

Kultur berührt Religion

Beispiele aus
Judentum und Christentum



begegnung

ZfBeg 2/3|2019
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext

Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs«
(Neue Folge)

148... Editorial

150... Brigitte Boothe:
Kein Gespräch, nirgends.
Martin Bubers Erzählung *Die Mutter*

160... Rebekka Groß:
Biblische Betrachtungen
zu den Chagall-Mittelfenstern
in der Mainzer Stephanskirche

170... Valesca Baert-Knoll:
Bedeutung und Perspektiven
von Strukturen der Ambivalenz
im Œuvre Elie Wiesels

176... Bernd Harbeck-Pingel:
Interreligiöses Hören.
Mahlers Zweite Symphonie
als Referenzpunkt der Verständigung
über Sinn und Bedeutung

184... Wilhelm Schwendemann:
Spiritualisierter Jesus
oder solidarischer Jesus?
Einige kritische Bemerkungen
zur Bach-Kantate
Ich will den Kreuzstab gerne tragen

192... Heike Jansen und Florian Bischof:
Beflügelt!
Wie das Piano eines jüdischen Gelehrten
Menschen in Dialog bringt

195... Katharina Baur:
Die Schriftstellerin Paula Buber
(1877–1958).
»Sei mir Alles: Frau, Liebste, Freund
und Kamerad.« (Martin Buber)

Rubriken

b Bildung | Anregungen für Schule
Gemeinde | Erwachsenenbildung

204... Markus Wasserfall:
Elie Wiesels *Die Nacht*
im Deutschunterricht der Klasse 9

208... Julia Münch-Wirtz:
Literatur als Element des Erinnerungs-
lernens im Religionsunterricht

210... Herbert Plotke:
Kurz erklärt...
Kaddisch – mehr als ein Gebet
der Hinterbliebenen

211... Magdalena Bekavac:
Begegnungen an Orten
des Gedenkens und in Israel.
Bericht von einem Schulprojekt

213... Mechthild Ralla:
Nominiert zum besten Schulbuch
Deutschlands 2017.
Anmerkungen zu einem
Ethik-Schulbuch für die Grundschule

jc Jüdisch-Christliche
Bibellektüre

216... Daniel Krochmalnik:
Ein Land für die *Torah*.
Meditation zu Josua 3,5-11.17

p Persönlichkeiten
in Judentum und Christentum

219... Wolfgang Treitler:
Der blinde Gott. Abraham Sutzkever
als Dichter des Widerstands

221... Wolfgang Treitler:
Einwanderung ins Hebräische.
Erinnerung an Aharon Appelfeld

223... Lea Gessler:
Izhak Akerman

f Freie thematische
Beiträge

- 226... Siegbert Wolf:
»... zusammen in einer großen
Menschheitssache.«
Martin Buber und Gustav Landauer –
eine dialogische Begegnung
- 240... Sadik Hassan:
Einige Gedanken über die islamische
Philosophie

a Aktuell

- 244... Aktuelle Notizen
- 245... Vereinigung der Arbeitsgemeinschaften
für Katholische Theologie:
Erklärung angesichts des Überfalls
auf die Synagoge in Halle
- 248... Juliane Güler und Valesca Baert-Knoll:
Tagungsbericht der *Forschungs-
stelle Elie Wiesel* zum internationalen
Elie Wiesel Symposium

lit Rezensionen
Bücherschau

- 250... Martin Buber Werkausgabe Bd. 11
(2019): Schriften zur politischen
Philosophie und zur Sozialphilosophie
Bd. 11.1/11.2 (Siegbert Wolf)
- 253... Rothenbusch, Ralf; Ruhstorfer, Karlheinz
(Hg.) (2019): Eingegeven von Gott.
Zur Interpretation der Bibel und ihrer
Geltung heute (Wilhelm Schwendemann)
- 255... Raphael Rauch (2018): »Visuelle
Integration«? Juden in westdeutschen
Fernsehserien nach »Holocaust«
(Valesca Baert-Knoll)

- 257... Khorchide, Mouhanad (2018):
In der Gegenwart des Herrn
Der Koran im Licht der Barmherzigkeit
(Wilhelm Schwendemann)
- 259... Martin Buber Werkausgabe Bd. 7
(2016): Schriften zu Literatur, Theater
und Kunst (Wilhelm Schwendemann)
- 261... Sammelrezension:
• Orabuena, José (2019):
Der du bist und mich kennst
– und andere Erzählungen
• Strzyz-Steinert, Lukasz (2018):
Israel als Urgeheimnis Gottes?
Die Analogik des christlich-jüdischen
Verhältnisses bei Erich Przywara
• Heyde, Jürgen (2019):
»Das neue Ghetto«?
Raum, Wissen und jüdische Identität
im langen 19. Jahrhundert
(Vanesa Gasparevic)
- 263... Schiffer, Walter (2017):
Das Andenken verlängern
Grabsteininschriften der jüdischen
Displaced Persons auf dem
Zelttheaterfriedhof in Bergen-Belsen
(Wilhelm Schwendemann)

Impressum

- 265... Herausgeber | Ziele | Schriftleitung
- 266... Ehrenmitglied
Unterstützende Institutionen | Spender
Geschäftsstelle *ZfBeg*
Herstellung | Bildnachweis
- 267... Heftbezug | Abonnement
- 269... *ZfBeg*-Bestellformular
- 271... *ZfBeg*-Mediablatte 01/2020

Der Titel dieser Ausgabe – *Kultur berührt Religion* – eröffnet nicht nur in der Lesart von links nach rechts gelesen, sondern auch von rechts nach links – *Religion berührt Kultur* – einen Sinnhorizont. Religion und Kultur können einander widerspiegeln, bereichern und auch kritisieren.

Dieses Berührtsein von Kultur, das dem vorliegenden Heft zugrunde liegt, kann in der Mainzer Stephanskirche durch das prächtige Farbspiel der Chagall'schen Kirchenfenster erfahren werden. Das changierende Blau scheint einem Begegnungsraum von Transzendenz und Immanenz zu eröffnen. Nimmt man noch die christlich-jüdische Symbolik dazu und reflektiert die zugrundeliegenden Erzählungen, dann scheint die Berührung von Kunst und Religion nahezu greifbar.

Die Mainzer Fenster sind die einzigen, die Marc Chagall je für eine deutsche Kirche schuf und können somit vielfältige Berührungsdimensionen offenlegen: Kunst und Religion, Christentum und Judentum und besonders als Zeichen der Versöhnung und Mahnung nach der *Schoah*.

Über die ästhetisch-künstlerische Dimension hinaus finden Begegnungen auch im Medium der Literatur statt. Die Botschaft Elie Wiesels, verschriftlicht in seinen Erinnerungen und Zeugnissen, berührt und prägt nachhaltig. Sie motiviert zur Selbstreflexion der eigenen Historizität, bestätigt die bleibende Dringlichkeit des christlich-jüdischen und interreligiösen Dialogs und eröffnet einen literarisch-narrativen Berührungsräum. Berührung – und Begegnung, die durch die Berührung geschaffen wird – ist ein Movens seiner Botschaft an die Welt.

Auch der Musik ist die Option der religiösen Erbauung inhärent und kann für interreligiösen Austausch fruchtbar gemacht werden. Das Konzept des interreligiösen Hörens, auf Basis der Annahme einer Symbiose von Theologie und Klang zu einer speziellen Symphonik, wird in diesem Heft exemplarisch an Mahlers Zweiter Symphonie aufgezeigt. Obgleich Musik und Kunst diesen Berührungsräum öffnen können, sind diese aber auch vor antisemitischen Tendenzen nicht verschont. In diesem Kontext wird Bachs Übernahme von Luthers bewusst antijüdisch verstandenem *Solus Christus* besprochen.

In der *Rubrik Bildung* wird neben Elie Wiesels Standardwerk *Nacht* mit dem Jugendroman *Der Mantel* (Brigitte Jünger) ein weiterer textimmanenter Zugang offeriert. Dabei fällt vor allem das ganzheitliche Konzept von Zeit auf, in dem die unterschiedlichen Zeitebenen (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) miteinander verknüpft werden und das einen aktuellen Lebensbezug bietet.

Neben den vertrauten Rubriken gibt diese Ausgabe durch einen Tagungsbericht Einblick in die aktuelle Arbeit der Forschungsstelle Elie Wiesel.

So vielfältig wie die Rezeption von Kunst, Literatur und Musik ist, kann dieses Heft nur als Versuch verstanden werden, diese Fülle anhand exemplarischer Zugänge abzubilden. Wir möchten Sie einladen, mit der christlich-jüdisch-muslimischen Kultur in Berührung zu kommen und sich berühren zu lassen.

Valesca Baert-Knoll

Reinhold Boschki

Julia Münch-Wirtz

Wilhelm Schwendemann

Verantwortliche Schriftleitung

Ulrich Ruh

Redaktion

in Kooperation mit

Daniel Krochmalnik

Brigitte Boothe¹

Kein Gespräch, nirgends.

Martin Bubers Erzählung *Die Mutter*

»Eine Geschichte... soll man so erzählen,
dass sie selber Hilfe sei.« (Martin Buber)

Martin Bubers Erzählung *Die Mutter* ist die Geschichte des Verlustes von Heimat, Sprache und Beziehung. Es kommt zur Substitution der auf immer zerstörten Kindheitsheimat. Eine Schlüsselszene schildert in lakonischer Bündigkeit, wie das Kind überwältigt wird von der Gewissheit, die Mutter auf immer verloren zu haben. Das weitere Leben des Kindes und Jugendlichen steht im dunklen Bann dieses Schicksalspruchs.

Sodann gestaltet die Erzählung eine Transformation. Was im menschlichen Leben Begegnung heißt, wurde im Ich als tief verändernde Erfahrung wirksam. Es geht nicht mehr um die private Person Martin Buber; vielmehr schafft die transformative Bewegung einen menschheitlichen Bezug. Die Herausforderungen des Umgangs mit Verlust und Neuorientierung werden gemeistert durch Verwandlung des radikalen Mangels in geistige Fülle.

Das Leben als Schauplatz

Leben ist Biologie, und Leben ist biografische Existenz. Man fristet Lebenszeit, und man führt ein Leben. Menschliche Individuen bedienen sich eines sprachlichen Informationssystems, und sie erschaffen sich selbst im Medium der Sprache als Erzähler von Geschichten. Die Welt ist dem Erzählenden nicht alles, was der Fall ist, sondern das Gegebene verwandelt sich zum Schauplatz von Glück und Leid. An die Stelle der Indifferenz der naturalen Bedingungen tritt der narrative Imperativ: Dies ist gut und dies ist nicht gut. Dies ist

wünschenswert und dies ist hassenswert. Dies ist freundlich und dies ist bedrohlich. Die biologischen Notwendigkeiten, Ernährung, Stoffwechsel, Fortpflanzung, Exitus werden transformiert in Kultur und Geschichte, in Angelegenheiten des Sozial- und Gefühlslebens. Im Medium des Erzählens entsteht ein anthropozentrischer Kosmos, wird Wirklichkeit zur Menschenwelt.

Oder anders formuliert: Im Erzählen entsteht kein überpersönlich objektivierender Sachbezug; sondern Erzählende gestalten Welt-für-mich. Diese Welt ist resonant, denn sie ist empfänglich für menschliche Anliegen, in erfreulicher und unerfreulicher Weise; und sie ist respondent, denn sie antwortet auf menschliche Anliegen, in günstiger oder ungünstiger Weise.

In Martin Bubers Erzählung *Die Mutter* heißt es beispielsweise: Es »war das Heim meiner Kindheit in Wien durch die Trennung meiner Eltern zusammengebrochen«. Die sprachliche Darstellung dieses Ereignisses verdeutlicht, dass es für das Kind von damals einen bergenden Ort – im konkreten und im symbolischen Sinn – gegeben hat, in dem es sich aufgehoben fühlte; dieses Zuhause ist »zusammengebrochen«. Nicht etwa kam ein materielles Gebäude zum Einsturz, sondern das symbolische »Gebäude« kindlichen Aufgehobenseins in elterlicher Nähe. Das Verb »zusammenbrechen« wird in der Alltagssprache üblicherweise zum einen im Kontext des Materiellen verwendet und ist zum anderen geläufig im Kontext geistig-seelischer Verfassungen.

In Bubers Formulierung wird das Ereignis der elterlichen Trennung unmittelbar als destruktive Verstörung des Kindes, genauer: eines kindlichen Welt- und Selbstbezugs, sinnfällig.

Erzählte Welt als Welt-für-mich: Man hat es zu tun mit kleinem oder großem Welt-Theater, mit Inszenierungen des individuellen Daseins; biografische Erzähler öffnen eine Bühne des Ichs und staten sie aus mit den Kulissen und Requisiten der Erinnerung. Die Inszenierung der Welt-für-mich lässt beim biografischen Erzählen Erinnerertes als Dramaturgie des Lebens entstehen; die Erzählenden lassen Protagonisten und Antagonisten auftreten und bringen ihr persönliches Drama vor interessiertem Publikum zur Aufführung. Das Publikum folgt der Sympathieregie des Regisseurs und lässt sich emotional anrühren und bewegen. Denn Wunschanliegen und Angstvorstellungen, die Erzähler und Hörer teilen, werden im Erzählen wirksam.²

Erzählen – Königsweg zur Begegnung

Erzählen ist Begegnung. Tausendundeine Nacht, zehn Tage und zehn mal zehn Novellen und dann zurück nach Florenz: Man erzählt und tauscht sich aus und verändert sich. Es geht vom Entertainment hin zum großen Welttheater, vom kindlichen Erzählspiel zur Tragödie antiken Ausmaßes. Die Erzählung wird zum Kraftpaket, das sich immer wieder öffnen lässt, um, im aristotelischen Sinn, sich von Rührung und Schauer ergreifen zu lassen; im Buber'schen Sinne eine inhere Verwandlung zu erfahren.

Martin Bubers *Erzählungen des Chassidim* sind ein großes Welttheater des Dialogischen und sind auch selbst Einladungen, mit in die geschilderten Gespräche einzutreten.³ Auch bieten sie

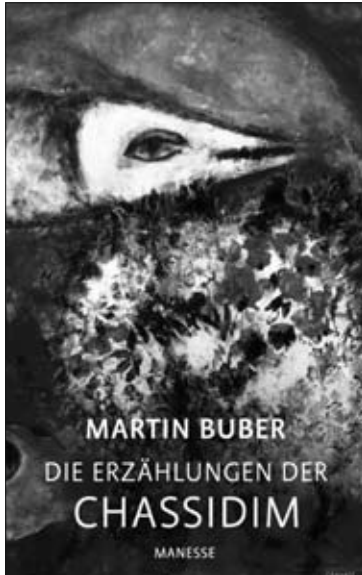
sich als Herausforderungen an, sich zu öffnen für tiefe Erfahrungen des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses.

Vom gemeinsamen Erzählen zum episodischen Narrativ: Dass und wie fruchtbar sich das Erzählen beziehungsstiftend, beziehungsfördernd und beziehungserneuernd entfaltet, wird im Alltag mündlicher Kommunikation überaus deutlich, wenn man beispielsweise an die dialogisch-diskursiven Formen des Erzählens denkt. Man ruft beispielsweise frühere Situationen, die man gemeinsam geteilt hat, einander wechselseitig ins Gedächtnis und vergegenwärtigt sich erinnernd und erzählend die gemeinsame Schul- oder Militärzeit. Auch das gemeinsame Erzählen in geselliger Runde, in denen eine erste Geschichte eines ersten Erzählers eine thematisch verwandte zweite Geschichte des zweiten Erzählers anregt usw., gehört zu dieser dialogisch-diskursiven Form, die ihrerseits auf die Kunst der literarischen Rahmen- und Binnenerzählung verweist. Gemeinsames Erzählen ereignet sich auch, wenn eine Person porträtiert wird: Einer in der Runde oder mehrere in der Runde haben Anekdoten über NN auf Lager; das ist im Alltag besonders lustvoll, wenn es sich um Klatsch handelt. Doch auch die literarische Legende, die Anekdoten und Heldengeschichten von Taten der Großen bilden Reihen und Ketten; Bubers *Erzählungen der Chassidim* sind ein epochales variantenreiches Werk, in dem Protagonisten des religiösen Lebens in legendenartigen Kurzerzählungen porträtiert und in der Darstellung denkwürdiger Werke und Worte zu Lichtgestalten eines erneuerten Chassidismus werden.

Nur ein kurzer Hinweis muss an dieser Stelle genügen, was die iterative Verwendung von »er-

² Boothe, Brigitte (2010): Das Narrativ: Biografisches Erzählen im psychotherapeutischen Prozess, Stuttgart.

³ Buber, Martin (2014): Die Erzählungen der Chassidim. 17 kurze Erzählungen und ein dreifach gegliederter Anhang, Zürich.



Martin Buber: *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse, 2014.
Das Titelmotiv entstammt einer Lithografie von Marc Chagall.

zählen« angeht.⁴ Hier fassen die Sprecher Situationen modellhaft und exemplarisch im Sinne eines »immer wenn, dann« zusammen.

Wenn Buber in seinen *Autobiographischen Fragmenten* von Großvater und Großmutter und dann auch vom Vater erzählt, so bedient er sich zur Darstellung dessen, wie sie und in welcher Gesinnung sie ihr Leben führten, des iterativen Modus. Im iterativen Modus wird etwas zusammengefasst oder summiert, etwas Wiederkehrendes auf den Punkt gebracht, eine Regelmäßigkeit konstatiert, eine Ordnung oder Gesetzmäßigkeit formuliert. Der Erzählende bringt sich hier in eine Position souveräner Distanz.

Das ist anders in der episodischen Form des Erzählens. In der episodischen Form des Erzäh-

lens steht die Einmaligkeit eines emotional bedeutsamen Geschehens im Zentrum. Die erzählte Wirklichkeit wird zur Raum-Zeit-Stelle, die das Besondere markiert. (*Hier stand ich einmal, in meinem vierten Lebensjahr, mit einem um mehrere Jahre älteren Mädchen...*).

Die spezifische einmalige Begebenheit, gestaltet als Szene, ist entscheidend. Davor und danach kann es weitergehen, kann beispielsweise, wie auch bei Bubers autobiografischer Erzählung *Die Mutter*, etwas folgen, als Konsequenz des szenischen Schlüsselereignisses weitergehen. Es ist diese dritte episodische Verwendungsweise⁵ des Begriffs *erzählen*, der für die Analyse und Kommentierung von Bubers Erzählung *Die Mutter* besonders relevant ist. Daher soll das episodische Narrativ hier steckbriefartig charakterisiert werden.

Das episodische Narrativ

- gliedert sich in Anfang, Mitte und Ende.
- gestaltet sich als episodischer Bewegungs-, Geschehens- und Handlungs-Ablauf mit Start – Entwicklung – Ergebnis.
- ist mit Hinführung und Ankündigung versehen.
- eröffnet einen Erzählraum als Versetzung in ein Dort und Damals mit Raum-Zeit-Markierung. Außerdem platziert der Erzähler Figuren, Requisiten, Kulissen und Aktionen.

Eine Erzählung bildet einen Spannungsbogen, eine dynamische Sequenz,

- gekennzeichnet durch Erwartungsspannung beim Hörer, die auf Erfüllung zielt.

4 Gülich, Elisabeth; Hausendorf, Heiko (2000): Vertextungsmuster Narration, in: Brinker, Kurt (Hg.): Text- und Gesprächslinguistik, Bd. 1, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 16.1, Berlin, S. 369–385.

5 Lucius-Hoene, Gabriele; Deppermann, Arnulf (2002): Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Opladen.

- die emotional engagiert sprachlich einen episodischen Ablauf oder mehrere episodische Abläufe (Geschichten oder Stories) gestaltet, an denen der Erzähler selbst real beteiligt war oder die er als Geschichte erfindet.
- ist sequentiell organisiert: Start, Entwicklung und Ergebnis sind im Narrativ organisch verbunden und systematisch aufeinander bezogen.
- ist nicht aus einem Guss, sondern verbindet verschiedene Ebenen des Sprechens miteinander: Dialogwiedergaben wechseln mit Darstellungen von Handlungsverläufen, Beschreibungen und Kommentare werden eingefügt, der Sprecher verlässt den Raum des Erzählten, um sich ans Publikum zu wenden. Diese sprachliche Gestalt der mehrfachen Ebenen bedarf einer angemessenen Rekonstruktion in der Auswertung.
- inszeniert eine biografische oder fiktionale dynamische Gestalt, die sich als Ereignis in der Lebenswelt konstellierte und symbolisierend auf den Raum des Psychischen verweist.
- ist erzählte Welt als humaner Kosmos, als *Condition Humaine*.

Fassen wir zusammen und halten wir fest: Der Erzähler muss in die erzählte Welt einführen. Er deklariert Eingangsbedingungen. Mit situativen Merkmalen wie Raum, Zeit, Akteuren, Requisiten und Konstellationen richtet er die evozierte Bühne ein. Das ist notwendig für die Versetzungsregie: Der Zuhörer muss sich im imaginären Raum orientieren können. Ein Beispiel: *Das Haus, in dem meine Großeltern wohnten, hatte einen großen*

quadratischen Innenhof, umgeben von einem bis ans Dach reichenden Holzsaltan, auf dem man in jedem Stockwerk den Bau umschreiten konnte.

Platzierung, Positionierung und Konstellierung schaffen den verbindlichen Rahmen. Dieser legt die Perspektiven der sich entwickelnden Handlung fest. Der Handlungsimpuls auf dem Hintergrund der Versetzungen provoziert eine spannungsgeladene, konfliktäre, zielorientierte Bewegung. Das mitvollziehende Publikum ist in Identifikation mit dem Sympathieträger daran interessiert, dass eine optimale Lösung der Spannung gelingt. Er antizipiert bestmögliche oder schlechtestmögliche Ausgänge. Der Erzähler entwickelt einen Handlungsablauf und bringt ihn zum sinnfälligen Abschluss. Das emotional beteiligte, für den Sympathieträger eingenommene Publikum begrüßt das Happy End, beklagt einen unglücklichen Ausgang und reagiert differenziert auf alles dazwischen.

Martin Bubers Erzählung

Die Mutter:

Analyse und Kommentar

Am Anfang der 1961 vom 83-jährigen Martin Buber publizierten *Autobiographischen Fragmente* steht eine Erzählung, die den Titel *Die Mutter* trägt.⁶ Diese Mutter indessen tritt nicht auf; nur am Ende ist kurz von ihren »schönen Augen« die Rede. Sie verließ das Kind und die Familie. Das Kind verlor nicht nur sie, sondern das Heim und die erste Heimat. Bubers Erzählung ist ein poetisches Manifest tragischer Verlassenheit und Verlorenheit, der Isolation eines Kindes in der Kälte der Heimatlosigkeit.

⁶ Buber, Martin (1961): *Die Mutter*, in: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart, S. 5–6.

Im Folgenden geht es um einen erzählanalytischen Zugang zum Text *Die Mutter* als sprachliche Darstellung. Der Autor Martin Buber entfaltet eine narrative Sequenz. Eine Ko- und Nachkonstruktion wird unternommen. Die Dynamik des Konflikts, die Organisation der Erzählsequenz, das Spiel der Beziehungen, die lexikalische Wortwahl und ihr dramaturgischer Gehalt stehen im Zentrum. Die Analyse wird durchgeführt als fortlaufende Arbeit am Text; daher ist es notwendig, die Erzählung vollständig wiederzugeben, der Lesbarkeit halber in Kursivschrift. Dabei erfolgt kontinuierlich ihre Gliederung in Abschnitte, die ihren Ablauf charakterisieren.

- Relevanz und Themenbestimmung
Es geht hier nicht darum, von meinem persönlichen Leben zu erzählen, sondern einzig darum, von etlichen in meiner Rückschau auftauchenden Momenten Bericht zu erstatten, die auf Art und Richtung meines Denkens bestimmenden Einfluß ausgeübt haben.

Eine Reihe ausgewählter biografischer Texte werden angekündigt. Das Auswahlkriterium ist: Einzelne geistig prägende Ereignisse sind der Zweck der öffentlichen Mitteilung biografischer Erinnerungen. Relevanz kontrastierend formuliert: Keine Relevanz hat die narrativ-subjektive Selbstöffnung – im Gegensatz dazu haben Relevanz eben Augenblicke des für eine Zukunft des Denkens geistigen Bestimmtwerdens. Kein Ich-Akteur tritt auf. Ausgangspunkt ist eine überpersönliche thematische Setzung. Gemäß dieser Setzung sind Rapporte zu erstellen, und zwar von Begebenheiten, so, wie sie erinnernd zur Erscheinung gelangen mögen. Es handelt sich um Begebenheiten mit

machtvollem Einfluss auf das, was die denkerische Persönlichkeit dereinst ausmachen wird. Die Darstellung ist passivisch. Von Bestimmtwerden und Einflussnahme ist die Rede. Protokolliert wird, was auftaucht. Offen ist, wem Bericht erstattet wird.

- Vorgeschichte

Die früheste Erinnerung, die für mich in dieser Weise charakterisiert ist, stammt aus meinem vierten Lebensjahr. Etwa ein Jahr vorher war das Heim meiner Kindheit in Wien durch die Trennung meiner Eltern zusammengebrochen.

Einer Erinnerung wird das zugesprochen, was dem Erzähler als Auswahlkriterium gilt: »die auf Art und Richtung meines Denkens bestimmenden Einfluß ausgeübt haben«. Wiederum handelt es sich um eine Formulierung ohne personalen Akteur: Ein Haus stürzt ein – ein Kindheitszuhause fällt zusammen, denn das Elternpaar hat sich getrennt.

Zur Vorgeschichte gehört darüber hinaus eine Charakterisierung der großelterlichen Protagonisten: *Damals war ich zu meinen Großeltern väterlicherseits nach Lwow (Lemberg), der damaligen Hauptstadt des österreichischen »Kronlands« Galizien, gebracht worden. Sie waren beide Menschen von hohem Rang, im genauen Sinn adelige Menschen, und in eigentümlicher Weise einander zugepaßt und einander ergänzend.*

Das Ich ist in passiver Position. Man platziert es in einem urban-imperialen Milieu bei ranghohen statushohen Verwandten, den Eltern des Vaters.⁷

7 Kronländer hießen ab dem späten 18. Jahrhundert die Länder der Habsburgermonarchie, ab 1804 die Gebietsteile des Kaisertums Österreich als Einheitsstaat und ab 1867 der westlichen Reichshälfte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie. Es waren die historischen Länder, die die Habsburger im Laufe von Jahrhunderten in Mitteleuropa erworben und in Personalunion regiert hatten.

Beginnend mit dem 16. Jahrhundert waren die Habsburgischen Länder einem fortschreitenden Integrations- und Staatsbildungsprozess unterworfen, bei dem die Bezeichnung anfangs eine Art Ehrenstellung innerhalb der Monarchie, dann eine echte Verwaltungsgliederung war und am Ende der Monarchie eine erste Ausbildung von – noch wenig föderal-souveränen – Gliedstaaten.

- Weiterführung der Charakterisierung als interaktive Sequenz

Dem Bereden von Dingen der eigenen Existenz waren sie beide abhold. Von dem, was sich zwischen meinen Eltern ereignet hatte, wurde natürlich in meiner Gegenwart nie gesprochen; ich vermute aber, daß es auch zwischen ihnen beiden kaum je, es sei denn in praktischem und unausweichlichem Zusammenhang, Gegenstand des Gesprächs war. Das Kind selber erwartete seine Mutter bald wiederzusehen; aber es brachte keine Frage über die Lippen.

Das persönlich-Biografische fand majestätische Ungnade. Ein Thematisierungstabu ist wirkmächtig; es gibt lediglich eine pragmatisch nüchterne Einschränkung. Der Erzähler schaltet sich mit einer Mutmaßung ein. Für das kindliche Ich bestand eine kommunikative Blockade.

- Erzählankündigung

Dann begab sich einmal, was ich hier zu erzählen habe.

Der Erzähler formuliert eine feierliche Erzählankündigung, gleichsam im Duktus des Biblischen.

- Räumliche Situierung und Einführung von Protagonisten

Das Haus, in dem meine Großeltern wohnten, hatte einen großen quadratischen Innenhof, umgeben von einem bis ans Dach reichenden Holzaltan, auf dem man in jedem Stockwerk den Bau umschreiten konnte.

Eine raum-zeitliche Situierung und Einführung von Protagonisten wird vorgenommen; und das Haus wird in seiner mehrstöckigen, mit Vorbauten versehenen gegliederten Form beschrieben.

Durch die Wortwahl *umschreiten* wird ein Gepräge des Feierlichen erzeugt.

- Ausgangssituation – Start

Hier stand ich einmal, in meinem vierten Lebensjahr, mit einem um mehrere Jahre älteren Mädchen, der Tochter eines Nachbarn, deren Aufsicht mich die Großmutter anvertraut hatte. Wir lehnten beide am Geländer.

Die Ich-Figur wird im frühen Kindesalter positioniert und gemeinsam mit einer im Alter überlegenen weiblichen Kind-Figur platziert, die überdies großelterlicherseits einen Überwachungsauftrag hat. Es handelt sich also zwischen den Kindern nicht um eine Beziehung von Gleich zu Gleich, sondern es besteht ein Statusgefälle: Das überlegene Mädchen ist in Autoritätsposition.

Beide Kinder nehmen eine entspannte ruhige gestützte Haltung am Geländer ein.

- Entwicklung

Ich kann mich nicht erinnern, daß ich zu meiner überlegenen Gefährtin von meiner Mutter gesprochen hatte. Aber ich höre noch, wie das große Mädchen zu mir sagt: »Nein, sie kommt niemals zurück.«

Die Erinnerung an eigene kommunikative Initiative fehlt. Das Gegenüber ist eine Kontaktperson, die als Begleiter auf dem Weg dabei ist, andererseits wird erneut das Statusgefälle betont. Der Erzähler vermerkt: Ein auditiver Eindruck ist präsent. Das Nein ist respondent. Die Verneinung in der wörtlichen Rede der Aufsichtsautorität ist maximal betont.

- Abschluss

Ich weiß, daß ich stumm blieb, aber auch, daß ich an der Wahrheit des gesprochenen Wortes keinen Zweifel hegte.

Dass Ich verharnt wortlos, ohne Antwort und ohne jeden inneren Vorbehalt, was die Botschaft betrifft. Es übernimmt die Botschaft ohne mentale Reserve oder Skepsis.

- Nachwirkung

Es blieb in mir haften, es verhaftete sich von Jahr zu Jahr immer mehr in meinem Herzen, aber schon nach etwa zehn Jahren hatte ich begonnen, es als etwas zu spüren, was nicht bloß mich, sondern den Menschen anging.

Die Ich-Figur ist in passiv-rezeptiver Position und unauflöslich, unaufhörlich und innerlich belegt von – kontaminiert mit – dem Wort, dem Schicksalsspruch vom niemals. Die Kontamination erfasst das Innerste. Was das Ich innerlich belegt, hat eine Resonanz, die Interesse über das Persönliche hinaus hat, für das Menschenwesen an sich.

- Ausweitung

Später einmal habe ich mir das Wort »Vergegnung« zurechtgemacht, womit etwa das Verfehlen einer wirklichen Begegnung zwischen Menschen bezeichnet war.

Das Ich übernimmt nunmehr einen Akteurstatus als Figur, welche die Erfahrung eines systematisch scheiternden, in die Irre gehenden kommunikativen Gebens und Nehmens im Sinne einer kreativen Gestaltungsleistung auf einen bündigen Begriff bringt.

- Weitere Nachwirkung und Ausweitung

Als ich nach weiteren zwanzig Jahren meine Mutter wiedersah, die aus der Ferne mich, meine Frau und meine Kinder besuchen gekommen war, konnte ich in ihre immer noch zum Erstaunen schönen Augen nicht blicken, ohne von irgendwoher das Wort »Vergegnung« als ein zu mir gesprochenes Wort, zu vernehmen.

Der Schicksalsspruch war nicht für alle Zeiten gültig. Diejenige, die niemals hat wiederkommen sollen, wird für den jetzt Erwachsenen mit seiner Familie zur Besucherin von weit her. Die Ich-Figur vernimmt als auditiven Eindruck das Wort aus dem Irgendwo, ohne Sender, beim Blick in die – noch immer – schönen Augen. An diese Augen also gibt es eine kindliche Erinnerung.

- Moral der Erzählung

Ich vermute, daß alles, was ich im Lauf meines Lebens von der echten Begegnung erfuhr, in jener Stunde auf dem Altan seinen ersten Ursprung hat.

Die Stunde auf dem Altan war eine *Vergegnung*. Das Kind gelangte unter die Macht eines Schicksalsspruchs, der den endgültigen und unwiderruflichen Verlust der Mutter als Botschaft hatte.

Der Blick in die Augen der Mutter evozierte das Wort vom Scheitern des Miteinander. Die Erkenntnis dessen, was *Vergegnung* ist und die Vision dessen, was *Begegnung* sein kann, lässt sich im lesenden Mitvollzug ausweiten. Es betrifft nicht nur die Altan-Szene. Da ist bereits der Heimatverlust des Beginns: Niemand begegnete dem Kind im hilfreichen Gespräch. Und da ist das großelterliche Thematisierungstabu: Niemand erzählt von früher und von Mutter und Vater, und schon gar nicht so, dass das Erzählen »selber Hilfe sei«.

Erlösung aus dem Gefängnis des Schweigens

Das Kind hatte einen katastrophalen Verlust erlitten. Aufgerichtet war die Mauer des Schweigens. Die einzige Rede, die in der Erzählung vorkommt, ist das »nie mehr« aus dem Munde der »überlegenen Gefährtin«. Danach wieder Schweigen. Endgültig, so will es die Dramaturgie der Erzählung.

Im Schweigen indessen ereignet sich Außerordentliches. Die Zerstörung, der Verlust, das Fehlen des Miteinander expandieren zur exemplarischen, gleichsam menschheitlichen Erfahrung. Es kommt zur Transzendierung der privaten Misere zum Bild dessen, was zwischen *Begegnung* sein kann. Dies ist der Weg aus dem Gefängnis der Einsamkeit und der Unzugänglichkeit des Gegenübers. Die Tiefe und der abgründige Ernst der erschütternden Erfahrung bergen in sich die Kraft der Verwandlung.

Das verstörende Zurückgeworfensein in die Isolation von Kummer und Schmerz wird überwunden durch die geistige Öffnung auf ein Großes, Allgemeines. Diese Bewegung weg vom bedürftigen, hilflosen *privaten Selbst* hin zur Offenheit für eine exemplarische Einsicht, die zur Botschaft werden kann, hat gewisse Parallelen zur Unterscheidung zwischen *privatem* und *öffentlichem Selbst*⁸, die Marbach, Matussek und Matussek geltend machen, um eine Form offensiv externalisierender Selbstheilung zu charakterisieren. Das Ich der Erzählung wird in ganzer Seele erfasst von der Einsicht in das, was Begegnung ist und ausmacht. Damit ist nicht die Mutter der frühesten Jahre am Ende wiedergewonnen; doch

kommt es zum erlösenden Bild dessen, was erfüllende Begegnung ist. In diesem Sinne gelangt die Erzählung zum Happy End.

Exkurs: Respektspersonen

Das kindliche Ich war in Not, aber es klagte nicht. Die Lesenden entwickeln Mitgefühl, nicht weil sie Worte vorfänden für Jammer und Not, Zorn oder Angst, sondern weil die Schilderung des Geschehens selbst emotional evokativ ist. *Show, don't tell*⁹ ist die Devise. Zugleich macht die Erzählung evident, dass dieses Kind bei machtvollen Autoritäten Aufnahme fand. Es wurde platziert in einem stattlichen Haus im »Kronland«, in der »Hauptstadt«, bei »Menschen von hohem Rang«, bei »adelige(n) Menschen«. Man beachte die gehäufte Hervorhebung eines souveränen Status von höchster Würde. Der kleine Verlassene hatte es also zu tun mit Respektspersonen erster Güte, deren verbietender Macht nichts entgegenzusetzen war. Und so werden sie dann auch in den *Autobiographischen Fragmenten*, gleich im Anschluss an die Erzählung von der *Mutter*, geschildert: Wichtige, bedeutende und vorbildhafte Personen, leistungsstark und wirkmächtig, einflussreich und überdies ein fabelhaft funktionierendes Team bildend.

Bubers Porträts zeigen Persönlichkeiten in ihrer Stärke – nur in ihrer Stärke. Es wird ihnen gleichsam ein Denkmal gesetzt. Der Autor, Betrachter von außen, verneigt sich – und bleibt in Distanz.

Da ist des Großvaters tiefe, breite und produktive Bildung, seine geschäftliche Stellung in der

8 Marbach, Jan; Matussek, Paul; Matussek, Peter (2000): Hitler. Karriere eines Wahns, München.

9 Die Gefühle in der narrativen Darstellung zeigen, nicht Gefühle benennen.

Welt und seine gesellschaftlich einflussreiche Persönlichkeit. Da ist die unabhängige selbstbestimmte und zugleich diszipliniert pflichtbewusste Großmutter, die den Ehemann entlastet, indem sie die Geschäfte führt, und die sich als passionierte Leserin weltliterarischer Werke vom Gebot weiblicher Bildungsabstinenz befreit.

Und last but not least der Vater. Er beeindruckt durch seine Verbundenheit mit Natur und Menschen und seine Fähigkeit, kraftvoll zu lenken und tatkräftig zu unterstützen. Auch er wird nicht in Beziehung zum Sohn porträtiert, sondern in sorgfältiger Würdigung aus der Distanz.

**»Liebe ist Verantwortung
eines Ich für ein Du«**

Aus der distanzierten Würdigung starker Persönlichkeiten aber erwächst keine Nähe. Doch Nähe wird verzweifelt ersehnt. Es war der Verlust elementaren Bezogenseins, der als Katastrophe am Anfang der Erzählung von der *Mutter* stand.

Verbundenheit als Urvertrauen in eine schützende resonante Mutter-Welt, in der man im tiefsten Sinne gesehen und verstanden wird, würde der *Vergegnung* gegenüberstehen: dem vollständigen Alleingelassenwerden mit dem Anliegen, in der Offenheit der Zuwendung gehört und gesehen zu werden, mit dem, was sich, vielleicht sprachlos, als Verlorenheit, Verlassenheit und Verstörung ereignet, beim Andern Resonanz zu finden.

Buber fasst das Offen Sein für den Anderen als Empathie, die ein Begegnender bereits für das Vor- und Außersprachliche hat und die lange vor aller Wortsprache fruchtbar wird. Gerade in Be-

reichen außersprachlicher elementarer Bezogenheit würde sich das Ich dem Du gegenüber in Liebe verantworten. Anders gewendet: Was sich im liebevollen Dialog ohne Worte zwischen Mutter und Kind ereignet, ist Begegnung im besten Sinn. Hier entsteht Nähe auch ohne Worte. Und das ist im Unterschied zum restringierenden Kommunikationsverzicht kein Stillsein, das Mangel ausdrückt. Die Bereitschaft zu elementarem Bezogensein wird zum Imperativ der Liebe in chassidischem Sinn. Es geht darum, empfänglich dafür zu sein, was sie im Innersten bewegt, diese Bewegung aufzunehmen und mitzutragen. Bei diesem für Buber wichtigen Gedanken geht es im Letzten um die wunscherfüllende Vorstellung, wie sie in der Dynamik der *Mutter-Erzählung* bestimmend war. Einsamkeit und Verlorenheit – wie einst das Kind sie in grausamer Radikalität erfahren haben mochte – sollen aufgehoben werden:

»Wie der Sasower die Liebe lernte. Rabbi Mosche Löb erzählte: ›Wie man die Menschen lieben soll, habe ich von einem Bauern gelernt. Der saß mit anderen Bauern in einer Schenke und trank. Lange schwieg er wie die andern alle, als aber sein Herz von Wein bewegt war, sprach er seinen Nachbarn an: ›Sag du, liebst du mich oder liebst du mich nicht?‹ Jener antwortete: ›Ich liebe dich sehr.‹ Er aber sprach wieder: ›Du sagst: ich liebe dich, und weißt doch nicht, was mir fehlt. Liebstest du mich in Wahrheit, du würdest es wissen.‹ Der andre vermochte kein Wort zu erwidern, und auch der Bauer, der gefragt hatte, schwieg wieder wie vorher. Ich aber verstand: das ist die Liebe zu den Menschen, ihr Bedürfen zu spüren und ihr Leid zu tragen.«¹⁰

Ein Narrativ der Erlösung

Buber macht ernst mit dem Statement, dass ihm »einzig darum« zu tun sei, »von etlichen in meiner Rückschau auftauchenden Momenten Bericht zu erstatten, die auf Art und Richtung meines Denkens bestimmenden Einfluss ausgeübt haben«. Er erzählt nicht vom Alltag, formuliert keine psychologische Selbsterfahrung, ist nicht auf der Suche nach der verlorenen Zeit. In lakonischer Dichte, im feierlichen Duktus leitet Buber seine Erzählung mit einem Verlustereignis ein, fokussiert dann eine Schlüsselszene, um anschließend in gedehnter Zeitlichkeit einen lang anhaltenden inneren Zustand tiefer Beeinträchtigung auszudrücken: *Es blieb in mir haften, es verhaftete sich von Jahr zu Jahr immer mehr in meinem Herzen. Es folgt die alles entscheidende innere Veränderung: schon nach etwa zehn Jahren hatte ich begonnen, es als etwas zu spüren, was nicht bloß mich, sondern den Menschen anging.*

Diese Erzählung gestaltet eine Transformation. Was im menschlichen Leben Begegnung heißt, offenbarte sich dem Ich als tief verändernde Erfahrung im Sinne einer Heilsgewissheit. Es geht nicht mehr um die Person Martin Buber; er wird zum Botschafter, der den Weg zum erlösten Leben, zu lichtvoller Einsicht, zu Erleuchtung, weisen kann. Die Opposition von Licht und Dunkel, Helligkeit und Finsternis ist in der religiösen Schrifttradition begründet und bis heute geläufig.

Adorno schreibt: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.«¹¹

Ein Narrativ der Erlösung ist prototypisch aufgebaut: Ein Protagonist von einer Lebensverfassung, in deren malignem Bann er steht, zu einer Transformation, die den Bann aufhebt. Nun wird er durchdrungen von einer Erfahrung der *Eigentlichkeit*, einer geistigen Verfassung tiefer Einsicht. »Ein Zustand der Fülle« erfasst ihn. Das Ich oder der Protagonist der Erzählung erreicht eine tiefe Gewissheit.¹²

Martin Buber erzählt in *Die Mutter* nicht nur von sich selbst als einem, dessen inneres Leben wunderbarerweise eine Transformation erfahren hat; nicht nur er selbst ist erlöst, sondern seine Erfahrung hat Bedeutung für alle: *was nicht bloß mich, sondern den Menschen anging.*

Das hilflose, einsame, verlorene und sprachlose Kind gibt es nicht mehr. Ein Dreifaches entwickelt sich:

- 1 Im Geschehen der Erlösung empfängt der Hilflose Kraft.
- 2 Er sieht sich ermächtigt, der Einsicht Sprache und Form zu geben und sie kommunikativ zu vermitteln.
- 3 Er wird zur Erlöserfigur, zur charismatischen Gestalt, zum Lehrer der Weisheit.

¹¹ Lehmann, Johannes; Thüring, Hubert (Hg.) (2015): Rettung und Erlösung. Politisches und religiöses Heil in der Moderne, Paderborn, S. 16

¹² Ebd. S. 15–16.

Rebekka Groß¹

Biblische Betrachtungen zu den Chagall-Mittelfenstern in der Mainzer Stephanskirche

Marc Chagall gehört zu den bekanntesten jüdischen Künstlern des 20. Jahrhunderts und ist berühmt für seine oft farbenfrohen Kunstwerke, die häufig biblische Inhalte thematisieren. Dabei nutzte er verschiedenste Medien: Neben seinen farbigen Gemälden in Öl, Wasserfarbe und Gouache schuf er auch Radierungen und Lithographien und gestaltete Keramiken, Mosaiken und Glasfenster, die meisten davon in Kirchen, einige aber auch in anderen öffentlichen Gebäuden.²

Die Fenster in der Mainzer Stephanskirche sind das einzige Werk, das Chagall für eine deutsche Kirche schuf. Gleichzeitig eines seiner letzten Werke, bilden sie den Abschluss seiner biblischen Botschaft und stellen ein machtvolleres Zeichen der Versöhnung dar.

Der Maler Marc Chagall

Marc Chagall wurde vermutlich am 7. Juli 1887 in dem Vorort Pleskowitz der weißrussischen Stadt Witebsk nahe der litauischen Grenze geboren. Als Kind armer jüdischer Eltern wuchs er zusammen mit acht Geschwistern in ärmlichen Verhältnissen auf. Seine Eltern waren Chassidim, Mitglieder einer aus Osteuropa stammenden volksnahen jüdischen Erneuerungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die sehr unterschiedliche Unterströmungen entwickelte, denen aber allen eine gewisse einfache Gottesnähe und Spiritualität zu eigen war.³ Diese einfache Frömmigkeit prägte auch Chagalls Jugend.

Seine Muttersprache war das Jiddische. In den letzten Jahren wurde in der Forschung verstärkt die Bedeutung der jiddischen Sprache für seine Kunstwerke hervorgehoben, deren Bildwelten oft



Marc Chagall, 1941.

in der Sprache verankert sind. Dies ist auch von Bedeutung für seine Umsetzungen biblischer Texte, denn er lernte diese kennen auf Grundlage der jiddischen Übersetzung des *Tanach*⁵ durch Jehoshaphat Salomon Blumgartn.⁶ Da Übersetzungen immer auch Interpretationen sind, färbte diese Version mit ihren eigenen Akzenten und Nuancen Chagalls Verständnis der biblischen Texte und damit auch deren künstlerische Umsetzung.

Nach einigen Jahren in Sankt Petersburg (1907 – 1910) zog er nach Paris (1910–1914), wo er verschiedenste der modernen Kunstströmungen kennenlernte. Er entwickelte und behielt aber zeitlebens einen eigenen Stil, eben »typisch Chagall«.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs hielt ihn ab 1914 in Russland fest, wo er eigentlich nur seine Familie besuchen wollte, sodass er erst 1923, nach einem Aufenthalt in Berlin, wieder nach

1 Rebekka Groß ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Lehrstuhl für Neues Testament an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

2 Vgl. nur Aaron, Nikolaj (2003): Marc Chagall, Hamburg, S. 8f.

3 Vgl. z.B. Talabardon, Susanne (2016): Chassidismus, Tübingen, insb. S. 5–15.

4 Vgl. nur Harshav, Benjamin (2004): Marc Chagall and His Times. A Documentary Narrative, Stanford; ders. (2006): Marc Chagall and The Lost Jewish World. The Nature of Chagall's Art and Iconography, New York.

5 Das Akronym Tanach bzw. Tanach steht für Torah (5 Bücher Mose), Neviim (Propheten) und Ketuvim (Schriften) und entspricht ungefähr dem Alten Testament, unterscheidet sich aber teilweise in Anordnung und Umfang.

6 Vgl. Koller, Sabine (2009): Bibel, Bild und Text. »Die Bindung Isaaks« bei Marc Chagall, Yehoyesh und Itsik Manger, in: Kłafiska, Maria; Kita-Huber, Jadwiga; Zarychta, Paweł (Hg.): Der Heiligen Schrift auf der Spur. Beiträge zur biblischen Intertextualität in der Literatur, Dresden; Wrocław, S. 235–252, hier S. 236.

Paris zurückkehrte, nun mit Frau Bella und Tochter Ida. 1934 erhielt er die französische Staatsbürgerschaft. Wegen des Zweiten Weltkriegs musste er mit seiner Familie 1941 nach New York fliehen, wo seine Ehefrau 1944 verstarb. 1947 kehrte er nach Frankreich zurück, wo er sich 1950 in dem kleinen Dorf Saint-Paul-de-Vence niederließ. Dort heiratete er 1952 seine zweite Frau, die aus Kiew stammende Jüdin Valentina Brodsky, genannt Vava.

Laut seinem Biografen und Schwiegersohn Franz Meyer begann in diesem Jahr bei einem Besuch der Kathedrale von Chartres auch Chagalls Faszination für die Glasmalerei.⁷ Ende der fünfziger Jahre wurde er zum ersten Mal mit dem Entwurf und der Herstellung von Kirchenfenstern beauftragt, und zwar für die Kathedrale von Metz. In den nächsten Jahrzehnten folgten viele weitere Aufträge und Entwürfe von Glasfenstern für Kirchen oder andere öffentliche Gebäude. Zu den bekanntesten zählen die zwölf Fenster für die Synagoge in der Hadassah-Universitätsklinik in Jerusalem (das einzige Werk Chagalls für ein jüdisches Gotteshaus), das Fenster im Gebäude der Vereinten Nationen in New York, die fünf Fenster im Zürcher Fraumünster und natürlich die neun Fenster in der Mainzer Stephanskirche, von denen die drei Mittelfenster hier näher vorgestellt werden sollen.

Entstehungsgeschichte

Die Mainzer Fenster sind die einzigen Chagall-Fenster in Deutschland, und sie haben eine längere Vorgeschichte, die hier nur angedeutet werden kann.⁸

Als 1972/73 in der Kirche St. Stephan in Mainz im Zuge des Wiederaufbaus endlich die Notverglasung der Nachkriegszeit ersetzt werden sollte, musste ein Künstler gesucht werden, der den Ansprüchen dieser Kirche gerecht werden konnte. Klaus Mayer, der Pfarrer der Gemeinde St. Stephan, hatte Bilder von Chagalls Fenstern in der Synagoge in Jerusalem und im Zürcher Fraumünster gesehen und wollte unbedingt diesen Künstler für seine Kirche gewinnen. Einer der Gründe liegt sicherlich in der ausdrucksstarken Gestaltung biblischer Themen im bisherigen Schaffen Chagalls, ein anderer dürfte in seiner Person selbst liegen: Die Glasfenster sollten nämlich ein Zeichen der Versöhnung sein, zwischen Juden und Christen und zwischen den Völkern. Da musste Marc Chagall, zugleich russischstämmiger Franzose und Jude, als perfekte Symbolgestalt erscheinen. Würde er die Fenster gestalten, wäre dies ein machtvolles Symbol der jüdisch-christlichen wie der deutsch-französischen bzw. -russischen Versöhnung.

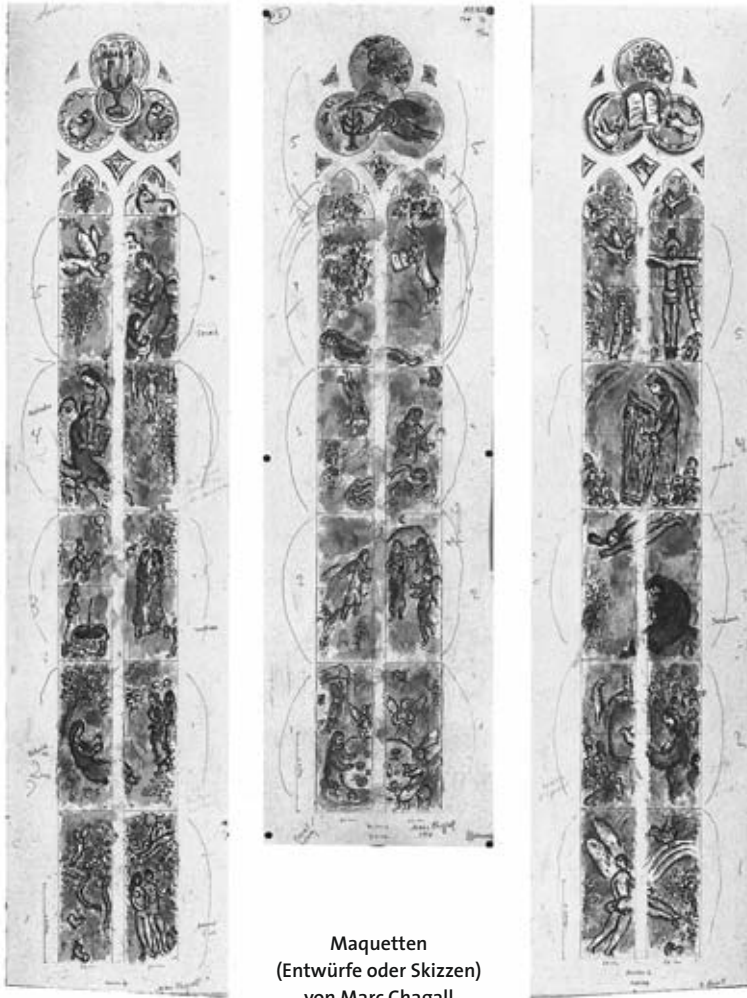
Auf die erste Anfrage 1973 reagierte Chagall allerdings unverbindlich, er würde es sich überlegen. Pfarrer Mayer, der väterlicherseits selbst jüdische Wurzeln hatte, ließ sich nicht entmutigen, da er Chagall unbedingt für die Gestaltung der Fenster gewinnen wollte. In den folgenden drei Jahren entwickelte sich durch Korrespondenz und persönliche Gespräche eine enge Freundschaft zwischen Pfarrer Mayer und dem Ehepaar Chagall. Vermutlich war es Chagalls Frau, die ihn schließlich überzeugte.

Er kam allerdings nie selbst nach Mainz. Nach dem Zweiten Weltkrieg und der *Schoah* wollte er Deutschland nicht mehr betreten, obwohl seine

⁷ Vgl. Meyer, Franz (1961): Marc Chagall. Leben und Werk, Köln, S. 578.

⁸ Vgl. zu den folgenden Ausführungen zur Entstehungsgeschichte der Mainzer Chagall-Fenster: Mayer, Klaus (1993):

Der Gott der Väter, Würzburg, S. 6–8; Kalb, Ernst (2003): Die Botschaft der Fenster von Marc Chagall in der St. Stephanskirche in Mainz, in: Freiburger Rundbrief 10.2, S. 113–118, hier S. 114.



Maquettes
(Entwürfe oder Skizzen)
von Marc Chagall
zu den Kirchenfenstern
zu den Kirchenfenstern
von St. Stephan, Mainz.

Werke dort sehr beliebt waren und er selbst prinzipiell für eine Wiederannäherung war.

Bei der Motivauswahl und Gestaltung wurde ihm völlig freie Hand gelassen. Mit 90 Jahren begann er 1976 mit der Arbeit. Das zentrale Mittelfenster wurde 1978 eingeweiht, die beiden flankierenden Mittelfenster ein Jahr später. 1981 übergab Chagall der Kirche drei weitere Fenster für den Ostchor. Zur allgemeinen Überraschung

entwarf Chagall 1982 noch drei weitere Fenster, die für das Querhaus und als Vorbereitung auf die anderen Fenster bestimmt waren. Der Kirche konnten diese drei allerdings erst wenige Monate nach seinem Tod 1985 übergeben werden.

Die Mainzer Chagall-Fenster gehören damit zu den letzten Werken des großen Künstlers, bilden also in gewisser Weise den krönenden Abschluss seines Schaffens. In ihnen kann er auf das motivische Ensemble seines ganzen Schaffens zurückgreifen. Sie bilden einen Höhepunkt in seinen Bibelillustrationen.

Die Mittelfenster

Die ursprünglich geplanten und zuerst umgesetzten drei Mittelfenster bilden das Kernstück der biblischen Botschaft seiner Fensterreihe. Das zentrale Mittelfenster ist dabei bestimmt vom Thema *Der Gott der Väter*. Drei der vier Fensterpartien zeigen Episoden aus der Geschichte Gottes mit Abraham, nämlich den Besuch der drei Engel bei Abraham, Abrahams Fürbitte für Sodom und Gomorrah und die Bindung Isaaks. Die vierte und oberste Fensterpartie thematisiert sowohl den träumenden Jakob als auch die Gesetzesübergabe durch Mose an das Volk. Der Dreipass⁹ zeigt einen Engel, der einen siebenarmigen Leuchter trägt, über ihm ist ein Hornbläser zu sehen.

Das linke Mittelfenster zeigt, von unten nach oben gesehen, im ersten Abschnitt eine Paradiesdarstellung, im zweiten Abschnitt die Richterin Deborah unter ihrer Palme, im dritten Abschnitt Rebekka und Isaak mit zwei kleinen Darstellungen Rebekkas am Brunnen und auf einem Kamel, im vierten Abschnitt links König David auf seinem Thron mit Batseba und einem Tier, rechts eine Traumgestalt und im obersten Abschnitt rechts die sitzende Sara, eine Person zu ihren Füßen, links daneben einen Baum und einen Engel. Der Dreipass zeigt einen Kerzenleuchter, flankiert von zwei Vögeln, die dem Leuchter zugewandt sind, aber ihre Köpfe abwenden.

Im rechten Mittelfenster finden sich, von unten nach oben betrachtet, folgende Szenen: die Schöpfung des Menschen, Noah mit den Passagieren der Arche beim Aussenden der Taube, der Prophet Elija und ein Engel, König David mit seiner Harfe, und ganz oben rechts der Gekreuzigte, links von ihm eine Mutter mit Kind. Der Dreipass zeigt die zwei Gesetzestafeln, umgeben von einem Strauch, einem Vogel und einer Hand.

