

Erinnerungs- kultur im Wandel



begegnung

ZfBeg 1/2 | 2020
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext

Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs«
(Neue Folge)

- 4 ... Hinweise | Editorial
- 6 ... Joseph A. Kanofsky:
Zikaron – Kultur der Erinnerung
im Judentum
- 18 ... Katharina Stengel:
Fritz Bauer und der Auschwitz-Prozess
- 24... Ulrich Ruh:
Gurs – ein besonderer Erinnerungsort
in Frankreich
- 29... Wilhelm Schwendemann:
Erinnerungsorte. Erinnerungslernen
an Orten nationalsozialistischer
Verbrechen im Wandel der Zeiten
- 39... Reinhold Boschki:
Erinnerungskultur im Wandel.
Kulturwissenschaftliche, theologische
und gesellschaftspolitische Aspekte
- 46... Julia Münch-Wirtz:
Erinnern 2.0. Digitales Gedenken
an die *Schoah*
- 51 ... Valesca Baert-Knoll:
»Dem Missverständnis zum Verdruss«.
Lebendige Kommunikation in Ambi-
valenzen ... Erinnerungskultur am
Beispiel von Rammsteins *Deutschland*
- 60... Siegbert Wolf:
Geschichtsvermittlung und
Erinnerungslernen nach der *Schoah*
- 69... Emma Elisa Theresa Hauf:
Never again starts with you. Museales
Erinnern an die *Schoah* ... US Holocaust
Memorial Museum, Washington D.C.
- 73... Valesca Baert-Knoll | Reinhold Boschki:
The ›Night‹ Holocaust Concert.
Gedenkkonzert zum 75. Jahrestag
der Befreiung von Auschwitz

Rubriken

b Bildung | Anregungen für Schule
Gemeinde | Erwachsenenbildung

- 76 ... Lucy Debus | Lisa Hellriegel |
Jonas Jakobowski | Louis Wörner:
Lagerhaus G – Gedenken ohne
Gedenkstätte? Geschichtsvermittlung
auf dem Kleinen Grasbrook in Hamburg
- 82 ... Felix Henn:
»Soll ein Judenkirch gewesen seyn«.
Jüdische Spuren in Schwäbisch Gmünd
- 86... Julian Wilhelm:
Was kann deutsche Rap-Musik
zur Erinnerungskultur im Kontext
des Religionsunterrichts beitragen?
Impulse zu den Songs
Berlin – Tel Aviv und *Stolpersteine*
- 90... Herbert Plotke:
Kurz erklärt ...
Schawuot – das Wochenfest
- 91 ... Gregor Delvaux de Fenffe:
Schule als »lieu de mémoire«.
Das Freiburger Friedrich-Gymnasium
am Heinrich-Rosenberg-Platz
- jc** Jüdisch-Christliche
Bibellektüre
- 96... Daniel Krochmalnik |
Sr. Raphaela Brüggenthies:
Psalm 61: »Nanga Parbat«. Rabbinisch-
benediktinische Psalmen-Betrachtung
- 101... Wilhelm Schwendemann:
Meditation zu Röm 13,1-7.8-10:
Vom Vertrauen und der *Tora*herfüllung

p **Persönlichkeiten**
in *Judentum und Christentum*

- 105... Felizitas Küble:
Einzigartig in der Geschichte Europas:
2.600 Jahre Freundschaft
zwischen Georgiern und Juden.
Interview mit Dr. Moisei Boroda
- 109... Moisei Boroda:
Die Antwort | Erzählung
- 112... Gertrud Rapp:
Kornelis Heiko Miskotte:
Das Wesen der Jüdischen Religion
- 123... Reinhold Boschki:
»...nie wieder hinter Auschwitz
zurück.« | Johann Baptist Metz
(1928–2019) | Nachruf

f **Freie thematische**
Beiträge

- 124... Juliane Güler:
Wandel einer chassidischen Botschaft.
Martin Buber und Elie Wiesel über
das Verhältnis von Gott und Mensch

a **Aktuell**

- 130... Aktuelle Notizen
- 133... Ankündigung: Forschungsgruppe
REMEMBER (2020): Erinnerung
an den Holocaust im Religionsunterricht

lit **Rezensionen**
Bücherschau

- 134... Kasper, Walter Kardinal (2020):
Juden und Christen – das eine Volk
Gottes (René Dausner)
- 137... Martin Buber Werkausgabe, Bd. 12
(2017): Schriften zu Philosophie und
Religion (Wilhelm Schwendemann)

- 138... Grözinger, Karl Erich (2019):
Jüdisches Denken. Theologie – Philo-
sophie – Mystik (Daniel Krochmalnik)
- 142... Scholem, Gershom (2019): *Poetica*
(Bernd Feininger)
- 145... Lindner, Konstantin et al. (2017):
Zukunftsfähiger Religionsunterricht
(Wilhelm Schwendemann)
- 147... Fried, Hédi (2019): Fragen,
die mir zum Holocaust gestellt werden
(Valesca Baert-Knoll)
- 148... Baumert, Norbert (2008):
Mit dem Rücken zur Wand
(Wilhelm Schwendemann)
- 150... Schnelle, Udo (2019):
Die getrennten Wege von Römern,
Juden und Christen: Religionspolitik
im 1. Jh. n. Chr. (Rebekka Groß)
- 151... Berger, Joel (2019): Gesetz –
Ritus – Brauch. Einblicke in jüdische
Lebenswelten (Wilhelm Schwendemann)
- 153... Perel, Sally (1992/2016):
Ich war Hitlerjunge Salomon
(Vanessa Gasparevic)
- 155... Werner, Hans-Joachim | Silvera David |
Flashman, Alan (2020): Verbundenheit
im Gegenüber. Martin Buber ... Umgang
mit Konflikten (Mechthild Ralla)

Impressum

- 157... Herausgeber | Ziele | Schriftleitung
- 158... Ehrenmitglied
Unterstützende Institutionen | Spender
Geschäftsstelle *ZfBeg*
Herstellung | Bildnachweis
- 159... Heftbezug | Abonnement
- 160... *ZfBeg*-Bestellformular

Hinweise

- Die nächste *ZfBeg*-Zeitschrift, die im Herbst 2020 erscheint, wird dem Philosophen **Emmanuel Levinas** gewidmet sein.
- Wir bieten Verlagen, Institutionen und Gruppen, die den christlich-jüdischen Dialog fördern, die Möglichkeit, durch **Anzeigen** in unserer Zeitschrift auf ihr Anliegen aufmerksam zu machen. Fordern Sie das aktuelle *ZfBeg-Mediablatt* mit allen relevanten Informationen (Anzeigenformate/-preise/-termine) per Mail an: **info@zfbeg.de**
- Das **BRU-Magazin** – Magazin für den Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen – widmet sich in der aktuellen Ausgabe 73/2020 ebenfalls dem Thema Erinnerungskultur: *Blick zurück nach vorn – erinnern, vergessen, Zukunft*. Das Heft erscheint im Juli 2020; Informationen und Bestellmöglichkeit unter www.bru-magazin.de.
- Neuer Masterstudiengang der Hochschule Nordhausen: *Gedenkstättenarbeit und Menschenrechtsbildung in sozialen Berufen*, eine Kooperation der Evangelischen Hochschule Freiburg (Prof. Wilhelm Schwendemann) mit der Hochschule Nordhausen (Prof. Cordula Borbe). Beginn: Herbst 2020. Einladung zur Auftaktveranstaltung unter <https://www.hs-nordhausen.de/studium/wiso/gameb/fachtag-die-zeit-ist-reif/>

Editorial

»Die deutsche Erinnerungskultur erlebt gerade einen Umbruch«, schreibt die Kulturwissenschaftlerin und Gedächtnisforscherin Aleida Assmann im Jahr 2020.

Neben dem bereits häufig thematisierten Forschungsfeld des Übergangs von der Zeitzeugen-Generation zur Adressaten-Generation zeigt sich *Erinnerungskultur* als ein mehrdimensionales Phänomen. Bedingt durch kulturelle und gesellschaftliche Transformationsprozesse ist die Erinnerungskultur im stetigen Wandel und muss als dynamisch aufgefasst werden. Dies umfasst auch, dass eine Pluralisierung der Ausgestaltungsmöglichkeiten von Erinnerungskultur stattfindet, insbesondere die digitalen Medien bieten dazu neue und vielversprechende Möglichkeiten. So können neben dem gemeinsamen Erinnern an Gedenktagen, Orten und Anlässen, welche vor allem von Präsenz und persönlicher Begegnung leben, nicht-präsenzbasierte und individuelle Formen von Erinnerungskultur gefördert werden.

Die Nutzung digitaler Medien soll keine Revision oder Ablösung klassischer Erinnerungsformen bedeuten, stattdessen sollen diese an gezielten und sinnvollen Punkten ergänzt und bereichert werden.

Die persönliche Begegnung, die Erfahrung von Gemeinschaft ist für Erinnerungskultur von zentraler Bedeutung und letztlich nicht zu ersetzen. In Anbetracht der aktuellen Situation der Coronapandemie hat sich gezeigt, wie schmerzlich diese Erfahrungen vermisst werden, wenn sie aufgrund von Hygieneschutzmaßnahmen nicht oder nur eingeschränkt stattfinden können. Das Bedürfnis nach Erinnerung, Begegnung und Austausch, insbesondere an Gedenktagen, ist trotz Pandemie nicht geschwächt und es gilt, diesem gerecht zu werden. In dieser Anforderungssituation kommen die Vorzüge und neuen Möglichkeiten von digitalen Medien zur Geltung, die einen Begegnungsraum jenseits persönlicher Präsenz eröffnen und die Leerstelle, wenn ein persönliches Treffen nicht mehr möglich ist, konstruktiv zu füllen vermögen.

Yad Vashem hat beispielsweise an *Yom Ha-Schoah* per Videostream die Namen der Holocaustopfer verlesen lassen und eine Onlineausstellung zur Verfügung gestellt. Im Vorfeld gab es einen weltweiten Aufruf, an der Kampagne *#rememberingFromHome* teil- und sich selbst beim Rezitieren der Namen von Holocaustopfern aufzunehmen (*#shoahnames*), welche im Anschluss in sozialen Netzwerken veröffentlicht werden sollen.

Digitale Erinnerungsformen beschränken sich nicht auf Übergangs- und Ersatzlösungen für Präsenzveranstaltungen, sondern verfügen über einen eigenständigen Stellenwert. Das interaktive Zeitzeugnis *Dimensions in Testimony* beispielsweise simuliert Gesprächssituationen zwischen Zeitzeugen, die holografisch dargestellt werden, und lernenden Subjekten.

Die Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung, die im Übrigen auch in digitaler Form (als PDF) erhältlich ist, greift diese verschiedenen Ebenen von neuen, kreativen und auch digitalen Elementen der Erinnerungskultur auf und buchstabiert sie innerhalb verschiedener Themenschwerpunkte durch.

Valesca Baert-Knoll

Reinhold Boschki

Julia Münch-Wirtz

Wilhelm Schwendemann

Verantwortliche Schriftleitung *

Ulrich Ruh

Redaktion

in Kooperation mit

Daniel Krochmalnik

* Das Tübinger Team wird von der studentischen Mitarbeiterin **Vanessa Gasparevic** unterstützt.

Joseph A. Kanofsky¹

Zikaron: Kultur der Erinnerung im Judentum

Erinnern ist für jüdische Identität zentral

Die Entwicklung einer Kultur der Erinnerung ist für das rabbinische Judentum in seiner Existenz nach der Zerstörung des Zweiten Tempels ein zentrales Unterfangen. Erinnern ist nicht bloß das Gegenteil von Vergessen; wie wir sehen werden, umfasst es ein Bündel von Verhaltensweisen, Äußerungsformen, Handlungen und Gebeten, die das Weltliche auf die Ebene des Heiligen heben, das Zeitgebundene mit dem Transzendenten verbinden, das unmittelbar Gegebene mit dem Kosmischen.

Ohne Zweifel ist Erinnern ein zentrales Anliegen des rabbinischen Judentums und, wie wir auf den folgenden Seiten zeigen werden, prägt es sich dem Bewusstsein als ein sinnvolles und konstantes Merkmal an den wichtigen Wendepunkten im jüdischen Leben ein. Wir werden uns mit folgenden Punkten befassen: Ereignisse, die Momente des Übergangs im Lebenslauf eines Juden markieren; Inhalt und Stil der täglichen Liturgie sowie der jährliche Kalender der Feste und Feiertage. Wie wir sehen werden, verkörpert die Kultur des Erinnerns im Judentum eine ganz besondere Haltung. Mehr als 1900 Jahre lang, seit der Zerstörung des Zweiten Tempels, hat diese Haltung den jüdischen Diskurs auf eindruckliche und konstante Weise geprägt. Sie ist Brennpunkt des religiösen und gemeinschaftlichen jüdischen Lebens.

Erinnern oder Erinnerung ist mehr als das bloße Gegenteil des Vergessens. Erinnern hält in unserem Bewusstsein etwas Bestimmtes fest, hebt eine Emotion bzw. einen Bewusstseinsinhalt gegenüber anderen hervor. Auf diese Weise gewinnen wir einen Zugang zum rabbinisch-jüdischen Verständnis von Erinnern.²

Tatsächlich lassen sich mindestens drei Spielarten des Erinnerns identifizieren.

Die einfachste davon bedeutet, in Übereinstimmung mit den ursprünglichen lateinischen Wörtern *memor* oder *rememorari*, sich etwas zu merken oder ins Bewusstsein zurückzurufen. Das ist das genaue Gegenteil von Vergessen.

Eine weitere Ebene des Erinnerns bedeutet nicht nur das bloße Zurückrufen, sondern, etwas in den Vordergrund des Gedächtnisses zu stellen. Beispielsweise stellt der »Tag des Erinnerns« im britischen Commonwealth das Ende des Ersten Weltkriegs 1918 in den Vordergrund des Gedächtnisses; das geschieht durch Rituale wie das Tragen einer Kornblume am Revers der Jacke und das Einhalten einer Minute Stille um 11 Uhr am Vormittag. Der »Volkstrauertag« in Deutschland wird normalerweise wenige Tage später begangen, mit Reden, Liedern, Prozessionen und Kranzniederlegungen. Am »Veterans Day« legt das Staatsoberhaupt der USA einen Kranz am Grabmal der unbekanntesten Soldaten auf dem Nationalfriedhof nieder. Diese besonderen öffentlichen Rituale stellen das Gedächtnis der Kriegsgefallenen in den Mittelpunkt und rücken es an den obersten Platz, sie drücken die Anerkennung der Nation für ihre Opfer aus.

Eine dritte Ebene des Erinnerns geht, theologisch gesehen, noch viel tiefer als das eben Angeführte. Es geht weit über das bloße Vermeiden von Vergessen hinaus und bedeutet mehr als etwas in den Vordergrund des Gedächtnisses zu rücken. Diese Ebene des Erinnerns stellt den gegenwärtig erlebten Augenblick als gleich *zeitig*, *co-synchron* mit dem ursprünglichen Augenblick wieder her, mehr noch: er *schafft* den ursprünglichen Augen-

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

² Zum Gegensatz von Geschichte und Erinnerung im jüdischen Diskurs siehe: Yerushalmi, Yosef Haim (1988): »Zachor«: *Erinnere Dich!* Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin.

**Torah in der ehemaligen
Kölner Synagoge, Glockengasse.**



blick sogar neu. Zeit wird dabei nicht linear gesehen, sondern zyklisch. Immer wieder setzen jene, die die theurgischen³ Möglichkeiten des Augenblicks benutzen, die göttliche Gegenwart ins Werk, die beim ersten Mal sichtbar war, sei es die Erschaffung der Welt, der siebte Schöpfungstag, die »Bindung Isaaks« auf dem Altar oder das Ritual des Hohen Priesters im Jerusalemer Tempel am Versöhnungstag; sie laden den gegenwärtigen Augenblick mit der transzendenten Macht des ursprünglichen Augenblicks auf.

Rabbinische Zugänge zum Gedenken

Die Kultur des Gedenkens im rabbinischen Judentum besteht in weiten Teilen aus dieser dritten Ebene des Erinnerns. Hier geht es um das Aufrufen des ursprünglichen Geschehens, um das ge-

genwärtige Geschehen mit Erinnern aufzuladen und es mit der göttlichen Macht seines Vorbilds und Vorgängers zu durchdringen: Dies geschieht offensichtlich bei den meisten Feiern in Frömmigkeit und Liturgie.

Die rabbinische Literatur, am meisten *Mischna* und *Talmud* (Sammlungen von Gesetzestexten zum jüdischen Ritual und gemeinschaftlichen Verpflichtungen) und in kleinerem Umfang der *Midrasch* (exegetische und homiletische Literatur), begann als allumfassender Akt des Erinnerns. Bis zur Periode von Rabbi Juda dem Prinzen (ca. 135–217 nach der üblichen Zeitrechnung) waren diese Erklärungen des jüdische Gesetzes eine ausschließlich mündliche Tradition. Im Unterschied zur »geschriebenen Torah« der 24 Bücher des Kanons blieben die 63 Traktate der *Mischna* und ihre begleitende Erklärung im *Talmud* als »mündliche Torah« überliefert, die wörtlich vom Lehrer zum Schüler weitergegeben wurde. Sie war absichtlich nicht für die Schriftform bestimmt, um so den Unterschied zwischen dem von Gott gegebenen Kanon und seiner menschlichen Erklärung zu bewahren. Dementsprechend bildeten die Weisen der frühen rabbinischen Periode eine ganze Kultur oder Gemeinschaft des Erinnerns aus, in der die Fragen und Antworten, die in der Blütezeit dieser umfassenden Gesetzstradition die beständige Beschäftigung mit einem auswendig gelernten und mündlich überlieferten Bestand an Literatur erforderte.⁴ Man kann nur schwer die Auswirkung überschätzen, die all das auf die jüdische Kultur als Kultur des Erinnerns hatte.

Es genügt die Feststellung, dass die Grundlage für die Kultur des Erinnerns, die das Judentum in der fast 2000-jährigen Zwischenzeit seit der Zer-

³ Theurgie ist die in der jüdischen Tradition, insbesondere in der jüdischen Mystik, gängig Praxis der Verbindung des Weltlichen mit dem Göttlichen.

⁴ Vgl. Ong, Walter (2002): *Orality and Literacy*, New York.

störung des Tempels darstellt, tief im talmudischen Diskurs verwurzelt ist. Die Spannung, die mit dem *Talmud* gegeben ist, besteht darin, wie die vom Text der Bibel verlangten verschiedenen Rituale und Riten, vor allem die des Tempelgottesdienstes, ohne diesen Tempel ausgeführt werden können. Das alles bahnte sich bereits nach der Zerstörung des salomonischen Tempels im 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung und dem darauf folgenden babylonischen Exil an. Die am besten geeignete und dauerhafteste Antwort auf dieses Problem blieb über die Jahrhunderte hinweg eine Kultur des Erinnerns.

Der Lebenszyklus

Drei Achsen des jüdischen Lebens belegen die klare Evidenz des Vorrangs des Erinnerns, der beinahe an jedem Wendepunkt ins Spiel kommt. Der Zyklus des Lebens mit den ihn begleitenden periodischen Ritualen, die tägliche Liturgie, die einem Juden aufgetragen ist, ob allein oder in einer Gebetsgemeinschaft, und schließlich der jährliche Zyklus der Fest- und Feiertage: Das alles sorgt dafür, dass das erinnern zum Hauptantrieb wird, der das jüdische Leben prägt.

Der Lebenszyklus beginnt mit der Zeremonie der Namensgebung bei der Geburt. Bei Jungen bildet diese Namensgebung einen Teil der *brit milah*, dem Beschneidungsritual am achten Tag nach der Geburt. Die kurze Liturgie für die Namensgebung beinhaltet ein Zitat aus Psalm 105,8-10: »Ewig *gedenkt* Er seines Bundes, dem Wort, das Er gegeben hat für tausend Geschlechter; des Bundes, den Er mit Abraham geschlossen hat; des Eides, den Er Isaak geschworen hat. Er bestimmte ihn

als Satzung für Jakob, als ewigen Bund für Israel.« Die Beschneidung ist ein sichtbares Zeichen für diesen Bund (hebräisch: *brit*) zwischen Gott und Abraham und seinen Nachkommen; das erinnern an diesen Bund wird bei dieser ersten Lebenszäsur beschworen. Das ist mehr als eine Erinnerung, mehr als eine Geste, die den ursprünglichen Moment für die gegenwärtige Erfahrung in den Vordergrund rückt. Über diese Ebenen hinaus ist es das Bestreben, den Augenblick von Abrahams Opfer und den jetzt anwesenden Vater, der seinen Sohn in den Bund aufnimmt, in ein und demselben transzendenten und metahistorischen Augenblick des Bundesschlusses zu vereinigen.

Die Hochzeitszeremonie im Judentum schließt mit sieben Segenssprüchen, die unter dem Hochzeitsbaldachin rezitiert werden. Der vorletzte Spruch lässt zwar das Wort »Erinnern« aus, ruft aber dennoch dieselben Segenssprüche auf das Paar unter der *Chuppah* herab, die über Adam und Eva, dem ersten Paar, herabgerufen wurden. »Erfreue die gesegneten Brautleute, wie Du ehemals Deine Geschöpfe im Garten Eden erfreut hast. Gepriesen bist Du Gott, der Du Bräutigam und Braut erfreust.« Die Braut und der Bräutigam, die vor uns unter dem Hochzeitsbaldachin stehen, werden nicht nur poetisch mit Adam und Eva verglichen; sie werden vielmehr jetzt im Augenblick der Segnung zum ursprünglichen Paar des Anfangs.

Auch die letzten Vorgänge des Lebens, Tod und Begräbnis, enthalten in ihrem Ritual das erinnern. Dabei berücksichtigt es in diesem Fall die Fragilität und Prekarität des Lebens, die in dem Grenzzustand, den die abgeschiedene Seele jetzt einnimmt, deutlich wird. Die Sammlung von Stel-

len, die beim Begräbnis gesprochen werden, trägt den Titel »Annehmen des Gerichts«. Sie enthält folgende Stelle: »In deiner Hand ist die Bewahrung aller Geister. Der Himmel soll es dir verbieten, die *Erinnerung* an uns auszulöschen.« Es handelt sich um eine Umschreibung von Abrahams bekanntem Eintreten vor Gott für die Sünder von Sodom in Gen 18,25. Die Besorgnis, die zum Ausdruck kommt, wenn man ein Mitglied der Gemeinde zur letzten Ruhe bettet, besteht in nicht geringem Maß aus der Angst, dass die Erinnerung verblasen und letztlich ganz verschwinden wird. Indem dieser biblische Augenblick mit dem unmittelbaren Augenblick des Verlusts und der Trennung verbunden wird, wird das Zeitliche in das Ewige verwandelt.

Das Gebet namens

»Yizkor« – »Erinnere dich«

Teilweise im Blick auf diese Angst vor dem Vergessenwerden sprechen Juden bei vier Anlässen im jüdischen Kalenderjahr ein sehr kurzes liturgisches Gebet; am letzten oder vorletzten Tag eines Fests. Man nennt dieses Gebet »Yizkor«, also »Erinnere dich«, nach seinem ersten Wort; in voller Länge heißt es: »Möge sich Gott der Seele meines Elternteils, meines Lehrers *erinnern*, die zu seiner Welt hingegangen ist, denn ich werde eine Gabe zu ihren/seinen Gunsten spenden. Deshalb soll seine/ihre Seele in den Bund des Lebens aufgenommen werden, zusammen mit den Seelen von Abraham, Isaak und Jakob, von Sara, Rebekka, Rachel und Lea; und zusammen mit den anderen Gerechten im Garten Eden. Und wir sprechen ›Amen‹.«

Hier könnten wir mit der möglicherweise irritierenden theologischen Herausforderung zu kämpfen haben, was es denn bedeute, Gott zu bitten, Er möge Sich erinnern. Schließlich impliziert das die Vorstellung, Gottes Gedächtnis sei fehlerhaft und habe eine Erinnerung nötig. Die Absicht liegt allerdings anderswo. Es gibt hier eine Praxis, die zum Liturgischen hinzutritt und einen Teil von ihm ausmacht: die lebendige Verpflichtung, zugunsten der Toten etwas Gutes zu tun, so dass dieses positive religiöse Verhalten Verdienste zugunsten der Toten erwerben kann. Sie sind in diesem Sinn tot, aber nicht vergangen. Der Bittsteller bittet Gott nicht, Sich zu erinnern, weil Gott nicht vergisst. Der Bittsteller bittet Gott nicht darum, das Gedenken an seine verstorbene Familie in Seinem Wissen nach vorne zu rücken; eine solche Bitte ist überflüssig. Die Bitte zielt darauf, dass durch göttliche Barmherzigkeit *unsere* zeitlichen Akte der Rechtschaffenheit sich in der geistigen Welt der Seelen auswirken mögen; Gott möge Almosen, die in dieser Welt gegeben werden, als verdienstlich für diejenigen betrachten, die sie nicht mehr bewohnen.

Gott vergisst nicht

Aus diesen Beispielen folgt, dass Erinnerung mehr ist als ein bloßes Wort, ein Aufruf oder eine Erwähnung; es ist von greifbarer Art und Beschaffenheit. Gott, der nicht vergisst, wird dringend darum gebeten, zu erinnern; so muss es logischerweise eine Dimension des Erinnerns geben, die ganz und gar vom Vergessen unterschieden ist, das genaue Gegenteil davon. Das Erinnern könnte eine Wirklichkeit und ein Sein eigenen Rechts

haben, eine Vorrangstellung oder eine Aufwertung erfahren; worin bestünde sonst der rhetorische oder religiöse Sinn davon, einen Gott in Seiner Vollkommenheit zu bitten, etwas nicht zu vergessen? Wie gezeigt, geht es um mehr als um die formelhafte Wiedererinnerung an ein vergangenes Ereignis; es geht im Vollsinn darum, das Göttliche, also das Unzeitliche, mit dem immanenten, dem zeitlichen Akt einer Person, zu verbinden. Mit einem vollkommenen Ausgleich von göttlicher Gnade und menschlicher Anrufung wird das Göttliche in das Weltliche hineingeholt.

