche Verständnis der eigenen Tradition zu überdenken. Eine Reihe von Theolog_innen tritt für eine Christologie ein, »die anerkennt, dass der Jesus, den wir kennen, ein Jesus ist, der nur durch die verschiedenen Texte und Überlieferungen erkennbar wird.« (S. 35) Nach Christian Danz müsse die systematische Theologie »den historisierenden als auch den historischen Aspekt unseres Selbstverständnisses berücksichtigen« (S. 36). Eine neue Christologie könne deshalb auch nicht »auf philosophisch-historische Rekonstruktionen aufbauen« (S. 36). Beide Narrative, sowohl der jüdische als auch der christliche, müssen unterscheidbar sein (S. 39). Homolka mahnt die Christ_innen mit Bezug auf Christoph Schwöbel, eine historische Christologie zu entwickeln, die sich auf Kreuz und Auferstehung und die Bedeutung für die christliche Gemeinde bezieht. Schalom Ben-Chorin habe schon 1941 der jüdischen Seite angeraten, Jesus zurück ins Judentum zu holen. Voraussetzungen für einen ernsthaften Dialog sei jedoch die »Anerkennung der Eigenständigkeit der Gesprächspartner« (S. 49). In der Erklärung *Dabru Emet* (2001) gehen jüdische Theologen

einen bedeutenden Schritt auf die christliche Theologie zu (S. 49); vor allem aber der protestantischen Seite wurde ins Gewissen geredet, denn das Judentum sei gerade nicht, wie die protestantische liberale Theologie lange annahm, Vorläufer des Christentums (S. 49). Der liberale Protestantismus war für die jüdische Seite exkludierend und z.T. auch tatsächlich antisemitisch (S. 50).

Homolkas Darstellungen der reformatorischen Theologie in Bezug auf die Christologie sind m.E. zu reduktiv und beziehen – ähnlich wie bei Magnus Striet – Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* nicht in die Argumentation ein, vor allem, wenn es darum gehen müsste, dass Christ_innen durch Jesus »Zugang zur Gottesverheißung des jüdischen Volkes erlangen« (S. 70).

Magnus Striet fokussiert in seinem Beitrag *Geschichte als Wirkgeschichte erinnern* (S. 72) und betont ähnlich wie Elie Wiesel und Dan Diner, dass christliche Theologie nach Auschwitz nicht einfache Denkmuster weitertreiben dürfe (S. 81), die zur Substitution des Judentums durch die Kirche führen (S. 83). Seine These lautet: »Je stärker man aber die Macht der Sünde über den Menschen akzentuiert, umso mehr muss die ethische Praxis an Bedeutung verlieren«, was jedoch m.E. nicht zwangsläufig gelten muss. Die Kritik Striets an Martin Luther und den 5 *Soli* reformatorischer Theologie greift deshalb auch zu kurz. Luthers dialektische Sicht auf Kreuz und Auferstehung in der Heidelberger Disputation und in der Disputation *De Homine* bleiben unerwähnt. Ethischer Monotheismus, ethische Praxis und das Bekenntnis zu Jesus Christus müssen sich nicht widersprechen, was Magnus Striet annimmt, aber bei Friedrich-Wilhelm Marquardt längst aufgezeigt ist (S. 101). Kants Begründung des »Heiligen« als Voraussetzung für den Kategorischen Imperativ widerspricht Striets Sicht auf Kant. Gut nachvollziehbar ist jedoch Striets Kritik an soteriologischen Engführungen und Satisfaktionstheologien (S. 112).

Trotz kritischer Einwände gegen die Positionen Homolkas und Striets ist das Buchlein reizvoll und äußerst lesenswert und sollte breit rezipiert, aber auch kritisch diskutiert werden. *Wilhelm Schwendemann*

**Sammelrezension
zum Thema *Antisemitismus*
zu zwei neuen Büchern
und zwei Internet-Publikationen**

Blume, Michael (2019):
**Warum der Antisemitismus
uns alle bedroht.** *Wie neue Medien
alte Verschwörungsmymen befeuern*
Ostfildern, Patmos Verlag, 208 Seiten
ISBN 978-3-8436-1123-7

Lipstadt, Deborah (2018):
Der neue Antisemitismus
Aus dem Englischen von Stephan Pauli.
München, Berlin, Verlag in der
Piper Verlag GmbH, 304 Seiten
ISBN 978-3-8270-1340-8

Salzborn, Samuel; Kurth, Alexandra
(2019): **Antisemitismus in der Schule**
*Erkenntnisstand und Handlungs-
perspektiven*
Wissenschaftliches Gutachten
Technische Universität Berlin:
Zentrum für Antisemitismusforschung;
Justus-Liebig-Universität Giessen, 45 Seiten
• [https://www.tu-berlin.de/fileadmin/i65/
Dokumente/Antisemitismus-Schule.pdf](https://www.tu-berlin.de/fileadmin/i65/Dokumente/Antisemitismus-Schule.pdf)

Antisemitismus im Alltag (2019):
Eine Webseite will aufklären
• www.stopantisemitismus.de

Das Auftauchen und die Wiederkehr neuer antisemitischer Strömungen in der Gesellschaft provoziert Politik, Pädagogik und Wissenschaft zur verstärkten Reaktion. In den vergangenen Jahren sind wichtige Studien erschienen, die das Phänomen des neu aufkommenden Antisemitismus reflektieren und Wege aufzeigen, angemessen und in der Sache klar dagegen anzugehen.



Der Antisemitismusbeauftragte der Landesregierung Baden-Württemberg, Michael Blume, von Hause aus Religionswissenschaftler, legt in seiner Studie den besonderen Akzent auf ein Charakteristikum antisemitischen Denkens und judenfeindlicher Handlungen, das in der bisherigen Diskussion zu wenig Beach-

tung fand. In Blumes Analyse unterscheidet sich Antisemitismus von allgemeinem Rassismus und gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit dadurch, dass sich Antisemiten in der Regel bestimmter Verschwörungsmymen bedienen, um ihre judenverachtende Ideologie scheinbar zu begründen. Der Autor betont, dass es sich nicht um Verschwörungstheorien handle, sondern eben um Mythen, da der Terminus »Theorien« verharmlosend und sogar fördernd wirke (S. 70–74). Theorien sind wissenschaftliche überprüfbare Erkenntnisse, während Mythen irrational sind, nicht bewiesen werden können und damit auch so schwer falsifizierbar sind. Oft handelt es sich bei antisemitischen Ideologien um quasi-religiöse Weltverschwörungsmymen, wonach Juden hinter allem stecken, was auf diesem Planeten schief läuft, hinter Kriegen, Terror, wirtschaftlichem Niedergang.¹ Dies macht diese Denkweise so hartnäckig und dauerhaft, nämlich dass sie Judenfeinden als »Religion« dient, weshalb Blume gerne auch von »Verschwörungsglauben« spricht. Regierungen, internationale Banken und Konzerne, Medien und Bildungsinstitutionen sind ferngesteuert durch jüdische Verschwörungszirkel, die unsichtbar, aber aggressiv im Hintergrund agieren und die Geschicke der Menschen steuern. Im Rückgriff auf die Berliner Antisemitismusforscherin Monika Schwarz-Friesel ist Blume überzeugt, dass Antisemitismus nicht einfach mit anderen Rassismen vergleichbar ist, da er ein »kulturell verankertes Glaubenssystem« darstelle: »Antisemiten haben ein geschlossenes Weltbild, sie glauben, dass Juden das Übel der Welt

sind.« (S. 36) Deshalb ist ihnen kaum mit Fakten beizukommen. Glaubensüberzeugungen gründen besonders tief, sind tief verwurzelt in der individuellen und sozialen Identität von Menschen und prägen damit das gesamte Denken und Verhalten.

Ein zweiter Zentralpunkt des Argumentationsgangs ist, dass die neuen Medien das Wiederaufleben antisemitischer Einstellungen »befeuern«: »Der Antisemitismus kehrt durch die neuen Medien unserer Tage mit Macht wieder und feuert weltweit Verschwörungsglauben, Hass und Gewalt an.« (S. 29) Die rasante Zunahme an Quantität und Qualität judenfeindlicher Äußerungen liege unter anderem an der Möglichkeit, auf anonyme Weise seinem Hass wirksam Ausdruck zu verleihen. Eine Schmiererei auf einer Mauer sehen nur die Passanten, einen Post im Web lesen möglicherweise Hunderttausende. Erschreckend ist die Tatsache, dass Antisemitismen nicht nur auf den Neonazi-Hasseiten zu finden sind, sondern immer häufiger auf Mainstreamwebsites und Social Media wie Facebook, Youtube, auf Ratgeberseiten wie *hausaufgaben.de* oder *gute-frage.net* auftauchen. Dort gelten sie als salonfähig, »eine gefährliche Gewöhnung hat eingesetzt« (S. 27).