Zusammen bilden die Mittelfenster eine Botschaft, eine Illustration des unsichtbaren Gottes, der nicht gesehen, aber in der Geschichte erfahren werden kann. Der Gott Jesu Christi ist der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Mose und der Gott der Propheten. Dieses Bekenntnis zum einen, einzigen Gott verbindet Judentum und Christentum.¹⁰

Auch für die Mainzer Chagall-Fenster gilt, was Nikolaj Aaron bezüglich der Fenster im Zürcher Fraumünster schreibt, nämlich, »dass Cha-

galls Glasfensterkunst als die Apotheose seiner Tätigkeit als Illustrator verstanden werden kann. So sehr er die biblischen Vorgaben [...] in universale Bilder übersetzte, so stark bleibt jeder einzelne Bildteil in einem Fenster doch auf eine bestimmte Bibelstelle bezogen.«¹¹

Die einzelnen Szenen zeigen dabei sowohl jüdische als auch christliche Auslegungstraditionen, die sich zudem in das Gesamtwerk Chagalls einordnen lassen. Denn dieser Künstler neigte dazu, viele Motive wieder und wieder zu wiederholen, so dass manche über seine Motive als Bildzeichen oder Bildsymbole sprachen. Es muss aber gesagt werden, dass sich Chagall immer gegen solche Kategorisierung gewehrt hat. »Wenn man in einem Bild ein Symbol entdeckt, so habe ich das nicht gewollt. Es ist ein Ergebnis, das ich nicht gesucht habe. Es ist etwas, was sich hinterher findet und was man nach seinem Geschmack deuten kann.«¹² Damit wollte er nicht ausschließen, dass sich in seinen Werken bestimmte Muster wiederfinden ließen, sondern nur, dass diese von ihm bewusst geschaffen seien. Vielmehr ließen sie sich erst im Nachhinein entdecken.

Die in den Mainzer Fenstern abgebildeten Szenen sind nicht chronologisch angeordnet, was typisch für Chagall ist. Seine Werke zeichnen sich durch eine räumliche und zeitliche Diskontinuität aus.¹³ So steht zum Beispiel der Abschnitt *David und Batseba* zwischen *Sara und Isaak mit Rebekka*, obwohl *David* chronologisch erst nach den beiden käme.

Im Folgenden beginne ich beim zentralen Mittelfenster, gehe dann zum linken und als letztes zum rechten Mittelfenster, jeweils von unten nach oben

¹⁰ Vgl. Mayer (1993): Gott, S. 19.

¹¹ Aaron (2003): Marc Chagall, S. 128f.

¹² Walther, Ingo F.; Metzger, Rainer (1994): Marc Chagall 1887–1985. Malerei als Poesie, München, S. 78.

¹³ Vgl. Tasseva, Elena (1985): Formen der Aussage im malerischen Werk Marc Chagalls, Köln, S. 198.

betrachtet, anstatt chronologisch hin und her zu springen. Dabei haben die folgenden Ausführungen keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern sollen nur beispielhaft Einblicke in Chagalls künstlerische Rezeption der biblischen Texte geben.

Das zentrale Mittelfenster

Das zentrale Mittelfenster *Der Gott der Väter* hat drei Abschnitte zu Abraham, angefangen beim Besuch der drei Engel bei Abraham, einem sehr geläufigen Motiv der russischen Ikonenmalerei. Abraham sitzt mit drei Engeln an einem Tisch, im Hintergrund ist vor einem Haus Sara zu sehen, die Essen zum Tisch trägt.

Dieser Besuch wird in Gen 18,1-15 beschrieben: Drei Männer erscheinen vor Abraham, die er sofort als Gott erkennt und die er in vorbildlicher Gastfreundschaft bewirbt. Nachdem sie Abraham nach dem Aufenthaltsort seiner Frau Sara gefragt haben, verkünden sie Abraham, dass Sara ihm in einem Jahr einen Sohn geboren haben wird. Diese Verheißung hört die alte und eigentlich nicht mehr gebärfähige Sara im Zelt mit und lacht in sich hinein über die Unmöglichkeit dieser Verkündung, woraufhin die Verheißung von Gott noch einmal wiederholt wird.

Die drei Engel wurden in christlicher Tradition nachträglich als Symbol für die Dreieinigkeit Gottes in Vater, Sohn und Geist gedeutet.¹⁴ Im hebräischen Text spricht nämlich immer Gott, wenn von den drei Männern die Rede ist, d.h. die drei Männer sind eine Erscheinung Gottes. Die hier an Sara ergangene Kindsverheißung wird im linken Mittelfenster im obersten Abschnitt aufgenommen und dargestellt (s.u.).

Im zweiten Abschnitt des zentralen Mittelfensters wird die Gastmahl-Szene fortgesetzt: Abraham hält, umgeben von denselben drei Engeln, Fürbitte für Sodom und Gomorrha. Laut Genesis begleitet Abraham die Männer nach dem Gastmahl noch ein Stück auf dem Weg, und Gott berichtet ihm seine Vernichtungspläne für Sodom und Gomorrha (Gen 18,16-21). Daraufhin fängt Abraham an, Gott zu bitten, die Städte doch zu verschonen, wenn er nur fünfzig Gerechte darin fände, worauf Gott eingeht, was Abraham veranlasst, die Zahl weiter herunterzuhandeln, bis nur noch zehn Gerechte nötig sind, damit die Stadt verschont würde (Gen 18,22-33). Im Genesistext sind dabei zwei der drei Engel bereits vorausgegangen, während Abraham mit Gott verhandelt; in Chagalls Darstellung ist er noch von allen drei umgeben.

Dieselbe Zusammenstellung der beiden Szenen hatte Chagall bereits 1960–1966 in seinem Gemälde *Abraham und die drei Engel* und den dazugehörigen Studien eingesetzt. Dort war allerdings die Fürbitte kleiner als das Gastmahl, in einer Art Blase, von der Gestaltung aber sehr ähnlich zur Fürbitte im Fenster hier. Die Gastmahlszene dagegen unterschied sich darin, dass Abraham dort vor den Engeln am Tisch stand, was sich mit dem hebräischen Text deckt. Der stehende Abraham betont die Ehrfurcht Abrahams vor Gott, in der er sich als Vorbild erweist. Hier dagegen sitzt Abraham mit den drei Engeln zusammen am Tisch. Dadurch erscheint er als gleichwertiger Gesprächspartner. Der Fokus liegt hier stärker auf Gottes Gespräch mit Abraham als auf der Ehrfurcht Abrahams. Gott begegnet den Menschen auf Augenhöhe.

Die dritte Szene im Mittelfenster und die letzte mit Abraham stellt die Opferung Isaaks (Gen 22,1-19) dar, eine der verstörendsten und am häufigsten dargestellten Stellen des Alten Testaments. Gott will Abraham prüfen und befiehlt ihm, seinen einzigen Sohn zu opfern, was dieser auch versucht. Isaak selbst trägt dabei das Holz, auf dem er geopfert werden soll, den Berg hinauf. Doch während Abraham schon das Messer hebt, wird ihm von einem Engel Einhalt geboten und ein Widder als Ersatz befohlen.

Im jüdischen Traditionsraum spricht man statt von der Opferung Isaaks von der Bindung Isaaks (*Aqeda*). Im hebräischen Text liegt der Schwerpunkt vor allem auf der Prüfung Abrahams und weniger auf dem Opfer Isaak. Im christlichen Rezeptionsraum dagegen liegt der Fokus stärker auf Isaak als Opfer, wahrscheinlich auch dadurch bedingt, dass dort Isaaks Opfer als Präfiguration von Jesu Kreuzesopfer angesehen wird.¹⁵ Chagall hatte diese Szene ähnlich u.a. schon als Gemälde 1966 umgesetzt (*Die Opferung Isaaks*). In diesem Gemälde findet sich interessanterweise klein im Hintergrund der Kreuz tragende Jesus, der wie Isaak das »Holz« trägt, womit Chagall die präfigurative christliche Deutung aufnimmt. Im Gemälde ist auch bereits wie im Fenster Sara mit einem Baum abgebildet, die das Ganze entsetzt beobachtet. Sara fehlt im Genesistext zur Opferung ihres Sohnes völlig. Von ihr wird auch danach nur noch ihr Tod berichtet (Gen 23,1f), weshalb in *Bereschit Rabba 23,2* und im *Midrasch Tanchuma* die versuchte Opferung ihres Sohnes als Grund für ihren Tod interpretiert wird.¹⁶ Als Belohnung für die bestandene Prüfung verheißt Gott Abraham Segen

für ihn selbst und seine Nachkommen und durch sie für alle Völker der Erde (Gen 22,16-18).

Der träumende Jakob

Die Segensverheißung verbindet diese Szene mit der darüber dargestellten, dem träumenden Jakob. Diesem wird nämlich in dem in Gen 28,12-15 beschriebenen Traum von Gott dieselbe Verheißung gegeben (Gen 28,14). Jakob liegt hier auf dem Rücken, einen Arm fast abwehrend um den Kopf geschlungen. Was er abwehren will, wird nicht gezeigt.

Anders hatte Chagall den träumenden Jakob im Fenster des Zürcher Fraumünsters dargestellt: schräg statt waagrecht liegend, die Hände gefaltet, das Gesicht nach unten gewandt statt nach oben. Im Zürcher Fenster nimmt der Inhalt von Jakobs Traum, die Himmelsleiter, auf der die Engel auf und absteigen, den größten Teil ein.

Die Leiter spielt hier zunächst keine Rolle. Die abwehrende Armhaltung des Jakob könnte die Angst widerspiegeln, die Jakob laut Genesis nach seinem Traum empfand, weil er so nah an Gottes Pforte geschlafen hatte, ohne es zu wissen (Gen 28,16f). Eine Leiter findet sich aber schräg gegenüber im rechten Mittelfenster, nämlich die Leiter zum Gekreuzigten, um den herum die Engel niedersteigen und in dessen Richtung Jakobs Gesicht gewandt ist. Vielleicht blickt Jakob in die Richtung des Gekreuzigten, weil sich in ihm Gottes Segensverheißung an Jakob, die Gott auch Abraham schon gegeben hatte, für alle Völker in ganz besonderer Weise erfüllt.

Der träumende Jakob ist nicht nur durch dieselbe Segensverheißung mit Abraham verbunden,

¹⁵ Vgl. Koller (2009), Bibel, S. 235f.

¹⁶ Vgl. Mühling, Anke (2009): Sarai/Sara, S. 3, online verfügbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26065/> [Zugriff: 18.09.2019].

sondern auch durch Gottes Selbstvorstellung in Jakobs Traum als Gott seiner Väter, als Gott Abrahams und Isaaks (Gen 28,13). Diese Selbstvorstellung verbindet Jakob auch mit der folgenden Szene, in der Mose dem Volk die Gesetzestafeln überbringt, denn die Geschichte des Mose ist bestimmt von der Selbstvorstellung Gottes als Gott der Väter, als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Mose und die Gesetzestafeln

So stellt sich Gott Mose im brennenden Dornbusch vor, und als dieser sendet er Mose zum Volk Israel, um es aus Ägypten heraus und zum Berg Sinai zu führen (Ex 3,1-17), um dort die Gesetze zu empfangen, dargestellt in den zwei Steintafeln. Dabei gibt es im Exodustext zwei Versionen der Steintafeln:

Die erste beschrieb Gott selbst und gab sie Mose (Ex 31,18; 32,15f). Doch während Mose diese empfängt, wird das Volk, das am Fuß des Berges geblieben ist, Gott untreu und macht sich ein goldenes Kalb als Götzenbild, um es anzubeten (Ex 32,1-6). Der Moment der Gesetzesgabe ist daher in der Tradition immer schon verbunden mit dem ersten Gesetzesbruch. Auch Chagall hat im Fenster das Kalb und seine Verehrer direkt oberhalb von Mose dargestellt, wenn auch deutlich kleiner als Mose. Vor Zorn zerschmettert Mose die von Gott selbst geschriebenen Tafeln (Ex 32, 19), stellt aber später nach Gottes Anweisung neue her, auf denen die Zehn Worte, im Christlichen die Zehn Gebote genannt, von Mose eingeschrieben sind (Ex 34,1-4.27f). Da in Ex 34 erzählt wird, dass Moses Gesicht strahlte, d.h. von Lichtstrahlen umgeben war (Ex 34,30), han-

delt es sich bei der Darstellung im Fenster eher um die zweite Version. Zwei dieser Strahlen sind im Fenster abgebildet. Dass sie eher zwei Hörnern ähneln, hat eine lange Tradition in der Kunst und beruht ursprünglich auf einem Übersetzungsfehler: Das hebräische Wort *qaran* kann nämlich sowohl strahlend als auch gehört bedeuten. In der Vulgata, der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus, die das Mittelalter und deren Kunst maßgeblich prägte, wurde das Wort deshalb als gehört, statt strahlend, übersetzt und in der Kunst entsprechend abgebildet.

Der Dreipass im zentralen Mittelfenster

Im Dreipass in der Spitze des zentralen Mittelfensters hat Chagall einen Engel gemalt, der eine *Menora* in der Hand hält, bei der nicht nur die Spitzen brennen, sondern der ganze Leuchter in Flammen steht. Damit bildet eines der wichtigsten jüdischen Symbole den krönenden Abschluss in einem katholischen Kirchenfenster.

Laut Klaus Mayer steht die *Menora* bei Chagall für Licht, Frieden, Leben, Freude, Heil und sogar Gott selbst. Dies passt zum Hornbläser direkt über dem Engel, der einen *Schofar*, ein Widderhorn, bläst, ein Musikinstrument, das im Judentum für rituelle Zwecke eingesetzt wird. Es findet sich bei Chagall oft zusammen mit dem Leuchter und symbolisiert ebenfalls Frieden und Heil.¹⁷

So bildet der Dreipass den krönenden Abschluss der Friedensbotschaft im zentralen Mittelfenster, das dem *Gott der Väter* gewidmet ist, dem Gott, der, wie bereits gesagt, auch der Gott Jesu und der Gott der Christen ist.

Die flankierenden Mittelfenster

Diese Botschaft wird in den flankierenden Mittelfenstern, welche die Heilsgeschichte thematisieren, weiter ausgebreitet. Was an diesen Fenstern positiv auffällt, ist, dass nicht nur Männer der Heilsgeschichte, sondern auch viele Frauen thematisiert werden. In der Nachkriegszeit legte Chagall in seiner Bibelrezeption einen stärkeren Schwerpunkt auf die Rolle der Frau in der Heilsgeschichte und die Auseinandersetzung mit der Natur. Beides wird in den flankierenden Mittelfenstern reich ausgebreitet.

Adam und Eva im Paradies

Oft erscheinen Männer und Frauen dabei zusammen als Paar. So auch im untersten Abschnitt des linken Mittelfensters, das Adam und Eva im Paradies zeigt. Das Paradies ist dabei durch üppige grüne Bäume und einige der für Chagall so charakteristischen Tiermotive illustriert. Sie kehren den Bäumen bereits den Rücken zu, in Adams Hand bereits die Frucht, die Schlange zu erahnen im Grün des Baumes. Sie befinden sich schon auf dem Weg aus dem Paradies hinaus, aber sie sind zusammen. Das Motiv der Liebenden kehrt bei Chagall sehr oft wieder. Die Liebe war eines der Leitthemen im gesamten künstlerischen Schaffen Chagalls, mit ihr sah er alles als möglich an, in der Kunst wie im Leben.¹⁸

Die Richterin Deborah

Auf das Paradies folgt im nächsten Abschnitt die Richterin Deborah unter ihrer Palme, rechts

entweder Bittsteller oder der Feldherr Barak. Deborah dominiert die Erzählung im vierten und fünften Kapitel des Richterbuchs, wobei Kapitel 5 die dichterische Fassung der narrativen Version von Kapitel 4 darstellt. Bei diesem sog. *Deborahlied* handelt es sich um einen der ältesten Texte der hebräischen Bibel. In der vorstaatlichen Zeit Israels, nach der Landnahme, aber vor der Einsetzung von Königen, wurden die Stämme von den sog. Richtern regiert, gottgesandten Rettergestalten, die Recht sprachen, aber auch das Volk vor Feinden beschützten. Deborah ist die einzige Frau, die dieses Richteramt ausübt. Sie lässt den Feldherren Barak zu sich kommen und befiehlt ihm, gegen den feindlichen König in die Schlacht zu ziehen. Das will Barak aber nur tun, wenn sie ihn begleitet, was sie auch tut – eine einzigartige Begebenheit in *Tanach* und Bibel! Zugleich wird sie auch als Prophetin vorgestellt (Ri 4,4). Damit bildet sie auch eine Entsprechung zum männlichen Propheten im rechten Mittelfenster.

Rebekka und Isaak

Über ihr ist wieder ein Liebespaar abgebildet: Isaak und Rebekka, im Gegensatz zu Adam und Eva einander körperlich ganz zugewandt, vor einem Baum, Zeichen für Fruchtbarkeit und symbolische Andeutung der Nachkommenschaft, die auch im kleinen Jungen unten rechts angedeutet wird. Hier wird die Geschichte Isaaks aus dem Mittelfenster wiederaufgenommen, wobei der Fokus auf seiner Frau Rebekka liegt. Ihr gelten die zwei kleineren Abbildungen in der linken Hälfte, einmal wassertragend am Brunnen und einmal auf einem Kamel auf dem Weg zu Isaak. In diesen

¹⁸ Vgl. Aaron (2003), Chagall, S. 41.

zwei Motiven drückt sich die ganze Geschichte der Brautsuche für Isaak aus (Gen 24): Abraham schickt seinen Knecht zu seiner Verwandtschaft nach Haran, um dort eine passende Frau für seinen Sohn Isaak zu finden. Der Knecht entdeckt mit Gottes Hilfe Rebekka am Brunnen, die sich durch ihre vorbildliche Gastfreundschaft – sie schöpft in Windeseile Wasser nicht nur für den Knecht, sondern auch für sein Dutzend Kamele – als ebenbürtig für den Sohn Abrahams erweist, der sich beim Besuch der drei Engel ebenfalls als Vorbild der Gastfreundschaft erwiesen hatte. Rebekka sagt auch sofort zu, umgehend zu Isaak zu ziehen, macht sich also auch wie Abraham vertrauensvoll auf den Weg ins Ungewisse. Bei Isaak angekommen, gewinnt er sie schnell lieb (Gen 24,67). Dies ist eine der ganz wenigen Stellen im Alten Testament, wo explizit gesagt wird, dass eine Person eine andere liebt. Als Sinnbild für die Liebenden sind Isaak und Rebekka also eine gute Wahl.

David und Batseba

Ein weiteres, berühmtes Liebespaar findet sich im nächsten Abschnitt: Links sitzt König David mit einer Harfe auf seinem Thron, der durch den Davidstern gekennzeichnet ist, vor ihm ein kleines Lamm, seitlich hinter ihm Batseba als seine Königin und rechts eine Traumgestalt in Form eines Menschen mit einem Vogelkopf. Das kleine Tier zu Füßen Davids erinnert an die ungunstigen Anfänge der hier gezeigten ehelichen Liebe: Denn Batseba war eigentlich die Frau des Hethiters Urija, mit der David aber eine Affäre hatte. Als sie von David schwanger wird, während ihr Mann

im Krieg ist, schickt David Urija bewusst in den Tod und heiratet Batseba (2 Sam 11). Gott schickt deswegen den Propheten Natan zu David, der ihm sein Unrecht mit einem Gleichnis aufzeigt:

Ein armer Mann hatte nur ein einziges Lamm, das er wie eine Tochter behütete, während sein Nachbar ein reicher Mann war, der viele Rinder und Schafe besaß. Als der reiche Mann Besuch bekam, ließ er dafür keines seiner eigenen Tiere schlachten, sondern nahm das Lamm des armen Mannes. David ist über den reichen Mann erzürnt und verurteilt ihn. Da offenbart Nathan, dass David selbst der reiche Mann ist, der schon viele Frauen hat, und dass das Lamm für Batseba steht (2 Sam 12). Das mit Batseba gezeugte Kind stirbt, aber Gott verzeiht David, und aus der Vereinigung von Batseba und David geht der neue König Salomon hervor (2 Sam 13). Über Salomo leitet der matthäische Stammbaum Jesu dessen Abstammung von David her und erinnert zugleich die unrühmliche Vorgeschichte, denn dort steht: »David zeugte den Salomo mit der Frau des Urija.« (Mt 1,6) Dies zeigt, dass Heilsgeschichte auch unerwartete oder krumme Wege gehen kann. Für den Herrn ist nichts unmöglich.

Dies zeigt sich auch im obersten Fensterabschnitt des linken Mittelfensters: Dort sind links ein Baum und ein Engel, rechts noch einmal (s.o.) Sara mit einer vor ihr knienden Person zu sehen. Wahrscheinlich handelt es sich um das ihr von Gott verheißene Kind, Isaak.

Im rechten Mittelfenster finden wir unten die chronologisch früheste Szene: Die Erschaffung des Menschen durch Gott, hier symbolisiert durch einen Engel (Gen 2,7). Das Besondere an dieser Darstellung ist der Regenbogen, das Zeichen des

Bundes, den Gott dem Genesistext zufolge erst nach dem Ende der Sintflut macht (Gen 9,12). Das Besondere an diesem Bund ist, dass er nicht nur den Menschen, d.h. Noah und seiner Familie, sondern allen Lebewesen gilt. Dies wird auch symbolisiert durch den Vogel auf dem Regenbogen. Gott verspricht, nie wieder eine Sintflut zu schicken. Dies hatte er zuvor aus Zorn über die verdorbene Lebensweise auf der Erde getan und alle Lebewesen ausgelöscht, bis auf den gerechten Noah und seine Familie und von jeder Tierart ein Paar. Diese sind im Abschnitt über der Schöpfung dargestellt, als Noah die Taube aussendet, die mit einem Ölweig im Schnabel zurückkehren und zeigen wird, dass es wieder trockenes Land gibt (Gen 8,8-11).

Der Prophet Elija

Im nächsten Abschnitt ist der Prophet Elija (1 Kön 19) zu sehen, kniend, vielleicht im Gebet, über ihm ein Engel, neben ihm Essen, das der Engel gebracht hat. Denn Elija ist auf der Flucht und will eigentlich am Berg Horeb nur in Ruhe sterben, aber Gott schickt ihm Nahrung und bestärkt ihn, sodass er weiter verkünden kann. Auch in dunklen Stunden lässt Gott den Menschen nicht allein. Dafür wird er von den Menschen u. a. in den Psalmen gepriesen. Im vorletzten Abschnitt ist groß noch einmal König David mit einer mannhohen Harfe zu sehen, ganz als der Psalmensänger, der Gott lobt und preist, denn traditionell wird David als Verfasser der Psalmen angesehen.

Im obersten Abschnitt des rechten Mittelfensers findet sich die erste – und einzige – neutestamentliche Szene: rechts der Gekreuzigte, links

die Mutter mit Kind, umgeben von Engeln. Es kann sich nur um Maria und Jesus handeln. Doch hat Chagall, der schon früh eine besondere Faszination für den Gekreuzigten hegte – seine erste Abbildung dieses Motivs stammt aus dem Jahr 1912 – schon seit seinen ersten Darstellungen immer vor allem das Jüdische am Gekreuzigten betont: Jesus, der gekreuzigte Jude, Sohn einer jüdischen Mutter, erscheint bei Chagall fast immer als der leidende Gottesknecht, Sinnbild für das leidende jüdische Volk oder die ganze leidende Menschheit.¹⁹

Der Gekreuzigte

Die Kombination des Gekreuzigten mit der Mutter und ihrem Kind findet sich auch schon im Christusfenster im Zürcher Fraumünster, dort ragt der Gekreuzigte allerdings im zentralen Mittelfenster in die Höhe, die Mutter mit Kind ist weiter unten. In Mainz ist der Gekreuzigte rechts, nicht direkt im Abseits, aber von Größe und Position her eine der vielen und nicht die zentrale Figur. Dies ist wahrscheinlich nicht als Relativierung in der Bedeutung gedacht, sondern ordnet Jesus in die Reihe von jüdischen Menschen ein, mit denen Gott Heilsgeschichte geschrieben hat, betont also noch einmal die bleibende Zugehörigkeit Jesu zum jüdischen Volk. Damit setzt Chagall in einer deutschen Kirche nach der *Schoah* ein Zeichen der Versöhnung, das aber auch als Warnung interpretiert werden kann: Viel zu lange wurde vergessen, dass Christus Jude war – und blieb – und dass der Gott Jesu nicht nur der Gott der jüdischen Väter *war*, sondern auch immer noch der Gott der Juden *ist*.

¹⁹ Vgl. Mayer (1993), Gott, S. 12.

Valesca Baert-Knoll¹

Bedeutung und Perspektiven von Strukturen der Ambivalenz im Œuvre Elie Wiesels

»Wenn die Griechen die Tragödie erfanden, die Römer die Sendschreiben und die Renaissance die Sonette, so hat unsere Generation eine neue Literatur erfunden: die der Dokumentation in den Aussagen der Zeugen.«²

Die Zäsurerfahrung des Holocaust hat der modernen Zivilisation eine Revision des eigenen Selbstbewusstseins und der Selbstwahrnehmung abverlangt, die sich signifikant auf die langfristig resultierenden soziologischen Prozesse und Neuordnungen ausgewirkt hat, insbesondere auch auf das performative und von kulturellen Rahmenbedingungen abhängige Momentum von Zeugenaussagen und deren gesamtgesellschaftlicher Wahrnehmung. Innerhalb der sukzessiv, allerdings viel zu spät einsetzenden Aufarbeitung der Verbrechen des Holocaust hat das Verständnis von Zeugenschaft eine signifikante Prägung erfahren, welche Aleida Assmann als »moralische« definiert.³ Diese zeichnet sich durch eine mehrfache Rollenbesetzung aus: die des Überlebenden, des Opfers und der final daraus resultierenden Rolle des Zeugen, der zum »Sprachrohr wird für die, die nicht überlebt haben.«⁴ Er fungiert weniger als juristischer Ankläger, denn vielmehr als Totenkläger⁵, sein Zeugnis ist seine »verkörperte Wahrheit«⁶.

Durch die biografische und persönliche Erfahrung kann diese Form des Zeugnisses rein positivistischen Wahrheitsansprüchen eine Absage erteilen, denn moralische Zeugen sind »keine Spezialisten für unverstellte Wahrheit«, sondern bieten vielmehr die von ihnen erfahrene Wahrheit als eine subjektive Erinnerung an.⁷ Die Verpflichtung



zur Wahrheit des Faktischen bleibt dennoch gewahrt, steht aber im Austausch mit der Wahrheit des biografischen Erinnerns.⁸

Elie Wiesels Œuvre⁹ ist ein solches erinnertes Schriftzeugnis, das in die kulturellen Rahmenbedingungen seiner Holocaust-Erfahrung eingebettet ist. Es ist die Verschriftlichung seiner »verkörperten Wahrheit«¹⁰ in der Funktion einer moralischen Zeugenschaft, die er als Pflicht, aufgrund seines Überlebens, begreift: »Mein Universum ist das Universum des Überlebenden. Schreiben ist für mich als Überlebender eine Pflicht. (...) Ich suche die Rolle des Zeugen, und ich bin verpflichtet, jeden Moment meines Lebens als Überlebender zu rechtfertigen. Meine Erfahrung nicht zu vermitteln, bedeutet, die Erfahrung zu verraten.«¹¹

Seine autobiografischen Überlebens- und Lebensberichte, *un di welt hot gschwign*, *Nacht*, *Alle Flüsse fließen ins Meer...*, *Und das Meer*

1 Valesca Baert-Knoll ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Religionspädagogik und Kerygmantik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.
2 Wiesel, Elie (1979): Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: Eugen Kagon; Johann Baptist Metz (Hg.): Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg, S. 30.

3 Vgl. hierzu die Ausführungen in Assmann, Aleida (2007): Vier Grundtypen der Zeugenschaft, in: Sylke Lubs; Louis Jonker; Andreas Ruwe; Uwe Weise (Hg.): Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs. Festschrift für Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag, Leipzig, S. 145–149.

wird nicht voll..., *Jenseits des Schweigens* und *Mit offenem Herzen* tragen die Kennzeichen dieser Zeugenschaft, sie besprechen Wiesels biografische Wahrheit, seine Erfahrung und Erinnerung. Durch diese richtet Wiesel seinen Appell, beständig an das *Königreich der Nacht* zu erinnern, um so drohendem Vergessen eine Absage zu erteilen, nach außen. Wie alle moralischen Zeugen ist auch Wiesel auf Adressaten angewiesen, sogenannte »sekundäre Zeugen«, welche seine Botschaft annehmen, sie retrospektiv mit politischer respektive moralisch solidarischer Verantwortung bearbeiten und weitertragen, um sie im kulturellen Gedächtnis zu verankern.¹²

Insbesondere Wiesels *Nacht* hat eine breite Rezeptionsgeschichte erfahren und die deutsche Erinnerungskultur nachhaltig geprägt, während seine anderen Schriften in der literaturwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung bestenfalls »impressionistisch« verkürzt auf einzelne Motive oder einzelne kontextuelle Verortungen beschränkt bleiben.¹³ Um diese Leerstelle zu schließen und weitere Anknüpfungspunkte

zur Ausbildung sekundärer Zeugenschaft anbieten zu können, arbeitet die *Forschungsstelle Elie Wiesel* (FEW), *Universität Tübingen* und *Universität Potsdam*, daran, im Zuge der *Elie Wiesel Werksausgabe* (EWW) Wiesels Œuvre (neu) ins Deutsche zu übersetzen, zu kommentieren und als kritische Gesamtedition zu veröffentlichen. Auf diese Weise wird die deutsche Erinnerungskultur durch eine umfassende Auseinandersetzung mit und divergenten Zugängen zu den Überlebensberichten Wiesels und der darin narrativ-reflexiv entworfenen Verantwortungsethik entscheidend bereichert.¹⁴

Bleibende Herausforderung in Bezug auf Erinnerungskultur und kulturelles Gedächtnis ist, neben Umsetzung und Gestaltung, die darin immanente Frage nach sekundärer Zeugenschaft – die Adressatenfrage. Was, wenn die Verpflichtung zur sekundären Zeugenschaft und zur Akzeptanz der Historizität des eigenen Seins abgelehnt oder verweigert wird?

Die gesellschaftliche Akzeptanz des Konzepts der moralischen Zeugenschaft und biografischer Wahrheit, die sich qua ihrer selbst einer vollständigen faktischen Überprüfbarkeit entziehen, ist nicht zwangsläufig gegeben. Bereits die Frage nach der adäquaten Rezeption solcher autobiografischer Zeugnisse löst grundlegende Uneinigkeit aus, sowohl innerhalb eines allgemeingesellschaftlichen Zugangs im kulturellen Gedächtnis, als auch in den Forschungsdiskursen der geisteswissenschaftlichen Fakultäten.

Exemplarisch lässt sich die Debatte um den Textkanon der Holocaust-Literatur anführen, unter welcher i.d.R. auch Wiesels Œuvre subsumiert

4 Assmann, Aleida (2007): *Zeugenschaft*, S. 149.

5 Ebd., S. 147.

6 Ebd., S. 147.

7 Ebd., S. 147.

8 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Andrea Reiter (1995): »Auf dass sie entsteigen der Dunkelheit«. Die literarische Bewältigung von KZ-Erfahrung, S. 184: »Die faktische Wirklichkeit tritt also hinter einer »höheren Wirklichkeit« zurück, und Authentizität gewinnt eine andere Qualität.«

9 Die Strukturen der Ambivalenz begrenzen sich nicht auf Wiesels Œuvre. Sie sind im Folgenden an diesem exemplarisch aufgezeigt.

10 Assmann, Aleida (2007): *Zeugenschaft*, S. 147. Diese Idee der »verkörperten Wahrheit« lässt sich sehr gut mit der spezifischen Zeugnisrolle des »Zeugen seiner selbst«, die Brown für Elie Wiesel entwickelt hat, verbinden. Vgl. Brown, Robert McAfee (1990): *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit*. Freiburg 1990, S. 53. Mit Assmann ist die Kategorie Browns ein »Zeuge für sich selbst« zu sein auf alle anderen Überlebenden des Holocaust zu übertragen.

11 Wiesel, Elie: *How and why I write*, in: Abrahamson, Irving (1985) (Hg.): *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel* Bd. II, New York 1985, S. 118: »My universe is the universe of the survivor. Writing is a duty for me as a survivor. (...) I seek the role of the witness, and I am dutybound to justify each moment of my life as a survivor. Not to transmit my experience is to betray the experience.«

12 Assmann, Aleida (2007): *Zeugenschaft*, S. 147.

13 Boschki, Reinhold; Krochmalnik, Daniel (2014): Für eine Gesamtedition der Werke Elie Wiesels, in: Reinhold Boschki;

René Buchholz (Hg.): *Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin, S. 286.

14 Boschki, Reinhold (2014): *Reden und Schweigen sind unmöglich. Das Werk Elie Wiesels als Beitrag zu einer Kultur der Erinnerung*, in: Reinhold Boschki; René Buchholz (Hg.): *Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin, S. 270.

wird. Die Vorschläge reichen von maximal exklusiven bis maximal inklusiven Definitionen¹⁵, ein zumindest gebilligter Konsens existiert tendenziell nicht. Selbst der Begriff »Holocaust-Literatur« ist als solcher bereits äußerst umstritten und bleibt bestenfalls eine diffuse »Genre-Bezeichnung«¹⁶. Der Textkanon umfasst je nach Definition nur »authentische«, d.h. von Überlebenden verfasste Schriften, oder nur »fiktive« Schriften, manchmal werden auch beide rubriziert.¹⁷ Die Frage nach der Dialektik von Fakt und Fiktion klingt hier an, sowie die Frage nach Bewertung von und Umgang mit autobiografischen Berichten, die narrativ gestaltet und geformt wurden.¹⁸ Zwar sind Fakt und Fiktion Termini, die in der literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung gebräuchlich und im Zusammenhang mit bestimmten Textkategorien durchaus dienlich sind, sie

entziehen sich aber m. E. jeglicher Relevanz bzw. Brauchbarkeit im Umgang mit den Spezifika autobiografischer Zeugnisse von moralischen Zeugen. Die Trennfunktion von Fakt und Fiktion versagt vor der Erinnerung und erlebten Wahrheit autobiografischer Schriftzeugnisse, zumal sie narrativ gestaltet wurden. Davon abgesehen verleiten die Termini oder eine Klassifikation nach Fakt und Fiktion jenseits des geschützten Rahmens einer literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung potenziell zu vorschnellen oder falschen Annahmen bezüglich der Authentizität eines Schriftzeugnisses und werden von radikalen Randgruppen nur zu gerne und bewusst verfälschend für ihre Polemik genutzt.

In seinem Erstlingswerk *Nacht* verwendet Wiesel bspw. perspektivische Lenkung als Narrativierungsstrategie.¹⁹ Das Erlebte wird entweder in Relation zu seiner eigenen Person, seinem Glauben und seiner Umwelt dargestellt oder in der Perspektive des zeitlichen Rückblicks kommentiert. Prinzipiell ist bei jedem Schriftzeugnis die subjektive Perspektiviertheit mit zu berücksichtigen, wenn diese auch in unterschiedlichem Grade ausgeführt wird. Wiesel kommuniziert in *Nacht* ausschließlich aus seiner eigenen Perspektive, nutzt aber einzelne Figuren, um durch ihre Präsenz und ihre Äußerungen seine Erlebnisse narrativ zu notifizieren.²⁰ Exemplarisch sei hier auf die Figur des Küster Mosche²¹ hingewiesen, der eine wichtige Rolle für Wiesels Glaubensentwicklung spielt und als Figur in *Nacht* zusätzlich erhöht und mit prophetischen Eigenschaften und Merkmalen von Wahnsinn²² ausgestaltet wird. Diese Eigenschaft der Prophetie ist, neben ihrer



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

15 Vergleiche hierzu die Ausführungen von Sascha Feuchert und der Arbeitsstelle Holocaustliteratur, sowie exemplarisch den Eintrag im Metzler Literaturlexikon: Kramer, Sven (2007): Art. Holocaust-Literatur, in: Dieter Burdorf; Christoph Fasbender, Burkhard Moennighoff (Hg.): Metzler Lexikon Literatur, Begriffe und Definitionen, Stuttgart, S. 324 – 325.
16 Feuchert, Sascha (2000): Holocaust-Literatur: Auschwitz, S. 5.
17 Ebd., S. 5.

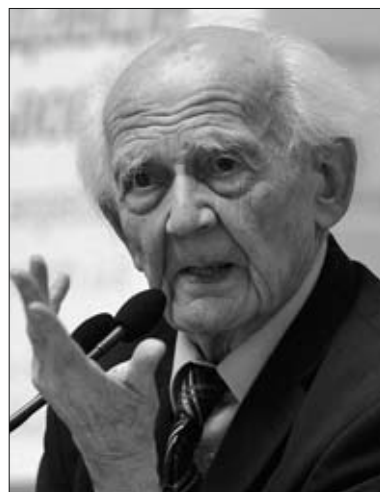
18 Vgl. hierzu exemplarisch die Ausführungen von Wagner-Egelhaaf (2010): Zum Stand und zu den Perspektiven der Autobiografieforschung in der Literaturwissenschaft, in: Zeitschrift für Biografieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen 23/2, S. 188–200. Wagner-Egelhaaf diskutiert u.a. die Frage, wie sich die literaturwissenschaftliche Autobiografieforschung im Umgang mit den Ergebnissen der psychologischen Forschung zum Thema »autobiografisches Erinnern« positionieren kann.

religiösen Implikation, ein Beispiel dafür, wie Wiesel die Ereignisse reflektiert und retrospektiv in einen größeren Kontext und Wissenszusammenhang setzt, die sein damaliges Realwissen übertreffen. Element des biografischen und reflektierenden Erinnerns treffen auf Elemente der Narration und verschmelzen, sie werden zu Einheit in Differenz, deswegen aber nicht zu Fiktion. Die Darstellung des Mosche in *Nacht* ist nicht in der kategorialen Bewertung von wahr oder nicht wahr zu messen, sie befindet sich in einem ambivalenten Zugleich und eröffnet, neben der rein faktischen Überprüfbarkeit, die Möglichkeit, Erkenntnisse bezüglich einer mentalitätsgeschichtlichen Einordnung zu finden, die auf subjektive Wahrnehmungen angewiesen ist. Die Nenn-Trenn-Funktion von Fakt und Fiktion versagt hier konkret am Beispiel der Einordnung des Küster Mosche, es entsteht eine *Ambivalenz* zwischen erlebter und erinnelter, nachträglich narrativierter Wahrheit, die dennoch von höchster subjektiver Evidenz ist. Diese können im Fall von *Nacht* nicht mehr gänzlich voneinander unterschieden werden und erst die Kombination der beiden Ebenen ergibt in ihrer undurchdringlichen Komplexität die finale Gesamtaussage und das eigentliche Zeugnis in einem multiperspektivischen Zugang.

- 19 Aktuell wird in der Forschungsstelle diskutiert, in welchem zeitgeschichtlichen Entstehungsverhältnis *Nacht* und *un di welt hot gschwign* stehen und welches dieser beiden als Erstlingswerk anzusehen ist.
- 20 Vgl. hierzu die Ausführungen von Barboric, Andrea (2014): *Der Holocaust in der literarischen Erinnerung. Autobiografische Aufzeichnungen von Udo Dietmar und Elie Wiesel.*
- 21 Vgl. hierzu die Ausführungen in Wiesel, Elie (1994): *Alle Flüsse fließen ins Meer*, Hamburg, S. 23: »Am Sabbat hatten wir gewöhnlich einen Gast zu Tisch, der nicht zur Familie gehörte, manchmal war es ein Bettler. Am häufigsten kam Mosche der Trinker. In meinen Erzählungen und Romanen nenne ich ihn Mosche den Verrückten. (...) Er verbrachte seine Zeit im Lehrhaus, wo er dem Küster half auszufegen und das Feuer im Ofen zu schüren.«
- 22 Das Motiv des Wahnsinns ist bereits in sich hochambivalent und kann je nach Erzählzusammenhang stark positiv oder negativ konnotiert sein. Exemplarisch sei auf Wiesels Roman »Gezeiten des Schweigens« verwiesen, in welchem diese verschiedenen Ebenen exerziert werden. Zur Figur des Küster Mosche vgl. Barboric, Andrea (2014): *Der Holocaust in der literarischen Erinnerung*, S. 221–222.

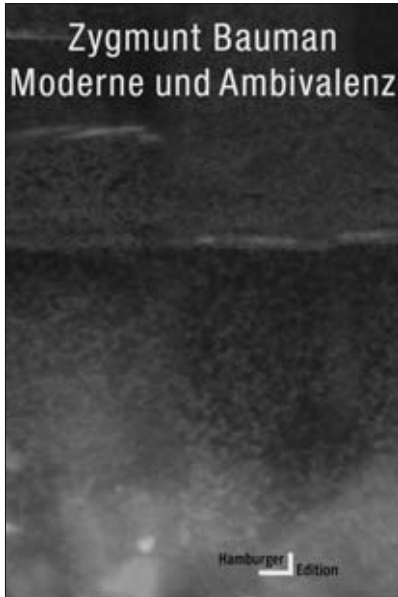
Schriftzeugnisse dieser Art negieren das menschliche Streben nach Ordnung und Klassifikation, sie stehen einer »Vereindeutigung der Welt«²³ als Anspruch und Mahnung kontradiktorisch gegenüber. Klassifikatorische Bemühungen sprechen letztlich, wenn man sie in aller Radikalität umsetzt, allen philosophisch unkontrollierbaren Gründen des Wissens die Legitimation ab. Sie werden zu scheinbar »bloßem Glauben«, »Aberglauben«, »Ignoranz« oder eben Fiktion reduziert und für ungültig erklärt, als »das Unpassende, das Unkontrollierbare, (...), *das Ambivalente*«.²⁴

Ambivalenz ist nach dem Soziologen Zygmunt Bauman der »Abfall der Moderne«, das negative »Überbleibsel allen klassifikatorischen Bestrebens«²⁵, die aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit der letztlichen Unauflösbarkeit ein tiefes Unbehagen bei den Erfahrenden auslösen kann.



**Zygmunt Bauman (1925–2017),
polnisch-britischer
Soziologe und Philosoph.**

- 23 Vgl. hierzu die Bemerkungen von Thomas Bauer (2018): *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart.
- 24 Bauman, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg, S. 48 und S. 68–69.
- 25 Bauman, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz*, S. 33–34 und S. 68–69.



Durch Simplifikation oder Fragmentierung, gängige Methoden zur Komplexitätsreduktion, lässt sich Ambivalenz nicht auflösen. Ein Übermaß an Ordnung und Klassifikationsstreben führt qua Selbstexistenz in Ambivalenz, da konsequent »härtere (kontrafaktische!) Anforderungen (...) an die Transparenz der Welt« gestellt werden müssen und so noch mehr Gelegenheit für Mehrdeutigkeit geschaffen wird. »Der Kampf gegen die Ambivalenz ist daher selbstzerstörerisch und selbst-erzeugend. Er ist unaufhaltsam, weil er seine Probleme erzeugt, während er sie zu lösen sucht.«²⁶

Diese Erfahrung von Unbehagen speist sich nicht nur aus den ambivalenten Inhalten von Wiesel Zeugnis, sondern auch durch die Anfragen, die ein solches in einer post-Holocaust-Lebenswelt an die moralischen Implikationen der eigenen

Lebensgestaltung stellt. Dies ist nichts Geringeres als ein erkorenes Ziel Wiesels, er hat dahingehend nicht die Absicht, dem Leser mit seinem Schriftzeugnis zu gefallen, »sondern ihn zu beunruhigen«.²⁷

Während letztere Ursache berechnete Beunruhigung evoziert und durch diese Irritation im Idealfall zur Reflexion des eigenen Denk- und Wertesystems anregt, ist das Unbehagen, das aus Ambivalenzerfahrung entsteht, m. E. unberechtigt. Ambivalenz ist eine existentielle Grunderfahrung sowohl individueller wie kollektiver Natur, die, insbesondere wenn man die aktuelle Gegenwart als lebensweltbezogen »flüchtig«²⁸ begreift, zunehmenden Einfluss auf die Identitätsausbildung der Menschen haben wird. Aus gegebenem Anlass bedarf es daher eines kompetenten Umgangs mit Ambivalenzstrukturen, um einem sich potenziell einstellenden Unbehagen entgegen zu können. Eine umfassende »Ambivalenzkompetenz« auf Basis theologischer Erkenntnisse und religiöser Bildung sowie in Orientierung am Kompetenz-Modell der derzeitigen Bildungsstandards zu etablieren, könnte eine Antwort sein. »Ambivalenzkompetenz« avanciert damit zu einem der Desiderate der Postmoderne. Statt einen »selbstzerstörerischen Kampf« gegen Strukturen der Ambivalenz zu führen, bedarf es der Kompetenz, diese zu erkennen, den Umgang mit ihnen zu schulen und auch die Fähigkeit zu erlernen, diese auszuhalten, damit Ambivalenz als *condition humaine* anerkannt werden kann.²⁹

In Wiesel's Œuvre ist Ambivalenz kein Negativum, sondern Signum seiner Aussage. Neben der ambivalenten Ausgestaltung einzelner Figuren

²⁶ Ebd., S. 14.

²⁷ Wiesel, Elie (1989): *Silence et mémoire d'homme*, Paris, S. 31.

²⁸ Vgl. die Ausführungen von Bauman, Zygmunt (2007): *Leben in der flüchtigen Moderne*, Frankfurt am Main.

²⁹ Vgl. hierzu: Boschki, Reinhold (2016): *Zeiten der Ambivalenz. Religiöse Bildung zwischen Unterbrechung und Erneuerung*, in: *Theologische Quartalschrift*, S. 195–212 und vgl. weiterführend Juen, Maria; Prüller-Jagenteufel, Gunter; Rahner, Johanna; Sejdini, Zekirija (2015) (Hg.): *Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren, Ostfildern*.

und Motive ist bereits sein gesamtes Zeugnis als solches die Manifestation des ambivalenten Verhältnisses der Frage von Sprechen oder Schweigen angesichts des Holocaust. Die »*Permanenz der letzten Nichtverstehbarkeit*«³⁰, die Unmöglichkeit der Vermittlung durch Sprache und Wort wird durch sein Schriftzeugnis, durch Sprache und Wort *besprochen*. Neben dem Gesagten klafft das Nicht-Gesagte als bleibende Leerstelle auf, nicht als Verschwiegene, sondern als Kondensationspunkt der schieren Ohnmacht vor der Nichtvermittelbarkeit des Erlebten. »*Die Qual des Autors (hier: Verfassers) rührt von seinem Versuch her, etwas in Worten zu kommunizieren, das sich den Worten widersetzt. Es ist die Qual von jemandem, der Geschichten und Zeugnisse gesammelt hat und weiß, dass alles, was er mit ihnen macht, falsch sein wird. Über diese zu sprechen könnte sie verzerren. Nicht darüber zu sprechen, könnte (die Opfer und ihre Geschichten) verraten und verschweigen.*«³¹

Wiesels Kommunikation seiner Botschaft findet durch das ambivalente aufeinander verwiesen sein von Sprechen und Schweigen statt. Es wäre bedauerlich, würde eine Leserschaft mangels Ambivalenzkompetenz dieses besondere Signum in seiner Qualität verkennen. Eine Reaktion im Sinne eines Baumanschen Unbehagens wäre verfehlt wie unnötig, denn hier versagen zwar die Bestrebungen eines Klassifikationsvorgangs, eröffnen aber somit den Existenzraum für eine neue Kommunikationsstruktur. Die immanente Ambivalenz von erinnerten, autobiografischen Überlebensberichten kann m.E. als Bereicherung der Erinnerungskultur betrachtet werden, da diese es ver-

mag, dem Abstrakten und dem Vergangenen ein Gesicht zu geben, selbst wenn dieses nicht adäquat in Worte zu fassen ist. Die Ambivalenz in dieser Literatur gleicht einem Fenster in der Wand, durch welches Dinge sichtbar werden, die eigentlich verborgen liegen.

»Worte können nie das Unaussprechliche ausdrücken; die Sprache ist letztlich unzureichend, aber wir wissen um die Schönheit (hier: Bedeutung) der Literatur. Wir müssen der Wahrheit einen Namen geben, den Menschen zwingen hin zu sehen. Die Angst, dass der Mensch vergessen wird, dass ich vergessen werde, ist meine Obsession. Literatur ist die Anwesenheit der Abwesenheit.«³²

30 Boschki, Reinhold (2001): Schweigen und Schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk von Elie Wiesel, in: Jahrbuch für biblische Theologie 16, S. 114.

31 Wiesel, Elie: The Holocaust and the anguish of the writer, in: Abrahamson, Irving (1985) (Hg.): Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel Bd. II, New York, S. 66: »The anguish of the writer stems from his attempt to communicate something in words that defies words. His is the anguish of somebody who has collected tales and testimony and knows whatever he does

with them will be wrong. To speak may to distort. Not to speak may to betray and to conceal.«

32 Wiesel, Elie: How and why I write, in: Abrahamson, Irving (1985) (Hg.): Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel Bd. II, New York, S. 118: »Words can never express the inexpressible; language is finally inadequate, but we do know of the beauty of literature. We must give truth a name, force man to look. The fear that man will forget, that I will forget is my obsession. Literature is the presence of the absence.«

Bernd Harbeck-Pingel¹

Interreligiöses Hören

Mahlers Zweite Symphonie als Referenzpunkt der Verständigung über Sinn und Bedeutung

Das Entsetzen, das den Dirigenten Hans von Bülow ergriff, jedenfalls nach Mahlers Darstellung, als er den ersten Satz von dessen zweiter Symphonie hörte, muss heute niemanden mehr packen.² Mahler ist gut integriert in den Konzertbetrieb, seine *Zweite* zumal. Ohne den ästhetischen Rang des Werkes infrage stellen zu wollen – seither ist viel komponiert und aufgeführt worden, das sich weit jenseits der Funktionstonalität bewegt und zur Dauerstörung und den mitlaufenden Rezeptionsattitüden wirkungsvoller beiträgt als ein Trauermarsch in c-moll. Das einzige Befremden mag sich einstellen, indem die Konzertbesucher mit der menschlichen Stimme in einer Symphonie konfrontiert werden und dann noch mit Reflexionen über das Leben in der zukünftigen Welt. Dieser Effekt kann aber auch gesucht und bei Mahler dann verlässlich angetroffen werden. Dass im Modus des Gesamtkunstwerks auch vollständige Interpretationen der Position des Menschen auf der Welt im *bundle* zu haben sind, ist ebenso zu erhoffen wie die routinetafliche Verlagerung religiöser Erbauung in den Konzertsaal, aus dem Grund, dass sie woanders nicht mehr erwartet, gesucht oder gefunden wird.³

Neu wird die Begegnung mit der Zweiten Symphonie erst dadurch, dass die geänderten Rezeptionsbedingungen auch ein Gemeinsames an Zerstreuung und Konzentration bieten. Schon die audiovisuelle Speicherung von Musik ermöglicht die öffentlich vorgetragene Subjektivierung des vierten und fünften Satzes ins Privatissimum des Kopfhörers. Die Zugänglichkeit von Musik übers Internet macht in wünschenswerter Weise auch fernab diverser Musikzentren Mahler bekannt;



Gustav Mahler (1860 – 1911),
Porträt von 1892.

wie alles andere, vertraute und ungewohnte dort, wird es zu Weltmusik. Was zunächst Anlass für interkulturelle Reflexionen bietet, wird zum interreligiösen Ereignis nicht durch gemeinsames Musizieren, sondern durch perspektivische Aneignung.⁴ Da es bekanntlich keine interreligiösen Personen gibt, wäre zu erproben, ob Mahlers zweite Symphonie nicht in mehrdeutiger Weise ein interreligiöses Gelände ausmisst.

Dabei ist eine methodische Vorbemerkung unerlässlich: Die theologische Arbeit reduziert geradezu sträflich das Feld möglicher Interpretationen, indem sie den Klang außen vorlässt, und deshalb werden auch die zahlreichen Werkanalysen zur Zweiten im Weiteren nur gestreift. Im Umgang mit Mahlers Werk ist seine Neigung zur Selbstkundgabe, wie sie in seinen Briefen und den

1 Dr. Bernd Harbeck-Pingel ist Dekan an der Evangelischen Hochschule Freiburg und Professor für Bildungs- und Diakoniewissenschaft. Er ist außerdem Ethikbeauftragter und Ombudsmann zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis. Er widmet den Text Anja und Benedikt Hämmerl.
2 Mahler, Gustav an Löhr, Friedrich [28.11.1891] 118, in: Blaukopf, Herta (Hg.) (1996): Gustav Mahler. Briefe, Wien. »Als ich ihm meine Totenfeier vorspielte, geriet er in nervöses Entsetzen und erklärte, daß Tristan gegen mein Stück eine

Haydn'sche Symphonie ist, und gebärdete sich wie ein Verrückter.«

3 Vgl. die Beobachtungen zum Lyrischen und Narrativen in diesem Text.
4 Vgl. über die Musikrezeption hinausgehende facettenreiche Darstellung von: Grüter, Verena (2019): Musik in interreligiösen Begegnungen. Religionstheologie und ästhetische Wende, in: Bernhardt, Reinhold; Grüter, Verena (Hg.): Musik in interreligiösen Begegnungen, Zürich, S. 13–40.

Lebenserinnerungen Dritter gegenwärtig ist, ein Problem besonderer Art, wenn die Symphonik als Externalisierung mentaler Ereignisse gelesen und damit ziemlich schnell erledigt wird. In seiner Widersprüchlichkeit ist das (auto-)biographische Werk indes ein guter Ausgangspunkt für das hier verfolgte Verstehensinteresse.

Das Verhältnis der fünf Sätze zueinander wird zunächst zu bestimmen sein. Eine beinahe liturgische Aufwertung erfährt der erste, wenn er von Mahler und seinen Interpreten als »Totdenkmal« apostrophiert wird.⁵ Während der vierte Satz die Weltverneinung eines lyrischen Ichs zum Ausdruck bringt, bleibt im Klopstock-Teil des fünften Satzes zweideutig, ob eine Person sich selbst oder jemand anderem Mut zuspricht. In Mahlers Erweiterung (ab Strophe 3) wird dies zu einem Selbstgespräch hin vereinfacht. Als Requiem des Subjekts wären diese Anordnungen bereits in Form gegossen, wenn nicht der Sub-Text des dritten Satzes ein ganz eigenes Gewicht erhielte. Der mahlerkundige Zuhörer identifiziert die Fischpredigt des Antonius, instrumental; entsprechende Textkenntnis vorausgesetzt, arbeitet sich der dritte Satz wortlos an der Wirkungslosigkeit der Verkündigung ab.⁶ Diese Anreicherung der religiösen Thematik steht einer Gesamtdeutung der Symphonie entgegen, die in ihr eine kleine Eschatologie erkennt, aber Mahlers Talent zur Ironie nicht inkalkuliert.

Die mehrfach mit der Vortragsbezeichnung »mit Humor«⁷ versehenen Zwischenspiele imitieren Redefluss, Gewässer und die Routine des Sender-Empfänger-Modells: »Nach Gottes Begehren« erscheinen die Fische, wenn schon nicht die Ge-

meinde des Heiligen Antonius; sie vollziehen aber ein bekanntes kommunikatives Muster: die Predigt kommt gut an, bleibt aber ohne Wirkung. Was der Erzähler als Palette ausgebliebener Effekte ausmalt, listet sich gleichwohl wie ein schlichter Lasterkatalog, der für jede Religion, aber auch für jede kausale Verkettung Verkündigung – moralische Erbauung – Verhaltensänderung zur Karikatur wird. Letzteres könnte als Kurzschluss und falsches Predigtprogramm kritisiert werden; das Naheliegende aber wird nicht in Misskredit gebracht: dass jede religiöse Äußerung auf irgendeine Wirkung zielt. Offenbar hat Mahler selbst das Verständnis des Zuhörers für die Fischpredigt unterschätzt: »Die Satire auf das Menschenvolk darin werden mir aber die wenigsten verstehen.«⁸

Dennoch wäre eine Verrechnung der Nichtbotschaft des dritten Satzes mit der Subjektivierung des vierten nicht angezeigt. Denn die einfache Frage *Wie kommt das lyrische Ich darauf?* präsupponiert ein kulturelles Wissen über vorbeikommende Engelein ebenso wie über kulturell geprägte Vorstellungen bezüglich des Lebens in der zukünftigen Welt. Das in der Fischpredigt leerlaufende kommunikative Format droht gleichwohl auf die emphatischen Äußerungen des vierten und fünften Satzes überzugreifen, da die Wirkungslosigkeit von Aufmunterung und Selbstgespräch auch einem Stereotyp anzulasten ist, nämlich der Art und Weise, wie über die Gottsuche und die Auferstehung von den Toten Diskurse gebildet werden. Sie könnten sich als hilflos erweisen. Auch wer nicht umsonst gelebt haben möchte, hat faktisch vielleicht doch umsonst gelebt. Erst recht nützt es nichts, sich in den Himmel zu wünschen.

5 Vgl. Mahler, Gustav (2010): *Symphonie Nr. 2, nach dem Text der Neuen Kritischen Gesamtausgabe*. Vorgelegt von Renate Stark-Voit und Gilbert Kaplan, Wien, IX, vgl. Anm. 2.

6 Das ist etwas mehr als nur eine »Vorbereitung« des 4. Satzes. Haller, Silja (2012): *Wort-Ton-Gestaltung in der Sinfonik Gustav Mahlers*, Potsdam, S. 96.