Die täglichen Gebete und der Kalender formen eine Kultur des Erinnerns

Die täglichen Gebete eines Juden sind ähnlich wichtige Bezugspunkte für die Kultur des Erinnerns. Die Morgengebete beginnen mit dem Anlegen der Phylakterien, also der Gebetsriemen, der *Tefillin*, als Ausführung der Weisung von Dtn 6,8: »Du sollst sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden.« An den *Tefillin* sind kunstvoll gearbeitet Leder-täschchen befestigt, die winzige Pergamentrollen enthalten, auf denen Verse aus dem Pentateuch geschrieben sind, darunter Ex 13,1-16: »*Gedenke* des Tages, an dem du aus Ägypten herauszogst.«

Die Morgenliturgie umfasst Gen 22, die Bindung Isaaks, die uns an jedem Tag aufs Neue vor Augen geführt wird – als Erinnerung an Abrahams Bereitschaft, seinen wertvollsten und lange erwarteten Nachfahren zu opfern. Auf diesen Passus folgt eine Anrufung, die beginnt: »Herr des Universums! Möge es Dein Wille sein, Gott unser Gott und Gott unserer Vorfahren, dass Du zu unserem Heil den

Bund unserer Vorfahren *erinnerst*.« Hier haben wir wieder ein Gebet, das Erinnerung in das Bewusstsein der betenden Person einprägt; und wieder bitten die Betenden darum, dass sich etwas beim Höchsten, in den göttlichen Regionen bewegen soll.

Anstelle der täglichen Opfer des Tempeldienstes wird die Ordnung dieses Dienstes *erinnert*, und es werden Gebete dargebracht, deren Erinnern und Erwähnung die gleiche Nähe der Begegnung von Gott und Mensch bewirken soll, die die reale Praxis im Jerusalemer Tempel ins Werk setzte. So folgt auf die liturgische Rezitation der täglichen Opfer wiederum ein kurzes Gebet, das die Präsentation der Elemente des Tempeldienstes in verbaler Form umfasst: Diese mündliche Darbietung möge die Kraft der Versöhnung, Annäherung und Erfüllung der Bitten bewirken; das Beten und Erinnern der Ordnung des Tempeldienstes möge die gleiche Nähe und Gemeinschaft mit Gott erreichen, die damals durch seine physische Darbietung im Tempel bewirkt wurde.

Ein Jude bekennt den Glauben an Gott mehr als einmal am Tag, indem er Verse aus Dtn 6,4-9, 11 und 13-21 sowie Num 15,37-41 rezitiert, die die Weisungen der Schrift für das Erinnern des Auszugs aus Ägypten enthalten. An verschiedenen Stellen im zentralen Gebet *Amidah*, dem sogenannten »Stehenden Gebet«, wird die Erinnerung an den Tempel regelmäßig aufgerufen, ebenso wie die speziellen Erfordernisse für das Erinnern in Verbindung mit der Zeit während der hohen Festtage.

Zu den täglichen Gebeten gehört in vielen Fassungen des Standardgebetsbuchs das aller kürzeste mit dem Titel »Sechs Erinnerungen«, eine ein bis drei Verse lange Rezitation von sechs unterschiedlichen biblischen Geschehnissen, die erin-

nernt werden sollen: der Auszug aus Ägypten; die Offenbarung am Sinai; der Angriff der Amalekiter, das Goldene Kalb, die Rede Miriams und der *Schabbat*. Sie werden auch vom Einzelnen laut gelesen, um so die biblischen Weisungen einzulösen, d. h. sie zu erinnern.

Bemerkenswerterweise besteht das jüdische Gebet sowohl aus Akten der Erinnerung wie aus Erinnerung als solcher. Im Lauf des täglichen Morgengebets, das weniger als eine Stunde in Anspruch nimmt, kann ein Jude sich selbst als anwesend bei der Erschaffung der Welt, der Bindung Isaaks, dem Exodus und der Teilung des Rotes Meers und am Sinai vorstellen und die enge Verbindung mit Gott bei jedem dieser Ereignisse ins Gedächtnis rufen.

Schließlich bildet der jährliche Zyklus von Feiertagen und Festen ein kontinuierliches Gegenwärtigsein aktiven Erinnerns, indem er vergangene Erfahrungen stets wiederkehrend aufruft. Sie erhalten greifbaren sinnlichen und verbalen Ausdruck, um so die spirituelle und gemeinschaftsstiftende Kraft dieser Tage auf Neue zu erleben. Bei den meisten hier erwähnten Vorschriften gehört zu ihrer Ausführung das Rezitieren des in der Bibel angeordneten Gottesdienstes im Zelt, später im Jerusalemer Tempel. Der Text wird so zu einer Handlung. Diese Kultur des Erinnerns prägt bis heute Tag für Tag und im Jahresablauf das ganze religiöse Ritual und die religiöse Praxis des Judentums. Für gegenwärtige und zukünftige Beteiligte bestätigt und gleichzeitig verstärkt sie die Bedeutung und die emotionale Wirkung jener Rituale, die nach dem Verlust des Tempels als Zentrum des jüdischen Lebens im ersten nachchristlichen Jahrhundert nicht mehr praktizierbar erschienen.

Schabbat und jüdische Feste als Tage des Erinnerns

Der *Schabbat* ist schon als solcher eine wöchentliche »*Erinnerung* an das Werk der Schöpfung« und eine »*Erinnerung* an den Auszug aus Ägypten«, wie sein Heiligungsgebet die jüdische Familie in den Ruhetag einführt. Diese beiden Erinnerungen werden in Gegenwart der gesamten Familie bei der kurzen Heiligungszeremonie, beim *Kiddusch*, wörtlich am Esstisch zitiert – und zwar gleich zum Beginn des Mahls, das den wöchentlichen Feiertag eröffnet.

Jeder der jährlichen Festtage, *Pessach*, *Schavuot* und *Sukkot*, wird wiederum in der Synagoge ebenso wie zuhause willkommen geheißen, indem man die Prägung des jeweiligen Festtags als »*Erinnerung* an den Auszug aus Ägypten« erwähnt.

Das sehr populäre und bleibende Ritual von *Pessach* ist der *Seder*, ein gemeinschaftliches Mahl zuhause, bei dem ungesäuertes Brot und bittere Kräuter verzehrt werden, um den wirklichen Geschmack und die Bitterkeit von Sklaverei und Gefangenschaft ins Gedächtnis zu rufen. Indem sie alle fünf Sinne anspricht, mit Gesang und Erzählung, mit Wein und *Hallel* (die Lobpsalmen 113-118), erzählt und erlebt die Familie die Erlösung aus Ägypten aufs Neue und realisiert durch dieses Tun die Übertragung auf künftige Generationen. Die *Haggada*, das schmale Buch, das die schriftliche Vorlage für das abendliche Ritual liefert, wurde so oft in so vielen unterschiedlichen geografischen und linguistischen Kontexten angepasst, übersetzt, modifiziert und revidiert, dass sie zum am meisten nachgedruckten jüdischen Buch wur-

Die *Haggada* ist im religiösen Leben der Juden Erzählung und Handlungsanweisung für den *Seder* am *Erev Pessach*, dem Vorabend des Fests der Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei. Rabbi Joseph A. Kanofsky berichtet in seinem Beitrag von mehr als 7.000 veröffentlichten Varianten der *Pessach-Haggadah*.

Gedeckter Tisch für den *Seder*.



1



2



3



4



5

- 1 Seder-Tisch, Darstellung aus dem 19. Jh.
- 2 Rabbi Nachman's *Haggadah*, 2013.
- 3 The *Rylands Haggadah*, Mitte 13. Jh.
- 4 *Pessach-Haggada* von Jakob Michael May Segal, 1731, Frankfurt am Main. Sie wird im Museum Judengasse Frankfurt am Main aufbewahrt und ist eine Schenkung von Ignatz Bubis.
- 5 Seite aus der *Vogelkopf-Haggadah*, 13. oder 14. Jh.

de, mit etwa 7.000 veröffentlichten Varianten und unzähligen »hausgemachten« Versionen. Die *Haggada* enthält den Text der Erzählung und die wirkliche Choreographie des Erinnerns: Die Mitwirkenden sehen sich selbst, als wären sie am tatsächlichen Auszug aus Ägypten in jener Nacht beteiligt.

Der Monat *Nissan* als solcher, in dem *Pessach* begangen wird, wird vom Rest des Jahres durch eine leicht abweichende Tagesliturgie unterschieden, die ihn als einen Monat der Freiheit und der Befreiung sowie einer besonderen Nähe zu Gott kennzeichnet.

Yom Hashoah und *Yom Hazikaron* wurden im 20. Jahrhundert zum jüdischen Kalender hinzugefügt. Beide Tage drehen sich um das Erinnern. *Yom Hashoah*, der Tag des Erinnerns an den Holocaust, ist ein Gedenktag im späten Frühjahr, ein Kompromissdatum zwischen denen, die ihn im Kalender am hebräischen Datum des Warschauer Ghettoaufstands von 1943 festmachen wollten, am ersten Tag des *Pessach*festes, und denen, die ihn später ansetzen wollten, damit dieses melancholische Gedenken nicht mit dem Themen Freiheit und Erlösung des hebräischen Monats *Nissan* zusammenfällt.

Yom Hazikaron, nur wenige Wochen nach *Pessach* und einige Tage nach dem *Yom Hashoah*, ist der israelische Gedenktag für die gefallenen Soldaten und wurde von damit sympathisierenden jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt übernommen. Wörtlich bedeutet sein Name »Tag der Erinnerung«; er wird geprägt von der äußerst feierlichen Anerkennung für jene, die ihr Leben in den Verteidigungstreitkräften Israels gaben. Mit seiner sehr düsteren Stimmung geht er unmittelbar der

mit froherem Herzen begangenen Feier des israelischen Unabhängigkeitstags, des *Yom Haatzmaut*, voraus.

Das sog. *Omerzählen* oder *Sefirat Haomer* ist ein kurzes tägliches Ritual, das *Pessach* mit *Schavuot* (analog zum Pfingstfest) verbindet. Das *Omer* war das erste Frühlingsopfer, das früher zur Zeit des Tempels dargebracht wurde. Es wurde von der Ernte der Gerste genommen, die als erste Feldfrucht reif war. Dieses Zählen beginnt am zweiten Tag des *Pessach*festes, und heutzutage wird jeder Tag in *Erinnerung* an jenes Gerstenopfer im Tempel genau gezählt, sieben volle Wochen, 49 Tage, bis *Schavuot* bzw. Pfingsten, dem Frühlingsfest, das an das gemeinsame Stehen am Berg Sinai und den Empfang der Zehn Gebote erinnert (Ex 19-20). Genau wie an *Pessach* sind die Liturgie des Tages (»Die Zeit des Empfangs unserer *Torah*, eine Erinnerung an den Auszug aus Ägypten«), die symbolischen Speisen und sogar der Schmuck der Synagoge kulturelle Elemente, die das Erinnern an einen entscheidenden Moment in der jüdischen Geschichte unterstützen, der sich als solcher jährlich mit Freude und Festlichkeit wieder darstellt. Die Erfahrung, mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des jüdischen Volkes am Sinai zu stehen, schafft einen Erinnerungsraum für die Menschen, um die beständige Offenbarung der *Torah* zu empfangen, die nicht auf ein Datum in der Geschichte begrenzt ist.

Drei Sommerwochen lang rückt das ernste Gedenken in den Mittelpunkt, deren Kultur des Erinnerns sich um die Belagerung Jerusalems in alten Zeiten und um die darauf folgende Zerstörung des Jerusalemer Tempels 586 vor und 70 nach unserer Zeitrechnung dreht. Merkdaten für diese Pe-

riode sind zwei Fasttage: Der 17. *Tammuz* und der 9. *Av* im hebräischen Kalender. Dieser etwas traurige Zeitraum führt auf immer höhere Ebenen des Verzichts und der Selbstkasteiung hin zum 9. *Av*, an dem die Beteiligten die Gebräuche ausführen, die beim Tod eines Familienmitglieds gelten. Ab dem Fasten am 17. *Tammuz* gibt es keine Versammlungen zu öffentlichen Hochzeiten oder anderen festlichen Anlässen, es wird auch keine Musik gespielt, um die Seelen zu erheben. Die einzigen Ausnahmen sind die *Brit Milah* (Beschneidung); sie muss – wenn medizinisch möglich – am achten Tag nach der Geburt durchgeführt werden, damit sie an die Beschneidung Isaaks durch Abraham in diesem Alter erinnern kann, und die Vermählung von Paaren, die zu jedem Zeitpunkt formell besiegelt werden kann, auch ohne Musik und Festlichkeiten, um an das erste Paar Adam und Eva zu erinnern.

An den ersten neun Tagen des hebräischen Monats *Av* und in der Woche mit dem Fasttag des neunten enthalten sich Juden genussvoller Vergnügungen: Fleisch und Wein, sowie weltlicher Sorge, zum Beispiel dem Wäschewaschen. Am 9. *Av* selbst wird der Gedenktag markiert durch Fasten, das Sitzen auf niedrigen Stühlen oder auf dem Boden wie Trauernde, das Wegräumen von bequemem Schuhwerk, den Verzicht auf gegenseitiges Grüßen und das Lesen des Buchs der Klagelieder mit leiser und trauriger Stimme. Diese Entbehrenungen in der Ernährung, von Berührungen, im Sehen und Hören sorgen für die Stimmung der Trauer und des Gedächtnisses der Trauer über den Verlust des Tempels und das darauf folgende Exil. Wie kann man um ein Ereignis trauern, das 19 Jahrhunderte zurückliegt? Das Fasten des 9. *Av* ist ein

hervorragendes Beispiel dafür, wie man sich in einen transzendenten Moment der Trauer und des Verlusts hineinbegibt.

Wenige Wochen danach beginnt die Zeit der Buße mit *Selihot*, Bußgebeten, die gemeinschaftlich im Morgengrauen, vor den regulären Morgenbeten, verrichtet werden. Das beherrschende Thema dieser Gebete ist das Erinnern. Ihr Höhepunkt ist das Sprechen des »Erinnere den Bund« am Morgen vor *Rosch Haschanah*.

Der Höhepunkt des Jahres:

Rosch Haschanah

Rosch Haschanah, das jüdische Neujahrsfest, kennt eine einzigartige Version des zusätzlichen Gebets, *alled Musaf*. Dieses Gebet unterscheidet sich von dem *Musaf*-Gebet am *Schabbat*, am Neumond oder an den drei Festen *Pessach*, *Schavuot* und *Sukkot*; es widmet sich dem einzigen Thema dieses besonderen Tages. Das *Musaf*-Gebet an *Rosch Haschanah* umfasst drei Themen: die Souveränität Gottes, das Erinnern und das *Schofar* (ein rituelles Widderhorn). Jedes dieser Themen wird in diesem komplexen Gebet erinnert, indem es Verse aus dem Pentateuch, den Propheten und den Weisheitsbüchern rezitiert, die das Thema erwähnen. Es wird abgeschlossen mit einer Bitte darum, dass alle diese biblischen Verse voll in unserer Erfahrung zur Wirkung kommen, die ganze Welt ein günstiges Urteil finden möge und zu einer universalen Anerkennung Gottes führen sollen. Die abschließende Bitte der Reihe von erinnerungsbezogenen Versen lautet: »Denn Du bist es, der Sich ewig alles Vergessenen *erinnert*, und es gibt kein Vergessen vor Deinem Thron der Ehre,

und mögest Du gnädig heute die Bindung Isaaks zur Erlösung seiner Nachkommen erinnern.« Nach jeder der drei ähnlichen Reihen wird das *Schofar* geblasen, außer dann, wenn *Rosch Haschanah* auf den *Schabbat* fällt und das *Schofar* blasen weggelassen wird. Dann wird statt dessen eine Erinnerung an das Erinnern gebetet: Die Liturgie ersetzt dann die Verse »Du gabst uns, o Gott, voll Liebe diesen Tag des Erinnerns, einen Tag, an dem das *Schofar* geblasen wird, eine heilige Versammlung, eine Erinnerung an den Auszug aus Ägypten« durch: »Du gabst uns, o Gott, voll Liebe diesen Tag des *Schabbat* und diesen Tag der *Erinnerung*, einen Tag, der an das Blasen des *Schofar* erinnert, voller Liebe, eine heilige Versammlung, eine Erinnerung an den Auszug aus Ägypten.«

Das Fest *Sukkot* folgt bald nach *Rosch Haschanah* und *Yom Kippur*. Das zentrale Thema, dem es seinen Namen verdankt, sind die Laubhütten, die Juden in ihren Gärten aufstellen und zum Essen, zur Geselligkeit und manchmal sogar zum Schlafen (in wärmeren Klimazonen) an den acht Tagen des Festes benutzen – als Erinnerung an Gottes Schutz für das Volk während seiner vierzigjährigen Wanderung in der Wildnis nach dem Auszug aus Ägypten.

Neue Herausforderungen durch Covid19

Abschließend wollen wir über das Durchhalten des Judentums während der jüngsten kulturellen Erschütterung durch die Covid19-Pandemie nachdenken, die die institutionalisierte Religion in ihrer Abhängigkeit von gemeinsamem Gottesdienst und liturgischen Leitung schwer beein-



Darstellung eines *Schofar* auf einem Plakat zu *Yom Kippur*, 2003.

trächtigt hat. Diese Reflexionen können einige interessante Einsichten bezüglich seiner Durchhaltetätigkeit und Flexibilität auch unter sich verändernden sozialen und institutionellen Bedingungen vermitteln.

Als das rabbinische Judentum den Ort des Gottesdienstes von dem nicht mehr vorhandenen Jerusalemer Tempel wegverlegte, verschob es den Brennpunkt der Begegnung von Gott und Mensch von einem einzigartigen Punkt auf dem Globus zu theoretisch jedem Punkt auf dem Globus. Wo auch immer sich eine jüdische Gemeinschaft zum öffentlichen Gottesdienst versammelte oder vielleicht noch stärker veränderbar und flexibel, wo immer sich ein jüdischer Haushalt der vollen Teilhabe an der Kultur des Erinnerns verpflichtete,

dort konnte und kann sich bis heute das Erinnern in aller Stärke und aller Kraft ereignen. Das rabbinische Judentum als solches enthielt in sich die Saat zum Überleben und Blühen sogar unter der Inquisition, dem Kommunismus und anderen zeitweisen Hindernissen für Observanz und Erinnern. Quarantäne und Isolation als Folge einer Pandemie waren für eine ewige Kultur des Erinnerns niemals ein ernsthaftes Problem.

Sehr wenige der hier erwähnten Praktiken und Rituale erfordern ein gemeinschaftliches Sakrament. Natürlich gibt es im Judentum wie in jeder Religion ein bedeutendes soziales Element. Aber für einen Juden erfordern Gebet, Erinnern, Studium und das Engagement in den meisten hier erwähnten rituellen Praktiken nichts anderes als Wissen und Frömmigkeit. Es braucht keinen Klerus, um ein Ereignis zu segnen, keine heiligen Vorhöfe müssen die Grenzen für das Heilige signalisieren. In der Tat, das Erinnern als solches schafft und heiligt Raum wie Zeit.

Institutionen des heutigen Judentums, etwa Gemeinschaftsorganisationen für karitative und soziale Zwecke oder sogar große Synagogen mit entsprechenden Haushaltsmitteln, werden möglicherweise dazu herausgefordert, über ihre Tätigkeiten in einer veränderten Welt nach Covid19 neu nachzudenken. Aber die Kraft der jüdischen Kultur des Erinnerns ist durch solche Herausforderungen kaum zu erschüttern.

Kultur des Erinnerns heute?

Am Ende stellt sich nochmals die Frage: Was ist eine Kultur des Erinnerns für unsere Zeit? In dem Kontext, mit dem wir uns befassen, kann sie

nicht bloß das Gegenteil des Vergessens sein. Sogar der bloße Vorgang des Erinnerns als eine Absage an das Vergessen unterstellt, dass ein Thema, ein zu erinnerndes Etwas, nicht vollständig aus dem Bewusstsein verloren geht; es bedeutet nur, dass dieses Etwas nicht im Vordergrund oder im Zentrum steht. Es wird quasi ausgeschaltet, dann aber wiederbelebt; aber weil es nicht aktiv verwendet wird, befindet es sich nicht im Vordergrund des Bewusstseins oder der Aufmerksamkeit.

Ein Beispiel aus dem alltäglichen Leben kann diesen Vorgang illustrieren: Wenn wir etwas »vergessen«, etwa wo wir unsere Schlüssel gelassen haben oder dass wir Milch und Äpfel aus dem Lebensmittelgeschäft mitbringen sollten, verfolgen wir entweder unseren Weg nach und korrigieren das, von dem wir wissen, dass wir es hätten tun sollen; oder, wenn wir die Schlüssel wiederfinden oder nach Hause kommen und uns plötzlich daran erinnern, wozu wir in das Lebensmittelgeschäft gehen sollten, greifen wir uns an den Kopf und sagen: »Richtig! Ich habe es vergessen! Jetzt erinnere ich mich.« Wir waren uns der Sache bewusst, sie stand aber nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Erinnern meint, dass wir die Sache in den Vordergrund der Aufmerksamkeit schieben und das Licht von Absicht und Konzentration auf sie richten.

Unsere begrenzten und vergänglichen intellektuellen Fähigkeiten fallen definitiv weg, wenn wir alt werden und sterben. Gott wird weder alt noch stirbt er, sondern er ist in jedem Fall vollkommen und ohne menschliche Schwächen. So müssen wir Menschen uns unter Umständen an das »erinnern«, was wichtig ist, und diese wichtigen Dinge

den weniger wichtigen vorziehen. Weil wir Gott nur in menschlicher Sprache begreifen und uns mit ihm befassen können, was als solches logisch unmöglich ist, müssen wir unvermeidlicher Weise Begriffe wie »Erinnern« verwenden, die menschliche Fähigkeiten beschreiben, aber die Wahrheit Gottes nicht erfassen können. Paradoxerweise kommen wir dem Wesen Gottes am besten näher, wenn wir schweigen. Aber Schweigen ist nicht das, was von uns erwartet wird, es kommt auch dem nicht nahe, was wir leisten können. Wir haben eine vom Scheitern bedrohte, aber notwendige Mission: Wir müssen riskieren, zu Gott, mit Gott und über Ihn in einer Sprache zu reden, die der Aufgabe letztlich nicht gerecht wird. Und doch ist das alles, was wir haben. Kafka und Sisyphus verkörpern unser Schicksal: Keiner von ihnen schreckte vor seiner Verantwortung als Mensch zurück. Auch wir dürfen das nicht.

Wenn wir Gott darum bitten, sich zu erinnern, rufen wir uns sowohl Gottes Gegenwart wie Sein Mittun ins Bewusstsein. Das bedeutet, dass wir beides zur Kenntnis nehmen, auch, dass in uns die Hoffnung, das Bemühen und die Fähigkeit gestärkt wird, das Wertvollste in den Mittelpunkt zu rücken: das vollkommene Gleichgewicht unter unseren Prioritäten hervorzubringen. Vielleicht sind wir uns der Kluft zwischen unserer begrenzten Fähigkeit bewusst, dieses vollkommene Gleichgewicht aufrecht zu erhalten, und Gottes grenzenloser Fähigkeit, sich an alles zu erinnern. Trotzdem rufen wir die Unendlichkeit Gottes an, wenn wir in unserer Endlichkeit nachdenken, eine Art Denken auf Abstand zum Göttlichen, in dem wir auch nie die Aufmerksamkeit für unsere wichtigsten Werte und Perspektiven verlieren. Kurz gesagt: Eine Kul-

tur des Erinnerns lädt Gott in unsere großen Übergänge des Lebens und des Sterbens ein, sie bringt Ihn mit ins Spiel. Dies geschieht in unserer jährlichen und täglichen Choreographie des Erinnerns, die sich in Gebet und Ritual ausdrücken.

Das rabbinische Projekt, eine Kultur des Erinnerns zu schaffen und beizubehalten, hat ehrgeizige Ziele. Es möchte die Weltsicht, die Perspektiven und Werte einer religiösen Gemeinschaft auch dann bewahren, wenn zentrale Teile des Funktionierens dieser Gemeinschaft unwirksam gemacht werden, bis zu der Zeit, in der sie wieder belebt werden können. Die Kultur der Erinnerung versucht, eine Gemeinschaft über geographische Grenzen und den Wechsel der Zeiten hinweg zusammenzuhalten, so weitgehend, dass diese Kultur über Außenposten in fünf Kontinenten und über 19 Jahrhunderte hinweg verfügt. Ob mit Absicht oder unbewusst hat es dem Leben vieler Generationen seiner Anhänger Tiefgang, Sinn, Orientierung und die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit gegenüber der Welt und dem Nächsten vermittelt.

Die jüdische Kultur der Erinnerung hat nichts weniger als das ehrgeizige Ziel, die Welt auf das Ende der Zeiten vorzubereiten, so wie Elie Wiesel sehr häufig Rabbi Israel Baal Schem Tow zitierte:

.....
**»Im Erinnern liegt
 das Geheimnis der Erlösung.«**

Katharina Stengel¹

Fritz Bauer und der Auschwitz-Prozess

Der Hessische Generalstaatsanwalt Fritz Bauer (1903–1968) und der wesentlich von ihm initiierte *Frankfurter Auschwitz-Prozess* (1963–1965) teilen eine gemeinsame Geschichte: Sie fanden Anfang/Mitte der 1960er-Jahre in der bundesdeutschen Öffentlichkeit starke Beachtung, wenn auch keineswegs einhellige Zustimmung. Wenig später gerieten sie weitgehend in Vergessenheit, um dann in den 1990er-Jahren allmählich wiederentdeckt zu werden.

Fritz Bauers posthume Karriere von einem fast vergessenen Juristen zu einem Vorbild der bundesrepublikanischen *Vergangenheitsbewältigung* ist beachtlich. Es gibt inzwischen zwei Biografien, drei Spielfilme, mehrere Dokumentarfilme, eine große Ausstellung, zahlreiche Sammelbände und Aufsätze sowie einige Monografien, die sich mit seinem Leben und Wirken befassen.² Es wurden ihm ein Denkmal gesetzt, Plätze, Straßen, Säle und Preise nach ihm benannt und Tafeln an seinen Wohn- und Wirkungsstätten angebracht. Auch Briefmarken, die an ihn erinnern, gibt es inzwischen. Jede diese Ehrungen ist berechtigt, viele waren überfällig.