Antisemitismus ist in der Sicht des Religionswissenschaftlers das genaue Gegenteil der Erlösungshoffnungen, wie sie in Judentum und Christentum zentral sind (S. 93–98). Judenfeindschaft hat keine Hoffnung, kein Erlösungsversprechen zu bieten, sondern nimmt die Welt im Modus des Verfalls, des Niedergangs, gar des Untergangs wahr. Schuld daran sind natürlich die Juden, was sich in Populismen als einfaches Antwortschema sehr gut vermarkten lässt. Im Unterschied zu zahlreichen anderen Antisemitismusstudien nimmt Blume die religiösen Wurzeln des Antisemitismus in den Blick, untersucht den Wortstamm, der auf Sem, einem der Söhne Noahs, zurückgeht, aus dem in der Deutung der Antisemiten das Volk der »Semiten« hervorgegangen sei. Diese falsche Interpretation entlarvt das Buch in historischen und spannend dargelegten religionswissenschaftlichen Analysen, die jedoch nicht »hochtrabend« wissenschaftlich dargeboten werden, sondern verständlich auch für religionswissenschaftliche Laien. Blume

¹ Vgl. dazu auch: Blume, Michael (2018): Verschwörungsmymen – Warum der Antisemitismus nicht »irgend ein« Rassismus ist, in: *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext*, 3/2018, S. 225–233.

schreibt keine systematische Abhandlung zu allen historischen und aktuellen Varianten des Antisemitismus, sondern versteht es, eine höchst informierte Zeitanalyse vorzulegen, die den Antisemitismus als populäre Denkform aufzeigt und gleichzeitig entlarvt. Religionshistorische Aspekte, Elemente der aktuellen Vorurteils- und Antisemitismusforschung, Analysen geschichtlicher und gegenwärtiger Phänomene werden geschickt und bisweilen narrativ entfaltet. Zwar zitiert Blume das eher pessimistisch klingende Wort Elie Wiesels »Wir haben die dunkle Seite des Mondes erforscht, aber nicht die dunkle Seite unseres Herzens« (S. 33), doch endet das Buch mit einer Hoffnungsperspektive: »Niemand von uns ist hilflos gegen die finstere Medien- und Mythenwelt des Antisemitismus.« (S. 173) In der gelingenden Begegnung und im fruchtbaren Dialog von Menschen unterschiedlicher Religionen können Fähigkeiten erlernt werden, die die gegenseitigen Wahrnehmung und Wertschätzung fördern.



Um Verschwörungsmythen geht es in zentraler Weise auch der amerikanischen Antisemitismusforscherin Deborah Lipstadt. Solche Verschwörungsideologien »reduzieren komplexe Vorgänge auf ihren einfachen Nenner« (S. 21), um »einfache, überschaubare und logische Erklärungen« (S. 34) für globale Probleme, aber

auch für Fehlentwicklungen vor der eigenen Haustüre zu erhalten. Auch Lipstadt stellt klar, dass es »Semiten« nicht als Volk gibt, sondern nur in linguistischer Hinsicht von einem semitischen Sprachraum gesprochen werden kann (S. 38). Und ebenso wie Blume macht sie die neuen Medien als Ursache aus, dass sich Antisemitismus verstärkt formieren kann, was sie unter dem Stichwort »Cyber-Antisemitismus« analysiert.

Interessant an dem Buch ist, dass Lipstadt europäische, amerikanische und globale Formen der Juden-

feindschaft in den Blick bekommt. Doch ist für deutschsprachige Leserinnen und Leser der Stil der Abhandlung gewöhnungsbedürftig: Die Autorin konzipiert das gesamte Buch als fiktiven Email-Diskurs mit Studierenden und Kollegen, die (fiktive) Emails an die Forscherin schreiben. Sie werden von ihr umfangreich beantwortet. Dabei reiht sie viele selbst erlebte Geschichten, Gesprächssequenzen, Notizen aus Nachrichten aneinander, was zwar eine breite Fülle an Beispielen bietet, jedoch bisweilen etwas ermüdend wirkt. Auch bei Lipstadt handelt es sich nicht um eine systematische Abhandlung, sondern um einen auf wissenschaftlicher Grundlage dialogisch angelegten Großessay. Doch darin liegt auch die Stärke des Buches, das höchst informativ und zum Nach-Denken anregend geschrieben ist.

Lipstadt zählt verschiedene Formen des Antisemitismus auf: die amerikanische *White Power* und *White Supremacy*-Bewegungen, die »fest an das von Natur aus Böse in Juden, Muslimen und Farbigen glauben«, nordamerikanische Neonazis, den bereits erwähnten Cyber-Antisemitismus, subtile Formen des Antisemitismus, die an uralten Stereotypen festhalten (u. a. in zahlreichen Äußerungen von Donald Trump und anderen Politikern weltweit), den linken und den Salon-Antisemitismus, die höfliche und unbewusste Judenfeindschaft, muslimischen Antisemitismus und Antizionismus, die Holocaust-Leugnung, die keineswegs an historischen Tatsachen interessiert ist, sondern der es darum geht, jüdische Existenz zu diffamieren. Politikwissenschaftlich geschult durchforstet Lipstadt insbesondere europäische Formen des Geschichtsrevisionismus auf staatlicher Ebene, etwas in Polen, wo die regierende PIS-Partei ein Gesetz erlassen hat, das alle polnische Mithäterschaft am Holocaust leugnet, analog zu finden bei Viktor Orbán in Ungarn oder Marine Le Pen in Frankreich.

Ausführlich setzt sich die Forscherin mit antiisraelischer Polemik und Aggression auseinander (S. 189ff). Israelkritik, die pauschalisiert alle Juden in eine Generalverurteilung einschließt, ist immer antisemitisch angelegt. Der Punkt ist dann nicht legitime Kritik an Einzelaktionen des israelischen Staates, sondern eine ge-

nerelle Bestreitung des Existenzrechts Israel, wie sie etwa in den Gründungsdokumenten der Boykottbewegung BDS (*Boycott-Desinvestition-und-Sanktionen-Bewegung*; S. 193ff) unmissverständlich zum Ausdruck kommt. Lipstadt entlarvt Unterstützer von BDS als naiv und jüdenfeindlich.

Antisemitismus, so Deborah Lipstadts Konsequenz, »ist viel mehr als ein Angriff auf Juden; es ist ein Angriff auf alle Bereiche der westlichen Gesellschaft« (S. 252). Damit zieht sie ähnliche Schlüsse wie Michael Blume in seiner Abhandlung: »Der Kampf gegen den Antisemitismus dient also keineswegs nur dem Schutz von Jüdinnen und Juden, sondern dem Wohlergehen aller Menschen.« (Blume, S. 22) Und ebenso wie Blume endet das Buch von Lipstadt mit einer Hoffnungsperspektive: Wenn wir bereit sind, unsere Solidarität mit Juden offen zu zeigen, wenn wir »den Mund aufmachen« (S. 250) und weiterhin »die Wahrheit sprechen«, dann »bleiben unsere Werte und unsere Selbstachtung intakt, werden unsere Stimmen gehört und – so wollen wir auch weiterhin hoffen – unsere Ziele erreicht« (S. 253).



Eine insbesondere für Lehrerinnen und Lehrer höchst informative Studie legen der Antisemitismusforscher Samuel Salzborn und die Politikwissenschaftlerin Alexandra Kurth als *open access online*-Dokument vor. Von Anfang an ist das Handlungsfeld Schule im Blick, werden Möglichkeiten der Thematisierung der Judenfeindschaft im Unterricht ausgelotet sowie konkrete Aufgaben für Lehrkräfte, Schulleitungen und Schulaufsichtsbehörden benannt. Antisemitismus an Schulen, so die Ausgangsthe-se (S. 4), ist ein öffentliches Thema, das nicht nur schulintern behandelt und bekämpft werden kann. »...schulische Intervention gegen Antisemitismus [ist] notwendigerweise immer eine Mischung aus Aufklärung, Prävention, Intervention und Repression« (S. 8). Pädagogik ist keineswegs omnipotent, sondern hat zwar einen wichtigen aufklärerischen Beitrag zu leisten, letztlich aber muss schulische Intervention auch den Charakter von Unterbindung und eindeutiger Zurückweisung tragen.

Nicht nur die gesellschaftlich orientierten Fächer wie Geschichte, Politik oder Sozialkunde stehen in der Verantwortung, auch besonders Religion, Ethik/Werte bis hin zu Erdkunde oder Deutsch. Information über jüdische Religion, Kultur und Geschichte, so die Forscherin und der Forscher, ist eine »schulische Querschnittsaufgabe« (S. 10), wobei das Judentum insbesondere in seiner Vielfalt und in seiner reichen Kulturleistung zum Leuchten gebracht werden soll, keineswegs nur im Modus der Verfolgung und der Opferrolle.

Bei antisemitischen Vorfällen im Schulalltag ist eine »Null-Toleranz-Grundhaltung mit Blick auf Diskriminierungs- und Mobbingverbot« (S. 16) die Voraussetzung für das Handeln gegen jede Art von Vorkommnissen. Allerdings, so bemängeln die Autoren, ist die Lehrerausbildung in Bezug auf Judentum, Erinnerung an den Holocaust und Auseinandersetzung mit Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus mangelhaft. Dringend erforderlich sind verstärkte Ausbildung zu diesen Themen sowie Weiterbildung der Lehrkräfte. Auf Seiten der Schulleitungen ist in den vergangenen Jahren ein vermehrtes Problembewusstsein festzustellen, jedoch noch nicht flächendeckend anzutreffen. Antisemitische Vorfälle müssen in jedem Fall den Schulaufsichtsbehörden gemeldet, dürfen nicht länger unter den Teppich gekehrt werden. Dabei geht es nicht darum, jugendliche Schülerinnen und Schüler zu kriminalisieren, sondern ein Problembewusstsein für unbedachte oder bewusste Äußerungen sowie Handlungen (etwa Hakenkreuz-Schmierereien oder *Social-Media-Mobbing* gegen jüdische Mitschülerinnen und -schüler) zu entwickeln. Auch Lernmaterialien und Schulbücher sind permanent zu verbessern.

Abschließend benennen Salzborn und Kurth »Schlüsselprobleme und Handlungsempfehlungen« (39ff), die für schulisches Vorgehen wegweisend sein können, darunter: flächendeckende Meldesysteme in allen Bundesländern, Problembewusstsein zum Beispiel für die Multiperspektivität des Antisemitismus, etwa aus muslimischem Kontext, Erinnerungsarbeit auch an außerschulischen Lernorten, die sehr gut vor- und nachbereitet wird. Am Ende wird nochmals betont: Antise-



Antisemitismusbekämpfung ist eine gesellschaftlich, aber auch schulische Querschnittsaufgabe.