7 Mahler, Gustav (1905): *Des Knaben Wunderhorn*, Wien, S. 100, 105 u.ö.

8 Kilian, Herbert (1984): *Gustav Mahler in den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner*, mit Anmerkungen und Erklärungen von Knud Martner revidierte und erweiterte Ausgabe. Hamburg, S. 28. Dort auch die Charakterisierung der böhmischen Musik als »Gedudel«.

Gerade weil das Streben zum Menschen gehört, kann dies zu einem religiösen oder ethischen Erschöpfungszustand führen.

Die Symphonie hat in ihrer Tendenz dieses labile Moment nicht. Der Nachdruck des chorischen Singens, mit dem durch die Syllabik Erhabenheit generiert wird und das Streben zu Gott ebenso wie die Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten durch thematische und textliche Verdichtung bekräftigt werden, nimmt zumal in den Akzenten und mit den Ritardandi am Schluss überdeutliche Formen an.⁹ Wer möchte so laut und so langsam auferstehen? Den Interpreten wird hier einiges an gutem Geschmack abverlangt.¹⁰ So bewahrt sich zwar Adornos Vermutung nicht in der Rezeption von Mahlers Werk, in seiner Beurteilung hat er aber einiges treffend gesehen: »Das Werk, an dem wohl die meisten Mahler lieben lernten, die Zweite Symphonie, dürfte am raschesten verblässen, durch Redseligkeit im ersten Satz und im Scherzo, durch einige Primitivität des Auferstehungsfinals.«¹¹ Mit der passenden Nivität wird gemütvoller Religion daraus, so schreibt Natalie Bauer-Lechner in ihren Erinnerungen: »Mit dem Einsatz der Orgel und Glockenbegleitung aber war es wirklich, als ob der Himmel sich öffnete und Engelscharen einen ins Ewige emportrügen.«¹²

Das ist aber nicht die einzige Wirkung. Schon dass auf der klanglichen Ebene das Wort »leben« mit Dissonanzen gestaltet ist, eröffnet für die Deutung des Werkes eine Mehrdeutigkeit, die nicht auf die schlichte Polarität Tod – Leben, Verzweiflung – Erlösung, Streben – Erfüllung usw. zurückfällt.¹³

»Mahler war ein schlechter Jasager. Seine Stimme überschlägt sich, wie die Nietzsches, wenn er Werte verkündet, aus bloßer Gesinnung redet: wo er selbst jenen abscheulichen Begriff der Überwindung praktiziert, den dann die thematischen Analysen ausschachten, und musiziert, als wäre Freude schon in der Welt. Seine vergeblichen Jubelsätze entlarven den Jubel, seine subjektive Unfähigkeit zum happy end denunziert es selber.«¹⁴ Diese subjektive Unfähigkeit zum happy end bei Mahler macht die Zweite Symphonie indes als interreligiösen Referenzpunkt interessant. Den Religionen gemeinsam ist die Wiederkehr paradigmatischer Probleme, zu denen das erste bereits mit dem Subjektbegriff bezeichnet ist.

Folgende Beschreibungsebenen sind dabei zu unterscheiden:

- 1 Im Mittelpunkt der religiösen Reflexionen des vierten und fünften Satzes steht ein schlichtes und naives Wissen von Religion. Die Ausgangstexte aus *Des Knaben Wunderhorn* und von Klopstock werden von Mahler verändert, im fünften Satz sogar ganz erheblich ergänzt. Der unterstellte Volkston, der Zustimmungsfähigkeit in elementarer Mythologie voraussetzt, ist ein Impuls, in unverwandelter Schlichkeit weiterzuschreiben, möglicherweise um den Preis der Trivialität.
- 2 Wie immer man Mahlers Qualitäten als Dichter einschätzt – die religiöse Intentionalität der Symphonik speist sich auch aus seiner intensiven Beschäftigung mit religiösen Fragen, so dass entgegen Festlegungsfragen bezüglich

9 Haller, Silja (2012): Wort-Ton-Gestaltung in der Sinfonik Gustav Mahlers, Potsdam, S. 98, 119, 121f.

10 Mahler, Gustav (2010): Symphonie Nr. 2, nach dem Text der Neuen Kritischen Gesamtausgabe. Vorgelegt von Renate Stark-Voit und Gilbert Kaplan. Wien, V, 712 ff., 708, 730.

11 Adorno, Theodor W. (1960): Mahler. Eine musikalische Physiognomie, Frankfurt/Main, S. 179.

12 Kilian, Herbert (1984): Gustav Mahler, S. 170.

13 Schmierer, Elisabeth: Mahlers Zweite Symphonie im Kontext der Moderne, in: Jacobshagen, Arnold (Hg.) (2011): Gustav Mahler und die musikalische Moderne, Stuttgart, S. 35–46, hier S. 44f.

14 Adorno (1960): Mahler, S. 180 f.

Mahlers jüdischer oder christlicher Rechtgläubigkeit als Quellen vielmehr Lektüren von Goethe, Wagner und Nietzsche, insbesondere von Theodor Fechners Buch vom Tod und Leben auszumachen sind sowie der persönliche Kontakt zu Siegfried Lipiner als bedeutsam erschlossen worden ist. Diese eigentümliche Auswahl mündet in eine undogmatische Melange aus religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen.¹⁵ Dass aber nur dasjenige, was das Subjekt als plausible Religion gelten lässt, akzeptable Religion ist, muss als eine möglicherweise zeittypische Haltung bei Mahler ernstgenommen werden.

- 3 Denn damit ist berechtigterweise gesehen worden, dass das religiöse Ich sich beim Glauben nicht durch andere vertreten lassen kann. Doch insofern es individuelle Religiosität ausprägt, gründet es noch nicht eine Privatreligion.
- 4 Wenn der Chor überhaupt einstimmen kann, setzt das die Zustimmungsfähigkeit und Kommunizierbarkeit derjenigen Vorstellungen voraus, die Alt- und Sopransolo vortragen. Der Wechsel zwischen Solo und Chor ist etwas anderes als durch die musikalische Form der Chor-Symphonik bestimmte Konvention. Der gemeinsame Nenner der eschatologischen Konzepte von Auferstehung, Lebensbilanz, Vereinigung mit Gott, Lohn, ermöglicht es, die Sprecherpositionen abzuwechseln, ungeachtet der Probleme, die die Kollektivierung religiöser Vorstellungen, zum Beispiel in der Predigt, mit sich bringt.
- 5 Die Haltung des lyrischen Ichs zu seinem Tod ist dominiert von einem Selbstgespräch, das die Mutlosigkeit durch Vergegenwärtigung des gelebten Lebens überwindet, und die Anstrengungen des Lebens und Entwicklung der eigenen Religiosität eröffnen den Zugang zur göttlichen Wirklichkeit, trotz der Abweisung durch einen Engel. Das Nebeneinander von Auferstehungsglaube, Selbsterlösungsgedanken, Selbstreferenzialitätsdiskurs und gängigem mythologischem Material gestattet nicht nur einen Einblick in Mahlers Arbeitsweise. Es legt auch das Informationsdefizit frei, das mit jeder Eschatologie einhergeht. Somit ist es schlüssig, dass sich das Ich etwas einredet.
- 6 Im Zusammenhang der Symphonie ist durch Äußerungen Mahlers der Gedanke entwickelt worden, dass das Werk einen narrativen Zusammenhang hat. Mahler befördert und unterläuft diese Deutung. Nun muss eine Symphonie nicht notwendigerweise als Programm verstanden werden; offenbar hat sich Mahler aber nicht entschließen können, auf das Erzählen einer Geschichte zusätzlich zur Expressivität des lyrischen Ichs und zum Subtext des dritten Satzes zu verzichten. Mahler scheint die Zugänglichkeit seiner Kompositionen verbessern zu wollen.¹⁶ Subjekttheoretisch ist wichtig, dass dem lyrischen Ich ein Held zur Seite gestellt wird, der als Figur der ersten Symphonie in der zweiten erneut im Hintergrund steht, und damit überraschende thematische Kohärenz zwischen beiden Werken herstellt.¹⁷ Der zweite und dritte Satz vergegenwärtigen das Leben des Helden¹⁸, die

15 Floros, Constantin (2017): Gustav Mahler über letzte Fragen, in: Ders., Odefey, Alexander (Hg.): Gustav Mahler und die Spiritualität, Mahler-Studien 3, Frankfurt, S. 9–18, hier S.11, 14.

Kruse, Matthias (2011): Mahlers Traum von der Wiederkehr, in: Jung-Kaiser, Ute; Kruse, Matthias (Hg.): »Was mir die Engel erzählen ...« Mahlers traumhafte Gegenwelten, Wegzeichen Musik 6, Hildesheim, S. 59–102.

16 Mahler, Briefe, 172: an Max Marschalk, 28.3.1896: Gut ist es deshalb immerhin, wenn für die erste Zeit, als meine Art noch befremdet, der Zuhörer einige Wegtafeln und Meilenzeiger mit auf die Reise erhält.«

17 Mahler, Briefe, 172.

Darstellungsmodi Dramatik, Epik, Lyrik ergänzen einander, die Parodie des dritten Satzes zeigt die Welt im »Hohlspiegel«.¹⁹

- 7 Die Erzählungen könnte man als redundant gegenüber dem symphonischen Werk ansehen, und Mahler hat sie selbst auch nicht als Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis betrachtet. Allein er setzt konzeptionell ein Entsprechungsverhältnis von Kunstwerk und Leben voraus, sodass ein kommunizierbares emotionales Muster, eine Empfindung entsteht. »Bei der Konzeption des Werkes war es mir nie um Detaillierung eines *Vorganges*, sondern höchstens einer *Empfindung* zu tun. Die *gedankliche* Basis des Werkes ist deutlich in den Worten des Schlußchores ausgesprochen, und auf die ersten Sätze wirkt das plötzlich einfallende Altsolo ein erhellendes Licht. Daß ich hinterher oft bei verschiedenen einzelnen Partien einen realen Vorgang vor mir sich – sozusagen – dramatisch abspielen sehe, ist aus dem Wesen der Musik leicht zu begreifen. Der Parallelismus zwischen Leben und Musik geht vielleicht tiefer und weiter, als man jetzt noch zu verfolgen imstande ist. – Durchaus aber verlange ich nicht, daß mir jeder darin folge, sondern gerne überlasse [ich] die Auffassung der Details der individuellen Anschauungskraft des Einzelnen.«²⁰

Die Formen subjektivierender Arbeit in der Religion wie mit deren Themen sind weder eine Eigentümlichkeit von Mahler, der sich etwa mit der unkonventionellen Kombination religiösen und dichterischen Materials gleichsam zwischen alle Religionen gesetzt hätte, noch ein paradigmatisches Beispiel von Religion überhaupt. In Mahlers Zweiter Symphonie sind sie aber als Verstehens- und Verständigungsaufgabe objektiv. Und wiewohl es andere elaborierte eschatologische Konzepte geben mag und auch nicht sämtliche sozialen Dimensionen von Religion in den Blick gelangen, so kann immerhin ein Kriterium benannt werden für interreligiöses Hören.

Die je einzelne und gemeinsame Arbeit an Subjektivierungen von Religion geschieht in der Begegnung mit Mahlers Musik nicht als Anwendung eines Kriterienkatalogs, sondern in der Freilegung von Subjektivierung durch das Kunstwerk selbst. Die Themenliste leuchtet unmittelbar ein: Nachdenken über sein gelebtes Leben; Schmerz und Tod überwinden; Distanz zu negativen Erfahrungen entwickeln; auf sich selbst zurückgeworfen sein; Kritik an kommunikativen Konventionen; das Problem des Umgangs mit der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit. Die Themen wird man auch andernorts finden, aber die Symphonie impliziert in ihrer Form Standards ihrer subjektiven Bearbeitungen und deren Kritik. Wenn sich auf diese Weise Sinn und Bedeutung als ästhetische Kategorien, die Zeit verbrauchen, einstellen, sind die darauf gerichteten Verstehensprozesse der Religionen genau die Verfahren, die sie für ihre eigenen Zwecke brauchen. Die Kunst ist aber der Ort, wo sie für alle da sind, brachliegen.

- 18 Mahler, Briefe, 302: an Buth, Julius, 25.03.1903: Vgl. »2. Satz (wie ein Nachklang längst vergangener Tage aus dem Leben desjenigen, den wir im 1. Satz zu Grabe getragen – ›da ihm noch die Sonne gelacht‹ –).« Mahler, Briefe, 173: »Warum hast du gelebt.«; »Interludium«. Kilian; Bauer-Lechner, S. 40: »Der erste Satz enthält das titanenhafte Ringen eines in der Welt noch befangenen kolossalen Menschen mit dem Leben und dem Geschick, dem er immer wieder unterliegt; sein Tod. [...] »Während die ersten Sätze erzählend sind, ist im letzten alles ein inneres Geschehen.[...] »Und leise und schlicht hebt an: ›Aufersteh' n, ja aufersteh' n ...‹, wozu die Worte selbst Kommentar sind. Und mit keiner Silbe werde ich mich je mehr herbeilassen, eine Erklärung zu geben!« rief Mahler. »Die Steigerung, der Aufschwung, der jetzt bis zum Schlusse folgt, ist ein so ungeheurer, daß ich selbst hinterher nicht weiß, wie ich dazu gelangen konnte.«

19 Kilian; Bauer-Lechner, S. 40.

20 Mahler, Briefe, 163: an Max Marschalk, 17.12.1895.

Anhang²¹**Texte***Des Antonius von Padua Fischpredigt*

Antonius zur Predigt
Die Kirche find't ledig!
Er geht zu den Flüssen
und predigt den Fischen!

Sie schlagen mit den Schwänzen!
Im Sonnenschein glänzen, sie glänzen!

Die Karpfen mit Rogen
Sind allhier gezogen,
Haben d' Mäuler aufrissen,
Sich Zuhörens beflissen!

Kein Predigt niemalen
Den Karpfen so g' fallen!

Spitzgöschete Hechte,
Die immerzu fechten,
Sind eilend herschwommen,
Zu hören den Frommen!

Auch jene Phantasten,
Die immerzu fasten;
Die Stockfisch ich meine,
Zur Predigt erscheinen!

Kein Predigt niemalen
Den Stockfisch so g' fallen!

Gut Aale und Hausen,
Die Vornehme schmausen,
Die selbst sich bequemen,
Die Predigt vernehmen!

Auch Krebse, Schildkroten,
Sonst langsame Boten,
Steigen eilig vom Grund,
Zu hören diesen Mund!

Kein Predigt niemalen
den Krebsen so g' fallen!

Fisch große, Fisch kleine,
Vornehm und gemeine,
Erheben die Köpfe
Wie verständge Geschöpfe!

Auf Gottes Begehren
Die Predigt anhören!

Die Predigt geendet,
Ein jeder sich wendet,
Die Hechte bleiben Diebe,
Die Aale viel lieben!

Die Predigt hat g' fallen.
Sie bleiben wie alle!

Die Krebs gehn zurücke,
Die Stockfisch bleiben dicke,
Die Karpfen viel fressen,
die Predigt vergessen!

Die Predigt hat g'fallen.
Sie bleiben wie alle!

²¹ Gustav Mahler: Des Knaben Wunderhorn.
Wien 1905, 100-124.
Gustav Mahler. Symphonie Nr. 2, XVII-XIX.

4. Satz: »Urlicht«

Aus: *Des Knaben Wunderhorn*

O Röschen rot!

Der Mensch liegt in größter Not!
 Der Mensch liegt in größter Pein!
 Je lieber möcht' ich im Himmel sein!
 Je lieber möcht' ich im Himmel sein!

Da kam ich auf einen breiten Weg,
 da kam ein Engelein und wollt' mich
 abweisen.

Ach nein! Ich ließ mich nicht abweisen!
 Ach nein! Ich ließ mich nicht abweisen!
 Ich bin von Gott und will wieder zu Gott,
 Der liebe Gott,
 der liebe Gott wird mir ein Lichtchen geben,
 wird leuchten mir bis in das ewig selig
 Leben!

V.

Auferstehn, ja, auferstehn wirst du,
 mein Staub, nach kurzer Ruh!
 Unsterblich Leben! Unsterblich Leben
 wird, der dich rief, dir geben!

Wieder aufzublüh' n wirst du gesä' t.
 Der Herr der Ernte geht
 und sammelt Garben,
 uns ein, die starben.

O glaube, mein Herz, o glaube:
 Es geht dir nichts verloren!
 Dein ist, ja dein, was du gesehnt!
 Dein, was du geliebt, was du gestritten!

O glaube: Du wardst nicht umsonst geboren!
 Hast nicht umsonst gelebt, gelitten!

Was entstanden ist, das muß vergehen!
 Was vergangen, auferstehen!

Hör' auf zu beben!
 Bereite dich zu leben!

O Schmerz! Du Alldurchdringer!
 Dir bin ich entrungen!
 O Tod! Du Allbezwinger!
 Nun bist du bezwungen!

Mit Flügeln, die ich mir errungen,
 In heißem Liebestreben
 Wird ich entschweben
 Zum Licht, zu dem kein Aug' gedrungen!

Mit Flügeln, die ich mir errungen,
 Wird ich entschweben!
 Sterben werd' ich, um zu leben!

Aufersteh' n, ja aufersteh' n wirst du,
 mein Herz, in einem Nu!
 Was du geschlagen,
 zu Gott wird es dich tragen!

The image shows a page of handwritten musical notation for the second movement of Gustav Mahler's Second Symphony. The score is written on multiple staves, with various instruments and voices indicated by labels on the left side. The notation includes complex rhythmic patterns, dynamic markings, and articulation symbols. The top of the page features a handwritten title "2. Satz" and a key signature of two flats. The score is densely packed with musical symbols and includes some handwritten annotations and corrections.

Labels on the left side of the score include: Flöte, Klarinette, Fagott, Horn, Trompete, Posaune, Pauke, Becken, Trommel, Violine I, Violine II, Viola, Violoncello, Kontrabaß, and Singstimme. The score is written in a clear, professional hand, with some corrections and markings throughout.

Original-Partiturseite des
2. Satzes der Zweiten Symphonie
von Gustav Mahler

Wilhelm Schwendemann¹

Spiritualisierter Jesus oder solidarischer Jesus?

Einige kritische Bemerkungen zur Bach-Kantate *Ich will den Kreuzstab gerne tragen*

1 Die Bachkantate² – in einem problematischen christologischen Kontext

Johann Sebastian Bach (1685–1750) gehört zu den bekanntesten protestantischen Kirchenmusikern, und ein Beitrag zu dieser Persönlichkeit soll in dieser Ausgabe der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung* nicht fehlen.

Johann Sebastian Bach versuchte die Theologie Luthers, vor allem seine reformatorische Erkenntnis der Rechtfertigung des Sünders in Musik umzusetzen, d.h. seine Musik ist der Versuch, Bibeltexte zu interpretieren. Martin Luthers reformatorisches Verständnis setzt an der Gerechtigkeit Gottes als Gabe an, d.h. Gottes Gerechtigkeit ist zuallererst das Werk, das Gott in uns tut und gleichzeitig der Raum, der uns geschenkt wird.³ Theologie muss nach Luther immer einen Textbezug, eine kerygmatische und eine transzendierende, d.h. auf Gott hinweisende Dimension haben, und die Bibelauslegung soll »zum Gelingen und Misslingen des Lebens vor Gott beitragen«⁴. »Eine exegetische Aussage wird also zu einer theologischen Aussage, wenn sie eine ästhetische, kerygmatische, existenzielle und kanonische Dimension hat und dabei in allen Dimensionen Kritik ermöglicht.«⁵

Für Johann Sebastian Bach waren vor allem die kerygmatische und die existenzielle Dimension der Bibelauslegung entscheidend, was er von Luther übernimmt. Gleichwohl übernimmt er das *Solus Christus*, das bei Luther exklusiv und auch antijüdisch verstanden worden ist und worin sich die Kritik an Luthers antijüdischen bis hin antisemitischen Aussagen entzündet.⁶ 2017 gab es in Eisenach zum Reformationsjubiläum eine Ausstel-

lung zu Johann Sebastian Bach, und der Befund war eindeutig: Bach stehe in Bezug auf seine exklusive Christologie in der antijüdischen Tradition⁷ Martin Luthers, die selbst jedoch im theologischen Widerspruch zu seiner reformatorischen Erkenntnis steht. Die Bachsche Musik, so genial sie komponiert sei, habe in Bezug auf ihre theologischen und biblischen Quellen durchaus einen zu kritisierenden antijüdischen Touch bzw. setze diesen beim Zuhörenden der Musik und der Texte frei.⁸ Die Nachwirkungen der exklusiv verstandenen Christologie Luthers treten bei Bach insofern auf,

6 Zur Kritik der sog. 5 Soli (Solus Christus, Sola Fide, sola scriptura, sola gratia soli Deo gloria) siehe vor allem den Band: Harbeck-Pingel, Bernd; Schwendemann, Wilhelm (Hg.) (2017): Immer reformieren. Über-Setzungen und Neues, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zu Luthers Antijudaismus und Antisemitismus habe ich in dem Band ausführlich Stellung genommen (S.235–251).

Folgendes gilt es zu beachten (S. 248): »Es ist deutlich geworden, dass Luther nie ein Freund des Judentums war, sondern das biblische und das zeitgenössische Judentum blieben ihm zeitlebens fremd, und sein Verhältnis zur biblischen Geschwisterreligion war getrübt durch die grundsätzliche Judenfeindschaft seiner Zeit, apokalyptische Vorstellungen, Bedrohungen durch Pest und Kriege und durch persönliche Krisenerlebnisse. Verbunden hat sich dieses Konglomerat mit einer christologischen Perspektive auf alttestamentliche Texte, vor allem auf Jesajatexte wie z.B. Jes 7,14. An diesem Punkt muss man meines Erachtens ansetzen, die strenge christologisch typologische Interpretation alttestamentlicher Bibelstellen muss einer soteriologischen Sicht auf die Texte weichen, in denen die Eigensagen der Texte zum Leuchten kommen. Die christologische Perspektive muss gewahrt werden, dass die alttestamentlichen Texte in historischer Perspektive nicht auf den christlichen Messias Jesus hinweisen, sondern allenfalls das Sprachmaterial bereithalten, das Christen jüdischer Herkunft nutzen konnten, um Kreuz und Auferstehung Jesu verstehen zu können und damit die Botschaft des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu und die Bedeutung, die Paulus Jesus gab. Das Evangelium findet sich zwar in alttestamentlichen Texten, nicht aber als Botschaft Jesu, sondern als befreiende und erlösende Erfahrung derer, die den biblischen Gott als Befreier erfahren haben; das Verständnis von Evangelium und Gesetz als normierende Orientierung ist in diesem Diskurs bibeltheologisch neu zu durchdenken, ohne auf die antijüdischen Interpretationen Luthers und anderer zurückgreifen zu müssen. Theologisch ergibt sich daraus das Problem des christlichen Glaubensverständnisses, den christlichen Glauben so zu artikulieren, dass dabei jüdische oder auch muslimische religiöse Identität nicht beschädigt werden. Das bedeutet, dem christlichen Fundamentalismus ist zu wehren, weil er letztlich gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit bezüglich der jüdischen Religion nach sich zieht... Abzulösen ist ein Verständnis, dass die Kirche bzw. die christliche Religionsgemeinschaft das Judentum abgelöst habe und jetzt in die Verheißungsgeschichte Israels an Stelle Israels eingetreten sei. Das beinhaltet auch, christlichen Triumphalismus gegenüber anderen Religionen als unangemessen einzustufen, weil er dem Dialog widersteht und das Evangelium letztlich verfälscht.«

1 Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann ist Professor für Evangelische Theologie, Religionspädagogik und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg. Er ist einer der Herausgeber und Schriftleiter der *ZfBeg*.

2 Bachkantate: »Ich will den Kreuzstab gerne tragen«, BWV 56/BC A 146.

3 Vgl. Theißen, Gerd (2015): Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, Münster, S. 65.

4 Ebd., S. 66.

5 Ebd., S. 67.



als er Erlösung, Trost, Hilfe zum Leben in ein spiritualisiertes Jenseits verschiebt und so Krisen, menschenfeindliche Einstellungen in der Gegenwart legitimiert und sich so letztlich von der biblischen Vorlage des im Diesseitigen solidarischen Jesus löst.

1723 bewarb sich Bach auf die Stelle des Thomaskantors in Leipzig und wurde im April 1723 in dieses Amt gewählt. In Leipzig entstanden große Vokalwerke wie die Johannes- und Matthäuspasion und ein Zyklus von Kantaten und Motetten.⁹ Die lutherische Reformationstheologie findet in

Bachs Musik einen kongenialen Ausdruck, auch wenn dieser Bezug heute im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs massiv kritisiert werden muss, vor allem auch die Bezugnahme Bachs auf Luthers judenhetzerische Schriften (zum Beispiel *Von den Juden und ihren Lügen*¹⁰), wie auch die Kantate zum 10. Sonntag nach Trinitatis (sog. Israelsonntag) zeigt. Nathan Söderblom¹¹ bezeichnete dagegen 1929 Bachs Musik sogar als »fünftes Evangelium«, was auf die Auslegung und Rezeption der Evangelien durch Bach aufmerksam macht, die wahrnehmbare antijüdische Dimension jedoch negiert.¹²

Die 56. Kantate (sog. Kreuzstabkantate) ist im Herbst 1726 für die späte Trinitatiszeit entstanden.¹³ Sie trägt als einzige Kantate die Bezeichnung *Cantata*.¹⁴ Sie ist auf den 19. Sonntag nach Trinitatis bezogen und damit auch auf das Evangelium dieses Sonntags in Mt 9,1-8. Die Kantate selbst hat jedoch nur einen geringen textlichen Bezug zum Evangelium, thematisiert aber Glaubensgewissheit und Vergebung der Sünden, gleichwohl aber auch eine triumphalistische Christologie¹⁵ und Eschatologie, die deutlich vom biblischen Original abweicht und ein anderes Narrativ bietet.¹⁶ Die Titelzeile ist an den Eingangssatz einer Solokantate von Erdmann Neumeister aus dem Jahr 1702 angelehnt:

*»Ich will den Kreuzweg gerne gehen:/
ich weiß, da führt mich Gottes Hand.«*

- 7 Zum Beispiel: Balcerowiak, Rainer (2016): Antijudaismus – die dunklen Flecken in Bachs Lebenswerk, online verfügbar unter: <https://www.cicero.de/kultur/antijudaismus-die-dunklen-flecken-in-bachs-lebenswerk> [Zugriff: 03.11.2019; 16:27].
- 8 Siehe dazu: Schwendemann, Wilhelm (2017): »Ertragen können wir sie nicht« ... Martin Luther und die Juden, in: Harbeck-Pingel, Bernd; Schwendemann, Wilhelm (2017): Immer reformieren. Über-Setzungen und Neues, Göttingen, S.235–251. Ähnlich wie Balcerowiak äußerte sich auch der Kurator der Eisenacher Ausstellung, Volker Hagedorn: »Sein Blut komme über uns«, online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/2016/30/johann-sebastian-bach-luther-eisenach-antisemitismus>.
Auch: Marissen, Michael (2016): Bach & God, Oxford.
- 9 Siehe zu Bachs Lebenslauf die instruktive Seite: <http://www.bach.de/leben/index.html>.
»Bach war strenger Lutheraner. Das heißt, die antijüdischen Aussagen, also die Betonung des Judentums als negatives Beispiel für die christliche Gemeinde-das ist das, was Bach auch in seinen Passionen ausgedrückt hat.«
- 10 WA 53, S. 418,29–31
- 11 »Nathan Söderblom war Professor für evangelische Theologie in Uppsala und Leipzig. 1914 wurde er Erzbischof von Uppsala. Nach dem 1. Weltkrieg wurde er ein maßgeblicher Schrittmacher der ökumenischen Bewegung. Besondere Bedeutung erhielt die Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925, die All-gemeine Christliche Konferenz für praktisches Christentum als Versammlung der nichtkatholischen Kirchen der Welt. 1930 wurde Nathan Söderblom der Friedensnobelpreis verliehen.«, online verfügbar unter: https://www.heiligenlexikon.de/BiographienN/Nathan_Soederblom.html.
- 12 Vgl. dazu: Petersen-Mikkelsen, Birger (2003): Praedicatio sonora. Musik und Theologie bei Johann Sebastian Bach, in: Kirchenmusik und Verkündigung-Verkündigung als Kirchenmusik. Zum Verhältnis von Theologie und Kirchenmusik, Eutiner Beiträge zur Musikforschung, Bd. 4, Eutin, S. 45–60, Zitat S. 47 mit Anm. 5.
- 13 Vgl. Schulze, Hans-Joachim (2006): Die Bachkantate. Einführungen zu sämtlichen Kantaten Johann Sebastian Bachs, Leipzig; Stuttgart, S. 454. Dazu auch: Wolff, Christoph (Hg.) (1998): Die Welt der Bachkantaten, Bd. 3, Johann Sebastian Bachs Leipziger Kirchenkantaten, Stuttgart.
- 14 Vgl. Schulze, Hans-Joachim (2006), Die Bachkantate, S. 454.
- 15 Vgl. dazu: Vasel, Stephan (2001): Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung

- mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh. Brosseder, Johannes (1999): Die Metaphorik von Christologie und Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf das christlich-jüdische Gespräch, in: Ökumenische Rundschau 48, S.361–374.
- Breuning, Wilhelm (1993): Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie, in: JBTh 8 Messias, Baldermann, Ingo; Dassmann, Ernst (Hg.) (1993), Neukirchen, S. 293–311.
- Von Stosch, Klaus: Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus? Online verfügbar unter: https://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/fakultaet/Institute/kath-theologie/Systematische_Theologie/Prof._Dr._Klaus_von_Stosch/Publikationen/3_Artikel_Articles/6_Christologie_ohne_Antijudaismus.pdf.
- 16 Vgl. Schulze, Hans-Joachim (2006), Die Bachkantate, S. 455.

In der katholischen Tradition ist der Begriff Kreuzstab bekannt, im lutherischen Bereich selten anzutreffen.¹⁷ Bei Paul Gerhardt (1607–1676)¹⁸ taucht der Begriff 1666 auf:

»Es kann und mag nicht anders werden,
alle Menschen müssen leiden.
Was webt und lebet auf der Erden/
kann das Unglück nicht vermeiden.
Des Kreuzes Stab schlägt unsre Lenden/
bis in das Grab, da wird sichs enden.
Gib dich zufrieden.«¹⁹

Bach hat diesen Gerhardt'schen Vers neu kontextualisiert und zweimal in das Notenbuch für seine Frau Anna Magdalena 1725 eingetragen. Im Kantatentext Bachs ist der Kreuzstab aber eher ein Hinweis für die irdische Wanderschaft des (christlichen?) Menschen hin zu Gott, der am Schluss alle Tränen abwischen wird (Apk 21,4²⁰; Ps 126; Jes 25,8²¹). Aber gegen diese Formen triumphalistischer Christologie muss man mit dem Paderborner Theologen Klaus von Stosch sagen: »Die Wahrheit des Jüdischen findet sich nicht allein im Christlichen, sondern zuerst doch im Jüdischen, was selbstverständlich zuerst für die biblischen Verweistexte Bachs gilt.«²²

Die Zusage »Ich will dich nicht verlassen« findet sich in Hebr 13, 5²³ und in Mt 28,20.²⁴ Das Ende des Rezitativs nimmt noch einmal den Eingangsvers des biblischen Textes auf und verweist zugleich auf das himmlische Jerusalem oder auch auf den Ps 126,5-6²⁵. Die zweite Arie²⁶ nimmt das 40. Kapitel des Jesaja-Buches auf.²⁷ Bach lässt den Leidenden seufzen – der Aufwand²⁸ an Kraft und Selbstüberwindung wird in der Kantate geradezu körperlich spürbar: Tonmalerische Figuren

des Streichinstruments begleiten das erste, von der Seefahrerallegorie geprägte Rezitativ. Mit den Textworten »Und wenn das wütenvolle Schäumen sein Ende hat« endet auch die musikalische Wellenbewegung und ruhige Akkorde begleiten das »So tret ich aus dem Schiff in meine Stadt«.²⁹ Die Bass-Arie ist virtuos und bildet einen scharfen Kontrast zum Vorangegangenen. Das letzte Rezitativ greift noch einmal die Eingangssequenz auf. Dem Diesseitigen enthoben ist der abschließende Choralatz.³⁰ Das Jenseitige, auf das in Bachs Musik verwiesen wird, ist aber zugleich als Triumph des auferstandenen Christus zu verstehen, was die Schwierigkeit eines antijüdischen Missverständnisses birgt.

2 Der biblische Text Mt 9,1-8³¹

Jesus hat in Gadara bzw. in der Nähe von Gerasa Besessene, heute würde man sagen, psychisch Erkrankte geheilt, die ihn als Sohn Gottes erkannt haben, was bei den Einwohnern der Gegend Furcht und Schrecken hinterließ. Die Einwohner der Stadt baten daraufhin Jesus, die Stadt und die Gegend zu verlassen. Jesus steigt in ein Boot und fährt zurück nach Kafarnaum, wo er wohl bei der Familie des Petrus Unterkunft gefun-

und die Schande seines Volkes entfernt er von der ganzen Erde, / denn der HERR hat gesprochen.«

²² Von Stosch, Klaus: Philosophisch verantwortete Christologie. Und: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hg.) (1998): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster.

²³ »Seid nicht geldgierig, und lasst euch genügen an dem, was da ist. Denn er hat gesagt (Josua 1,5):
»Ich will dich nicht verlassen und nicht von dir weichen.«

²⁴ »und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.«

²⁵ »Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen guten Samen und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben.«

²⁶ Vgl. Schulze, Hans-Joachim (2006), S. 456.

²⁷ »Er gibt dem Müden Kraft, / dem Kraftlosen verleiht er große Stärke. Die Jungen werden müde und matt, / junge Männer stolpern und stürzen. Die aber auf den HERRN hoffen, / empfangen neue Kraft, / wie Adlern wachsen ihnen Flügel. Sie laufen und werden nicht müde, / sie gehen und werden nicht matt.«

²⁸ Vgl. Schulze, Hans-Joachim (2006), S. 457.

²⁹ Vgl. Ebd., S. 457.

³⁰ Vgl. Ebd., S. 457.

¹⁷ Vgl. Ebd., S. 455.

¹⁸ Vgl. Bahr, Petra (2007): Paul Gerhard – Leben und Wirkung – »Geh aus, mein Herz...«, Freiburg.

¹⁹ Vgl. Schulze, Hans-Joachim (2006), Die Bachkantate, S. 455.

²⁰ »Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.«

²¹ »Er hat den Tod für immer verschlungen / und GOTT, der Herr, wird die Tränen von jedem Gesicht abwischen

den hatte.³² Danach beginnt die Geschichte (ohne Vers 1), schnörkellos im Unterschied zur Fassung des Markus erzählt. Bei Markus wird erzählt, dass das Haus, in dem Jesus heilte, übervoll war und der Gelähmte vom Dach direkt zu Jesu Füßen kam (Mk 2,1-4), weil die vier Träger der Trage in ihrer Not das Dach aufstemmen, um ihren Gelähmten überhaupt zu Jesus zu bringen.

Das Erstaunliche in beiden biblischen Fassungen der Geschichte ist nun die Reaktion Jesu: Der matthäische Jesus reagiert von der Situation auf das Vertrauen, auf den Glauben der Träger in Gottes Zuwendung zum leidenden Menschen. Er unterbricht den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt, von Krankheit und Sünde, von Tun und Ergehen und spricht den Gelähmten direkt an mit einer traditionellen priesterlichen Vergebungsformel: Mein Sohn, mein Kind, deine Sünden sind dir vergeben. Er löst die beschämende Situation mit der direkten Anrede an den Gelähmten, wie sie sich auch in anderen Wundergeschichten wiederfinden lässt.³³ Die beziehungsstiftende Anrede Jesu löst die Scham, löst die lähmende Situation. Jesus unterbricht die gewohnte Haltung, dass ein kranker oder behinderter Mensch von Gott gestraft sei. Mitnichten, im Evangelium straft Gott nicht durch Krankheit oder Behinderung. Gott schließt nicht aus, sondern ein.³⁴ Der matthäische Jesus verweist weder triumphalistisch auf ein Jenseits, noch agiert er in christlicher Perspektive auf den Text – antijüdisch, weil die Diskussionsgegner zwar Schriftgelehrte sind, denen vom matthäischen Jesus allenfalls unterstellt wird, *Torah* nur buchstäblich und nicht eigentlich zu verstehen, also massiv den *Torah*-anspruch zu verkürzen.

Sowohl in der Innenperspektive Bachs als auch in der Außenperspektive des biblischen Textes kommt es auf das Vertrauen in Gott an; in und auf Gott vertrauen heilt die Gottlosigkeit des Menschen, indem Gott diese Gottesferne durch seine Zuwendung aufhebt und sich ganz dem Menschen schenkt, weil eben der Heiland die Tränen abwischt und ganz beim Menschen ist und bleibt. Bach überspitzt dieses Vertrauen in Gottes heilende Kraft aber so, dass sie ausschließlich christozentrisch und eschatologisch interpretiert wird, während der biblische Text zuallererst das Vertrauen auf *Gott* selbst beim Gelähmten und seinen Helfern voraussetzt.

Im antiken Denken findet man oft die Vorstellung, als habe Krankheit oder auch Behinderung insofern mit Gott zu tun, als bestrafe Gott den sündigen Menschen, indem er über ihn Krankheit, Behinderung und Tod bringt. Aber: Kein Mensch geht bei Gott verloren oder wird einfach aufgegeben, was den Besessenen in Gadara widerfahren ist.³⁵ Die beiden psychisch Kranken in Gadara, die Jesus geheilt hat, waren von der Gesellschaft ausgeschlossen, isoliert und fristeten ihr kümmerliches Dasein in Grabhöhlen außerhalb der Stadt. Sie waren auch nicht mehr berechtigt, an der religiösen Praxis teilzunehmen und galten in höchstem Maß als kultisch unrein.

Ein gleiches Schicksal dürfte auch dem Gelähmten in Mt 9,1-8 zuteilgeworden sein. Auch ihm wird zuerst einmal von Jesus die Gottesnähe zugesagt: Gott verstößt dich nicht, sondern hebt den Graben zwischen Dir und Ihm auf, deswegen die Vergebung der Sünden, deswegen die Aufhebung der Gottlosigkeit. Jesus holt den Gelähmten

31 »Jesus stieg ins Boot, fuhr über den See und kehrte in die Stadt zurück, in der er wohnte.

2 Einige Männer brachten einen Gelähmten auf einer Tragbahre zu Jesus. Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: »Du brauchst dich nicht zu fürchten, mein Sohn! Deine Sünden sind dir vergeben.«

3 »Einige Schriftgelehrte dachten im Stillen: »Das ist ja Gotteslästerung!«

4 »Jesus waren ihre Gedanken nicht verborgen. »Warum denkst ihr Böses in eurem Herzen?«, fragte er sie.«

5 »Was ist leichter – zu sagen: »Deine Sünden sind dir vergeben« oder: »Steh auf und geh umher!«?

6 »Doch ihr sollt wissen, dass der Menschensohn die Vollmacht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben.«

7 »Und er wandte sich zu dem Gelähmten und sagte: »Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh nach Hause!« Da stand der Mann auf und ging nach Hause.«

8 »Als die Menge das sah, waren alle voller Ehrfurcht und priesen Gott, der den Menschen solche Vollmacht gegeben hat.«

zurück in eine dialogische Beziehung³⁶, die lebensnotwendig ist, und spricht deswegen auch in Vollmacht den Gelähmten an. Diese unbedingte Zuwendung Jesu zum Gelähmten, diese unbedingte Zuwendung zum Leben, diese unbedingte Zuwendung zum sozialen Miteinander ist der entscheidende Impuls der biblischen Geschichte, die so als *Torah*-interpretation gelesen werden kann, ohne die jüdischen Vorlagen zu diskreditieren.

Nur in einer dialogischen Beziehung kommt der Mensch über sein dialogisches Gegenüber zu sich selbst, erfährt im *Du* Gottes sein menschliches Ich. Deswegen ist der Zuspruch der Sündenvergebung der Anfang, den es braucht, um aufatmen zu können. Die Sündenvergebung ist die Bedingung des Heils.

In Johann Sebastian Bachs sogenannter *Kreuzstabkantate* wird auf diese Geschichte mit dem Gelähmten so etwas wie die schon angedeutete Innensicht musikalisch umgesetzt – nämlich die Perspektive des leidenden und sozial exkludierten Menschen, die biblische Geschichte ist die dazugehörige Außenperspektive mit der Wirkung der Heilung auf pharisäische Schriftgelehrte und das wahrnehmende Volk.³⁷

3 Musik und Text

Musik und Text verhalten sich komplementär, aber auch oppositionell zueinander und legen sich gegenseitig aus. Komplementär, indem das Vertrauen auf Gott thematisiert wird, oppositionell aber darin, dass der biblische Text nicht exklusiv verstanden werden darf, weil er sonst antijüdisch gerät. Bei Bach nimmt der leidende Mensch

sein Kreuz an und hofft auf das gelobte Land bei Gott, wo er den Kummer in seinem Grab lässt und der Heiland, also der (triumphierende) Christus, wird selbst die Tränen abwischen, wo auf Apk 21,3-4 Bezug genommen wird.³⁸ Der Text in der Offenbarung nimmt jedoch eine jesajatische Tradition auf.³⁹ Der biblische Gott wendet sich voll Liebe dem Menschen zu und hebt letztlich auch den letzten Feind des Menschen auf, den Tod, und transformiert diesen. Beim Apostel Paulus heißt es dann in Aufnahme dieser Tradition und Perspektive in 1. Kor 15,26: »*Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod.*« Oder in einem nicht triumphalistischen Sinn, sondern seufzend (1. Kor 15,57): »*Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern HERRN Jesus Christus!*«

Im biblischen Text des Matthäusevangeliums wendet sich Jesus dem Gelähmten zu und vergibt ihm seine Sünde, seine Trennung von Gott, seine Gottlosigkeit, was auf den ersten Blick befremdet und wo sich dann im biblischen Text auch sofort Widerstand seitens der Schriftgelehrten rührt, die Jesus aber nicht genau zugehört haben. Denn Jesus stellt sich nicht als Gott dar, sondern bezieht sich allenfalls auf den beziehungsreichen Gott und die Grundlagen einer gelingenden Beziehung, nämlich *torah*gemäßes Leben, was die Güte des Lebens mit Gott und mit Menschen fokussiert. Gottlosigkeit ist im Sinn des Matthäus so etwas wie Beziehungsbruch oder Beziehungsabbruch, ein auf sich selbst Geworfensein des Menschen.

In der ersten Bassarie verweist Bach⁴⁰ zwar darauf, wenn er den Leidenden sprechen lässt:

32 Zum Ganzen der Perikope siehe vor allem Fiedler, Peter (2006): *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart, S. 214-216; Blumenthal, Christian (2019): *Basileia im Matthäusevangelium*, Tübingen; Wengst, Klaus (2019): *Das Regierungsprogramm des Himmelsreichs*, Stuttgart; Schottroff, Luise (2019): *Der Anfang des Neuen Testaments*, Stuttgart; Schweizer, Eduard (1976): *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, S. 144f.; Luz, Ulrich (2016): *Exegetische Aufsätze*, Tübingen; Ders. (2007): *Das Evangelium nach Matthäus*, Teilband 2, Mt 8-17, Neukirchen-Vluyn.

33 Vgl. Fiedler, Peter (2006), *Das Matthäusevangelium*, S. 215; Theißen, Gerd (1974/1998): *Urchristliche Wundergeschichten Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, S. 68f.

34 Vgl. Fiedler, Peter (2006), *Das Matthäusevangelium*, S. 215.

35 Vgl. Ebd., S. 212–214.

36 Vgl. Buber, Martin (1999): *Ich und Du*, Gütersloh.

*»Ich will den Kreuzstab gerne tragen,
Er kommt von Gottes lieber Hand.
Der führet mich nach meinen Plagen
zu Gott, in das gelobte Land.
Da leg ich den Kummer auf einmal ins Grab,
da wischt mir die Tränen mein Heiland
selbst ab.«*

Er übernimmt aber Luthers Christozentrik, die aber selbst antijüdisch gerät. Unbedingtes Vertrauen auf Gott wird hier deutlich, das Leiden im alltäglichen Leben auf- und anzunehmen.

Johann Sebastian Bach setzt das ikonografische Zeichen des Kreuzstabes⁴¹ musikalisch durch die Bassarie um, die durch Mark und Glieder geht. Der Kreuzstab als ikonografisches Symbol der mächtigen Zuwendung Gottes bzw. im christlichen Kontext ein (nach außen wirkendes repressives) Triumph- und Herrschaftszeichen Christi ist ein langer Stab mit einem kurzen Querholz unterhalb des oberen Stabendes und wird als symbolisches Zeichen bei Jesus dem Christus, Johannes dem Täufer, beim Erzengel Gabriel bei der Ankündigung der Schwangerschaft Mariens, beim Erzengel Michael und bei Lamm und Löwe als Symboltiere Christi verwendet.

Im Bassrezitativ im Anschluss an die Arie thematisiert Bach die Beziehung zwischen dem vollmächtigen Christus und dem Gelähmten, dessen Lebensweg zurückgebunden wird an die Überfahrt Christi von Gadara nach Kafarnaum. In der biblischen Geschichte kehrt Jesus von den Heiden zurück, scheitert jedoch, was im gesamten Matthäusevangelium als Problem reflektiert wird.

Noch deutlicher als der Anfang der Geschichte (V 1 wird von Bach fast ausschließlich als Symbol

für die irdische Seefahrt des Menschen genommen) ist die matthäische Sturmstillung auf dem See Genezareth, beim Überleben dieses Sturms hilft allein das Vertrauen auf Gott. Der biblische Schriftsteller interessiert sich jedoch kaum für dieses Itinerar, sondern für die Praxis des gerechten Tuns, die bei Bach keine Rolle spielt. Man könnte also für die Kantate von einer Torahvergessenheit Bachs bzw. von einer quietistischen Frömmigkeit, die letztlich ichbezogen bleibt, sprechen. Das Verschieben der Erlösung in ein Jenseits lässt keinen Spielraum mehr für die Gegenwart zu und gerät so zum Triumphzug Christi. Bachs Perspektive richtet sich nicht auf eine Praxis der gerechten Unterbrechung der Gegenwart, sondern auf eine jenseitige Zukunft, deren Abstraktheit die Gottlosigkeit der Gegenwart legitimiert. Im Bassrezitativ Bachs heißt es deswegen auch:

*Mein Wandel auf der Welt
ist einer Schifffahrt gleich:
Betrübnis, Kreuz und Not
sind Wellen, welche mich bedecken
und auf den Tod mich täglich schrecken.
Mein Anker aber, der mich hält,
ist die Barmherzigkeit,
womit mein Gott mich oft erfreut.
Der ruft so zu mir:
Ich bin bei dir.
Ich will dich nicht verlassen noch
versäumen!
Und wenn das wütenvolle Schäumen
sein Ende hat,
so tret ich aus dem Schiff in meine Stadt,
die ist das Himmelreich, wohin ich
mit den Frommen
aus vielem Trübsal werde kommen.*



Kreuzstab

37 Vgl. Fiedler, Peter (2006), Das Matthäusevangelium, S. 216: Die Gemeinde spricht im Namen Jesu Christi die Vergebung Gottes in Vollmacht zu, das »ist allein im Glauben an die österliche Bevollmächtigung des Menschensohns durch Gott zu bejahen. Die abschließende Aussage über das Gotteslob der Volksscharen wirbt für diese auf Christus und die Gemeinde bezogene Akzentuierung der biblischen Soteriologie.«

38 »Und ich hörte eine große Stimme von dem Stuhl, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.«

Das Problem in diesen Bach'schen Zeilen ist die Passivität des betenden Menschen in der Gegenwart, der nur noch sich selbst, aber nicht mehr den Anderen sieht. Der biblische Schriftsteller akzentuiert jedoch (in seiner jüdischen Herkunft) Jesus als den Lehrer der Gerechtigkeit⁴², deren Interpretation nach innen gekehrte Frömmigkeit jedoch verbietet. Im Unterschied zur Qumran-Perspektive sieht Matthäus zuerst den zugewandten, solidarischen Lehrer.⁴³

Der Lebensweg Jesu und der Lebens- und Leidensweg des Gelähmten werden miteinander als Entsprechendes ineinandergeschoben und Jesu Zuwendung zum Gelähmten hervorgehoben. In der folgenden Bassarie lässt Bach den leidenden Menschen singen:

*Endlich, endlich wird mein Joch
Wieder von mir weichen müssen.
Da krieg ich in dem Herren Kraft,
da hab ich Adlers Eigenschaft,
da fahr ich auf von dieser Erden
und laufe sonder matt zu werden.
O gescheh es heute noch!*

Die Aufhebung des Jochs ist in der Prophetie des Jeremias jedoch Ausdruck bleckender Gottlosigkeit, während sie bei Bach als grundsätzliche Haltung des Christen stilisiert wird, was zu erheblichen Konsequenzen führt, denn die Praxis des gerechten Handelns nach der *Torah* geriert bei Bach zum gottlosen Tun – viel krasser lässt sich die Fehl-Interpretation Bachs der biblischen Geschichte nicht zeigen. Gleichwohl ist die Bach'sche Kantate aber auch Lebensausdruck des beginnenden 18. Jahrhunderts in einer monarchistisch-absolu-

tistisch geprägten Zeit, und das Diesseits ließ sich allenfalls als Qual und Lebenslast beschreiben, auf bessere Zukunft im Jenseits hoffend, verbunden mit einer lebensfeindlichen Tun-Ergehen-Einstellung, mit der selbst auch der biblische Text zu kämpfen hatte.

Der biblische Text verschiebt jedoch den Akzent hin zu einer heilen bzw. aktiv heilenden aktiven Beziehung zwischen Gott und Mensch und befähigt den Menschen zum Tun des Gerechten, auch wenn dies in der biblischen Geschichte mit einer Provokation für Schriftgelehrte erzählt wird. Die Kontroverse, um die es hier geht, ist theoretische Schriftgelehrsamkeit gegen das Tun des Gerechten in einer bestimmten Situation, die eine andere Interpretation der *Torah* fordert und gerade nicht eine buchstäbliche Instrumentalisierung des *Torah*textes: Folge der Vergebung, d.h. die wiederhergestellte Gott-Mensch-Beziehung, ist die körperliche Heilung:

»Steh auf, nimm dein Bett und geh in dein Haus! Und der Mann stand auf und ging in sein Haus« (Mt 9,18-26).

Die Gegner Jesu sehen in ihrer buchstäblichen rigiden Auslegung der *Thora* Gotteslästerung, während Jesus in seinem Handeln seine Vollmacht (auch der *Torah*interpretation, wie unter den Rabbinen in dieser Zeit üblich) bestätigt, weil er von Gott selbst befähigt ist, dem Menschen Gutes zu tun, Sünden zu vergeben und Körperliches zu heilen. Bach setzt seinen Fokus aber auf das Resultat, der biblische Text als Prozess betont jedoch den Prozess, die heilende Beziehung zu Jesus als dem Christus. Das Bassrezitativ stellt das unbedingte

39 »Er wird den Tod verschlingen ewiglich; und der HERR wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen und wird aufheben alle Schmach seines Volks in allen Landen; denn der HERR hat's gesagt.« (Jes 25,8) oder auch in Jes 35,10:
»Die Erlösten des HERRN werden wiederkommen und gen Zion kommen mit Jauchzen; ewige Freude wird über ihrem Haupte sein; Freude und Wonne werden sie ergreifen, und Schmerz und Seufzen wird entfliehen.«

40 Vgl. Dürr, Alfred (1999): Johann Sebastian Bach: Die Kantaten, Kassel.; Neumann, Werner (1947/1984⁵): Handbuch der Kantaten J. S. Bachs, Leipzig, online verfügbar unter:
Text: <http://www.bachkantaten.ch/Daten07/10/Text.htm>.

41 Vgl. zum Stichwort Kreuzstab:
http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon_5139.html.

Vertrauen des Menschen als religiöse, empfangende Grundhaltung, in den Vordergrund, wo vielleicht versöhnlich, die Gemeinsamkeit zwischen jüdischem, christlichem, biblischem Glauben gesehen werden kann:

*Ich stehe fertig und bereit,
das Erbe meiner Seligkeit
mit Sehnen und Verlangen
von Jesus Händen zu empfangen.
Wie wohl wird mir geschehn,
wenn ich den Port der Ruhe werde sehn.
Da leg ich den Kummer auf einmal
ins Grab,
da wischt mir die Tränen mein Heiland
selbst ab.*

Die Zeile »von Jesus Händen zu empfangen« könnte auf dem Hintergrund der angesprochenen Problematisierung der Bach'schen Theologie auch tatsächlich anders verstanden werden, nämlich als gerade nicht exklusives Handeln, was aber traditionelle christliche Christologie massiv infrage stellen würde.

Für den Erzähler des Matthäusevangeliums vollzieht sich im Vertrauen auf den Christus die Wandlung, die Heilung an Seele und Leib, und verweist auf das Grenzen der Moral überschreitende Handeln Gottes. Letztlich wird den biblischen Kritikern Jesu unterstellt, sie würden gesellschaftliche-moralische Regeln und Konventionen höher bewerten als Gottes unbedingte Zuwendung und Liebe. Der matthäische Jesus als der Christus, der Messias, als Lehrer der Gerechtigkeit verweist zurück auf die Grundlinie der *Torah*. Die innige Bindung an Jesus den Christus

für christliche Menschen bringt Bach dann auch mit seinem Schlusschoral auf den Punkt, wobei der Schlusssatz heute anders konnotiert wird und seltsam klingt:

*Komm, o Tod, du Schlafes Bruder,
Komm und führe mich nur fort;
Löse meines Schiffeins Ruder,
Bringe mich an sichern Port!
Es mag, wer da will, dich scheuen,
Du kannst mich vielmehr erfreuen;
Denn durch dich komm ich herein
Zu dem schönsten Jesulein.*

4 Fazit

Deutlich ist in diesem Vergleich das Auseinanderdriften der biblischen Tradition des Matthäusevangeliums zur Interpretation Johann Sebastian Bachs geworden. Der biblische Text sieht in Jesus den Messias, der solidarisch bleibt und sich an die Solidaritätsweisungen der *Torah* hält, diese sogar als Kern der *Torah* fokussiert, was den gelehrten Widerspruch seiner Zeitgenossen hervorruft und so einen Eindruck dessen verschafft, was als Proprium der *Torah* angesehen wurde.⁴⁴

Johann Sebastian Bach steht in der exklusiven Christologietradition Martin Luthers, die in ihrer Exklusivität zum Antijudaismus neigt und bei Luther massiv in seinen antijüdischen Schriften ausgeprägt war. Die Bezugnahme auf den biblischen Text geschieht eher assoziativ auf V. 1 (Mt 9) und sonst indirekt auf die Texte im Jesajabuch und in der Johannesoffenbarung. Die Tendenz der Bach'schen Kantate erscheint uns Heutigen spiritualisierend und auf ein Jenseits hoffend, was jedoch den Charakter des Unwirklichen annimmt.

⁴² Siehe den Artikel: Lehre /Lehrer von Krispenz, Jutta (2007), in: www.biblex.de.

⁴³ Vgl. Strecker, Georg (1971): Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen.

⁴⁴ Vgl. Crüsemann, Frank (1992/2005): Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München; Gütersloh, S. 7–8; Ders. (2009): Art. Tora I. Alttestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe-Methoden-Theorien-Konzepte, Berlin, S. 602f.

Heike Jansen¹ und Florian Bischof²

Beflügelt!

Wie das Piano eines jüdischen Gelehrten Menschen in Dialog bringt

Karl Albert Agathon Benary (1807–1860)³, klassischer Philologe und Privatdozent an der Berliner Universität, war bekannt für sein kulturelles, soziales wie auch politisches⁴ Engagement. 1868 richtete sein Sohn Viktor die Agathon Benary Stiftung ein, die jährlich das Schulgeld für fünf bedürftige Schüler des Köllnischen Gymnasiums zu Berlin bezahlte, an welchem er Zeit seines Lebens wirkte.

Ausgangspunkt neuer Möglichkeiten des christlich-jüdischen Dialogs ist die Geschichte seines im Jahr 2015 wiedergefundenen Flügels.



Agathon Benary,
Lithografie von F. Hecht.

Hausmusiken bei Agathon Benary

Als Benary im Jahre 1845 einen Flügel der französischen Manufaktur *Pleyel* erwarb – zu jener Zeit eine der renommiertesten Klavierbaufirmen der Welt⁵ – konnte er nicht ahnen, dass dieses Instrument 170 Jahre später für die Rückbesinnung auf sein Schaffen und Wirken sorgen würde.

1807 wurde er in Kassel als dritter Sohn des jüdischen Bankiers Salomon Levy geboren, welcher im selben Jahr im Zuge der unter Jérôme Bonaparte, einem Bruder Napoléon Bonapartes, durchgesetzten jüdischen Emanzipation den Namen Benary, Sohn des Löw, annahm. Agathon selbst sollte später einer der angesehensten klassischen Philologen werden, dessen Erkenntnisse in der sprachwissenschaftlichen Forschung, insbesondere über die lateinische und griechische Lautlehre, Bedeutung bis in die heutige Zeit hinein haben. Ein Musiker war er sicherlich nicht. Für einen promovierten Gelehrten und akademischen Dozenten seines Ranges war die regelmäßige Veranstaltung von Hausmusiken jedoch eine Notwendigkeit – schließlich war dies eine der vorzüglichsten Möglichkeiten für gesellschaftliche Konversation und Dialog.