In der Summe verweisen sie aber auf ein erstaunlich großes Bedürfnis nach positiven Identifikationsfiguren in einer bundesrepublikanischen Nachkriegselite, die daran nicht eben reich war. Insbesondere die Justiz, die sich beharrlich weigerte, ihre eigene Beteiligung an NS-Verbrechen zur Kenntnis zu nehmen, hatte bezüglich eines kritischen und aufgeklärten Umgangs mit der NS-Zeit wenig vorzuweisen. Da kommt der streitbare Jurist und leidenschaftliche Aufklärer Fritz Bauer wie gerufen, der eine hohe Stellung im Justizsystem erlangte und sich in seiner Amtszeit gegen

erheblichen, auch innerbehördlichen Widerstand für eine energische Verfolgung der NS-Verbrechen einsetzte.

Fritz Bauer, 1930 in Stuttgart zum Amtsrichter ernannt, wurde als Jude und engagierter Sozialdemokrat bereits im März 1933 von den Nationalsozialisten verhaftet und für acht Monate im KZ Heuberg festgehalten. 1936 emigrierte er nach Dänemark, wo er nach dem Einmarsch der Deutschen 1940 zunächst interniert wurde. 1943, als die Deportationen der jüdischen Bevölkerung kurz bevor standen, tauchte er unter und konnte nach Schweden fliehen, wo er gemeinsam mit Willy Brandt und anderen die Zeitschrift *Sozialistische Tribüne* gründete. Bauer kehrte 1949 nach Deutschland zurück und übernahm zunächst das Amt des Landgerichtsdirektors am Landgericht Braunschweig, 1940 das des Generalstaatsanwalts am selben Ort. Er sorgte dort 1952 für Furore mit einem Prozess gegen den ehemaligen Generalmajor Otto Ernst Remer wegen dessen Verunglimpfung der Widerstandskämpfer des 20. Juli 1944, die erst durch diesen Prozess posthum rehabilitiert wurden.³ Im Jahr 1956 wurde er von seinem Parteifreund Georg-August Zinn, Ministerpräsident von Hessen, zum hessischen Generalstaatsanwalt berufen. Juristen, die nicht durch Funktionen oder

Fritz Bauer und das Versagen der Justiz. Nazi-Prozesse und ihre »Tragödie«, Hamburg; Backhaus, Fritz; Boll, Monika; Gross, Raphael (Hg.) (2014): Fritz Bauer. Der Staatsanwalt. Begleitpublikation zur gleichnamigen Ausstellung des Fritz Bauer Instituts und des Jüdischen Museums Frankfurt, Frankfurt am Main; Fritz Bauer Institut; Rauschenberger, Katharina (Hg.) (2013): Rückkehr in Feindesland? Fritz Bauer in der deutsch-jüdischen Nachkriegsgeschichte, Frankfurt; New York (Jahrbuch des Fritz Bauer Instituts 2013); Frei, Norbert (2014): Fritz Bauer oder: Wann wird ein Held zum Helden? in: Gerber, Stefan et al. (Hg): Zwischen Stadt, Staat und Nation. Bürgertum in Deutschland (Teil 1), Göttingen, S. 273–279.

Dokumentarfilme: Ziok, Ilona: Fritz Bauer – Tod auf Raten. Deutschland 2010.; Hartl, Peter; Klamt, Andrzej: Mörder unter uns – Fritz Bauers Kampf, Deutschland 2013; Fritz Bauer – Generalstaatsanwalt. Nazi-Jäger, von Catherine Bernstein, 2016 (Arte Frankreich).

Spielfilme: Im Labyrinth des Schweigens, Spielfilm von Giulio Ricciarelli mit Gert Voss als Fritz Bauer, Deutschland 2014; Der Staat gegen Fritz Bauer, Spielfilm von Lars Kraume mit Burghart Klaußner als Fritz Bauer, Deutschland 2015; Die Akte General, TV-Politikdrama von Stephan Wagner, mit Ulrich Noethen als Fritz Bauer, Das Erste 2016.

1 Dr. Katharina Stengel ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow in Leipzig, in dem in Kooperation mit dem Fritz Bauer Institut durchgeführten Forschungsprojekt »Opferzeugen in NS-Prozessen. Eine Analyse ihrer wechselhaften Rolle in sechzig Jahren Bundesrepublik«.

2 Vgl. Wojak, Irmtrud (2016): Fritz Bauer 1903–1968. Eine Biographie, München.; Steinke, Ronen (2013): Fritz Bauer. Oder: Auschwitz vor Gericht, München.; Renz, Werner (2015):

Gedenktafel für Fritz Bauer
vor dem Oberlandesgericht
Frankfurt am Main.



Tätigkeiten in der NS-Zeit belastet waren, waren damals deutlich in der Unterzahl, auf entsprechend große Widerstände stieß Bauer in der Justiz. Wie begrenzt sein Vertrauen in die bundesdeutschen Behörden war, zeigte sich, als er 1957 einen entscheidenden Hinweis auf den Wohnort von Adolf Eichmann in Argentinien nicht an deutsche Behörden, sondern an den israelischen Geheimdienst weitergab.⁴

Der so genannte *1. Frankfurter Auschwitz-Prozess* (ihm folgten bis in die 1980er-Jahre fünf weitere) gehört zu den bekanntesten NS-Prozessen der bundesdeutschen Nachkriegsgeschichte. Er stand am Anfang einer zweiten Welle von NS-Prozessen ab Anfang der 1960er-Jahre. Während seit 1945 durch alliierte, aber auch durch deutsche Gerichtshöfe etliche NS-Täter verurteilt worden waren, stellte die westdeutsche Justiz die Verfolgung von NS-Verbrechen Anfang der 1950er-Jahre fast gänzlich ein. Wenn es zu Verfahren kam, dann meist nur noch aufgrund von Strafanzeigen ehemaliger Verfolgter.

Die Obstruktionshaltung der Justiz geriet Ende der 1950er-Jahre von verschiedener Seite unter Druck: Es mehrten sich kritische Stimmen aus

dem In- und Ausland. Ein zufällig zustande gekommener Prozess gegen Teile des Einsatzkommandos Tilsit vor dem Schwurgericht Ulm 1958 verwies auf die zahllosen, bisher durch die Justiz noch gar nicht erfassten Massenverbrechen im besetzten Osteuropa. Noch im selben Jahr wurde die Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen in Ludwigsburg geschaffen, die erstmals systematisch gegen NS-Täter ermitteln sollte. In dieser Gründung hatten die meisten der kommenden NS-Prozesse ihren Ausgangspunkt.⁵

Derweil hatte Generalstaatsanwalt Fritz Bauer bereits damit begonnen, in seinem Amtsbereich umfassend zu den Verbrechen im Rahmen der *Endlösung* der Judenfrage ermitteln zu lassen, ebenso zu Verbrechen an Sinti und Roma und an Kranken und Behinderten im Rahmen der Euthanasie. Bauer verfolgte früh ein bemerkenswert breites Strafverfolgungsprogramm, das etliche Massenverbrechen des Nationalsozialismus einschloss, die in jenen Jahren noch kaum jemand im Blick hatte. Er wollte dem Recht Geltung verschaffen und verfolgte darüber hinaus dezidiert pädagogische und aufklärerische Absichten. Die deutsche Bevölkerung sollte auf dem Wege einer kritischen

3 Vgl. Fröhlich, Claudia (2005): Der Braunschweiger Remer-Prozess 1952. Zum Umgang mit dem Widerstand gegen den NS-Staat in der frühen Bundesrepublik, in: KZ-Gedenkstätte Neuengamme (Hg.): Schuldig. NS-Verbrechen vor deutschen Gerichten, Bremen, S. 17–28; Dies. (2006): »Wider die Tabuisierung des Ungehorsams«. Fritz Bauers Widerstandsbegriff und die Aufarbeitung von NS-Verbrechen, Frankfurt am Main.

4 Vgl. Wojak, Irmlud (2016), Fritz Bauer, S. 269–284.

5 Vgl. Hofmann, Kerstin (2018): »Ein Versuch nur – immerhin ein Versuch«. Die Zentrale Stelle in Ludwigsburg unter der Leitung von Erwin Schüle und Adalbert Rückerl (1958–1984), Berlin.

Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ihre blinde Autoritätsgläubigkeit ablegen und zu demokratischem Denken und Handeln erzogen werden.

1959 gelang es Bauer, der Frankfurter Justiz die rechtliche Zuständigkeit für die Verbrechen des Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz zu sichern. Von da an wurden die Ermittlungen für einen großen Prozess zu den in Auschwitz begangenen Verbrechen in Frankfurt geführt. Fritz Bauer strebte eine umfangreiche rechtliche und historische Aufklärung des Verbrechenskomplexes Auschwitz an, zu einer Zeit, in der die bundesdeutsche Geschichtswissenschaft noch kaum etwas zur Erforschung der KZ-Verbrechen beigetragen und die Strafjustiz nur vereinzelt und gänzlich unsystematisch gegen einige SS-Leute und Funktionshäftlinge aus Auschwitz ermittelt hatte.⁶ Es musste Grundlagenarbeit geleistet werden. Bauer beauftragte zwei junge Staatsanwälte mit der Arbeit, die nicht durch Funktionen im Dritten Reich belastet waren. Recht unbefangen nahmen sie Kontakt auf zu polnischen und israelischen Behörden sowie zu Organisationen der Auschwitz-Überlebenden und konnten mit deren Hilfe schriftliches Beweismaterial und vor allem zahlreiche Belastungszeugen finden. Die Unterstützung der ehemaligen Auschwitz-Häftlinge und ihrer Organisationen hatte für den Prozess immense Bedeutung. Sie waren es, die mit ihren Verbindungen und Netzwerken auf der ganzen Welt nach Zeugen gegen einzelne Angeklagte suchten und die auch die oft zögerlichen Überlebenden überreden konnten, in Frankfurt auszusagen. Organisationen wie das *Internationale Auschwitz-Komitee* und der *Jüdische Weltkongress* leisteten

als Vermittlungsinstanzen zwischen der misstrauisch beäugten deutschen Justiz und den ehemaligen Häftlingen unverzichtbare Arbeit. Die Zusammenarbeit zwischen den Überlebenden und den bundesdeutschen Ermittlern war allerdings keineswegs konfliktfrei. Insbesondere das Internationale Auschwitz-Komitee mahnte immer wieder eine Ausweitung der Ermittlungen an und protestierte gegen etliche Verfahrenseinstellungen.

Die Ermittlungen zu dem bis dahin größten Prozess der bundesdeutschen Justizgeschichte liefen von 1959 bis 1963. Vor Gericht standen ab dem 20. Dezember 1963 zunächst 22, später 21 Angeklagte; sie stammten aus allen Hierarchieebenen der Lager-Verwaltung und waren wegen Mordes oder Beihilfe zum Mord angeklagt. Die vier historischen Sachverständigengutachten, die auf Anregung Fritz Bauers in Auftrag gegeben worden waren, blieben für lange Zeit Standardwerke der westdeutschen Geschichtswissenschaft zu den NS-Verbrechen und ihren organisatorischen Hintergründen.⁷ Die Aufmerksamkeit der Medien und der Öffentlichkeit für dieses Verfahren war enorm.⁸ Als Teile des Gerichts mit zahlreichen Prozessbeteiligten im Dezember 1964 zu einer Ortsbesichtigung ins polnische Oświęcim führen – die erste derartige Fahrt eines bundesdeutschen Gerichts in den Ostblock – war das internationale Presseecho riesig.

In der bis August 1965 andauernden Hauptverhandlung wurden insgesamt 360 Zeuginnen und Zeugen vernommen, 211 davon waren Auschwitz-Überlebende. Während die Angeklagten die Taten fast durchweg leugneten und die als Zeugen

6 Vgl. zum Auschwitz-Prozess: Wojak, Irmtrud (2016): Fritz Bauer, S. 298 – 341; Pendas, Devin O. (2013): Der Auschwitz-Prozess, Völkermord vor Gericht, München.; Zusammenfassend: Renz, Werner (2018): Auschwitz vor Gericht. Fritz Bauers Vermächtnis und seine Missachtung, Hamburg.

7 Vgl. Buchheim, Hans et al. (1967): Anatomie des SS-Staates, München.

8 Vgl. Wilke, Jürgen et al. (1995): Holocaust und NS-Prozesse. Die Presseberichterstattung in Israel und Deutschland zwi-

schen Aneignung und Abwehr, Köln.; Horn, Sabine (2009): Erinnerungsbilder. Auschwitz-Prozess und Majdanek-Prozess im westdeutschen Fernsehen, Essen.; die Presseberichte des FAZ-Berichterstatters Bernd Naumann sind veröffentlicht in: Naumann, Bernd (1968): Auschwitz. Bericht über die Strafsache gegen Mulka u.a. vor dem Schwurgericht Frankfurt, Frankfurt am Main.; jüngst wurden auch die Prozess-Reportagen von Inge Deutschkron in Buchform publiziert: Deutschkron, Inge (2018): Auschwitz war nur ein Wort. Berichte über den Frankfurter Auschwitz-Prozess 1963-1965, Berlin.

Fritz Bauer.



vernommenen ehemaligen SS-Leute meist Erinnerungslücken vorschoben, nutzen viele der Auschwitz-Überlebenden das Forum, das ihnen die Gerichtsverhandlung bot, um erstmals öffentlich über ihre Erfahrungen und Erinnerungen zu sprechen. Es waren vor allem die Zeugenaussagen der Überlebenden, die in den Medien und der Öffentlichkeit regelrechte Schockmomente auslösten. Erstmals vernahm die interessierte bundesdeutsche Öffentlichkeit aus dem Mund der ehemaligen Häftlinge Details über die Verbrechen in Auschwitz, über die Misshandlungen und Folterungen, den Hunger, über die systematischen Morde in den Krankenbauten und an den Erschießungsorten, über die Geschehnisse an der Rampe und über die unabgesetzten Massenmorde in den Vernichtungseinrichtungen Birkenaus. Es war diese sich über viele Monate hinziehende Konfrontation der Öffentlichkeit mit den Schrecken von Auschwitz, die den Prozess nachträglich als ein »Schlüsselereignis«⁹ der bundesdeutschen Nachkriegsgeschichte erscheinen ließ.

Die Zeuginnen und Zeugen kamen aus aller Welt und fast aus allen Häftlingsgruppen.¹⁰ Es sagten zahlreiche Polen aus, die als langjährige Lagerhäftlinge oft einen sehr guten Überblick über die

Verwaltungsstrukturen und das Vernichtungsgeschehen hatten, es sagten deutsche Kapos und Blockälteste aus, politische Häftlinge aus zahlreichen Ländern, Überlebende des *Zigeunerlagers* in Birkenau, ehemalige sowjetische Kriegsgefangene und zahlreiche jüdische Häftlinge, die oft in Auschwitz oder anderen Lagern ihre Familien, ihre Freunde und ihre gesamten Nachbarschaften verloren hatten. Manche von ihnen waren bereits geübt darin, öffentlich über Auschwitz zu sprechen, aber die meisten hatten bis dahin über ihre Lagererfahrungen kaum gesprochen, oft nicht einmal innerhalb ihrer Familien. In Angesicht der Täter und vor einer großen, deutschen Zuhörerschaft das Wort zu ergreifen, kostete sie oft enorme Überwindung.

Ihre Rolle als Zeugen vor Gericht war schwierig. Die große Verantwortung, die sie für die Überführung der Angeklagten trugen, war eine Belastung und Überforderung, bedingt vor allem durch die Praxis der Rechtsprechung in diesen Prozessen, die eine Verurteilung wegen Mordes vom Nachweis so genannter *konkreter Einzeltaten* abhängig machte. So genügte es beispielsweise nicht, einem Angeklagten nachzuweisen, dass er als SS-Offizier auf der Rampe, wo die deportierten Jüdinnen und Juden *selektiert* wurden, Dienst getan hatte, um ihn wegen Beihilfe zum Mord zu verurteilen. Gefordert waren Augenzeugen, die glaubhaft angeben konnten, ihn zu benennbaren Zeiten bei konkreten Tätigkeiten auf der Rampe gesehen zu haben. An die Glaubhaftigkeit der Zeugenaussagen wurden darüber hinaus hohe Anforderungen gestellt. Das strafrechtliche Ideal des Zeugen war ein neutraler, unbeteiligter Beobachter, eine Anforderung, die ehemalige Häftlinge per se nicht

9 Vgl. Benz, Wolfgang (2004): Entnazifizierung und Strafrecht. Zur Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit, in: Wojak, Irmtrud (Hg.): Auschwitz-Prozess 4 Ks 2/63 Frankfurt am Main; Köln, S. 111–121, hier S. 221.; ähnlich Frei, Norbert (1996): Der Frankfurter Auschwitz-Prozess und die deutsche Zeitgeschichtsforschung, in: Loewy, Hanno (Hg.) (1996): Auschwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung, in: Jahrbuch des Fritz Bauer Instituts, Frankfurt am Main, S. 123–138, hier S. 124.

10 Die Autorin arbeitete von 2015 bis 2020 in einem Forschungsprojekt zu »Opferzeugen in NS-Prozessen« mit einem Schwerpunkt zu Zeugen in Auschwitz-Prozessen. Die Ergebnisse werden 2020/21 in der Publikationsreihe des Simon-Dubnow-Instituts erscheinen. Aus dem 1. Frankfurter Auschwitz-Prozess sind Tonbandaufzeichnungen der meisten Zeugenvernehmungen überliefert, online verfügbar unter: <http://auschwitz-prozess.de/> [Zugriff: 10.03.2020].; eine Quellenedition zum Prozess: Fritz Bauer Institut/Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau (Hg.) (2004): Der Auschwitz-Prozess. Tonbandmitschnitte, Protokolle, Dokumente, Berlin (DVD).

erfüllen konnten. Sie standen immer in Verdacht, zu emotional und zu voreingenommen zu sein. Ihre Erinnerungsfähigkeit stand – 20 Jahre nach den Ereignissen – grundsätzlich in Frage und musste sich gegen die Behauptungen der Angeklagten bewähren. Die deutschen Juristen und die meist aus dem Ausland angereisten Zeugen sprachen in vielerlei Hinsicht verschiedene Sprachen und verfolgten unterschiedliche Interessen. Die Juristen erwarteten kleinteilige Angaben, die sich unmittelbar an den strafrechtlichen Erfordernissen orientierten; es ging um: *Wer hat wen wann mit welchen Mitteln getötet?* Die Überlebenden konnten Fragen nach diesen Details oft nicht beantworten. Sie wollten zur Aufklärung der ungeheuerlichen Geschehnisse in Auschwitz und zur Überführung der Angeklagten beitragen, aber ebenso an ihre ermordeten Angehörigen und Freude erinnern und von ihren persönlichen Erfahrungen berichten. Das Alltagswissen und Vorstellungsvermögen der Prozessbeteiligten sprach häufig gegen die Plausibilität der Zeugenberichte. Als grundlegendes Verständigungshindernis erwies sich das Bestreben der Richter und Ankläger, das Verfahren als ein ganz normales Strafverfahren zu führen. Die Singularität der Verbrechen wurde damit ebenso ausgeblendet wie die besonderen Bedingungen und Schwierigkeiten, unter denen die ehemaligen Opfer als Zeugen aussagten.

In der Beweisaufnahme vor Gericht kamen zahlreiche Facetten des Lebens und Sterbens in Auschwitz zur Sprache. Auch das zentrale Verbrechen von Auschwitz – die Ermordung von knapp einer Million Jüdinnen und Juden in den Vernichtungsanlagen Birkenaus¹¹ – wurde von vielen Überlebenden aus unterschiedlichen Blick-

winkeln bezeugt und geschildert. Erstmal waren in Deutschland Berichte von Überlebenden der *Sonderkommandos* zu hören, die in Birkenau an den Vernichtungsanlagen hatten arbeiten müssen. Zahlreiche jüdische Häftlinge schilderten ihre Ankunft an der *Rampe* und die gewaltsame Trennung von ihren Familienangehörigen, die sie in der Regel nie wiedersahen. Diese Erzählungen wurden durchaus gehört und oft erschüttert wahrgenommen, und dennoch verhalten sie in mehrerer Hinsicht folgenlos. Die Öffentlichkeit interessierte sich letztlich doch mehr für die Täter als für die Opfer; ein empathisches Interesse an den Verfolgten und ihren erschütternden Geschichten ließ noch viele Jahre auf sich warten. Vor allem aber sah das Gericht sich nicht in der Lage, den Massenmord in Birkenau in seinem Urteil auch nur annähernd angemessen zu behandeln. Schon bei den Zeugenvernehmungen lag der Fokus der Juristen meist bei einzelnen *Exzesstaten*, also Mordtaten einzelner Angeklagter, die über die gegebenen Befehle hinausgingen. Diese Taten waren mit dem gegebenen strafrechtlichen Instrumentarium am einfachsten als Morde zu verurteilen. All die arbeitsteilig begangenen Taten, die tagtäglich, den Routinen und Befehlen gemäß, für die gemeinsame Durchführung des millionenfachen Mordes erforderlich waren, wurden allenfalls als »Beihilfe zum Mord« verfolgt, und auch das nur, wenn eine unmittelbare Überführung der einzelnen Täter durch Augenzeugen gelang.

Nach der von Fritz Bauer vertretenen Rechtsauffassung wäre dagegen eine Verurteilung der Beteiligten am Massenmord relativ einfach gewesen und hätte, wie er 1963 sicherlich etwas zuge-

¹¹ Wobei die Schätzungen der Opferzahlen damals oft noch erheblich höher lagen als heute. Vgl. Piper, Franciszek (1993): Die Zahl der Opfer von Auschwitz, Oświęcim.

spitzt formulierte, »in drei bis vier Tagen erledigt sein« können: »Es gab eine Wannseekonferenz mit dem Beschluss zur Endlösung der Judenfrage. Dazu gehörte eine gewisse Maschinerie. Alle, die an dieser Vernichtung bzw. der Bedienung der Vernichtungsmaschinerie mehr oder minder beteiligt waren, werden daher angeklagt wegen Mitwirkung an der ›Endlösung der Judenfrage‹«¹² Fritz Bauer und die Frankfurter Staatsanwälte konnten sich mit dieser Rechtsauffassung nicht durchsetzen. Das Gericht, das ansonsten für seine umfassende Rekonstruktion der Vorgänge in Auschwitz zurecht hochgelobt worden war, zerstückelte die Tatabläufe in kleinste Einheiten, die jeweils einzeln nachgewiesen werden mussten. Die Exzesstäter, die eigeninitiativ einzelne Morde begangen hatten, erhielten lebenslange Freiheitsstrafen, während die meisten Beteiligten am systematischen Massenmord an Jüdinnen und Juden in Birkenau allenfalls wegen Beihilfe zu zeitbegrenzten Strafen verurteilt wurden. Die rechtlichen Gewichtungen der Taten im Urteil zeichneten so ein verzerrtes Bild der Verbrechen von Auschwitz; die Verantwortung der Einzelnen, aber auch die der deutschen Gesellschaft für den systematischen Massenmord wurde negiert. Entgegen der verbreiteten Tendenz, im *Auschwitz-Prozess* einen Meilenstein der beginnenden gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit den NS-Verbrechen zu sehen, resümiert Devin O. Pendas, »dass der *Auschwitz-Prozess* als rechtliche und historische Erzählung gesellschaftlich gescheitert ist.«¹³ Es sei insgesamt nicht gelungen, den Völkermord in Auschwitz als das zentrale Verbrechen herauszuarbeiten und dessen gesellschaftliche Bedingungen zu konkretisieren.

Gemessen an den sonstigen Ergebnissen der juristischen Auseinandersetzung mit den NS-Verbrechen in Westdeutschland war der *Auschwitz-Prozess* dennoch ein herausragender Erfolg. Viele der anderen strafrechtlichen Anstrengungen Fritz Bauers scheiterten, vor allem an den Widerständen innerhalb der Justiz. So gelang es ihm beispielsweise nicht, die Verantwortlichen der *Euthanasie-Verbrechen* und ihre Mittäter dingfest zu machen,¹⁴ oder diejenigen, die den Massenmord an den Sinti und Roma ermöglichten.

Fast gänzlich unbeachtet gab es in Frankfurt parallel zum *Auschwitz-Prozess* ein verheerendes Gerichtsverfahren gegen zwei Mitarbeiter Adolf Eichmanns wegen ihrer Beteiligung an der Deportation der ungarischen Juden.¹⁵ Auf der Grundlage des Urteils im ersten *Auschwitz-Prozess* wurden in den folgenden Auschwitz-Verfahren ebenfalls nur *Exzesstaten* als Morde bestraft, die meisten SS-Angehörigen aus Auschwitz wurden damit faktisch außer Verfolgung gesetzt. Die Öffentlichkeit interessierte sich für die NS-Prozesse immer weniger.

Fritz Bauer kommentierte diese Entwicklungen in seinen letzten Lebensjahren mit großer Ernüchterung und Resignation. Bald nach seinem Tod am 1. Juli 1968 geriet auch sein eigenes Wirken in Vergessenheit. Vom gesellschaftlichen Aufbruch um 1968 erlebte er nur die Anfänge. Die 68er nahmen zwar – ganz im Sinne Fritz Bauers – die Untertanenmentalität der Deutschen aufs Korn, aber die Details der NS-Verbrechen, ihre arbeitsteilige Realisierung und ihre Opfer verschwanden – kaum dass der *Auschwitz-Prozess* sie greifbar gemacht hatte – hinter abstrakten Faschismus-Analysen.

12 Protokoll der »4. Arbeitstagung der Leiter der Sonderkommissionen zur Bearbeitung von NS-Gewaltverbrechen, 21.10.1963, S. 22 f., Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden, Abt. 503, Nr. 1161.

13 Pendas (2013): Der Auschwitz-Prozess, 322; Hervorhebung i.O.

14 Vgl. Schneider, Christoph (2017): Diener des Rechts und der Vernichtung. Die Verfahren gegen die Teilnehmer der Konferenz von 1941 oder: Die Justiz gegen Fritz Bauer, Frankfurt am Main; New York.

15 Prozess gegen Hermann Krumey und Otto Hunsche vor dem LG Frankfurt, 4 Ks 3/63 (14.12.1965 – 16.9.1966), Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden, Abt. 461, 12/2002. Vgl. Wojak (2016): Fritz Bauer, S. 381 f.