Eine neue Website zum *Antisemitismus im Alltag* will judenfeindlichen Sprüchen und Handlungen nachgehen und den Betroffenen helfen, adäquat zu reagieren. Judenfeindliche

Sprüche, Schmierereien und Parolen – alles nur ein Problem am rechten Rand der Gesellschaft? Keinesfalls, findet Juliane Wetzel. Die Mitarbeiterin am Berliner Zentrum für Antisemitismusforschung ist eine der Mitinitiatorinnen der Website *www.stopantisemitismus.de*. Die Seite soll dabei helfen, antisemitische Vorurteile im Alltag zu erkennen. Auf der Website finden sich 35 Zitate aus dem deutschen Alltag – einige sind offen antisemitisch, andere versteckt. Hinter jedem Zitat wird erklärt, was daran problematisch ist, wie man in dem Moment reagieren kann und wer einem dabei unterstützen könnte.

Hinter der Website steht ein bundesweiter Zusammenschluss von Einzelpersonen und Initiativen gegen Antisemitismus, wie u. a. die ZEIT-Stiftung, die Bundeszentrale für politische Bildung, der Zentralrat der Juden in Deutschland, aber interessanterweise auch der Zentralrat der Muslime in Deutschland. Die technisch und optisch professionell gemachte Seite gibt Impulse zum Nachdenken, informiert über Hintergründe. Motto: »Kein judenfeindlicher Satz darf unkommentiert bleiben, die Verwendung von »Jude« als Schimpfwort darf nicht ignoriert werden.« Die Website unterstützt Zeuginnen und Zeugen, Unbeteiligte und Betroffenen antisemitischer Vorfälle sowie Menschen, die sich einbringen wollen.

Für Lehrerinnen und Lehrer ist die neue Website eine Quelle von Anregungen, die für sie selbst höchst informativ ist. Die Seite kann auch direkt im Unterricht eingesetzt und mit Schüler_innen diskutiert werden. Sie bietet dazuhin eine umfangreiche Datenbank sowie Listen von weiteren Websites, Publikationen und Anlaufstellen, um Antisemitismus im Alltag zu bekämpfen.

Reinhold Boschki

- www.stopantisemitismus.de

Christina Isabel Brüning (2018): Holocaust Education in der heterogenen Gesellschaft.

Eine Studie zum Einsatz videografiertter Zeugnisse von Überlebenden der nationalsozialistischen Genozide im Unterricht
Wochenschau Verlag, Frankfurt am Main,
441 Seiten, ISBN 978 -3-7344-0666-9

In Zeiten, in denen der Antisemitismusbeauftragte der Bundesregierung, Felix Klein, nicht empfehlen kann, überall in Deutschland die Kippa zu tragen, in Frankfurt auf einem Flipchart der *Liberalen Hochschulgruppe (LHG)* Auszüge aus dem *SS-Teufelslied*¹ vorgefunden werden und der Stimmenanteil der Befürworter rechter Parteien landesweit zunimmt, stellt sich die ständig präsente Frage einer adäquaten *Erziehung nach Auschwitz* und *Holocaust-Education* mit neuer Dringlichkeit. Die Erinnerung an die Negativerfahrungen mit dem Nationalsozialismus befindet sich durch den voranschreitenden Generationswechsel in einem Übergangsstadium zum kulturellen Gedächtnis, obwohl noch immer nicht von einer nationalsozialistischen *Vergangenheit*, sondern einer tragischen *Aktualität* gesprochen werden muss. Zusätzlich wandelt sich die Erinnerungskultur in Deutschland durch Migration und die daraus resultierende, zunehmende gesellschaftliche Heterogenität.

Zur Eruerung einer gelungenen *Holocaust-Education* innerhalb dieser neuen Gesellschaftskonstellation leistet Isabell Brüning mit ihrer 2018 erschienenen Dissertation *Holocaust Education in der heterogenen Gesellschaft – Eine Studie zum Einsatz videografiertter Zeugnisse von Überlebenden der nationalsozialistischen Genozide im Unterricht* einen entscheidenden Beitrag.

1 <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/frankfurter-goethe-uni-ss-lied-auf-flipchart-der-lhg-entdeckt-16253617.html>.

Brüning verortet ihre empirisch angelegte Studie im triangulären Bezugsraum zwischen dem »Übergang des Themas Nationalsozialismus vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis, der Heterogenität der Gesellschaft und dem Ankommen des digitalen Zeitalters auch im Unterricht« (S. 12) und somit mitten in tagesaktuellen, soziokulturellen und bildungspolitischen Entwicklungen einer postmigrantischen Gesellschaft. Sie nutzt die Möglichkeiten der inzwischen auch an den deutschen Schulen geförderten Digitalisierung zu einem videographiebasierten Zugang zur Thematik. Damit knüpft Brüning an die neuen Möglichkeiten der Mediendidaktik und -methodik, die durch den *Digital Turn* entstehen an.

Das Forschungsziel besteht darin zu ermitteln, »wie und was die Schüler_innen lernen, wenn sie mit digitalen Zeugnissen konfrontiert werden« (S. 43). Ein zusätzlicher Fokus liegt auf einer potenziellen Milieugebundenheit des Lerneffekts, sodass Brüning ihre Studie vergleichend über mehrere Schulformen hinweg anlegt (S. 215). Die Wahl der Zielgruppe fällt auf die letzten beiden Jahre der Sekundarstufe 1, da diese zum einen »die letzte durch die Schulpflicht von allen Lernenden besuchte Stufe« (S. 212) darstellt und zum anderen zu diesem Zeitpunkt bereits thematische Vorkenntnisse bestehen, deren Vermittlung in »Intensität und Methodik« (S. 214) allerdings deutlich variieren.

Das Studiendesign konstituiert sich aus einem vierteiligen, aufeinander aufbauenden Verfahren (S. 213–215), bestehend aus (1) vorangestellten Fragebögen zur Ermittlung von personenbezogenen Daten, Einstellungen und Vorkenntnissen, (2) Beobachtung der im Anschluss stattfindenden Projektstage und Präsentationsergebnisse der Schüler, einem (3) Feedbackbogen zur inhaltlichen Einschätzung der Projektstage und abschließend (4) einem Gruppeninterview im Klassenverbund zur vertiefenden Erläuterung der Feedbackbögen.

Die von Brüning ausgewählten insgesamt sieben *talking heads*, videographierte Zeitzeugeninterviews des *Visual History Archives* der *USC Shoah Foundation*, bieten einen exemplarischen Zugang zu den verschiedenen ideologischen Verfolgungskategorien der

Nationalsozialisten. Die Auswahlkriterien setzen sich aus der Interviewsprache (deutsch), dem Ort der Interviewführung (Deutschland), der Widerspiegelung einzelner Verfolgungsgruppen sowie einer generellen Verständlichkeit der besprochenen Themen zusammen (S. 154). Brüning hat in ihrer Auswertung selbst darauf hingewiesen, dass in der nach ihren selbstgewählten Kriterien gelungenen Sample-Auswahl ggf. »fehlerhafte Präkonzepte über die Rolle von Männern in der Geschichte unbewusst wirksam wurden« (S. 155), was die ungleiche Gender-Verteilung des Samples betrifft.

Als Resultat der Studie werden drei Punkte festgehalten: Die Heterogenität der Lerngruppen bezüglich deren Lernverhalten wird bestätigt, allerdings nicht bezüglich einer Milieuabhängigkeit, sondern abhängig vom jeweiligen Bildungsgrad (S. 376). Die Nutzung digitaler Medien als Arbeitsgrundlage stellt für die Schüler_innen, wie zu erwarten, keine relevante Problematik dar. Sie wird vielmehr als »motivierend, neu und besser als der herkömmliche Unterricht« (S. 375) wahrgenommen. Als prinzipiell problematisch wird vielmehr der Mangel an Geduld und Rezeptionsfähigkeit der Schüler_innen festgestellt, die deutlich vom jeweiligen (fehlenden!) Vorwissen beeinflusst sind. Daher hält Brüning fest, dass »ohne das notwendige Wissen im Themenfeld die (...) spezifische Quellenkritik im Umgang mit videographierten Zeugnissen nicht erworben werden kann« (S. 375).

Wissenserwerb und Zeugniskompetenz bedingen einander. Die Durchführung kompetenzorientierten Unterrichts zur Entwicklung von historischem Orientierungswissen, interkultureller Sensibilisierung und reflektierter Erinnerungskultur ist daher weiterhin die Devise für alle Lehrenden. Brüning weist abschließend darauf hin, dass das digitale Zeitalter noch viele Herausforderungen für die didaktische Forschung bereithält (S. 399). Diese gilt es positiv anzunehmen und konstruktiv zu nutzen, um für die kommenden Generationen Begegnungsmomente und einen sekundären Dialog mit den Opfern der nationalsozialistischen Verfolgung zu ermöglichen und diesen somit beständig zu erinnern.

Valesca Baert-Knoll



Georg Fischer (2018):

Genesis 1-11

*Herders Theologischer Kommentar
zum Alten Testament*

Freiburg, Herder Verlag, 752 Seiten

ISBN 978-3-451-26801-4

Georg Fischer hat mit seinem Kommentar zu *Genesis 1-11* einen schnörkellosen und klaren Kommentar geschrieben, der für Nutzer_innen sehr gut verständlich und nachvollziehbar ist. Immer wieder greift er auf jüdische Kommentare (zum Beispiel Raschi, Jacob), protestantische (zum Beispiel Westermann, Zimmerli, von Rad, Ebach, Gertz, sogar Martin Luther) oder katholische (zum Beispiel Ruppert) zurück und referiert immer wieder klassische Werke bzw. hebräische und griechische Quellen zur Genesis. Im Literaturverzeichnis sind die jüngsten Werke der letzten 20 Jahre Genesisdiskurs mitaufgenommen.