»Nur zwei Menschen gibt es, die je wirklich klassisches Latein gesprochen haben – einer war Cicero und den anderen zu nennen, verbietet mir meine Bescheidenheit«⁶, präzierte Benary seinen wissenschaftlichen Anspruch.

Trotz seiner nicht zu unterschätzenden Bedeutung als Wissenschaftler blieb ihm die große universitäre Karriere verwehrt. Mehrfach scheiterte er an dem Ziel, eine Professur zu besetzen.

1 Heike Jansen, Religionspädagogin, ist Mitarbeiterin im Redaktionsteam der Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext*.
2 Florian Bischof, Musiker, arbeitet als Pianist, Chorleiter und Restaurator.

3 Vgl. Friedrich August Eckstein (1871): *Nomenclator philologorum*, Leipzig, S. 38; August Leskien, Benary, Agathon, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Bd. 2, Leipzig 1875, S. 314.

Nicht nur, dass über ihn als politisch aktive Lehrkraft eine stattliche Polizeiakte vorlag, als jüdischem Wissenschaftler wäre es ihm ohnehin nicht möglich gewesen, Professor zu werden. So trat auch er, wie sein Bruder Ferdinand und drei weitere Geschwister, zum Christentum über. Ferdinand Benary erlangte durch diesen Schritt 1831 eine Professur an der Berliner Humboldt-Universität.

Agathon Benary pflegte eine Bekanntschaft, vielleicht Freundschaft, zu dem Komponisten und Pianisten Felix Mendelssohn Bartholdy. Die Väter beider hatten ohnehin als bedeutende Berliner Bankiers enge private und geschäftliche Beziehungen zueinander. So gilt es als historisch wahrscheinlich, dass Mendelssohn jenen *Benary-Flügel* kannte, vielleicht sogar Einfluss auf die Kaufentscheidung hatte. Gesichert ist, dass Mendelssohn ein großer Verehrer der Pleyel'schen Instrumente war⁷, obwohl es seinerzeit in Berlin nicht an Klavierbauunternehmen gemangelt hätte. Es gab Hunderte!



Felix Mendelssohn Bartholdy, 1830.



Florian Bischof und Katrin Benary am Pleyel-Flügel, Im Hintergrund das Porträt von Agathon Benary.

Restauration des Flügels

Die Berliner Stadtgrenze hatte jener Flügel bis zu seiner Wiederentdeckung offensichtlich nicht verlassen. Denn zum Kauf angeboten wurde er durch eine Berliner Oldtimerwerkstatt, in der hintersten Ecke mit anderen Flügeln abgestellt und vergessen. Der Zustand war erbärmlich. Aufgefunden wurde das Instrument durch den Freiburger Musiker, Klaviersammler und Restaurator Florian Bischof, welcher zufällig auf ein Foto dieses Klavierkonvoluts stieß. Und er wurde neugie-

4 Vgl. Acta betreffend die Beteiligung von Professoren und Lehrern an politischen Umtrieben, GStA PK, I. HA Rep. 76, Kultusministerium I, Sekt. 24, Nr. 7, Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
5 Vgl. <http://archivesmusee.citedelamusique.fr/pleyel/archives/html>.

6 Agathon Benary, Zitat in der Familie mündlich überliefert.
7 S. Fußnote 5.

rig! Zunächst war nach der Evakuierung des Instruments nicht klar, ob es noch gerettet werden könnte – durch jahrzehntelange Falschlagerung waren massive Wasserschäden vorhanden. Bei der Recherche im Pleyel'schen Archiv wurde Bischof jedoch schnell klar, welcher interessanten Vorbesitzer dieser Flügel ganz offensichtlich hatte. Zusammen mit zwei Freunden begann er mit der Restauration des Flügels.

»Nur vorwärts, der Gedanke
hat nie sein Ziel verkannt.
Er weiß auf ödem Meere
fern zwar, doch sicher Land.«⁸

Dieses Zitat erschien dem Restauratorenteam wie von Benary in weiser Vorausahnung hinterlassen. Denn zu Beginn der Restauration war bei weitem nicht klar, ob das Instrument jemals wieder seine alte Schönheit zurückerlangen könne, sowohl aus konservatorischer als auch aus musikalischer Sicht.

Nach vielen hunderten Stunden intensiver Arbeit war es aber geschafft, und der Flügel konnte in einem feierlichen Konzert in der *Evangelischen Petrus-Paulus-Gemeinde Freiburg* von Florian Bischof wiedereingeweiht werden.

Neue Impulse

Als nun der Verkauf des Instrumentes anstand, schien seine weitere Geschichte zunächst ungewiss, war doch diesem besonderen Instrument ein permanenter Musikbetrieb nicht zumut-

bar. Jedoch sollte trotzdem regelmäßig darauf musiziert und seine Geschichte weitererzählt werden.

Im Zuge der Restauration hatte Bischof die Göttinger Fotografin Katrin Benary ausfindig gemacht, eine Verwandte Agathons, um sie beratend in die historische Aufarbeitung einzubinden. Als diese vom anstehenden Verkauf des Flügels erfuhr, zögerte sie nicht. Die Entscheidung, den Flügel wieder zurück in die Familie zu holen, war schnell gefallen.

Heute bildet der Flügel den Mittelpunkt der privat initiierten Göttinger Konzertreihe »Agathon Konzerte«, im Rahmen derer regelmäßig nationale und internationale Pianisten und Kammermusikformationen auftreten. Damit wird die Tradition der Hausmusiken wieder aufgegriffen als gesellschaftlicher Treffpunkt, bei dem sich nach dem Konzert Gelegenheit zu oft stundenlangen Dialogen bietet.

Darüber hinaus ist im Besitz Florian Bischofs eine interessante Sammlung von historischen französischen Flügeln entstanden, welche nach und nach der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden soll. Letztendlich ist es auch dem Engagement von Florian Bischof und Katrin Benary zu verdanken, dass das Andenken an Agathon Benary in Göttingen – hier besuchte er das Gymnasium – eine neue Renaissance erlebt. Angedacht ist darüber hinaus die Gründung eines Vereins zur Pflege historischer Instrumente und jüdischer Musik.

Katharina Baur¹

Die Schriftstellerin Paula Buber (1877 – 1958)

»Sei mir Alles: Frau, Liebste, Freund und Kamerad.« (Martin Buber)

*»Paula Buber, die sich als Erzählerin
»Georg Munk« genannt hat, war eine grund-
gescheite bayrische Großbäuerin; nein, sie
war es nicht, sie war durchaus Martin Bubers
Frau, aber sie hätte es sein können.«²*

Mit diesen Worten charakterisiert der schwäbische Pfarrer und Dichter Albrecht Goes die Schriftstellerin Paula Buber. Hört man heute den Namen Paula Buber, so denkt man in erster Linie an die Ehefrau des berühmten Religionsphilosophen Martin Buber. Die Tatsache, dass sie selbst eine bemerkenswerte, facettenreiche Schriftstellerin war und auch in ihrer Ehe eine eigenständige Persönlichkeit bewahrte, ist angesichts des hohen Bekanntheitsgrads ihres Mannes weitgehend in Vergessenheit geraten. Wie die Philosophin und Schriftstellerin Margarete Susman sagte: »Martin Buber – ihn kennt die Welt.«³ Ganz im Gegensatz zu seiner Frau, könnte man hinzufügen.

Der vorliegende Beitrag möchte einen Beitrag dazu leisten, dies zu ändern.⁴ Denn die biografische und literarische – stets im Schatten ihres berühmten Mannes wahrgenommene – Existenz Paula Bubers ist einzigartig und exemplarisch zugleich. An ihrem Beispiel lassen sich die Vielfalt und Verschränkung unterschiedlicher religiöser, philosophischer und literarischer Strömungen im Deutschland der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufzeigen.

Jugendzeit in München

Paula Winkler wird im Jahr 1877 als Tochter des katholischen Oberbaurats Franz Winkler und seiner Frau Fanny in München geboren. Auf



Paula Winkler,
vermutlich Berlin um 1912.

Wunsch des Vaters besucht sie ein vornehmes Klosterpensionat, anschließend folgt eine Lehrerinnenausbildung. Diese Zeit, die von tiefgreifenden gesamtgesellschaftlichen Veränderungen bestimmt ist, prägt auch die heranwachsende Paula Winkler: Traditionelle Vorstellungen von Religion, Staat und Kultur werden ebenso in Frage gestellt wie die Hierarchie der Geschlechter. Dabei ist die Frauenbewegung für die Entstehung neuer Lebensentwürfe speziell für Frauen von großer Bedeutung. Einige dieser neuen Lebensentwürfe finden sich in den frühen Jahren Paula Bubers wieder: Einige werden verworfen, andere beeinflussen ihren gesamten späteren Lebensweg.

Im Umkreis der Schwabinger Bohème arbeitet Paula Winkler seit 1896 als Sekretärin für die Schriftstellerin Helene Böhlau und ihren Ehemann,

¹ Katharina Baur M.A. ist Doktorandin und Lehrbeauftragte an der Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg im Bereich Neuere Deutsche Literaturwissenschaft.
² Zwanger, Helmut (2008): Albrecht Goes. Freund Martin Bubers und des Judentums. Eine Hommage, Tübingen, S. 76.
³ Wehr, Gerhard (2010): Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung, München, S. 323.

⁴ Der hier vorliegende Beitrag basiert auf Forschungsergebnissen Katharina Baus zur Person und Autorin Paula Buber. Unter dem Titel »Das Kunstwerk Leben zu gestalten. Leben und Werk Paula Bubers (1877–1958)« wird 2020 die Dissertation abgeschlossen und veröffentlicht werden. Dem Dissertationsprojekt liegen Auswertungen von bisher unbekanntem und unveröffentlichtem Material Paula Bubers zugrunde, das somit zum ersten Mal Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung ist.



Martin Buber
als junger Mann, Zürich 1899.

dem Gelehrten Omar al Raschid Bey. Der Gelehrte für Islamwissenschaft, der mit bürgerlichem Namen Friedrich Arndt hieß, war 1886 zum Islam konvertiert, um neben seiner ersten Frau Therese auch Helene Böhlau heiraten zu können. Paula Winkler folgt dem Ehepaar Böhlau-al Raschid in das Südtiroler Städtchen Klausen, in dem sich eine Künstlerkolonie angesiedelt hat. Zu ihr gehört auch der jüdische Philosoph Theodor Lessing. Dieser beschreibt Paula Winkler in seinen Lebenserinnerungen so: »Mit al Raschids war aus München ein siebzehnjähriges Mädchen gekommen, zäh, genial, unbedenklich.«⁵ Wenn Paula Winkler nicht für Böhlau oder al Raschid arbeitete, weiß Lessing zu berichten, »so lernte sie bei mir Latein

und da sie unheimlich gescheit und herrischen Willens war, so hatte sie alsbald unsre Techniken abgesehen und schon übertroffen.«⁶

Bald werden Paula Winkler und Omar al Raschid ein Paar und gehen gemeinsam nach Zürich. Die Einundzwanzigjährige besucht als eine der ersten Frauen die dortige Universität und schreibt sich für Germanistik ein.

Kennenlernen Martin Bubers

In Zürich lernt Paula Winkler im Sommer 1899 den Studenten Martin Buber kennen und lieben. Eine Lebensgemeinschaft entsteht, die kulturelle, geografische und religiöse Unterschiede überwindet: Martin Buber stammt aus Lemberg, ist Jude und in einem großbürgerlichen Haus aufgewachsen. Paula Winkler kommt aus München, ist Katholikin und stammt aus kleinbürgerlichen Verhältnissen. Diese Parameter werden von außen als Gegensätze verstanden. Für das junge Paar sind diese aber keine Hindernisse, sondern Chancen. Ihre Liebe zueinander wird in den fast 60 Jahren ihrer Beziehung, bis zum Tode Paula Bubers, zeigen, dass äußere Umstände nicht richtungsweisend sein müssen. 1902 formuliert Martin Buber in einem Brief an Paula Winkler den Wunsch:

»Sei mir Alles: Frau, Liebste,
Freund und Kamerad.«⁷

Fasziniert von dem zwanzigjährigen, aus Lemberg stammenden Martin Buber lässt sich Paula Winkler von dessen Begeisterung für den zu dieser Zeit in Deutschland aufkommenden Zionismus und das Judentum mitreißen. Paula Winkler – zu diesem Zeitpunkt gerade frisch mit Martin Buber

5 Lessing, Theodor (1969): Einmal und nie wieder, Gütersloh, S. 365ff. Unter dem Titel »Zäh, genial, unbedenklich. Die Schriftstellerin Paula Buber (1877–1958)« wurde 2017 mit Studierenden der Geschichts- und Literaturwissenschaft der Universität Augsburg eine studentische Ausstellung – basierend auf den Forschungsergebnissen der Promotion Katharina Baur – erstellt. In Kooperation mit dem Jüdischen Museum Augsburg-Schwaben konzipierten die Studierenden in zwei Semestern eine Ausstellung zu Leben und Werk Paula Bubers. Anhand von 18 Tafeln wird die Biografie und das Werk Paula Bubers, ergänzt von vielfältigem Fotomaterial, dargestellt. Die Ausstellung, als Wanderausstellung angelegt, konnte nach ihrer Eröffnung in der Ehemaligen Synagoge in Kriegshaber

bei Augsburg im Jahr 2017 im vergangenen Jahr auch in Heppenheim gezeigt werden. Eine digitale Version ist online einsehbar unter <https://www.jkmas.de/online-ausstellungen/>. Die Ausstellung kann ausgeliehen werden.

6 Lessing, Theodor (1969): Einmal und nie wieder, S. 365ff.

7 Buber, Martin an Winkler, Paula. Arc. Ms. Var. 350, Nr. 939. NLI. o.O., o.D. [Wien, 14.07.1902].

liert und noch längst nicht zum Judentum konvertiert – veröffentlicht die Aufsätze *Betrachtungen einer Philozionistin*⁸ und *Die jüdische Frau*⁹, in denen sie sich enthusiastisch und sehr deziert an der öffentlichen Diskussion über Rechte und Pflichten der jüdischen Frau und zur Bedeutung des Zionismus beteiligt. Selbstbewusst schreibt sie darin: »Ich bin so glücklich, anders zum Judentum zu stehen, als dies den meisten unter uns gegeben und gegönnt ist.«¹⁰ Und nicht ohne Pathos fährt sie fort: »Wie ich dich liebe, Volk der Schmerzen! Wie stark dein Herz ist und wie jung geblieben! [...] Wie ich dich liebe, du Volk aller Völker, wie ich dich segne!«¹¹

Das Talent zum Schreiben ist zu diesem Zeitpunkt bereits sichtbar, das erkennt auch Theodor Herzl. Der Herausgeber der Zeitschrift *Die Welt* und Kopf der zionistischen Bewegung schreibt 1901 an Martin Buber: »Verehrter Freund, Paula Winkler ist ein großes Talent und ich bin Ihnen dafür dankbar, dass Sie mir diese Bekanntschaft vermittelten.«¹²

In die Zeit der entschiedenen öffentlichen Parteinahme für das Judentum erfolgt Paula Winklers Austritt aus der katholischen Kirche. In rascher Folge und ohne Trauschein kommen zwei Kinder zur Welt: Sohn Rafael wird am 9. Juli 1900 geboren und Tochter Eva am 3. Juli 1901. Während Martin Buber sein Studium und seine Dissertation abschließt, lebt sie mit den beiden unehelichen Kindern bei Freunden in Österreich. Gegenüber den geldgebenden Großeltern Martin Bubers hält man die neue Situation geheim, mit der Herkunftsfamilie Winkler besteht seit dem Weggang aus München kaum Kontakt. Für Paula

Winkler ist diese Zeit bestimmt von der Erziehung der Kinder, aber auch von ersten novellistischen Versuchen.

Auch die Idee der gemeinsamen schriftstellerischen Arbeit verdankt sich dieser Zeit. Paula schreibt an Martin mit dem geschlechtsneutralen, an den Protagonisten des Dschungelbuches von Rudyard Kipling angelehnten Kosenamen Maugli, den bezeichnenderweise beide füreinander verwenden: »Lieber Martinmaugli! [...] Ja Herz, arbeiten kann ich, ich glaub, ich könnte das Leben ohne dies gar nicht ertragen. [...] Gib Du mir auch Arbeit, damit ich, wenn ich nichts Eigenes thun kann, daran gehe.«¹³

Paula Winkler, mit der Erziehung der Kinder alleine gelassen und fernab in Österreich wohnend – Martin Buber weilt in Wien, Lemberg oder Berlin – ist auf sich alleine gestellt. Als leichtester Weg kristallisiert sich da eine Zusammenarbeit heraus, die aber zugleich einem Herzenswunsch entspringt. Denn bereits 1900 schreibt sie: »So gern möchte ich neben Dir gehn, mit Dir arbeiten, Dir zuhören, wie gern für Dich sorgen.«¹⁴ Dieses Gedankenkonstrukt der Zusammenarbeit wird von Paula Winkler liebevoll als *ein geistiges Kindli*¹⁵ bezeichnet. Und sie schreibt weiter: »Weißt Du noch, wie wir in Zürich oft im Scherz darüber sprachen, welches von den beiden Ersehnten uns zuerst geschenkt werden würde?«¹⁶ Tatsächlich sind es zuerst die Kinder, doch die Gemeinschaftsarbeit wird bald folgen.

Denn 1906 verbringt die Familie ein Jahr gemeinsam in Italien. Finanziert wird der Aufenthalt durch die Großmutter Adele Buber, die nun über die »neue« Familie Buber mit ihren vier Fa-

8 Winkler, Paula (1901): *Betrachtungen einer Philozionistin*, in: *Die Welt*. Zentralorgan der zionistischen Bewegung, Jg. 5/36 [06.09.1901], S. 4–6.

9 Ebd. S. 6.

10 Ebd. S. 4.

11 Ebd. S. 6.

12 Herzl, Theodor an Buber, Martin. Wien, 20.12.1901, in: Schaeder, Grete (1972) (Hg.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd I, Heidelberg, S. 170.

13 Winkler, Paula an Buber, Martin. Arc. Ms. Var. 350, Nr. 939. NLI. [Graz, 17.05.1901].

14 Winkler, Paula an Buber, Martin. Arc. Ms. Var. 350, Nr. 938. NLI. o.O., o.D. [Silz, Tirol, 28.08.1900].

milienmitgliedern Bescheid weiß. In diesem Jahr entstehen die *Chassidischen Erzählungen*, die den Erfolg Martin Bubers begründen. Sie verdanken sich in der veröffentlichten Form der gemeinsamen Arbeit, doch dieser Umstand bleibt lange, in weiten Kreisen bis heute, unbekannt. Die ungewöhnliche Lebensführung des Paares wird in konventionellere Bahnen gelenkt, als Paula Winkler 1907 zum Judentum konvertiert und im gleichen Jahr auch Martin Buber heiratet.

Nach ihrem gemeinsamen Jahr in Italien lebt die Familie nun in Berlin-Zehlendorf, wo ihre Wohnung zum Treffpunkt von Literaten und Philosophen wird. Der Sohn Rafael berichtet von dieser Zeit in seinen Erinnerungen: »Das Leben in Berlin war für unsere Familie ein sehr unruhiges. Mein Vater leitete den Jüdischen Verlag, war später Lektor bei Rütten und Loening und hatte ständig Besprechungen mit Schriftstellern und Litera-

ten, die im Hause Buber ein und ausgingen. [...] Die Eltern fuhren ins Theater, in die Oper, zu irgendwelchen Veranstaltungen.«¹⁷

1912 erfolgt Paula Bubers Debüt als Schriftstellerin, von diesem Zeitpunkt an verfasst sie unter dem männlichen Pseudonym Georg Munk Erzählungen und Romane, die größtenteils im renommierten Insel-Verlag publiziert werden.

1916 – mitten im Ersten Weltkrieg – zieht die Familie auf der Suche nach Ruhe und Ländlichkeit nach Heppenheim an der Bergstraße, in die Werléstraße 2. Dort verbringt sie die nächsten 22 Jahre. In den Jahren in Heppenheim werden aus den Kindern Rafael und Eva Erwachsene. Der Tagesrhythmus Paula Bubers ist bestimmt von den vielen Gästen, die in das Haus nach Heppenheim kommen, literarischem Arbeiten und dem großen Gemüse- und Blumengarten. Nach dem Einzug gestaltet Paula Buber den Garten ganz nach ihrem

Belieben. Sie schreibt an den Freund Ernst Rapoport: »Vorigen Herbst habe ich den Garten in vielen Teilen neu bepflanzt, auch mit schönen und seltenen Sträuchern, die ich noch nie blühen sah und das steht mir nun in den nächsten Monaten bevor und darauf warte ich nun in meiner vollen Gartenfreude.«¹⁸

Rafael Buber erinnert sich: »Meine Mutter war eine große Blumenliebhaberin und -kennerin, und so entstand in Heppenheim ein wunderbarer Garten mit vielen blühenden Blumen, fast das ganze Jahr über.«¹⁹

Das Haus in Heppenheim an der Bergstraße
zwischen Darmstadt und Heidelberg,
wo die Familie Buber von 1916 bis 1938 wohnte.



15 Winkler, Paula an Buber, Martin. Arc. Ms. Var. 350, Nr. 938. NLI. o.O., o.D. [Silz, 27.05.1900].

16 Ebd.

17 Buber, Rafael: Die Buber-Familie. Erinnerungen, in: Licharz, Werner (Hg.) (1982): Dialog mit Martin Buber. Arnoldshainer Texte, Band 7, Frankfurt am Main, S. 346–361, hier S. 347 f.

18 Buber, Paula an Rapoport, Ernst Elijahu. Heppenheim, 02.01.1921, in: Schaeder, Grete (Hg.) (1973): Buber Briefwechsel, Bd. II, Heidelberg, S. 69.

19 Buber (1982), Die Buber-Familie, S. 349.

Rafael heiratet jung; seine Frau Margarete wird sich später, lange später – nach der Scheidung, nach einem langen Aufenthalt in Moskau und im Lager, nach der Rückkehr nach Deutschland und ihrer Internierung in Ravensbrück, die sie überlebt – unter dem Namen Margarete Buber-Neumann einen »eigenen« Namen machen. Zunächst jedoch bekommt das junge Paar – nicht weniger schnell als die Eltern damals – zwei Kinder, Barbara und Judith. Nach der Scheidung, die bald schon erfolgt, erstreitet Paula Buber 1929 gerichtlich das Sorgerecht für die Enkelinnen.

Paula Buber füllt im Leben Martin Bubers eine zentrale Rolle aus. Gerhard Wehr beschreibt das in seiner Biografie über Martin Buber so: »Und da ist die Hausherrin, Paula Buber, die den Lebensstil in diesem Haus bestimmt. Sie ist es, die als die lebenspraktische, zugleich geistvolle Gehilfin seit nunmehr vier Jahrzehnten Tag für Tag die schöpferische Arbeit ihres Mannes erst ermöglicht, die Begleiterin auf Bubers zahlreichen Reisen, zugleich die Ziehmutter von Rafaels Töchtern Barbara und Judith.«²⁰

Über die Tatsache, dass seine Frau ihm durch ihre Organisationsaufgaben den Rücken freihält, ihn inhaltlich unterstützt und fördert, weiß Martin Buber selbstverständlich Bescheid. In zahlreichen Briefen ist dies angesprochen. Auch handschriftliche Widmungen auf Fotografien und Büchern legen davon Zeugnis ab. Die Öffentlichkeit erfährt davon jedoch kaum etwas. Denn nur in Ausnahmefällen widmet er das Buch seiner Ehefrau, etwa das 1911 bei Rütten & Loening erscheinende Buch *Drei Reden über das Judentum*, das *Meiner Frau* gewidmet ist.²¹

²⁰ Wehr, Gerhard (2010), Martin Buber, S. 213–214.

²¹ Schäfer, Barbara (2007): Kommentar zu *Drei Reden über das Judentum*, in: Dies. (Hg.): Martin Buber Werkausgabe, Bd. 3, Frühe jüdische Schriften. 1900–1922. Gütersloh, S. 414–416.

²² Buber, Martin an Winkler, Paula. Arc. Ms. Var. 350, Nr. 939. NLI. o.O., o.D. [Edlach, 24.07.1901].

²³ Treml, Martin (2001): Einleitung, in: Ders. (Hg.): Martin Buber Werkausgabe. Bd. 1. Frühe kulturkritische und philosophische Schriften. 1891–1924. Gütersloh, S. 13–92, hier S. 49.



Titelseite »Georg Munk: Die unechten Kinder Adams«, Leipzig 1912.

Paula Buber wird ihm Erstleserin, Lektorin, Kritikerin und vor allem Mitdenkerin. Die Gründe erklärt Martin Buber in einem Briefzitat aus dem Jahre 1901 selbst: »Weisst Du, ich habe zu Deiner schriftstellerischen Begabung, oder richtiger zu Deinen künftigen Leistungen mehr Vertrauen als zu meinen.«²²

Martin Treml würdigt die Zusammenarbeit der beiden schriftstellerisch Tätigen folgendermaßen: »Es handelt sich wirklich um ein Gespräch unter Kollegen, nicht nur um eines unter Liebenden, [...].«²³

²⁴ Buber, Martin an Winkler, Paula, in: Schaefer (1972): Buber, Briefwechsel, Bd 1., Heidelberg, S. 250–251. o.O., o.D. [Berlin, Anfang Dezember 1906].

²⁵ Munk, Georg (1912): Die unechten Kinder Adams. Ein Geschichtenkreis, Leipzig.

²⁶ Munk, Georg (1927): Die Gäste. Sieben Geschichten, Leipzig.

²⁷ Munk, Georg (1921): Sankt Gertrauden Minne, Leipzig.

²⁸ Nach dem Tode Paula Bubers wird Martin Buber *Die unechten Kinder Adams*, *Die Gäste* und *Sankt Gertrauden Minne* in einem Sammelband mit dem Titel *Geister und Menschen* veröffentlichen. Das Buch erscheint 1961 unter ihrem Pseudonym im katholischen Kösel Verlag, Martin Buber schreibt dazu das Vorwort. Siehe Munk, Georg: *Geister und Menschen*. München 1961.

Das literarische Schaffen Paula Bubers

Sowohl im Christen- als auch im Judentum beheimatet, spielt und jongliert Paula Buber mit dem Wissen um Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren Werken. Von Beginn ihres Schreibens an bestimmen religiöse Themen und Motive die literarische Produktion Paula Bubers. Dabei ist bemerkenswert, dass die Schriftstellerin, die sich in ihren frühen journalistischen Essays und schließlich mit ihrer Konversion auch in zahlreichen privaten Aussagen gegenüber Bekannten und Freunden unmissverständlich und klar als Jüdin positioniert, in ihren eigenen literarischen Werken überwiegend Motive und Topoi des christlichen Glaubens verarbeitet.

Nur die *Chassidischen Erzählungen*, die 1906 in Gemeinschaftsarbeit mit Martin Buber entstehen, beschränken sich auf jüdische Themen und Motive. Sie entstehen im Jahr 1906, als Paula Buber noch Paula Winkler ist und mit den beiden Kindern versteckt in Österreich auf dem Land lebt. Obwohl unter Martin Bubers Namen erschienen, belegen Briefe zwischen dem Liebespaar das Gemeinschaftswerk und ihre Koautorschaft. Martin Buber schreibt Anfang Dezember 1906: »Jetzt aber sende ich Dir [...], zwei Manuskripte, nämlich ›Die Wanderschaft‹ und ›Die Fische‹. Beide bitte ich Dich umzuarbeiten. ›Die Wanderschaft‹ ist etwas zu farblos, natürlich liegt das am Stoff; aber vielleicht ist es Dir gegeben, die Geschichte wirklich zu erneuern. [...] Ob Du noch daraus [...] etwas machen kannst, aufhellen, erhöhen, Deine eigene Natur über das engherzige Zeug ergießen, das lasse ich Dir zu entscheiden. [...] Wenn du den ›Engel‹ und ›Saulv und ›David‹ gemacht

hast, so hast Du 15 – 16 (Erzählungen, K.B.) beisammen, und ich werde ebensoviel haben; das genügt.«²⁴

Unter dem männlichen Pseudonym Georg Munk schreibend, versucht sich Paula Buber in den Folgejahren als eigenständige Denkerin und Autorin zu etablieren. Aus der katholischen Kirche ausgetreten und zum jüdischen Glauben konvertiert, kommt es in späteren Werken Paula Bubers zu einer abermaligen und in der Literatur ihrer Zeit einzigartigen Mischung aus jüdischer und christlicher Mystik und katholischer Motivtradition. Dies findet sich vor allem in den Erzählensammlungen *Die unechten Kinder Adams. Ein Geschichtenkreis*²⁵ und *Die Gäste*²⁶, aber auch in dem Buch *Sankt Gertrauden Minne*²⁷. Ihr Schreiben situiert sich dialogisch zwischen den beiden Glaubenswelten, denen sie sich verbunden weiß. Von besonderem Interesse sind dabei ihre literarischen Reaktionen auf die Wechselbeziehung der religiösen Erneuerungsbewegungen ihrer Zeit, die auf jüdischer Seite maßgeblich durch Martin Buber beeinflusst und initiiert werden. Zugleich entwickelt sie im Schatten ihres berühmten Mannes eigene Auffassungen und setzt diese literarisch in Szene.²⁸ Ihr Werk umfasst neben den oben genannten Erzählbänden unter anderem auch den Roman *Irregang*²⁹ und die im Jerusalemer Exil geschriebenen Romane *Am lebendigen Wasser*³⁰ und *Muckensturm*³¹.

Paula Bubers Werke fordern dazu auf, in fremde und doch vertraute Welten einzutauchen, die Begegnung mit Elementargeistern zu suchen und damit verbunden großen Zusammenhängen auf

²⁹ Munk, Georg (1916): *Irregang*, Leipzig.

³⁰ Munk, Georg (1952): *Am lebendigen Wasser*, Wiesbaden.

³¹ Der zeitgeschichtliche Roman entsteht in den ersten beiden Jahren im Exil, wird erst 1954 verlegt, dann aber 2008 noch einmal aufgelegt. Munk, Georg (1953): *Muckensturm. Ein Jahr im Leben einer kleinen Stadt, Heidelberg*. Herwig, Henriette; Waßmer, Johannes (Hg.) (2008): *Georg Munk (Paula Judith Buber): Muckensturm. Ein Jahr im Leben einer kleinen Stadt, Berlin*. Doch es findet sich kein Exilverlag, in

dem die beiden Werke untergebracht werden können. Selbst der persönliche Einsatz ihres berühmten Ehemannes kann eine Veröffentlichung der beiden Werke nicht erreichen: 1936 bittet Martin Buber Hermann Hesse um Rat, einen Verlag für *Muckensturm* zu finden. Fünf Jahre später wendet sich Martin Buber an Thomas Mann mit der gleichen Bitte, diesmal in der Hoffnung, einen amerikanischen Exil-Verlag zu finden. Es werden jedoch noch elf bzw. zwölf Jahre vergehen, bis Lambert Schneider 1953 und 1954 die beiden Romane druckt.

die Spur zu kommen – der Antike, der jüdischen und der christlichen Religion. Rezensionen und Stimmen aus dieser Zeit nennen Georg Munk im gleichen Atemzug mit bekannten Schriftstellern der Moderne, so etwa in einer Rezension des Schriftstellerkollegens Adolf von Grolman: »Hier wird erzählt, und das ist bemerkenswert, weil diese Art der Erzählung im zeitgenössischen Schrifttum allein steht in ihrer künstlerischen und metaphysischen Versponnenheit, das sie von allerlei modernem Erzählertum, von den Brüdern Mann und Wilhelm Schäfer, von Wassermann und Ricarda Huch [...] durchaus trennt.«³²

Der Verleger des Insel-Verlags, Anton Kippenberg, ist bei der erstmaligen Sichtung der Novel-

lensammlung *Die unechten Kinder Adams* begeistert – er sei ebenso »überrascht wie angetan von diesen ganz außergewöhnlichen Dichtungen. [...] So weit die beiden Novellen, die ich gelesen habe, ein Urteil zulassen, glaube ich in dem Verfasser eine ganz ungewöhnlich starke Begabung zu erkennen.«³³

1929 befasst sich der Schwiegersohn Paula Bubers – es handelt sich um den Dichter Ludwig Strauß, der 1925 die Tochter Eva geheiratet hat – als erster wissenschaftlich mit ihrer literarischen Arbeit. Er charakterisiert ihr Werk folgendermaßen: »Diese Erzählungen nähren sich [...] aus zwei einander fremden Elementen: einem sicheren und genauen Wissen um die reale Gebundenheit natürlichen und menschlichen Lebens und einem kühn beschwörenden Anschauen mythischer Mächte und Geschehnisse, so daß Wirklichkeit und Sagenwelt überall innig ineinanderwirken.«³⁴

Gleichermaßen losgelöst von dem berühmten Namen *Buber* wie von stereotypen Geschlechtercodierungen publiziert Paula Buber ihre Arbeiten unter dem männlichen Pseudonym Georg Munk. Trotz der damit erhaltenen autonomen Autorschaft ist das Pseudonym auch mit einer Nicht-Teilhabe am literarischen Leben verbunden. Die Leserschaft vermutet keinen Mann hinter dem Pseudonym, wie es aus einer Rezension zu dem Roman *Irregang* aus dem Jahr 1916 mehr als deutlich wird: »Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, was ein anderer, zum Beispiel eine der vielschreibenden Frauen, aus diesem Thema gemacht hätte, um zu erkennen, welche adlige Hinführung des Geistes, welche Zucht des Forminstinktes hier waltet.«³⁵



Titelseite »Georg Munk (Paula Judith Buber): *Muckensturm. Aus dem Leben einer kleinen Stadt*«, Berlin 2008, Neuauflage.

32 Littmann, Franz; Oppermann, Jürgen; Schmidt-Bergmann, Hansgeorg (2014): »In die verwilderten Gärten der Dichtung und Poesie«. Der Germanist, Kritiker und Schriftsteller Adolf von Grolman (1888-1973); kulturkonservative Literaturgeschichte zwischen Anpassung und Opposition in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Heidelberg, S. 39.

33 Sagheidi, Nassrin (2015): Paula Buber. Selbst- und Weiblichkeitsentwürfe in ihrem Werk, Gießen, S. 115, online verfügbar unter: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2017/13118/>.

34 Strauss, Ludwig (1928): Georg Munk, in: Der Kunstwart. Rundschau über alle Gebiete des Schönen. Monatshefte für Kunst, Literatur und Leben, Jg. 42/4, S. 225–232, hier S. 225.

35 Rezension zu *Irregang*, in: Vossische Zeitung, Morgen-Ausgabe, Berlin, 26.11.1916. Arc. 4* 1689, Nr. 111. NLI.

1912 zum ersten Mal verwendet, wird über das Pseudonym im Laufe der Jahre zunehmend spekuliert. 1926 wird das Geheimnis gelüftet, Paula Buber hält dennoch auch für die noch folgenden Publikationen daran fest.

Das Werk Paula Bubers – und damit ein Stück Zeitgeschichte und deutsch-jüdische Kultur – kann heute nur mehr in wenigen Bibliotheken, Antiquariaten und Archiven eingesehen werden. Zu ihren Lebzeiten erregen die literarischen Arbeiten, unter dem Pseudonym Georg Munk veröffentlicht, große Aufmerksamkeit, das belegen die Publikationszahlen deutlich.

Als Schriftstellerin macht sich Paula Buber neben zahlreichen Erzählungen und den drei großen Romanen auch das Medium Brief zu eigen. Die erhaltenen Briefe zeigen noch einmal eine andere Seite der Autorin, auch in literarischer Hinsicht. Sie zeugen von der klaren Auffassungsgabe und von ihrer Fähigkeit zur – zum Teil sehr spezifisch adressatenbezogenen – Darstellung, mit der Paula Buber familiäre, persönliche und auch politische Entwicklungen ihrer Zeit auffasst und einordnet. Die Lektüre der Briefe bietet erhellende und zum Teil auch noch einmal ganz neue und andere Einblicke in das literarische Schaffen Paula Bubers. Das Medium Brief nutzt Paula Winkler, später dann Buber, von Beginn ihres literarischen Schreibens an. Es gibt Auskunft über ihre sehr persönliche Entwicklung, zugleich aber auch über ihren literarischen Werdegang – und es ist zugleich ein repräsentatives Dokument »weiblichen Schreibens«, dem die Gattung Brief spätestens seit dem 18. Jahrhundert zugerechnet wird.

Emigration und Exil in Jerusalem

1935 wird Paula Buber wegen »jüdischer Versippung« aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen. Im März 1938 findet im Hause Buber eine Hausdurchsuchung statt. Diese ist – so schreibt Martin Buber an Ernst Simon – »in durchaus korrekten Formen vollzogen und ist, wie ja nicht anders möglich, ergebnislos verlaufen.«³⁶ Die zunehmend repressive Situation für Juden in Deutschland nötigt die Familie im Jahre 1938 schließlich zur Auswanderung nach Palästina.

Bereits 1929 hatte die Familie Buber über die Möglichkeit einer Auswanderung nach Palästina nachgedacht. Martin Buber schreibt dazu an die Frau an seiner Seite: »Ich verstehe so gut, liebes Herz, einen wie schweren Entschluß das für dich bedeutet, und ich weiß, daß ich ihn Dir nur zumuten darf, wenn ich, soweit es irgend von mir abhängt, dafür Sorge, daß Du dort in einer Dir entsprechenden und Deiner würdigen Weise leben kannst. Aber auch für mich bedeutet es eine nicht geringe Umstellung. Das Angebot gehört eben zu jenen, zu denen es sehr schwer wird, ja zu sagen, – und doch wäre es noch schwerer, nein zu sagen, denn hier wird einem ja zum erstenmal im Leben ein Amt angeboten, das zugleich Großes fordert und Großes ermöglicht.«³⁷

Und dieser Schritt fordert von Paula Buber wirklich Großes: Wie viele Einwanderer, die zwischen 1933 und 1945 in Palästina einen Zufluchtsort finden, wird auch Paula Buber mit einer ihr fremden Umwelt und Sprache konfrontiert. Sie

36 Buber, Martin an Simon, Ernst. Heppenheim, 28.03.1933, in: Schaeder, Gerte (Hg.) (1973): Buber, Briefwechsel, Bd. II, Heidelberg, S. 474–475.

37 Buber, Martin an Buber, Paula. o.O., o.D. [Zürich, 15.08.1929], in: Schaeder, Gerte (Hg.) (1973): Buber, Briefwechsel, Bd. II, Heidelberg, S. 340–341.



Treffen mit Freunden in Pura/Tessin im Jahr 1948 (v.l.n.r.):
Paula Buber, Martin Buber, Ernst Michel und Hans Trüb.

hat, anders als ihr Mann und die Enkelinnen, Schwierigkeiten, Hebräisch zu lernen. Doch mit vielen ihrer jeckischen Freunde und Bekannten, wie Ina Britschgi-Schimmer, Schalom Ben Chorin oder Samuel Josef Agnon ist ein Austausch in der Muttersprache über Alltagsthemen, aber auch über literarische Gegenstände möglich. Schalom Ben Chorin, ebenso wie sie gebürtig aus München und im Jerusalemer Exil, erinnert sich: »Die Luft Schwabings umschwebte sie noch in Jerusalem, wo ich ihr oft begegnen durfte [...] So sprach sie uns oft, in scherzhafter Wehmut, als ›Landsleute‹ an, die wir ja auch waren, so den gemeinsamen Boden der schwäbisch-bayerischen Hochebene inmitten der Felsen Jerusalems mir spürbar machend.«³⁸

Schluss

Das letzte Lebensjahrzehnt Paula Bubers ist geprägt von zahlreichen Auslandsreisen, die sie mit ihrem Mann unternimmt: Ob Besuche in den

USA oder europäischen Ländern wie Holland, Belgien, Frankreich oder England – die neue Heimat ist nicht mehr geografisch verortbar: Heimat bedeutet nun mehr Familie.

Im August 1958 stirbt Paula Buber in Venedig an den Folgen einer Lungenentzündung. Sie wird auf dem alten Friedhof der jüdischen Gemeinde auf dem Lido begraben.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Leben und Werk Paula Bubers stehen im Spannungsfeld von Fremdem und Eigenem, von Tradition und Akkulturation, von Inklusion und Exklusion. Ihre Biografie und Literatur stehen für einen brückenschlagenden Dialog zwischen den Religionen, Kulturen und Geschlechtern am Anfang des 20. Jahrhunderts, der weit über die »Personifikation« einer deutsch-jüdischen Symbiose hinausweist.

Ihr Werk steht deshalb auch und gerade im Verhältnis zum Judentum und Christentum ähnlich wie ihre Biografie im Zeichen des Spannungsverhältnisses zwischen Außenseitertum und Zugehörigkeit.

³⁸ Ben-Chorin, Schalom (1961): Martin Buber in München. Erinnerungen von Schalom Ben-Chorin, in: München ehrt Martin Buber, München, S. 45.

Markus Wasserfall¹

Elie Wiesels *Die Nacht*

im Deutschunterricht der Klasse 9

Hierzulande ist Elie Wiesel (1928 – 2016) Deutschlehrern meist kein Begriff und bleibt im Unterricht deshalb oft ein Unbekannter – ganz im Gegensatz zu Anne Frank, deren *Tagebuch* nach wie vor eine geschätzte Lektüre ist. Gerade die schwer zum Lesen zu animierenden Jungen identifizieren sich jedoch eher mit einem männlichen »Helden«, und das erschütternde, autobiografisch geprägte Zeugnis jenes jungen Ich-Erzählers zieht sie unweigerlich in ihren Bann.

Worum geht es?

Wir schreiben das Jahr 1944, als der Ich-Erzähler Elieser im Alter von 14 Jahren mit seiner Familie in Sighet/Rumänien zunächst interniert, dann nach Auschwitz deportiert wird. Dort lernt er die unaussprechlichen Schrecken des Holocaust kennen, überlebt KZ und Todesmärsche und bleibt als Überlebender auf immer gezeichnet zurück.

1958 verarbeitet Journalist und Autor Elie Wiesel die eigenen und die Erlebnisse seiner Mitgefangenen aus Auschwitz in *Die Nacht* und stellt sein Leben in den Dienst der Erinnerung. 1986 erhält er für sein Lebenswerk auf Vorschlag des Deutschen Bundestags den Friedensnobelpreis.

Das Werk, dessen vollständiger Titel *Die Nacht – Erinnerung und Zeugnis* darauf hinweist, dass sich die in ihm beschriebenen Ereignisse tatsächlich zugetragen haben, trägt bewusst weder die Bezeichnung Autobiografie noch Bericht. Es ist vielmehr die literarische Be- und Verarbeitung dessen, was der Autor und seine Mitgefangenen im Konzentrationslager körperlich und emotional erlebt und erlitten haben.



Warum eignet sich das Werk für den Deutschunterricht in Klasse 9?

Auf knapp 150 Seiten schreibt Wiesel mit einer Prägnanz und Erzähltiefe, die keinen Schüler unbeeindruckt lässt. Das Werk passt im fächerübergreifenden Kontext ideal zu den Themen, die das Fach *Geschichte* parallel bearbeitet und kann darüber hinaus in gemeinsamen Projekten mit *Religion*, *Ethik*, *Bildender Kunst* oder *Musik* eingesetzt werden.

Weiterhin bietet der Text lyrische Elemente, zutiefst bewegende, sprachliche Bilder und eine Reihe sinnstiftender Vergleichsmomente zu anderen Texten. Eine Auswahl möglicher Intertexte, ausgehend von einem erweiterten Textbegriff, findet sich an entsprechender Stelle in den Fußnoten.

Wie kann ich im Unterricht vorgehen?

Es bietet sich an, einen Großteil des Textes gemeinsam mit den Schülerinnen und Schülern im Unterricht zu lesen, um Fragen dort beantworten zu können, wo sie entstehen und um immer wieder ein Bewusstsein dafür zu wecken, wie ernsthaft die Thematik ist.²

Da der Text nicht in Kapitel unterteilt ist, habe ich, um Ihnen die Arbeit zu erleichtern, einen Vorschlag zur Einteilung erarbeitet. So können Sie abschnittsweise vorgehen und je nachdem, wie es zeitlich für Ihren Unterricht passt, Textpassagen, Besprechung und Vergleichsarbeit mit Intertexten sinnvoll kombinieren und geeignete Abschnitte als Lese-Hausaufgaben geben.

Wenn Sie Interesse an der Arbeit mit Lyrik haben, bietet es sich an, Intertext 2 (Celan: *Todesfuge*³) Textabschnitt 7 (*Nie werde ich diese Nacht vergessen*) voranzustellen und in einem Exkurs zu Lyrik mit den Schülerinnen und Schülern über die Entschlüsselung des Celan-Textes und dessen tiefe Bedeutung ins Gespräch zu kommen, um anschließend die Schüler darauf hinzuweisen, dass Abschnitt 7 auch in Form eines Gedichts erschienen ist. Nun kann man Vergleichsmomente bei der Gedichte analysieren und auch darauf eingehen, welche Wirkung das lyrische Ich jeweils als Ich-Erzähler oder als distanzierterer Kollektiv-Erzähler auf den Leser entfalten und warum Celan die eine, Wiesel die andere Variante gewählt haben könnte.

Wenn Sie mit einem Filmvergleich arbeiten wollen, weil Ihre Schüler visuelle Medien besonders ansprechen, bietet sich bei weniger Zeit die

16-minütige NZZ-Dokumentation (Intertext 9) an, bei mehr Zeit entweder Roberto Benignis *Das Leben ist schön* oder, unter Umständen in Kooperation mit dem Fach *Geschichte* und als ganzer Schulvormittag mit Nachbesprechung konzipiert, Spielbergs *Schindlers Liste*.

Einen die Brutalität der Gaskammern eindrücklich schildernden Kurzprosatext finden Sie in Miklos Nyiszlis: *Die Todesfabrik* (Intertext 3). Dieser Text lässt sich zum Beispiel nach dem Lesen von Abschnitt 20 sinnvoll einsetzen.

Intertext 5 zeigt, wie auch die »verschonten« Juden im Exil unter den Auswirkungen des Nazi-regimes auf ihr Leben litten, Art Spiegelmanns Graphic Novel *Maus* (Intertext 1) zeigt in für die Schüler eingänglicher und künstlerisch überzeugender Weise in Comicform, wie sich die Schlinge um den Hals der jüdischen Bevölkerung Europas immer weiter unter dem Naziregime zusammenzieht. Hier lassen sich Ausschnitte vergleichend verwenden, vor allem wenn Ihre Schule bereits über eine Dokumentenkamera verfügt und man so intensiv in eine vergleichende Analyse und Interpretation bezüglich der Bildsprache im Vergleich zum klassischen Text einsteigen kann.

Jurek Beckers *Jacob, der Lügner* schließlich lässt sich als Referatsthema an einen guten bis sehr guten Schüler vergeben, der dazu eine Stunde zu Vergleichsaspekten und Bewältigungsstrategien gestalten könnte.

Ich hoffe, ich konnte Sie für die Arbeit mit *Die Nacht* im Deutschunterricht gewinnen und wünsche Ihnen ein sinnstiftendes Arbeiten mit diesem und den Intertexten in Ihrem Unterricht, bei dem Ihnen meine Anregungen hoffentlich dienlich sein werden.

2 Seitenzahlen für die folgenden Vorschläge und Anregungen in: Wiesel, Elie (2008): *Die Nacht – Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg im Breisgau, ISBN 978-3451-0601-44.

3 Celan, Paul (1948): *Todesfuge* (Gedicht) → Vergleich Wiesel, Elie (1956): *Nie werde ich diese Nacht vergessen* (Gedicht), in: *Die Nacht*.

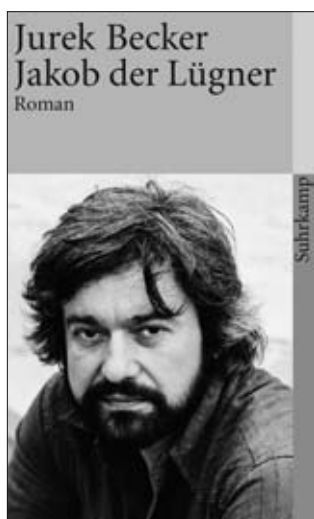
Einteilung des Textes in Passagen

- 1 Vorwort: S. 7 – 12 (→ zugunsten eines schülernäheren Einstiegs weglassen)
- 2 Abschnitt 1 | Der Küster-Mosche: S. 15 – S. 21, Z. 22. (Der Prophet im eigenen Land)
- 3 Abschnitt 2 | Die Ghettoisierung: S. 21, Z. 23 – S. 29, Z. 2. (Realitätsverweigerung)
- 4 Abschnitt 3 | Vorbereitung der Deportation: S. 29, Z.3 – S. 39, Z. 17 (versäumte Chancen)
- 5 Abschnitt 4 | Vornacht und Tag der Deportation: S. 39, Z. 18 – S. 43, Z. 22 (Viehwägen)
- 6 Abschnitt 5 | Die Vision der Frau Schächter: S. 43, Z. 23 – S. 49, Z. 6 (Frau Schächter)
- 7 Abschnitt 6 | Ankunft in Birkenau: S. 49, Z. 7 – S. 55, Z. 25 (Die erste Selektion)
- 8 Abschnitt 7 | »Nie werde ich diese Nacht vergessen«: S. 56, Z. 1 – S. 56, Z. 17 (Gedicht)
- 9 Abschnitt 8 | Häftlingskleidung: S. 56, Z. 18 – S. 60, Z. 9. (Nackt und Verletzlich)
- 10 Abschnitt 9 | Der SS-Offizier und der Kapo: S. 60, Z. 10 – S. 64, Z. 17 (Angst und Gehorsam)
- 11 Abschnitt 10 | Ankunft in Auschwitz: S. 64, Z. 18 – S. 67, Z. 6 (Entmenschlichung)
- 12 Abschnitt 11 | Stein aus Sighet: S. 67, Z. 7 – S. 70, Z. 12 (Verwandte im Lager)
- 13 Abschnitt 12 | Gott, Hiob und das KZ: S. 70, Z. 12 – S. 71, Z. 11 (Bibelvergleich)
- 14 Abschnitt 13 | Das Arbeitslager Buna: S. 71, Z. 12 – S. 74, Z. 3 (Kinder und Stiefel)
- 15 Abschnitt 14 | Zahngold und Arbeit: S. 74, Z. 4 – S. 79, Z. 16 (Die totale Ausnutzung)
- 16 Abschnitt 15 | Die französische Jüdin: S. 79, Z. 17 – S. 81, Z. 9 (Treffen nach Kriegsende)
- 17 Abschnitt 16 | Die Kapos und Elie: S. 81., Z. 10 – S. 87, Z. 9 (Stanford-Prison-Experiment)
- 18 Abschnitt 17 | Bombardierung Bunas: S. 87, Z. 10 – S. 90, Z. 16 (Hoffnung)
- 19 Abschnitt 18 | Zwei Hinrichtungen: S. 90, Z. 17 – S. 95, Z. 18 (Wo ist Gott?)
- 20 Abschnitt 19 | Verzweiflung an Gott: S. 95, Z. 19 – S. 99, Z. 5 (Jüdisches Neujahr)
- 21 Abschnitt 20 | Die Selektion: S. 99, Z. 6 – S. 105, Z. 2 (Angst vor der Gaskammer)
- 22 Abschnitt 21 | Die Opfer der Selektion: S. 105, Z. 3 – S. 108, Z. 12 (Elies Erbe)
- 23 Abschnitt 22 | Akiba Drumer: S. 108, Z. 13 – S. 110, Z. 13 (Akiba verliert den Lebensmut)
- 24 Abschnitt 23 | Schuhe, Füße, Winter: S. 110, Z. 14 – S. 114, Z. 25 (Elie wird krank)
- 25 Abschnitt 24 | Evakuierungsvorbereitungen: S. 114, Z. 26 – S. 119, Z. 26. (Spurenbeseitigung)
- 26 Abschnitt 25 | Beginn der Todesmärsche: S. 120, Z. 1 – S. 130, Z. 23 (Überleben und Aufgabe)
- 27 Abschnitt 26 | Julieks Konzert: S. 130, Z. 24 – S. 133, Z. 24 (Eine Geste der Menschlichkeit)
- 28 Abschnitt 27 | Erneute Selektion: S. 133, Z. 25 – S. 135, Z. 20 (Löffel-Schnee)
- 29 Abschnitt 28 | Im Viehwagenzug: S. 135, Z. 21 – S. 138, Z. 14 (Die Kleider der Toten)
- 30 Abschnitt 29 | Im Viehwagenzug 2: S. 138, Z. 15 – S. 142, Z. 16 (Brot)
- 31 Abschnitt 30 | Buchenwald: S. 142, Z. 17 – S. 153, Z. 16 (Der Tod des Vaters)
- 32 Abschnitt 31 | Befreiung: S. 153, Z. 17 – S. 157, Ende. (Der Spiegel)

Intertexte

- 1 Art Spiegelman: Maus | *GN*
→ Vergleich der Protagonisten
- 2 Paul Celan: Todesfuge | *G*
→ Vergleich mit Gedicht »Nie werde ich diese Nacht vergessen« in »Die Nacht«
- 3 Miklos Nyiszli: Die Todesfabrik | *PT*
→ Vergleich: Handlungsorts und Vorgehensweise der Nazis
- 4 Elie Wiesel: Akzeptanzrede zum Literaturnobelpreis 1986 | *Rede*
→ Rückblick, Auswirkungen
- 5 Aharon Moshel:
Der Tag der drei Hymnen | *PT*
→ Vergleich der Auswirkungen auf die Opfer im Exil
- 6 Jurek Becker: Jakob, der Lügner | *R*
→ Vergleich der Bewältigungs- und Überlebensstrategien
- 7 Helmut Heißenbüttel: Kalkulation über was alle gewußt haben | *PT*
→ Formen der Täterschaft
- 8 Roberto Benigni: La vita è bella (Das Leben ist schön) | *Film* (1997) (1h 56min) → Vergleich
- 9 NZZ: »Ich wollte leben“ – mit 13 im KZ Auschwitz« | *Dokumentation* YouTube, (16min) → Vergleich
- 10 Stephen Spielberg: Schindlers Liste | *Film* (1993) (3h 15min) → Vergleich

Legende: *GN* = Grafik Novel | *G* = Gedicht
PT = Prosatext | *R* = Roman



Der Dichter Paul Celan,
Passfoto von 1938.

Julia Münch-Wirtz¹

Literatur als Element des Erinnerungslernens im Religionsunterricht

Obleich Literatur – insbesondere Jugendromane – sowohl in den Bildungsplänen als auch in der religionspädagogischen Reflexion² eher eine Randerscheinung darstellt, birgt sie großes Potenzial: Schüler_innen wird die Möglichkeit eröffnet, verschiedene Haltungen, Sichtweisen und Standpunkte einzunehmen, sich mit einer oder mehreren Person(en) für eine gewisse Zeit zu identifizieren und für sich selbst neue Blickwinkel zu erproben. Auf diese Weise kann Literatur Begegnungen mit unterschiedlichsten Themen und Fragestellungen ermöglichen und ist m.E. auch für das Erinnern an den Holocaust bzw. das Erinnerungslernen geeignet.

Erinnerung und Erinnerungslernen, das im deutschen Sprachgebrauch meist eng mit der *Schoah* verbunden ist, hat stets drei Zeitdimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Denn die Schüler_innen sollen verstehen, was in der Vergangenheit passiert ist, die Verbindung zur Gegenwart herstellen, indem sie für »gegenwärtige Prozesse in Gesellschaft und Welt sensibilisiert werden«, und – auf die Zukunft gerichtet – »analoge Mechanismen der Demütigung, Ausgrenzung, des Hasses und der Gewalt zwischen Volksgruppen verstehen, kritisch bewerten und im Idealfall bekämpfen«³.

Anhand des Jugendromans *Der Mantel* von Brigitte Jünger soll im Folgenden skizziert werden, wie im Religionsunterricht Erinnerungslernen mit Hilfe von Literatur gelingen kann. Dabei erscheint vor allem der bereits erwähnte Aspekt der Zeitebenen zentral. Anders als die vor über drei Jahrzehnten veröffentlichten und mittlerweile als Klassiker der Schulliteratur zu bezeichnenden

Jugendromane (u.a. Judith Kerr: *Als Hitler das rosa Kaninchen stahl*; Hans Peter Richter: *Damals war es Friedrich*) verknüpft Brigitte Jüngers Roman die Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrem Roman miteinander.

Der Roman setzt mit einem Mantel ein, der von der bereits 77-jährigen Enkelin des Schneidermeisters Gottfried Johnen mit großer Sorgfalt seit mehr als sechzig Jahren aufbewahrt wird und die Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg überdauert hat. Der/die Leser_in erfährt, dass es sich um eine Maßanfertigung für Jenny Stock, eine jüdischen Kundin handelt, die den Mantel nie abgeholt hat. Was zunächst niemand weiß: Der Abholschein für den Damenmantel befindet sich in Paris bei Aron Schatz, einem mittlerweile 95-jährigen Mann, der mit Familie Stock verwandt ist. Seine Nachbarin ist eine alleinerziehende Mutter mit ihrer Tochter Fanette, die seit Kindheitstagen eine freundschaftliche Beziehung zu Aron Schatz pflegt. Als sie die Möglichkeit erhält, vier Wochen in Deutschland zu verbringen, entscheidet sich Fanette für das Dorf Fliesteden, in dem Aron Schatz in seiner Kindheit häufig zu Besuch bei seiner Tante Jenny Stock war. Während ihres Aufenthalts in Deutschland kümmert sich Fanettes arabischer Schulfreund Moumouche um Aron Schatz, dessen gesundheitlicher Zustand immer schlechter wird. Währenddessen begibt sich Fanette in Deutschland auf die Suche nach der Vergangenheit: Mit einem Foto des Abholscheins im Gepäck spricht sie mit einer Zeitzeugin, erfährt von der Ermordung von Arons Verwandten bei Minsk durch die Nationalsozialisten und trifft letztlich sogar auf Agnes Stielow, die Enkelin des Schneidermeisters.