Ulrich Ruh¹

Gurs – ein besonderer Erinnerungsort in Frankreich

Das Stichwort *Gurs* taucht in dem monumentalen Werk von Saul Friedländer über das Dritte Reich und die Juden nur zwei Mal eher *en passant* auf.² Und das ist kein Zufall, sondern legt sich im Blick auf die historischen Tatsachen nahe:

Gurs, im südwestfranzösischen Département Basses Pyrénées nahe der spanischen Grenze gelegen, war kein Konzentrationslager oder gar ein Vernichtungslager, sondern *nur* ein Internierungslager von überschaubarer Größenordnung. Dieses französische Lager spielt aber trotzdem in der auf das Dritte Reich bezogenen Erinnerungskultur des deutschen Südwestens eine wichtige Rolle, weil dorthin im Oktober 1940 die gesamte bis dahin verbliebene jüdische Bevölkerung von Baden, der Pfalz und des Saarlands (es waren über 6.500 Frauen, Männer und Kinder) deportiert wurde – für sehr viele von diesen Menschen wurde Gurs eine Durchgangsstation nach Auschwitz und damit in den Tod in der Gaskammer. Allein in Baden betraf die Deportation damals nicht weniger als 137 Städte und Dörfer quer durch das ganze Land, von Lörrach an der Grenze zur Schweiz bis nach Wertheim am Main im Dreiländereck zu Bayern und Hessen. Darunter waren auch traditionsreiche jüdische Gemeinden, die jahrhundertlang ihr jeweiliges Gemeinwesen mitgeprägt und dort einen erheblichen Bevölkerungsanteil gestellt hatten.

Das Lager Gurs wurde im Frühjahr 1939 als Barackenlager errichtet und diente zunächst der Unterbringung von nach dem Ende des Bürgerkriegs mit dem Sieg Francos (1936–1939) aus Spanien geflohenen republikanischen Kämpfern.³ Dann wurden in Gurs im Zusammenhang mit dem deutschen Angriff auf Frankreich im Frühjahr/

Sommer 1940 vorübergehend Tausende interniert, sowohl Menschen aus *Feindstaaten* wie französische Untersuchungshäftlinge, meist Kommunisten. Sie wurden Ende Juli 1940 *de facto* freigelassen, blieben aber teilweise im Lager. Gurs lag nach der schnellen französischen Niederlage gegen die deutschen Truppen in der von der Wehrmacht nicht besetzten Zone des Landes, in der sich ab dem Juli 1940 unter der Präsidentschaft von Marschall Philippe Pétain, dem Helden Frankreichs aus dem Ersten Weltkrieg, der *État français* mit dem mondänen Badeort Vichy als Regierungssitz konstituierte, ein autoritär geführtes Staatswesen, das eng mit Nazideutschland kollaborierte: Das *Vichy-Regime* »strebte eine antiindividualistische, staatlich überwachte und homogene Gesellschaft an, in der die republikanischen Werte keine Gültigkeit mehr besaßen, sondern von der Triade ›Arbeit, Familie und Vaterland‹ ersetzt wurden.«⁴

Leidtragende der neuen staatlichen Ordnung im unbesetzten Frankreich waren Staatsbürger ausländischer Herkunft, die Freimaurer (der *Urfreimaurer* für die starke rechte Strömung in Frankreich) und nicht zuletzt die jüdische Bevölkerungsgruppe. Schon im Oktober 1940 wurde nach dem Vorbild der *Nürnberger Gesetze* des Dritten Reichs für *Vichy-Frankreich* das *Judenstatut* erlassen, das Juden durch vielfältige Beschränkungen zu Bürgern zweiter Klasse machte. Weitere diskriminierende Maßnahmen gegen jüdische Staatsbürger folgten dann im Sommer 1941. Alle Juden mussten sich bei den Präfekturen melden, sie mussten Angaben über ihren Besitz machen und sich in eigens angelegte Register eintragen lassen. Außerdem: »Ein Gesetz vom 2. Juni 1941 erweiterte die

1 Dr. theol. Dr. h.c. Ulrich Ruh ist Honorarprofessor an der Theologischen Fakultät Freiburg und Redakteur der *ZfBeg*.
2 Friedländer, Saul (2017): *Das Dritte Reich und die Juden*, S. 473, 490.
3 Laharie, Claude (2005): *Gurs: 1939–1945. Ein Internierungslager in Südwestfrankreich*, S. 25–27.

4 Waechter, Matthias (2019): *Geschichte Frankreichs im 20. Jahrhundert*, S. 232.

Blick auf das Internierungslager
Camp de Gurs, etwa 1939.



Jugoslawische Teilnehmer am Spanischen
Bürgerkrieg im Lager *Camp de Gurs*, ca. 1939.



den Juden untersagten Tätigkeiten auf alle freien Berufe, das Bank- und Immobiliengewerbe sowie auf Handel und Handwerk. Am 21. Juli 1941 schuf das *Vichy-Regime* die gesetzliche Grundlage für die ›Arisierung‹ jüdischer Betriebe, Immobilien und beweglichen Besitzes.«⁵

In diesem Umfeld fand Ende Oktober 1940 – von Adolf Hitler angeordnet – die Deportation der 6.500 jüdischen Menschen aus Baden, der Pfalz und dem Saarland in neun Transportzügen nach Gurs statt, ohne dass diese Maßnahme den französischen Behörden zuvor bekanntgemacht worden wäre. *Vichy-Frankreich* bemühte sich auf diplomatischem Weg erfolglos um eine Rücknahme der Deportierten.

Von der Deportation bis zur *Endlösung*

Saul Friedländer beschreibt unter Rückgriff auf die offiziellen Anweisungen für die dafür eingesetzten Beamten das Prozedere der Deportation aus Baden und der Saarpfalz:

»In den wichtigsten Städten der beiden Länder waren Sammelpunkte festgelegt worden; Autobusse standen bereit; jedem Bus war ein Kriminalkommissar zugeteilt, und für alle Fälle standen

Polizeieinheiten bereit. Die Juden bestiegen die Busse nach Namenslisten: Sie durften pro Person einen Koffer von bis zu 50 Kilo (für ein Kind: 30 Kilo), eine Decke, Lebensmittel für mehrere Tage, Geschirr und 100 RM in bar sowie die erforderlichen Ausweispapiere mitnehmen. Sämtliche Wertsachen mußten zurückgelassen werden; Lebensmittel wurden den Vertretern der NS-Volkswohlfahrt übergeben, die Wohnungen wurden verschlossen und versiegelt, nachdem man Wasser, Strom und Gas abgestellt hatte.«⁶

Es gibt ergreifende Berichte von badisch-pfälzischen Frauen und Männern, die die nationalsozialistische Judenverfolgung und -vernichtung überlebt haben, über ihre Erfahrungen bei der Deportation nach Gurs und ihre Zeit im Lager. Nur zwei Beispiele aus diesen Zeugnissen seien hier angeführt:

Hanna Meyer-Moses, die den Zug nach Gurs in der badischen Hauptstadt Karlsruhe besteigen musste, gab später zu Protokoll: »Am Morgen des 22. Oktober 1940, ca. acht Uhr in der Früh, läutete es an unserer Wohnungstüre. Als meine Mutter öffnete, standen zwei Männer in Zivil vor ihr, die sich als Gestapo-Angehörige auswiesen und

5 Ebd. S. 233.

6 Friedländer, Saul (2017): Drittes Reich, S. 473.

fragten, ob alle Familienangehörigen zu Hause seien ... Nachdem meine Mutter bejaht hatte, teilten ihr die Gestapo-Männer mit, es dürfe von nun an niemand mehr die Wohnung verlassen, wir sollten uns reisefertig machen, sie kämen in ca. einer Stunde wieder ... Die Karlsruher Juden wurden nicht auf dem Personenbahnhof versammelt, sondern im ›Fürstenbahnhof‹, einem tunnelartigen Durchgang, von wo aus die Bahnsteige erreicht werden konnten. Als wir dort ankamen, fanden wir schon viele unserer Bekannten und Mitschüler vor, die auf ihren Gepäckstücken saßen und warteten.«⁷

Und Ida Löb aus der pfälzischen Mutterstadt beschrieb das Leben in Gurs folgendermaßen: »Ein Schrecken überfiel uns, als wir die vielen Baracken sahen, und doch haben wir es uns nicht so schlimm vorgestellt, wie es war. Die ersten Nächte am blanken Boden, kaum Decken, dann gab es Strohsäcke, auf denen wir bis zum Schluss lagen ... Es war sehr kalt in Gurs. Es war meistens kein Brand da. An Weihnachten hatten wir kein Feuer. Wir saßen mit den Mänteln am Boden, wenn es geheizt war, spürten wir auch nicht viel davon, wir waren an der Türe. Das Essen war knapp und schlecht.«⁸

Einem Teil der Deportierten gelang es, bis zum Sommer 1942 legal zu emigrieren, weil sie Auswanderungspapiere besaßen. Anderen glückte die Flucht aus Gurs mit Hilfe von Widerstandsgruppen und von Hilfsorganisationen, die im Lager tätig sein konnten, etwa das protestantische Hilfswerk *CIMADE* und die *jüdische Organisation Kinderhilfe (OSE)*.

Die deportierten Jüdinnen und Juden aus dem deutschen Südwesten teilten sich das Lager Gurs

und seine prekären Lebensbedingungen mit etwa 7.000 jüdischen Frauen, Männern und Kindern aus Frankreich, die aus anderen Internierungslagern im *Vichy*-Frankreich dorthin verlegt wurden, sowie einer großen Zahl von Opfern von Razzien und Polizeiaktionen: Emigranten, Exilsuchende und Flüchtlinge.

Im Zug der nationalsozialistischen *Endlösung der Judenfrage*, die nach der berühmten *Wannsee-Konferenz* im Januar 1942 ins Werk gesetzt wurde, begannen dann auch im besetzten wie im unbesetzten Frankreich (in letzteres marschierte im November 1942 die Wehrmacht ebenfalls ein) Deportationen der Juden in Vernichtungslager im Osten. Das Lager in Gurs kam schon im August 1942 an die Reihe: Am 6., 8. und 24. August 1942 sowie am 3. März 1943 wurden fast 4.000 jüdische Frauen, Männer und Jugendliche von Gurs über das Transitlager Drancy bei Paris nach Auschwitz-Birkenau transportiert und dort ermordet. Die Deportation von Juden aus dem besetzten wie dem unbesetzten Teil Frankreichs (gleichzeitig sollten Juden aus Belgien und aus den Niederlanden deportiert werden) hatte den zynischen Decknamen *Frühlingswind*. Bis zum 2. September 1943 wurden insgesamt 27.069 Juden aus Frankreich nach Auschwitz deportiert, davon fast 10.000 aus *Vichy*-Frankreich.

Schließung des Lagers nach Kriegsende

Zum 1. November 1943 verfügte der Innenminister der *Vichy*-Regierung die Schließung des Lagers Gurs, in dem sich nur ein kleiner Rest von Internierten aufhielt. Aber erst nach Kriegsende wurde das Lager definitiv geschlossen, und zwar

7 Evangelische Landeskirche in Baden; Evangelische Landeskirche der Pfalz: 22. Oktober, 1940–2014. 75. Jahrestag der Deportation der Jüdinnen und Juden aus Baden, der Pfalz und dem Saarland. Eine Arbeitshilfe, S. 36.

8 Ebd. S. 38.

am 31. Dezember 1945:
 »Die Baracken für die Internierten, die für nichts mehr zu gebrauchen waren, wurden verbrannt; die Baracken des Wachpersonals, die sich in einem besseren Zustand befanden, ver-



steigerte man in den folgenden Wochen in Oloron. Danach wurden auf dem Gelände Bäume gepflanzt.«⁹ Erhalten blieb der Friedhof mit seinen etwa 1.000 Gräbern – Hunderte von Internierten waren schon in den ersten Wochen nach ihrer Verbringung nach Gurs an Hunger und Kälte gestorben.

Gurs geriet erst einmal in Vergessenheit. Am 10. August 1957 erschien dann ein Artikel eines Karlsruher Journalisten in der *Badischen Volkszeitung* unter dem Titel »Sind die badischen Juden vergessen?«. Dieser Text brachte über zehn Jahre nach dem Ende von Krieg und nationalsozialistischer Diktatur den Stein ins Rollen und führte dazu, dass man wieder auf das Schicksal der seinerzeit nach Gurs deportierten badischen Landsleute aufmerksam wurde: Der Artikel »gab den Anstoß für eine fünfköpfige ›Expedition‹ noch im November des gleichen Jahres nach Gurs, der Mitarbeiter der Karlsruher Stadtverwaltung und des *Oberrats der Israeliten Badens* angehörten. Der damalige Karlsruher Oberbürgermeister Günther Klotz wandte sich wenig später an 34 badische Städte und Landkreise mit der Bitte, Mittel zur Wiederherstellung der Deportiertenfriedhöfe in Gurs und Noé zur Verfügung zu stellen.«¹⁰ Noé war ein Internierungslager nördlich von Gurs.

Jüdischer Friedhof in Gurs.

Am 26. März 1963 konnte der im Auftrag des *Oberrats der Israeliten Badens* restaurierte Friedhof in Gurs eingeweiht werden, unter Beteiligung französischer Behördenvertreter_innen und Vertreter_innen der badischen Städte. Zwei Stellen wurden dabei errichtet, eine für die jüdischen Opfer und eine für die Spanier_innen und Angehörige der Internationalen Brigaden aus dem Spanischen Bürgerkrieg. Besuche von Delegierten badischer Städte und des *Oberrats der Israeliten* jeweils im Frühjahr eines Jahres in Gurs wurden zu einer festen Tradition und sind jeweils mit Gedenkveranstaltungen verbunden.

Am 3. Oktober 1994 wurde auf dem Gelände des ehemaligen Lagers Gurs einer von drei staatlichen französischen *Gedenkorten* an den Holocaust beziehungsweise seine vorbereitenden französischen Stationen eingeweiht: »Ein von dem israelischen Architekten Dani Karavan entworfenes Werk erstreckt sich über etwa 200 Meter. Es besteht aus verschiedenen Teilen, die durch einen Schienenstrang verbunden sind, der die Deportation versinnbildlichen soll. Das Werk umfasst zudem ein authentisches Element der Erinnerung

⁹ Laharie, Claude (2005): Gurs, S. 67.

¹⁰ Ebd. S. 82.



Bodensulptur in Neckarzimmern, 2005 entstanden im Rahmen des Ökumenischen Jugendprojekts *Mahnmal*.

an Gurs: das rekonstruierte Holzgerüst einer Baracke.«¹¹

Im Sommer 1996 wurde erstmals ein deutsch-französisches Jugendwerkcamp in Gurs abgehalten. Die Jugendlichen legten Teile des von Gestrüpp überwucherten Lagers frei und stellten Informationstafeln über das Lager für die Besucher auf. Ebenfalls im Rahmen eines Jugendprojekts wurde auf dem Lagergelände eine Baracke in Originalgröße errichtet.

Kreative Formen der Erinnerungskultur

Nicht nur in Gurs selbst gibt es inzwischen sichtbare Zeichen der Erinnerung an die Internierung der badischen Jüdinnen und Juden (sie stellen damals den überwiegenden Anteil der im Oktober 1942 nach Gurs Verbrachten):

Seit dem 23. Oktober 2005, dem 75. Jahrestag der Transporte nach Gurs, steht auf dem Gelände der Tagungsstätte Neckarzimmern der *Evangelischen Jugend der Badischen Landeskirche* ein *Mahnmal* zur Erinnerung an die deportierten badischen Jüdinnen und Juden. Es ist als Verbindung von zentralem Gedenkort und lokalen Erinnerungszeichen angelegt. Je ein von Jugendgruppen oder Schulklassen gestalteter Gedenkstein verbleibt am jeweiligen Herkunftsort der Deportierten, der andere wird Teil einer großen Bodensulptur in Form eines Davidsterns in Neckarzimmern. Das Projekt

wurde ursprünglich von dem katholischen Arbeitskreis *Erinnern und Begegnen – Forum christlicher Gedenkarbeit* entwickelt und wird heute von der katholischen und evangelischen Jugendarbeit gemeinsam getragen.

Ein besonderes Gedenkprojekt galt den 349 Jüdinnen und Juden aus Freiburg, die im Oktober 1940 nach Gurs deportiert wurden. Eine kleine Gruppe Engagierter des Fördervereins *Mahnmal für die deportierten Jüdinnen und Juden Badens* hat am Gedenktag der Deportation am Platz der alten, in der *Reichskristallnacht* vom 9. November 1938 zerstörten Freiburger Synagoge Rosen niedergelegt, eine für jedes Opfer der Deportation, mit einem Gedenkzettel mit dem jeweiligen Namen: »Die Rosen wurden auf den Brunnenrand gelegt, der dem Grundriss der ehemaligen Synagoge entspricht, die bis 1938 an diesem Ort stand, dann niedergebrannt und damit für immer zerstört wurde.«¹² Gerade dieses kreative Projekt hat wie auch das *Mahnmal* in Neckarzimmern gezeigt, dass es notwendig und gleichzeitig möglich ist, Formen der Erinnerungskultur zu entwickeln, die neben ritualisierten Gedenkveranstaltungen und vielleicht mehr als diese Menschen heute ansprechen und nachdenklich machen können, zumal es nicht mehr lange Überlebende geben wird, die aus eigener Anschauung vom Gurs berichten können.

Wilhelm Schwendemann¹

Erinnerungsorte

Erinnerungslernen an Orten nationalsozialistischer Verbrechen im Wandel der Zeiten

1 Einleitung

Als ich das erste Mal die KZ-Gedenkstätte Auschwitz bei Oświęcim/Polen im Frühsommer 2010 besuchte, hatte ich ein mulmiges Gefühl in mir, was sich verstärkte, als ich den Parkplatz vor der Gedenkstätte überquerte. Würstchenbuden, Imbissstände, Eisstände, lachende Menschen: Was hatte ich erwartet? Jedenfalls nicht *dieses* Fremdheitsgefühl.



Mit mir zusammen besuchten etwa zehn Studierende der Sozialen Arbeit die Gedenkstätte; untergebracht waren wir in der Internationalen Jugendbegegnungsstätte und hatten so auch die Gelegenheit, pädagogisch zu arbeiten und die Eindrücke während unseres Aufenthalts emotional nachzuarbeiten.²

Dieses Fremdgefühl ließe sich auch als Ort der absoluten Sinnleere sehen: Was treibt mich zu so einem Ort – was erwarte ich? Dan Diner beschreibt diese Ortlosigkeit von Auschwitz als *Zivilisationsbruch Auschwitz* und als Ereignis vollendeter Sinnlosigkeit.³ Sind Gedenkstätten wie

.....
 Ansicht des Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau (1940–1945), heute Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau. In die Aufnahme von 2009 ist die Fotografie vom Torhaus kurz nach der Befreiung durch die Rote Armee 1945 einmontiert; Foto links: Tafel zur Erinnerung an die Opfer.



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 des *ZfBeg*.
 2 Vgl. Nickolai, Werner; Schwendemann, Wilhelm (Hg.) (2013): Gedenkstättenpädagogik und Soziale Arbeit, Münster.

3 Vgl. Diner, Dan (Hg.) (1988): *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main.; ders. (1995): *Kreisläufe: Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin.; ders. (2007/2020): *Gegenläufige Gedächtnisse*, Göttingen.; siehe auch: Allmeier, Daniela et al. (Hg.) (2016): *Erinnerungsorte in Bewegung. Zur Neugestaltung des Gedenkens an Orten nationalsozialistischer Verbrechen*, Bielefeld, S. 85.

Auschwitz Erinnerungsorte und in welchem Sinn auch Lernorte, wie die sogenannte Gedenkstättenpädagogik avisiert? Wolfgang Meseth schreibt zum Thema Gedenkstättenpädagogik: »Pädagogische Angebote sind heute ein selbstverständlicher Bestandteil der Arbeit in den Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus. Haupt- und nebenamtliche, aber auch ehrenamtliche Mitarbeiter_innen bieten Führungen oder Projektstage zu unterschiedlichen, zumeist ortsspezifischen Themen an. Sie ermöglichen eine vertiefende und ergänzende Auseinandersetzung zur schulischen Beschäftigung mit der Geschichte des Nationalsozialismus und stehen dabei nicht selten vor der Frage, mit welchen Zielen und Methoden sie das Thema am ›Ort der Verbrechen‹ angemessen vermitteln sollen.«⁴

KZ-Gedenkstätten sind zweifellos Erinnerungsorte, die an die Verbrechen des Nationalsozialismus gegen die Menschlichkeit erinnern; aber sind sie auch geeignete religionspädagogische Lernorte in einer sich transformierenden Erinnerungskultur? Und was bedeutet kollektive Erinnerungskultur in einem spezifisch religiösen und religionspädagogischen Sinn? Im Folgenden werde ich versuchen, diesen Fragen nachzugehen und ein paar didaktische Hinweise zu geben.

2 Definitionen Erinnerungsort, Erinnern und Erinnerungslernen

Der Begriff ORT ist ein ursprünglich germanisches Wort und bezeichnet eine Schneide oder Spitze, als räumlicher Begriff auch als Schlupfwinkel verstanden. Im Mittelalter erweitert sich der Begriff als Stätte innerhalb eines Raums oder wird

zum von Menschen besuchten oder benutzten Platz.⁵ Anschlussfähig ist diese ursprüngliche Definition des deutschen Begriffs durchaus mit dem von Pierre Nora überkommenen Begriff des Erinnerungsortes bzw. *Mnemotops*.

Zwischen 1990 und 1998 erschienen die Bände zu den französischen Erinnerungsorten, denen die *Deutschen Erinnerungsorte* von Etienne François und Hagen Schulze folgten.⁶ *Lieux de mémoire*, im Deutschen *Erinnerungsorte*, definieren Pierre Nora und Etienne François wie folgt: »Es handelt sich um langlebige, Generationen überdauernde Kristallisationspunkte kollektiver Erinnerung und Identität, die in gesellschaftliche, kulturelle und politische Üblichkeiten eingebunden sind und die sich in dem Maß verändern, in dem sich die Weise ihrer Wahrnehmung, Aneignung, Anwendung und Übertragung verändert. Wir verstehen also ›Ort‹ als Metapher, als Topos im buchstäblichen Wortsinn. Der Ort wird allerdings nicht als eine abgeschlossene Realität angesehen, sondern im Gegenteil stets als Ort in einem Raum (sei er real, sozial, politisch, kulturell oder imaginär).«⁷ Pierre Nora versteht also unter *Erinnerungsort* nicht nur einen realen Ort, sondern auch im übertragenen Sinn Bedeutungen und Symbole, die in der kollektiven Erinnerung einen *Platz* einnehmen. Daraus resultiert eine neue Form der Geschichtsschreibung: Das Symbolische wird nicht an einen bestimmten Ort gebannt.⁸ Es geht in der Definition von Pierre Nora um die symbolische und metaphorische Bedeutung der Orte als Kristallisationskerne des kollektiven Gedächtnisses und das heißt, dass sich kollektive Erinnerung an symbolische Figuren heftet.⁹

4 Meseth, Wolfgang (2010): Beruf »Gedenkstättenpädagogin/pädagoge« zwischen Qualitätsmerkmalen und Standardisierung. Gedenkstättenbrief 160 S. 3–10. Überlegungen zu Professionalität und Professionswissen von Gedenkstättenpädagoginnen und -pädagogen, online verfügbar unter: https://www.gedenkstaettenforum.de/nc/gedenkstaettenrundbrief/rundbrief/news/beruf_gedenkstaettenpaedagoge_paedagogin_zwischen_qualitaetsmerkmalen_und_standardisierung/.

5 »Ort«, in: Wörterbuchnetz Bd.13, online verfügbar unter: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GO02320#XGO02320.

6 Vgl. die Zusammenfassung von Pierre Nora (1998): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main.; François, Etienne; Schulze, Hagen (Hg.) (2001): *Deutsche Geschichte*, drei Bände, München.

7 Ebd., Band 1, S. 18.

8 Ebd. S. 10.

9 Ebd. S. 16f.

2020 sind es 75 Jahre seit der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz – diese zeitliche Distanz ist nicht nur Distanz zum Nationalsozialismus, sondern erfordert ein neues Verständnis kultureller Vermittlung und formt neue Erwartungen an Erinnerungskultur. Heute interessiert mehr die Systemgestalt des Verbrechens, denn der Ort der Erinnerung ist nicht der einzelne zweckgebundene Schauplatz, sondern bezieht sich auf viele Orte, die heute oft anders genutzt werden und die selbst auch andere Bedeutungen haben.¹⁰ Das Ende der sogenannten Zeitzeugen und Zeitzeuginnen und dementsprechende Perspektivenverschiebungen verweisen wiederum auf die Materialität der Erinnerungsorte, die zur Leitebene des Erinnerns werden, sodass diese Orte heute professionell für Besuchende gestaltet werden.¹¹ Das Gedenken und Erinnern werden professionell gesteuert, die Inhalte sind erschlossen und vorab definiert, was zur Machtfrage der Erinnerungsorte führt: Wer definiert die Inszenierung von Raumfolgen, die Szenografie von Alltagsgegenständen, die Ästhetik der Beschilderungen, die Narrative der Gedenkstätte? Die Praxis des Gedenkens, des Erinnerns und die Praxis begangener Verbrechen sind vollkommen entgegengesetzte Praxen.¹² Erinnerungslernen, wie es Reinhold Boschki und Wilhelm Schwendemann verstehen, muss diesen Grundkonflikt deutlich machen, wach halten und sensibilisieren.¹³

3 Orte NS-Verbrechen: Auschwitz als Beispiel

Am Beispiel von Auschwitz wird dieser Grundkonflikt deutlich. Auschwitz ist nach Peter Rei-

chel¹⁴ eigentlich ein *ortloser* Ort, obwohl der Ort topografisch definiert ist: »Auschwitz steht exemplarisch für das menschenverachtende nationalsozialistische System von Zwangsarbeit und Völkermord, medizinischen Versuchen und Verwertung des Vermögens sowie der körperlichen Überreste der Ermordeten. Es war ein von Menschen betriebenes System rationeller Reduktion von Menschen auf tote Materie.«¹⁵

Auschwitz steht für die industrielle Ermordung und Verwertung von Menschen; in der Hauptsache ging es um die Ermordung jüdischer Menschen, aber auch andere Gruppen wie Sinti/Roma, politische und gesellschaftliche Minderheiten usw. waren in starkem Maß von diesem Vernichtungssystem betroffen. Nach dem Zweiten Weltkrieg reagierte die deutsche Bevölkerung mit Bestürzung und Unglauben auf die Bilder der NS-Gräueltaten in Auschwitz und anderen Vernichtungslagern.¹⁶

Die Erinnerung an Auschwitz begannen jedoch genau an diesem Ort, ab 1947 wurde dieser Ort für »ewige Zeit« zum polnischen Nationaldenkmal erklärt: »Auschwitz ist der Ort des Sichtbaren und Unsichtbaren und nicht zuletzt der größte Friedhof der Welt, ein Friedhof ohne Grabsteine.«¹⁷ Die Frage, die heute heftig umstritten ist: Wem gehört Auschwitz? Diese Grundfrage geht an die Substanz des Erinnerungslernens: Gehört ein Ort wie Auschwitz den Überlebenden, den Ermordeten, den Trauernden, den sich Erinnernden, den Besuchenden, den Lernenden, den Lehrenden, den Gedenkstättenpädagogen/-pädagoginnen, den Historiker_innen? Konrad Weiß ermahnte 1992 im Bundestag: Über Auschwitz dürfe kein Gras wachsen.¹⁸

10 Vgl. Allmeier, Daniela et al. (Hg.) (2016): Erinnerungsorte in Bewegung, S. 7–8.

11 Ebd. S. 9.

12 Ebd. S. 11.

13 Vgl. Boschki, Reinhold (2015): Erinnerung/Einnerungslernen, in: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de); Schwendemann, Wilhelm; Hirschfeld, Uwe (Hg.) (2018): Mai 1945. Perspektiven der Befreiung, Münster.