Die Genesis bzw. Bereschit zu kommentieren, stellt ein Mammutunternehmen und eine besondere Herausforderung dar, weil Lesen in eine andere Welt einzutreten bedeutet (S. 33). Die Erzählweisen der Genesis, so der Autor, seien fremd und provozierend (zum Beispiel Gen 22) und in sich multiperspektivisch (S. 34). Das Buch will »Wort Gottes« sein und lege »mutig Zeugnis ab für diesen Glauben an JHWH...« (S. 35). Fischer sieht im ersten Buch der Bibel so etwas wie einen Urknall, »weil sie *in vergleichbarer Weise einen Anfang darstellt und zugleich voraussetzt*, dass davor schon etwas war« (S. 35). Die Genesis zu lesen und zu

verstehen sei die Voraussetzung für die Lektüre der ganzen *Torah*, ja sogar der Bibel (S. 36), weil die Texte nicht historische Beschreibungen seien, sondern existenzielle Erfahrungen von Menschen wiedergeben und Orientierung stiften (S. 37). Die Erzählungen der Genesis seien so, dass sie »grundlegende Zusammenhänge und die Bedeutung menschlichen Daseins erhellen wollen« (S. 39).

Der Kommentar diskutiert zuerst die Eigenart der Genesis, auch auf dem Hintergrund altorientalischer Literatur, die Überlieferung des Genesis-Textes, die Gliederung und Entwicklung, die Inhalte und Themen, die Hauptfiguren und Zeitstruktur, und ab S. 114 folgt dann der eigentliche Kommentar. Die Kommentierung gibt zuerst einen Überblick über Literatur, dann erfolgt eine Übersetzung des jeweiligen Textabschnittes, dann werden Auffälligkeiten im hebräischen Text benannt und analysiert; erst dann wird eine präzise Auslegung vorgelegt, mit dem Versuch, eine Bedeutung auszusagen.

Die Lektüre der Genesis erfordert vom Lesenden Mitarbeit (S. 42) und Nachsinnen; letztlich könne die Lektüre nur mit Gottes Hilfe gelingen (vgl. Ps 124,1-2) (S. 43), was die Richtung der Lektüre angeht. Die Reihe bedeutender Exeget_innen zur Genesis wird mit Benno Jacob (1934/2000) eröffnet, geht zu Walther Zimmerli (1943), Umberto Cassuto (1944), zu Gerhard von Rad (1949), zu Claus Westermann (1974), zu Gordon J. Wenham (1987), zu Nahum M. Sarna (1989), zu Victor P. Hamilton (1990), zu Lothar Ruppert (1992), zu Kenneth A. Matthews (1996), Horst Seebass (1996), zu Thomas L. Brodie (2001), zu Bruce K. Waltke/Cathi J. Fredricks (2001), zu André Wénin (2007), zu James McKeown (2008), zu Andreas Schürle (2009) und endet mit Frederico Giuntoli (2013); jeder Kommentar wird gewürdigt und die Spezifika werden herausgearbeitet, sodass die Vielfalt der Zugänge zum biblischen Text deutlich hervortreten (S. 51). Die Genesis selbst verbinde sich gleichermaßen mit der altorientalischen Literatur und grenze sich ebenso von dieser Umwelt auch wieder ab (S. 55) (vgl. Atramhasis-Epos, Gilgamesch und Enuma Elisch): »Die Bibel schildert nicht die Entstehung von Göttern; was wird, kommt

zur Existenz durch das Wort des einen Gottes ... In Gen 1 gibt es keinen Götterkampf und viel mehr Ordnung zu Beginn (...) Die Stellung Gottes zum Menschen hängt nicht von Sympathien ab, sondern mit dessen ethischem Verhalten zusammen (...) von diesen und anderen Zügen her, bis hin zur Ironie, ist Gen 1-11 als *kritische* und *befreiende* Stellungnahme gegenüber damaligen Auffassungen zu verstehen, die eine wesentlich andere Sicht von Gott, Menschen und Welt vertritt« (S. 57). Die Diagramme zur Entstehung des sog. Urtextes (S. 68ff) sind hilfreich, weil sie in den Dschungel der Textüberlieferungen eine beachtliche Schneise schlagen. Auch die Diskussion zur Gliederung und Abgrenzung von Gen 1-11 ist für Lesende hilfreich, weil Fischer es versteht, sehr komplexe exegetische Diskussionen so zu elementarisieren, dass sie nachvollziehbar werden (S. 85ff). Nicht nur Gott und Menschen handeln, sondern auch Bereiche des Kosmos und Tiere treten fast wie Figuren auf (S. 93). Das handelnde (Haupt-)Subjekt bleibt jedoch Gott und die entscheidenden Anstöße kommen von ihm. Gott ist es, der dem Leben eine Raum-Zeit-Struktur verleiht und so den Rhythmus des Lebens vorgibt (S. 94). So entsteht ein Kontrast zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen: »Während bei Ersterem jeder Tag voll und reich gefüllt ist, benötigen seine Geschöpfe viele Jahre zur ihnen aufgetragenen Weitergabe des Lebens über Generationen hinweg« (S. 95). In den Krisen der Schöpfung insgesamt handelt Gott so, »dass seine Schöpfung in guter Weise weiterbestehen kann« (S. 102). Gerade gegenüber dem Menschen in dessen Ungehorsam und Rückfälligkeit in lebensfeindliche Strukturen zeigt Gott Geduld und Großzügigkeit (S. 103) – aber immer treten auch menschliche Prototypen des gerechten und gottergebenen Menschen auf: Noah, Abraham usw., die zum moralischen Maßstab werden (S. 104). Diese Menschen sind nur von Gott her zu verstehen und die Erzählungen der Genesis sind so auf Gott und seine Perspektive fokussiert, um den Menschen für die Beziehung und das Leben in Gott zu sensibilisieren, zu gewinnen und auf eine Beziehung mit Gott einzulassen (S. 107).

Wilhelm Schwendemann



Norbert Baumert; Maria-Irma Seewann
(2009): **In der Gegenwart des Herrn**
*Übersetzung und Auslegung des ersten
und zweiten Briefes an die Thessalonicher*
Reihe »Paulus neu gelesen«,
Würzburg, Echter Verlag, 336 Seiten
ISBN 978-3-429-03700-0

Mit der Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher legt Norbert Baumert, diesmal in Co-Autorenschaft mit Maria-Irma Seewann, einen weiteren Kommentar in der von ihm verantworteten Reihe »Paulus neu« gelesen vor. Die Neuerung gegenüber der bisherigen Exegese der beiden Thessalonicherbriefe klingt in aller Deutlichkeit bereits im Titel *In der Gegenwart des Herrn* an: Baumert und Seewann nehmen Abstand von der lange Zeit die Paulusforschung dominierenden These einer Naherwartung des Völkerapostels. Sie verstehen den griechischen Ausdruck *parousia* nicht im Sinne einer Wiederkunft Christi am Ende der Zeit, sondern im Sinne der verborgenen Präsenz Gottes bzw. Christi in der Gegenwart der Gemeinde.

Grundlegend für die Ausführungen der beiden Autoren ist die 2013 von Maria-Irma Seewann vorgelegte Monographie »Tag des Herrn« und »Parusie« – 2 Thess 2 in der Kontroverse (FzB 130), deren Ergebnisse sie jetzt auch bei der Interpretation des 1 Thess berücksichtigen und auf diesen ersten Paulusbrief überhaupt beziehen. Es ergibt sich so eine kohärente Lektüre von 1 und 2 Thess, die nach Auffassung der Autoren die Annahme der Pseudepigraphie von 2 Thess überflüssig

macht. Darin besteht die zweite grundlegende Neuerung gegenüber der bisherigen Forschung: Im Zusammenspiel und auf Grundlage der Neuinterpretation des Begriffs *parousia* lässt sich die Authentizität von 2 Thess plausibilisieren, den Baumert und Seewann in zeitlicher Nähe zu 1 Thess verorten.

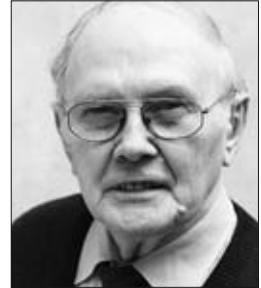
Formal legt der Band *In der Gegenwart des Herrn* die beiden Thessalonicherbriefe konsekutiv aus, wobei Baumert und Seewann beide Briefe in jeweils drei Hauptteile unterteilen. Im Anschluss an die Auslegung der beiden Briefe finden sich drei Exkurse und drei Anhänge, die gut ein Drittel des Kommentars ausmachen. In den Exkursen beleuchten die Autoren die komplizierte Satzkonstruktion von 1 Thess 1,7–8, sie nehmen Stellung zur Frage, ob 1 Thess 2,14–16 antijüdisch getönt ist, und sie beleuchten die Verwendung und Bedeutung von *pistis*, *pisteuein* und *pistos* in 1 und 2 Thess. Die drei Anhänge beschäftigen sich briefübergreifend mit den Vorstellungen zur Vollendung der Menschheit bei Paulus, mit der These Marlene Crüsemanns, es handle sich bei beiden Thessalonicherbriefen um Pseudepigraphie, und sie bieten Auszüge aus der oben bereits genannten Monographie Seewanns *Tag des Herrn*. Zwischen den Exkursen und Anhängen finden sich Arbeitsübersetzungen zu 1 und 2 Thess. All dies ist – in unterschiedlichen Graden – für ein vertieftes Verständnis der Prämissen, mit denen Baumert und Seewann die Thessalonicherbriefe interpretieren, hilfreich. Hilfreich ist auch die an vielen Stellen vorgenommene Paraphrasierung von Aussagen des Völkerapostels, die durch einfache Anführungszeichen gekennzeichnet wird. Die Auseinandersetzung mit ausgewählten Kommentaren zu den Thessalonicherbriefen erfolgt in der Regel am Ende der eigenen Interpretation. An einigen Stellen bieten Baumert und Seewann einen Bezug zur Gegenwart.