1 Julia Münch-Wirtz ist Gymnasiallehrerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.
2 Jürgen Heumann spricht in diesem Kontext von einem vernachlässigten Thema in der Religionspädagogik (vgl. Heumann, Jürgen (2005): S. 7); Magda Motté, Georg Langenhorst und Mirjam Zimmermann haben allerdings einschlägige Artikel zu der Fragestellung von Literatur im Religionsunterricht verfasst

(Langenhorst, Georg (2005): Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt; Langenhorst, Georg (2011): Literarische Texte im Religionsunterricht, Freiburg i.Br.; Motté, Magda (2004): Verborgene Religiosität? Ist die gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 152, S. 1, 3–15; Zimmermann, Mirjam (2005): RU praktisch mit Jugendliteratur, Göttingen; Zimmermann, Mirjam (2012): Literatur für den Religionsunterricht. Kinder- und Jugendbücher für die Primar- und Sekundarstufe, Göttingen.

Gekonnt verknüpft der Roman die unterschiedlichen Zeitebenen miteinander und legt somit ein ganzheitliches Konzept von Zeit vor: Durch die Stimmen der verstorbenen Familienmitglieder der Familie Stock werden vergangene Ereignisse eindrücklich aus deren Perspektive beschrieben. So fragt sich der Sohn Wolfgang: »Wieso war es plötzlich schlimm, Jude zu sein? Wir waren doch Deutsche, genau wie die Schreiers, Bäcker Schumacher, Müllers und Schmidts!«⁴ und wundert sich über das neue Holzschild auf dem Wiesenstück mit der Aufschrift »Für Hunde und Juden verboten!« (S. 46). Die in der Gegenwart stattfindenden Gespräche zwischen Moumouche und Aron Schatz, der als Protagonist zwischen den Zeiten fungiert und allmählich eine Freundschaft mit dem arabischen Jungen pflegt, thematisieren gegenwärtige interreligiöse Herausforderungen und weisen zugleich in die Zukunft: »Die Religion ist nicht das Problem, es sind die Leute, die sie für ihre eigenen Interessen und für ihre Macht benutzen.« (S. 80) und: »Andererseits funktioniert das Ganze auch, wenn man statt Jude Araber sagt oder Kommunist, Rohingya, Schwuler, Roma, Lesbe oder was auch immer« (S. 83). Auch sind Äußerungen aus der Vergangenheit – so die des jüdischen Mädchens Susi – als Mahnung und Appell für die Gegenwart und die Zukunft zu verstehen: »Warum habt ihr es zugelassen, dass sich diese unsichtbare Mauer zwischen uns schob und uns voneinander trennte? Habt ihr nicht gemerkt, welche Macht ihr hattet? Sie war euch doch bestens vertraut. Als die Braunhelme in unserem Haus alles kurz und klein geschlagen haben und wir zu euch hinüber gelaufen sind, da müsst ihr es doch gemerkt haben. Auf euren Hof haben sie sich nicht getraut!



Warum habt ihr diese Macht aus den Händen gegeben? Warum hat eure Angst die Macht besiegt, die euch keiner nehmen konnte? Die Macht, Nein zu sagen.« (S. 132)

Im Zentrum der unterschiedlichen Zeitebenen steht der Mantel, der als Symbol verbindende Funktion übernimmt. So bringt der Mantel bzw. der Abholschein vergangene Ereignisse wieder in die Gegenwart: »Nachdem Fanette ihm (gemeint ist Aron Schatz; Anmerkung JMW) erzählt hatte, dass sie vier Wochen in Deutschland verbringen würde, war ihm das zerbrechliche Stück Papier sofort in den Sinn gekommen. Jahrzehnte hatte er nicht daran gedacht, und da kam es plötzlich aus der Tiefe seiner Erinnerungen an die Oberfläche.« (S. 39) Für die Enkelin des Schneidermeisters, Agnes Stielow, ist der Mantel die Referenzgröße in ihrem Leben, macht die Erinnerung lebendig und die schreckliche Vergangenheit individuell erfahrbar. Bei ihrer ehrenamtlichen Arbeit wird der Mantel zum Begleiter für die Erinnerungsarbeit. Der Mantel, der als »Mantel für den Übergang« (S. 188) gedacht war, für Frühjahr und Herbst, avanciert zu einem Mantel für den Übergang »vom Leben in den Tod, von einer Zeit in eine andere Zeit, für

3 Boschki, Reinhold (2015): Art. Erinnerung/Erinnerungslernen, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet, online verfügbar unter: www.wirelex.de.

4 Alle Zitate aus dem Roman sind folgender Ausgabe entnommen: Jünger, Brigitte (2019): Der Mantel, Wien.

den Übergang in die Erinnerung« (S. 188). So wird im Roman der Mantel, der »so viel mehr war, als nur ein Mantel« (S. 188) »zu einer ganz handfesten Erinnerung« (S. 189), die vergangene Geschehnisse mit der Gegenwart und Zukunft verbindet.

In einem Nachwort weist Brigitte Jünger auf die historischen Quellen ihres Romans hin: Historisch reale Menschen – wie Agnes Stielow, die Fa-

milie Stock (Jenny, Max, Wolfgang, Susi) – und der Mantel dienen ihr als Grundlage. Damit ist auch implizit ein Appell an die Leser_innen verbunden, sich auf Spurensuche in ihrem alltäglichen Umfeld zu machen. Denn auch fernab der großen Orte der Erinnerung kann das Vergangene aufgespürt und für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar gemacht werden.

Kurz erklärt...¹

Kaddisch – mehr als ein Gebet der Hinterbliebenen

Das *Kaddisch* (genauer transkribiert *Qaddisch*) besteht aus vier Teilen:

- 1 Lob und Preis Gottes – in einigen Gemeinden mit einem Einschub, enthaltend die Bitte um baldiges Kommen des Messias (in aramäischer Sprache)
- 2 Bitte um Erhörung des Gebetes (in aramäischer Sprache)
- 3 Bitte um Frieden und Leben (nur der Anfang in aramäischer, Rest in hebräischer Sprache)
- 4 Bitte für die Lehrenden und für die Studierenden der *Thora* (in aramäischer Sprache)

Nach den *Funktionen* wird unterschieden:

- a Das *Kaddisch*, das vom Vorbeter im Gottesdienst am Schluss größerer Teile oder am Schluss des ganzen Gottesdienstes gesprochen wird, das sogenannte Ganzkaddisch *kaddisch schalem*, umfassend die Teile 1 bis 3
- b Das *Kaddisch*, das vom Vorbeter im Gottesdienst zur Abtrennung kleinerer Teile gesprochen wird, das sogenannte Halbkaddisch *chazi kaddisch*, umfassend Teil 1.

- c Das *Kaddisch*, das am Grab eines Verstorbenen und danach von den nächsten Hinterbliebenen, meistens von den Söhnen, im Gottesdienst während elf Monaten und nachher am Jahrzeittag gesprochen wird, das sogenannte *Kaddisch* der Trauenden *kaddisch jatom*, bestehend aus den Teilen 1 und 3.
- d Das *Kaddisch*, das von den trauernden Hinterbliebenen am Ende eines Lernens des *Talmud* gesprochen wird, das sogenannte *Kaddisch* der Rabbinen oder Lernkaddisch *kaddisch derabbanan*, bestehend aus den Teilen 1, 3 und 4.

Es gibt jedoch (auch) im Judentum ein eigentliches Totengebet, *Haskarat Neschamot* oder *Jiskor* (beide Male mit stimmhaftem s) (Gedenken der Seelen), gesprochen am *Jom Kippur* (Versöhnungstag) und (in den meisten aschkenasischen Gemeinden) an den drei Wallfahrtsfesten, und zwar am siebten Tag *Pessach*, am zweiten Tag *Schawuot* (Wochenfest) und am achten Tag *Sukkot* (Laubhüttenfest).²

1 Dr. iur. Herbert Plotke ist ehemaliger Departementssekretär und Lehrer im Ruhestand.

2 Für nähere Informationen vgl. https://www.jewiki.net/wiki/Haskarat_Neschamot.
<http://www.ordonline.de/religion-aktuelles/jiskor/>.

Magdalena Bekavac¹

Begegnungen an Orten des Gedenkens und in Israel

Bericht von einem Schulprojekt

Mit einem Schüleraustausch in eine neue Welt eintauchen und sich persönlich ein Bild von Land und Leuten machen zu können, ist eine große Bereicherung. Israel und der Nahe Osten sind in unseren Köpfen meist durch Negativ-Schlagzeilen und Berichte aus den Medien geprägt. Israel wird lediglich als Krisenland wahrgenommen, die jüdische Kultur nur aus Geschichtsbüchern über die NS-Zeit. Jedoch können Begegnungen zwei Kulturen zusammenbringen.

2007 startete das Projekt *Seminarkurs Israel* am Karl-von-Frisch-Gymnasium in Dusslingen/Baden-Württemberg. Seit diesem Jahr findet jährlich ein Austausch mit einer Schule aus dem Kibbuz *Ma'agan Michael* statt. In einem für die Oberstufe angebotenen Seminarkurs mit dem Thema Israel beschäftigen sich Schüler und Schülerinnen ein Jahr lang intensiv mit dem Thema Israel und der jüdischen Kultur und das auf zwei Arten: Im Unterricht werden durch Referate und Diskussionsgruppen unterschiedlichste Themen, geschichtliche, religiöse, aber auch aktuell politische Ereignisse aufgearbeitet und präsentiert. Den entscheidenden Teil dieses Seminarkurses nimmt aber der Austausch mit einer israelischen High School ein. 15 bis 20 Schüler und Schülerinnen haben die Chance, für eine Woche in eine andere Kultur einzutauchen. Auch ein Gegenbesuch der israelischen Schüler und Schülerinnen in Deutschland ist ein fester Bestandteil des Austausches. Interkulturelles und interreligiöses Lernen spielt dabei eine besondere Rolle.

2015 konnte ich an diesem Austausch teilnehmen. In diesem Jahr hatten wir die Möglichkeit, mit den israelischen Schülern gemeinsam das Kon-

zentrationenlager in Dachau zu besuchen. Nach einer gemeinsamen Führung durch das Lager begaben wir uns mit den Israelis zur Versöhnungskirche auf dem KZ-Gelände. Dort nahmen wir an einer kleinen Erinnerungsandacht teil, die von den israelischen Schülern und Schülerinnen vorbereitet worden war, aber gemeinsam mit einigen deutschen Schülern vorgetragen wurde. Die Begegnung in der Versöhnungskirche war der emotionale Höhepunkt des KZ-Besuches. Die namenlosen Opfer, von denen man zuvor gehört hatte, wurden durch Briefe und Emotionen der israelischen Schüler plötzlich real. Die Leiden der Vergangenheit waren bis in die Gegenwart spürbar und ließen keinen ungerührt. Es wurde ein Ort der gemeinsamen Erinnerung geschaffen, frei von Vorurteilen oder Schuldvorwürfen.

Um die Kultur und Religion der israelischen Schüler und Schülerinnen besser kennenzulernen, wurde in den Räumlichkeiten der Schule am Freitagabend ein gemeinsamer *Schabbat*-Abend organisiert. Vom *Kippa*tragen über das Kerzenanzünden bis zum *Kiddusch*-Segen erlebten wir gemeinsam einen traditionellen *Schabbat*-Abend mitten in einer deutschen Schule. Der Abend wurde mit viel Gesang und traditionellen Tänzen zum Ausklang gebracht.

Einige Monate später erfolgte dann der Besuch in Israel. Besonders eindrücklich war gleich der erste Tag, für den wir alle in weißen Oberteilen in die Schule kommen sollten. Die deutsche Gruppe wurden von der Schulleitung eingeladen die Gedenkfeier des *Yom HaShoah* mit zu begehen. Der *Yom HaShoah* ist der nationale Erinne-

¹ Magdalena Bekavac ist Studentin der katholischen Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

rungstag an den Holocaust in Israel. Die gesamte Schule wurde in der Sporthalle versammelt, um die Gedenkfeier, die von den Schülern vorbereitet worden war, zu begehen. Die anfängliche Aufregung und Unwissenheit auf Seiten der deutschen Schüler verging recht schnell, nachdem das Kollegium und die Schüler uns als deutsche Gruppe sehr warm willkommen hießen und sich freuten, diese Gedenkfeier mit uns gemeinsam begehen zu können. Auch diese Begegnung ermöglichte uns eine neue Perspektive auf den Holocaust. Die Leiden des jüdischen Volkes wurden persönlicher und emotionaler; es wurde deutlich, dass dies kein Thema der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart noch sehr aktuell ist. Zentral an diesem Tag war auch die zweiminütige Schweigeminute, um der Opfer der NS-Zeit zu gedenken. Dieses Erlebnis ermöglichte es uns eine andere Art der Erinnerungskultur kennen zu lernen. Eine persönliche und emotionale Art und Weise, die einen zum Nachdenken anregt.

Auch der Besuch der Holocaustgedenkstätte *Yad Vashem* in Jerusalem wurde als sehr beeindruckend wahrgenommen. Besonders das Denkmal für die Kinder bleibt für immer in Erinnerung.

Nicht nur der Holocaust war ein Thema, sondern auch der aktuelle Nahost-Konflikt wurde in der Gruppe angesprochen. Auch wenn dieser Austausch das Zusammenbringen zweier Kulturen zum Ziel hat, waren wir uns über manche Themen nicht immer einig. Die Einstellung einiger israelischer Schüler_innen zu den Themen Militär, Siedlungspolitik und Westjordanland stießen bei uns oft auf Unverständnis. Aber auch dies ist Teil des

Lernens und der Begegnung. Auch wenn man nicht die gleiche Meinung teilte, so wurden bei interessanten Gesprächen die unterschiedlichen Ansichten ausgetauscht. Um in die Problematik um den Nahost-Konflikt noch besser eintauchen zu können, besuchten wir als deutsche Gruppe die Schule *Talitha Kumi* in Beit Jala, welche unter deutscher Trägerschaft steht. Dort erfuhren wir mehr über das Leben der palästinensischen Kinder und Jugendlichen. Die wohlhabenden Austauschschüler_innen, die wir in Israel kennenlernen durften, neben der Armut, mit welcher die Jugendlichen in Palästina konfrontiert sind, waren für uns schwer mit anzusehen.

Der Seminarkurs *Israel*, besonders der Austausch mit der israelischen High School, haben bei allen Schülerinnen und Schülern bleibende Eindrücke hinterlassen. Das jüdische Volk, das unter dem deutschen Nationalsozialismus litt, wurde mit einer neuen Sensibilität wahrgenommen. Aber auch das aktuelle Israel und die Wirren des Nahost-Konfliktes konnten besser verstanden werden durch Einblicke und Begegnungen auf israelischer und palästinensischer Seite.

Persönliche Begegnungen, Gespräche, Diskussionen und Emotionen bringen das interkulturelle und interreligiöse Lernen auf eine neue Ebene; durch diesen Seminarkurs wird es Schülern und Schülerinnen möglich, sich mit der jüdischen Geschichte und dem Staat Israel auf eine persönlichere und produktivere Weise auseinanderzusetzen. Darüber hinaus entstanden durch diesen Austausch bis heute viele neue Kontakte und Freundschaften.

Mechthild Ralla¹

Nominiert zum besten Schulbuch Deutschlands 2017

Anmerkungen zu einem Ethik-Schulbuch für die Grundschule

In den meisten deutschen Bundesländern ist *Ethik* (oder ähnliche Bezeichnung) als Wahlpflichtfach auch in der Grundschule etabliert. Insbesondere die vielen fachfremd Unterrichtenden benötigen gute Schulbücher. Ein Unterrichtswerk wie »Ethik entdecken mit Philo 1/2«² mit bunten Fotos, witzigen Illustrationen und lesefreundlicher Schrift scheint das Passende zu sein. Es verspricht, Kindern mit der Ratte *Philo* das Philosophieren »beizubringen«³.

Das Einführungskapitel thematisiert Ekkehard Martens' integratives Methodenparadigma – kurz *Fünf-Finger-Methode*. Da der Anspruch erhoben wird, im gesamten Lehrbuch dieses Paradigma anzuwenden, sei es hier in der Originalfassung repetiert:

»1 Phänomenologische Methode

Von brüchig gewordenen Alltagserfahrungen ausgehen und empirische Daten berücksichtigen oder: differenziert und umfassend beschreiben, was ich beobachte, erfahre, wahrnehme oder bei mir denke, ferner die Ergebnisse der Einzelwissenschaften einbeziehen;

2 Hermeneutische Methode

Lehrmeinungen und Interpretationen oder ideengeschichtliches Wissen und die eigenen, alltäglichen Ansichten oder Deutungsmuster heranziehen oder (nicht nur philosophische) Texte lesen, wie wir u.a. unsere Beobachtungen verstehen können oder welche Deutungsmuster (Ideen) in der Geschichte vorliegen;



3 Analytische Methode

Zentrale Begriffe und Argumente hervorheben und prüfen, oder: Prämissen, Widersprüche oder verengte und zu weite Definitionen aufdecken und prüfen;

4 Dialektische Methode

Unterschiedliche Positionen zuspitzen und gegeneinander abwägen oder: ein Dialogangebot wahrnehmen (Gespräche und Texte), dessen Pro und Kontra diskutieren und Aporien aushalten;

5 Spekulative (intuitiv-kreative) Methode

Ungeschützte Einfälle und Phantasien zulassen und spielerisch erproben oder: neue Ideen oder Hypothesen kreativ nutzen.«⁴

Wie diese Methoden in *Ethik entdecken mit Philo* verstanden und angewendet werden, sei im Folgenden an einigen Beispielen verdeutlicht:

¹ Dr. Mechthild Ralla ist Lehrbeauftragte für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.
² Marsal, Eva (Hg.) (2014): Ethik entdecken mit Philo 1/2, Bamberg.

³ Die Ratte: »Meine Aufgabe ist, euch das Philosophieren beizubringen. Darum heiße ich Philo.«, ebd., S. 3.
⁴ Martens, Ekkehard (2003): Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik, Hannover, S. 54f.

Zur 1. Methode: »Male dich und um dich herum alle Familienmitglieder, denen du ähnlich bist. Du kannst sie auch als Symbole malen, zum Beispiel als Pflanze oder Tier.« (S. 29) – aber soll es sich wirklich um eine Beobachtung handeln, wenn zum Beispiel der Vater als *Symbol* gemalt wird? »Beschreibe, wie du als Baby, Kleinkind und Kindergartenkind warst.« (S. 30) – ich kann aber das nur von Erzählungen anderer berichten. Die phänomenologische Methode ist jedoch an eigenen Beobachtungen, Wahrnehmungen orientiert.

Zur 2. Methode: Zu einem illustrierten Text: »Versetze dich in Frederik hinein und benenne seine Gefühle.« (S. 34) – aber seine Gefühle kann ich nicht kennen und benennen. Allenfalls kann ich mir vorstellen, welche Gefühle er haben könnte. Es ist unredlich und unverantwortlich, den Kindern zu vermitteln, sie könnten in einen anderen hineinsehen und wissen, was er denkt und fühlt. Richtig wäre, jeweils den Konjunktiv anzuwenden: »sagen, was Frederik fühlen könnte.« »Erzähle von Situationen, in denen du dich genauso fühlst wie die Kinder auf dem Bild.« (S. 82) – aber woher soll ich genau wissen, wie sich die Kinder auf dem Bild fühlen? Wie sie sich fühlen, wissen nur sie selbst.

Darüber hinaus genügt es sicher nicht, den hermeneutischen Zugang mit der Benennung von Gefühlen abzudecken. Nötig wären Aufgaben zum Perspektivenwechsel und zur Perspektivenübernahme.

Zur 3. Methode: »Benenne die Spielregeln, die man bei den Teamspielen beachten muss.« (S. 45) oder zu einer Abfolge von Bildern »Finde

heraus, wie die Giraffe den Streit mit dem Wolf zu schlichten versucht.« (S. 55) – welche zentralen Begriffe und Argumente werden hier denn geprüft? Worin soll über die Wiederholung des Inhalts der Sprechblasen hinaus eine Analyse bestehen?

Zur 4. Methode: »Prüfe, was ein Team ausmacht.« (S. 60) – aber was soll an dieser Aufgabe geprüft, was dialektisch bearbeitet werden? »Prüft, warum es besser ist, einen Streit zu schlichten.« (S. 61) – wenn das Ergebnis von vornherein schon feststeht, erübrigt sich doch ein dialektisches Vorgehen.

Zur 5. Methode: »Denkt euch ähnliche Situationen aus, in denen es Streit gibt. Versucht den Streit zu schlichten, wie es die Giraffe vormacht.« (S. 55) – wenn die Lösung schon vorgegeben ist, warum sollten die Kinder sich noch Gedanken machen? »Male oder schreibe zu einem der Tiere einen Ratgeber: »So pflege ich mein Haustier.« (S. 96) – soll das wirklich ein Beispiel sein für eine Anwendung der spekulativen Methode des Philosophierens?

In der einführenden Darstellung der Schätze auf den Inseln sind inhaltliche Bereiche, Methoden und Anreiz willkürlich aneinandergereiht. Es ist nicht beachtet, dass die »Namen« der »Inseln« unterschiedlichen logischen Ebenen angehören. Gerade in einem Ethikbuch wird logisch konsistentes Vorgehen erwartet. Inwieweit die Rede von Ethik zu »entdecken« fachlich vertretbar ist, sei dahingestellt. Es handelt sich um eine (im Fach *Philosophie*) unübliche Ausdrucksweise, wie etwa

»Erkenntnistheorie« zu »entdecken«. Entdecken als etwas Existierendes vorzufinden kann nicht gleich gesetzt werden mit Philosophieren im Sinne eines selbständigen, methodisch geleiteten Denkens über Lebensprobleme.

Elementar für das Philosophieren ist u.a. die Klärung von Begriffen. Genau darauf scheint dieses Unterrichtswerk jedoch angesichts der genannten Ungereimtheiten wenig Wert zu legen. Die Aufgaben lassen zudem die beim Philosophieren nötige Vorsicht vermissen, Beschreibungen zu unterscheiden von Zuschreibungen. Martens' Konzeption differiert deutlich von der Anwendung in diesem Buch.

Entsprechend den Vorgaben von Bildungsplänen werden Islam, Judentum und Christentum anhand von Festen vorgestellt. In sechs Sätzen zu *Purim* ist in diesem Schulbuch zu lesen: »(...) Zu naschen gibt es *Hamantaschen*, das sind dreieckige Kekse, die mit Mohn gefüllt sind. Die Erwachsenen trinken an diesem Abend mehr Wein als sonst. (...)«⁵ Auf der Seite zu *Ostern* wird lediglich anhand von Fotos gezeigt, wie unterschiedlich Ostern gefeiert wird:⁶ Vermummte in Sizilien, eine Wasserschlacht in Polen und Hexen in Finnland.⁷ Zu *Weihnachten* gibt es ebenso keine sprachliche Erklärung, sondern sechs Zeichnungen rund um die Geburt von Jesus und Aufgaben wie »Stelle dir vor, zu Weihnachten würde es keine Geschenke geben. Sammle Ideen, was man tun könnte, damit es trotzdem eine schöne Zeit für alle wird.«⁸ Vom Weingenuß von Erwachsenen im Christentum ist keine Rede.

Es fällt auf, dass hier einseitig auf vermehrtes Weintrinken bei den Juden hingewiesen wird.

Das birgt die Gefahr zumindest von Missverständnissen, wenn nicht sogar einer Diffamierung. Man stelle sich nur vor, in einer 2. Klassenstufe ist eine Leistungskontrolle angesagt, die Kinder lernen besagte sechs Sätze zu *Purim* auswendig und Eltern wiederholen mit den Kindern den Text. Was hören sie über Judentum und welche Schlüsse können sie daraus ziehen?

Die Grundschule hat die Aufgabe, Elementares zu vermitteln. Wenn in einem Ethikbuch für das 1. und 2. Schuljahr vermittelt wird, der erhöhte Weingenuß an *Purim* gehöre zum Elementaren am Judentum und wenn Weingenuß im Christentum nicht gleichzeitig erwähnt wird, stellt sich doch die grundsätzliche Frage nach der Begründung, wobei keine Rolle spielt, dass die Sätze aus einem Kinderbuch zitiert werden. Darüber hinaus stellt sich die Frage, warum ausgerechnet dieses Ethikbuch für den Preis für das beste Schulbuch Deutschlands 2017 in der Kategorie »Diversität in Bildungsmedien« nominiert wurde⁹, und es stellt sich die Frage, warum dieses Ethikbuch in vielen deutschen Bundesländern von den Behörden zum Unterrichtsgebrauch zugelassen ist.

Ein Buch für den Ethik-Unterricht? Wenn schon Anregungen zu Begriffsklärung, Argumentation und Reflexion defizient bleiben, einmal abgesehen von höchst missverständlichen, sehr wahrscheinlich diffamierenden Inhalten, wird der erhobene Anspruch nicht eingelöst.

In Schulbüchern steht das, was eine Generation der nächsten Generation weitergeben will. Schulbuchautoren haben eine besondere Verantwortung für ihre Werke.

5 Ebd., S. 76, zitiert aus: Weiss, Alexia; Großkettler, Friederike (2011): *Dinah und Levi: Wie jüdische Kinder leben und feiern*, Wien, S. 25.

6 So der Anspruch in diesem Buch, S. 79

7 Ebd., S. 79.

8 Ebd., S. 78.

9 Das Georg-Eckert-Institut vergibt jedes Jahr auf der Leipziger Buchmesse den Preis »Schulbuch des Jahres«. Damit sollen Entwicklung und Umsetzung innovativer Schulbuchkonzepte ausgezeichnet werden. Das Institut will für die »gesellschaftliche Bedeutung von Schulbüchern sensibilisieren«. Schirmherr/frau ist die Kultusministerkonferenz, beteiligt ist auch die Bundeszentrale für politische Bildung.

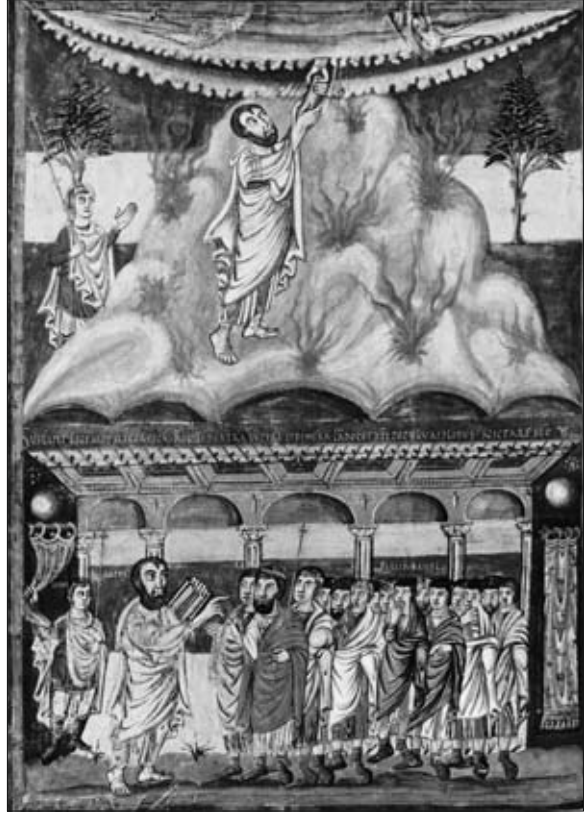
Daniel Krochmalnik¹

Ein Land für die *Torah*.

Meditation zu Josua 3,5-11,17

Der Lange Marsch durch die Wüste zum Gelobten Land ist fast geschafft. Das Volk Israel hat die vierzigste und letzte Station des Exodus, die *Grenzberge* (*Hare Ha-Awarim*) von Moab, passiert (Num 33,48-49; Deut 42,48) und ist in das Jordantal hinabgezogen. Sie lagern an einem Ort namens *Schittim*, zu Deutsch: *Akazien*, gegenüber von Jericho. Das 3. Kapitel des Buches Josua erzählt von der Überschreitung des Grenzflusses unweit der heutigen Allenby-Brücke. Wie einst der Erzvater Jaakob/Israel am nördlicher gelegenen *Jabbok* (Gen 32,22-24), bleiben die Kinder Israel noch eine letzte Nacht jenseits des Flusses (*Ewer HaJarden*) und bereiten sich auf diesen großen Tag vor (*HaJom HaSeh*).

Ein Leitmotiv des 3. Kapitels des Buches Josua ist das Wort *Awarim* mit der Bedeutung *überqueren, überschreiten, übertreten*, es kommt in diesem Kapitel, zu dem noch Vers 1a des 4. Kapitels zählt, genau zehn Mal vor. Von der gleichen Wurzel stammt der Eigenname *Ewer*, d.h.: *Der von Drüben, Der vom Jenseits des großen Flusses – des Euphrat – Herübergewommene, Der Einwanderer* (Gen 10,24). *Ewer*, gr. *Heber*, war der Vorfahr der *Hebräer* und Ururururgroßvater Abrahams, der auch den Beinamen *Iwri* trug (Gen 14,13). Den Reim *Awram Iwri* könnte man auf Deutsch mit *Abraham Migrant* wiedergeben. Nun steht nach Jahrhunderten der Sklaverei, Jahrzehnten der Wanderung, die Erfüllung des Landversprechens an Abraham Migrant bevor. Obwohl wir gewöhnlich gegen die Grundbesitzer auf der Seite der Landlosen stehen, hat Josua, der



Josua und das israelitische Volk,
Karolingischer Buchmaler, um 840.

Anführer der Israeliten, heutzutage beim Kirchenvolk eine eher schlechte Presse. Er steht als Protozionist, als antiker Scharon, am Pranger. Ist seine Ehre noch zu retten?

Es ist interessant, wie sich Josua, der Eroberer, auf die Überschreitung seines Rubikon vorbereitet. Er hält keine martialische Rede, keine Truppenparade, keine Waffenschau, er veranstaltet stattdessen eine feierliche Prozession. Sein *Stoß-*

trupp, das sind Priester mit der Bundeslade, sie soll im Feindesland die Richtung weisen (3,3-4). Gewiss, der Kasten aus vergoldetem Akazienholz (Ex 37,1-9) war auch das Palladium des Gottes der Schlachten und eine gesuchte Trophäe (I Sam 4). Aber die Lade ist nicht leer, in ihr liegen auf den Tafeln des Bundes die Erklärung der Menschenpflichten (Deut 10,1-5), sowie die Bücher des Moses (Deut 31,26), auf sie wird das Volk regelmäßig eingeschworen (Deut 31,10-13). Die Streitmacht der Israeliten ist mit anderen Worten nicht bloß die *Speerspitze des Imperialismus und Kolonialismus*, ihr geht eine Idee, ein Programm, ein revolutionärer *Code Moïse* voraus, der von hier aus seinen Siegeszug um den Globus antreten soll.

Josua war sich der Bedeutung des Augenblicks scheinbar bewusst, denn er erinnert mehrfach daran, dass die Kinder Israel Träger der Bundeslade des »Herrn der ganzen Erde« seien (Jos 3,11-13). Im ganzen nächsten Kapitel ist er mit der Errichtung eines »ewigen Denkmals« (*Sikaron Ad Olam*) beschäftigt. Das Konzept der Skulptur ist klar: Ein Haufen von zwölf Steinen aus dem Jordan, entsprechend den zwölf Stämmen Israels. Allerdings scheint es zu einem Denkmalstreit gekommen zu sein, denn der Standort der Skulptur bleibt im Text umstritten: stand sie im Fluss selbst (4,9), im Lager der Israeliten (4,8) oder in *Gilgal* östlich von Jericho (4,19). Für Letzteres spräche der Stadtname, den man mit *Steinkreis* übersetzen kann. Das Denkmal ist jedenfalls ein Versuch, die Passage auf Dauer zu stellen; jenen einzigartigen Moment festzuhalten, wo der Bräutigam die Braut ins Haus trägt, jenen fruchtbaren Augenblick, der mit der ganzen Zukunft schwanger geht,

jenen Ausblick in das Land der unbegrenzten Möglichkeiten (Deut 34,1ff.). Die Gefahr, die Moses schon vor der Grenzüberschreitung klar war, ist nämlich, dass Israel in der Sess- und Gesäßhaftigkeit der Neuen Heimat »erfeistet, ermastet, erwanstet«, wie Martin Buber das Moseslied übersetzt (3. sing., Deut 32,15). Wie kann man ein ganzes Volk in der Spannung des Übergangs halten, wie die Transzendenz in der trägen Immanenz konservieren? Josua versucht es mit der kulturellen Mnemotechnik (J. Assmann), er lässt kurzerhand die Schwelle ins Haus tragen (4, 8) – »So eure Söhne künftig ihre Väter fragen und sprechen: Was sind diese Steine, so tut euren Söhnen kund und sprecht: Auf trockenem Boden ist Israel gegangen durch diesen Jarden« (4,21f).

Wir brauchen hier nicht die sozialen Ideen des *Code Moïse* gegen seine Verächter zu verteidigen und gegen die grausame Realität des Krieges aufzuwiegen. Soviel sei hier nur gesagt – diese Ideen sollten keine Fata Morgana bleiben, sie sollten buchstäblich landen, der *Code Moïse* sollte Wirklichkeit werden in einem Land. Die Landnahme ist also nicht bloß eine weitere Einwanderungswelle, die ältere Einwanderer fortspült (Deut 2). Der Einmarsch der *Torah* an der Spitze der emanzipierten Sklaven ist ein Wendepunkt im monotonen Wellengang der Weltgeschichte. Dafür wären der Stillstand des Jordan (Jos 3,13-16,20f.) – übrigens ein natürliches Phänomen, das man vor der Umleitung seines Wassers öfter beobachten konnte (so 1267 n., 1916 n., 1927 n.) –, sowie der spätere Sonnen- und Mondstillstand (Jos 10,12-13), sprechendste Realsymbole. Die Natur hält den Atem an!

Der revolutionäre Feldherr kommt bescheiden daher, keineswegs als »Weltgeist zu Pferde«. Ihm wird zwar gewünscht: »Sei stark und fest (*Chasak WeEmaz*)«, aber gleich hinzugefügt, »zu beobachten, zu tun ganz nach der Tora. »Nicht«, so lautet der göttliche Tages- und Nachtbefehl an Josua, »weiche dies Buch der Tora von deinem Munde und du sollst darin sinnen Tag und Nacht« (*WeHagita Bo Jomam WaLaila*, Jos 1,7-8). Das ist die Quelle des jüdischen Lerngebots. Josua wird nicht als militärisches Genie auf den Schild gehoben, er ist ein ewiger *Torah*-Student!

Erri De Luca bemerkt in seinen großartigen Bibellektüren *Una nuvola come tappeto*, dass Josua keinen größeren Ehrgeiz hat, als eine getreue Kopie des Moses zu sein, nur eine Nummer kleiner. Seinen Kampfauftrag empfängt er wie Moses seine Sendung am Dornbusch (Jos 5,15; Ex 3,5); Gott stellt sich ihm wie Mose immer wieder als »*Ehjeħ Imach*«, als »*Mit-sein*« in Aussicht (Jos 1,5; 3,7 u.ö.; Ex 3,12-14; 4,12); Josua sendet wie seinerzeit Mose Kundschafter, um den moralischen Puls des Gegners zu fühlen (Jos 2; Num 13); wie Moses vor der Offenbarung, so gebietet Josua den Israeliten, sich vor der Überschreitung zu heiligen (Jos 3,2-5; Ex 19,10-11); dann teilt er wie Moses das Wasser und das Volk zieht trockenen Fußes hindurch (Jos 4,16-17; Ex 14,21-22); selbstredend ändert er kein *Jota* an der *Torah* des Moses und lässt eine Kopie in Stein schlagen (*Mischne Torat Mosche*, Jos 8,30-35; Deut 27,2-26). Der politische Zweck dieser *Imitatio Mosis* liegt auf der Hand und wird in unserer Passage offen ausgesprochen: Die »Israeliten sollen erkennen, dass wie ich gewesen mit Mose, ich mit dir

sein werde« (Jos 3,7). Hatten die Israeliten doch schon zuvor versprochen: »Ganz, wie wir gehorcht dem Mose, so werden wir dir gehorchen. Nur, dass der Herr dein Gott mit dir sei, wie er mit Mose gewesen (Jos 1,17).«

Der Übergang von Schittim nach Gilgal ist ja mehr als ein Ortswechsel, es ist auch ein Machtwechsel vom Meister zum Schüler (vgl. Ex 24,13; Num 27,18ff.) und ein Statuswechsel vom maßgebenden Pentateuch zu den maßnehmenden Propheten. Josua muss seine Fähigkeiten, vor allem aber seine Würdigkeit noch unter Beweis stellen. Letzteres tut er, indem er bescheiden in die Fußstapfen seines großen Vorgängers tritt, er begnügt sich damit, dessen Abklatsch zu sein. Damit aber legt er eine Spur, die die jüdische Tradition bis heute nicht verlassen hat. Der Größte ist nicht das Originalgenie, sondern die Kopie der Alten. Das gelungene Leben ist wie das gelungene Werk ein Bibelzitat oder ein Mosaik aus Bibelzitat. Josuas Einzug ins Land ist in Wort und Tat ein Zitat des Auszugs aus Ägypten, der Eisodos eine getreue Kopie des Exodus.

Und so zitieren alle künftigen Exodusse, an denen die jüdische Geschichte nicht arm ist, den ersten Exodus. Als zum Beispiel der Jesajaner Worte suchte, um die Juden zum Auszug aus dem babylonischen Exil und zur Rückkehr in ihr Domizil zu bewegen, da fällt ihm immer wieder der Zug der Erlösten durch Wüste und Wasser ein: »Also spricht Herr, der durch das Meer einen Weg geschaffen, und durch mächtige Gewässer eine Bahn« (Jes 43,16; 48, 21; 51,10).

Aber Josua hat am Ende in aller Bescheidenheit abgezählte 31 Könige geschlagen (Jos 12,9-24) und ein Land für die *Torah* erobert.

Wolfgang Treitler¹

Der blinde Gott

Abraham Sutzkever als Dichter des Widerstands



Abraham Sutzkever, 1950

Abraham Sutzkever, am 15. Juli 1913 im russischen Smorgon geboren und vor zehn Jahren am 19. Januar 2010 in Tel Aviv gestorben, gehörte zu den bedeutendsten jiddischen Dichtern des 20. Jahrhunderts. Im deutschsprachigen Raum blieb er weithin unbekannt. Das ist direktes Erbe der *Schoah*. Durch die Massenvernichtung jüdischer Menschen wurde die starke europäisch-jiddische Sprachtradition de facto ausgelöscht.²

Ab 1920 lebte Sutzkever in Wilna (heute das litauische Vilnius), einer Stadt mit blühendem jüdischem Leben.³ Die Nationalsozialisten ghettosierten 1941 alle Juden und Jüdinnen der Stadt und ihrer Umgebung; Sutzkever und seine schwangere Frau Frejcke waren unter ihnen.

Yom Kippur 1941: Die Nationalsozialisten pervertierten, was sie von jüdischem Leben kannten, und brachten an diesem Tag 4 000 Juden aus dem Ghetto nach Ponar.⁴ »Nach Ponar führen die Wege, doch kein Weg zurück«⁵, schrieb 1943 im Ghetto von Wilna Schmerl Kaczerginsky, wie Sutzkever Dichter und Mann des Widerstands. Ponar war Stätte permanenten Mordens.

Dezember 1941: Frejcke bekommt im Ghetto Krankenhaus ihren Sohn, er wird auf der Stelle vergiftet.⁶ Zwei Jahre später stimmt Abraham Sutzkever sein *Kol Nidre* an, Eingangsgebet zum *Yom Kippur*: Der Mörder »in brauner Uniform« ist »marmorkalt«⁷, auf »verbrannten Lippen / bei Jung und Alt / erstarren die Gebete / zu Eis.«⁸ Im Schlussgang seines langen *Kol Nidre* liest man: »Und was geschah? Die Erde, sie zerbarst nicht. / Die Sonne stürzte nicht herab, den Kopf aufs Pflaster. / Nur Totenwagen haben uns wie Wolken eingeschlossen, / eingeschlungen, / und fuhren uns dorthin, / wo Krähen sich mit Abscheu erhoben / und sich wie schwarze Früchte / an die gelben Zweige hängten / in Erwartung des neuen, reichen Festmahls.«⁹

Im Herbst 1943 gelingt ihm und seiner Frau eine lebensgefährliche Flucht aus dem Ghetto, die sie nach Moskau bringt, wo Sutzkever im Jahr 1946 seinen Bericht *Wilner Ghetto 1941–1944* schreibt, das vielleicht erste literarische *Schoah*-Zeugnis, darin enthalten ein Aufruf zum Widerstand, den er und andere gemeinsam mit Abba Kovner verfasst haben: »Laßt uns nicht wie Schafe zur Schlachtbank gehen!«¹⁰ Ein Zeugnis gegen NS-Terror.

- 1 Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wolfgang Treitler ist Professor für theologische Grundlagenforschung am Institut für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Wien.
- 2 Allerhand, Jacob (2001): Jiddisch. Ein Lehr- und Lesebuch, Wien, S. 11.
- 3 Treitler, Wolfgang (2015): Über die Verzweigung hinaus. Das Jahrhundert zwischen Stefan Zweig und Aharon Appelfeld, Göttingen, S. 179–190.
- 4 Sutzkever, Abraham (2009): Geh über Wörter wie über ein Minenfeld. Lyrik und Prosa. Einleitung von Heather Valencia. Auswahl, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Comans, Frankfurt/Main; New York, S. 38.
- 5 Guterman, Bella; Shalev, Avner (2008): Zeugnisse des Holocaust. Gedenken in Yad Vashem, Jerusalem, S. 131.
- 6 Sutzkever, Abraham (2009): Geh über Wörter wie über ein Minenfeld, S. 35.

- 7 Sutzkever, Abraham (2009): Gesänge vom Meer des Todes. Auswahl und aus dem Jiddischen übertragen von Hubert Witt, Zürich, S. 63.
- 8 Ebd., S. 49.
- 9 Ebd., S. 66.
- 10 Sutzkever, Abraham (2009): Wilner Ghetto 1941–1944. Aus dem Jiddischen übertragen von Hubert Witt, Zürich, S. 159.

Später wird Sutzkever immer wieder darauf zurückgeworfen, sucht nach Wegen des Widerstands und nimmt weiterhin religiöse Motive dafür auf, ohne jedoch für religiöse (Selbst-)Täuschungen anfällig zu sein. Deshalb war ihm nicht Hiob, der am Ende Gott nachgab, sondern *Frau Hiob*¹¹ nahe, die ihren Mann in Widerstand gegen Gott treiben wollte (Ijob 2,9), ein Widerstand, den Sutzkever in ein apokalyptisches Bild abgewandelt und verdichtet hat.

Eine andere Frauengestalt, die alles gegen Gott einsetzte, ist *Die letzte von den Blinden*, die sich, allein in ihrer Dachkammer, anzündet und ganz zum Licht wird: »Über Gassen, Höhlen von Geistern – Sonne. Sonne. Sonne. – Sonne auf überklebten Scheiben. Sonne auf Gesichtern. Sonne auf Toten, die ihren Tod nicht finden ... – Menschen, gespalten in zwei getrennte Umrisse, werden wieder eins im rötlichen Glanz ihres Tanzes. – Und sie selbst, die Blinde, inmitten flammender Augen, entzündet mit ihrem Tanz die Gassen, entzündet die Stadt, entzündet die Wolken. – Bist du blind, mein Gott, dann nimm mein Feuer! ...«¹²

Mit diesen Gängen gegen Gott war Sutzkever nicht allein. Sie manifestierten sich mehrfach, wenn Überlebende mit dem Gott der Überlieferung nicht mehr zurande kommen konnten und dennoch sich weigerten, fortan ohne Gott zu leben. Eine der markantesten Stimmen war Elie Wiesel¹³, und auch er fand Motive des Widerstands gegen Gott in der Tradition, etwa bei Rabbi Jischmael, der ihn lehrte: »Weil der jüdische Mensch an Gott glaubt, hat er das Recht, ihn anzuklagen!«¹⁴

1974 fragt Sutzkever in einem Gedicht: »Wer wird bleiben?« Mit Anklängen an den *Schabbat* als Eingang alles Geschaffenen endet das Gedicht: »Auch ein Tropfen Wein wird bleiben, hier in seinem Krug. / Wer wird bleiben? Gott wird bleiben. Ist dir's nicht genug?«¹⁵

Sutzkevers Widerstand gegen den unvergessenen Terror und gegen den unendlich fernen Gott lässt sich nicht deuten als eine dichterisch verdeckte Komprimierung opulenter religiöser Größe. Er wirft selbst die Steine um, an die Gelehrte und Repräsentanten eines festen Glaubens als Grundfesten sich klammern. Was bleibt, ist wenig in den Augen der Wächter ausgebauter Religionsysteme. Was bleibt, ist alles, was in der Endfahrt und nach dem Ende noch zählen kann: ein Rest von *Schabbat*, ein Rest Gott, dem Abgrund aller Erfahrung, und ein Rest von Schönheit, die dichterisch den Rest von Gott und von Schabbat hütet.

Seine Tochter Rina, im ersten Jahr nach der Flucht aus dem Ghetto und vier Jahre nach der Vergiftung des älteren Bruders geboren, hat davon wohl etwas mitgenommen. In teils surrealistisch-fantastischen Bildern figuriert sie Schönheit, farbig umhüllt, von Dunklem und Schatten umfasst. Verdichtete Schönheit, wie sie poetisch ihr Vater gegen die Vernichtung und als das ganz Andere zu ihr schuf. Verzweiflung war keine Option.

So kann Sutzkevers Werk als eine dichterische Realisierung dessen verstanden werden, was Emil Fackenheim »*commanding Voice of Auschwitz*«¹⁶ nannte: das Verbot, Hitler posthum siegen zu lassen. Sutzkever tat es mit poetischen Sprachschöpfungen, in denen biblische Literatur zeitgenössisch verwandelt weiterlebt.

11 Sutzkever, Abraham (1996): *Grünes Aquarium/Grüner Akwarium. Kurze Beschreibungen/Kurtse Beschreibungen*. Prosastücke, Frankfurt am Main, S. 43.

12 Ebd., S. 49–51.

13 Boschki, Reinhold (2018): *Elie Wiesel. Erinnerungen eines Weggefährten*, Ostfildern, S.79.

14 Wiesel, Elie (1992): *Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits*, Freiburg; Basel; Wien, S. 138.

15 Sutzkever, Abraham (2009): *Gesänge vom Meer des Todes*, S. 173.

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

Wolfgang Treitler¹

Einwanderung ins Hebräische

Erinnerung an Aharon Appelfeld



Aharon Appelfeld
(1932–2018)

Das Theologiestudium, das ich im Jahr 1980 begonnen hatte, begleitet seit damals die Lektüre von Literatur. Stets las ich, so weit vorhanden, das gesamte Werk eines Literaten. Mit Ausnahme von Thomas Bernhard und Robert Musil, den beiden ersten meiner Leseschichten, kamen nur noch jüdische Autoren des 20. Jahrhunderts in meine Bibliothek. Etwa 20 Jahre später kaufte ich Philip Roths Bücher, englischsprachig oder in deutscher Übersetzung. Ich erinnere mich an die zweifelschwere Frage meines Buchhändlers, ob es sich denn auszahle, Roth zu lesen. Was er angelesen hatte, habe ihm gereicht...

Philip Roths Roman *Operation Shylock* öffnete allerdings ein Tor, durch das eine wirkliche Begegnung möglich wurde, die sich bald zu einer Freundschaft bis ans Lebensende vertiefte. Roth erzählt in diesem Roman u.a. vom *Beit Ticho* in Jerusalem, einem feinen, ruhigen Kaffeehaus, in dem sein Protagonist auf der Suche nach einem Doppelgänger, der ein abgründiges Spiel trieb, mit einem Mann namens Aharon Appelfeld mehrfach zusammentraf. Romane wie *Badenheim* und *Tzili* wurden erwähnt, auch andere Charaktere, die tatsächlich gelebt hatten oder lebten, Elie Wiesel, Primo Levi, Søren Kierkegaard, Franz Kafka. In der Endphase der Lektüre Philip Roths begann ich dann, Appelfeld zu lesen.

Oktober 2009. Vormittags um 10.30 Uhr treffe ich im *Beit Ticho* mit Aharon Appelfeld zum ersten Mal zusammen. Ein stiller Mann mit großen Augen. Er spricht leise in Englisch. Und er schweigt viel. Im Jahr darauf beginnt er, mit mir deutsch zu sprechen. Er sagt, er kann es nicht gut, die Sprache seiner Kindheit hat sich nicht entwickeln können. Als er, am 16.2.1932 in Czerno-

witz geboren, neun Jahre alt war und mit seinen Eltern auf Ferien in den Karpaten bei der Großmutter war, kamen die Na-

zis, erschossen vor seinen Augen die Mutter, an der er sehr hing, und die Großmutter, und verbrachten ihn und seinen Vater ins Ghetto. Von dort in ein Deportationslager. Die Flucht glückt. Gerettet haben ihn in den Fluchtjahren sein blondes Haar und seine blauen Augen.

1946 kam er nach Eretz Israel in ein Jugendcamp mit strengem Rhythmus: Landwirtschaft und Lernen des Hebräischen. Deutsch zu sprechen war untersagt. Die Sprache seiner Mutter versiegte langsam. In *Geschichte eines Lebens* liest man:

»Als nun ihre Sprache in mir erlosch, spürte ich, dass meine Mutter ein zweites Mal starb. Dieser Schmerz drang wie eine Droge in mich ein, nicht nur im Wachen, sondern auch im Schlaf. Im Schlaf zog ich mit Kolonnen von Flüchtlingen herum, alle stotterten, und nur die Tiere, die Pferde, Kühe und Hunde am Wegrand, sprachen ihre Sprache fließend, als hätte sich alles verkehrt. Die Mühen, das Hebräische anzunehmen und zur neuen Muttersprache zu machen, dauerten einige Jahre.«²

Dazu kam, dass man ihm abverlangte, seinen ans Deutsche erinnernden Vornamen Erwin abzulegen. Im Roman *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen* schlägt der Leiter des Jugendcamps, Ephraim, Erwin einen neuen Namen vor: »Ich würde dir den Namen Aharon vorschlagen. In Aharon gibt es noch etwas von Erwin. Aharon ist ein erstklassiger Name, Aharon war der Mund des

¹ Ao. Univ.-Prof. Mag. Wolfgang Treitler ist Professor für theologische Grundlagenforschung am Institut für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Wien.

² Appelfeld, Aharon (2005): *Geschichte eines Lebens*. Aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer, Berlin, S. 116.

Moses.« – Ich wollte nicht der Mund des Moses sein, ich war der Sohn meines Vaters und meiner Mutter, sie hatten meinen Namen ausgesucht, und ich war zufrieden mit ihrer Wahl; ich mochte Namen, denen die Liebe der Eltern anzuhören war, und wollte mir keinen hochtrabenden historischen Namen zulegen. Das wollte ich sagen, aber natürlich wagte ich es nicht.«³

Nur wenn man den hebräischen Satz Ephraims liest, erkennt man die Ähnlichkeit beider Namen. Ihre Stammkonsonanten haben das gleiche Muster und die gleiche Reihenfolge, nämlich *alef-resh-nun*.⁴

In diesem Namenswechsel offenbart sich ein Paradigma von Appelfelds mehr als 45 Romane umfassendem Gesamtwerk: die Verbindung von Muttersprache und neu erlernter hebräischer Sprache so, dass im Hebräischen und seiner ganz anderen Grammatik und Phonetik die Melodie der Sprache seiner Mutter hörbar wird, die am österreichischen Phonem der Monarchie gebildete deutsche Sprache des assimilierten Judentums. Das ist höchste Kunst und macht die Einmaligkeit von Appelfelds Literatur aus, die er im Roman *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen* verdichtete.

In ihm erzählt er, wie während einer Nacht in Tel Aviv Aharon, die Hauptfigur des Romans, erstmals in hebräischer Sprache von seiner Kindheit schreibt und im Morgendämmer, »von einer Müdigkeit gepackt, die einer Lähmung glich«, am Fenster steht. Und »[p]lötzlich kam die Melodie zurück, die meine Finger auf dem Papier weitergetrieben hatte[n], und ich wusste, dass das Tor, das mir den Weg versperrt hatte, gesprengt war. Ab jetzt musste ich die Steine behauen.«⁵ Das gesprengte Tor: Im Hebräischen hatte er endlich die

Sprache seiner Mutter, die Sprache seiner Kindheit vernommen.

Damit löste Aharon ein, was Ephraim in die Bedeutung des Namens gelegt hatte: Mund eines anderen zu sein. Aharon Appelfeld wurde Mund, er wurde Sprecher seiner Familie, die über Generationen zurückreichte in die Zeiten und Räume der österreichischen Monarchie und dort zu Hause gewesen war; und er wurde Mund einer Familie, die in Israel, vor allem in Jerusalem ihr Zuhause finden konnte, in der Stadt, im Land und in der Sprache. Mit den Romanen *Meine Eltern* (2013) und *Astonishment* (Timahon, 2017), seinem letzten Roman, gewidmet »Jehudith, Meir, Jizchak, Ilanith und Batjah, die mit großer Liebe an meiner Seite stehen«⁶, hat Aharon Appelfeld gleichsam die große Klammer gesetzt für diese Generationenverbindung, die er geschaffen und für die er mit seinem Werk gesprochen hat.

Etwa dreißig Mal haben wir einander getroffen, zuletzt, ohne dass das zu planen gewesen wäre, wenige Stunden vor seinem Tod am 4.1.2018. Noch einmal hörte der Mann, der hebräische Weltliteratur geschaffen hat, in seinem Israel die Sprache seiner Kindheit. Bald nach Mitternacht hört er auf zu atmen. Seine Grabplatte auf dem *Har Menuchoth* in Jerusalem trägt hebräische und lateinische Lettern. Als ich im September 2019 sein Grab besuchte, blitzte ein Sonnenstrahl durch eine Zypresse und leuchtete, auch das unplanbar, den hebräisch geschriebenen Namen Aharon, den lateinisch geschriebenen Namen Appelfeld und den hebräisch geschriebenen Namen seine Mutter Bunjah an. In diesen knappen Minuten verdichtete sich vor den Augen wieder das Leben dieses großen Menschen.

3 Appelfeld, Aharon (2012): *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen*. Roman. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, Berlin, S. 62f.
4 Appelfeld, Aharon (2010): *The Man Who Never Stopped Sleeping*, Kinneret, S. 51.

5 Appelfeld, Aharon (2012): *Der Mann*, S. 278f.
6 Appelfeld, Aharon (2017): *Astonishment*, Kinneret, S. 5.

Lea Gessler¹

Izhak Akerman



Izhak Akerman, 2019

Ich möchte Ihnen Izhak Akerman vorstellen.² Izhak wurde 1927 in Danzig geboren. Er hatte zwei ältere Geschwister, die sich zionistisch engagierten und früh nach Palästina ausreisten. Auch das Leben der Familie Akerman im Freistaat Danzig veränderte sich, als die Verbreitung des Nationalsozialismus immer mehr zunahm. Izhak besuchte dort fünf Jahre lang eine Volksschule, wo er auch Hebräisch lernen konnte. Doch aufgrund von stärker werdendem Judenhass und Ausschreitungen gegenüber ihm und anderen Menschen jüdischer Herkunft oder jüdischen Glaubens zog die Familie um nach Gdingen/Polen, sodass Izhak trotzdem die Schule in Danzig beenden konnte. Da Izhaks Vater die polnische Staatsangehörigkeit hatte, durfte die Familie nach Polen einreisen. Doch auch dort erlebten sie Ablehnung als Deutsche, sowie als Juden. Kurz darauf begann der Krieg, und alle polnischen Bewohner wurden vertrieben. Es war eine Zeit, in der, wie Izhak erzählt, »die Polen gesagt haben: Was beklagt ihr euch denn? Euch schlägt man, man nimmt euch zur

Zwangsarbeit. Aber uns rottet man aus«³, denn die polnische Oberschicht wurde zu dem Zeitpunkt systematisch ausgerottet. Die Familie Akerman konnte zeitweise in Radom bei Verwandten Unterschlupf finden. Als Izhak 13 Jahre alt war, musste die Familie ins Ghetto in Radom ziehen. Dort stand ihnen ein kleines Haus mit Garten zur Verfügung, wo sich Izhak erst sehr wohl fühlte. Er sollte hier seinen Unterricht zur Vorbereitung auf die Bar Mitzwa erhalten.⁴

Nach einem Jahr, als es dunkler wurde, fanden erste Deportationen statt. »Dann sind sie reingekommen. Und es hat geheißen: Alles raus! Die Frauen hier und Männer da und im Laufschrift. Und da – war meine Mutter irgendwie verschwunden«⁵, berichtet Izhak. Niemand wusste, wo die Menschen hingebracht wurden. Gerüchte von KZs wurden abgetan. Nur wenige Tage später wurde Izhaks Vater erschossen.