14 Reichel, Peter: Auschwitz, in: François, Etienne; Schulze, Hagen (Hg.) (2001): Deutsche Geschichte, Bd. 1, München, S. 600–621.

15 Ebd. S. 600.

16 Ebd. S. 601.

17 Reichel, Peter: Auschwitz (2001): Deutsche Geschichte, S. 602.

18 Ebd. S. 603 und Arning, Matthias (2005): Kein Gras über Auschwitz, online verfügbar unter: <https://www.fr.de/politik/kein-gras-ueber-auschwitz-11725106.html> [Zugriff: 28.3.2020].



Eingangstor des KZ Auschwitz I (Stammlager)
mit der zynischen Aufschrift »Arbeit macht frei« 2007.

In den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen ab 1945 ging es um die Aufarbeitung der Schuld. Die Anklage lautete: »Verschwörung gegen den Frieden, Führung eines Angriffskrieges; Kriegsverbrechen im Sinn der Haager Landkriegsordnung, Genfer Kriegsgefangenenkonvention/ Verbrechen gegen die Menschlichkeit, definiert als Vertreibung, Versklavung, Deportation und Ermordung der Zivilbevölkerung.«¹⁹

In der deutschen Nachkriegsgesellschaft hatten die Aufarbeitung und damit auch das Erinnerungslernen anfangs kaum eine nachhaltige Wirkung, und es kam zur mythischen Trennung zwischen einem dämonischen Hitler und Anhängern auf der einen Seite und auf der anderen Seite den gutgläubigen, verführten Deutschen, die sich selbst dann als *Opfer* sahen: »Das schuldentlastete Op-

ferbewusstsein wurde durch aktuelle Erfahrungen noch verstärkt.«²⁰ Dagegen hatte aber schon 1945/1946 der Philosoph Karl Jaspers opponiert.²¹ 1955 erschien Anne Franks *Tagebuch* als Taschenbuch²²; *Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste* wurde als Versöhnungswerk der EKD gegründet²³, 1963 erschien Rolf Hochhuths *Der Stellvertreter* und 1963 (20.12.) begann der *Auschwitzprozess* in Frankfurt am Main (Chefankläger war Fritz Bauer).²⁴ Der Prozess war deswegen wichtig, weil er zum einen darstellte, wie

Auschwitz funktionierte; zum anderen wurden die Täter_innen der Vernichtungsmaschinerie in Menschen zurückverwandelt: »Die politische Schuld erinnert an den Anfang des Nationalsozialismus. Sie liegt im Versagen der deutschen Gesellschaft und ihrer Eliten gegenüber der Herausforderung durch die Hitler-Bewegung.«²⁵

1999 wurde im Bundestag beschlossen, in Berlin ein *Stelenfeld* (Holocaust Mahnmahl) für die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus zu errichten.²⁶ In diesen Zusammenhang des Erinnerns gehören auch der Neubau des jüdischen Museums in Berlin oder die Einführung eines Holocaust Gedenktages. Auschwitz hat deswegen auch das historische Bewusstsein und den zivilgesellschaftlichen Umgang mit Geschichte verändert.²⁷

¹⁹ Reichel, Peter: *Auschwitz* (2001), S. 605.

²⁰ Ebd. S. 608.

²¹ Jaspers, Karl (1946/2012): *Die Schuldfrage*, München.

²² Vgl. Reichel, Peter (2001): *Auschwitz*, S. 611.

²³ Ebd. S. 612.

²⁴ Ebd. S. 613.

²⁵ Ebd. S. 615.

²⁶ Ebd. S. 617.

²⁷ Ebd. S. 620.

²⁸ Zum Folgenden siehe Schwendemann, Wilhelm (2013): *Erinnern und Lernen in bildungswissenschaftlicher Perspektive – Was soll in einer zeitgemäßen Form der Auseinandersetzung mit dem Holocaust gelernt werden?*, in: Nikolai, Werner; Schwendemann, Wilhelm (Hg.) (2013): *Gedenkstättenpädagogik und Soziale Arbeit*, Münster, S. 101 – 116; im Sommer 2020 erscheint von der Forschungsgruppe REMEMBER ein Forschungsbericht, der die Problematik der Antisemitismusprävention gerade des Religionsunterrichts aufweist (siehe Ankündigung auf S. 133)

4 Dynamiken der Lernorte im Unterricht

Aber genügt der oben angesprochene veränderte zivilgesellschaftliche Umgang mit der Geschichte von NS-Gräueltaten? Das Problem, das sich dabei im Unterricht stellt, ist nicht nur ein didaktisches Problem der Abstimmung der Lehr- und Bildungspläne in Deutsch, Geschichte, Gemeinschaftskunde, Religion und Ethik, sondern die Kombination historischen Wissens mit moralischen Appellen, denn der/die Lerner_in wird in seiner oder ihrer Subjektivität vom Lehrenden nicht wahrgenommen.²⁸ Es entsteht eine psychodynamische Kluft zwischen Lernenden und Lehrenden oder zwischen emotionaler Belastung und kognitivem Wissen. Anfängliches Interesse von Schülern und Schülerinnen, zum Beispiel im Geschichtsunterricht an der Geschichte des Nationalsozialismus, verpufft schnell, wenn das Thema Nationalsozialismus nicht schülersensibel unterrichtet wird oder sich Unterricht in der Präsentation von scheinbar emotionslosen Fakten erschöpft, wie wir verschiedenen Orts zum Beispiel im Geschichts- oder Gemeinschaftskundeunterricht in allen Schularten beobachten konnten.

Das weitere Problem ist, dass sich Lehrende, wenn sie den moralischen Zeigefinger heben, in die Position des moralisch Stärkeren begeben, was schnell zu Authentizitätsproblemen führen kann und in die Dialektik des Autoritären bzw. des autoritären Charakters verwoben ist.²⁹ Die Kombination von Geschichte und Moral bzw. Appellen zum zivilgesellschaftlichen Engagement im Unterricht über Nationalsozialismus wird dabei jedoch nicht problematisiert und schon gar nicht thematisiert. Der Hang zum Autoritären begünstigt neue



Studierende der Evangelischen Hochschule Freiburg besuchten 2012 in Begleitung von Prof. Bernd Seibel und Prof. Wilhelm Schwendemann den sogenannten »Umschlagplatz« (NS-Begriff) in Warschau. Von diesem Sammelplatz aus wurden die Menschen dann in die Vernichtungslager deportiert.

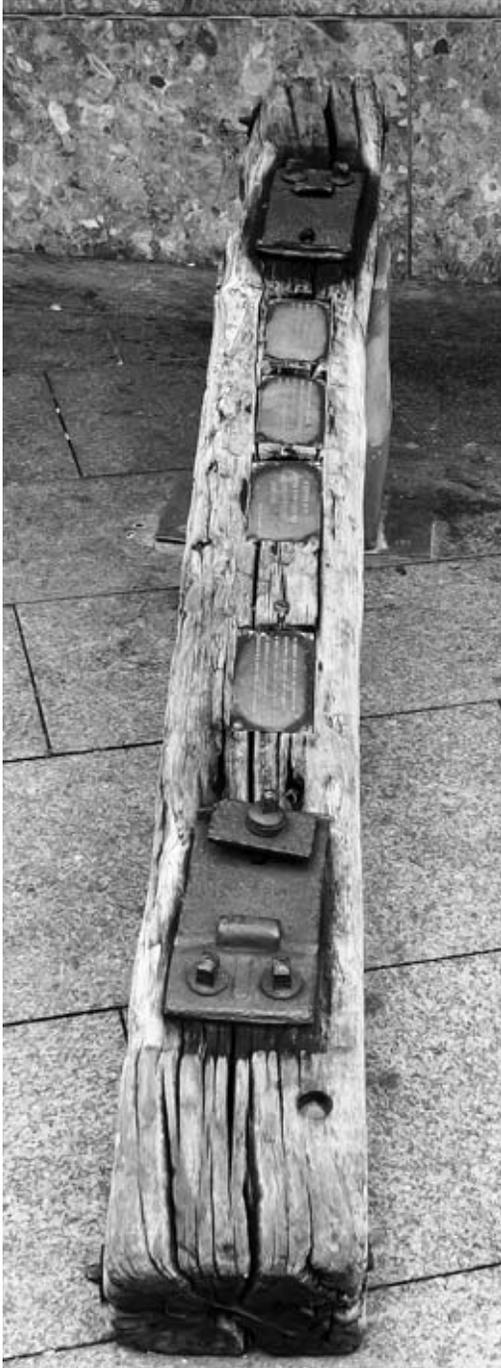
Formen des Antisemitismus, der Hass-Dialektik und Intoleranz. Von verschiedenen Seiten³⁰ wird beklagt, dass der herkömmliche Schulunterricht, der Nationalsozialismus, Antisemitismus und Holocaust zum Thema hat, häufig sein Ziel verfehlt, prophylaktische Lerneffekte bei den Schülern zu bewirken. Stattdessen sind in der schulischen Interaktion verschiedene Kommunikationsstörungen und Lernblockaden wahrnehmbar.

Für den Religionsunterricht im Speziellen erweitert sich dieser Problemhorizont um die Theodizeefrage, also um die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Zusammenhang mit den massenhaften Morden³¹ und um das Problem des Antisemitismus, der theologisch als Gotteslästerung zu qualifizieren wäre. Die Liste der Lernblockaden und Störungen ließe sich um einiges erweitern,

²⁹ Vgl. Adorno, Theodor W. (Hg.) (1950): *The authoritarian personality*, New York.; Adorno, Theodor W. (2010): *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main.

³⁰ Vgl. Zülsdorf-Kersting, Meik (2007): *Sechzig Jahre danach Jugendliche und Holocaust. Eine Studie zur geschichtskulturellen Sozialisation*, Berlin.; Wagensommer, Georg (2009): *How to teach the Holocaust: Didaktische Leitlinien und empirische Forschung zur Religionspädagogik nach Auschwitz*, Frankfurt am Main.

³¹ Vgl. Wiesel, Eli; Guri, Hayim (2005): *ha- Lailah ye-'od 2 sipurim. Ha-shahar, ha-yom. Tël Aviv: Yedioth Acharonot-Hemed*; Wiesel, Elie (1969): *Night*, New York; deutsch: Wiesel, Elie (2013): *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg.



**Installation »Schwelle der Erinnerung«
am Kölner Hauptbahnhof, aufgestellt von der
privaten Initiative »Die Bahn erinnern«.
Auf einer alten Bahnschwelle aus Eichenholz
sind vier kleine Metalltafeln angebracht:**

**»Viele Beamte, Angestellte und Arbeiter der
Deutschen Reichsbahn waren in der Zeit des
Nationalsozialismus an der Deportation
von Millionen Menschen beteiligt.«**

**»Nach genauen Zugfahrplänen wurden Frauen,
Männer und Kinder aus allen Teilen Europas –
meist in Güterwaggons gedrängt –
in die Konzentrations- und Vernichtungslager
abtransportiert.«**

**»Im Gedenken an die Opfer von Deportation
und nationalsozialistischer Vernichtung.
Köln im Januar 2006.«**

**»Die deutsche Bahn AG hat die Reichsbahn
übernommen, weigert sich aber bis heute,
in ihren Räumen und Bahnhöfen die Einbindung
der Reichsbahn in die Verbrechen der Nazis öffentlich
zu dokumentieren und zu bedauern.«**

.....

und dass es sich dabei um Berichte und Wahrnehmungen Einzelner handelt, kann man weder für die Gegenwart noch für die Vergangenheit feststellen.³² Vielmehr, so Stephan Marks³³, sei die Klage über den geringen Erfolg des Schulunterrichts zum Thema Nationalsozialismus und über das dürftige Wissen vieler junger Menschen fast so alt wie der Schulunterricht zu diesem Thema – ein historischer Rückblick verifiziert Marks' These auf drastische Weise: Die gegenwärtigen Rezeptionsprobleme sind bzw. waren von Beginn der Vermittlung (konkret: seit den 1960er-Jahren) bis in die heutige Zeit bewusst. In der Literatur ist dies belegt.³⁴

Ein zweites Ergebnis, das direkt die pädagogischen Kompetenzen der Lehrenden berührt, aber auch natürlich im Bereich der sich wandelnden

32 Vgl. Wagensommer, Georg (2001): Zur Konfrontation Jugendlicher mit Nationalsozialismus und Holocaust im Unterricht, in: Im Gespräch 2, S. 64–68.

33 Vgl. Marks, Stephan (2003): Wissenschaft nach Auschwitz, in: Schwendemann, Wilhelm; Marks, Stephan; Wagensommer, Georg (Hg.): Aus der Geschichte lernen? Nationalsozialismus und Antisemitismus als Unterrichtsthema, Münster, Hamburg, S. 172–176, hier S. 172.

34 Vgl. Glück, Eva-Maria; Schwendemann, Wilhelm; Wagensommer, Georg (2004): Aufklären, Erinnern und Gedenken – Weiterer Bericht des Freiburger Forschungsprojekts »Antisemitismus und Nationalsozialismus als Themen des Unterrichts.« (= 2004a), in: Im Gespräch (9), S. 60–71; Glück, Eva-Maria; Schwendemann, Wilhelm; Wagensommer, Georg (2004): »Mein Opa ist geil, mein Opa war Nazi« – Bericht des Freiburger Forschungsprojekts »Antisemitismus und Nationalsozialismus als Themen des Unterrichts.« (= 2004b), in: Zeitschrift für Internationale Schulbuchforschung / International Textbook Research 26 (3), S. 313–321.

Gedenkstättenpädagogik zu reflektieren ist, ist: Lehrende sind in der Regel überfordert, dem Grauen der Bilder der *Schoah* standzuhalten, und neigen im emotionalen Konfliktfall eher dazu, Informations- statt Bedeutungs- oder Handlungswissen weiterzugeben. Warum soll man sich überhaupt mit den Gräueltaten des Nationalsozialismus beschäftigen? Welche Kompetenzen lassen sich dann in und mit dieser Beschäftigung erwerben? *Holocaust Education* bzw. Erziehung nach und über Auschwitz ließe sich ja auch gewaltig und gewalttätig missverstehen.

Meine These ist, dass bestimmte Orte mit bestimmten Leidenserfahrungen verbunden sind und die Erinnerung an die Bedeutung dieser Orte gleichzeitig die Erinnerungen an Leidenserfahrungen festhalten.³⁵ In unterrichtlichen Prozessen und Interaktionen werden diese Erinnerungen in Form einer Zweittraumatisierung aktiviert, wenn Lernende mit entsprechenden Medien konfrontiert sind; gerade hier muss der schülersensible Unterricht einsetzen: einmal, um die Lernenden in ihrem Umgang mit NS-Gräueltaten nicht allein zu lassen, und andererseits, um die Opfer der *Schoah* nicht ein zweites Mal zu entmenschlichen. Politische Korrektheit³⁶ anlässlich von Jahrestagen, Gedenkfeiern usw. führt aber in der Regel nicht zu einer aktiven Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Holocaust, sondern zu einer Blockade. Unterrichtliche Blockaden bieten aber dann auch wieder die Einfallsmöglichkeit für Fragmente nationalsozialistischer Ideologie, wie zum Beispiel psychodynamische Wirkungen von Macht-Ohnmacht-Verhältnissen oder Ausgrenzungen von Nichtmehrheitsmeinungen in einer Lerngruppe, was kognitives Lernen verunmöglicht.



Erinnerungsstele am Eingang zur »Internationalen Jugend-Begegnungsstätte« in Auschwitz/Oświęcim, Polen.

35 Vgl. Metz, Johann Baptist (1995): »Landschaft aus Schreien«. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz.; ders. (2002): Kirche nach Auschwitz, in: Wissenschaftliche Paperbacks. 14; ders. (2004): Compassion. Das Leid der anderen spüren, in: von Wartenberg-Potter, Bärbel (Hg.): Was tust du, fragt der Engel, Freiburg im Breisgau, S. 38–42; dies. (2005): Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz. Franz-Delitzsch Vorlesung 2004. Münster: Inst. Judaicum Delitzschianum (Franz-Delitzsch-Vorlesung, 14); Metz, Johann B.;

Reikerstorfer, Johann (2011): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg im Breisgau.; Metz, Johann Baptist; Wiesel, Elie (1981): Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk, Freiburg im Breisgau.

36 Vgl. Schwendemann, Wilhelm; Boschki, Reinhold (Hg.) (2008): Vier Generationen nach Auschwitz – Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich?, Münster.



#uploading_holocaust ist ein multimediales Webprojekt, das herausfinden will, wie Jugendliche heute mit der Erinnerung an den Holocaust umgehen und wie sie sich eine zeitgemäße Erinnerungskultur im digitalen Zeitalter vorstellen.

Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und Holocaust als Aufbau eines Geschichtsbewusstseins ist unterrichtlich oft verbunden mit moralisierenden Einstellungen, die es den Schülern und Schülerinnen schwermachen, sich zu sensibilisieren. Der Religions- und auch der Geschichtsunterricht sollten dazu befähigen, sich mit dem Nationalsozialismus auseinanderzusetzen und nicht die Folge haben, dass sozial erwünschtes Sprechen über den Nationalsozialismus eingeübt wird.³⁷ Was »sozial erwünschtes Sprechen« heißt, zeigen die alljährlichen offiziellen Gedenkrituale.³⁸ »Es liegt ein geradezu gegenaufklärerisches Moment in den gestanzten Phra-

sen der Gedenktagsreden,« sagt Harald Welzer. »Letztlich sind sie ein Instrument, sich nicht mit der Geschichte zu befassen.«³⁹ Das normierte Sprechen erzeugt eine Fassade, die Erinnerungsarbeit vorspiegelt, aber letztlich nur davon ablenkt, dass man sich die wirklich schwierigen Fragen vom Hals hält, etwa die nach der Schuld. Lieber spricht man von *Verantwortung*. Der Holocaust ist für mich auch kein typisch-curricularer oder distanziert zu unterrichtender Lehrgegenstand, denn Unterricht über Nationalsozialismus/Holocaust gefährdet Identität in einer entwicklungspsychologisch angespannten Situation, in der Jugendliche sich auf den Weg begeben, eigene Iden-

³⁷ Was geht mich das noch an?, in: Zeit online, S. 2, online verfügbar unter: <http://www.zeit.de/2010/45/Erinnern-NS-Zeit-Jugendliche>.
³⁸ Zülsdorf-Kersting, Meik (2006a): Identitätsstiftung durch das Grauen? Jugendliche und das Thema »Holocaust«, in: Zeitschrift für Genozidforschung 7 (2), S. 67–92; ders. (2006b): Jugendliche und das Thema »Holocaust« – empirische Befunde

und Konsequenzen für die Schulbuchkonstruktion, in: Handro, Saskia (Hg.): Geschichtsdidaktische Schulbuchforschung. Berlin; Münster, S. 105–119.; ders. (2006c): Über Verbrechen reden. Umgang mit Menschenrechtsverbrechen in globaler Perspektive, in: Zeitschrift für Genozidforschung Themenheft, Vol.7, 2006-2, Paderborn.; ders. (2007): Sechzig Jahre danach Jugendliche und Holocaust.; ders. (2008): Zum Verhältnis

titätskonstruktionen zu entwickeln. Als Lerngegenstand sollte er trotzdem gelten, wenn Schüler und Schülerinnen sich auf Spurensuche begeben und eine objektivierende Distanz aufgeben. Solche Distanzierungen geschehen dann, wenn die Geschichte des Nationalsozialismus als Geschichte von Tätern und Opfern beschrieben wird.

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, dass aktive Aneignungsprozesse der Schüler und Schülerinnen und die Entwicklung eigenständiger Deutungen und Bewertungen nachhaltiger für den Aufbau eines selbst erarbeiteten Geschichtsbewusstseins sind als die Übernahme vorgefertigter geschichtsmoralischer Glaubenssätze von Lehrenden, die biologisch und sozial einer anderen Generation angehören.

5 Fazit

Erinnerungslernen an Orten nationalsozialistischer Verbrechen muss einerseits radikal subjektorientiert sein, d.h. vom Lernenden ausgehen, und darf die Lernenden angesichts der grauenvollen Bilder und Berichte über die *Schoah* nicht allein lassen. Ideologiekritisch müssen die Macht-Lern-Verhältnisse in der professionellen Gedenkstättenpädagogik und im schulischen Unterricht auf den Prüfstand gestellt werden und damit auch die oft an die Bilder aus NS-Quellen verhaftete NS-Ideologie. Schulische und außerschulische *Erziehung nach und über Auschwitz* kann Jugendliche zwar gegen Rassismus, Diskriminierung, Antisemitismus sensibilisieren, aber nicht dagegen unempfindlich machen. Resilienz lässt sich pädagogisch nicht einfach durch eine moralisch und politisch korrekte Haltung entwickeln.

Evaluierungen von Programmen historisch-politischer Bildung lassen den Schluss zu, dass sich historische Kenntnisvermittlung zu nationalsozialistischen Verbrechen an Orten ehemaliger Konzentrationslager und Übungen zum Demokratielernten in einer Zivilgesellschaft nicht unmittelbar verknüpfen lassen. Gedenkstätten können, wie ich oben angedeutet habe, nicht einfach als Lernorte politischer Bildung bzw. Erinnerungsorte instrumentalisiert werden. Der Gegenwartsbezug muss immer zuerst auch jugendsensibel sein und sollte »sich weder in der Herstellung, noch in der Problematisierung von Vergleichen und Analogien erschöpfen«⁴⁰. Die Lernaufgaben von Gedenkstätten sind zuerst einmal, konkrete geschichtliche Kenntnisse über die Zeit des Nationalsozialismus und damalige Terrormaßnahmen zu verdeutlichen; sie sind in gleicher Linie auch Orte, an denen man lernen kann, wie mit der Geschichte des Nationalsozialismus seit 1945 umgegangen wurde.

Als Lernfeld steht dabei immer auch, dass die Bedeutung des Ortes für die Opfer und ihre Nachfahren in einer Spannung zur Aufgabe der Wissensvermittlung steht. Zudem ist fraglich, ob man und was man aus der Geschichte des Nationalsozialismus lernt; ob Orte früherer Verbrechen sich tatsächlich als Orte der Menschenrechtsbildung eignen, ist hierbei ebenso fraglich. Die kurzzeitpädagogischen Angebote von Gedenkstätten müssen verbunden bleiben mit kontinuierlichem Lernen in der schulischen aber auch außerschulischen Arbeit – menschenrechtsfördernde Einstellungen benötigen lange Lernräume und Lernzeiten.

Auch müssen Pädagog_innen lernen, wie mit Emotionen und Traumatisierungen seitens ihrer Lernenden umzugehen ist.

von historischer Identität und geschichtskultureller Prägung. Empirische Annäherungen, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 59, S. 631–646.

39 Welzer, Harald (2011): Für eine Modernisierung der Erinnerungs- und Gedenkkultur, in: *Gedenkstättenrundbrief* 162, 8/2011, S. 3–9.

40 Vgl. Kößler, Gottfried; Thimm, Barbara; Ulrich, Susanne (2010): Produktive Verunsicherung. Ein Modellprojekt als Beitrag zur Qualifizierung der Gedenkstättenpädagogik (Gedenkstättenrundbrief), online verfügbar unter: http://www.gedenkstaettenforum.de/nc/gedenkstaettenrundbrief/rundbrief/news/produktive_verunsicherung/.



Das »Denkmal für die ermordeten Juden Europas«, kurz *Holocaust-Mahnmal*, in der historischen Mitte Berlins erinnert an die über 6 Millionen im Nationalsozialismus ermordeten Jüdinnen und Juden.

Das Mahnmal wurde von dem Architekten Peter Eisenman entworfen und besteht aus 2.711 quaderförmigen Beton-Stelen. Es wurde zwischen 2003 und 2005 auf einer rund 19.000 m² großen Fläche südlich des Brandenburger Tors errichtet und am 10. Mai 2005 eingeweiht. Im ersten Jahr besuchten über 3,5 Millionen Besucher diesen Ort.

Reinhold Boschki¹

Erinnerungskultur im Wandel

Kulturwissenschaftliche, theologische und gesellschaftspolitische Aspekte

Kann man sich an etwas erinnern, das man selbst nicht erlebt hat?

Zu dieser Frage erzählt der berühmte Entwicklungspsychologe Jean Piaget (1896–1980) eine Geschichte aus seinem eigenen Leben:²

Er wurde in Paris geboren. Als er zwei Jahre alt war, schob ihn ein Kindermädchen der Familie im Kinderwagen zu den Champs-Élysées und stellte ihn dort in der Nähe einer Metrostation ab. In einem achtlosen Augenblick versuchte ein Fremder, ihn zu entführen. Er zerrte an dem Kind, das jedoch mit einem Lederriemen im Kinderwagen festgebunden war. Das Kindermädchen lief aufgeschreckt herbei, es kam zu einem Handgemenge, bei dem sie sich einige Kratzer im Gesicht zugefügt hatte. Menschen liefen zusammen, auch ein Polizist, und schlugen den potentiellen Entführer in die Flucht.