Dass *parousia* in 1 Thess und 2 Thess nach Auffassung Baumerts und Seewanns die Gegenwart Gottes und nicht die Wiederkunft Christi meint, sei kurz an ihren Ausführungen zu 1 Thess 4,13–18 skizziert: Paulus unterscheidet hier, auf eine durch Timotheus übermittelte Anfrage der Gemeinde antwortend, zwischen

den jetzt lebenden und den verstorbenen, schlafenden Christusgläubigen, die aber weiterhin in einer Lebensbeziehung mit dem auferstandenen Christus stünden. Die Anfrage der Gemeinde sei prinzipieller Natur und nicht durch eine unmittelbar bevorstehend gedachte

Wiederkunft Christi verursacht. Ob die jetzt lebenden Christusgläubigen zum Zeitpunkt des Kommens Gottes (!) zu den Lebenden oder den Schlafenden zählen, lässt Paulus bewusst (und unaufgeregt) offen: »Wir (in Christus) Lebenden werden, soweit wir bis dahin überleben« (so die Übersetzung von V. 15b). Paulus möchte der Gemeinde versichern, dass die verstorbenen und lebenden Christusgläubigen unabhängig von der Frage des Wann gemeinsam in die Gegenwart (Gottes) des Herrn gelangen. In einem Kontext, in dem es offensichtlich um die letzten Dinge geht, versuchen Baumert und Seewann, ihre Hauptthese, *parousia* sei mit Gegenwart Gottes wiederzugeben, durchzuhalten. Dabei verweisen sie, wie bei ihrer Interpretation der anderen *parousia*-Stellen (1 Thess 2,19; 3,13; 5,23; 2 Thess 2,1.8.9) auch, auf ein wesentliches Ergebnis der Monographie Seewanns *Tag des Herrn*: Bis zum dritten Jahrhundert sei nicht nachweisbar, dass dieser Begriff als *terminus technicus* für die Wiederkunft Christi fungiere (z.B. S. 37, 59, 135).

Auch auf 2 Thess 2 sei kurz eingegangen. Baumert und Seewann verstehen das Kapitel als konkrete Auseinandersetzung mit dem Auftreten eines falschen Propheten in der Gemeinde, der viele in seinen Bann gezogen habe. Paulus biete der Gemeinde hier Kriterien zur geistlichen Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie. In diesem Sinne seien die Begriffe, die Pseudopropheten charakterisieren und deren traditionsgeschichtliche Verankerung im Alten Testament Baumert und Seewann skizzieren (S. 144–148): Der Gesetzlose,



Norbert Baumert

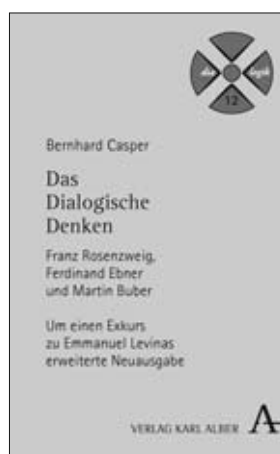
der Sich-Widersetzende und der Sich-Überhebende, generischer Natur. Ob der in der Gemeinde auftretende Prophet ein solcher Pseudoprophet ist, können die Christusgläubigen in Thessaloniki anhand dieser Kriterien nun selbst überprüfen. In V. 8 stehen sich nach Auffassung Baumerts und Seewanns die verborgene Gegenwart Gottes und die kraft der Energie Satans wirkende Gegenwart des Pseudopropheten gegenüber. *Parousia* habe auch hier nichts mit der Wiederkunft Christi bzw. dem Kommen des »Wider-Gottes« zu tun, sowenig es insgesamt in 2 Thess 2 um einen apokalyptischen Endzeitfahrplan gehe. In Analogie zum Begriff *parousia* entkleiden Baumert und Seewann auch den in V. 2 auftretenden Begriff »Tag des Herrn« seiner eschatologischen Dimension. Er kennzeichne generell ein »Eingreifen Gottes in der Geschichte« (S. 138) und in 2 Thess 2 stehe zur Debatte, ob ein solches im Auftreten des Unruhestifters vorliegt.

Dass Baumert und Seewann die Korrespondenz des Paulus mit der Gemeinde in Thessaloniki in der Tat neu lesen, zeigt sich an weiteren Punkten. Hier ist vor allem die Übersetzung zu nennen. Beispielhaft sei auf die Wiedergabe von *pistis* und *pisteuein* mit dem für deutsche Ohren ungewohnten, die Beziehungsdimension offenlegenden Trauen/trauen anstelle des eher kognitiven Glaube/glauben verwiesen. Fremdheit fördert Stolpern und ermöglicht so neues Verstehen. Neu an der Interpretation ist auch die Auslegung von 1 Thess 4,3–8. Baumert und Seewann gehen hier davon aus, dass Paulus nicht etwa allgemein sexualethisch (bzw. sozialökonomisch) Stellung bezieht, sondern einen konkreten Fall in der Gemeinde vor Augen hat: Ein Gemeindeglied ist in ein Verlobungsverhältnis seines Bruders eingebrochen, in dem er mit dessen Verlobter geschlafen hat. Präzisierungen und Konkretisierungen dieser Art sind für die Interpretationen Baumerts und Seewanns paradigmatisch. Charakteristisch ist auch die durchweg pädagogische Zeichnung des Zornes bzw. Strafhandelns Gottes: Zorn und Strafe zielen auf Umkehr, nicht Vernichtung.

Baumert und Seewann legen einen weiteren Band der den Grundsätzen des Frankfurter Pauluskreises fol-

genden Reihe Paulus neu gelesen vor, der aufzeigt, dass neue Paulusinterpretationen sich nicht zwangsläufig in der Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz und seiner Deutung der »Werke des Gesetzes« erschöpfen müssen. Die hier vorgelegte Lesart von 1 und 2 Thess dürfte im Großen wie im Kleinen zu intensiven Diskussionen um diese frühen Briefe (?) des Völkerapostels führen.

Jens-Christian Maschmeier¹



Bernhard Casper (2017):

Das Dialogische Denken

Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Um einen Exkurs zu Emmanuel Lévinas erweiterte Neuauflage.

Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 412 Seiten, ISBN 978-3-495489-307

Das Buch ist 1967 erstmals erschienen und hat seither nichts von seiner Dringlichkeit und Zeitkritik verloren. Casper stellt vor allem im Exkurs zu Lévinas das dialogische Denken in den Kontext des gegenwärtigen christlich-muslimischen Gesprächs in Abwehr eines denkfaulen Fundamentalismus und in der Sicht der dialogischen Philosophie, die insgesamt eine gegenwärtige Schlüsselqualifikation des Überlebens ist: »... wir kön-

¹ Dr. Jens-Christian Maschmeier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evangelischen Hochschule Freiburg, er hat dort die Leitung des Praxisamtes Religionspädagogik und Gemeindediakonie inne.

nen nur überleben, wenn wir *miteinander* leben lernen« (S. 357). *Miteinander leben* heißt, auch miteinander sprechen und den anderen in seiner Anderheit (Martin Buber) aushalten, ertragen (S. 7).

Das Buch beginnt mit Martin Bubers sog. vordialogischer Phase, geht über zu Franz Rosenzweig und Ferdinand Ebner. Daran schließt sich die Erörterung des dialogischen Denkens bei Buber an. Den Vergleich der drei dialogischen Philosophen beendet das Kapitel *Ergebnisse* in der ursprünglichen Ausgabe, die um Lévinas' Modell des *Daseins als Leibbürge für den Anderen* ergänzt wird. Bubers vordialogische Phase (vor »Ich und Du« 1923) lässt sich als konzentrierte Rezeption des ostjüdischen Chassidismus in seinen Geschichten und seiner ekstatischen Religiosität charakterisieren (S. 18). Ausgangspunkt dieser Rezeption sind bei Buber »Leben« und »Erleben« und »Verstehen«, die in einen ganzheitlichen Zusammenhang gebracht werden (S. 21). Aus dem Erleben gründet sich für den jungen Buber »wahre Wirklichkeit« und die Differenz zwischen der wirklichen/wahren und entfremdeten Wirklichkeit: »Wirklichkeit wird wirklich im Erlebnis.« (S. 24), d.h. in der Gegenwart, im Augenblick (S. 26) und Ekstase – wie im chassidischen Lebensgefühl – heilt Wirklichkeit und macht sie wirklich (S. 30). Das Selbst des Menschen kommt zu sich selbst, was dem Menschen eine Entscheidung abverlangt, bis zum Äußersten seines In-der-Welt-Seins zu gehen (S. 37).