Von seiner Familie blieben vier Menschen. Mit seinen Cousins wurde er in ein Arbeitslager gebracht. Als das Lager dann von KZ-Aufsehern übernommen wurde, erlebten sie eine grausame Entwürdigung. Sie mussten Häftlingskleidung tragen und Schuhe mit Holzsohlen, zur zusätzlichen Schikane. Daraufhin mussten Izhak und seine Cousins einen längeren Fußmarsch zurücklegen, der etwa vier Tage dauerte und circa 100 km umfasste. Sie fanden sich auf der Rampe von Auschwitz-Birkenau wieder. Izhak war zu diesem Zeitpunkt circa 14 Jahre alt. »Wir kamen nach Birkenau auf die Rampe, die ja heute schon jeder kennt. Und da haben wir plötzlich gesehen – ein Inferno. Wir haben rübergeguckt über den Stacheldraht. Die Leute, die waren so halb wie Geister.«⁶ Eine große Un-

1 Lea Gessler ist Studentin der Religionspädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

2 Die Autorin hat Izhak Akerman bei einem Besuch in Israel kennengelernt. Er lebt nicht weit von ihrer ehemaligen Arbeitsstelle in Haifa, Israel entfernt. Der Verein »KZ Gedenkstätte Vaihingen/Enz« nahm Kontakt zu ihm auf, als deutlich wurde, dass er einer der Überlebenden dieses KZs und Arbeitslagers ist. Die Gedenkstätte liegt in der Nähe ihres Geburtsorts.

Vgl. hierzu: KZ-Gedenkstätte Vaihingen/Enz. Geschichte des Lagers. Stuttgart online verfügbar: <https://www.gedenkstaette-vaihingen.de/geschichte-des-lagers/> [Stand: 06.09.2019].

3 Akerman-Interview vom 5. September 2009 – unveröffentlichtes Transkript, S. 6.

4 Vgl. ebd., S.1–6.

5 Ebd., S. 7.

6 Ebd., S. 9.

gewissheit über das, was nun passieren wird, begleitete sie. Izhak hielt sich an seine beiden Cousins, die gemeinsam nach einer Selektion wieder in einen Waggon gebracht wurden, welcher sie in ein Lager in Vaihingen brachte. Hier mussten sie im nahegelegenen Steinbruch schwer schuften. Täglich mussten Schutt und Steine weggebracht, ein- und ausgeladen werden. Zusätzlich, um die Arbeit zu erschweren, musste jeder Arbeitende einen möglichst großen Stein vom Steinbruch zum Lager tragen. Anschließend wurde Izhak zur KZ-Außenstelle Unterriexingen getrieben, um dort noch viel schwerer zu schuften. Täglich wurden sie zu unterschiedlichen, vom Krieg beschädigten Orten gebracht. Hier mussten sie beispielweise Zugschienen oder Wege nach einem Bombenangriff wieder zuschütten. Diese Arbeit war noch viel schwerer. Er kam, als auch dieses Arbeitslager geschlossen wurde, zurück nach Vaihingen, wo er seine Cousins wiedersah. Doch war jedes menschliche Gefühl der Freude oder Freundschaft abgestumpft worden in den Lebensverhältnissen der Arbeitslager. Vaihingen war zum Krankenlager geworden. Es war nun überfüllt. Izhak bekam Diarrhöe, was für alle die darauffolgende Fahrt nach Dachau erschwerte. In den Viehwaggons war dem nicht zu entgehen.

In Dachau angekommen, verlor Izhak erst seine Orientierung, als ihn aus Vitaminmangel sein Augenlicht verließ. Er wurde wegen seiner Erkrankung auch hier im ebenfalls überfüllten Krankentrakt untergebracht. Als er aufwachte, bemerkte er, dass die scheinbar erkrankten Menschen neben ihm schon tot waren. Nach einem Tag in Dachau kam auch sein Augenlicht zurück. Als zum Appell gerufen wurde, wurde Izhak von

einem Mann aus Jugoslawien gestützt, was ihm das Leben rettete.

Dann kam die Befreiung Dachaus durch die Amerikaner. Trotz seiner Schwäche und der Erkrankung überlebte er sogar das erst zu fettige Essen, das sie dann bekamen. Izhak wurde in ein Spital nach dem anderen gebracht, um dort gesund gepflegt zu werden. Es wurde eine doppel-seitige Lungentuberkulose festgestellt. Nach 1½ Jahren in insgesamt fünf Sanatorien/Spitälern wurde er für gesund erklärt und entlassen. Also ging er nach Stuttgart zu seinem Cousin, um dort eine Ausbildung zu beginnen. Doch mit den anderen Mitarbeitenden, die teilweise von der Front zurückgekommen waren, wurde die Zusammenarbeit schwierig, sagte Izhak.

Er entschied sich, ebenfalls wie seine älteren Geschwister nach Palästina zu gehen und schloss sich einer Organisation an. Diese wollte Flüchtlingen dazu verhelfen, illegal nach Palästina einzureisen. Von München aus wurden er und weitere Menschen nach Marseille gebracht. Mit weiteren 4 500 Menschen wurde der Mississippi-Liner, welcher viel später *Exodus* genannt wurde, umgebaut, da all diese Menschen nach Palästina einreisen wollten. Das Schiff war jedoch nur für 400 Personen ausgestattet.⁷ Als alles bereit war, um loszufahren, wurde dies von den Engländern ausdrücklich verboten. Sie wollten das Schiff aufhalten, doch der Kapitän führte es trotzdem aus dem Hafen und aufs Meer. Auf die Anweisung »Wir wissen was ihr vorhabt! Und wir werden das nicht zulassen!«⁸ wurde mit »Ihr könnt machen, was ihr wollt, wir machen weiter«⁹ geantwortet. Als sie schon nah an der Küste, nah an Ägypten

7 Vgl. ebd. S.1–18.

8 Akerman-Interview vom 18. Februar 2010 – unveröffentlichtes Transkript, S. 4.

9 Ebd.

Die *Exodus* mit 4.515 jüdischen Flüchtlingen
an Bord bei ihrer Ankunft
im Hafen von Haifa, 20. Juli 1947



waren, wurde auf das Schiff geschossen. »Sie haben geschossen, und wir haben mit Konservendbüchsen geworfen.«¹⁰ Rohre platzten, das Schiff kenterte und wurde von den Engländern übernommen. Drei Menschen kamen auf dem Exodus ums Leben, zwei Emigranten und der Steueremann. Nicht nur jüdische Menschen, sondern zum Beispiel auch ein Priester christlichen Glaubens, waren auf dem Schiff. Das Schiff wurde in den Hafen von Haifa gebracht, und dort wurden schließlich alle potenziellen Einwandernden mit Gewalt vom Schiff geholt. Sie wurden nun auf die drei, ehemals für Kriegsgefangene verwendete Schiffe verteilt und zurück nach Frankreich gebracht. Dort sollten alle an Land gehen, es wurde sogar das französische Asylrecht versprochen. Als kaum einer ausstieg, ging die Reise weiter nach Gibraltar. Auf die Aufforderung hin, dort auszusteigen, sangen die Menschen auf den Schiffen die *haTikwa*, die spätere jüdische Nationalhymne. Trotz der Versorgung mit Essen wurde die Situation beschwerlicher, einige der Geflüchteten wurden seekrank.

Als nächstes wurde der Hafen in Hamburg angesteuert. »Dort angekommen,« erzählt Izhak, »und da haben sie große Lautsprecher mit Musik angemacht. Und sie haben uns, wir wollten ja nicht

raus, wir wollten nicht zurück nach Deutschland, mit Knüppeln rausgetrieben.«¹¹ Auch gewehrt haben sie sich, doch die eisernen Stöcke der Engländer machten auch nicht vor Kopf und Schädeln halt. Daraufhin wurden sie in ein ehemaliges KZ gebracht und aufgefordert, sich zu registrieren. Dies verweigerten sie ebenfalls und waren so erst wieder eingesperrt. Von dort wurden sie dann in eine ehemalige Kaserne gebracht. Diese war offen, sie konnten gehen oder bleiben, zudem wurden sie gut versorgt und gepflegt. Izhak erzählt: »Es war damals eine Riesenempörung [...], dass die Engländer sich erlaubt haben, die Juden, die aus dem KZ befreit wurden [...] wieder hinter Gittern und Stacheldraht gebracht zu haben.«¹²

Nach einem Jahr fuhr Izhak mit anderen aus dem Lager wieder nach Marseille, wo sie im selben Lager von derselben Flüchtlings-Organisation empfangen wurden. Izhak war nun 20 Jahre alt. Bald darauf kam der Beschluss der UNO, den jüdischen Staat anzuerkennen und zu gründen. In Israel wurde Izhak, wie viele andere, zum Fahrer eines Autobusses ausgebildet, um so seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Aufgrund eines Tuberkuloserückfalls leistete er keinen Militärdienst. Er heiratete und gründete eine Familie, bekam eine Tochter und zwei Enkelinnen.¹³

Zehn Jahre nach diesem Interview erzählt Izhak: »Lange Zeit wollte uns Überlebenden niemand zuhören.«¹⁴ Die Bereitschaft zuzuhören fehlte ebenfalls von Seiten der israelischen Gesellschaft. Obwohl er sich nicht speziell berufen fühlt zu erzählen, war und ist er jederzeit bereit, dies zu tun und seine Geschichte und Erlebnisse mitzuteilen.¹⁵

¹⁰ Ebd., S. 4.

¹¹ Ebd. S. 6.

¹² Ebd. S. 8.

¹³ Vgl. Ebd. S. 1–12.

¹⁴ Pross, Steffen (2019): Izhak Akerman: Die Täter sind nicht mehr da, ich bin es noch, in: Ludwigsburger Kreiszeitung, online verfügbar unter: https://www.lkz.de/lokales/landkreis-ludwigsburg_artikel,-izhak-akerman-die-taeter-sind-nicht-mehr-da-ich-bin-es-noch-arid,548623.html [Zugriff: 23.09.2019].

¹⁵ Vgl. Ebd.

Siegbert Wolf¹»... zusammen in einer großen Menschheitssache.«²

Martin Buber und Gustav Landauer – eine dialogische Begegnung

Ähnlich wie bei Martin Buber gingen auch bei Gustav Landauer »Lebens- und Richtungsentscheidungen noch im Erwachsenenalter«³ mit einschneidenden Konflikten im Elternhaus einher: Bei Buber, der in großbürgerlichen Verhältnissen aufwächst, ist es die nachhaltige »Vergegnung« mit seiner Mutter Elise Wurgast (1858–1931); bei dem einer jüdisch-assimilierten mittelständischen Kaufmannsfamilie entstammenden Landauer ist es der »Bruch« mit seinem Vater Hermann Landauer (1837–1900), der mit dem Studienabbruch seines Sohnes (1892), der Ehegemeinschaft mit der nichtjüdischen Schneiderin Margarethe (Grete) Leuschner (1872–1908) und dessen anarchistischem Engagement nicht einverstanden sein konnte, da es seiner deutsch-jüdischen Bürgerwelt widersprach.

Einem Freund vertraute Landauer an: »Ich [...] kann nicht mehr mit ihm reden; denn gegen Ausbrüche so besinnungsloser und beschimpfender Art kenne ich keine andere Wehr. Du kennst wohl nicht die jüdischen Familienverhältnisse. Solange Einklang herrscht, sehr schön; aber wenn ein Kind selbst nur in geringem eigenen Willen haben will, dann ist es fürchterlicher als in irgendwelcher andern Familie. [...] Meine Mutter hat mich beschworen, von meinen Ansichten und meiner freien Lebensauffassung und Lebensgestaltung zu lassen und hat mich mit liebevollen Bitten bestürmt; mein Vater hat es mit roher Gewalt, mit Entzug der finanziellen Mittel und mit einer Flut von Beschimpfungen erzwingen wollen. [...] ich will ihn damit nicht anklagen, er hat auch andere Seiten und ich kenne das leidenschaftliche Temperament der ganzen Familie Landauer sehr gut.«⁴

Martin Bubers und Gustav Landauers Erfahrungen im Elternhaus beeinflussten deren späteres humanistisch-libertäres Engagement und wirkten zugleich als »Motor« ihres kreativen Schaffens. Beide taten sich gleichermaßen schwer mit der Anpassung an gesellschaftliche Zwänge: »Ich denke«, so Landauer, »dass ich in allen Bewegungen, denen ich mich hingab, ein unbequemer Mensch gewesen bin.«⁵ Auch Buber hat sich noch im hohen Alter als einen »Unangepassten, wie ich es von Jugend auf gewesen und [...] geblieben bin«⁶, beschrieben.

Gustav Landauers Leben (7. April 1870 in Karlsruhe – 2. Mai 1919 in München-Stadelheim) als Libertärer war maßgeblich von den Werten der Freiheit und sozialen Gerechtigkeit bestimmt. Als Literaturkritiker, Übersetzer, Roman- und Novellenautor, Vortragsredner und Essayist, als libertärer Sozialist und jüdischer Kulturphilosoph genoss Landauer hohes Ansehen. Er agierte als Anti-Politiker, Sprach- und Kulturkritiker sowie Initiator zahlreicher libertärer Projekte. Landauer wirkte mit am Hauptwerk *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* seines langjährigen Freundes, des Sprachkritikers Fritz Mauthner (1849–1923). Aus dieser Kooperation entstand die Schrift *Skepsis und Mystik*, die zusammen mit der geschichtsphilosophischen Monographie *Die Revolution* und dem programmatischen *Aufruf zum Sozialismus* für das Verständnis von Landauers Denken und Handeln grundlegend ist.

Die langjährige Freundschaft mit dem libertären Philosophen Martin Buber (1878–1965) sowie der »Bund« mit der Lyrikerin und Übersetzerin Hedwig Lachmann (1865–1918)⁷ veran-

1 Dr. phil. Siegbert Wolf ist Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Gründungs- und Vorstandsmitglied der Martin Buber-Gesellschaft, seit 2008 Herausgeber der Gustav Landauer-Werkausgabe, https://de.wikipedia.org/wiki/Siegbert_Wolf.
2 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 02.06.1916 (IISG Amsterdam, Gustav Landauer Papers, Nr. 116 [im Folgenden: GLAA]).

3 Kosuch, Carolin (2015): *Missratene Söhne. Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle*, Göttingen, S. 109f.

4 Landauer, Gustav an Blum-Neff, Emil, 16.12.1892 (GLAA 101).



Gustav Landauer in den 1890er Jahren.

lassten ihn zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Judentum, dessen Regeneration er mit derjenigen der gesamten Menschheit verband. Juden und Jüdinnen sprach er die große Aufgabe zu, bei der Erneuerung der Menschheit und der Restrukturierung der Gesellschaft maßgeblich mitzuwirken.

Landauers enge Anlehnung an den Terminus »Bund« geht zurück auf die Hebräische Bibel. Sein kommunitärer Anarchismus nimmt Bezug auf die *Thora* und die darin enthaltenen ethischen Aussagen: insbesondere das Nächstenliebe-, Gerechtigkeits- und Solidaritätsgebot. Das ebenfalls dort einbegriffene Tötungsverbot spiegelte sich wider in seiner Gewaltfreiheit, die, entsprechend dem Imperativ, wonach der Mensch niemals durch Gewalt zur Gewaltlosigkeit gelangen könne, personenverletzende Gewalt grundsätzlich ausschloss.

Als bewusster Jude und gewaltfreier Libertärer hegte Landauer kein Interesse an den nationalpolitischen Ambitionen im Judentum – konsequent lehnte er jeglichen politischen Nationalismus ab.

Dagegen konnte er sich den von den Kulturzionist_innen um Martin Buber formulierten Zielen – auch wenn Buber selbst bis 1938 persönliche Distanz zu Palästina hielt – durchaus annähern und verband deren Vision mit einer globalen Option: »Die Bewegung, die, meist unter dem Namen Zionismus, durchs Judentum geht, sollte, gleichviel was sich äußerlich gestalten und wandeln mag, diesen Sinn haben: dass die Juden unter der Führung geistiger und starker Naturen das besondere Wesen, das sie wie jede Nation in Jahrtausenden ausgebildet haben, rein und schöpferisch gestalten, dass sie die Freiheit, Selbständigkeit und Einung ihrer Seelen im Kampfe um das Heilige vom Wust des Unverstandenen und äußerlich mechanischer Gewohnheit retten und mit drängendem Leben erfüllen und sich und ihr Wesen der entstehenden Menschheit schenken, der das Judentum so wenig fehlen darf wie irgend eine andere Stufe und Schattierung des Menschlichen. Menschheit heißt nicht Gleichheit; Menschheit heißt Bund des Vielfältigen.«⁸

Vor allem für die genossenschaftliche Kibbuzbewegung in Palästina bewies Landauer anhaltendes Interesse, entsprachen die jüdischen Kollektivsiedlungen doch weitgehend seinen Vorstellungen eines libertären Kultursozialismus. So erklärte er sich bereit, als Referent an einer von Buber mitvorbereiteten Konferenz sozialistischer Zionisten Mitte April 1919 in München über die Fragen der zukünftigen jüdischen Gemeinschaft in Palästina teilzunehmen. Neben dieser geplanten Tagung, die durch die Zeitumstände verhindert wurde, beabsichtigte Landauer, dem Berliner Palästina-Delegiertentag im Mai 1919 beizuwohnen.

5 Landauer, Gustav (1902): Ein Wort über Weltanschauungen. Offener Brief an Albert Weidner, in: Wolf, Siegbert (Hg.) (2009): *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2: Anarchismus, Bromley, S. 282 [im Folgenden: GLAS].

6 Buber, Martin an Blüher, Hans, 19.01.1955, in: Schaefer, Grete (Hg.) (1975): *Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 3, Heidelberg, S. 390 [im Folgenden: BuBr].

7 Seemann, Birgit (2012): »Mit den Besiegten«. Hedwig Lachmann (1865–1918). Deutsch-jüdische Schriftstellerin und Antimilitaristin, Lich/Hessen.

8 Landauer, Gustav (1913): Kiew [Zum Beilis-Prozess], in: GLAS (2008): *Internationalismus*, Bd. 1, S. 209.

Zugleich war Landauer ein detaillierter Kenner der europäischen Geistesgeschichte. Seine zahlreichen, noch heute lesenswerten Essays, Vorträge, Rezensionen, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel belegen dies deutlich. Viele Autoren (Bakunin, Étienne de La Boétie, Peter Kropotkin, Proudhon, Rabindranath Tagore, Leo N. Tolstoi, Walt Whitmann, Oscar Wilde) hat er, häufig gemeinsam mit seiner Lebensgefährtin Hedwig Lachmann, durch erstmalige Übersetzungen dem deutschsprachigen Kulturleben zur Verfügung gestellt.

Was ihn vor allem antrieb, betraf die Unzufriedenheit mit der autoritären wilhelminischen Gesellschaft und die Suche nach einer menschlichen Gemeinschaft freier und gleichberechtigter Menschen in einer dezentralen und föderal vernetzten Welt. Auf sämtlichen Betätigungsfeldern wird diese Sehnsucht nach einem selbstbestimmten, frei vereinbarten Miteinander deutlich: Sowohl in dem von ihm 1908 gegründeten *Sozialistischen Bund* und in seiner Zeitschrift *Sozialist* (1909–1915) als auch in seiner umfassenden Rezeption der Dramen William Shakespeares sowie



Kopf der anarchistischen Zeitschrift
»Der Sozialist« (1891 bis 1899, Berlin).
Ihr folgte ab 1909 die von Gustav Landauer
und Margarete Faas herausgegebene
Zeitschrift gleichen Namens, die 1915
ihr Erscheinen einstellte.

der Französischen Revolution von 1789, in seinen zahlreichen Vorträgen zur deutschen und internationalen Literaturgeschichte ebenso wie etwa in seiner auf Fritz Mauthner verweisenden Sprachkritik oder in seinem Engagement für eine Regeneration des Judentums, seinem Antimilitarismus und seiner Mitwirkung an den revolutionären Ereignissen in München 1918/19.

Frühzeitig erkannte Landauer, angetrieben vom grundlegenden Unbehagen an der Moderne, dass Veränderungen allein in der Politik und der Ökonomie nicht ausreichen, um zu einer grundlegenden Regeneration der Gesellschaft zu gelangen. Vielmehr bedürfe es einer Revolutionierung der kulturellen, alltäglichen und privaten Lebensbereiche: »Austritt aus dem Staat, aus allen Zwangsgemeinschaften; radikaler Bruch mit den Überlieferungen des Privateigentums, der Besitz-ehe, der Familienautorität, des Fachmenschen-tums, der nationalen Absonderung und Überhebung.«⁹ Die Fokussierung auf das Kulturrevolutionäre gehörte für Landauer zum Fundament seines föderativ-kommunitären Anarchismus. Revolution sei notwendig, aber als einmaliger, abgeschlossener Vorgang erreiche sie nie ihr Ziel. Wesen es besonders bedürfe, sei eine grundlegende Veränderung des Bewusstseins.

Die ausformulierte Konzeption eines libertären und föderativen Sozialismus – Stichwort: kommunitärer Anarchismus –, mit der er auf eine grundlegende Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft in Richtung Freiheit und sozialer Gerechtigkeit zielte, gehört in das Zentrum seines Denkens und Handelns.



Mit dem acht Jahre älteren Gustav Landauer verband Martin Buber eine annähernd zwei Jahrzehnte währende produktive Freundschaft (1900–1919). Beide schätzten einander menschlich sehr und bezogen sich in ihren literarischen und philosophischen Ansichten vielfach aufeinander. So lässt Buber den Freund nach der Lektüre von dessen 1903 erschienenem Novellenband *Macht und Mächte* wissen: »Ich habe eine große Liebe für Ihren Weg.«¹⁰ Und Landauer vertraut dem befreundeten, mit Buber bekannten Sprachphilosophen und -kritiker Fritz Mauthner an: »Buber ist übrigens ein trefflicher Mensch, den ich in diesen Jahren immer lieber gewonnen habe.«¹¹

Als 1911 Bubers *Drei Reden über das Judentum* erscheinen, hat Landauer diese Vorträge bereits vorab mit »inniger Freude«¹² gelesen: »[...] ich habe Ihnen nicht zu danken wie einem Schriftsteller, sondern wie einem Freunde, mit dem ich einen Weg gehe.«¹³ Und zustimmend leitet Buber Landauer ein persönliches Exemplar seiner *Drei Reden* mit der Widmung zu: »Gustav Landauer, im ewig neuen Gefühl der Gemeinsamkeit, Martin Buber, 20. VII. [19]11.«¹⁴ Noch im hohen Alter bewahrt sich Buber seine Wertschätzung für den 1919 ermordeten Weggefährten. So charakterisiert er Landauer 1957 während seines Ge-

sprächs mit dem amerikanischen Psychologen Carl R. Rogers (1902–1987) als einen »großartigen Freund, einen großartigen Menschen.«¹⁵

Die außergewöhnliche Freundschaft von Buber und Landauer ist als dialogisch zu würdigen, weil sie nicht auf den intellektuellen Austausch beschränkt blieb, sondern zugleich den persönlich-familiären Alltag einbezog. Ihre hohe gegenseitige Wertschätzung ergab sich aus ihrer geistigen und persönlichen Nähe. Hierbei stellten sie ihr Denken, ihre (Sozial-)Philosophie und Kulturkritik sowie ihr Judentum stets in einen engen Zusammenhang mit ihrem öffentlichen libertären Engagement. Gemeinsam vertraten sie die Überzeugung, dass es zu einer freiheitlichen Restrukturierung der Gesellschaft eines föderalistisch-dezentralen Sozialismus bedürfe. Fühlte sich Buber von Landauers kommunitären Anarchismus angezogen¹⁶, so wurde Landauer wiederum von Buber zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Judentum angeregt.¹⁷

Kennengelernt hatten sie sich in der kommunitären *Neuen Gemeinschaft* (1900–1904) in Berlin. Von 1900 bis 1901 beteiligten sich beide an den Veranstaltungen dieses Kreises »über die Möglichkeit der Schaffung neuen Gemeinschaftslebens«¹⁸, der sie zugleich »lehrte, wie Gemeinschaft *nicht* entsteht.«¹⁹

¹⁰ Buber, Martin an Landauer, Gustav, 02.08.1903 (NB Jerusalem, Martin Buber Archiv 350/62. 9 [im Folgenden: MBA].

¹¹ Landauer, Gustav an Mauthner, Fritz, 06.06.1909 (GLAA 93).

¹² Landauer, Gustav an Buber, Martin, Anfang Mai 1911 (GLAA 115).

¹³ Ebd.

¹⁴ Friedman, Maurice (1988): *Martin Buber's Life and Work*, Detroit, S. 389.

¹⁵ Buber, Martin; Rogers, Carl (1957), in: Mendes-Flohr, Paul R.; Witte, Bernd (Hg.) (2008): *Martin-Buber-Werkausgabe*, Bd. 10, Gütersloh, S. 239 [im Folgenden: MBW].

¹⁶ Hierzu: Wolf, Siegbert (2018): »Der nach der Tat noch mehr als nach der Erkenntnis verlangt.« Martin Buber – ein Anarchist?, in: *ZfBeg. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1/2-2018: Martin Buber. Neue Interpretationen, S. 36–46.

¹⁷ GLAS (2012): *Philosophie und Judentum*, Bd. 5, besonders die Einleitung des Herausgebers, S. 24–49.

¹⁸ Gordon, Haim (1983): Der geborgene Ästhet – eine neue Deutung von Bubers Leben, in: Bloch, Jochanan; Gordon, Haim (Hrsg.): *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Freiburg i. Br., S. 52; Ferrari, Francesco (2019): Einleitung. Die Tat und die Lehre, in: MBW 11.1, S. 15–99.

¹⁹ Buber, Martin (1929): Vorwort, in: Buber, Martin; Britschgi-Schimmer, Ina (Hg.) (1929): *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, Bd. I, Frankfurt/M., Bd. 1, S. VII.

Die damals sich entfaltende Arbeitsgemeinschaft zwischen Buber und Landauer manifestierte sich bei vielen Stationen ihrer dialogischen Freundschaft: so im libertären *Sozialistischen Bund*, mit dem das Fundament einer freiheitlichen Gesellschaft durch exemplarisches »Beginnen« in dezentralen und überschaubaren Gemeinden gestiftet werden sollte.²⁰ Weitere produktive Kooperationen betrafen 1914/15 den *Forte-Kreis* zur Verhinderung des Ersten Weltkriegs, den jugendbewegten sog. *Aufbruch-Kreis* (1914/15) um den Medizinstudenten Ernst Joël (1893–1929), die geplante Gründung einer *Freien Hochschule* (1915/16) sowie das 1916 eröffnete Berliner *Jüdische Volkshaus*.

Überdies teilten Buber und Landauer ihr Interesse an der christlichen und jüdischen Mystik, an Themen der Pädagogik, des Theaters, der Musik, der Architektur (Gotik), der Kunstgeschichte (Renaissance), der Literatur, der Psychologie und der Philosophie.

Ihre intensive Zusammenarbeit ist geprägt von einem anhaltenden Dialog. Dies gilt etwa für die Publikationen Bubers jener Jahre: seine Chasidismus-Nacherzählungen *Die Geschichten des Rabbi Nachman* und *Die Legende des Baalschem* (gemeinsam mit Paula Buber), die 1909 veröffentlichten *Ekstatischen Konfessionen*, seine *Drei Reden über das Judentum* und *Daniel*. Landauer half bei der Quellensuche, der Übersetzung von Texten aus dem Mittelhochdeutschen (etwa für die *Ekstatischen Konfessionen*) und rezensierte Bubers Schriften (zum Beispiel *Die Geschichten des Rabbi Nachman* und die *Drei Reden über das Judentum* in seinem Essay über *Martin Buber* von



1913).²¹ Im Gegenzug las bzw. lektorierte Buber die Manuskripte der Werkprojekte Landauers vor der Drucklegung: *Skepsis und Mystik*, *Die Revolution* und den *Aufruf zum Sozialismus*.²² Dass Landauers geschichtsphilosophische Monographie *Die Revolution* in der von Buber herausgegebenen Reihe *Die Gesellschaft* erschien, hat dieser höchstpersönlich angeregt. Bubers Wertschätzung des »Revolutions«-Essays inspirierte ihn zu einem Vergleich mit dem bei beiden Freunden gleichermaßen beliebten Gebirgswandern: »[...] mit innigem Interesse habe ich den zweiten Teil Ihrer Arbeit gelesen; mit jener zarten und starken Freude, die einem mitunter ein Vormorgen im Tiroler Mittelgebirge gewährt, wenn die Dinge im weiten Land ganz klar und doch auch ganz in den Dunst der Ferne und in den großen Zusammenhang getaucht erscheinen.«²³ Landauer antwortete postwendend: »Das freut mich herzlich; denn das muss der Eindruck sein, und es ist mir also geraten. Psychologisch ist es mir interessant, dass Ihnen dabei ein landschaftlich-malerisches Gleichnis kam, während es bei mir ganz sicher ein musikalisches gewesen wäre. [...] Grüßen Sie Ihre liebe Frau und sagen ihr, es

20 Wolf, Siegbert (2011): »Ich habe eine große Liebe für Ihren Weg« – Martin Buber, Gustav Landauer und der »Sozialistische Bund«, in: Krone, Wolfgang; Reichert, Thomas; Siegfried, Meike (Hg.): Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers. Berlin, S. 226–249.

21 Landauer, Gustav (1913): Martin Buber, in: GLAS (2012): Philosophie und Judentum, Bd. V, S. 351–362.

22 Buber, Martin (1904): Gustav Landauer, in: Die Zeit (1904), Wien, S. 127f. [= MBW 2.1 (2013), S. 102–107].

23 Buber, Martin an Landauer, Gustav, 05.06.1907 (MBA 350/62a. 3).

24 Landauer, Gustav an Buber, Martin 06.06.1907 (MBA 350/61. 9).

25 Buber, Martin (1913): Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, Leipzig [= MBW 1 (2001), S. 183–246].

solle ihr auch gefallen. ›Soll‹ weniger als Versprechen denn als Wunsch.«²⁴ Eine weitere Referenz für die dialogische Arbeitsweise von Buber und Landauer findet sich in Bubers 1913 erschiene-nem Werk *Daniel. Gespräche von der Verwirkli-chung*.²⁵ In einem undatierten, an Landauer gerichteten Briefentwurf Bubers heißt es: »Sie sind unter meinen Freunden der einzige, für den *Da-niel* von je da war. So ist es mehr als der Ausdruck eines Gefühls, wenn ich diese erste Urkunde sei-nes Lebens Ihnen zueigne.«²⁶

Abgesehen von der annähernd 60 Jahre an-dauernden Lebens- und Werkgemeinschaft Mar-tin Bubers mit Paula Winkler (1877–1958) ge-hört die dialogische Begegnung mit Landauer für Buber zu den menschlich und intellektuell be-deutsamsten. Die Nachhaltigkeit dieser Freund-schaft bestand für Buber noch weit über Landauers Ermordung 1919 hinaus, die bei Buber eine tiefe Lebenskrise hervorrief: »Ich habe seinen Tod als den meinen erlebt.«²⁷ Der Biograph Maurice Fried-man schreibt, dass Landauers Tod für Buber, neben seiner »Vergegnung« mit der Mutter Elise und seiner langjährigen Beziehung zu Paula, mög-licherweise »das wichtigste Einzelereignis seines Lebens«²⁸ darstellte. Als literarischer Nachlassver-walter²⁹ hat Buber zahlreiche Schriften seines Freundes neu aufgelegt und damit »das Erbe Lan-dauers wie kaum ein anderer durch die Zeiten be-

wahrt.«³⁰ Darüber hinaus trug Buber Landauers föderativen Kultursozialismus weiter: etwa in die Kibbuzbewegung sowie in seinen binationalen Entwürfen zur Lösung des Nahostkonflikts.

Wohl keine zweite mit Buber befreundete Per-sönlichkeit taucht in seinen Schriften häufiger auf als Landauer. Buber, so sein Biograf Dominique Bourel, ließ »nie eine Gelegenheit aus, in Deutsch-land, in Palästina und in Israel an ihn zu erin-nern.«³¹ Noch in Bubers sozialphilosophischem Vermächtnis *Pfade in Utopia* (1946, dt. 1950) er-fährt Landauers kommunitärer Anarchismus eine eingehende Würdigung. Nachrufend schrieb Bu-ber 1919 über den ermordeten Freund: »Gustav Landauer war ein deutscher Jude. Er war, wie nur wenige und umfassende Menschen, wahrhaft Deutscher und wahrhaft Jude. [...] Er kannte das Siechtum seines Stammes und beehrte für ihn nach der Heilung. Er fühlte in sich den urjüdischen Geist, der zur *Verwirklichung* drängt, leibhaftig gegenwärtig; er fühlte sich seinen Ahnen, den jü-dischen Propheten und den jüdischen Blutzegen verbunden. Gustav Landauer hat als ein Prophet der kommenden Menschengemeinschaft gelebt und ist als ihr Blutzzeuge gefallen. [...] In einer Kir-che zu Brescia sah ich ein Wandbild, dessen gan-ze Fläche von Gekreuzigten bedeckt war. Das Feld der Kreuze dehnte sich bis an den Horizont, und an allen hingen Männer mannigfachen Wuchses und Angesichts. Da erschien mir, dieses sei die wahre Gestalt Jesu Christi. An einem der Kreuze sehe ich Gustav Landauer hängen.«³²

Was überdies das Besondere an dieser dialogi-schen Gemeinschaft von Martin Buber und Gus-tav Landauer betraf, war, dass sie zugleich die

²⁶ MBA 350/8a.

²⁷ Zitat aus: Schaefer, Grete (1972): Martin Buber. Ein biogra-phischer Abriss, in: Buber, Martin (1897–1918): Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. I, S. 63.

²⁸ Friedman, Maurice (1999): Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben. Münster, S. 161.

²⁹ Dies betraf auch den literarischen Nachlass Hedwig Lach-manns. Vgl. hierzu: Testament-Brief, verfasst von Gustav Landauer am 22. Februar 1918, in: GLAS (2014), Wortartist, Bd. 8, S. 383–385.

³⁰ Licharz, Werner (1987): Dieses Jahr in Jerusalem. Begegnun-gen in Israel. Profile aus den Quellen des Judentums, Frank-furt/M., S. 251. Bubers Herausgeberschaft der Schriften Lan-dauers umfasste – neben der bereits erwähnten zweibändigen Briefausgabe (1929): »Meister Eckharts Mystische Schriften« (1920), »Shakespeare« (1920), »Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum« (1921), »Skepsis und

Mystik« (1923), »Macht und Mächte« (1923), »Der Todes-prediger« (1923), »Aufruf zum Sozialismus« (1923) und »Beginnen. Aufsätze über Sozialismus« (1924).

³¹ Bourel, Dominique (2017): Martin Buber. Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biografie, Gütersloh, S. 277.

³² Buber, Martin (1985): *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Originalausgabe, Heidelberg, S. 329f. [Hervorhebung im Original].

beiden Familien umfasste: also Paula Winkler (1877–1958), Rafael (1900–1990) und Eva (1901–1992) sowie Hedwig Lachmann (1865–1918), Charlotte (1894–1927), Gudula (1902–1946) und Brigitte (1906–1985) Landauer – insgesamt ein neunköpfiger Personenkreis.³³

Gustav Landauer und Hedwig Lachmann wohnten von Juni 1902 bis Frühjahr 1917 in Hermsdorf im Norden Berlins, das 1920 nach Groß-Berlin eingemeindet wurde, zur Miete.³⁴ Dort lebte man in »einer jüdischen Nachbarschaft«³⁵, wie sich die jüngste Tochter Brigitte Landauer erinnerte: »Jeden Sonntag empfingen wir Gäste, die Bubers, Richard und Paula Dehmel, Julius Bab und seine Familie sowie weitere literarische und künstlerische Freunde. Wir Kinder spielten zusammen, tanzten und lachten.«³⁶

Überliefert ist der enge Zusammenhalt innerhalb der Familie Landauer, in der viel Wert auf das gegenseitige Vorlesen und das gemeinsame Musizieren gelegt wurde. Zudem erwies sich Gustav Landauer zur großen Freude Hedwig

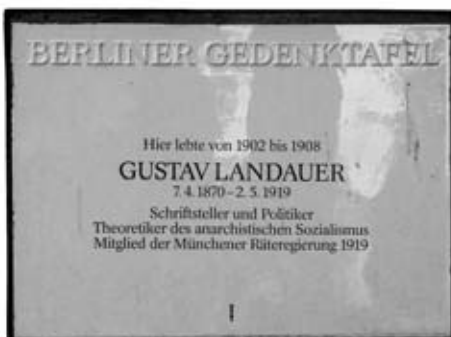


Hedwig Lachmann (1865–1918).

Lachmanns als Haushaltserprobte: »[...] ich bin mit dem deus ex machina Koch und den geheimnisvollen Prozessen in Pfannen und Töpfen äußerst zufrieden.«³⁷ Brigitte Landauer schildert die häusliche Atmosphäre: »Gewöhnlich herrschte bei uns Stille im Haus. Meine Mutter, eine Dichterin und Lyrikerin, schrieb und wir Kinder hatten leise zu sein. Und doch erinnere ich mich an die vielen Liebkosungen meiner Mutter. Sie war eine sehr ruhige Person. Auch unser Vater, der bis spät in die Nacht arbeitete, beteiligte sich an unserer Erziehung und brachte mich wiederholt ins Bett und deckte mich liebevoll zu. An diese schönen Momente denke ich gerne zurück.«

Auch die Familie Buber lebte 1904/05 zunächst in nachbarschaftlicher Nähe zu den Landauers in Hermsdorf.³⁸ Nach seinem Florenz-Aufenthalt 1905/06 hielt sich Martin Buber ab Herbst 1906 als »Quartiermeister« zunächst allein in Berlin auf, bis ihm seine Familie Anfang 1907³⁹ in die Hauptstadt folgte, wo sie insgesamt neun

.....
**Gedenktafel am Haus Schloßstraße 17
 in Berlin-Hermsdorf, in dem Gustav Landauer
 von 1902–1908 mit seiner Familie wohnte.**



33 Kronstein, Max (1927): Charlotte Kronstein geb. Landauer. Privatdruck. Karlsruhe (GLAA 178); Landauer, Gudula (1926): Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, in: Berliner Tageblatt, Nr. 395, 22.08.1926, 1. Beibl. [= Erinnerungen an berühmte Eltern].

34 Ab Juni 1902: Schloßstraße 17; dort erinnert seit 1991 eine Gedenktafel an Gustav Landauer. Ab April 1906 Kaiserstraße 26 [heute: Fellbacher Straße] mit sechs Zimmern und ab Juni 1914 Tresckowstraße 2a [heute: Oggenhauser Straße].

35 [Landauer-]Hausberger, Brigitte (1995): Interview, Philadelphia, 28.10.1976, in: Paul Avrich, Anarchist Voices. An Oral History of Anarchism in America. Princeton, New Jersey, S. 34 [Übers. aus dem Engl. von S. W.].

36 Ebd. S. 35.

37 Lachmann, Hedwig an Croissant-Rust, Anna, November 1901 (Stadtarchiv Ludwigshafen, NL Anna Croissant-Rust).

Jahre lang in Zehlendorf in einer Mietwohnung im Souterrain (Tiefparterre), Annastraße 12, heute Vopeliuspfad 12, wohnte. Rafael Buber erinnert sich: »Meine Eltern lebten mit uns Kindern [...] in Berlin-Zehlendorf in einer Mietwohnung, in einem Haus von sechs – wenn man die Souterrainwohnungen dazurechnet: acht – Wohnungen mit Garten. Wir hatten, glaube ich, vier kleine Beete, auf denen wir Kinder Gemüse zogen und es gegen entsprechendes Taschengeld an die Mutter verkauften. Das Leben in Berlin war für unsere Familie ein sehr unruhiges. Mein Vater [...] war [...] Lektor bei Rütten & Loening und hatte ständig Besprechungen mit Schriftstellern und Literaten, die im Hause Buber ein- und ausgingen. [...] Die Eltern fuhren ins Theater, in die Oper, zu irgendwelchen Veranstaltungen, wir Kinder waren mehr oder weniger einer jungen Italienerin [Santina Santelli | S.W.] anvertraut, die meine Eltern im Jahre 1905 aus Italien mitgebracht hatten, wo wir ein Jahr lang gelebt hatten.«⁴⁰ Zum engeren Personenkreis, der häufig im Hause Bubers zu Besuch weilte, zählte Gustav Landauer, der dort zuweilen auch übernachtete und von Eva und Rafael liebevoll »Onkel Gustav«⁴¹ gerufen wurde: »Als Freund setzte Landauer sich über die Distanz hinweg, die Buber all seinen Bekannten gegenüber zu wahren pflegte, und wusste seine Fähigkeiten und sein Versagen sowohl ernsthaft als auch scherzhaft zu nehmen. Er scheint auch einer der wenigen Menschen gewesen zu sein, dessen Freundschaft nicht auf Buber allein beschränkt blieb, sondern seine ganze Familie mit umfasste.

Eva erinnert sich, dass sie zu Landauers Tochter [Gudula (1902–1946) | S.W.] gegangen ist, um mit ihr zu spielen, und Rafael weiß noch, dass er sich immer auf Besuche von Onkel Landauer gefreut hat, »weil es da immer viel Spaß gab.«⁴²

Als die Bubers im Frühjahr 1916 aus Zehlendorf ins südhessische Heppenheim umziehen, ist Gustav Landauer frühzeitig über den Wohnsitzwechsel unterrichtet. Bereits am 07. Mai 1916 besucht er die Bubers erstmals an deren neuem Wohnort: »Ich habe mich sehr gefreut, in ihrem schönen Haus gewesen zu sein und wäre gern noch ein paar Tage geblieben.«⁴³

Aufgrund der schlechten Ernährungslage verlässt im Frühjahr 1917 schließlich auch die Familie Landauer Berlin-Hermsdorf und zieht im bayerischen Krumbach in die Wohnung der kurz zuvor verstorbenen Mutter Hedwig Lachmanns, Mina Lachmann (1840–1917). Völlig unerwartet verstirbt im Februar 1918 Hedwig Lachmann infolge einer schweren Lungenentzündung – Gustav Landauer fällt es schwer, sich von diesem Leid zu erholen.⁴⁴ Martin Bubers Kondolenzschreiben zeugt von hoher Einfühlungsgabe: »[...] wenn in diesen Tagen der furchtbaren und heiligen Zwiesprache eine Menschenstimme zu Ihnen dringen kann, so lassen Sie mich Ihnen sagen, dass wir mit der ganzen Seele bei Ihnen sind.«⁴⁵

In der annähernd zwei Jahrzehnte andauernden Freundschaft Martin Bubers und Gustav Landauers sind beide Gebende: Was die Rezeption der christlichen Mystik (vor allem Meister Eckhart) betrifft, ist es Landauer, ebenso hinsichtlich Bubers Sozialtheorie, seiner Antipolitik und seinem Gemeinschaftsverständnis.

38 Bourel, Dominique (2017): Martin Buber, S. 137; Sadeghi, Nassrin Elisabeth (2015): Paula Buber. Selbst- und Weiblichkeitsentwürfe im Werk der deutsch-jüdischen Autorin, Gießen, S. 317, online verfügbar unter: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2017/13118/> [Zugriff: 08.07.2019].

39 Bourel, Dominique (2017): Martin Buber, S. 138, 149, 752 A 37.

40 Buber, Rafael (1982): Die Buber-Familie. Erinnerungen, in: Werner Licharz (Hg.): Dialog mit Martin Buber, Frankfurt/M. (= Arnoldshainer Texte, Bd. 7), S. 347f.

41 First Interview with Chava [Eva] Strauss (Martin Buber's Daughter), in: Gordon, Haim (1988): The Other Martin Buber. Recollections of his Contemporaries, Ohio, S. 43.

42 Gordon, Haim (1983): Der geborgene Ästhet, S. 52.

43 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 12.05.1916 (GLAA 116). Zu einem weiteren Besuch Landauers in Heppenheim kommt es wohl im Oktober 1917 (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 11.10.1917, GLAA 96).

44 Landauer, Gustav (1918): Wie Hedwig Lachmann starb (27.02.–01.03.1918), in: GLAS (2011): Nation, Krieg und Revolution, Bd. IV, S. 351–361.

45 Buber, Martin an Landauer, Gustav, 23.02.1918 (MBA 350/62f. 3).

Als Landauer im Juni 1900 seinen programmatischen Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*⁴⁶ vor der *Neuen Gemeinschaft* hält, ist Buber anwesend und zutiefst beeindruckt von dessen Kerngedanken. Bereits Bubers im März 1901 ebenfalls vor der *Neuen Gemeinschaft* gehaltener Vortrag *Alte und neue Gemeinschaft*⁴⁷, zugleich sein »erste[r] Versuch in ›Sozialtheorie«⁴⁸, der in Landauers Betrachtungen *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* wurzelt, belegt, wie eng Bubers sozialphilosophisches Denken sich dem Einfluss Landauers verbunden weiß.

Hinsichtlich Landauers Annäherung an das Judentum, seiner Wiederentdeckung der mystischen und häretischen Quellen des Judentums (*Messianismus, Kabbala, Chassidismus*), ist Buber der Gebende. Als 1918 Bubers *Mein Weg zum Chassidismus* erscheint, lässt Landauer den Freund wissen: »Ich danke Ihnen für Ihren Weg zum Chassidismus. Was Sie da, vom Bericht zum Bekenntnis und zur Lehre aufsteigend, sagen, hat mir innig wohlgetan. Lassen Sie sich's nicht anfechten, Buber, wenn ich bei der oder jener Ihrer Unternehmungen nicht dabei sein kann; jeder braucht seine eigenen Formen und Sprungbretter. Das rührt nicht an unsere Einigkeit und Gemeinschaft, die in diesen Jahren viel tiefer geworden ist, und die fürs Künftige viel mit meinem Wunsch und Willen zu tun hat, Leben und Kraft zu behalten.«⁴⁹

Wie gestaltete sich die inhaltliche Zusammenarbeit zwischen Martin Buber und Gustav Landauer konkret? Frühzeitig informierte man sich über neue Buchprojekte, nahm sich zur Manuskriptbegutachtung in Anspruch, tauschte sich hin-

sichtlich gemeinsamer Lektüre aus, lieh sich Bücher aus und schrieb lesenswerte Rezensionen. Liest man die umfängliche Korrespondenz der beiden, so lässt sich ermessen, was ihnen das persönliche, direkte Gespräch bedeutete. Wiederholt verabredete man sich zu gemeinsamen (auch familiären) Tagesausflügen und nutzte die Zeit, um beim Wandern, allein darauf scheint sich der im Gegensatz zu Landauer eher dem Sport abgeneigte Buber verstanden zu haben, die Gedanken zu verfertigen – zugleich ein Beleg für gelebte »Ich-Du«-Dialogik. Dabei kam keineswegs nur *Hochgeistiges* zur Sprache; der Austausch über Persönlich-Alltägliches blieb immer ebenbürtig. Stets sind beide über das jeweilige Befinden aller neun *Akteure* auf dem Laufenden. Gemeinsam werden Geburtstage gefeiert, und man unterstützt sich bei finanziellen Engpässen.⁵⁰ Außerdem informiert man sich über günstige Lebensmittel, etwa hinsichtlich des gemeinsamen Kaffeelieferanten. Auf Landauers Anfrage »Dürften wir Sie um Ihre Kaffee-Adresse bitten?«⁵¹ antwortet Buber: »Kaffee: Karl Ronning, Bremen (bestellen Sie den zu 1,60; der zu 1,50 wird von ihm selbst nicht empfohlen.«⁵² Obendrein schickt man sich angesichts der schwierigen Ernährungslage während des Weltkriegs Nahrungsmittel, wie zum Beispiel Zwiebeln u.a.⁵³ Ihr enger persönlich-familiärer Zusammenhalt schloss ebenso gemeinsame Urlaubsreisen in die Alpen und nach Italien mit ein. So berichtet Landauer Fritz Mauthner begeistert von einer Ferienfahrt der gesamten Familie im Sommer 1911 nach Österreich (Tirol), die Schweiz (Engadin) und Südtirol sowie einer Dolomitenwanderung mit den Bubers.⁵⁴ An Buber schreibt Landauer nach seiner Rückkehr: »Ja, ganz wun-

46 GLAS (2011): Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik, Bd. VII, S. 131–147.

47 Mendes-Flohr, Paul (1978): Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zum »Ich und Du«. Königstein/Ts., S. 183–188 [= MBW, Bd. 2.1 (2013), S. 61–66].

48 Ebd. S. 188.

49 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 10.05.1918 (MBA 350/61e. 50).

50 Buber, Martin an Landauer, Gustav, 21.04.1908 (MBA 350/62a. 30).

51 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 21.11.1911 (MBA 350/61b. 22).

52 Buber, Martin an Landauer, Gustav, 23.11.1911 (MBA 350/62b. 27).

53 Buber, Martin an Landauer, Gustav, 12.02.1917 (MBA 350/62e. 19); Landauer, Gustav an Buber, Martin, 02.03.1917 (MBA 350/61e. 21).

54 Landauer, Gustav an Mauthner, Fritz, 07.08.1911 (GLAA 94).

derschön war's mit Ihnen zusammen, und für uns sind Sie beide wirklich die Dolomiten-Erzeuger.«⁵⁵

Trotz ihres engen persönlich-dialogischen »Bundes« blieben Buber und Landauer in ihrer Korrespondenz stets beim nicht distanzierenden, aber doch gegenseitige Hochschätzung bezeugenden »Sie«. Bubers Freund, der Schriftsteller Schalom Ben-Chorin (1913–1999), erinnert sich rückblickend: »Ich habe Buber niemals *du* zu irgendeiner Person außerhalb seiner unmittelbaren Familie sagen hören. Er sagte immer *Sie*. Obwohl er doch eigentlich der Philosoph des Ich-Du war und über *Ich und Du* geschrieben hatte. [...] Für Buber bedeutete Sprache immer eine Distanz zu halten zwischen ihm und den Anderen. Vielleicht gab es Umstände, in denen Buber außerhalb seiner Familie schließlich doch *du* zu einer Person sagte, doch davon ist mir nichts bekannt. Vielleicht dachte Buber, dass dem *du* eine so außerordentliche Bedeutung beizumessen ist, dass man es lediglich in Ausnahmefällen benutzen sollte.«⁵⁶

Gleichwohl verrät die gegenseitige Ansprache in beider Korrespondenz eine tiefe menschliche Zuneigung und geistige Vertrautheit: Lieber Herr Landauer (1903), Lieber Buber, Lieber Landauer (ab 1905), ab 1910: Lieber Freund Gustav Landauer, Mein lieber Buber, Lieber Landauer, Lieber Buber. Und die Briefe enden – bereits seit 1903 – zuallermeist mit: Herzlich bzw. herzlichst Ihr Landauer, Ihr Buber – und beziehen Grüße an die Ehefrauen und die Kinder mit ein.

1913 erscheint Landauers bedeutender Essay über *Martin Buber*⁵⁷, eine Würdigung von »Bubers gesamte[m] Werk bis zu dem im gleichen Jahr

erschienenen ›Daniel‹.«⁵⁸ Dabei knüpft Landauer als Erster eine Verbindung von Bubers Philosophie mit femininem Denken, als er schreibt: »Wie Buber der Apostel des Judentums vor der Menschheit ist, so wird er ein Erwecker und Fürsprecher des spezifisch frauenhaften Denkens sein, ohne das unserer fertigen und gesunkenen Kultur keine Erneuerung und Erfrischung kommen wird. Nur erst, wenn alles, was als Gedanke im Geiste der Menschen lebt, wenn all unser abstraktes Denken zur Vermählung eintaucht in den tiefen Grund des Gefühls, wird aus unserem Denken Tat, wird aus unserer logischen Öde wahrhaftes Leben erwachsen. Dazu wird die Frau helfen; und wie Rahel [Varnhagen | S.W.], zu deren geistigen Familie Martin Buber gehört, von dem frauenhaften Manne Goethe geweckt und gehalten worden ist, so werden die Frauen kommen und sind schon unterwegs, die in Bubers Gedankenmusik einstimmen.«⁵⁹

Damit eröffnet Landauer einen hochinteressanten Dialog mit Buber, der von der These einer Polarität von Weiblichem und Männlichem seinen Ausgang nahm, bei Landauer indessen auf ein »binäres Modell geschlechtsspezifischen Denkens«⁶⁰ hinauslief. Landauers Aufforderung, dass jeweils der Mann »weibliches« Denken und umgekehrt die Frau »männliches« Denken sich mitteinverleiben solle, löste bei Buber Widerspruch aus, da er auf der einander ergänzenden Zweiheit von Weiblichem und Männlichem beharrte. In seinem Dankschreiben an Landauer heißt es: »Ihn [den Essay | S.W.] zu lesen hatte etwas eigentümlich Aufschließendes für mich; es sind darin über den Gegenstand Mitteilungen gemacht, die weder ich noch sonst wer bisher wusste und die

55 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 16.08.1911 (GLAA 115; MBA 350/61b. 16).

56 Gordon, Haim (1988): *The Other Martin Buber*, S. 165. ›Du‹-Sagen konnte Buber zu Chaim Weizmann und Franz Rosenzweig.

57 Landauer, Gustav (1913): *Martin Buber*, in: GLAS (2012): *Philosophie und Judentum*, Bd. V, S. 351–362.

58 Altenhofer, Norbert (1989): *Martin Buber und Gustav Landauer*, in: Licharz, Werner; Schmidt, Heinz (Hg.): *Martin Buber (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*. Frankfurt/M., Bd. 2, S. 166.

59 Landauer, Gustav: *Martin Buber*, S. 355.

60 Kaiser, Corinna R. (2014): *Gustav Landauer als Schriftsteller. Sprache, Schweigen, Musik*. Berlin; Boston, S. 73.

doch offenkundig zutreffen. Auch das Mahnende ist mir nah und tief gegangen, auch da, wo ich nicht unbedingt Ja sagen kann. Nur in dem Punkt vom ›spezifisch frauenhaften Denken‹ differiere ich entschieden; mir fällt ein paracelsistischer Satz ein: *spiritus crucifer nullius generis est* [»Der Geist trägt nicht das Kreuz eines Geschlechts« | S.W.]; dazu wäre allerlei zu sagen.⁶¹ Landauer antwortet prompt: »Das paracelsische Wort dünkt mich eine sehr schön gefasste gemeinplätzliche Unwahrheit. Nichts im Reich des Geschlechts ist ohne Geschlecht. Übrigens bin ich mir nicht sicher, ob Sie die Stelle ganz recht verstanden haben: nicht Ihnen habe ich frauenhaftes Denken zugeschrieben, sondern Ihnen die Gabe, frauenhaftes Denken zu erwecken. Die Stelle hängt mit meiner ganzen Anschauung und dazu mit Wahrnehmungen zusammen, die mich freuen und die ich nicht ändern kann.«⁶² Wiederum einen Tag später antwortet Buber: »Lieber Landauer, nein, missverstanden habe ich die Stelle nicht, aber ich finde nicht, dass Sie recht haben. [...] Die Zweiheit des Männlichen und Weiblichen gehört für mein Gefühl zu den Spannungen, von denen im letzten Daniel-Dialog die Rede ist. Im Geist bildet sich diese Spannung zusammen. Der wahrhaft denkende Mann muss das frauenhafte, die wahrhaft denkende Frau das mannhafte Denken mit durchleben, jedes muss darin den Gegenpol zu seinem eigenen finden, um aus beiden die Einheit des geistigen Lebens werden zu lassen. Dass ich damit keinerlei Gegensatzverwischung und keinerlei Neutralisierung meine, wissen Sie. Aber beide Erscheinungsformen des Geschlechtsdenkens sind nur Vorstufen und Voraussetzungen des Geistes. Ebenso wenig wie der Glimmer oder der Anschau-

ende, ebenso wenig wie Ebbe oder Flut, ebenso wenig kann Manndenken oder Weibdenken Ich sagen, nur Menschdenken [...]. Geist entsteht im Yin und im Yang, er reift in ihrer Verbundenheit und offenbart sich aus ihr. Darum auch wird an einer andern Stelle des letzten Daniel-Dialogs dem Nahblick des Weibes und dem Fernblick des Mannes der Blick des Menschen gegenübergestellt – als der, der den Sinn des Lebens tuend erkennt: die Spannung und ihre Bewältigung. Entschuldigen Sie, lieber Freund Landauer, dass ich Ihnen all das hier so weitläufig vorschwatze und auch noch mich selbst zitiere. Aber ich hatte das Gefühl, dass wir aneinander vorbeireden [...] und da schien es mir besser zu viel als zu wenig zu tun. Nun mögen wir weiter verschiedner Ansicht sein – wenn nur jede Ansicht unverstellt dem andern gegeben ist. – Meine Frau findet Ihren Aufsatz (mir aus der Seele) groß geführt, gefestigt einheitlich, und von jener Tiefen-Beredtheit, die ein so seltenes und so köstliches Gut ist.«⁶³

Bereits am folgenden Tag antwortet ihm Landauer: »Sie hätten meine Meinung durch nichts stärker in mir bestätigen können als durch Ihre trefflichen, wenn auch – der Kürze halber – schematischen Darlegungen. Und darum haben wir noch kein rechtes Menschendenken, weil das Frauendenken noch nicht seinen starken Anteil hat. [...] Es handelt sich um die durchaus konkrete Frage der Gegenwart: ist um des Menschendenkens willen ein stärkeres Hervortreten des Elements des spezifischen Frauendenkens in diesem Menschendenken zu erwarten und wünschen? Und da sage ich: Ja, ich gewahre etwas der Art mit Freude, gewahre es in Goethe [...], in mir [...], in Ihnen, gewahre es in Rahel [Varnhagen], Bet-

61 Buber, Martin an Landauer, Gustav, 16.03.1913 (MBA 350/62c. 30).

62 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 17.03.1913 (GLAA 115; MBA 350/61c. 19).