Piaget kann sich an die Einzelheiten dieser Geschichte sehr genau erinnern, obwohl er erst zwei Jahre alt war. Er sieht den Bösewicht noch vor sich, erinnert sich an die Kratzspuren im Gesicht des Kindermädchens, kann den Polizisten beschreiben, der einen Schulterumhang trug und einen weißen Stab bei sich hatte.

Doch genau besehen ist die Erinnerung an solche Details lebensgeschichtlich kaum möglich. Der Sozialpsychologe Harald Welzer, der eine bedeutende »Theorie der Erinnerung« vorgelegt hat, zeigt auf, dass das Gedächtnis ein »konstruktives System ist, das Realität nicht einfach abbildet, sondern auf unterschiedlichsten Wegen und nach unterschiedlichsten Funktionen filtert und interpretiert.«³ In diesem Fall hat der Erzähler offensichtlich zahlreiche Erinnerungsdetails aus den

Berichten von anderen, dem Kindermädchen und der Eltern, die die Geschichte immer wieder erzählten, in sein eigenes Lebensgedächtnis übernommen, beispielsweise das Aussehen des Übeltäters, des Polizisten und die Tatsache, dass das Kindermädchen zur Belohnung eine Uhr geschenkt bekommen hatte – für die damalige Zeit ein außerordentlich wertvolles Geschenk. Allerdings nimmt die Erzählung Piagets eine überraschende Wendung, auf die ich am Schluss des Beitrags zurückkommen werde.

Erinnerung, so kann in einem ersten Zugang festgehalten werden, ist sehr häufig nicht allein unsere eigene, sondern »Erinnerung aus zweiter Hand«.⁴

Unser Gedächtnis ist kommunikativ

Der Grund dafür liegt im kommunikativen und konstruktiven Charakter unseres Erinnerungsvermögens.⁵ Erinnerungen werden im menschlichen Gehirn nicht wie Texte oder Fotos im Computer gespeichert, also eins zu eins abgebildet, sondern auf vielfältige Weise »kodiert«, mit anderen Erfahrungssituationen vermenget, mit Erzählungen von anderen Menschen in Verbindung gebracht, emotional angereichert, gedeutet, aufgeladen oder abgeschwächt – und vor allem: verändert. Erinnerung ist eine großartige, bisweilen aber auch mit Fallen versehene Konstruktionsleistung unseres Gedächtnisapparats. Er führt Erinnerungsspuren und kommunikative Erfahrungen bzw. Erzählungen zusammen zu einem neuen großen Ganzen.

So bedeutungsvoll diese Gehirnarbeit ist, so unpräzise ist sie auch. Erinnerungen können ver-

¹ Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik, Leiter der Elie Wiesel Forschungsstelle an der Universität Tübingen und Mitherausgeber der ZfBeg.

² Piaget, Jean (1969): Nachahmung, Spiel und Traum. Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde, Stuttgart, S. 240.

³ Welzer, Harald (2017): Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München, S. 20.

⁴ Ebd. – zum Folgenden vgl. ebd., S. 19–45.

⁵ Es gibt Versuche, die Begriffe Erinnerung, Gedächtnis und Gedenken, analog die engl. Begriffe *remembrance* und *memory*, gegeneinander abzugrenzen, allerdings verwenden andere Arbeiten die Termini genau im gegensätzlichen Sinne. Aus diesem Grunde werden die Begriffe in diesem Beitrag und in dieser Ausgabe der ZfBeg synonym gebraucht.

blassen oder ganz verschwinden, können uns täuschen, manipuliert werden, Fehldeutungen hervorbringen. Manch ein Überlebender der Todeslager berichtete, er sei auf der Rampe von Auschwitz-Birkenau dem berühmten Dr. Mengele begegnet, der die Selektionen leitete. Historisch kann jedoch nachgewiesen werden, dass Mengele zur Ankunft dieser speziellen Züge gar nicht in Auschwitz war, es muss sich also um einen anderen Massenmörder gehandelt haben. Die Überlebenden haben spätere Berichte und Erzählungen in der Nachkriegszeit in ihre eigenen Erinnerungen eingebaut und quasi »verfälscht«.

Erinnerung ist also von historischer Tatsachenbeschreibung zu unterscheiden. Der französische Gedächtnisforscher Pierre Nora bezeichnet Erinnerung und Geschichte sogar als »Gegensätze«.⁶ Das Gedächtnis wird von lebendigen Gruppen getragen und ist ständig in Entwicklung. Es ist unscharf, vermischt sich mit anderen Erinnerungen, repräsentiert sich oft symbolisch, »ist zu allen Übertragungen, Ausblendungen, Schnitten oder Projektionen fähig«.⁷ Vor allem sind sie affektiv, also von Emotionen bestimmt. Erinnerungen tragen starke emotionale Marker. Erfahrungen, die uns beeindruckten, aufwühlten, bewegten oder belasteten, werden besser und anders erinnert als neutrale Sachverhalte. Die entscheidende Instanz, die die Erinnerungen steuert und ihnen Bedeutung zu messen, sind unsere Emotionen.

Hingegen ist Geschichte die Rekonstruktion dessen, was »tatsächlich« war, stützt sich auf historische Forschung, ist eine Sammlung von belegbaren Fakten aus Archiven, Quellen und historischen Berichten. »Die Geschichte befasst sich nur

mit zeitlichen Kontinuitäten, mit den Entwicklungen und Beziehungen der Dinge.«⁸

Im Idealfall korrespondieren Erinnerung und Geschichte wie zwei sich gegenseitig ergänzende und korrigierende Instanzen. Ohne Geschichtswissenschaft liefe Erinnerung Gefahr, verfälscht und verzweckt zu werden. Ohne Erinnerung könnte sich Historiografie zu einer Ansammlung von Fakten und Zahlen verflachen, zu denen es keinen interpretativen Gesamtsinn mehr gibt.

Die sozial- und kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung hat die kommunikative und kulturelle Bedeutung des Gedächtnisses hervorgehoben. Die bahnbrechenden Arbeiten von Maurice Halbwachs (1877–1945) haben das Gedächtnis als soziale und kollektive Größe entdeckt und beschrieben.⁹ Gruppen verfertigen ihre eigenen Gedächtnisstraditionen, die ihre soziale Identität konstruieren, indem sie kollektive Erinnerungen in bestimmter Weise sammeln, ordnen, filtern und an die nächsten Generationen tradieren. Darauf aufbauend hat Jan Assmann die Funktion des »kulturellen Gedächtnisses« beschrieben,¹⁰ was die internationalen Forschungen der *Cultural Memory Studies* in differenzierter Weise weiter erforscht.¹¹

Im Zusammenhang dieser Untersuchungen wurde herausgearbeitet: Das Gedächtnis ist von sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen abhängig. Es gibt kein »neutrales« Gedächtnis, sondern immer nur eine durch die gesellschaftspolitischen Umstände geprägte Erinnerungstradition, die dem historischen Wandel unterliegt. Denn, wenn sich die gesellschaftlichen Umstände verändern, verändert sich auch das jeweils herrschende Gedächtnisparadigma.

6 Nora, Pierre (1998): Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt, S. 13. Zum Folgenden vgl. ebd., S. 7–21.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 14.

9 Halbwachs, Maurice (1985): Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt (La mémoire collective, Paris 1950).

10 Assmann, Jan (2007): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.

11 Überblick in: Erll, Astrid (2017): Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Heidelberg; Erll, Astrid; Nünning, Ansgar (eds.) (2010): A companion to cultural memory studies, Berlin, New York.

Gesellschaftliche Transformation verändert das Gedenken des Holocaust

Erinnerung ist ein dynamisches Geschehen, das sich im Laufe geschichtlicher und gesellschaftlicher Veränderungen selbst fortwährend verändert.¹² Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist derzeit einem eminenten Wandel ausgesetzt, der zumeist mit den Transformationsprozessen wie Pluralisierung, Globalisierung, Migration, Digitalisierung etc. gekennzeichnet wird. Mit der Veränderung der Gesellschaft verändern sich auch die Formen des Gedenkens, in diesem Fall die Erinnerung an den Holocaust bzw. an die *Schoah* oder an Auschwitz.¹³ Angesichts des fundamentalen Wandels gesellschaftlicher Bedingungen in unserer Zeit wird und muss sich im gleichen Maße die Erinnerungskultur des Holocaust radikal verändern.¹⁴

Aspekte der Transformation der Erinnerungskultur sind:

- *Verstummen der Zeitzeugen*: Die Begegnung mit Zeitzeugen ist und war ein bedeutendes Moment kultureller und schulischer Erinnerungsarbeit in den vergangenen Jahrzehnten. Die direkte Begegnung mit Menschen, die die Grauen der Todeslager des Nationalsozialismus erlebt und erlitten hatten, war insbesondere für die junge Generation ein wesentlicher Faktor der Bewusstseinsbildung im Blick auf den Holocaust. Im Zeitalter des Verstummens der Zeitzeugen wird deutlich, dass sich Erziehung und Bildung nach Auschwitz in heutiger Zeit grundlegend verändern müssen.¹⁵
- *Politischer und gesellschaftlicher Wandel im Zeichen von Pluralisierung, Globalisierung,*

Migration: Durch den Prozess der Globalisierung werden in den einzelnen Gesellschaften neue Traditionen der Erinnerung aufgenommen: Erinnerung an die Unrechtsherrschaften von Nationalsozialismus und Faschismus, Erinnerung an die menschenverachtenden Auswüchse des Kommunismus, die überlappende Erinnerung in verschiedenen Regionen der Europäischen Union. Durch Migration bringen ethnische, kulturelle und religiöse Gruppen ihre je eigenen Erinnerungen und Identitäten, ihre Leidenserfahrungen und kollektiven Traumata in den gesellschaftlichen Diskurs um Erinnerung mit ein.

- *Digitalisierung der Erinnerung*: Die Digitalisierung der Gesellschaft, insbesondere der Kommunikationsformen, hat ebenfalls Auswirkungen auf die Formen des Erinnerns. Inzwischen hat sich eine »Erinnerungskultur 2.0« entwickelt,¹⁶ die Chancen (zum Beispiel durch videografierte Zeitzeugenberichte oder digitale Rekonstruktionen zerstörter Synagogen), aber auch eminente Ambivalenzen und Gefahren in sich birgt (Wikipedia als »Erinnerungsspeicher«; Banalisierung des Holocaust in YouTube-Produktionen etc.). Angesichts der »medialen Transformationen des Gedächtnisparadigmas« muss es zu »Neuverhandlungen des Holocaust« kommen.¹⁷
- *Religiöser Wandel*: Nicht weniger als Politik und Gesellschaft ist Religion durch Transformation, Pluralität und Heterogenität gekennzeichnet. Globalisierung verändert auch die religiösen Identitäten. Deshalb ist in den pluralisierten und globalisierten Gesellschaften Europas das religiöse Gedächtnis nicht mehr

12 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf den theoretischen Bezugsrahmen in: Forschungsgruppe REMEMBER (2020): Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse, Stuttgart, Kapitel 1.

13 Auch diese drei Begriffe werden hier synonym verwendet.

14 Assmann, Aleida (2020): Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München; Assmann, Aleida (2018): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München.

15 Vgl. Gross, Zehavit; Stevick, Doyle (eds.) (2015): As the witnesses fall silent. 21st century Holocaust Education in curriculum, policy and practice, New York.

16 Vgl. die Beiträge von Julia Münch-Wirtz und Julian Wilhelm in dieser Ausgabe.

17 Frieden, Kirsten (2014): Neuverhandlungen des Holocaust. Mediale Transformationen des Gedächtnisparadigmas, Bielefeld.

identisch mit dem christlichen. Institutionell vermittelte Formen des religiösen Gedächtnisses verlieren ihren Einfluss und individualisierte Formen der Religiosität sind verbreitet anzutreffen, gerade auch bei jungen Menschen. Aus diesem Grunde sind auch religiöse Formen der Erinnerung und Erinnerungskultur in einem umfassenden Wandel begriffen.

- *Wandel der Lebenswelten und Identitätskonstruktionen:* All die erwähnten Transformationsprozesse verändern die Lebenswelten der Menschen und damit ihr Selbstverständnis, ihre Mentalitäten und ihre Konstruktionen von Identität, was wiederum besonders die junge Generation betrifft. Bisher vertraute individuelle, soziale, politische und religiöse Formen der Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung werden abgelöst durch neue, vielfach noch schwer fassbare Formen, die das Bisherige in Frage stellen. Entsprechend steht auch die identitätsgenerative Kraft gesellschaftlicher und religiöser Narrative zur Debatte und mit ihnen auch die Bedeutung der Holocausterinnerung für gegenwärtige Identitätskonstruktionen.
- *Wiedererstarken des Antisemitismus und rechtsradikaler Tendenzen:* Identitätsdiffusion und soziale Unsicherheit sowie politische Veränderungsprozesse sind unter anderem Gründe für das neue Aufleben von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und rechtsradikaler Tendenzen im Allgemeinen sowie des Antisemitismus im Speziellen.¹⁸ Insbesondere das Internet gibt antisemitisch eingestellten Einzelnen und Gruppierungen die Möglichkeit, ihren Hass und ihre Verachtung ge-

genüber Jüdinnen und Juden einflussreich in die Öffentlichkeit zu tragen, was eine wachsende Bedrohung für Demokratie und Menschenwürde darstellt.

- *Wandel der pädagogischen Erinnerungskultur:* Die genannten gesellschaftlichen Umbruchprozesse führen schon seit Jahren zu einer Veränderung der Erinnerung an den Holocaust in pädagogischen Feldern. Wenn Zeitzeugen nicht mehr persönlich zur Verfügung stehen, müssen verstärkt literarische und videografierte Zeugnisse eingesetzt werden. Die gesamte Palette von Darstellen, Vermitteln, Aneignen des Holocaust in Literatur, Bild, Film, Kunst sowie an Gedenkstätten,¹⁹ d.h. in der gesamten Bildungsarbeit (Schule, politische Bildung, Erwachsenenbildung), stehen zur Disposition.

Auch die religiöse Erinnerung verändert sich

Wie erwähnt, ist auch die Erinnerungskultur innerhalb der Religionen dem geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel unterworfen. Auch religiöse Traditionen sind etwas höchst Dynamisches, selbst wenn dies ›Traditionalisten‹ nicht wahrhaben wollen. Religionen stehen nicht außerhalb, sondern sind Teil der Gesellschaft und prägen sie mehr oder weniger stark bzw. werden von ihr beeinflusst.

Dabei ist Pluralität heute ein Grundkennzeichen aller Religionsgemeinschaften in Geschichte und Gegenwart, wobei sich die Vielfalt aktuell potenziert. Die zahlreichen Richtungen, »Flügel«, Konfessionen oder Denominationen in den Weltreligionen sind schon allein dadurch gegeben, dass

¹⁸ U.a. Blume, Michael (2019): Warum der Antisemitismus uns alle bedroht. Wie neue Medien alte Verschwörungsmymen befeuern, Ostfildern; Lipstadt, Deborah (2019): Der neue Antisemitismus, Berlin; Schwarz-Friesel, Monika (2019): Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl, Berlin; Leipzig.

¹⁹ Vgl. den Beitrag von Wilhelm Schwendemann in dieser Ausgabe.

sie von den einzelnen Regionen, in denen sie verwurzelt sind, kulturell geformt werden. Das aschkenasische und sefardische Judentum sind klassische Beispiele, aber auch die Unterschiedlichkeit des Katholizismus etwa in Polen, im säkularen Westeuropa oder in Afrika und Südamerika steht stellvertretend für kulturell plurale Ausformungen ein und derselben Religion.

Wer deshalb von »anamnetischer Kultur«²⁰ in Bezug auf Religion und Gesellschaft spricht, muss eigentlich von anamnetischen Kulturen sprechen, die sich in den einzelnen Religionen entwickeln können. Erinnerung als religiöse und theologische Basiskategorie²¹ ist heute in ihrer pluralen Gestalt wahrzunehmen und zu reflektieren. Religionen haben immense Erinnerungspotentiale und können in ihrer Heterogenität zur gesellschaftlichen Diskussion um Erinnerung einen bedeutenden Beitrag leisten.

Konkret: Der kürzlich verstorbene Fundamentalthologe Johann Baptist Metz (1928–2019),²² dessen Werk wie kaum ein anderes für die christlich-theologische Durchdringung der Frage nach der Erinnerung an Auschwitz steht, sieht in der Ausbildung einer »leidempfindlichen Weltverantwortung«²³ einen Zentralpunkt einer christlichen anamnetischen Theologie und Kultur: Leidempfindlichkeit gegenüber den Schwachen, den Opfern der Geschichte, aber insbesondere auch der Gegenwart, ist ein primäres, von der Bibel her gebotenes Ethos. Darin eingeschlossen sind insbesondere die Armen, die Fremden, die Flüchtlinge und Verfolgten. Erinnerung wird hier weder liturgisch noch privatistisch verengt, sondern zeigt sich von ihrer ethischen und politischen Seite.

Ethische und politische Dimension der Erinnerung

Die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann benennt fünf Punkte, die eine neue Erinnerungskultur angesichts des gesellschaftlichen Wandels umfasst:²⁴ Sie bezeichnet

... *Erinnern (1) als anthropologische Universalie*, die heute in erster Linie von Individuen und Gruppen, nicht mehr von Nationalstaaten, gestaltet wird. Jedes Individuum, jede ethnische, soziale und religiöse Gruppe hat ein grundsätzliches Menschenrecht auf die Pflege ihrer eigenen Erinnerungskultur. Dies schließt Migrantinnen und Migranten mit ein. Es kann also künftig keine einheitliche Gedenkkultur eines Landes mehr geben, vielmehr müssen die Erinnerungskulturen – in Europa insbesondere das Auschwitzgedenken – ins Gespräch und in Austausch mit anderen Erinnerungstraditionen kommen.

... *Erinnern ist (2) die Vergegenwärtigung von Vergangenheit*, das bedeutet, dass es nicht allein um Musealisierung und Archivierung des Gedächtnisses gehen kann, sondern um dessen Aktualisierung, das Setzen in die Gegenwart. Damit sind die Herausforderungen unserer Zeit, beispielsweise der neu aufkommende Antisemitismus, Rassismus und Hass gegen Fremde, im Fokus der Diskurse der vielfältigen Erinnerungen. Vergegenwärtigen heißt aber auch, dass neue Formen des Erinnerns gefunden werden müssen, die zeitgemäß sind und die auch junge Menschen erreichen, die provozieren und zum *nach*-denken anregen.²⁵

... *Erinnern bedarf außerdem (3) der Darstellung*, das heißt der Repräsentation in Medien (Presse,

20 Metz, Johann Baptist (1992): Für eine anamnetische Kultur, in: Loewy, Hanno (Hg.): Holocaust. Die Grenzen des Verstehens, Reinbek bei Hamburg, S. 35–41.

21 Vgl. Petzel, Paul; Reck, Norbert (Hg.) (2003): Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Darmstadt.

22 Siehe den Nachruf in dieser Ausgabe.

23 Metz, Johann Baptist (2006): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg, S. 163–184.

24 Assmann, Aleida (2020): Unbehagen, S. 233–240.

25 Vgl. den Beitrag von Valesca Baert-Knoll in dieser Ausgabe.



»Halle der Erinnerung« in der
Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem,
Mount Herzl, Jerusalem.

Kampf gegen Antisemitismus und für Menschenwürde als Erinnerungsaufgabe

Buchmarkt, Bühne, Funk, Fernsehen, Film und Internet, Museen und Ausstellungen), womit zwangsläufig eine mediale Transformation einhergeht, die aber fruchtbar sein kann und weitere Adressatenschichten, auch, um es nochmals zu betonen, die junge Generation erreicht. Die Zeit des Kränzeniederlegens und der moralinen Sonntagsreden an Gedenktagen ist vorbei. Heute geht es um Gestaltung kreativer, neuer Gedächtnisformen und Erinnerungsräume.

... Als weiteren Punkt einer *Erneuerung der Erinnerungskultur* nennt Aleida Assmann (4) *deren ethischen Rahmen*. »Neu ist ... eine ethische Prämisse, die das Erinnern an den universalistischen Wert der Menschenrechte bindet und damit der Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart eine ganz neue Qualität gibt.«²⁶

Der vierte Punkt einer neu konturierten Erinnerungskultur kann insbesondere am Kampf gegen Antisemitismus und für Menschenwürde verdeutlicht werden. Schon Theodor W. Adorno hatte in seinem Plädoyer für eine Erziehung nach Auschwitz gefordert, durch allgemeine Aufklärung »ein geistiges, kulturelles und gesellschaftliches Klima« zu schaffen, das Auschwitz nie wieder möglich macht und das »die Motive, die zu dem Grauen geführt haben, einigermaßen bewusst werden« lässt.²⁷ Heute kann dieses »Klima« mit einer gesellschaftlichen Kultur der Erinnerung übersetzt werden, die die Ursachen und Mechanismen des modernen Rassenantisemitismus bis hin zum Holocaust aufdeckt, bewusst macht, um damit für aktuelle Formen des neu aufkommenden Antisemitismus und Rassismus in unserer Gesellschaft und weltweit zu sensibilisieren.²⁸

²⁶ Assmann, Aleida (2020): Unbehagen, S. 236f.

²⁷ Adorno, Theodor W. (1966/1971): Erziehung nach Auschwitz, in: ders.: Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt, S. 88–104, hier S. 91.

²⁸ Vgl. Mendel, Meron; Messerschmidt, Astrid (Hg.) (2017): Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft, Frankfurt.

Die Schweizer Soziologin Monique Eckmann nennt mehrere Bedingungen, die als Voraussetzung gegeben sein müssen, damit Auschwitzgedenken im Kontext von Antisemitismus-Bekämpfung und für Menschenrechtslernen in der heutigen Zeit möglich sein kann:²⁹ Erstens, Auschwitz darf nicht moralisiert werden; zweitens darf Geschichte nicht eins zu eins, also linear in die Gegenwart verlängert werden, um vorschnelle Parallelen zu ziehen; und drittens dürfen keine Lehren gezogen werden, ohne die Vergangenheit genau zu kennen. Dennoch kann *Holocaust Education* als »Rahmen« dienen, um Prozesse des Menschenrechtslernens zu aktivieren: »*Holocaust Education* kann Schülerinnen und Schülern helfen, die Notwendigkeit des Schutzes der Menschenrechte zu erkennen.«³⁰ In der Beschäftigung mit den Abgründen der Judenvernichtung können Lernende heute verstehen, warum es entscheidend ist, rechtlose und staatenlose Menschen, zum Beispiel Flüchtlinge, in ihren Rechten und in ihrer Würde zu schützen.

Das Werk des Auschwitzüberlebenden Elie Wiesels (1928–2016) steht exemplarisch für die Erinnerung an den Holocaust, die zum Katalysator für den Kampf um Menschenrechte und für Menschenwürde wird.³¹

Kritische, selbstreflexive Erinnerungskultur

Kommen wir zum Schluss auf die eingangs erwähnte Geschichte zurück, die Jean Piaget aus seiner frühen Kindheit erinnerte: Mehr als ein Jahrzehnt später erfuhr die Familie, dass die Geschichte der versuchten Entführung des kleinen Jean frei erfunden war. Inzwischen bereute das

Kindermädchen ihre früheren Vergehen, deckte die Wahrheit auf und gab auch die Uhr zurück, die sie als Belohnung für ihre »Heldentat« erhalten hatte. Piaget erinnerte sich nicht an eine wirkliche Begebenheit, sondern an die Erzählungen durch seine Eltern und an die Emotionen, die damit verbunden waren. Das Gedächtnis konstruierte die Ausschmückungen dazu.

Das Beispiel zeigt, dass wir uns an Dinge erinnern können, die wir nicht selbst erlebt haben. Das gilt auch für die junge Generation, die von Auschwitz nach dem Verstummen der Zeitzeugen nunmehr medial und digital erfahren wird. Doch das Beispiel zeigt auch, dass Erinnerungsinhalte stets kritisch und selbstkritisch reflektiert werden müssen. Dies entspricht dem fünften Punkt, den Aleida Assmann als Kennzeichen einer erneuerten Gedenkkultur aufzählt:

... (5) *Erinnerungsdiskurse können und müssen als Chance zur kritischen Selbstreflexion begriffen werden.* Dekonstruktion und kritische Rekonstruktion sind zentrale Elemente dabei. Dazu gehört die Beschäftigung mit den Tätern und den historischen Mechanismen, die zur Katastrophe führten, ebenso wie mit den Zeugnissen der Opfer und Überlebenden, die heute in literarischer und medialer Form vorliegen.

Erinnerung an Auschwitz bedeutet in der Zeit der Transformation für die Gesellschaft vor allem, die Vergangenheit in ihrer Bedeutung für die Gegenwart wahrzunehmen und sie als Chance zum Handeln zu begreifen. Erinnerung stiftet uns an, Selbstkritik einzuüben und im Austausch mit anderen Erinnerungstraditionen und neuen Erinnerungsformen die eigene Perspektive zu erweitern – und bisweilen auch zu verändern.

²⁹ Eckmann, Monique (2015): Is teaching and learning about the Holocaust relevant for Human Right Education?, in: Gross, Zehavit; Stevick, Doyle (eds.): As the witnesses fall silent. 21st century Holocaust Education in curriculum, policy and practice, New York, S. 53–65, hier S. 57.

³⁰ Ebd., S. 60. – vgl. Brumlik, Micha (2016): Globales Gedächtnis und Menschenrechtsbildung, in: »Holocaust und historisches Lernen«: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 66, Heft 3-4, S. 29–37.

³¹ Siehe »Elie Wiesel. Seine Bedeutung für Juden, Christen und die ganze Menschheit«, Themenheft der ZfBeg | Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 1-2/2017.