Franz Rosenzweig stellt in seinem Werk *Der Stern der Erlösung* und im *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* die Frage der Denkbarkeit der Offenbarung und knüpft dabei an Kant und Hegel an; Offenbarung lässt sich gerade nicht in den Strukturen der Frage: Was ist eigentlich? denken (S. 81). Das Sein hänge entscheidend vom Tod ab, dies zu begreifen, schenke dem Menschen Freiheit. Die Urstruktur der grundsätzlichen Erkenntnisfrage gewinnt Rosenzweig in der Analyse der Zeitlichkeit von Sprache: »[d]as in der schon gesprochenen Sprache vorliegende Sein ist als es selber immer schon über seine beiden für das an-



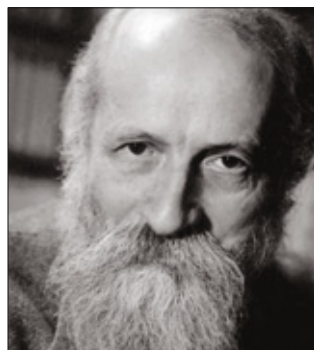
Franz Rosenzweig.

schauende Denken ursprünglichen Phänomenwerdungen hinaus und ent-hält [sic!] sie als paradoxe Einheit.« (S. 89) Sprache bzw. der Vorgang des Sprechens ist für Rosenzweig aber immer schon »sich ereignendes, zeitigendes Denken«, d.h., Sprache muss immer gesprochen werden und in diesem Vorgang ereignet sich Beziehung (S. 107). Der Mensch wird nur zum Menschen in seinem Menschsein durch die beziehungsstiftende Kraft der Sprache (S. 125). Der, der spricht, hat Anteil an der Gegenwart, spricht über Vergangenes und antizipiert Zukünftiges (S. 147). Das dadurch generierte Seinsverständnis ist sowohl geschichtlich als auch dialogisch (S. 153). In Bezug auf Gott heißt das, dass Gott der Verborgene ist, »der sich nur je im Augenblick als der das dialogische Sein Gewährende offenbart. In dieser Offenbarung ist das Sein des schon Vorliegenden, weil es immer schon zu verdanken war, als Schöpfung geborgen und die endzeitliche Vollendung alles Seins des Seienden verheißen.« (S. 183) Im Ereignis des Gesprächs ereignet sich ein Ursprung und mein Selbst ist darin bewährt (S. 184).

Ebenso wie Rosenzweig findet Ferdinand Ebner das Zentrum des Menschseins in der »Erfahrung des Sprechendürfens« (S. 196) – der Mensch wird nur Mensch durch Sprache (S. 207), d.h., Wirklichkeit wird als sprachliches Beziehungsgeschehen wahrnehmbar. Das Gegenteil von Beziehungsfülle ist Beziehungslosig-



Ferdinand Ebner.



Martin Buber.

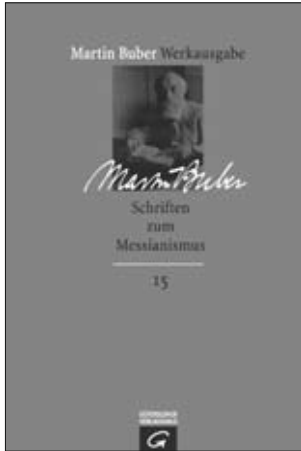
keit als »Icheinsamkeit« (S. 213), die Ebner wiederum theologisch als »Sünde« qualifiziert (ähnlich S. Kierkegaard, S. 221). Deutlich wird bei allen drei Denkern, dass der Mensch des anderen bedürftig ist, und dass dieses Bedürfnis nur in der Sprache zum Ausdruck kommt (S. 225). Religion bedeutet für Ebner: »Das Verhältnis, in dem ich als Sprechender allererst sein gelassen bin und das ich also als bewußt Seiender bewußt annehmen kann.« (S. 226) Das Dialogische betrifft das Selbst des Menschen direkt, denn: »Ich selbst bin erst als ich selbst dadurch, daß ich in Beziehung zu deinem Selbst bin.« (S. 226) Aber nur Gott gewährt das Anfangen in der Sprache, in der Kommunikation, im Dialog, weil ich als Mensch im Ursprung angesprochen bin (S. 228). In der Realität des Gottesverhältnisses verstehe der Mensch sich selbst, so Ebner (S. 231). Glauben ist für Ebner Umkehr zu Gott, Umkehr zum sinngewährenden Ursprung (S. 235). Gott kann dabei jedoch nicht Objekt wissenschaftlichen Denkens sein (S. 247): »Der Denker vor Gott wird zum *Denker* und *Bedenker* des Wortes – und der Gnade des Seins, die in ihrer Fülle im Wort ist.« (S. 248)

Der »dialogische Buber« nimmt seinen denkerischen Ansatz nicht mehr vom Sein des Menschen her, sondern von Begegnung und Beziehung, in der die »Anderheit« des Anderen gewahrt und gewürdigt bleibt (S. 261) – das Sein wird zum Raum des *Zwischen* – der Raum des Zwischen wird sowohl für das

göttliche als auch menschliche DU essenziell. Begegnung – Ereignis – Beziehung sind die neuen Schlüsselbegriffe in Bubers dialogischem Denken. Wirklichkeit an sich gibt es nicht mehr, sondern jede Wirklichkeit ist nur als Beziehung wirklich: »Die Welt kann nie in sich, sondern immer nur in Beziehung zu mir, dem Erkennenden, Erfahrenden oder Begegnenden gedacht werden.« (S. 267) Menschsein ereignet sich dadurch, dass man in Beziehung zueinander tritt oder sich distanziert. Begegnung als Phänomen wird aber erst durch die *Anrede* zugänglich (S. 285) – das Sein in der Begegnung verdankt sich auch nicht dem Partner, dem Gegenüber, wie es Lévinas sieht (S. 371ff) und 1961 gegen Buber betont, sondern der sich ereignenden Begegnung selbst (Buber, S. 288). Die Wirklichkeit des sich ereignenden Zwischen ist die religiöse Wirklichkeit schlechthin (S. 289).

Gut zusammengefasst sind die Ergebnisse des Durcharbeitens der drei philosophischen Ansätze (S. 328–355). Die Auseinandersetzung mit Lévinas erfolgt auf dem Hintergrund der Heideggerschen Seinsphilosophie und der Husserlschen Phänomenologie. Insgesamt ist das Werk Caspers brillant gedacht und geschrieben, setzt aber beim Lesenden viel Geduld und auch Vorwissen voraus, zumindest die Kenntnis grundlegender Werke von Rosenzweig, Ebner, Buber und auch Lévinas.

Wilhelm Schwendemann



**Martin Buber Werkausgabe Bd. 15 (2014):
Schriften zum Messianismus**

herausgegeben, eingeleitet und
kommentiert von Samuel Hayim Brody
Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 742 Seiten
ISBN 978-3-579-02691-6

Im Band 15 der Martin Buber Werkausgabe sind die Schriften zum biblischen und nachbiblischen Messianismus von Juden und Christen gesammelt; allesamt kreisen sie um die Frage nach der Königsherrschaft Gottes oder zu Vorstellungen irdischer Theokratie bzw. Hierokratie (Priesterherrschaft). Neben den Schriften *Königtum Gottes*, *Der Gesalbte* und *Das messianische Mysterium* sind es Texte, wie das Protokoll der *Arbeitsgemeinschaft zum Buche Schmuël* oder *Die Geschichte des Messianismus*, die Bubers Fähigkeiten der Schriftauslegung unter Beweis stellen und auch die lebhaft Auseinandersetzung mit der exegetischen, orientwissenschaftlichen oder religionswissenschaftlichen Zunft seiner Zeit – Bubers Auslegungen sind darin nicht unwidersprochen geblieben. Messianismus sei »eine Kategorie der modernen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion, die das uralte Verlangen nach der Figur des Erlösers in einen vergleichenden Kontext stellt« (S. 13). Im babylonischen Exil werde das Konzept po-

litisch um einen Messias als zukünftigen König aus der *Davididen*-Linie erweitert (S. 14). Der Apostel Paulus interpretiere dann wiederum dieses Konzept um und deute es auf Jesus Christus, der eschatologischer König von Juden und Christen zugleich sein soll (S. 14). Mit Entwicklung der Judenverfolgung ab dem 16. Jahrhundert werde die Idee des politischen Messianismus wieder aufgenommen, wobei man sich jedoch in der Aufklärungszeit von der »Idee der transzendenten Ankunft eines menschlichen Messias« (S. 15) wieder verabschiede. 1910 formulierte der junge Martin Buber bereits, dass »Messianismus ... die Idee der absoluten Zukunft, die aller Realität der Vergangenheit und Gegenwart gegenübersteht als das wahre und vollkommene Leben« anzusehen sei (S. 13), oder: »Der Messianismus ist die am tiefsten originale Idee des Judentums« (S. 13).

Das Buch nimmt mit folgender Gliederung Fahrt auf:

- Das messianische Mysterium (Jesaja 53) (1925)
- Arbeitsgemeinschaft zu ausgewählten Abschnitten aus dem Buch Schmuël (13.–19. 8.1928)
- Königtum Gottes 1932, mit Vorworten zur ersten, zweiten (1936) und dritten Auflage (1955)
- Geschehene Geschichte. Ein theologischer Hinweis (1933)
- Der Gesalbte (Das Volksbegehren; Die Erzählung von Sauls Königswahl; Samuel und die Abfolge der Gewalten)(Druckvorlage 1938, gedruckt in den 50iger Jahren)
- Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde (1954)
- Zur Geschichte des Messianismus (undatiert, wahrscheinlich frühe Schrift um 1909–1914)

Die grundsätzliche Frage, die Buber stellt: Müssen Menschen geführt werden, und ist eine Gemeinschaft ohne Führer/Führung möglich (S. 76)? 1925 diskutiert Buber an der *Hebräischen Universität* das Verhältnis zwischen Messianismus und den deuterojesajanischen Gottesknechtsliedern (S. 37) schon als qualitative und nicht politische Beziehungsfrage und -aufgabe zwischen Gott und Mensch. Religion sei dabei die »reale Bezie-

hung des Menschlichen zum Göttlichen« (S. 39). Die Messianität des Gottesknechts in Jes 53 zeigt sich für Buber darin, dass der Gottesknecht unbekannt sei und eben kein öffentliches Amt bekleide (S. 43).