63 Buber, Martin an Landauer, Gustav, 18.03.1913 (MBA 350/62c. 32).



Gustav Landauer, 1917.

tine [von Armin-Brentano], Margarete Susman usw. Die alle sind Menschtuende, Einheittuende, Ganze, weil in ihnen das Frauendenken lebendig ist und weil sie Einmalige sind. »Nur Strom, nur Verbindung kann Ich werden.«⁶⁴ – sehr recht; aber es wäre viel darüber zu sagen, dass der Satz sich umkehren lässt und dass nur die beiden Sätze zusammen wahr sind: »Nur Ich kann Verbindung, kann Strom werden.« Nun ist freilich immer noch die Frage, ob ich mit der Ausdeutung Ihres Ichs und seiner Bedeutung für die Erweckung des Frauendenkens Wirkliches getroffen habe. Das aber kann wohl einmal Gegenstand eines vertrauten Gesprächs, nicht aber der Diskussion werden.«⁶⁵

Der allzu früh verstorbene Frankfurter Germanist Norbert Altenhofer (1939–1991) erkannte in dieser Kontroverse »ein[en] Schlüssel zum Verständnis der Beziehung zwischen Landauer und Buber«: »Einigkeit besteht zwischen ihnen darin, dass der Inbegriff des Menschlichen nicht als Ab-

solu-
setzung oder Dominanz *eines* Prinzips, auch nicht als Ausgleich von Antagonismen gedacht werden soll, sondern als durchgehaltenes Beziehungs- und Spannungsverhältnis, als Umfassung einer Zweiheit.«⁶⁶ Bezugnehmend auf die Geschlechterpolarität gelte es, so Buber, durch Umfassung den Gegensatz von Frau und Mann mittels »Zweiheit zu übereinen«⁶⁷. Zwar findet sich auch bei Buber Widerstand gegen »jede gewaltsame Konstruktion von Identität wie gegen alle Nivellierungstendenzen, aber er verharrt auf der Ebene abstrakter kosmologischer und anthropologischer Spekulation.«⁶⁸ Daher fällt es ihm schwer, die Kategorie des »frauenhaften Denkens« auf seine Person angewandt, zu akzeptieren, eine Haltung, die Landauer keineswegs verborgen bleibt: »Er scheint eine entschiedene Abneigung vor dem Eintreten in die bunte Welt des Relativen, des Geschichtlichen und nun gar des Alltags und der Gewöhnlichkeit zu haben, und mancher, der an derbe Kost gewöhnt ist und es verträgt, sich unbesonnen der Natur und den Wogen des Elementaren zu überlassen, mag wohl manchmal festeren Schritt oder gar Hemdsärmeligkeit als befreienden Widerpart gewünscht haben.«⁶⁹

Auch Gustav Landauer unterschied zwischen Männern und Frauen, allerdings nicht im Verständnis sozialer Rangunterschiede, sondern in der Erkenntnis sozialer Individualität und konkreter historischer Erfahrungen. Während des Ersten Weltkriegs betonte er sogar die Notwendigkeit der »Ablösung der männlichen Welt des Krieges durch die frauenhafte Welt des Friedens, und der einzige Schritt, den unsere Zeit der Verwirklichung zu gemacht hat, besteht vielleicht in dem Einfluss der Frau auf unsere Kultur [...]. Unsere

64 Buber, Martin (1913): Daniel. Letzter Dialog: »Von der Einheit. Gespräch am Meer«, S. 151.

65 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 19.03.1913 (GLAA 115; MBA 350/61c. 20).

66 Altenhofer, Norbert: Martin Buber und Gustav Landauer, S. 168 [Hervorhebung im Original].

67 Buber, Martin: Daniel, S. 142.

68 Altenhofer, Norbert: Martin Buber und Gustav Landauer, S. 169.

69 Landauer, Gustav: Martin Buber, S. 354.



Cover von Gustav Landauers
»Aufruf zum Sozialismus«,
2. Auflage, Berlin: Cassirer, 1919.

Aufgabe ist, die Menschheit«, d.h. Frau und Mann, »als äußere Wirklichkeit zu begründen«, und dies ist, so Landauer, »nur möglich, wenn es aus der Tiefe, aus neuem Geist, aus der in den Individuen geborgenen Menschheit und einer Verbundenheit innerer Art entspringt.«⁷⁰

Wohl keine zweite Kontroverse der beiden Freunde stellte deren dialogische Gemeinschaft so sehr auf den Prüfstand wie ihre unterschiedliche Haltung zum Ersten Weltkrieg. Auch Martin Buber entzog sich dem Kriegstaumel 1914 nicht, was der libertäre Antimilitarist Gustav Landauer, der keine »Spur eines Mitgehens mit der Politik und Aktion des deutschen Reiches«⁷¹ akzeptieren konnte, missbilligte, was wiederum deren Freundschaft vorübergehend trübte, ohne sie indes zu beenden. Ausgehend von seinem Konzept einer Renaissance des Judentums nahm Buber eine Perspektive ein, den Krieg als förderlich für die jüdische Identitäts- und Gemeinschaftsfindung anzusehen. Erst diese Zeit der schwersten Opfer und Prüfungen ermögliche »eine tiefe Selbstbesinnung und damit den Beginn einer wahrhaften Sammlung und Einigung«⁷². Dies rief Landauers heftigen Widerspruch hervor: Krieg könne niemals

»Geburtshelfer« einer »werdenden Menschheit« sein – auch nicht für das Judentum: »[...] es kommt darauf an, bei allem subjektiven Nationalismus des gebotenen Handelns, das objektive Denken nicht zu vergessen. Nie vergessen, dass, was die einen tun, auch die anderen nicht lassen [...] Nie Mob werden. Nie lynchen. [...] Handelt, ihr Menschen allesamt, handelt, wie ihr handeln müsst, aber denkt und fühlt, wie ihr sollt. Euer Gewissen, das sich äußert in eurer Haltung, ist eure Freiheit.«⁷³

Landauers eindringliches Schreiben an den Freund vom 12. Mai 1916 fasste nochmals die eigene Antikriegshaltung gegenüber dem »Kriegsbuber«⁷⁴ zusammen: »Schade um das jüdische Blut; jawohl; schade um jeden Tropfen Blut, der in diesem Kriege vergossen wird; schade um die Menschen; schade auch, dass Sie sich in diesen Krieg hineinverirrt haben.«⁷⁵ Seine Pro-Kriegshaltung sowie eine Überhöhung Deutschlands als »Erlösernation« hat Buber schließlich bedauert.⁷⁶ Obgleich Landauer Bubers anfängliche Haltung zum Ersten Weltkrieg scharf kritisierte, scheint die persönliche und intellektuelle Nähe der beiden Denker darunter nicht dauerhaft gelitten zu haben. Immerhin bewirkte diese scharfe Kontroverse Landauers mit Buber, die in dem »Kriegsbuber«-Vorwurf gipfelte, dass sich Buber nun intensiv mit dialogischem Denken beschäftigte, was noch 1916 zum ersten Entwurf von *Ich und Du* führte.⁷⁷

Während der deutschen Revolution 1918/19 engagierte sich Gustav Landauer von Bayern aus für eine grundlegende Restrukturierung der Gesellschaft von unten her. Vergeblich bemühte er

70 Landauer, Gustav (1916): Ein Weg deutschen Geistes, in: GLAS (2013): Literatur (2013), Bd. 6.2, S. 30.

71 Landauer, Gustav an Mauthner, Fritz, 02.11.1914 (GLAA 95).

72 Buber, Martin (1916): Die Losung, in: Der Jude 1 (1916/17), H. 1, April 1916, S. 1.

73 Landauer, Gustav (1914): Der europäische Krieg, in: GLAS (2011): Nation, Krieg und Revolution, Bd. 4, S. 180f.

74 Landauer, Gustav an Buber, Martin, 12.05.1916 (GLAA 116; MBA 350/61e. 6).

75 Ebd.

76 Die von Landauer in Bubers Rede »Der Geist des Orients und das Judentum« (1915), in: Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte, Leipzig 1916, S. 9–48, kritisierten Passagen (GLAA 116) hat Buber dann in der Neuauflage (Leipzig 1919) weitgehend ausgespart.

77 Buber, Martin an Friedman, Maurice, 09.09.1953, in: Friedman, Maurice: Martin Buber's Life and Work, S. 399f.; Losch, Andreas (2018): Überlieferung und Kompositionsstruktur von Ich und Du. Ein Neuansatz der Interpretation, in: ZfBeg 1/2-2018, S. 21–35.

sich um Bubers direkte Mitwirkung an der Münchener Revolution und hätte es gerne gesehen, wenn Buber als Vertreter Bayerns von Wien aus gewirkt hätte, so wie er selbst beabsichtigte, als Vertreter Bayerns von Berlin aus tätig zu werden.⁷⁸ Darüber hinaus plante Landauer im Rahmen einer grundlegenden Erneuerung der Hochschulen in München die Berufung seiner langjährigen Freunde Fritz Mauthner und Martin Buber.

Martin Buber beurteilte die Erfolgsaussichten der Revolution in Bayern als gering. Gustav Landauers Mitwirkung an der ersten Münchner Räterepublik im April 1919 als »Volksbeauftragter für Volksaufklärung, früher Kultusminister« erschien ihm als »schwerer Irrtum«⁷⁹, wenn gleich Buber Landauers Gründe für dessen aktive Teilnahme an der Revolution in der Weise interpretierte, dass Landauer »beides« wollte: »wirken und verhüten; aber weit mehr verhüten als wirken. [...] Er arbeitete vor allem daran, den Gefahren der Revolution, die er wie kein anderer klar erkannte, die Gegenkräfte des Geistes und der sittlichen Autorität entgegenzuwerfen.«⁸⁰

Als sich dann Mitte April 1919 die Konterrevolution abzeichnete, bemühte sich Buber gemeinsam mit Auguste Hauschner, Fritz Mauthner, Louise Dumont u.a. um die Rettung seines Freundes mittels der Bildung eines entsprechenden Komitees.⁸¹

Nach der Buber nachhaltig erschütternden Ermordung Landauers engagierte er sich für eine würdige Grabstätte auf dem Waldfriedhof in München.⁸² Dort erfolgte 1923 die Beisetzung der Urne Landauers und zwei Jahre später die Einweihung eines Landauer-Denkmal, das die Nationalsozialisten 1933 zerstörten.



Gedenkstein für Gustav Landauer, aufgestellt 2017 als Ersatz für das 1933 zerstörte Grabmal, Waldfriedhof München.

Im Sommer 2017 konnte dank einer Initiative aus dem Kreis der *Martin Buber-Gesellschaft* an der ursprünglichen Beisetzungsstelle ein neues Denkmal für Gustav Landauer feierlich eingeweiht werden.⁸³ Am 2. Mai 2019, anlässlich des 100. Todestages Landauers, wurde dort im Rahmen einer Gedenkveranstaltung dieses kommunitären Anarchisten gedacht.⁸⁴

1919 schrieb Buber nachrufend über den Freund: »Es hat in Deutschland zur Zeit seiner größten Gottesferne einen Mann gegeben, der wie kein anderer Mensch dieses Landes und dieser Stunde zur Umkehr aufrief. Um einer kommenden Menschheit willen, die seine Seele schaute und begehrte, stritt er gegen die Unmenschheit, in der er leben musste.«⁸⁵

⁷⁸ Landauer, Gustav an Buber, Martin, 15.11.1918 (MBA 350/61e. 55).

⁷⁹ Buber, Martin an Kaznelson, Siegmund, 28.04.1919 (BuBr II, S. 38).

⁸⁰ Buber, Martin (1919): Landauer und die Revolution, in: ders., Pfade in Utopia, S. 325f. [= MBW 11.1 (2019), S. 172–181].

⁸¹ Buber, Martin an Hauschner, Auguste (15.04.1919), in: Beradt, Martin; Bloch-Zavfel, Lotte (Hg.) (1929): Briefe an Auguste Hauschner, Berlin, S. 184f.

⁸² Buber, Martin an Mauthner, Fritz, 08.04.1922 (BuBr II, S. 97f.).

⁸³ <http://www.hagalil.com/2017/07/landauer-denkmal/> [Zugriff: 08.07.2019].

⁸⁴ Wolf, Siegbert (2019): Skepsis, Mystik und Anarchie. Rückblick auf die Gedenkveranstaltung anlässlich des 100. Todestages Gustav Landauers in München am 2. Mai 2019, in: Graswurzelrevolution, Nr. 440, S. 20.

⁸⁵ Buber, Martin (1919): Landauer und die Revolution, in: ders., Pfade in Utopia, S. 315.

Dr. Sadik Hassan¹

Einige Gedanken über die islamische Philosophie

Welche Rolle spielt das Denkvermögen bei der Ausübung des religiösen Glaubens? Diese Fragen haben sich viele Muslime immer gestellt. Dadurch haben sich verschiedene Bewegungen und Organisationen entwickelt und das Thema *Islamische Philosophie* als einen Teil der islamischen Religion dargestellt.

In diesem Zusammenhang möchte ich hier eine der wichtigsten von allen diesen Bewegungen kurz behandeln und einen Blick auf ihre Ideen werfen. Diese ist die Gruppe der Mu'taziliten.

Diese philosophische Schule ist die größte in den islamischen Gesellschaften überhaupt.² Über die Entstehung der Mu'taziliten gibt es zwei Theorien. Die erste führt ihre Entstehung in die Zeit der Kamelschlacht zwischen dem vierten Kalifen, Ali ibn Abi Tālib und seinen Gegnern im Jahre 656 n.Chr. zurück. Als Gründungsdatum wird aber auch das Jahr 657 n.Chr. genannt, in dem sich die Bewegung aus der Gruppe derjenigen Muslime formierte, die zwischen den Fronten Alis und seiner Gegner einen neutralen Standpunkt einnahm.

Die zweite Theorie, die auch von den Mu'taziliten selbst vertreten wird, führt die Entstehung in die Zeit zurück, in der Wasil bin Ata (gest. 748 n.Chr.), der Gründer dieser Gruppe, sich wegen Meinungsverschiedenheiten aus dem Kreis seines Lehrers Hassan al-Baṣrī (gest. 727 n.Chr.) zurückgezogen hatte.

Die Mu'taziliten organisierten ihre Gruppen unter gebildeten Menschen der Mittelschicht. Sie waren bekannt für ihren Widerstand gegen das Umayyadenreich in Damaskus (Syrien), aber später auch gegen die Abbasiden in Bagdad (Irak). Sie

beteiligten sich folgerichtig an vielen Aufständen gegen die Abbasiden (zum Beispiel im Jahre 762 n.Chr. gegen den abbasidischen Kalif al-Manṣūr). Aber auch unter der Herrschaft der Abbasiden, und zwar in der Zeit des Kalifen Hārūn ar-Raṣīd (786–802 n.Chr.), erhielten die Mu'taziliten große Unterstützung durch den Kalifen. Diese Unterstützung setzte sich auch in den Zeiten der folgenden drei Kalifen al-Mam'ūn, al-Mu'taṣim und al-Wāṭiq (813–848 n.Chr.) fort. Für die Mu'taziliten war es ein goldenes Zeitalter, in dem ihre geografisch verteilten Gruppen ihre Ideen in der Gesellschaft propagieren und verbreiten konnten.

Ab 850 n.Chr., in der Herrschaftszeit des Kalifen al-Mutawakkil (848–861 n.Chr.), wurden die Mu'taziliten stark bekämpft und verfolgt. Der wichtigste Grund dafür war ihre Theorie zur Entstehung des Korans. Die Mu'taziliten glauben, dass der Koran auch ein Geschöpf Gottes ist und nicht, wie es alle anderen Muslime glauben, dass Gott in der Ewigkeit existierte, noch bevor er alles in dieser Welt schuf.³

Nachdem die Mu'taziliten ihre Aktivitäten aufgrund von Verfolgung und Unterdrückung für längere Zeit einschränken mussten, traten sie in der Zeit der Büiḥiyten zwischen 945–1055 n.Chr. wieder in Erscheinung und waren noch bis ins 13. Jahrhundert aktiv. Nach der Herrschaft der Mongolen in den islamischen Gesellschaften mussten sie wiederum untertauchen, weil sie von den Mongolen verfolgt und bekämpft wurden.

Die wichtigsten Zentren der Aktivitäten der Mu'taziliten waren Bagdad und Basra im Irak. Die wichtigsten Prinzipien ihrer Philosophie kann man in folgenden Punkten zusammenfassen:⁴

1 Dr. Sadik Hassan ist Lehrbeauftragter an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

2 Salum, Tawfiq (2000): *alfelsefa al arabiya al islamiya* (die arabische islamische Philosophie), Beirut, S. 30.

3 Ebd., S. 30.

4 Abu Zaid, Nasr-Hamid (1993): *Al Itigah al aqli fi al tafsir*, Beirut.

Erstens: Die Gottesgerechtigkeit

(arabisch: *al-'Adl*)

Die Gottesgerechtigkeit umfasst alle Rechte des Menschen im Diesseits und Jenseits. Darunter fallen das Recht auf Freiheit des Glaubens und auf Freiheit in der Ausübung der religiösen Pflichten, verbunden mit der daraus folgenden Belohnung und Bestrafung durch Gott. Die Mu'taziliten vertraten die Meinung, dass Gott vollkommen gerecht sei, und seinen Geschöpfen nie etwas Schlechtes antun würde.

Zweitens: Der Monotheismus

(*at-Tawhid*)

Für die Mu'taziliten ist Gott einzig in seiner Gottheit und seinen Eigenschaften zu sehen, genauso wie es im Koran in Sure 112 steht:

*Sprich: »Er ist Gott, ein Einziger.
Gott, der Undurchdringliche. Er hat nicht
gezeugt, und er ist nicht gezeugt worden,
und niemand ist ihm ebenbürtig.«*

Gott darf also nicht mit menschlichen Individuen verglichen werden.

.....
Die Mu'tazilitenschule ist die erste theologische Schule im Islam, die sich mit der wissenschaftlichen Interpretation der heiligen Texten beschäftigte.



Drittens: Das Versprechen

(*al-Wa'd wa al-Wa'id*)

Dieses Prinzip bedeutet für die Mu'taziliten, dass Gott seine Geschöpfe beobachtet und die Guten unter ihnen belohnt und die Schlechten bestraft. Nach den Kategorien *gut* und *schlecht* werden die Menschen nach ihren Taten im Diesseits eingeordnet. Diese Eigenschaft Gottes ist eine feste Tatsache für die Mu'taziliten. Sie begründen dieses Prinzip mit dem koranischen Vers in Sure 5,9, in dem steht:

»Gott hat denen, die glauben und die guten Werke tun, versprochen: Bestimmt ist für sie Vergebung und großartiger Lohn.«⁵

Viertens: Der Zwischenrang des Ungehorsams

(*al-Manzila bayna al-Manzilatayn*)

Den ungehorsamen Menschen betrachten die Mu'taziliten nicht als Heiden, sondern dass er Göttern neben Gott glaubt. Ein Mensch also, der eine polytheistische Position vertritt. Die Mu'taziliten ordnen den Ungehorsamen zwischen den gläubigen und den heidnischen Menschen ein. Der ungehorsame Mensch für sie ist kein Heide, solange er an den einzigen Gott glaubt, wie es im Koran gefordert wird. Sie gehen von dem koranischen Vers in Sure 4,116 aus, der lautet:

»Gott vergibt nicht, dass ihm (etwas) beigesellt wird, und er vergibt, was darunter liegt, wenn Er will. Und wer Gott (andere) beigesellt, der ist weit geirrt.«⁶

⁵ Vgl. auch Koran 9,68 und 31,9.

⁶ Vgl. auch Koran 4,48.

**Fünftens: Das Gute befördern
und das Schlechte verhindern**

(al-'amr bi l-ma'ruf wa nahiy 'ani l-munkar)

Die Mu'taziliten selbst waren sich hinsichtlich der Durchführung dieses Prinzips uneins. Manche von ihnen erlaubten sogar den Einsatz von Gewalt, um dieses Prinzip zu erfüllen. Anderen dagegen bevorzugten friedliche Methoden. Dieses Prinzip der Friedlichkeit ist für die Mu'taziliten durch den koranischen Vers in Sure 9,67 begründet:

»Die Heuchler und die Heuchlerinnen stammen voneinander. Sie gebieten das Verwerfliche und verbieten das Rechte und halten ihre Hände geschlossen.«⁷

Aufgrund ihrer oben genannten Prinzipien waren die Mu'taziliten in den islamischen Gesellschaften unter dem Namen *Ahlu l-'adl wa l-tawhid*, die Leute der Gerechtigkeit und des Monotheismus, bekannt.⁸

Zu ihren Prinzipien gehört auch die Vorstellung, dass der Mensch für seine schlechten Taten allein verantwortlich sei. Gott dürfe für das Schlechte nicht verantwortlich gemacht werden, weil er es nicht kenne und es nicht zu seinen Eigenschaften zähle. Sie begründen diese Vorstellung mit dem koranischen Vers in Sure 4,79. In diesem Vers steht:

*»Was dich an Gutem trifft, ist von Gott.
Und was dich an Schlechtem trifft,
ist von dir selbst.«*

Die Gegner der Mu'taziliten brachten sie deshalb mit dem Glauben Zarathustras in Verbindung, der darauf basierte, dass es zwei Götter gebe; Farabi bekräftigt, dass das Gute und das Schlechte von Gott kommt wie im koranischen Text 4,78 steht:

»Sprich: Alles ist von Gott.«

Die Vernunft und die Interpretation des Textes spielte bei den Mu'taziliten zu jeder Zeit eine zentrale Rolle. Sie haben diese beiden Elemente sogar als eine Quelle neben den anderen Quellen der Religion (hauptsächlich Koran und Sunna) verstanden. Ohne die Vernunft hat der Mensch keine Möglichkeit, Gott und seine Gesandten zu erkennen.

Viele Historiker und Wissenschaftler, wie zum Beispiel Hussein Mruwa⁹, betrachten die Zeit des 9. Jahrhunderts, in der die Mu'taziliten ihre Ideen verbreiteten, als die goldene Zeit der islamischen Philosophie.

Neben der Mu'taziliten haben sich, entweder gleichzeitig oder später, andere philosophische Bewegungen in den islamischen Gesellschaften entwickelt. Man betrachtet das 12. Jahrhundert als die goldene Zeit der islamischen Philosophie.

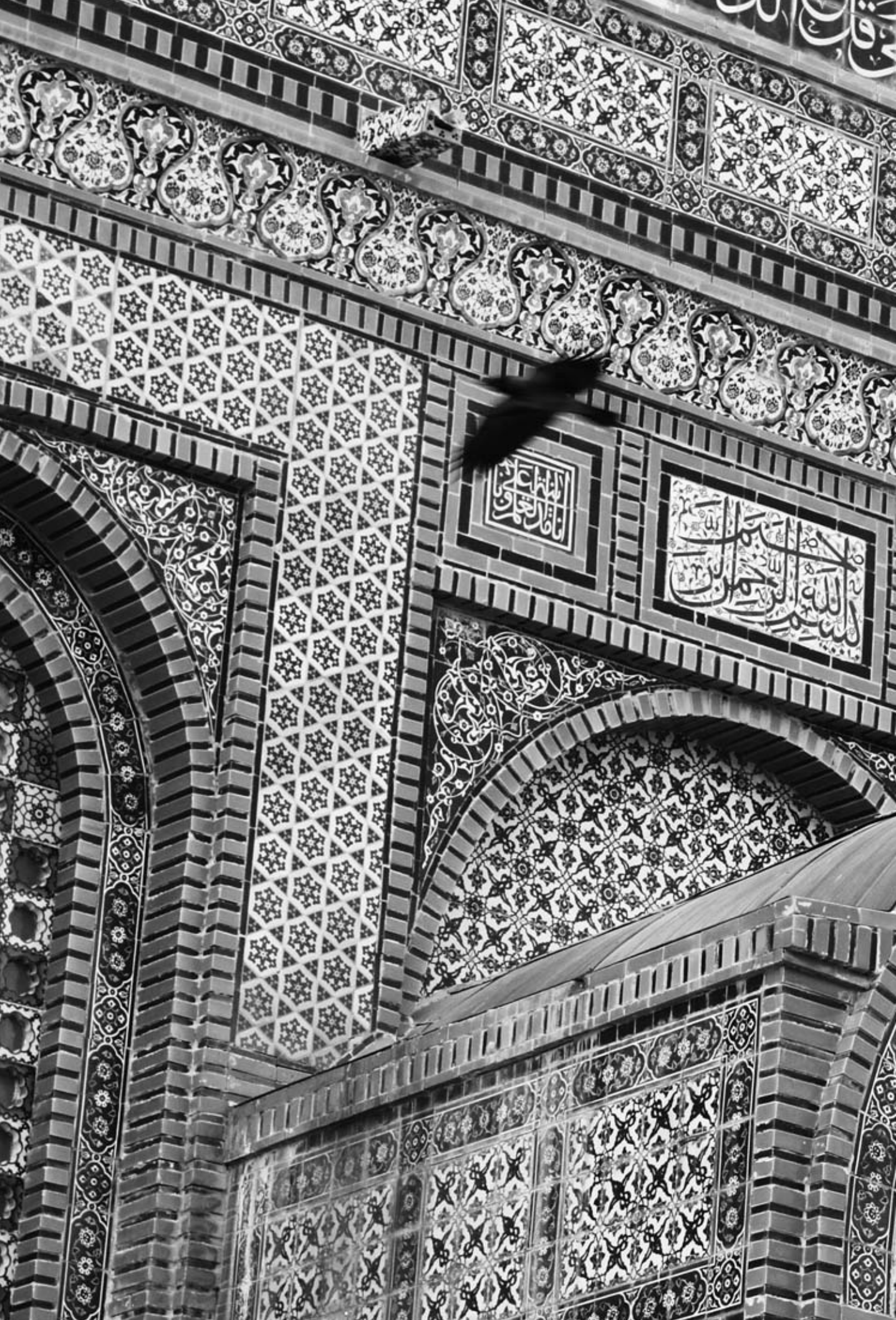
In der Zeit zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert hat sich der Sufismus als Ausdruck der islamischen Philosophie und als eine Philosophie der Ausübung der Religion und ihrer Vorschriften auf der Basis des menschlichen Verstandes entwickelt.

Diese Gruppe der Mu'taziliten ist ein Beispiel dafür.

⁷ Vgl. auch Koran 3,10.

⁸ Abu Zaid, Nasr-Hamid (1993): *Al Itigah al aqli*, S. 11.

⁹ Mruwa, Hussain (1978): *An-nazaat al madiyah fi al-falsafah al-arabiya al-islamiya*, Bd 1, Beirut, S. 631ff.



Aktuelle Notizen¹



Nach Anschlag auf Synagoge in Halle: Entsetzen und Welle der Solidarität von Kirchen und Dialogorganisationen

Der Anschlag auf die voll besetzte Synagoge in Halle an *Yom Kippur* (9. Oktober), dem heiligsten Feiertag des Judentums, hat bei Kirchen und Dialogorganisationen Entsetzen und eine große Welle der Solidarität ausgelöst.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, erklärte: »Ich bin entsetzt und erschüttert über den feigen Anschlag von Halle. (...) Wir stehen solidarisch an der Seite der jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger. Antisemitismus oder gar blinde Gewalt dürfen keinen Platz in unserer Gesellschaft haben.« Der Erfurter Bischof Ulrich Neymeyr, der in der *Deutschen Bischofskonferenz* für die Kontakte zum Judentum zuständig ist, rief dazu auf, alles zu tun, dass »dauerhaft, nicht nur punktuell, jüdische Einrichtungen geschützt sind und Juden, ohne Angst zu haben, sich versammeln und Gottesdienste feiern können«. »Ich bin entsetzt und fassungslos angesichts dieser Gräueltat«, erklärte der Ratsvorsitzende der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD), Heinrich Bedford-Strohm. Man dürfe nicht zulassen, dass Juden in Angst und Unsicherheit ihren Glauben leben müssten. Auch die Leiter des *Gesprächskreises Juden und Christen beim Zen-*

tralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), Dagmar Mensink und Rabbiner Dr. Andreas Nachama, meldeten sich zu Wort und sagten u.a.: »Gegen Judenhass muss noch viel konsequenter vorgegangen werden als bisher. Christen haben hier eine besondere Verantwortung, denn sie kennen die Muster der alten Judenfeindschaft, die heute in neuen Gewändern wiederkehren.«

In einer Presseerklärung mahnte das Präsidium des *Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit*: »Wir tragen alle Verantwortung dafür, dass in den Stadtteilen unserer Städte und in allen Landkreisen entschlossen jeder Judenfeindschaft entgegengetreten wird! Wir fordern von den politisch Verantwortlichen, den Schutz der jüdischen Gemeinden deutlich zu verstärken.« Auch Professoren für katholische Theologie haben sich solidarisch mit Juden erklärt. Man sehe sich »in der Verantwortung, die antijüdischen Denkmuster, die Theologie und kirchliche Frömmigkeit zur Entstehung des Antisemitismus über Jahrhunderte hinweg beigetragen haben, aufzudecken und zu widerlegen«, heißt es in einer Erklärung der *Vereinigung der Arbeitsgemeinschaften für Katholische Theologie*. Ähnlich äußerte sich der Leiter des *Berliner Instituts Kirche und Judentum* (IKJ), Christoph Marksches: »Es gibt in den christlichen Kirchen nicht nur eine unselige Tradition der Judenfeindschaft, sondern nach wie vor schlimme Entgleisungen«, denen es entgegenzutreten gelte. »Wer dieses Volk angreift, greift auch die Christen an.« Durch die Ereignisse von Halle sei hoffentlich noch mehr Menschen deutlich geworden, dass Christen an die Seite ihrer jüdischen Geschwister gehörten.

Vereinigung der Arbeitsgemeinschaften
für Katholische Theologie

Erklärung angesichts des Überfalls auf die Synagoge in Halle

Der antisemitisch motivierte Anschlag auf die Synagoge von Halle erschreckt uns alle zutiefst. Wir sind entsetzt darüber, dass eine solche Tat in Deutschland möglich geworden ist, und solidarisch mit den Jüdinnen und Juden in Deutschland.

Als Professorinnen und Professoren für Katholische Theologie sehen wir uns darüber hinaus in der Verantwortung, die antijüdischen Denkmuster, die Theologie und kirchliche Frömmigkeit zur Entstehung des Antisemitismus über Jahrhunderte hinweg beigetragen haben, aufzudecken und zu widerlegen.

Wir bekennen uns in Forschung und Lehre zu einer christlichen Theologie, die selbstkritisch allen antijüdischen theologischen Denkbewegungen entgegensteht und die die untrennbare Verbundenheit des Christentums mit dem Judentum immer wieder aufs Neue vergegenwärtigt.

Wir hoffen, dass wir damit einen Beitrag dazu leisten, dass Antisemitismus in unserer Gesellschaft nicht noch weiter Fuß fassen kann.

Prof. Dr. Gerd Häfner
Ludwig-Maximilians-Universität München
Vorsitzender

Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart
Universität Erfurt
Stellvertretender Vorsitzender

70 Jahre Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit

Mit einem Festakt und einer nachdenklichen Festrede von Bundestagspräsident Dr. Wolfgang Schäuble (Foto) beging der *Deutsche Koordinierungsrat* (DKR) im Kaisersaal der Stadt Frankfurt am 27.10.2019 sein 70-



jähriges Jubiläum. Am 10. November 1949 gegründet, fungiert der DKR heute als Dachverband von über 80 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in ganz Deutschland.

Nach der Begrüßung von Peter Feldmann, Oberbürgermeister der Stadt Frankfurt am Main und gastgebender Hausherr des Kaisersaals im Römer, folgten Grußworte und Glückwünsche von Dr. Josef Schuster, Präsident des *Zentralrats der Juden in Deutschland*, Bischof Dr. Ulrich Neymeyr, dem Vorsitzenden der Unterkommission der *Deutschen Bischofskonferenz* für die religiösen Beziehungen zum Judentum, und Dr. h.c. Annette Kurschus, Präses der *Evangelischen Kirche von Westfalen*.

Bundestagspräsident Schäuble befasste sich in seiner Festrede mit der Rolle der Religion in einer demokratisch verfassten Gesellschaft, dem Kampf gegen Antisemitismus und der Rolle des christlich-jüdischen Dialogs. Er hob insbesondere den »Wert der Verständigung« hervor und sagte an den DKR und die *Gesellschaften* gerichtet: »Das macht die Arbeit Ihrer Einrichtungen so wertvoll für unsere Gesellschaft.«

Kardinal Reinhard Marx spricht 2014 bei einer Kundgebung des Zentralrats der Juden in Deutschland gegen Antisemitismus in Berlin.



Christen und Juden untrennbar

Ein stärkeres gesellschaftliches Engagement und einen besseren Zusammenhalt der Gesellschaft hat der Vorsitzende der *Deutschen Bischofskonferenz*, Kardinal Reinhard Marx, anlässlich des wiedererstarkenden Antisemitismus in Deutschland und Europa gefordert. Das sei eine gemeinsame Sorge von Christen und Juden, die »sich niemals mehr voneinander trennen werden«, so Kardinal Marx am 3. November 2019 in Berlin. Bei einer erstmals von der *Deutschen Bischofskonferenz* gemeinsam mit der *Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschlands* durchgeführten Veranstaltung bemerkte Kardinal Marx zudem, ob nicht Aspekte des theologischen Verständnisses zwischen Christen und Juden stärker in die Priester- und Rabbinerausbildung integriert werden müssten. »Wir können nicht Christen ohne die Juden sein. Und ohne die jüdische Tradition des Alten Testaments könnten wir Jesus nicht begreifen. Das ist eine Selbstverständlichkeit unseres eigenen Glaubens, die bei einigen offensichtlich noch nicht angekommen ist. Wir, Juden und Christen, sind aneinander gebunden. Wir waren oft nicht gut aneinander gebunden. Die Geschichte muss jetzt weitergehen: Wir sind freundschaftlich und uns gegenseitig bereichernd verbunden. Das sollte bis in die Pfarreien hinein deutlich werden«, so Kardinal Marx.



Neue Generalsekretärin des Deutschen Koordinierungsrates

Ilona Klemens wird neue Generalsekretärin des *Deutschen Koordinierungsrates* mit seinen über 80 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland. Die Pfarrerin der *Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau* (EKHN), derzeit als Hochschulpfarrerin an der Evangelischen Studierendengemeinde in Mainz tätig, folgt damit auf Rudolf Sirsch, der nach 19-jähriger Tätigkeit als DKR-Generalsekretär zum 1.12.2019 in den Ruhestand geht.



Ilona Klemens war zuvor dreizehn Jahre lang Pfarrerin für Interreligiösen Dialog in Frankfurt und im Rahmen dieser Tätigkeit sechs Jahre lang Geschäftsführerin des dortigen *Rates der Religionen*, den sie mitbegründet hat. Ebenso ist sie Vorstandsmitglied des *Arbeitskreises für das christlich-jüdische Gespräch* in der EKHN (»Im Dialog«). Sie hat in Mainz, Bonn, München und Chicago studiert sowie mehrmonatige Studienaufenthalte in Israel und im Libanon absolviert. Frau Klemens lebte und arbeitete darüber hinaus drei Jahre in Südafrika, wo sie sich in der Gemeinwesen- und Anti-Rassismusbearbeitung engagierte.

Vatikan ernennt Berater für Dialog mit Judentum

Der vatikanischen *Kommission für den christlich-jüdischen Dialog* gehören fortan zwei prominente Forscherinnen aus Deutschland an. In die



1974 von Papst Paul VI. gegründete *Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum* wurden Anfang Juli berufen:

Sr. Maria Neubrand, die der Ordensgemeinschaft der Missionarinnen Christi angehört. Seit 2007 hat sie den Lehrstuhl Neues Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn inne und ist Mitglied im *Gesprächskreis Juden und Christen* beim *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (ZdK). Prof. Verena Lenzen leitet das *Institut für Jüdisch-Christliche Forschung* an der Universität Luzern und ist seit langem auf diesem Gebiet tätig.

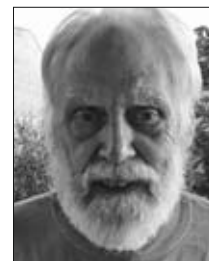
Außerdem wurden in die Kommission berufen: Bruno Forte, Erzbischof von Chieti-Vasto/Italien; Edward Bernard Scharfenberger, Bischof von Albany/USA; Pater Louis-Marie Coudray OSB, Leiter der Abteilung für die Beziehungen mit dem Judentum in der *Französischen Bischofskonferenz*, und Etienne Emmanuel Vetö, Leiter des *Kardinal-Bea-Zentrums für Judaistik* an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

Studienzentrum Josefstal bildet interreligiöse Dialogbegleiter aus

Eine Ausbildung zum »Interreligiösen Dialogbegleiter« bietet das Studienzentrum Josefstal am Schliersee ab November 2019 an. Diese neu entwickelte Weiterbildung ist eine gemeinsame Initiative von Bildungseinrichtungen mit katholischem, evangelischem, muslimischem und jüdischem Hintergrund. Sie baut auf dem erfolgreichen Programm »Dialogbegleiter« von *OCCURSO Institut für interreligiöse und interkulturelle Begegnung e. V.* auf und nutzt deren Erfahrung. Ziel des bundesweit einmaligen Konzepts sei es, Menschen

zu Brückenbauern auszubilden, sagte der Leiter des evangelischen Studienzentrums, Roger Schmidt. Die 20 Kurstage erstrecken sich über zwei Jahre. Als Zielgruppe nennt das Studienzentrum u.a. Mitarbeitende in einer Religionsgemeinschaft, die interreligiöse Kompetenz benötigen, insbesondere Haupt- und Ehrenamtliche in Jugend, Bildungs- und Gemeindefarbeit, in sozialen Einrichtungen, schulbezogener Jugendarbeit/Schulpastoral, Lehrkräfte, Mitarbeitende von Migrant*innenorganisationen sowie weitere Interessierte aller Religionen, Weltanschauungen und Kulturen mit Interesse an interreligiöser Begegnung und Verständigung.

Evangelischer Theologe und Judaist Michael Krupp für Lebenswerk ausgezeichnet



Das *Institut für Jüdisch-Christliche Forschung* (IJCF) hat in Zusammenarbeit mit der *Dormitio-Abtei* der Benediktiner in Jerusalem Anfang November 2019 den evangelischen Theologen und Judaisten Michael Krupp für sein Lebenswerk geehrt.

Krupp studierte evangelische Theologie, Judaistik und Islamwissenschaften. Lange Zeit betreute er in Jerusalem deutsche Theologiestudierende an der Hebräischen Universität und leitete das Büro der *Aktion Sühnezeichen*. Er war Vorsitzender der *Israel-Interfaith-Association* und Mitbegründer des 1978 gegründeten Studienprogramms *Studium in Israel*. Geehrt werden Krupps Verdienste als akademischer Gelehrter, Talmudforscher und Experte für jüdische Geschichte sowie als Pazifist und Pionier des interreligiösen Glaubens in Israel und Palästina.

Juliane Güler¹ und Valesca Baert-Knoll²

Tagungsbericht der *Forschungsstelle Elie Wiesel* zum internationalen *Elie Wiesel Symposium*

Die *Forschungsstelle Elie Wiesel* (FEW) tagte zum internationalen Symposium vom 3. – 6. September 2019 in Berlin am *Selma-Stern-Zentrum* für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg.

Zum Fokusthema »The Genesis of Night« begrüßten Prof. Dr. Daniel Krochmalnik (Universität Potsdam) und Prof. Dr. Reinhold Boschki (Universität Tübingen), beide Gründer und Leitende der Forschungsstelle, den israelischen Gast und Hauptreferenten Dr. Yoel Rappel (Universität Tel Aviv).

Im Fokus der ersten beiden Symposiumstage standen Austausch und Diskussion der *Forschungsstelle Elie Wiesel* mit Dr. Rappel zur Entstehungsgeschichte des Überlebensberichtes *Nacht*.

Das Symposium wurde zusätzlich durch begleitende Präsentationen einzelner Mitglieder der FEW zu deren aktuellem Forschungsstand ergänzt. Die wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstelle, Marion Eichelsdörfer, legte Auszüge aus ihrer Übersetzung von *Un di Welt hot geshwign* vor. Anschließend präsentiert ihre Tübinger Forschungskollegin Valesca Baert-Knoll das editorische Vor-

gehen bezüglich der anstehenden Neuherausgabe der autobiografischen Schriften Wiesels innerhalb der geplanten *Elie Wiesel Werkausgabe* (EWW).

Die Tagung schloss mit einem Besuch der Gedenkstätte Buchenwald, dem Ort, an dem Elie Wiesel begann, seinen Überlebensbericht zu verfassen und letztlich befreit wurde.

Dr. Yoel Rappel traf Elie Wiesel erstmals 1983 in New York. Dort wurde der Grundstein für ihr späteres wissenschaftliches Zusammenarbeiten – Dr. Rappel arbeitete lange als Wiesels Research Assistant – und ihre enge Freundschaft gelegt. Später gründete Dr. Rappel das *Elie Wiesel Archive* an der Boston University und fungierte als dessen Direktor. Durch die enge Zusammenarbeit und die jahrelange berufliche Auseinandersetzung mit den Schriften Wiesels als Journalist, Historiker und Autor und die persönlichen Einblicke, die ihm während seiner langjährigen Freundschaft zu Wiesel gewährt wurden, konnte Dr. Rappel einen umfassenden und vertiefenden Einblick in die Entstehungsgeschichte von *Nacht* präsentieren.

Diese neuen Perspektiven sind von großer Bedeutung für eines der aktuellen Hauptforschungsfelder der FEW, die Neuübersetzung und Edition von *La Nuit* (*Nacht*) sowie die Erstübersetzung und Edition von *Un di Welt hot geshwign*, der umfangreicheren jiddischen Version von *Nacht*.



1 Juliane Güler ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religion und Philosophie an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam.

2 Valesca Baert-Knoll ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.



Diesbezüglich wurde die Kontroverse um die Originalversion von *Nacht* ausführlich diskutiert. Es gibt Hinweise, die sowohl eine jiddische Urversion als auch eine hebräische Urversion vermuten lassen, die potenziell entstehungsgeschichtliche Interdependenzen aufweisen.

Daraus ergab sich eine weiterführende Frage, die für die Werkausgabe ebenso von Relevanz ist: Wie geht man mit Varianten einer Beschreibung, die in unterschiedlichen Versionen und Sprachen (jiddisch, hebräisch, französisch, englisch) zu finden sind, in Bezug auf die Frage der Authentizität um? Welche Schlüsse können aus den Differenzen gezogen werden? All diese Fragen werden

Die Tagungsteilnehmer_innen (v.l.n.r.):
 Juliane Güler, Valesca Baert-Knoll,
 Marion Eichelsdörfer, Prof. Dr. Daniel Krochmalnik,
 Dr. Yoel Rappel, Dorit Rappel
 und Prof. Dr. Reinhold Boschki

für die anstehende Werkausgabe in Bearbeitung und Beurteilung von Interesse sein, besonders, da sich alle Werke Wiesels in konzentrischen Kreisen um *Nacht* bewegen.

Ein besonderer Dank gilt allen Referent_innen und Teilnehmer_innen des Symposiums und im Besonderen der Leitung und den Mitarbeiter_Innen des *Selma-Stern-Zentrums* für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg für die Bereitstellung des Tagungsortes.

Rezensionen



Martin Buber Werkausgabe Bd. 11 (2019): Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie

Bd. 11.1: 1906–1938/Bd. 11.2: 1938–1965
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
687/790 Seiten, ISBN 978-3-579-02687-9

Endlich sind die lange erwarteten Schriften Martin Bubers zur politischen Philosophie und Sozialphilosophie in zwei umfangreichen Bänden im Rahmen der verdienstvollen Buber-Werkausgabe erschienen – darunter zahlreiche bislang unveröffentlichte Texte aus dem Nachlass. Sie dokumentieren, dass Buber als ein eminent politischer Denker zu würdigen ist. Deutlich wird die Verknüpfung seines (sozial-)philosophischen Denkens mit seinem öffentlichen Engagement in der ersten Person. Ohne nachhaltige Berücksichtigung des politischen Schrifttums ist eine umfassende Bewertung seines Lebenswerkes nicht möglich. Erhebliche Hoffnungen setzte Buber in die gestalterischen, emanzipa-

torischen und humanistischen Potentiale des Menschen und widersetzte sich zugleich einer widerstandslosen Unterwerfung unter die jeweiligen herrschenden Verhältnisse.

Seit seinem sozialtheoretischen Vortrag *Alte und neue Gemeinschaft* (1901) gilt Martin Buber als ein ausgesprochen weltzugewandter, nonkonformistischer Intellektueller. Seine dialogische und politische Sozialphilosophie war auf das unmittelbar persönliche politisch-soziale Handeln ausgerichtet.

Vorangestellt ist dem Doppelband eine instruktive, sämtliche Facetten von Bubers sozialphilosophischem und (anti-)politischem Denken und Handeln ausleuchtende Einleitung Francesco Ferraris: *Die Tat und die Lehre* (S. 15ff). Liest man die zahlreichen, häufig auf tagesaktuelle Entwicklungen reflektierenden Beiträge Bubers, so wird deutlich, dass seine Philosophie auch eine soziale Komponente beinhaltet, damit der unverstellte Blick auf die reale Welt nicht verloren geht. Sein Fokus blieb dabei auf die Verwirklichung einer wahren menschheitlichen Gemeinschaft ausgerichtet – auch bezüglich seines Zionismus (Jüdische Renaissance, nicht-staatlicher Kulturzionismus, Hebräischer Humanismus), der fern von jeglichem Nationalismus europäischer Ausprägung wirksam werden sollte. Bubers Verhältnis zur Welt ist somit als politisch zu würdigen, weil es »auf die Verantwortung für das soziale Leben bezogen wird« (S. 16). Gemeinsam mit Gustav Landauer – beide verband eine tiefe Wahlverwandtschaft – erkannte er, dass eine grundlegende gesellschaftliche Veränderung nicht bei einer ökonomischen und politischen Transformation stehen bleiben dürfe, sondern dass der Mensch vielmehr sich selber innerlich verändern müsse, um überhaupt gesellschaftliche Neugestaltung zu bewirken. Gemeint ist damit vor allem eine Fortentwicklung des Zwischenmenschlichen, wie Buber in *Ich und Du* (1923) und *Das Problem des Menschen* (1948) schreibt. Ausschlaggebend blieb für ihn, dass sich der Mensch erst in seinen Beziehungsmöglichkeiten, in der Öffnung gegenüber dem Du, zum Menschen aufrichten könne.

Beeindruckend dokumentieren die vorliegenden sozialphilosophischen und politischen Essays und Vorträge Bubers, dass das Band zwischen Tat und Lehre bei ihm unauflösbar ist. Unter Tat verstand Buber keinen Aktivismus, sondern das in die Lehre eingestaltende Leben in der Erfüllung. Beide Bereiche, Denken und (öffentliches) Handeln würdigte er als gleichwertige dialogische Wesensmomente. Obzwar Buber keine »umfassende systematische politische Philosophie« (S. 20) vorgelegt hat, können seine Betrachtungen als eine noch über die *Ich-Du-Dialogik* hinausgehende Philosophie gewürdigt werden, die zur Tat strebt. Dennoch haben »Bubers Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie keine den Schriften über das dialogische Prinzip, den chassidischen Anthologien oder der Verdeutschung der Schrift vergleichbare Rezeption erfahren« (S. 20).

Martin Bubers Skepsis gegenüber einem rein machtpolitischen Handeln, sein Bekenntnis, kein Politiker zu sein und dies auch nicht sein zu wollen, bedeutet nicht, dass er begrenztes politisches Handeln für nichtig erachtete. Ausdrücklich unterschied er zwischen tagesaktueller, zweckgerichteter Politik und langfristiger, auf nachhaltigen Wandel angelegter Politik. Er favorisierte eine humanistische (Anti-)Politik, um »der irregehenden Macht als solcher personhaft entgegen[zu]treten« (Bd. 2, S. 374). Keineswegs dürfe das öffentliche Engagement in der ersten Person als »unpolitisch« diskreditiert werden. Antipolitik meint hier keinen Rückzug aus der Öffentlichkeit, sondern »gegen eine falsche Öffentlichkeit für eine künftige rechtmäßige, gegen eine zerfallende Gesellschaft für den Bau einer Gemeinschaft mit seiner Person« einzutreten; jedoch »nicht ›politisch‹ [...], wie für etwas, was man nur ›durchsetzen‹ will, sondern mit den Mitteln des Lebens selber, im Leben selber, im eignen Leben, mit dem eigenen Leben« (S. 266). Der Fokus liege demzufolge auf der Generierung neuer sozialer Arrangements im Verhältnis der Menschen untereinander, um eine auf Gegenseitigkeit, Kooperation und Selbstbestimmung gründende, dezentral und föderalistisch gegliederte Gemein-

schaft zu erwirken. In seinem beeindruckenden sozialphilosophischen, Landauer gewidmeten Text *Der heilige Weg* (1918/19) heißt es: »Das Neue kann nicht gestiftet werden [...] während das Leben zwischen Mensch und Mensch das gleiche bleibt und so auch die Methoden der Herrschaft unverändert beharren. Die Beziehungen zwischen den Menschen müssen sich verwandeln, damit aus ihnen wahre Wandlung der Gesellschaft, wahre Wiedergeburt geschehe« (S. 156).

Eindringlicher noch als vor der grassierenden Entfremdung und Individualisierung im 20. Jahrhundert warnte Buber vor den Gefahren der *Kollektivierung des Menschen* – ein Blick auf die Verheerungen des letzten Jahrhunderts bestätigt diese Wahrnehmung. Dagegen setzte er das Postulat einer »Wiedergeburt der Gesellschaft aus dem Geist der Gemeinschaft« (S. 110). Die Regeneration der Gemeinschaft, die zugleich eine grundlegende Erneuerung des Menschen erfordere, zielen auf eine globale Umkehr der gesamten Menschheit. Wir müssen, so Buber, »bei uns selbst anfangen; wir müssen anfangen mit Vergegenwärtigung des anderen und dann von Volk zu Volk aber nicht von Staat zu Staat [...]« (S. 377). Dass sich Buber wiederholt mit dem Vorwurf, er sei ein unverbesserlicher Träumer und Utopist, konfrontiert sah, focht ihn nicht an: »Es geht nicht an, das als utopisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben« (S. 335). Utopien benannte Buber als »Bilder von etwas, was nicht vorhanden ist, sondern nur vorgestellt wird. [...] Das utopische Bild ist ein Bild dessen, was sein soll, wovon der Bildende wünscht, dass es sei« (Bd. 2, S. 125). Schließlich müsse eine kommunitäre Gesellschaft nicht erst in der Zukunft, sondern sofort beginnen, bei sich selbst, im Hier und Jetzt, in unserem Alltagsleben, im Dialog mit den Mitmenschen.

Trotz schrecklicher Katastrophen im 20. Jahrhundert hielt Martin Buber an seiner Überzeugung fest, dass eine Umkehr von der fortschreitenden Vergesellschaftung der menschlichen Beziehungen möglich sei und dass die Menschheit doch noch zur wahren Ge-

meinschaft finden könne. Indem er zwischen Gesellschaft als einem massenhaften, tendenziell immer strukturärmeren Interessenverband und Gemeinschaft als auf unmittelbare persönliche Beziehungen sich gründenden Lebensverband unterschied, lässt sich die »Suche nach der Gemeinschaft«, die sein »bewusstes Leben und seinen gedanklichen Werdegang« grundlegend bestimmte, als »vielleicht das bedeutendste Element seiner sozialen und politischen Philosophie« (S. 74) benennen. Diese kommunitäre Gemeinschaft beinhaltete für Buber immer auch eine religiöse Komponente.

Den Glauben an Gott und das biblische Menschenbild sah er in die menschlichen Beziehungen eingebunden. Religion und Sozialismus seien wesensmäßig aufeinander angewiesen, jedes von beiden bedürfe »zur Erfüllung und Vollendung des eigenen Wesens des Bundes mit dem andern« (S. 230). Keineswegs setzte Buber dabei die Verwirklichung des libertären Sozialismus mit dem Reich Gottes gleich. Vielmehr handle es sich um »ein Genossenschaftwerden der Menschheit, ein Genossewerden von Mensch zu Mensch [...]« (S. 230). Der Ort, »wo Religion und Sozialismus einander in der Wahrheit zu begegnen vermögen, ist die Konkretheit des persönlichen Lebens« (S. 231). Damit die Synthese aus libertärem Sozialismus und Religiosität gelinge, bedürfe es einer nachhaltigen geistigen, ethischen und psychischen Erneuerung des Menschen und gleichzeitig des anhaltenden personalen Dialogs.

Bis ins hohe Alter blieb Buber ein Brückenbauer: im jüdisch-christlichen Gespräch vor und nach der *Schoah*, im geistigen und publizistischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus, bei tatkräftigen Bemühungen zur Rettung von Juden vor dem Nationalsozialismus, in der Versöhnung zwischen Juden und Arabern, für eine Verständigung der Kulturen weltweit, gegen die weltweite Atombewaffnung und die Todesstrafe sowie für Menschenrechte unterdrückter und stigmatisierter Bevölkerungsgruppen (russische Juden, arabische Israelis, die schwarze Bevölkerung in Südafrika während der Apartheid).

Was Buber bedrückte und zugleich umtrieb, betraf die »Krise des abendländischen Menschen«, die »in einem alles durchdringenden ›Misstrauen‹ ihr sprechendstes Bild findet« (S. 72). Dieses existentielle Misstrauen sei nicht nur ein Misstrauen unter den Menschen, sondern »es ist die Vernichtung des Vertrauens zum Dasein überhaupt. Dass wir von einem Lager zum anderen kein echtes Gespräch mehr führen können, ist das stärkste Symptom der Krankheit des Menschen von heute; das existenzielle Misstrauen ist diese Krankheit selber [...]« (Bd. 2, S. 278). Gleichwohl »bleibt sein letztes Wort doch eines der Versöhnung. Seine politische und soziale Philosophie erweist sich als ein ständiges Engagement und Streben, um – in der Lehre wie in der Tat – jene Entfremdung einer Welt, in der es immer schwieriger werde, die Gegenwart Gottes zu erkennen, [...] zu verstehen und zu überwinden« (S. 99).

Die lehrreiche Lektüre von Bubers umfassenden und sachkundig kommentierten Schriften zur politischen Philosophie und Sozialphilosophie eröffnet eine neue, bislang weitgehend vernachlässigte Facette seines Œuvres. Im dialogischen und theopolitischen Zentrum der Verwirklichung stand für ihn die außerstaatliche, föderalistische Gemeinschaft, gegründet auf gemeinsamen Besitz, gemeinsamer Arbeit, gemeinsamer Ethik, gemeinsamem Glauben und gegenseitiger Hilfe. Diese Gemeinschaftlichkeit in lebendiger Mitte bedeutet, dass die Menschen in gelebten Beziehungen stehen und dass daraus die »wahre Gemeinschaft« als der »wahre Ort der Verwirklichung« und zugleich als »das Göttliche zwischen den Menschen« hervorgeht (S. 130). Buber favorisierte den freiheitlichen Sozialismus, vor allem Landauers libertäre Entwürfe einer kommunitären Restrukturierung, der noch in seinem sozialphilosophischen und -utopischen Haupt- und Spätwerk *Pfade in Utopia* (Bd. 2, S. 117ff) zur Ideenwelt des Sozialismus seinen nachhaltigen Ausdruck gefunden hat: »Das Wesentliche aber muss sein, dass der Prozess der Gemeinschaftsbildung sich ins Verhältnis der Gemeinschaften zueinander hinein fortsetze. Nur eine Gemeinschaft von Gemeinschaften wird Gemeinwesen heißen dürfen« (Ebd. S. 259). Siegbert Wolf



**Rothenbusch, Ralf;
Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.) (2019):
Eingegeben von Gott. Zur Interpretation
der Bibel und ihrer Geltung heute**
Quaestiones Disputatae 296

Freiburg: Herder, 231 Seiten
ISBN 978-3-451-02196-8

Im Vorwort bekräftigen die Herausgeber, dass zeitgemäße Offenbarungstheologie sich mit Bibelhermeneutik beschäftigen müsse und hier besonders mit der Frage nach der »Inspiration der Heiligen Schrift« (S. 7).

Der Band stellt eine Tagungsdokumentation zum 50. Jahrestag der 1965 verabschiedeten *Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils Dei Verbum*, vorausgegangen ist der Tagung die Studie *Gottes Wort im Menschen – die Bibel als Fundament der Theologie* (2014). Die Grundfrage ist die Inspiration des »Menschenwerks der Bibel durch Gott« (S. 8).