Julia Münch-Wirtz¹

Erinnern 2.0

Digitales Gedenken an die *Schoah*

In Zeiten der Digitalisierung, in denen sich unsere Kommunikation und die sozialen Interaktionen in vielen Bereichen nachhaltig verändert haben und sich besonders junge Erwachsene als *digital natives*² ganz selbstverständlich in diesem Gefüge bewegen, drängt die Frage, wie die Geschehnisse der *Schoah* unter diesen veränderten medialen Bedingungen in Erinnerung³ gehalten werden können und trotz der digitalen Beschleunigung⁴, die eher ein Vergessen als ein Erinnern befürchten lässt, die *Schoah* ein wesentlicher Bestandteil unseres Gedächtnisses bleibt.

In diesem Zusammenhang ist an Johann Baptist Metz⁵ Begriff der anamnetischen Kultur zu denken, denn für ihn bleibt das »Eingedenken fremden Leids (...) eine fragile Kategorie einer Zeit, in der sich Menschen am Ende nur noch mit der Waffe des Vergessens, mit dem Schild der Amnesie gegen die immer neu hereinstürzenden Leidensgeschichten und Untaten wappnen zu können, meinen: Gestern Auschwitz, heute Bosnien und Ruanda und morgen?«⁶

Neben dieser allgemeinen medialen Entwicklung der Digitalisierung, die ohne Frage Auswirkungen auf das Erinnern an die *Schoah* hat, lässt sich eine zweite, parallel laufende beobachten: Aufgrund des Schwindens der *Zeitzeug_innen-Generation* im 21. Jahrhundert, Aleida Assmann spricht in diesem Kontext von dem »Ende der Ära der Zeitzeugen, die bislang als Mittler eine wichtige Brücke zwischen Geschichte als persönlicher Erfahrung und bloßem Lernstoff geschlagen haben.«⁷ Damit werden Formen neuen Erinnerns bzw. erinnerungsgeleiteten Lernens notwendig, damit auch den gegenwärtigen und künftigen Genera-

tionen ein Zugang ermöglicht werden kann. Somit stellt auch diese zweite Entwicklung eine Zäsur für das Erinnern und damit für das Erinnerungslernen dar: Von der einst lebendigen Erinnerung muss der Brückenschlag zu einem Erinnern in digitaler Kultur geleistet werden.

Erinnern in digitaler Kultur

Der Begriff der Erinnerung, der meist mit dem Gedenken an die *Schoah* in Verbindung gebracht wird⁸, sollte nie ausschließlich rückwärtsgerichtete Verwendung finden, sondern Impulse aus der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft geben.⁹ Ergänzen lässt sich diese Forderung mit Aleida Assmanns Hinweis, dass Erinnern bzw. die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit immer der Darstellung bedürfe, d.h. die Vergangenheit modelliert, gedeutet und konstruiert werde, indem das Gesehene in Worte gefasst, Vergangenes zu einer Geschichte verarbeitet, in ein Denkmal umgesetzt oder in einen Film übertragen wer-

sie schauen sich oft Youtube-Videos an oder bemühen die Bildersuche der Suchmaschinen, um einen ersten Eindruck zu bekommen, online verfügbar unter <https://historischdenken.hypotheses.org/2715>.

- 3 Zur Begriffsklärung sei an dieser Stelle auf den Artikel »Erinnerung/Erinnerungslernen« von Reinhold Boschki verwiesen: Boschki, Reinhold (2015): Art. Erinnerung/Erinnerungslernen, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de).
- 4 U.a. Rosa, Hartmut (2016): *Beschleunigung – Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt.
- 5 Metz, Johann Baptist (1995): Plädoyer für eine anamnetische Kultur, in: Konrad, Franz-Michael; Boschki, Reinhold; Klehr, Franz-Josef (Hg.): *Erziehung aus Erinnerung. Pädagogische Perspektiven nach Auschwitz*, Stuttgart, S. 11–17.
- 6 Metz, Johann Baptist (1997): *Gottesgedächtnis in Zeiten kultureller Amnesie*, in: Albrecht, Folker; Greve, Astrid, in: »Wer diese meine Rede hört und tut sie...« Zur Verantwortung von Theologie, Wuppertal, S. 75. Diese Auflistung ließe sich durch aktuelle zahlreiche Beispiele (u.a. Flüchtlingslager wie Moria) ergänzen.
- 7 Assmann, Aleida (2020): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München, S.13. Zugleich beobachtet Assmann auch eine zweite Bewegung: Zurzeit befänden wir uns am »Ende der Deutungsmacht der 68er-Generation, die zusammen mit den noch älteren Generationen der Flakhelfer und der Kriegskinder als Architekten, Planer und Betreiber der deutschen Erinnerungskultur verantwortlich zeichnet.« (Ebd. S.13). Diese beiden Entwicklungen sieht sie als doppelten Generationenwechsel an.

- 1 Dr. Julia Münch-Wirtz ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Religionspädagogik an der Universität Tübingen, Oberstudienrätin an einem Stuttgarter Gymnasium und Mitherausgeberin der ZfBeg.
- 2 Wenn sich Jugendliche über historische Ereignisse und Themen heute zumeist online informieren, greifen sie in der Regel nur auf begrenzte Angebote und Recherchestrategien zurück. Die Suche führt zuerst zum einschlägigen Wikipedia-Artikel,

Filmprojekt *evas.stories*,
Startseite auf Instagram.

de¹⁰; dies ermöglichen insbesondere auch digitale Medien, die vielfältige Umsetzungsmöglichkeiten bereithalten.

Zugleich kann das Internet auch die Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart erreichen, indem es Vergangenes spiegelt und transformiert und soziale Interaktionen und Kommunikation in den virtuellen Raum verlagert. Gerade die digitalen Medien bieten Anknüpfungspunkte an die Lebenswelt der Lernenden und stellen einen Lebens- und Gegenwartsbezug dar. Ferner greift das Internet klassische Erinnerungsmedien (Literatur, Film, Fotografie, Museum, Denkmal) auf, so dass traditionell kulturelle Medien nicht gänzlich abgelöst oder ersetzt, sondern lediglich dem aktuellen Medienwandel angeschlossen werden.

Ausgehend von diesen Überlegungen, kann das Internet durchaus ein möglicher Baustein des Erinnerns sein. Befremdlich erscheinen allerdings – vor allem in dem Kontext des Erinnerns an die *Schoah* – die Anonymität des Internets und der ihm immanenten Kommunikationsmöglichkeiten (zum Beispiel in Form der Kommentierung). Inwiefern bei diesem sensiblen und moralisch schützenswerten Thema des Erinnerns an die *Schoah*, das – wie Kirstin Frieden konstatiert – »zunehmend in die populäre Vielfalt der neuen Medien aufgenommen« wird und »in die Nähe einer populären Eventkultur«¹¹ rückt, Form und Inhalt auf geeignete Weise korrespondieren, stellt eine Herausforderung dar. Zugleich liegt auf der Hand, dass Interaktivität, Multimedialität und Vernetzung und die Möglichkeit eines unermesslichen historischen Archivs Chancen für das Erinnerungslernen eröffnen.



8 Zugleich ist der Themenbereich des Erinnerns/der Erinnerung in der christlich-jüdischen Tradition bedeutsam. An dieser Stelle sei an das jüdische Pessachfest und die damit verbundene befreiende Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gedacht.
9 Vgl. dazu: Boschki, Reinhold (2015): Art. Erinnerung/Erinnerungslernen, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de).

10 Vgl. Assmann, Aleida (2020): Unbehagen, S. 235.

11 Frieden, Kirstin (2014): Neuverhandlung, S. 238.

Beispiele des digitalen Erinnerns¹²

Unter dem zentralen Aspekt der zeitlichen Dimensionen des Erinnerns (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) werden die nachfolgenden beiden Beispiele für digitales Erinnern betrachtet.¹³

- 1 Das auf Instagram veröffentlichte Filmprojekt *Evas.Stories* des israelischen Unternehmers Mati Kochavi und seiner Tochter erzählt das auf historischen Begebenheiten beruhende Schicksal der jungen Ungarin Éva Heyman, die ihre letzten Monate im Jahr 1944 in einem Tagebuch festgehalten hat.¹⁴ Ausgehend von der realen Lebensgeschichte dokumentiert die Darstellerin Eva in dem Internetprojekt ihren Alltag mit ihrem Smartphone im Selfie-Stil. Während zu Beginn der Serie die Erlebnisse des jungen Mädchens mit vielen positiven und lustigen Emojis verziert und kommentiert werden, verändert sich die Darstellungsweise mit der Zeit drastisch. Nicht nur die Kameraführung wird unruhiger und wackeliger, auch die an den Straßen hängenden Hakenkreuzfahnen, die aufmarschierenden Nationalsozialisten und die eingespielte düstere Musik setzen die Zäsur. Hashtags – wie zum Beispiel *#lifeduringwar* – weisen explizit auf die gewandelten Bedingungen hin. Auch historisches Material – u.a. Reden von Hitler, die von Eva kommentiert werden (»I hate him.«) – sind Teil des Ganzen. Die Sogkraft, die von diesem Projekt ausgeht, ist nicht von der Hand zu weisen. Gerade die moderne Erzählweise der Plattform *Instagram* scheint jüngere Adressat_innen für dieses Thema zu

erreichen und ein Nacherleben von vergangenen historischen Geschehnissen zu ermöglichen – zumal den Adressat_innen suggeriert wird, er oder sie sei während des Anschauens mitten im Geschehen dabei.

Während die Herangehensweise von Mati Kochavi durchaus von einigen Seiten anerkennendes Lob erfährt, werden auch Stimmen laut, die den Umgang mit Geschichte in dieser *Selfie-Form* als unangemessen und allzu oberflächlich beurteilen und die historischen Dokumente unzureichend in den Gesamtkontext eingebettet sehen¹⁵.

Bezüglich der zeitlichen Dimensionen des Erinnerns fällt auf, dass mithilfe von gegenwärtigen *Tools* (Smartphone, Emojis, etc.), die aus der Alltagswelt des lernenden Subjekts entnommen und auf diese Zielgruppe ausgerichtet sind, Ereignisse und Erfahrungen aus der Vergangenheit erzählt werden. Auf diese Weise kreuzen sich zwei Zeitebenen und können der Rezipientin/dem Rezipienten den Zugang zum Erinnern eröffnen. Allerdings bleibt offen, welche Relevanz das Erzählte für die Gegenwart bzw. Zukunft der Rezipientin/des Rezipienten hat. Obgleich das Dargestellte im Idealfall Anlass zum Fragen gibt bzw. (Verständnis-) Fragen aufwirft und die Zuschauer emotional anspricht, werden die verwendeten historischen Materialien nicht erläutert und bleiben unkommentiert; damit das Gesehene nicht ausschließlich rückwärtsgerichtet und rein emotional aufgeladen bleibt und ohne in die Zukunft weisende Perspektive verhallt, ist eine methodisch-didaktische Nachbereitung zwingend erforderlich, die eine metahistorische

12 Da die Bandbreite des digitalen Erinnerungslernens enorm ist (u.a. Social Web, (Twitter, Youtube, Instagram), Wikipedia-Artikel, virtuelle Zeitzeugeninterviews, Virtuelles Erkunden von Gedenkstätten und Erinnerungsorte, Video-Zeugnisse, geschichtsdidaktische E-Learning-Programme), kann an dieser Stelle anhand von zwei Beispielen nur ein kleiner Ausschnitt erfolgen.

13 Die beiden angeführten Beispiele ließen sich auch anhand von Leitlinien, die für die Bedeutung des Lernens von Erinnerung in der religiösen Bildung zentral sind, gewinnbringend analysieren (Überwältigungsverbot, doppelte Subjektorientierung, Biografie- und Ortsorientierung, Anti-Semitismus-Bekämpfung, religiöse Bildung als Menschenrechtslernen, ethische und selbstkritische Orientierung); vgl. dazu Boschki, Reinhold (2015): Art. Erinnerung/Erinnerungslernen, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de).

Reflexion anschließt, Stärken und Schwächen diskutiert und den adäquaten Umgang mit diesem besonderen Teil der Geschichte reflektiert.

- 2 Das *Deutsche Technikmuseum Berlin* startete im Februar 2020 die Testphase eines interaktiven Zeitzeugnisses für Schulklassen zum Thema *Schoah*.¹⁶ Als erste deutschsprachige Zeitzeugin eröffnete Anita Lasker-Wallfisch¹⁷ die Reihe *Dimensions in Testimony*, bei der die Interviewten in einer *Green-Screen*-Umgebung zahlreiche Fragen zu ihrer Lebensgeschichte gestellt bekommen. Durch dieses Vorgehen entsteht eine Datenbank aus Antworten, auf die später mit einer eigens entwickelten Spracherkennungs-Technologie zurückgegriffen werden kann, wenn das lernende Subjekt an den virtuell anwesenden *Schoah*-Überlebenden Fragen stellt und passende Antworten abgespielt werden. Auf diese Weise entsteht der Eindruck einer Gesprächssituation, in der Antworten in Echtzeit auf einer lebensgroßen Monitorarstellung projiziert und wiedergegeben werden. Dadurch wird eine Nähe zur befragten Person möglich, die bislang bekannte Medienformen nicht besaßen, eine Interaktion zwischen Fragendem und Befragtem durch die Interview-Form eröffnet und eine Begegnung ermöglicht. Das persönliche Interesse an den Ereignissen der *Schoah* steht bei *Dimensions in Testimony* im Vordergrund, da es den Jugendlichen ermöglicht, ihre eigenen Fragen zu entwickeln. So haben auch zukünftige Generationen die Möglichkeit, einen persönlichen Zugang zur Geschichte zu finden. Bei diesem innovativen Beispiel, das als Erin-

Deutsches Technikmuseum Berlin:



Die *Schoah*-Überlebende Anita Lasker-Wallfisch beantwortete für das Projekt *Dimensions in Testimony* der *USC Shoah Foundation* über 1.000 Fragen zu ihrem Leben vor, während und nach der *Schoah*.



Karen Jungblut, *Director of Global Initiatives* der *USC Shoah Foundation*, bei der Presseveranstaltung.

nern als Konstrukt umschrieben werden kann, können die Rezipient_innen aus direkten Erzählungen von Überlebenden einen Einblick in die Lebens- und Leidensgeschichte erhalten

14 Erschienen sind ihre Aufzeichnungen in dem Buch von Zsolt, Agnes (2013): *Das rote Fahrrad*, Wien.

15 U.a. online verfügbar unter <https://www.tagesschau.de/ausland/holocaust-instagram-101.html>; <https://www.dw.com/de/evastories-holocaust-gedenken-auf-instagram/a-48593294>.

16 Einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit digitalen 3-D-Zeugnissen und Holocaust Education widmen sich Ballis, Anja; Barricelli, Michele; Gloe, Markus (2019): *Interaktive*

digitale 3-D-Zeugnisse und Holocaust Education – Entwicklung, Präsentation und Erforschung, in: Ballis, Anja; Gloe, Markus (Hg): *Holocaust Education Revisited. Wahrnehmung und Vermittlung. Fiktion und Fakten. Medialität und Digitalität*, Wiesbaden, S. 403–436.

17 Anita Lasker-Wallfisch ist eine der bekanntesten Persönlichkeiten der Zeitzeug_innen. Sie war Cellistin im Orchester von Auschwitz und später Mitbegründerin des English Chamber Orchestra.

und Vergangenes vergegenwärtigen. Durch diese interaktive Erschließung von Erzählungen von Überlebenden sollen auch nach ihrem Tod einerseits die Erfahrungen gesichert und andererseits eine Verbindung zwischen Fragenden und Zeug_innen initiiert werden. Auch wenn die berichtende Person nicht real anwesend ist (sondern lediglich als Projektion), können die Lernenden für gegenwärtige und zukünftige Entwicklungen sensibilisiert werden: Denn die Reihe *Dimensions in Testimony* eröffnet die Möglichkeit, auf kommunikative Weise die Erfahrungen aus der *Schoah* lebendig zu vergegenwärtigen und einen Beitrag zu einem zukunftsfähigen Erinnern zu leisten. Zugleich bedarf dieser Quasi-Dialog zwischen Zeitzeug_innen und Fragenden, der in gewisser Weise Nähe und Authentizität inszeniert, einer Dekonstruktion in der methodisch-didaktischen Nachbereitung der Lehrperson mit den Lernenden. Wie auch für klassische Zeitzeug_innengespräche sind Vorbereitung, Reflexion des Gesprächs und eine Auswertung dringend erforderlich.

Die beiden angeführten Beispiele, die für Lernende Anknüpfungspunkte an ihre Lebenswelt bieten, zeigen auf, dass dem digitalen Zeitzeug_innen-Projekt eine Offenheit inhärent ist, insofern dessen inhaltliche Ausrichtung durch die Fragen des Interviewers gesteuert werden kann. Während die Interviewerin/der Interviewer – auch aufgrund der Größe der Datenbank aus Antworten – als aktiv handelndes Subjekt erscheint, werden bei der *Instagram-Story* Gefühle transportiert, gelenkt und eine Reaktion der Zuschauer_in-

nen intendiert. Problematisch erscheint dies im Kontext des Überwältigungsverbots, das vor allem in der Politikdidaktik eine zentrale Maxime darstellt und ein Element des Beutelsbacher Konsenses ist, der auf eine Tagung der Baden-Württembergischen Landeszentrale für politische Bildung aus dem Jahr 1976 zurückgeht, und es den Lehrpersonen verbietet, »den Schüler – mit welchen Mitteln auch immer – im Sinne erwünschter Meinungen zu überrumpeln und damit an der ›Gewinnung eines selbständigen Urteils‹ zu hindern.«¹⁸ Ferner stellt sich die Frage, inwiefern die *Wiedererlebbbarkeit* und die *Abrufbarkeit* von Geschichte zu einer Bagatellisierung führen kann und vielleicht sogar die Singularität der *Schoah* infrage stellt.

Dass Erinnern keineswegs ein »monolithischer Block« ist, sondern ein »kontingentes und unabschließbares Geschehen, das von Generation zu Generation und zwischen den verschiedenen Gruppen immer wieder neu ausgehandelt (...) wird beziehungsweise werden muss¹⁹, liegt besonders bezüglich des Erinnerns im Internet auf der Hand. Entscheidend, so zeigen die beiden angeführten Beispiele, ist nicht unbedingt die digitale Form, um an die *Schoah* zu erinnern. Im Sinne einer beziehungsorientierten Religionspädagogik, die die unterschiedlichen Beziehungsebenen des lernenden Subjekts stets mitdenkt, können Impulse aus dem digital Vermittelten und somit aus den vergangenen Ereignissen erwachsen und auf unser gegenwärtiges und zukünftiges Denken und Handeln Einfluss nehmen, wenn Nähe und Authentizität zu Situationen und Personen – auch in der methodisch-didaktischen Nachbereitung durch eine Lehrperson – generiert werden können.

¹⁸ Schiele, Siegfried; Schneider, Herbert (1977): Das Konsensproblem in der politischen Bildung, Stuttgart, S. 179.

¹⁹ Ebd. S. 3f.

Valesca Baert-Knoll¹

»Dem Missverständnis zum Verdruss«

Lebendige Kommunikation in Ambivalenzen als Beitrag zur deutschen Erinnerungskultur am Beispiel von Rammsteins *Deutschland*

»Die Inszenierung der Musiker von Rammstein als todgeweihte KZ-Häftlinge stellt die Überschreitung einer roten Linie dar. Sollte dies nur der Verkaufsförderung des neuen Albums dienen, halte ich dies für eine geschmacklose Ausnutzung der Kunstfreiheit.«

Felix Klein²

»Wie Rammstein hier das Leid und die Ermordung von Millionen zu Entertainmentzwecken missbraucht, ist frivol und abstoßend. Was Rammstein im Video zeigt, verharmlost eindeutig die Schrecken des Holocaust. So eine Trivialisierung schadet am Ende unserer Erinnerungskultur und befördert dann Vorurteile und eine Normalisierung von Antisemitismus.«

Charlotte Knobloch³

»Yad Vashem kritisiert nicht generell künstlerische Arbeiten, die an Holocaust-Bilder erinnern. Wir glauben, dass eine respektvolle künstlerische Darstellung des Subjekts legitim sein kann, solange es die Erinnerung an den Holocaust keinesfalls beleidigt, herabsetzt oder schändet. Und nicht nur als bloßes Werkzeug dient, um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit zu gewinnen.«

Iris Rosenberg⁴

»Rammstein spielen in ihrem Video »Deutschland« mit faschistischer Ästhetik. Die Empörung war kalkuliert, ist aber unangebracht. Ihr Kurzfilm feiert die Kunst der Ironie.«

Daniel Hornuff⁵

»Für mich sind Rammstein einfach sehr gute Entertainer, die es schaffen, bei den Medien so etwas wie einen Pawlowschen-Hund-Reflex auszulösen und sie damit vorzuführen. Man muss sich nur vergegenwärtigen, dass ganze Denkstücke über den kurzen Video-Teaser zur Singleauskopplung »Deutschland« zu hören und zu lesen waren, bevor das fertige Produkt überhaupt zu sehen war.«

Raphael Smarzoch⁶

»Eine Werbung für den Faschismus ist »Deutschland« nicht. Es ist, im Gegenteil, ein orgiastisch in Szene gesetztes Hadern mit Deutschland.«

Arno Frank⁷

»ich finde dieses Video sollte Bestandteil jedes Geschichtsunterrichts sein«

Anonym⁸

»durch das rammstein video bin ich auf wikipedia gegangen und habe mich das erste mal für das land interessiert in dem ich lebe«

Anonym⁹



4 Ebd. Iris Rosenberg, Sprecherin von Yad Vashem.

5 Vgl. Hornuff, Daniel (2019): Kann dich lieben, will dich hassen, in: Die Zeit, online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/kultur/musik/2019-03/rammstein-video-deutschland-holocaust>.

6 Raphael Smarzoch im Interview auf DfF, online verfügbar unter: https://www.deutschlandfunk.de/neues-album-von-rammstein-virtuose-inszenierung-von.807.de.html?dram:article_id=448882.

7 Arno Frank im Stimmungsbild im Spiegel Kultur, online verfügbar unter: <https://www.spiegel.de/kultur/musik/rammstein-kontroverse-um-musikvideo-deutschland-eine-falle-a-1260212.html>.

8 Kommentar unter dem Musikvideo »Rammstein-Deutschland historische Analyse + Meinung« auf YouTube, online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=dYF-LWTvxdA>.

9 Ebd.

1 Valesca Baert-Knoll ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Religionspädagogik an der Universität Tübingen, Coleiterin der Forschungsstelle Elie Wiesel und Mitherausgeberin der ZfBeg.

2 Felix Klein zur dpa – zitiert nach: Jüdischen Allgemeine, online verfügbar unter: <https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/rammstein-provoziert-mit-kz-anspielungen/>.

3 Ebd. Charlotte Knobloch, die frühere Präsidentin des Zentralrats der Juden.



Rammstein-Konzert
in Schweden 2013.

Die Band Rammstein hat am 26. März 2019 einen 35-sekündigen Teaser zuerst auf *Instagram*, dann auf ihrem offiziellen *YouTube*-Kanal veröffentlicht. In diesem sieht man die Bandmitglieder, ihre Hinrichtung erwartend, aufgereiht vor einem Galgen, in Kleidung, die eindeutig und detailgetreu an die von KZ-Gefangenen erinnert. Auf der Kleidung von Paul Landers, Gitarrist, ist ein Judenstern aufgenäht, bei Oliver Riedel, Bassist, lässt sich in der vorbeigleitenden Perspektive ein rosa Winkel erahnen. Am Ende des Teasers erscheint das Wort *Deutschland* in frakturähnlicher Schrift auf schwarzem Grund, darunter ein Datum in römischen Ziffern XXVIII.III.MMXIX (28.03.2019), darüber das umstrittene Bandlogo – die Gesamtkomposition der Ankündigung ihres neuen Albums bzw. ihrer neuen Single. Die Kommentarfunktion auf *YouTube* war deaktiviert.

Ein Beitrag zur deutschen Erinnerungskultur?

Das mediale Echo auf diesen Teaser war umfassend, allen voran die *Bild-Zeitung*, die u. a. bei Yad Vashem und einigen Vertretern von (christlich-)jüdischen Arbeitsgemeinschaften und Organisatio-

nen Statements angefragt und zügig verbreitet hat.¹⁰ Schnell zeichneten sich zwei Lager ab, Kritiker und Befürworter; ersteres dominierte allerdings deutlich, zumindest innerhalb der medialen Verbreitung. Eine 35-sekündige Provokation löst eine umfassende Kontroverse aus, auch jenseits der Politik. In Internetforen überschlugen sich die Beiträge und Spekulationen. Die Rezeption bleibt nicht darauf beschränkt, auch viele Unentschlossene meldeten sich zu Wort, die sich weder dem einen noch dem anderen Lager zuordneten und die Veröffentlichung des gesamten Videos abwarten wollten.

Die gesamte Single wurde dann, wie im Teaser angekündigt, am 28. März 2019 auf *YouTube* veröffentlicht. Sie beinhaltet einen 9:22-minütigen, martialisch wirkungs- und gewaltästhetisch gestalteten Ritt durch die (Tief-)Punkte der deutschen Geschichte, beginnend mit einer Adaption der Varusschlacht, über Bücher- und Hexenverbrennungen, wollüstig völlernde Mönche, die eine personalisierte Germania ausweiten, Ordensritter auf dem ersten Kreuzzug unter Friedrich I., Hyperinflation und dem 1. Weltkrieg, der Gewalt und der Tanz-auf-dem-Vulkan-Mentalität zur Zeit Weimars, zum DDR-Regime und orgiastisch feiernden SED-

¹⁰ Online verfügbar unter: <https://www.bild.de/unterhaltung/leute/leute/rammstein-schockt-mit-kz-video-darf-man-die-nazi-zeit-fuer-pr-benutzen-60907904.bild.html>.

¹¹ Die Kritik an der Kirche bleibt nicht auf diese Sequenz beschränkt, später wird eine marienartig anmutende Germania von einem Kardinal von einigen Schäferhundwelpen entbunden. Die Interpretation dieser Szenen ist schwierig. Die Kardinalsfiguren treten während des gesamten Videos immer wieder als Randfiguren auf. Auf dem Album »Rammstein 2019« (von der Band selbst

unbeteiligt) wird mit dem Lied »Zeig Dich« explizit der kirchliche Missbrauchsskandal im Horizont einer allgemeinen Theodizee aufgegriffen.