Der Messias als Beziehungssymbol wird von Buber dann in seinen Interpretationen des Buches *Schmuel* (S. 46–91) weiterentwickelt: »Das menschliche Elend wird ergriffen, durchschüttert, umgeschmolzen, aber Offenbarung wird nicht wie in ein leeres Gefäß ergossen.« (S. 48) Der dort von Buber verwendete Begriff *Theokratie* bleibt ambivalent, der *richtige* Messias sei dann der, der den Willen Gottes tut, Recht spricht, Gerechtigkeit übt und so die Königsherrschaft Gottes erfüllt (S. 56)! Der Gesalbte werde zum Träger eines dauernden göttlichen Auftrags und mit Geist begabt (S. 64).

Höchst attraktiv ist dann der Begriff der *Sünde* bzw. des *Sündigens*. Buber setzt Sünde mit Entscheidungslosigkeit gleich, weil der Sünder sich nicht gegen die Sünde entscheidet (S. 71). Umkehr sei dabei nicht Rückkehr, sondern »Achsendrehung des Lebens« (S. 72). Gegen einen instrumentalisierten Sündenbegriff wendet Buber ein: »Die Bibel ist nicht das Wort Gottes, sondern eine menschliche Sache, die aus Berührung mit dem Wort Gottes hervorgegangen ist.« (S. 72) Gott sei König des Volkes, aber eben darin auch König der Welt (S. 85).

Im Vorwort zu *Königtum Gottes* gibt Buber seine Intention an, ursprünglich einen dreibändigen theologischen Kommentar zu verfassen, was auf eine Gemeinschaftsidee mit Franz Rosenzweig im Zuge der Bibelübersetzung zurückging (S. 94). Im ersten, letztlich veröffentlichten Band des Gesamtwerkes diskutiert Buber anhand der biblischen Geschichte Glaubensvorstellungen des frühen Israel zum sog. Volkskönigtum Gottes (S. 94) und betont: »Der messianische Glaube Israels ist, ..., seinem zentralen Gehalt nach das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes« (S. 95).

Buber beginnt seine Darstellung mit dem Richterbuch (hier mit dem bekannten Ausspruch Gideons Ri, 22f) und fokussiert dann die Samuelbücher. Die (christ-

liche) Quellenscheidungstheorie vor allem des Pentateuch (*Torah*) und des sog. deuteronomistischen Geschichtswerkes unterzieht Buber einer radikalen Kritik und kritisiert deren Verschiebung von der Bedeutung des kanonischen Bibeltextes hin zur Fragmentierung der Texte und somit deren Bedeutungsverluste (S. 97).

In der Gideongeschichte wird deutlich, dass Gottes Herrschaft sich diametral von menschlicher Herrschaft und auch Königsherrschaft unterscheidet (S. 102). Gideon sei derjenige, der mit der Theokratie Ernst mache (S. 102). Buber schreibt zur Differenz in der Herrschaft: »Das Königtum Gottes ist ein Paradox, aber ein geschichtliches: es steht im geschichtlichen Kampf der Botmäßigen gegen die Widerstrebenden, einem Kampf, der ohne seine naiven, aber ebendeshalb höchst wichtigen Urformen nicht begriffen werden kann.« (S. 107)

Wenn das Richterbuch formal betrachtet werde, so sei die gleichbleibende Wiederkehr von Abfall des Volkes – Drangsal zum Beispiel durch Philister – Bekehrung zu Gott und eine Zeit der Ruhe zu beobachten (S. 109). Buber beobachtet aber in dieser narrativen Grundstruktur zwei verschiedene Strömungen: eine antimonarchistische und eine promonarchistische (S. 116). In den Anfangserzählungen überwiege der Gedanke eines anarchischen Gemeinwesens, ohne menschlich-politische Zentralgewalt, aber mit Gott im Zentrum (S. 116). Religiös gehe es um Anerkennung einer unmittelbaren Theokratie (S. 117); der jeweilige Richter/die jeweilige Richterin seien als situationsbedingte Auftragsberufene zu verstehen (S. 117); die Kap. 17–21 kontrastieren dagegen mit einem Zug der Bejahung des Königtums (S. 118). Das altorientalische Königtum sei aber wiederum vom israelitischen zu unterscheiden (S. 125), denn im israelitischen sei der König zuerst Mandatar des eigentlichen Königs, nämlich Gott (S. 131), der menschliche König verfehle in der Regel dieses Mandat. Auch im Vergleich mit den altorientalischen Fruchtbarkeitsreligionen und den entsprechenden Gottheiten (Baale, Ascheren) zeigen sich essenzielle Unterschiede zur biblischen Gottesvorstellung (S. 134ff). Im Zuge der biblischen Geschichte etabliere sich das Königtum Gottes als Führung/Leitung seines Volkes (S. 141).

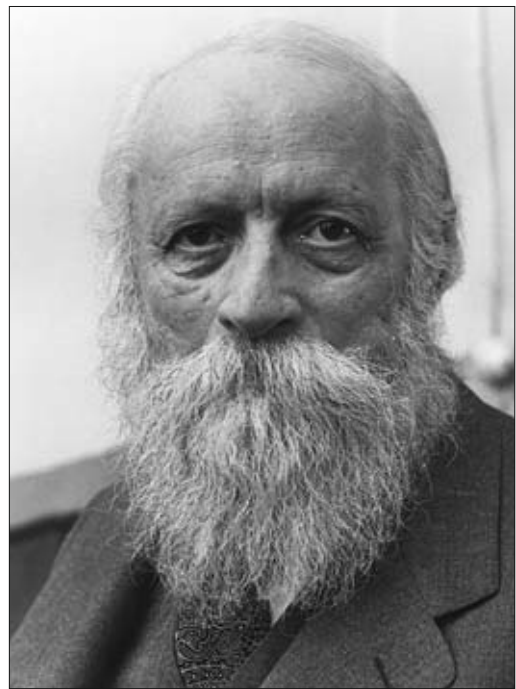
In diesem Kontext diskutiert Buber anschaulich die Übersetzung des Gottesnamens in Ex 3, 14 und nimmt ein *DA-* und *FÜRsein* Gottes für Israel an (S. 145). Mit der Errichtung der Königsherrschaft Gottes gehe in der biblischen Religion so etwas wie eine »Entmagisierung des Glaubens« (S. 145) einher und Gottes Königsherrschaft bleibe deutlich von der Herrschaft eines menschlichen *MELEKH* getrennt; wenn es überhaupt einen König gibt, dann sei das Gott selbst! (S. 147) Aber die Israeliten wollen in ihrem Wunsch nach einem König die gleichen Beziehungen zu einem menschlichen König wie die anderen altorientalischen Völker auch.

Ex 24, 7 wird von Buber als radikaler Schritt zum altorientalischen Königtum der Götter interpretiert (S. 159). Der Sinaibund gebe deswegen auch eine neue Beziehungsqualität zwischen Gott und Israel an (S. 163). Die erste Qualität dieser Beziehung ist die zwischen Recht und Wort Gottes als Zusage (S. 193).

Im Vorwort zur zweiten Auflage setzt sich Buber mit der zum Teil heftigen Kritik christlich-alttestamentlicher Kollegen auseinander (S. 242ff) (Ludwig Köhler, Wilhelm Caspari, Walter Baumgartner, Gerhard von Rad). Er führt als wichtiges exegetisches Hilfsmittel die sog. Leitwortanalyse (S. 252) ein und stellt fest: »Es darf also als religionsgeschichtlicher Grundsatz ausgesprochen werden, daß Gotteserfahrung mit der Erfassung einer einzelnen Erscheinung, Gotteserkenntnis mit der Identifikation zweier, Erkenntnis also mit Wiedererkennen beginnt.« (S. 55)

Die dritte Auflage erscheint erst 1955 und Buber lebte bereits 17 Jahre in Jerusalem – im Vorwort geht er auf die Arbeiten von Albright und Eißfeldt und vor allem auf den Forschungsstand zu westsemitischen Gottheiten und Religionen ein (S. 270).

Im Beitrag *Geschehene Geschichte* (S. 277ff) entfaltet Buber die theologische Bedeutung der Gottes Herrschaft; es gehe dabei nicht nur um die Allmacht Gottes, sondern vor allem und zuerst um das Alleiden Gottes (S. 278): »Der Sinn der Geschichte ist nicht eine Idee, die sich unabhängig von meinem persönlichen



Martin Buber.

Leben formulieren kann, mit meinem persönlichen Leben allein vermag ich ihn aufzufangen, denn es ist ein dialogischer Sinn.« (S. 280)

In den Beiträgen unter dem Titel *Der Gesalbte* untersucht Buber die diverse Bedeutung des Richteramtes und er kommt zur These: »JHWH bleibt der Oberherr des Gemeinwesens« (S. 340)

Im Artikel über Prophetie, Apokalypse und die geschichtliche Stunde diskutiert Buber die beiden differierenden Welt-Zeit-Konzeptionen und sieht auf das frühe Christentum mit dem Blick der Apokalyptik (S. 381): »Die Zeit wird nicht mehr sein« (S. 389). Bubers Präferenz gilt eindeutig dem Prophetischen, dem er den biblischen Jesus von Nazareth zuordnet. Zur Geschichte des Messianismus zeichnet die Geschichte des Sabbatai Zewi (Zwi) nach (S. 403).