Der erste Beitrag von Thomas Söding untersucht die »Inspirierte Exegese. Eine paulinische Perspektive« (S. 11–32). Söding geht vom Postulat (S. 11) einer schriftgemäßen Inspirationslehre aus und geht biblische Texte durch, die in ihrer hermeneutischen Orientierungskraft wahrgenommen werden. Die Bibel soll dabei als Medium der Offenbarung gesehen werden, was als »kommunikationstheoretischer Offenbarungsansatz« gesehen wird (S. 12). Paulus reflektiere in seinem Schriftgebrauch den Rekurs auf die Texte der hebräischen Bibel (S. 13), zum Beispiel in 2 Tim 3, 16: Die ganze Schrift sei von Gott eingegeben, vom Heiligen Geist getragen und Menschen hätten so von Gott geredet (2. Petr 1, 21f). Nach seinem Damaskuserlebnis habe Paulus die Schrift auf Jesus hin ausgelegt und ihn »gemäß den Schriften« verkündet (1. Kor 15, 3-5): Er

unterscheide einen Literalsinn (Gal 3, 16; 22, 17); die Allegorie (Gal 4, 24); die Typologie (Röm 5, 14). Paulus verwende verschiedene Methoden der Schriftauslegung, um einerseits einen Bezug zu seinen heiligen Schriften (S. 14) und andererseits einen aktuellen Bezug zu seiner Hörer_innenschaft herzustellen, zwar mit einer pharisäischen Kodierung, aber mit Konzentration auf Jesus Christus. Inspiration sei nicht nur Schreiben und Lesen des Heiligen Textes, sondern habe Bezug zum dialogischen Heilsgeschehen selbst, Anteilhabe an Gottes Gnade durch Glaube und Liebe (S. 29).

Christoph Dohmen (S. 33–51) sieht in der LXX-Übersetzung ein Vorbild für die Einheitsübersetzung (2016). Die tatsächliche Uneinheitlichkeit der LXX stehe aber der Legende des Ursprungsmythos der LXX entgegen. Die griechischen Übersetzer des hebräischen Textes hätten um die Frage der Legitimation gerungen und damit auch um die Inspiration des Textes. Allgemeine Auslegung und Literalsinn in der christlichen Auslegung traten dann in Folge in Konkurrenz zueinander (S. 43) – die mittelalterliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn entstand, die aber ebenso vom Judentum übernommen wurde. Wenn Gott aber im Menschenwort Menschen anspreche (S. 49), müsste dieser Satz sowohl für Erstadressaten als auch für heutige Rezipierende gelten. Der Kanon werde zum Ort, »an dem der Sinn der inspirierten Schrift festgemacht werden muss« (S. 50). Die Heilige Schrift habe in dieser Lesart so etwas wie eine göttliche und eine menschliche Seite (S. 51), was auch dem Judentum nicht fremd gewesen sei (S. 51).

Manfred Oeming stellt in seinem Aufsatz protestantische Perspektiven zur Inspiration des Alten Testaments als Wort Gottes vor (S. 52–99). Anfangs wird die Glaubensentscheidung Martin Luthers skizziert, die sogleich auch eine hermeneutische Grundentscheidung auf das Bibelverständnis war (S. 52). Die Bibel als Wort Gottes verstanden, wurde zum Dreh- und Angelpunkt der Theologie und auch zum theologischen Wahrheitskriterium (S. 53). In der Folgezeit musste die Relevanz der Bibel immer wieder neu bedacht und

entschieden werden (S. 54) – gerade das Alte Testament musste immer als Bestand des Kanons legitimiert werden (S. 54). An die Stelle der Schriftauslegung trat in der protestantischen Theologie immer mehr das Prinzip der Selbstausslegung des Menschen oder »Selbstausslegung des gegenwärtigen frommen Selbstbewusstseins« (S. 55). Systematische Theologie, so Oeming, setze immer mehr »auf die Reflexion der Erfahrungen der Gegenwart« (S. 56) – zudem sei die Tendenz zur Dekanonisierung des Alten Testaments zu beobachten. Oeming stellt deswegen die Frage, inwiefern man noch am Alten Testament als inspiriertem Wort Gottes festhalten könne (S. 57). Die Bibel, so die protestantische Orthodoxie, sei vom Heiligen Geist selbst diktiert worden, Gott sei ihr unmittelbarer Urheber (vgl. 2 Tim 3, 16; S. 63). In der Aufklärung wurde an den Positionen lutherischer Orthodoxie deutlich Kritik geübt (S. 64). Bei Immanuel Kant ging es dann um die moralische Besserung des Menschen; schärfste Kritik am Alten Testament übte dann Hermann Samuel Reimarus (S. 65), indem er dem Alten Testament moralische Insuffizienz vorwarf. Nach Reimarus wandelte sich der Bezug zum Alten Testament – das AT wurde besonderes Kulturgut (S. 67), aus der Bibel wurde eine »post-theologische Bibel« (S. 68) als Kulturgut. Zug um Zug wurde die Bibel desakralisiert und kulturprotestantisch interpretiert (S. 69). Die Bibel wurde zum Museum der antiken Kultur (S. 69), und das AT war der Anhang zum Neuen Testament. Gegen die liberale Theologie revoltierte die sog. dialektische Theologie, die vor allem bei Karl Barth eine dogmatische Schriftauslegung »als wirklich kritische Schriftauslegung« evozierte (S. 71). Heute habe sich eine »liberale, religionswissenschaftlich orientierte Exegese« etabliert (S. 83). Kritik daran komme vom sog. *canonical approach* (S. 84), ein Ansatz, der sich für kontextuelle Auslegung stark macht. Die Pluralität der Zugänge werde zu einem Kriterium guter Schriftauslegung.

Ralf Rothenbusch kommentiert in seinem Aufsatz (S. 100–135) das päpstliche Dokument *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift* (2014). Inspiration sei ein Handeln Gottes am Menschen, der dazu befähigt

wird, Offenbarung schriftlich getreu wiederzugeben, d.h., Inspiration setze immer Offenbarung voraus. Inspiration und Selbstmitteilung Gottes seien untrennbar miteinander verbunden und aufeinander bezogen; inspiriert seien menschliche Verfasser (S. 101), d.h., das Wort Gottes erscheint im von Gott inspirierten Menschenwort (S. 101). Nach Rothenbuschs Ansicht gehe es also um ein kommunikatives Handeln, d.h., nicht nur Autoren, sondern auch Texte selbst müssen als inspiriert (S. 104) gelten. Aber der Sinnreichtum der Texte ist nicht einfach gleichzusetzen mit der Intention der biblischen: »Jedem Text eignet notwendig eine Sinnpluralität, die durch eine aktive Sinnkonstruktion bzw. -rekonstruktion seitens der Rezipienten konstituiert wird« (S. 105). Gleichwohl bleibe aber die Autonomie des Textes gegenüber den Rezipierenden gewahrt, d.h., der von den Rezipierenden gebildete Sinn sei nicht beliebig, und es existierten Grenzen der Interpretation (S. 105). Nach Ansicht Rothenbuschs werde die Sinngeschichte biblischer Überlieferung in die Sinngeschichte der Rezipierenden fortgesetzt (S. 117).

Helmut Gabels Aufsatz thematisiert Engführungen und Neuaufbrüche der Inspirationslehre (S. 136–184). Die traditionelle Vorstellung der Inspiration sei die, dass der Heilige Geist den biblischen Schriftstellern Wort für Wort diktiert habe. Nach Meinung des Autors schwinde im Begriff »Inspiration« ein soteriologischer Unterton mit (S. 143). Helmut Gabel übt im Folgenden massive Kritik an der neuscholastischen Interpretation der Inspiration und sieht darin nicht nur ein theologisches, sondern vor allem auch ein kirchenmachtpolitisches Problem (S. 150). Grundsätzlich sieht er in einer sog. »Real-Inspiration« und einer »psychologischen Verbalinspiration« eine massive Bedeutungsreduktion (S. 151), weil die Heil- und Lebensrelevanz der Texte außer Acht gelassen würde (S. 151).

Johanna Rahner plädiert in ihrem Beitrag (S. 185–204) für eine Kultur der Ambiguität und Vieldeutigkeit; gegen Jan Assmann müsse ein theologischer Wahrheitsanspruch nicht direkt zu einer Gewaltanwendung führen (S. 187). Angewandt auf die Heilige Schrift tritt eine Fülle von Perspektiven auf, die sich nur unter Ge-

waltanwendung vereinheitlichen ließe (S. 191) – andererseits müsse man die Pluralität biblischer Sinnentwürfe aushalten; in der neutestamentlichen Tradition, so die Autorin, exkarniere sich die apostolische Tradition, die aber an die Texte zurückgebunden bleibe, die sie verlebendigt (S. 191). Die Heiligen Schriften der Bibel seien konstituierende Elemente von Israel und Kirche (S. 192). Entscheidend werde dann die jeweilige Rezeptionsgemeinschaft, weil in ihr Lebens- und Glaubensvollzug praktiziert werde (S. 193). Ursprünglich diene die Idee der Inspiration dem Schutz der Einheit von Altem und Neuem Testament (S. 195) und auch dem Schutz des Judentums vor Antijudaismus. Aber die Inspirationslehre wurde ähnlich wie die *Sola-Scriptura*-Lehre der Reformatoren in späterer Zeit exklusiv verwendet und zeige sich dann in Fundamentalismen verschiedener Art (S. 199). Das Ereignis der Selbstmitteilung des dreieinen Gottes sei ein personal-dialogisches Ereignis (S. 201).

Karlheinz Ruhstorfer nimmt in seinem Beitrag (S. 205–230) Bezug zum Unbehagen an der prinzipiellen Autorität religiöser Schriften, was er in deren Unhinterfragbarkeit als »Inbegriff eines autoritären Fundamentalismus« charakterisiert (S. 205). Der religiöse Fundamentalismus beansprucht absolute Autorität gegen jede Vernunft (S. 205) – die Unhinterfragbarkeit biblischer Schriften werde in Folge noch auf den Ausleger übertragen (S. 206). Ruhstorfer plädiert daher für die Wertschätzung menschlicher Vernunft (S. 207); (vgl. Eph 4, 22ff): »Vielmehr müssen wir Wege suchen, den Inspirationsgedanken und den biblischen Vernunft- bzw. Geistbegriff mit der Autonomie des menschlichen Individuums zu vermitteln« (S. 207). Geistigkeit und Freiheit dürfen in ihrem Eigenwert nicht beschnitten werden, sonst werde die Freiheit des Menschen in Frage gestellt (S. 209). Ruhstorfer plädiert dafür, die Rolle der kritischen Vernunft hochzuhalten (S. 210) und fordert auf, nach den »Quellen der Inspiration« zu suchen, um den Geist zu denken (S. 210).

Das Buch ist in seiner Fülle äußerst anregend und sollte in keinem bibelwissenschaftlichen oder exegetischen Seminar fehlen. *Wilhelm Schwendemann*

Raphael Rauch (2018):

»Visuelle Integration«?

Juden in westdeutschen Fernsehserien nach »Holocaust«

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 458 Seiten
ISBN 978-3-525-31048-9

Raphael Rauch legt mit seiner Dissertationsschrift *»Visuelle Integration«? Juden in westdeutschen Fernsehserien nach »Holocaust«* eine umfassende Studie zur Darstellung jüdischer Figuren im deutschen Fernsehen, deren Rezeptionsgeschichte und Auswirkung auf die deutsche Erinnerungskultur vor.

Das Medium Fernsehen und dessen »audiovisuelle Form sowie die Verbindung von medialer Gleichzeitigkeit und Vergegenwärtigung« bietet, so Rauch, das Potential, »sich der Geschichte zu erinnern und darüber die eigene staatliche und kulturelle Identität herauszubilden« und die verschiedenen Phasen des deutsch-jüdischen Verhältnisses nach der nationalsozialistischen Verfolgung darzustellen. Auf Basis dieser Annahme analysiert Rauch deutsche Fernsehserien aus der Zeit von 1977 bis 1986, die das deutsch-jüdische Verhältnis verhandeln, ausgehend vom Referenzpunkt der deutschen Erstausstrahlung der amerikanischen TV-Serie *Holocaust*. Dieser wird, so führt Rauch aus, der »Charakter einer Zäsur und eines Medienereignisses von bislang nicht bekanntem Ausmaß« zugesprochen (S. 9), u.a., da durch die Ausstrahlung von *Holocaust* im westdeutschen Fernsehen das bis dato geltende, verkürzt als »Adorno-Diktum« bezeichnete der Nichtdarstellbarkeit des Holocaust abgelöst wurde.

Rauch geht der Forschungsfrage nach, ob bzw. inwiefern Fernsehserien in den 1980er Jahren, einer Zeit in der die *jewish spaces* aufkamen, »einen Beitrag zur »visuellen Integration« von Juden in die bundesrepublikanische Gesellschaft leisten wollten und wie dies in der Rezeption bewertet wurde« (S. 19). Weiterführend überprüft er, »inwiefern sich, ausgehend von dem Medienereignis *Holocaust*, die Grenzen des Sagbaren im Sinn der historischen Diskursanalyse verschoben haben« (S. 19). Dabei versucht Rauch, den Weg von einer



»deutsch-jüdischen Psychose« (Hendrik van Dam) zu einer »negativen deutsch-jüdischen Symbiose« (Dan Diner) innerhalb der deutschen Erinnerungskultur aufzuzeigen (S. 20).

Der Serienkorpus, welcher der Studie als Grundlage dient, ist kontrastiv ausgewählt und bleibt exemplarisch. Rauch beginnt unerwartet, aber sinnvollerweise, nicht mit seinem Referenzpunkt *Holocaust*, sondern chronologisch mit einer Analyse von *Soll und Haben* (WDR, 1977) als Vorbemerkung. Die von Rainer Werner Fassbinder angestrebte Verfilmung von Gustav Freytags antisemitisch geprägtem Roman *Soll und Haben* löste eine landesweite Kontroverse aus und steckt, nach Rauch, die Grenzen des damals Sagbaren im Fernsehen ab (S. 41), da die Verfilmung letztlich scheiterte. Rauch greift auf diese Kontroverse zurück, um den mentalitätsgeschichtlichen Kontext, in welchem *Holocaust* ausgestrahlt wurde, besprechen zu können und stellt heraus, dass »dieselben Akteure, die sich für den Einkauf und für den Kulturtransfer der Serie *Holocaust* einsetzten, (...) maßgeblich an *Soll und Haben*« beteiligt waren (S. 404) und im Zuge dieses Projektes erste Fragen nach einer adäquaten Vergangenheitsbewältigung gestellt wurden.

Der Chronologie folgend führt das Sample weiter über die Zäsur von *Holocaust* (NBC/WDR, 1979) zu *Ein Stück Himmel* (WDR, 1982), die deutsche Antwort auf die als »trivial« kritisierte amerikanische Fernsehserie (S. 158). *Ein Stück Himmel* ist orientiert an der international geführten Debatte um die ästhetische Konzeption und die Berechtigung einer Serie wie *Holocaust* und an den spezifischen Kritikpunkten Elie Wiesels, einem der prominentesten Kritiker des US-Formats, bzgl. der Verwendung einer *Ästhetik des Grauens*, mangelnder Zurückhaltung und Respekt vor den Opfern sowie der unglaublichen Verschmelzung von Mikro- und Makrogeschichte (S. 158–159). Es folgen darauf *Heimat* (WDR/SFB 1984), *Levin und Gutman* (SFB, 1985) und abschließend *Kir Royal* (WDT, 1986).

Die Quellenbasis für die Bewertung und rezeptions-spezifische Auswertung der einzelnen Serien basiert

auf den »manchen Serien zugrundeliegenden Autobiografien, das auf DVD vorliegende audiovisuelle Material, Schriftgut aus den Rundfunkarchiven, Gremienprotokolle, Vor- und Nachlässe der Drehbuchautoren und Produzenten, Rezensionen und Presseartikel« (S. 33) sowie Einschaltquoten (S. 394) und in Bezug auf die Serie *Ein Stück Himmel* und deren Hauptprotagonistin *Janina* sogar das Ranking beliebter Vornamen in Deutschland von 1981–1987 (S. 217). Rauch ergänzt diese umfassende und sehr kleinschrittig zusammengetragene, multiperspektivische Basis durch 50 selbstgeführte »Experteninterviews«, die er mit den Methoden der *Oral History* bewertet und auswertet (S. 26). Diese besondere Erhebung der Quellenbasis dient Rauchs methodischem Anliegen die »Trias von Produktion, filmischen Text und Rezeption ernst zu nehmen (...) und sich nicht nur auf den filmischen Text und die Rezeption zu beschränken« (S. 408), daher versteht Rauch seine Studie als »Grundlagenforschung«, die einen für zeithistorisches Arbeiten neuartigen »Systematisierungsvorschlag« macht (S. 407). Die Einzeluntersuchungen zu *Ein Stück Himmel*, *Heimat*, *Levin und Gutman* und *Kir Royal* erfolgen im Dreischritt von Kontext, Analyse und Rezeption. Bedingt durch die Sonderstellung der Kontroversen um *Soll und Haben* sowie von *Holocaust* erfolgt deren Analyse nach anderen Mustern.

Seine Forschungsfrage beantwortet Rauch differenziert. Er hält fest, dass visuelle Integration in den einzelnen Serien zwar diversifiziert und »auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlichen Mitteln« stattfand (S. 409) – eine genaue Auflistung findet sich in den je-

weiligen Zwischenfaziten – , aber nicht in Gänze erreicht wurde, insbesondere, da die Figuren tragischerweise »im Kern exotisch blieben« (S. 410). Dennoch betont Rauch, dass Holocaust insofern einen Paradigmenwechsel für die filmische bzw. visuelle Darstellung jüdischen Lebens darstellt, als die Serie Projektideen zur Umsetzung verhalf, die zuvor nicht realisierbar waren (S. 405) und in der Folge die Darstellung jüdischer Figuren »Konjunktur« hatte (S. 409). Die so entstandenen »Angebote des öffentlich-rechtlichen Rundfunks (...) prägten das – gleichwohl imaginäre – Bild der jüdischen Kultur in der Bundesrepublik« nachhaltig (S. 410).

Seine ergänzende Forschungsfrage nach den Grenzen des Sagbaren kann Rauch klar beantworten: Diese haben sich verschoben (S. 410), wenn auch nicht ganz eindeutig bzw. synchron und waren noch immer von »Beharrungskräften« gezeichnet (S. 410). Bspw. bezüglich der Darstellung der deutschen Schuldfrage wurden primär »Schwarz-Weiß-Schemata« verwendet und möglichst wenig ambivalente Bilder gezeichnet, historisch reale, potenzielle Entlastungsnarrative wurden sogar ausgeklammert. Auch den im Vorfeld angenommenen Weg einer »deutsch-jüdischen Psychose« (Hendrik van Dam) zu einer »negativen deutsch-jüdischen Symbiose« (Dan Diner) kann Rauch in der Ausgestaltung der einzelnen Serien nachweisen (S. 411).

Raphael Rauch bereichert mit seiner Dissertation die zeithistorische Forschung zur medialen Darstellung jüdischer Figuren im deutschen Fernsehen und scheut sich nicht davor, die nach wie vor umstrittene Serie *Holocaust* mit einer rezeptionsgeschichtlichen Perspektive zu versehen, die den Gedanken etabliert, dass Holocaust als Wegbereiter für visuelle Integration jüdischer Figuren und einer neuen Ausprägung der deutschen Erinnerungskultur – als Paradigmenwechsel – betrachtet werden kann. Die Arbeit liefert einen umfassenden Einblick in die einzelnen Serieninhalte und Rezeptionskontexte, die sinnvoll für die Praxis und zum Austausch über das historisch bedingte christlich-jüdische Verhältnis nutzbar gemacht werden können.

Valesca Baert-Knoll



**Khorchide, Mouhanad (2018):
In der Gegenwart des Herrn**

Der Koran im Licht der Barmherzigkeit
Freiburg: Herder, 350 Seiten
ISBN 978-3-451-37902-4

Das Buch gliedert sich in sieben Hauptkapitel:

- 1 Den Koran anders lesen
- 2 Die westliche Koranforschung – Ein Überblick
- 3 Ein theologisch-hermeneutischer Zugang zum Koran
- 4 Liebende Barmherzigkeit kann sich nur in liebender Barmherzigkeit offenbaren – ästhetische Zugänge zum Koran
- 5 Die bleibende Offenheit des Korans
- 6 Die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaft und ihre Anwendung auf den Koran
- 7 Ausblick

Zu 1: Die Frage, wie der Koran heute zu lesen und zu verstehen sei, ist eine relevante Frage der Gegenwart, weil auch die Koran-Interpretation mit fundamentalistischen Traditionen zu kämpfen hat (S. 11). Khorchide geht davon aus, in der Offenheit des Korans der »Wesenheit Gottes« zu begegnen (S. 13).

Zu 2: Im zweiten Kapitel gibt der Autor bzw. einer der Ko-Autoren (Dirk Hartwig) über die bisherige westliche Koranforschung Auskunft. Unter »westlicher Koranforschung« ist die nicht konfessionell gebundene

Koranforschung in Deutschland zu verstehen (S. 16). Einen Wendepunkt sehen Khorchide und seine Mitautoren in den Arbeiten von Angelika Neuwirth, die den Text des Korans in der spätantiken Schrifttradition sieht (S. 17). Aufgenommen in das Kapitel ist auch eine Auseinandersetzung mit der Orientalismuskritik von Edward Said, der die kolonialen und postkolonialen Interpretationen des Korans offenlegte (S. 18). Kritisch werden spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Zugänge zum Koran analysiert, die sich nicht auf den arabischen Text bezogen haben, sondern auf Übersetzungen, teils zweifelhafter Herkunft. Unabdingbar – ähnlich wie in der modernen Bibelwissenschaft – sei, vom arabischen Ursprungstext auszugehen, denn jede Übersetzung ist zugleich Interpretation (S. 29ff). Die zweite Wurzel der modernen Koranforschung sehen Khorchide und sein Team in der »Wissenschaft des Judentums« im 19. Jahrhundert, entwickelt durch autonome jüdische Wissenschaftler_innen (S. 53). Die muslimische Koranwissenschaft könne hier ungemein viel lernen (S. 61ff), denn jüdische, christliche, muslimische Grundschriften hätten in der spätantiken Debattenkultur einen gemeinsamen Ursprung (S. 75).

Zu 3: Im dritten Kapitel wird eine theologisch-hermeneutische Spur gelegt, die im Koran ein »Ereignis von Gottes Selbstoffenbarung« sieht, nach einem »Geschehen der Liebe, die zur Liebe einladen will« fragt (S. 78), d.h., es wird die theologische Grundfrage nach der Offenbarung gestellt (S. 79), aber aus anthropologischer Sicht entwickelt (S. 81). Die islamische Theologie, so Khorchide, benötige »eine Wende zum Menschen, die nach ihm, also nach seinen Sehnsüchten, Hoffnungen, Ängsten, Erwartungen fragt, aber und vor allem auch nach den Bedingungen der Ermöglichung seiner Freiheit und damit nach seiner Selbstbestimmung« (S. 83) fragt. Es geht also um das Prinzip kommunikativer (Selbst-)Offenbarung Gottes (S. 85). Khorchide unterscheidet also Koran als Kommunikation und Koran als Buch bzw. Heilige Schrift: »Dies impliziert aber, dass auch die heutigen Rezipienten des Korans seine Subjekte sind, die samt ihrer Lebenswirklichkeit, ihrer Erfahrungen, ihrer Hoffnungen, Ängste, Wünsche, Lei-

den, Anliegen usw. konstitutiv für die Aktualisierung der Offenbarung Gottes im Koran sind.« (S. 88) Die Kommunikation Gottes als Eröffnung der Freiheit des Menschen ist also die hermeneutische Grundlinie (S. 109) – die Menschen begegnen im Koran der liebenden Barmherzigkeit Gottes, »die Ausdruck der Unterschiedenheit Gottes für den Menschen ist« (S. 148).

Zu 4: In diesem Kapitel (zusammen mit Dina El Omari) werden ästhetische Zugänge zum Koran gezeigt (S. 152): »Im Koran wird die liebende Barmherzigkeit Gottes für den Menschen Realität, sie wird erfahrbar« (S. 158). Der Koran selbst wird als ein Geschehen »göttlicher liebender Barmherzigkeit« gesehen (S. 157). Attraktiv ist der Exkurs Khorchides/El Omaris zu Friedrich Schillers ästhetischem Ansatz und dessen Übertragung (Erhabenheit – Schönheit) auf die Koran-Lektüre (S. 200–212).

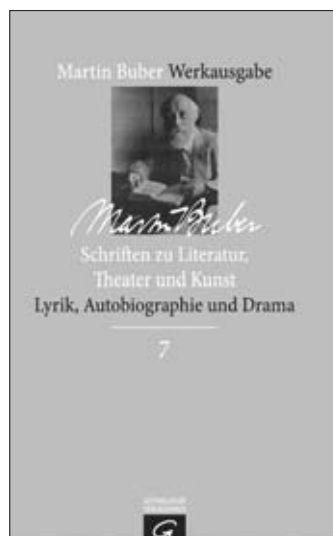
Zu 5: Da Gott transzendent ist, bleibt er für den menschlichen Verstand unfassbar, was die Folge nach sich zieht, dass es keine einzig »wahre« Deutung des Korans geben könne (S. 213): »Die Auseinandersetzung mit dem Koran bleibt stets ein offener Prozess des Hineinwachsens in seine Welt« (S. 215). Die Offenheit des Korans müsse also in seiner Auslegung gewahrt bleiben (S. 223).

Ad 6 (zusammen mit Stefan Zorn, Dina El Omari): Das sechste Kapitel referiert die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaften und ihre Anwendung auf den Koran (S. 231ff). Das gesamte Kapitel eignet sich in seiner präzisen Art durchaus als Repetitionsgrundlage für Examenskandidat_innen in Theologie und Religionspädagogik und selbstverständlich auch für Lehrende aller Schularten, die den Methodenkanon der historisch-kritischen Bibelauslegung wiederholen wollen.

Das 7. Kapitel gibt noch einen Ausblick, vor allem in die praktisch-theologischen Arbeitsfelder (für zukünftige Imame) in Deutschland in den Bereichen wie Seelsorge, Religionspädagogik u.a. (S. 317ff). Das Buch macht Lust auf mehr und ist allen, die sich für den Islam und Koran interessieren, sehr zu empfehlen.

Wilhelm Schwendemann

**Martin Buber Werkausgabe Bd. 7 (2016):
Schriften zu Literatur, Theater und Kunst
Lyrik, Autobiographie und Drama,
herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Emily D. Bilski, Heike Breitenbach,
Freddie Rokem und Bernd Witte**
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 911 Seiten
ISBN 978-3-579-02682-4



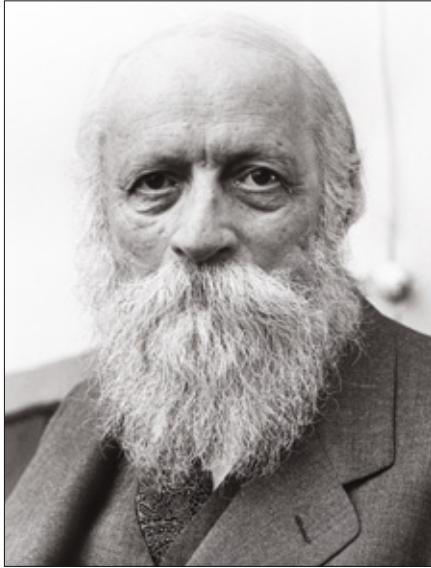
Auch dieser 7. Band der Martin Buber Werkausgabe (Einleitung; Literatur; Autobiographische Schriften; Theater; Kunst; Archivmaterialien; Kommentar) ist wie seine Vorgängerbände höchst professionell und präzise ediert, und in den einzelnen Schriften tritt uns ein anderer Buber, zum Teil ein junger Buber, der Dichter werden wollte, entgegen.

Die Reihe der veröffentlichten Gedichte sprechen anders als die Gedichte an seine Frau Paula noch die uns befremdende Sprache des 19. Jahrhunderts. Buber wollte in seinen jungen Jahren mit Hilfe der Poesie, von Kunst und Theater eine »Wiedergeburt des jüdischen Volkes« erreichen (S. 16), eine Jüdische Kunst etablieren, wie er es 1901 auf dem 5. Zionistenkongress vortragen hat (S. 470–487). Die Gemeinsamkeiten des jüdischen Volkes werden mit Begriffen wie »Blut, Schicksal, kulturschaffende Kraft« (S. 18) u.a. (»Gott mit uns«, S. 72) umschrieben – Begriffe, die heutzutage fremd scheinen, weil sie anders konnotiert sind und so zum Widerspruch reizen.

In den Gedichten *Purim-Prolog* (S. 76f), *Zwei Tänze* (S. 88–90), *Elijahu* aus 1904 (S. 91), *Das Wort an Elijahu* (S. 92) nimmt Buber biblischen Stoff auf und transferiert ihn in seine Jetztzeit, die als »jungjüdische Bewegung« charakterisiert wird (S. 21), woraus sich dann später der sog. *Kulturzionismus* Bubers speist, der dann in aktiven Gegensatz zum politischen Zionismus Herzls geraten wird. Die Gedichte an Paula lassen sich als fortwährende Zwiesprache mit ihr sehen (S. 24). Im *Gedicht an Paula* heißt es deswegen auch am Schluss: »Zwiesprache wars und ists mit Dir« (S.135). Im Gedicht *November* thematisiert Buber den Novemberprogramm von 1938 (gewidmet seinem Schwiegersohn Lud-

wig Strauß (1892–1953)): Nazigräuel gegen die Gewissheit: »Unser Wort ist gebunden« (MBW 11, S. 97). Hier wird die jüdische Linie Bubers vergleichbar mit Paul Celan, Rose Ausländer oder Hilde Domin.

Buber betätigte sich in seinem journalistisch-feuilletonistischen Werk immer wieder auch als Literaturkritiker – erhellend ist die Liste entsprechender Werke auf S. 28f, die über die Martin Buber Werkausgabe verstreut sind. In *Ein Wort über Franz Kafka* schreibt Buber (1924): »Aber indem wir uns mit ihm (= Franz Kafka, SWE) zu schaffen machen und die Verstrickungen des konkreten Widersinns erleiden, werden wir dann nicht gerade da und so, immer wieder, es nicht wahrhaben wollend, in grausamer Heiligung, des Sinns inne, der sich eben ganz und gar nicht unserartig erweist und doch als der uns zugekehrte, quer durch all den Brodem zu unsern Herzkammern vorstoßende, die er im letzten, im rechten Augenblick, doch noch erreicht und einnimmt« (S. 224)? In den edierten literarischen Texten und Briefen wird etwas spürbar von der Zuwendung Bubers zu Schriftstellern und ihren Werken und der Liebe, die er zum Beispiel Goethe oder Hölderlin und auch Hesse entgegenbringt, was für ihn Wesensmerkmal war (zum Beispiel S. 238) oder auch: »Nicht die Morgenlandfahrer und die Glasperlenspieler allein grüßen dich heute in aller Welt, Hermann Hesse. Die Diener des Geistes in aller Welt rufen dir mitsammen einen großen Gruß der Liebe zu. Überall, wo man dem Geiste dient, wirst du geliebt« (S. 257).



Martin Buber.

Ein Juwel dieses Bandes stellen die autobiografischen Schriften Bubers dar, in denen das Besondere, wie zum Beispiel in den Erzählungen *Die Mutter* (S. 274f) oder *Die Großmutter* (S. 275f), einer dialogischen oder auch nichtdialogischen Beziehung (= »Vergewegung«) erinnert wird.

Das Theater war für Buber eine wesentliche Quelle der Imagination und Inspiration (S. 38) – die Sammlung vorliegender Texte sind Gelegenheitsstücke und beziehen sich ähnlich wie die Gedichte auf die von Buber angestrebte Jüdische Renaissance. Das Theater war für Buber immer schon eine Kunstform mit emotionaler Bedeutung (S. 38), die aber Einfluss auf seine kognitive Entwicklung gehabt hat (S. 39). Er schreibt in »Wien« (S. 284f): »Was aber am stärksten auf mich wirkte, war das Burgtheater, in das ich mich oft, zuweilen Tag um Tag, nach mehrstündigem Anstellen drei Treppen hoch stürzte, ... war es doch das Wort, das richtig gesprochene Menschenwort, was ich recht eigentlich in mich aufnahm« (S. 285). Was Buber später beklagen wird im Rahmen der Zeit seiner Zusammen-

arbeit mit dem Halima-Theaterkollektiv, war das Fehlen hebräischer Dramen. Er selbst steuerte mit dem Drama *Eisik Scheftel. ein jüdisches Arbeiterdrama* ein Theaterstück bei (S. 317–369). Buber engagierte sich in der Hochschule für Bühnenkunst (Angliederung an das Düsseldorfer Schauspielhaus) (S. 47) – später wurde Bubers Schwiegersohn Ludwig Strauß Dramaturg und Regisseur am Düsseldorfer Schauspielhaus (S. 48).

Buber schrieb in der Zeitschrift *Masken* einen bemerkenswerten ästhetisch-poetischen Beitrag zu Drama und Theater: Das Schauspiel »entstammt dem elementaren Antrieb, dem Abgrund zwischen Ich und Du, der durch die Rede überbrückt wird, durch Verwandlung zu überspringen; dem Glauben des primitiven Menschen, er könne, wenn er Aussehen und Gebärden eines anderen Wesens, eines Tieres, eines Heros, eines Dämons annimmt, zu diesem anderen Wesen werden« (S. 439). Oder auch: »Das Wort, das den ganzen Leib durchzückt, das Wort, dem alle Gebärde dienend und helfend sich fügt, das Wort, um das alle Bildsamkeit der Bühne sich rahmend baut und umbaut, das strenge, vom Wunder der Sprache überwölbte Gegenüber von Ich und Du, das allem Spiel der Verwandlungen gebietet, das Mysterium des Geistes webend in allen Elementen, dies ist das rechtmäßige Verhältnis zwischen Drama und Theater« (S. 440).

Buber studierte 1897–1905 in Wien Kunstgeschichte – trotz der wenigen Veröffentlichungen ist dieser Teil des Buberschen Lebens nicht zu unterschätzen (S. 52), hervorzuheben wären Bubers »ästhetischer Scharfsinn«, »seine Begabung für den genauen Blick« (S. 53): »Der Mensch wird Mensch, indem er bauend den Raum vermenschlicht« (S. 839).

Dem jüdischen Künstler Leopold Krakauer setzt Buber mit seiner Schrift *Der Zeichner Krakauer. Zu Schloschim* (19.1.1955) ein künstlerisches Denkmal (S. 508f): »Seine tiefe Erfahrung des einsamen Leidens ist das treibende Motiv seiner Graphik, seine Baukunst hingegen ist von einer Sehnsucht nach Gemeinschaft und Heiterkeit getragen« (S. 509).

Wilhelm Schwendemann

Sammelrezension

*zusammengestellt und kommentiert
in Anlehnung an die Klappentexte
von Vanesa Gasparevic¹*

**Strzyz-Steinert, Lukasz (2018):
Israel als Urgeheimnis Gottes?
Die Analogik des christlich-jüdischen
Verhältnisses bei Erich Przywara**

Würzburg: Echter, 458 Seiten
ISBN 978-3-429-05311-6

Im 59. Band der Bonner Dogmatischen Studien widmet sich Lukasz Strzyz-Steinert unter dem Titel *Israel als Urgeheimnis Gottes? Die Analogik des christlich-jüdischen Verhältnisses bei Erich Przywara* einem der wichtigsten katholischen Denker der Zwischen- und Nachkriegszeit. Strzyz-Steinert zeigt auf, wie sich Erich Przywara mit dem Thema Israel innerhalb seiner Theologie beschäftigt und wie die dynamische Einheit des Alten und Neues Bundes sowohl im Zentrum des Christlichen im Allgemeinen als auch besonders im Zentrum des Verhältnisses von Judentum und Christentum steckt. Der Bund soll daran erinnern, wie sich das Verhältnis von Judentum und Christentum über die Geschichte hinweg verändert hat. Dieses Anregen zur theologischen Reflexion über das christlich-jüdische Verhältnis ist im Hintergrund von interreligiösem Dia-

log zwischen Judentum und Christentum besonders wichtig. Der Alte und Neue Bund soll keine Abstufung aufzeigen, sondern viel mehr auf Gemeinsamkeiten, auf Abhängigkeit voneinander und den Bezug zueinander hinweisen. Darüber zu reflektieren kann eine Basis für Dialoge und



ein theologisches Verständnis beider Religionen ermöglichen. Strzyz-Steinerts Buch spricht deshalb einen äußerst wichtigen Aspekt für den jüdisch-christlichen Dialog an, da der Rückbezug auf den einen Ursprung Israel für Christen von so besonderer Bedeutung ist. Dies sollte nicht nur für Theologiestudenten relevant sein, die sich insgesamt viel mit der Geschichte Israels befassen, sondern auch Schülern schon früh mit auf den Weg gegeben werden. Es ist wissenswert für alle Christen, zu verstehen, wo die Ursprünge des eigenen Glaubens liegen. Gerade da die Auseinandersetzung mit Erich Przywaras Theorie über *Israel* einen Schritt weiter in die Vertiefung des theologischen Verständnisses ermöglicht, können die Leser_innen zum Weiterdenken angeregt werden.

**Orabuena, José (2019):
Der du bist und mich kennst**

– und andere Erzählungen
Münster: Aschendorff Verlag, 238 Seiten
ISBN 978-3-402-12078-1

Die biographische Anthologie mit dem Titel *Der du bist und mich kennst – und andere Erzählungen* von José Orabuena behandelt in verschiedenen Erzählungen Themen wie Judentum und Christsein sowie andere lebensweltliche Motive wie Kindheit, Liebe, Tod und Verbrechen. Durch anspruchsvolle Sprache und anrührende Gestalten werden diese Themen, die Menschen schon immer beschäftigten und es auch weiterhin tun werden, in einer künstlerischen und tröstlichen Art und Weise präsentiert. Da Orabuenas Erzählungen sowohl Einladungen zur Kommunikation mit sich selbst als auch



¹ Vanesa Gasparevic ist Lehramtsstudentin in den Fächern Englisch, katholische Theologie und Latein an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Sie unterstützt seit Oktober 2019 das Team der *ZfBeg*.

miteinander sind, hat diese Zusammenstellung seiner Erzählungen einen Platz in dieser Zeitschrift verdient, die auf interreligiöse Dialoge großen Wert legt.

Es ist Orabuenas Anliegen, dass Gespräche zwischen Moslems, Juden und Christen sowie Atheisten entstehen können. Gerade da José Orabuena zu Lebzeiten nicht die Aufmerksamkeit und Wertschätzung bekam, die ihm als Brücke zwischen verschiedenen Welten gebührt, ist es mir ein Anliegen, Autoren wie ihn ins Gedächtnis zu rufen. Da Orabuenas Erzählungen auch Einblicke in seinen eigenen Lebenslauf geben, fühlt man sich als Leser_in umso mehr verstanden. Die Art und Weise, wie er sein Leben mit dem Leben der Leser_innen Leben verbindet, stellt gerade für jene eine Hilfe dar, die in solch tröstenden Worten Halt finden wollen. Diese »ewigen« Themen in künstlerischen Erzählungen aufzuarbeiten, macht es den Leser_innen möglich, in eine Welt einzutauchen, die die Hoch- und Tiefpunkte der eigenen Welt versteht und mit ihr teilen kann.

Heyde, Jürgen (2019):

»Das neue Ghetto«?

Raum, Wissen und jüdische Identität im langen 19. Jahrhundert

Göttingen: Wallstein, 248 Seiten

ISBN 978-3-8353-3519-6

Das für die *Stiftung Institut für die Geschichte der deutschen Juden* herausgegebene Buch »Das neue Ghetto«? *Raum, Wissen und jüdische Identität im langen 19. Jahrhundert*, welches von Jürgen Heyde verfasst wurde und 2019 erschien, zeigt auf, wie sich der Begriff *Ghetto* in unserem Sprachgebrauch entwickelt hat, und macht deutlich, dass er nicht nur einen bestimmten Ort bezeichnet, sondern viel mehr eine Emotion, die mit ihm einhergeht. Der Untertitel des Buches verweist auf die Herkunft des Begriffes, welche heutzutage immer mehr

verblasst. Es geht nämlich nicht um die gefährlichen US-amerikanischen Viertel, die in den meisten Fällen zuallererst mit dem Begriff *Ghetto* assoziiert werden, sondern um jene Viertel, in welche Juden schon vor Beginn des Zweiten Weltkrieges hineingezwungen wurden. Es geht um eine Randgruppe, die dort leben soll, wo sie am wenigsten bemerkt wird. Doch wie lebt man dort, wo man nicht leben möchte? Abgeschottet in sozialem Elend?

Das Gefühl von Ausgrenzung, das einhergeht mit einer starken Bindung zu denjenigen, die dieses Gefühl mit einem selbst teilen, ist das, was der Begriff *Ghetto* symbolisiert. Dennoch zeigt Heyde nicht nur auf, was der Begriff *Ghetto* bedeutet, seine Genese und wie er sich nach und nach verbreitete, sondern besonders, dass das Leben der Juden im Ghetto auch bedeuten konnte, zu einer starken Gemeinschaft zu gehören, in der die Suche nach der eigenen Identität stärker denn je ist. Das ist auch, was dieses Buch für mich so lesenswert macht, denn Heyde bringt ins Bewusstsein zurück, was nicht hätte verschwinden sollen. Das Buch erinnert nämlich daran, dass die wenigsten, die über ein Ghetto sprechen, jenes selbst von innen gesehen haben und trotzdem genau zu wissen glauben, was es ist und welche negativen Konnotationen mit dem Begriff einhergehen. Gerade weil die Definition dieses Begriffes so schwierig ist, sollte man sich selbst daran erinnern, dass der Ursprung in der Ausgrenzung der Juden liegt und dass auch Aspekte wie Identität und Zusammengehörigkeit eine Rolle spielen.

Demnach ist Jürgen Heydes Buch besonders für diejenigen interessant, die dieses Bewusstsein nicht verlieren wollen und auch andere daran erinnern möchten, es beizubehalten. Gerade für Schüler und jüngere Generationen, die den Begriff im alltäglichen Sprachgebrauch verwenden, ohne daran zu denken, worin seine tiefere Bedeutung liegt.



Schiffer, Walter (2017):

Das Andenken verlängern

*Grabsteininschriften der jüdischen
Displaced Persons auf dem
Zelttheaterfriedhof in Bergen-Belsen,
mit Fotografien von Stefan Breuel*

Lich: Verlag Edition AV, kt., 284 Seiten, € 24,50
ISBN 978-3-86841-185-0

Walter Schiffer ist mit seiner Dokumentation und den Grabsteinbildern von Stefan Breuel ein sehr eindrückliches Buch gelungen, das erschreckt und aufwühlt. Es erinnert an die Nazi-Gräueltaten gegen die Menschlichkeit in Bergen-Belsen und gibt so den zu Opfern gewordenen jüdischen Menschen Würde zurück.

Dokumentiert sind hebräische und/oder jiddischsprachige Grabsteininschriften jüdischer, heimatloser Menschen (Displaced Persons), die wenige Kilometer vom ehemaligen KZ Bergen-Belsen auf dem Zelttheaterfriedhof im DP-Camp bestattet wurden (S. 7). Der Autor nimmt die Dokumentation auch zum Anlass, Auskunft über das jüdische Verständnis eines Friedhofs und einer Beisetzung im Allgemeinen zu geben.

Am 15. April 1945 wurde das Konzentrationslager Bergen-Belsen von britischen Truppen befreit. Aber jeden Tag starben mindestens 100 Menschen nach der Befreiung an Hunger, Entkräftung oder Krankheiten/Epidemien wie Typhus (S. 9). Ca. 55.000 Menschen hatten überlebt, davon ca. 27.500 Menschen jüdischer Herkunft. Trotz sofort einsetzender medizinischer Versorgung starben in den ersten Wochen ca. 13500 Menschen. Die Überlebenden, sog. Displaced Persons, nannten sich gemäß Jer 44 »Rest der Entronnenen« – viele dieser Menschen wanderten, sofern sie die ersten Wochen nach der Befreiung überlebt hatten, nach Amerika oder Palästina aus. Die Zustände im Lager waren für die Überlebenden bedrückend und würdevolle Bestattungen kaum möglich. Der Rabbiner hatte mit Massenbestattungen bzw. Massengräbern zu tun, sodass anfangs viele Verstorbene anonym beerdigt werden mussten – später wurden Holztafeln aufgestellt, aber auch schon im Spätsommer Steingrabsteine (S. 13).

Ein jüdischer Friedhof ist für die Ewigkeit angelegt, d.h., die Totenruhe bleibt auch nach langer Zeit fortwährend bestehen, sodass auch für den Jüdischen Friedhof (Zelttheaterfriedhof) als »Gutem Ort« gesorgt werden musste, »denn die Toten sollen in ihren Gräbern bis zum

Tag der Auferstehung in Ruhe verbleiben« (S. 15), d.h. eine Umbettung ist nur in besonderen Ausnahmefällen erlaubt und es muss eine Erdbestattung nach halachischem Recht (Dtn 21,23) gewährleistet sein. So wurden nun recht schnell steinerne Grabstelen aufgestellt, die nach jüdischer Tradition eine Kurzform der Lebensgeschichte bieten: Wer liegt an welchem Ort mit welcher Geschichte mit welchen Eltern (meist wird der Vater genannt) begraben? Die Grabinschrift folgt dem Schema: Einleitungsformel (»Hier ist begraben« oder »Hier ist geborgen«) – dann Ehrung (Mann/Frau mit lobender Charakterisierung) – Name des Verstorbenen (und Name des Vaters, manchmal wird, wie in Polen üblich, der Name der Mutter genannt) – Lebensdaten (jüdischer Kalender, manchmal ergänzt durch gregorianischen Kalender) – Schlussformel (»Seine/Ihre Seele(n) sei(en) eingebunden in das Bündel des Lebens« (vgl. 1 Sam 25, 29) – Symbole (Schild Davids/Davidstern, abgebrochene Baumstämme oder Zweige, segnende Hände (für Angehörige der Kohanim/Kohen, also aus dem Priester-geschlecht), siebenarmiger Leuchter/*Menora* (S. 20).

Die Dokumentation gibt von S. 24–261 die Grabinschriften wieder (Foto des Steins, hebräische oder jiddische Inschrift und deutsche Übersetzung, mit Anmerkungen zur Korrektur oder zu Fehlern in der Schrift). Das Buch endet mit der Rekonstruktion von drei Lebensgeschichten (Gitl Glaser, Carola Wolff, Severyn Joshua Leber (S. 263–269).

Das Schlusskapitel »Erinnern – das Andenken verlängern« referiert der Autor komprimiert jüdische Gedächtniskultur (S. 27) und endet mit den Mahnungen: »Wer dieses liest, der spreche: Es sei ihr Andenken zum Segen« – »Jeder, der vorübergeht, spreche: Seine/Ihre Seele sei eingebunden in das Gebind des Lebens« (S. 273). Im Anhang finden sich ein schematischer Lageplan mit den Namen der Verstorbenen, deren Gräber dokumentiert wurden, ein hebräisches Alphabet, Wochentage, Monate des jüdischen Kalenders und praktische Hinweise beim Betreten eines jüdischen Friedhofs nebst einem Literaturverzeichnis.



Wer sich intensiv mit jüdischer Begräbniskultur bzw. mit Erinnerungslernen an die *Shoah* beschäftigen will, dem sei dieses Buch an und auf das Herz gelegt.

Wilhelm Schwendemann

Zeitschrift für**christlich-jüdische Begegnung****im Kontext (ZfBeg)**

Folgezeitschrift des

»Freiburger Rundbriefs (Neue Folge)«

Ausgabe 2/3 | 2019 | © 12/2019

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 Nachweis bei den jeweiligen Bildplatzierungen im Innenteil | *s172* World Economic Forum/swiss-image.ch/ Sebastian Derungs | *s183* forum.freidenkerin.at | *s185* Elias Gottlob Hausmann, 1746/www.carus-verlag.com/images-intern/img/Bach.jpg | *s195* Katalog »Martin Buber 1878 – 1978/Leben, Werk und Wirkung«/Ausstellung des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit e.V., 1978/Bild 68 | *s196* Privatnachlass Buber-Goldschmidt, Jerusalem | *s198* Katalog Martin Buber (s.o.)/Bild 89 | *s203* Privatnachlass Buber-Goldschmidt, Jerusalem | *s223* www.lkz.de 24.07.2019 | *s241* Sadik Hassan *s243* Wilhelm Schwendemann | *s246* www.deutscher-koordinierungsrat.de | *s247* www.research-news.org/2019/10/25/friedenspreis-geht-an-vereinigung-gegen-rassismus/

- commons.wikimedia.org:

s160 Carl van Vechten/Van Vechten Collection der Library of Congress/LC-USZ62-42495 DLC | *s162* Klaus Mayer: Die Chagall-Fenster zu Sankt Stephan in Mainz. Ich stelle meinen Bogen in die Wolken. Die flankierenden Mittelfenster *s173* Forumlitfest | *s1176* Kohut, Adolph: »Gustav Mahler« in »Berühmte israelitische Männer und Frauen in der Kulturgeschichte der Menschheit«, Leonhard Berlin-Bieber, 1892 *s189* Online Collection of Brooklyn Museum | *s192* Digitale Sammlungen der HU Berlin/Lithographie von F. Hecht *s207* rechts www.oliverwieters.de | *s216* Karolingischer Buchmaler, um 840 | *s219* Fritz Cohn | *s221* Jwh at Wikipedia Luxembourg | *s225* British Admiralty photo, Cornell Maritime Press, LCCN 61-012580 | *s228* Gustav Landauer | *s232* oben www.zeno.org/Literatur/1/lachmpor | *s232* unten OTFW, Berlin | *s232* www.gustav-landauer.org/denkmal | *s239* www.hagalil.com/ Werner Schimmel, München | *s244* Alexkoch | *s245* OTRS/Tobias Koch | *s246* Michael Thaidigsmann

- 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 **269** 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.





Anzeigenschaltung

ZfBeg-Mediablatt 1/2020

Wir bieten Verlagen mit spezifischem Buchangebot sowie Institutionen und Gruppen, die den christlich-jüdischen Dialog fördern, nun die Möglichkeit, durch **Anzeigen** in unserer Zeitschrift auf ihr Anliegen aufmerksam zu machen.

Mit Ihrer Anzeigenschaltung erreichen Sie eine ausgewählte Leserschaft, unterstützen gleichzeitig die Ziele der *ZfBeg* und sichern ihr Fortbestehen.

Leserschaft | Zielgruppe

Die Zeitschrift richtet sich explizit an Kirchen und Gemeinden, Universitäten und theologische

Fakultäten, Gesellschaften und Stiftungen zur Unterstützung des christlich-jüdischen Austauschs, Gedenkstätten und Museen zur Förderung von Erinnerungskultur, Lehrende im Bereich des interreligiösen Dialogs an Schulen und im pastoralen Dienst sowie die gesellschaftliche Öffentlichkeit und interessierte Privatpersonen.

Haben wir Ihr Interesse geweckt? Fordern Sie das *ZfBeg-Mediablatt 1/2020* mit allen relevanten Informationen (Anzeigenformate/-preise/-termine) per Mail an: info@zfbeg.de

Die *ZfBeg*-Ausgabe im Frühjahr 2020 wird dem Thema **Erinnerungskultur** gewidmet sein.

Ehemals Freiburger Rundbrief

ZfBeg Mediadaten | 2020

Zielsetzung

Die »Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext« (*ZfBeg*) | Freiburger Rundbrief will die Beziehung und das Verständnis zwischen Christen und Juden fördern, sich gegen Antisemitismus und Rassismus auf allen Ebenen einsetzen, die Erinnerung an den Holocaust wach halten, Menschenrechte fördern, die Freundschaft zwischen Christen und Juden vertiefen und den Dialog öffnen für andere Religionen, insbesondere mit Muslimen.

Zielgruppen | Leserschaft

Die Zeitschrift richtet sich explizit an Kirchen und Gemeinden, Universitäten und theologische Fakultäten, Gesellschaften und Stiftungen zur Unterstützung des christlich-jüdischen Austauschs, Gedenkstätten und Museen zur Förderung von Erinnerungskultur, Lehrende im Bereich des interreligiösen Dialogs an Schulen und im pastoralen Dienst sowie die gesellschaftliche Öffentlichkeit und interessierte Privatpersonen.

Inhaltliche Schwerpunkte | Heftstruktur

Jede Ausgabe ist einem **Schwerpunktthema** gewidmet (siehe *Blatt 2*) mit Beiträgen renommierter Autor, Innen auf wissenschaftlich hohem Niveau. Thematisiert wird der christlich-jüdische Austausch und die Öffnung zum Dialog mit dem Islam. Daneben ist die Zeitschrift in feste Rubriken gegliedert mit vertiefenden Informationen, insbesondere im Bereich der Bildung, u.a.:


- Rubrik »Bildung« mit Anregungen für Unterricht, Gemeinde und Erwachsenenbildung, u.a. mit Beiträgen zur Erinnerungskultur, Reiseberichten, Hinweisen auf Projekte...
- Rubrik »Aktuelle« (Kurzinformationen)
- Rubrik »Rezensionen« (umfangreiche Bücherschau)

Erscheinungsweise | Umfang

- Drei Ausgaben pro Jahr als Einzel- oder Doppelausgabe. Das erste Heft erscheint in der 1. Jahreshälfte, das zweite Heft zum Jahresende.
- Umfang Einzelheft: ca. 140 Seiten | Doppelausgabe: über 200 Seiten.

Auflagen | Heftbezug

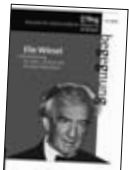
- Erhältlich als Print-Ausgabe (Druck) oder PDF-Datei (digital).
- Auflage Print: 1.300 Exemplare
- Abfrage PDF-Datei: unter 50
- Die Zeitschrift wird vor allem über Abonnements bezogen, derzeit liegen rund 720 Abonnementsbestellungen vor.
- In Planung ab Januar 2020: open access mit *moving wall* im open journal system der Universitätsbibliothek Tübingen (ein Jahr).




Aktuelle Ausgabe | 2020

- Schwerpunktthema

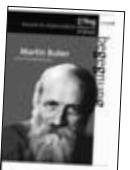
Erinnerungskultur




ZfBeg | 1/2 | 2017
Elie Wiesel – seine Bedeutung für Juden, Christen und die ganze Menschheit




ZfBeg | 3 | 2017
Lernen in Judentum und Christentum – und darüber hinaus




ZfBeg | 1/2 | 2018
Martin Buber – Neue Interpretationen




ZfBeg | 3 | 2018
Antisemitismus – Altes Gift in neuen Schläuchen



ZfBeg | 1 | 2019
Israel – Heiliges Land – für wen?



ZfBeg | 2/3 | 2019
Kultur berührt Religion – Beispiele aus Judentum und Christentum



Technische Angaben zur ZfBeg

- Zeitschriftenformat: 190 x 280 mm
- Druck/Offset: Umschlag 2-farbig (schwarz + Schmutzfarbe) | Innenteil: 1-farbig, schwarz
- Anzeigenformate/preise: siehe *Blatt 3*
- Die Druckdaten der Anzeigen werden von Ihnen gestellt. Sollten Sie ein von den Anzeigenformaten auf *Blatt 3* abweichendes Format wünschen, fragen Sie uns bitte an: valencia.baer@uni-wuerttemberg.de
- Eine zusätzliche Bearbeitung von Anzeigen wird nach Aufwand zum Selbstkostenpreis in Rechnung gestellt.
- Geringfügige Änderungen des Formats bleiben vorbehalten.
- Rabatte: Bei verbindlicher Vorausbuchung für eine der folgenden Ausgaben gewähren wir für die Folgeausgabe 10 % Wiederholungsrabatt gegenüber dem jeweils gültigen Listenpreis.
- Druckunterlagen: Wir benötigen druckoptimierte PDF-Dateien mit eingebundenen Schriften und Bildern, Auflösung bei 100%: 1 C schwarz | 300dpi
- Platzierung von Anzeigen: Bitte nennen Sie uns Ihren Platzierungswunsch (Linie oder rechte Seite – dementsprechend den jeweiligen Beschnitt anlegen). Wir bemühen uns, Ihre Anzeige thematisch zu platzieren (kein Aufpreis), können Ihnen dies jedoch nicht in jedem Fall zusichern. Die Platzierung von Anzeigen auf dem Umschlag ist nicht möglich.

Aus dem Hohen Lied Salomos

Hld 1, 13-17

- 13 Mein Freund ist mir ein Büschel Myrrhen,
das zwischen meinen Brüsten ruht.
- 14 Mein Freund ist mir eine Traube von Zyperblumen
in den Weingärten von En-Gedi.
- 15 Siehe, meine Freundin, du bist schön;
schön bist du, deine Augen sind wie Tauben.
- 16 Siehe, mein Freund, du bist schön und lieblich.
Unser Lager ist grün.
- 17 Zedern sind die Balken unsres Hauses,
Zypressen unsre Wände.

Hld 8, 6-7

- 6 Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz,
wie ein Siegel auf deinen Arm.
Denn Liebe ist stark wie der Tod und Leidenschaft
unwiderstehlich wie das Totenreich.
Ihre Glut ist feurig und eine gewaltige Flamme.
- 7 Viele Wasser können die Liebe nicht auslöschen
noch die Ströme sie ertränken.
Wenn einer alles Gut in seinem Hause um die Liebe
geben wollte, würde man ihn verachten?