Die Texte des Bandes setzen Beharrungsvermögen des Lesenden voraus und verwickeln die Rezipierenden in die Grundfrage: Benötigen Menschen einen menschlichen Führer? Die Antwort besteht in einer radikalen Absage Bubers an autoritäre Persönlichkeiten und Prinzipien. Von daher ist das Buch auch in seiner Tiefe höchst aktuell. *Wilhelm Schwendemann*

Zeitschrift für**christlich-jüdische Begegnung****im Kontext (ZfBeg)**

Folgezeitschrift des

»Freiburger Rundbriefs (Neue Folge)«

Ausgabe 1 | 2019 | © 08/2019

ISSN 2513-1389

- **Herausgeber**

*Verein Freiburger Rundbrief.**Arbeitskreis für christlich-jüdische**Begegnung e. V. (VR 629; gemeinnützig)**1. Vorsitzender:*

- Prof. Dr. Reinhold Boschki, Tübingen

2. Vorsitzender:

- Prof. Dr. 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, Valesca Baert-Knoll, Dr. Julia Münch-Wirtz, Universität Tübingen
- Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann, Evangelische Hochschule Freiburg in Kooperation mit:
- Prof. Dr. Daniel Krochmalnik, School of Jewish Theology, Universität Potsdam

- **Verantwortlicher Redakteur**

- Prof. Dr. Ulrich Ruh, Freiburg

- **Erweiterte Schriftleitung | Berater_innen** (wird ständig ergänzt):

- Karl-Hermann Blickle, Balingen
- Prof. Dr. René Dausner, Eichstätt/Dresden
- Prof. Dr. Christoph Dohmen, Regensburg
- Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse, Aachen/Köln
- Prof. Dr. Albert Gerhards, Bonn
- Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden
- Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen/Salzburg
- Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Salzburg
- Prof. Dr. Reiner Kampling, Berlin
- Rabbiner Dr. Joseph A. Kanofsky, Toronto
- Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Tübingen
- Prof. Dr. Verena Lenzen, Luzern
- Prof. Dr. Klaus Müller, Karlsruhe
- Dr. Christoph Münz, Frankfurt
- Prof. Dr. Maria Neubrand MC, Paderborn
- Dr. Gertrud Rapp, Freiburg
- Prof. Dr. Christian Rutishauser SJ, Zürich

- **Ehrenmitglied**

Fritz B. Voll, Toronto/Kanada

- **Unterstützende Institutionen**

- Universität Tübingen
- Evangelische Hochschule Freiburg
- Bibliotheken und Institutionen, die die Zeitschrift abonnieren
- Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Freiburg i. Br.

- **Spender**

Wir danken für großzügige Unterstützung:

- den katholischen Bistümern Freiburg, München, Erfurt, Rottenburg-Stuttgart, Köln
- der Evangelischen Landeskirche Baden
- der Gemeinschaft der »Kleinen Brüder Jesu«, Nürnberg
- der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Freiburg i. Br.
- dem Stuttgarter Lehrhaus – Stiftung für Interreligiösen Dialog
- zahlreichen Einzelpersonen
- privaten Abonentinnen und Abonnenten

- **Geschäftsstelle Zfbeg**

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext (Freiburger Rundbrief)

Wilma Jansen | Heike Jansen

Postfach 57 03 | 79025 Freiburg i. Br.

Universitätsstraße 10 | 79098 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/Herstell.org.*

Brigitte Ruoff, Stuttgart | ruoff@n.zgs.de

- *Druck*

Offizin Scheufele Druck und Medien

GmbH & Co. KG, 70597 Stuttgart

in Kooperation mit dem Tübinger Uni-Verlag
(Universitätsbibliothek Tübingen)

- *Bildnachweis*

Umschlag/Titelmotiv Eric Grunwald

s11 [https://www.lpj.org/heiligen-stuhls-oberrabbinat-israel/](https://www.lpj.org/heiligen-stuhls-oberrabbinat-israel/?lang=de)

s27/36/43/73/76 o./77 Reinhold Boschki

s24/38/62/63/71/74/75 Wilhem Schwendemann

s64/66 bereitgestellt von Sarah-Myrin Steege

s78–81 <https://sachsenhausen70liberation.wordpress.com/>

s86/87/93 bereitgestellt von Christoph Michel

s132 jesuiten.at/project/baumert/

s138 <https://www.britannica.com/biography/Martin-Buber-German-religious-philosopher/media/1/82688/9091>

s132 jesuiten.at/project/baumert/

s138 <https://www.britannica.com/biography/Martin-Buber-German-religious-philosopher/media/1/82688/9091>

- commons.wikimedia.org:

s4 Original design by Max and Gabriel Shamir | *s14* Herrad

von Landsberg (um 1180) | *s16* Egbert-Psalter fol. 20v.

König David, 10. Jh. | *s18 li* National Photo Company Col-

lection, <https://www.loc.gov/pictures/item/2016848931/>

s18 re Photograph by Grubner, <https://welcomeimages.org/indexplus/image/V0026693.html> | *s20* Bibliothek des

US-Kongresses, <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsca.02685>

s22 Eli Dotan | *s42* Diego Delso/delso.photo/License CC-

BY-SA | *s45* [http://users.wsg.net/bedrosian/images/](http://users.wsg.net/bedrosian/images/Gethsemane.jpg)

Gethsemane.jpg | *s48/49* Bienchido | *s50* Berthold Werner

s55 Andrew Shiva/CC BY-SA 4.0 | *s76 u.* Kai Pilger

s94 Bernd Schwabe | *s103* Julius Schnorr von Carolsfeld

(1794–1872) | *s109* <http://pravicon.com/info-2641>

s120 sdo216, CC-by-sa 3.0/de

- alle Buchcover von den Websites der jeweiligen Verlage

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 Formular auf Seite 333 aus und senden es *per Post* an die *ZfBeg*-Geschäftsstelle.
- Bitte kreuzen Sie auch an, ob die postalische Lieferung der Print-Ausgabe im Inland (innerhalb Deutschland) oder ins Ausland (außerhalb Deutschlands) erfolgt.
- Bei einer Abonnement-Bestellung *per E-Mail* nennen Sie uns bitte Ihre Angaben in der im Formular stehenden Reihenfolge.
- Bitte überweisen Sie den Jahresbeitrag bzw. veranlassen Sie den Bankeinzug bis zum 28. Februar des Jahres.
- Die Kündigungsfrist beträgt 3 Monate zum Jahresende.
- Bankverbindung
ZfBeg | Freiburger Rundbrief:
LIGA Bank eG
IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45
BIC: GENODEF1M05

Abonnement | Preise zzgl. Versandkosten

- Das Jahresabonnement umfasst drei *ZfBeg*-Ausgaben (Standard), alternativ eine Doppelausgabe + eine Standardausgabe).
- Die Zeitschrift ist erhältlich als **Print-Ausgabe (Druck)** oder als **PDF-Datei (digital)**. Bitte nennen Sie bei der Bestellung die von Ihnen gewünschte Form.
- Ab dieser Ausgabe werden bei der **Print-Ausgabe** (= Postversand) zusätzlich die **Versandkosten** berechnet:
Versandkosten/Inland € 10,-
Versandkosten/Ausland € 15,-
- Zur Unterstützung der *ZfBeg* können Sie zwischen drei Förder-Abos wählen. Der Spendenbetrag fließt in die Hefterstellung ein.
- **Jahresabonnement**
.....
Digital-Version: € 30,-
.....
Print-Version:
Inlandsabo inkl. Versand € 40,-
Auslandsabo inkl. Versand € 45,-
.....
- **Förder-Abo 1** € 55,-
(€ 30,- | Spende € 15,- | Versand € 10,-)
.....
- **Förder-Abo 2** € 80,-
(€ 30,- | Spende € 40,- | Versand € 10,-)
.....
- **Förder-Abo 3** € 110,-
(€ 30,- | Spende € 70,- | Versand € 10,-)
- Auf Wunsch erhalten Sie eine Spendenbescheinigung.

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

Jahresabonnement

- PDF-Datei € 30,-
Print-Ausgabe inkl. Versandkosten:
- Inland € 40,-
 Ausland € 45,-

Förder-Abo 1

- PDF-Datei € 45,-
 Print-Ausgabe
inkl. Versandkosten € 55,-

Förder-Abo 2

- PDF-Datei € 70,-
 Print-Ausgabe
inkl. Versandkosten € 80,-

Förder-Abo 3

- PDF-Datei € 100,-
 Print-Ausgabe
inkl. Versandkosten € 110,-

- **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

- Ich wünsche die Zahlung mittels Lastschrift (SEPA-Lastschriftmandat).** In diesem Fall müssen wir mit Ihnen ein Lastschriftmandat abschließen. Ein entsprechendes Formular werden wir Ihnen umgehend zusenden.

- **Meine Kontaktdaten:**

.....
Vorname/Name

.....
Straße/Nr.

.....
PLZ/Ort

.....
Land

.....
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.



Psalm 98

Singet dem HERRN ein neues Lied,
denn er tut Wunder.

Er schafft Heil mit seiner Rechten
und mit seinem heiligen Arm.

- ² Der HERR lässt sein Heil verkündigen;
vor den Völkern macht er seine Gerechtigkeit offenbar.
- ³ Er gedenkt an seine Gnade und Treue für das Haus Israel,
aller Welt Enden sehen das Heil unsres Gottes.
- ⁴ Jauchzet dem HERRN, alle Welt,
singet, rühmet und lobet!
- ⁵ Lobet den HERRN mit Harfen,
mit Harfen und mit Saitenspiel!
- ⁶ Mit Trompeten und Posaunen
jauchzet vor dem HERRN, dem König!
- ⁷ Das Meer brause und was darinnen ist,
der Erdkreis und die darauf wohnen.
- ⁸ Die Ströme sollen in die Hände klatschen,
und alle Berge seien fröhlich
- ⁹ vor dem HERRN; denn er kommt, das Erdreich zu richten.
Er wird den Erdkreis richten mit Gerechtigkeit
und die Völker, wie es recht ist.

Lutherbibel | Neuübersetzung 2017