¹² Online verfügbar unter: https://www.deutschlandfunk.de/neues-album-von-rammstein-virtuose-inszenierung-von.807.de.html?dram:article_id=448882.

¹³ Bei der Abgrenzung und Verwendung der Begriffe Ambiguität und Ambivalenz ist folgendes zu beachten: Ambiguität bezieht sich auf ein sprachtheoretisches Problem, konkret auf Unein-

Funktionären und eben auch der Zeit des Nationalsozialismus, situiert im Konzentrationslager Mittelbau-Dora, gekennzeichnet durch eine aufsteigende V2-Rakete.¹¹

Virtuoses Spiel mit Ambivalenzen

Der Df hat im späten Nachklang des Medienaufruhrs, nach der Veröffentlichung des neuen Gesamtalbums von Rammstein, ein Interview *Virtuoses Spiel mit Ambivalenzen* veröffentlicht, darin heißt es: »Auch auf ihrem neuesten Album spielt die Band Rammstein mit Ambivalenzen und entzieht sich wieder einmal klaren Zuordnungen.«¹²

Rammstein, allen voran der Frontmann Till Lindemann, sind schon lange für ihre stark von Ambivalenzen und Ambiguitäten geprägten Texte bekannt; es ist ein Charakteristikum dieser Band, das auch in ihrem jüngsten Album wieder markant hervorsteht.¹³ Durch gezieltes und konstruktives Einsetzen bspw. semantischer Ambiguitäten und antithetisch formulierter Ambivalenzerfahrungen auf Textebene erzeugen sie ein rundum oszillierendes Gesamtbild, schaffen den Raum und die Anknüpfungspunkte für eine rege Streitkultur, auch in dem umstrittenen Lied *Deutschland*.

In *Deutschland* liegen semantische Ambiguitäten, also die Mehrdeutigkeit auf Wortebene beispielsweise in den Begriffen *überlegen*, *übernehmen* und *übergeben* vor.

Ambivalenzerfahrungen, Doppelwertigkeiten im Sinne von meist zwiespältigen Gefühlen gegenüber Gegenständen der Wahrnehmung, werden antithetisch formuliert, sowohl zeilenimmanent wie übergreifend, meist leicht variiert als Antitheton, sichtbar an den Beispielen:

So jung und doch so alt

Dein Atem kalt

Das Herz in Flammen

Will dich lieben und verdammen

Man kann dich lieben

Und will dich hassen

Eine klassische *Antithese* stellt folgende Formulierung dar:

Deutschland, deine Liebe

ist Fluch und Segen

Während in dieser Vagheit der Aussagequalität häufig genau die Stärke der Band gesehen wird, kann darin auch ihr schärfster Kritikpunkt festgemacht werden. Kritik jenseits einer musikalischen Bewertung oder künstlerischen Umsetzung – über Geschmack im Bereich Musik lässt sich ohnehin streiten – sondern bezüglich ihrer politischen Gesinnung. Die verwendeten Ambiguitäten und kommunizierten Ambivalenzerfahrungen, kombiniert mit der häufigen Tilgung des sprechenden Subjekts, lassen Zweifel offen ob der Aussageintention und der politischen Gesinnung der Band.

Kritische Anfragen zwischen

Stripped, *Links 2, 3, 4* und *Deutschland*

Spätestens seit 1998 und dem Musikvideo zu *Stripped*, in welchem Auszüge aus Leni Riefenstahls Propagandafilm *Olympia – Fest der Völker* gezeigt wurden, müssen sich Rammstein mit Vorwürfen bezüglich ihres scheinbar diffusen Verhältnisses zu rechten Ideologien auseinandersetzen, die sie in Interviews zwar immer wieder scharf

deutigkeiten innerhalb der Wort- bzw. Satzsemantik, wohin gegen Ambivalenz einen Bewertungsprozess von Widersprüchlichkeiten im Erleben und Handeln beschreibt.

Vgl. weiterführend die Artikel zu Ambiguität bzw. Ambivalenz im HWP; Graumann, Carl Friedrich (1971): Art. Ambivalenz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Sp. 204; sowie Kohlenberger, Helmut Karl (1971): Art. Ambiguität, in: Ebd. Sp. 201–203.

14 Mehrfach haben Rammstein an die Fiktionalität ihres musikalischen und künstlerischen Schaffens erinnert, in welchem sie alleine schon durch den Prozess der künstlichen Ästhetisierung eine Distanzierung zum Inhalt erzeugen, vgl. dazu auch Hornuff, Daniel (2019): Kann dich lieben, will dich hassen. Aktuell äußerte sich der KiWi-Verlag nach der Veröffentlichung von Lindemanns Gedichtband »100 Gedichte« ähnlich, bezugnehmend auf die Kritik zum darin enthaltenen Gedicht »Wenn du schläfst«, welches Vergewaltigungsphantasien thematisiert.

abstreiten, in ihrer Musik allerdings nur mit ambivalenten Texten von sich zu weisen suchen.¹⁴ Durch die Kommunikation in Ambivalenzen bleibt der Zweifel an ihrer Gesinnung bestehen, so etwa bei der Rezeption des 2001 veröffentlichten Liedes *Links 2,3,4*:

*Sie wollen mein Herz am rechten Fleck
Doch sehe ich dann nach unten weg
Da schlägt es in der linken Brust
Der Neider hat es schlecht gewusst.*

Während es in *Links 2,3,4* zwar tatsächlich offen bleibt, warum die Figur nach unten wegsieht und in typischer Rammstein-Manier viel Raum – oder eben auch nicht – für Spekulationen offenbleibt, beziehen sie hingegen in *Deutschland* ganz untypisch konkret Stellung. Dort heißt es nach circa zwei Dritteln des Textes und *nach* sämtlichen oben angeführten Ambiguitäten und Ambivalenzen:

***Deutschland, meine Liebe
Kann ich dir nicht geben***

Der Text erreicht mit dieser Aussage seine Klimax und beantwortet m. E. die Anfragen in Bezug auf die Gesinnung der Band(mitglieder), die aus der linken Punk-Bewegung der DDR hervorgegangen ist. Dass Rammstein, trotz all der verwendeten Ambiguitäten und Ambivalenzgenerierung und für das sonstige Auftreten der Band untypisch, so konkret Stellung beziehen, ist eine signifikante Absage an faschistische Ideologien. Die vorangegangene antithetische Aussage, die Liebe des personifizierten Deutschlands als Fluch und Segen zu empfinden, bleibt in ihrer Ambivalenz unangetas-

tet, wird von der deutlich negierten Absage bezüglich einer eigenen Liebesbekundung nicht angeührt. So schaffen sie es, ihrer lyrischen und musikalischen Linie weitestgehend treu, dennoch markant, Stellung zu beziehen. Und damit nicht genug. Rammstein kommunizieren in der Regel nicht in Ambivalenzen, um ihnen dann schlicht eine Zu- oder Absage zu erteilen, stattdessen vermögen sie es innerhalb einer von ihnen künstlich geschaffenen Ambivalenzerfahrung eine ostentative Aussage zu platzieren.

Deutschland – eine Grenzüberschreitung?

Felix Klein, Antisemitismusbeauftragter der Bundesregierung, hat nach dem Attentat von Halle im Oktober 2019 seinen Vorwurf, Rammstein überschreite eine rote Linie und fördere (zumindest implizit) das Wiederaufkommen des Nationalsozialismus, indem es durch seine Texte die Grenzen des Sagbaren verschiebe und »Leute, die diese Gesinnung [Nationalsozialismus] schon immer hatten« dazu ermuntere, »offener auszusprechen, was sie denken«, reformuliert.¹⁵

Im Anschluss an das zu Beginn zitierte Statement von Yad Vashem ist Felix Kleins Hinweis auf die Grenzen der Kunstfreiheit bei Holocaust-Rezeptionen zuzustimmen, insbesondere seiner Verdeutlichung, die Missachtung ebenjener könne zur Folge haben, dass die Grenzen des Sagbaren bei deren jeweiligen Rezipienten verschoben werden. Man denke nur an den Skandal um die ECHO-Verleihung an Farid Bang und Kollegah im Jahr 2018,¹⁶ ausgerechnet an *Jom Ha'Schoah*, deren Texte Zeilen wie »Mein Körper definierter als von Auschwitzinsaßen« und »Mache mal wieder nen

15 Online verfügbar unter: <https://www.morgenpost.de/politik/article227459535/Rammstein-Antisemitismus-Beauftragter-Klein-provoziert-Deutschland-Clip-Juden-Hass.html>.

16 Vgl. weiterführend Stahmann, Christian (2018): »Wir Juden waren Ghetto, bevor es Hip-Hop gab.« (Oliver Polak). Gangsta-Rap meets Auschwitz – und die Frage: Sind Felix Blume und Farid al-'Abdalāwi antisemitisch?, in: ZfBeg 3/2018 Antisemitismus, S. 245 – 252.

17 Enthalten im Bonustrack »0815« auf dem Album »Jung, Brutal, Gutaussehend 3«, für welches der ECHO verliehen wurde.

18 BE DEUTSCH! [Achtung! Germans on the rise!] NEO MAGAZIN ROYALE, online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=HMQKV5cTuoY>.

Rammstein-Konzert
in London 2012.



Holocaust«¹⁷ enthalten, die allerdings nach einem Ermittlungsverfahren seitens der Staatsanwaltschaft als von der Kunstfreiheit geschützt eingeordnet wurden.

Rammsteins *Deutschland* kann damit nicht verglichen werden, es firmiert in seiner Aussageintention eher auf einer Ebene mit Böhmermanns klar antifaschistischem Satirevideo *Be Deutsch*.¹⁸ Auch dort wird offensichtlich mit dem Nazipathos gespielt, tatsächlich sogar der Klang von Rammstein und die Stimme sowie das rollende R Till Lindemanns imitiert und immer wieder laut »Deutsch« skandiert.¹⁹ Auch dort wird mit Ambivalenzen und Ambiguitäten gespielt.

Dieses Argument mutet vordergründig leicht dekonstruierbar an, erweist sich bei einer differenzierteren Betrachtung dennoch tragend. Die Band Rammstein bricht immer wieder und ganz bewusst eine potenzielle neonationalsozialistische

Interpretation, etwa in der Darstellung der personifizierten *Germania* durch die farbige Schauspielerin Ruby Commey, welche im Musikvideo auch als Nazischergen in ebensolcher Uniform auftritt, der zurecht umstrittenen Selbstinszenierung der Musiker sowohl als KZ-Gefangene am Galgen sowie als Nazischergen und letztlich mit der klaren Negierung einer vermeintlichen Vaterlandsliebe und kritischen Aufarbeitung der deutschen Geschichte. Bei Farid Bang und Kollegah wird hingegen zur Unterstützung eines extrem körperbildgeleiteten, toxisch-maskulinen Selbstwertes plump provoziert, es erfolgt kein Bruch, keine Reflektion, keine Metaebene.

Die Grenzen des Sagbaren ebenso die Formen der Erinnerungskultur wandeln sich dennoch ganz offensichtlich, spätestens seit Timur Vermes *Er ist wieder da* 2012 und der gleichnamigen Verfilmung 2015.²⁰ Holocaust-Aufarbeitung und wiederaufkommender Nationalsozialismus gestaltet

19 Die Melodie von Rammsteins »Amerika« wird leicht variiert verwendet, ebenso sind Anklänge an Text und Sprachwahl (Deutsch und Englisch) erkennbar.

20 Vgl. die Forschung zum Thema »Lachen nach Auschwitz« und »Lachen als Modus der Erinnerungskultur« an der Universität Gießen; <https://www.uni-giessen.de/fbz/fb05/slavistik/fachrichtungen/holocaust/pers/sruk>.

als Lachnummer, gerettet nur durch den plötzlichen Twist gegen Ende der Lektüre des Buches. Die Gesellschaftskritik, die darin angelegt ist, wird nicht explizit ausgeführt, sie klingt nur an, wird letztlich der Interpretation der Rezipienten überlassen – damit dies gelingt, bedarf es relativ hoher kognitiver Abstraktionsfähigkeit. Das gilt auch für Rammsteins *Deutschland*.

Ambivalenz, Ironie, Satire sind vor einem Missverstehen, vor allem vor einem bewussten Missverstehen, nicht gefeit. So muss auch darauf hingewiesen werden, dass bei Rammsteins Live-Konzert in Frankfurt 2019 seitens der Fans erheblich lauter beim Lied *Deutschland* mitgesungen und der gebellte Ausruf »Deutschland« skandiert wurde,²¹ statt bei dem Lied *Ausländer*, welches deutschen Sextourismus – die Deutschen sind in diesem Fall die zum sexuellen Vergnügen einreisenden Ausländer – thematisiert.²²

Ambivalenzkompetenz – Dem Missverständnis zum Verdruss

Wie kann man einem solchen Verhalten begegnen und vorbauen – *dem Missverständnis zum Verdruss*?²³ Ambivalenz erfahrung ergibt sich nach Zygmunt Baumanns semiotischer Kulturtheorie²⁴ durch die Orientierung an ambigen Klassifizierungen bzw. Ordnungsmustern,²⁵ die aufgrund der bereits auf der Ebene des Orientierungsreferenzrahmens bestehenden Uneindeutigkeiten,²⁶ in eine ambivalente Bewertung von Gegenständen, Erfahrungen, Sachverhalten usw. führen kann. Da diese Ambiguitäten *a priori*, zumindest innerhalb eines Klassifizierungssystems, welches durch Sprache geordnet wird,²⁷ existieren, sind die da-

raus resultierenden Ambivalenz erfahrungen eine existentielle Dimension des Menschseins, eine *Conditio Humana*, die Rammstein aufgreifen, offen legen und musikalisch verarbeiten.²⁸ Ein kompetenter Umgang mit diesen Ambivalenz erfahrungen, die Entwicklung und Ausgestaltung einer Ambivalenzkompetenz und einer Ambiguitätstoleranz scheinen aufgrund ihrer existenziellen Beschaffenheit dringlich geboten, auch um einer potenziellen Verkürzung der eigentlich durchaus konstruktiven Dimensionen von Ambivalenz entgegenzuwirken,²⁹ denn Identität selbst ist ein ambivalentes Phänomen geworden.³⁰

Die konstitutiven Ambivalenz erfahrungen postmoderner Identitätsausbildung wirken individuell wie kollektiv und prägen so die Gesellschaft und deren Erinnerungskultur. Erinnerungskultur ist

Musikauswahl. In »Engel« heißt es unter anderem: Wer zu Lebzeit gut auf Erden / Wird nach dem Tod ein Engel werden / (...) / Wir haben Angst und sind allein. / Gott weiß, ich will kein Engel sein.

22 Darin heißt es: »Ich bin Ausländer (Ausländer) / Mi amor, mon chéri. / Ausländer (Ausländer).«

23 Zitat aus Rammsteins »Ausländer«. Derzeit wird das Prinzip von Ironie oder Ambivalenz in Kunst und Musik als eher unpopulärer Modus betrachtet, auch und insbesondere wegen des wiederaufkommenden Nationalsozialismus und der Gefahr eines bewussten Missbrauchs derartig gestalteter Werke. Vgl. Hornuff, Daniel (2019): Kann dich lieben, will dich hassen.

24 Vgl. Junge, Matthias (2014): Ambivalenz: Eine Schlüsselkategorie in der Soziologie Zygmunt Baumanns, in: Junge, Matthias; Kron, Thomas (Hg.): Zygmunt Bauman, Wiesbaden, S. 69–86.

25 Vgl. Bauman, Zygmunt (1973): *Culture as Praxis*, S.97ff; »Each term usable in meaningful communication is an index in the semiological sense of the word, to wit, it reduces the previous incertitude of the perceived universe, brings some order into the hitherto amorphous domain.«

26 Ebd. S.39. »There are codes of different kinds, in which a relatively small amount of units may produce, through the applications of the rules of combination, a practically endless multitude of meanings. This (...) double articulation of human language owes its unique richness and flexibility, its capacity of producing, with practically no technical limitations ever new meanings, and so introducing ever new subtle distinctions into the universe referred to in the acts of communication.«

27 Ebd. S.97ff. »Since cultural ordering is performed through the activity of signifying – splitting phenomena into classes through marking them – semiotics, the general theory of signs, provides the focus for the study of the general methodology of cultural praxis. The act of signifying is the act of the production of meaning.«

28 Zu dieser Theorie vgl. Boschki, Reinhold (2016): *Zeiten der Ambivalenz*, in: ThPQ (196), S.195-212 sowie Dietrich, Walter; Lüscher, Kurt; Müller, Christoph (2009): *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten.*

21 Während dieses Livekonzerts ließen sich einige Bandmitglieder zu einer Variation des Liedes »Engel« auf Schlauchbooten von der kleinen Bühne im Auditorium zur Centerstage transportieren; dies war fester Bestandteil des Bühnenprogramms. Neu war daran, dass Till Lindemann ihnen auf der Centerstage stehend ein handgeschriebenes Schild mit der Aufschrift WILLKOMMEN entgegenhielt. Eine offene Kommunikation ihrer Einstellung zur Willkommenskultur, allerdings wiederum gebrochen und als Ambivalenz erfahrung ausgestaltet durch die

bezüglich ihrer Ausgestaltung kein *Absolutum*, sondern im beständigen Wandel, im Synergieeffekt eines gesamtgesellschaftlich-kulturellen Wandels.

Musik und Kunst sind Medien, die diesen Wandel rezipieren und verarbeiten, ggf. variieren und vorantreiben. Eine wissenschaftliche und reflektierte Auseinandersetzung mit den Inhalten und der Ausgestaltung von Erinnerungskultur bedeutet, ganz in der Linie Felix Kleins, eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Medien vor dem Kontext von Kunstfreiheit und den Grenzen des Sagbaren. Allerdings bedeutet es m. E. auch, dass, wenn mit einem Höchstmaß an Differenziertheit und Offenheit gearbeitet wird, die konstruktiven Botschaften zum Ambivalenzempfinden bzgl. deutscher Geschichte und Erinnerungskultur, die in den Texten so stigmatisierter Bands wie Rammstein liegen, (an-)erkannt und ernstgenommen werden. Diese Forderung ist selbstverständlich nicht zu pauschalisieren, denn nicht mit jedem Wandel, nicht mit jeder Variation gehen Fortschritt oder Respekt einher. Eine differenzierte Betrachtung sollte garantieren, dass die hier bereits thematisierten erheblichen Differenzen zwischen einer plumpen und respektlosen Provokation – Kollegah und Farid Bang – und dem reflektierten, wenn auch sicherlich nicht gefälligen Beitrag – Rammsteins *Deutschland* – zur deutschen Erinnerungskultur wahrgenommen werden.

Klein hatte sich bei der Veröffentlichung des Teasers ursprünglich dahingehend geäußert, wie wichtig ein differenzierter und vor allem fundierter Blick auf solche Sachverhalte sei, war allerdings von der *Bild-Zeitung* verkürzt und einer entscheidenden Aussagekonstante beraubt, bewusst meinungs**bildend** zitiert worden.

29 Vgl. Baert-Knoll, Valesca (2019): Bedeutung und Perspektiven von Strukturen der Ambivalenz im Œuvre Elie Wiesels, in: *ZfBeg* 2/3-2019, S. 170–175.

30 Bauman, Zygmunt (2004): *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge; zitiert nach Boschki, Reinhold (2016), *Zeiten der Ambivalenz*, S. 203.

Rammstein: *Deutschland*

Du (du hast, ...)
 Hast viel geweint (geweint, ...)
 Im Geist getrennt (getrennt, ...)
 Im Herz vereint (vereint, ...)
 Wir (wir sind, ...)
 Sind schon sehr lang zusammen (ihr seid, ...)
 Dein Atem kalt (so kalt, ...)
 Das Herz in Flammen (so heiß, ...)
 Du (du kannst, ...)
 Ich (ich weiß, ...)
 Wir (wir sind, ...)
 Ihr (ihr bleibt, ...)
 Deutschland, mein Herz in Flammen
 Will dich lieben und verdammen
 Deutschland, dein Atem kalt
 So jung, und doch so alt
 Deutschland!
 Ich (du hast, ...)
 Ich will dich nie verlassen (du weinst, ...)
 Man kann dich lieben (du liebst, ...)
 Und will dich hassen (du hasst, ...)
 Überheblich, überlegen
 Übernehmen, übergeben
 Überraschen, überfallen
 Deutschland, Deutschland über allen
 Deutschland, mein Herz in Flammen
 Will dich lieben und verdammen
 Deutschland, dein Atem kalt
 So jung, und doch so alt
 Deutschland, deine Liebe
 Ist Fluch und Segen
 Deutschland, meine Liebe
 Kann ich dir nicht geben
 Deutschland!
 Du
 Ich
 Wir
 Ihr
 Du (übermächtig, überflüssig)
 Ich (Übermenschen, überdrüssig)
 Wir (wer hoch steigt, der wird tief fallen)
 Ihr (Deutschland, Deutschland über allen)
 Deutschland, mein Herz in Flammen
 Will dich lieben und verdammen
 Deutschland, dein Atem kalt
 So jung, und doch so alt
 Deutschland, deine Liebe
 Ist Fluch und Segen
 Deutschland, meine Liebe
 Kann ich dir nicht geben
 Deutschland!



Rammstein-Konzert inmitten
des Publikums, Frankfurt 2019.

Rammstein hatten den Teaser zu *Deutschland* ohne Kontext veröffentlicht, erst das gesamte Musikvideo zeigte auf, dass die Entrüstung zumindest bezüglich der tatsächlich dargestellten Inhalte weitestgehend überzogen war und die Medien »über ein Stöckchen gesprungen [sind] und sich im Nachhinein ärgern«. ³¹

Klein hatte sein Statement – »Die Inszenierung der Musiker von Rammstein als todgeweihte KZ-Häftlinge stellt die Überschreitung einer roten Linie dar. *Sollte* dies nur der Verkaufsförderung des neuen Albums dienen, halte ich dies für eine geschmacklose Ausnutzung der Kunstfreiheit.« – ursprünglich damit ergänzt, dass *man erst das Album abwarten müsse, um ein finales Urteil fällen zu können*. Er hatte seine Erwartungen aber zugleich relativiert: »Sollten es Lieder gegen den Judenhass sein, wäre ich positiv überrascht.« ³² Mit dieser Ergänzung sticht auch der Konjunktiv »sollte« im Erstzitat deutlicher hervor.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Ambigua in den Zeilen *überlegen, übernehmen, übergeben*« und das dort vorangestellte *überheblich*«, könnte man den Eindruck erhalten, Rammstein führe trotz oder gerade wegen der medialen Entrüstungswelle das Oberwasser, indem es eben dieser von ihnen forcierten und dann inszenierten Entrüstungskultur den Spiegel vorhält. ³³

Der Teaser – eine Verzweckung

Allerdings muss klar benannt werden, dass die Kommunikation dieser Botschaft auf dem Rücken einer Verzweckung des Holocaust stattgefunden hat. Die Auswahl des Teasers auf die Sequenz der Darstellung von KZ-Gefangenen war dazu nicht

31 Online verfügbar unter: https://www.deutschlandfunk.de/neues-album-von-rammstein-virtuose-inszenierung-von.807.de.html?dram:article_id=448882.

32 So zitiert u.a. auf Zeit.de, online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/kultur/musik/2019-03/rammstein-musikvideo-kz-anspielungen-holocaust-rockband>; ebenso in der Süddeutschen, online verfügbar unter:

<https://www.sueddeutsche.de/kultur/musik-berlin-rammstein-provoziert-mit-video-mit-kz-anspielungen-dpa-urn-newsml-dpa-com-20090101-190328-99-580738>.

33 Vgl. hierzu auch die Anmerkung von Hornuff, Daniel (2019): Kann dich lieben, will dich hassen.

34 Es wurde häufig angeführt, dass Rammstein einen »PR-Gag« vollführt haben, um ihr Album nach zehnjährigem Ausbleiben von Veröffentlichungen medienwirksam zu lancieren, da sie

Rammstein im Amphitheater
von Nîmes 2017.



.....

nötig, genügend weitere Szenen innerhalb des Videos hätten zur Provokation und Ankündigung ihres neuen Albums ausgewählt werden können, auch wenn sie sicherlich nicht dieses Maximum an Rezeption und Entrüstung ausgelöst hätten. Vermutlich zielten Rammstein gerade auf diese Maximalentrüstung ab, um sie dann zu thematisieren.³⁴ Eine Holocaust-Adaption als Beispiel zur Übermittlung einer Botschaft jenseits einer Aufarbeitung des Holocaust-Geschehens zu nutzen, ist eindeutig eine Verzweckung desselben. Und es muss sehr deutlich gesagt werden: Der Holocaust und das Andenken der Opfer darf nicht verzweckt werden.

Der Teaser und die Art der kontextlosen Veröffentlichung des Gleichen sind demnach m. E. nicht zu rechtfertigen und sollen in diesem Beitrag auch nicht gerechtfertigt oder relativiert werden. Auch nicht im Zusammenspiel von Teaser und Musikvideo. Dennoch muss angeführt werden, dass in diesem Zusammenspiel eine Ambivalenzerfahrung evoziert wird, und diese gilt es (konstruktiv) auszuhalten.

Rammsteins *Deutschland* –
Anknüpfungspunkt für eine ambivalenz-
sensible Erinnerungskultur

Die Aussagegewalt dieser Band liegt genau in der künstlichen, intensiven und bewussten Forcierung solcher Problematiken, dem konsequenten und gnadenlosen Auslösen von Ambivalenzerfahrung, welche die Ambivalenzkompetenz ihrer Zuhörer und Fans bis auf das Äußerste reizt, zum Zerreißen spannt und sie damit vor allem klar aufzeigt. Rammstein leisten nicht nur einen Beitrag zu einer regen Streitkultur und Erneuerung der Erinnerungskultur durch kritisch überspitzte Auseinandersetzung mit der deutschen Geschichte und dem schwierigen deutschen Erbe, sondern vor allem einen grundlegenden Beitrag zu einer reflektierten Identitätsbildung. Ambivalenzerfahrungen und vor allem der Umgang mit diesen bestimmen die Ausprägung der eigenen Identität prägnant. Dazu bedarf es ein Bewusstwerden, ein Offenlegen dieser Erfahrungen, um sie dann reflektiert verstehen und konstruktiv handhaben zu können.³⁵

Die Erfahrungswelten, die Rammstein auslösen, ermöglichen einen solchen reflektierten Zugang zum eigenen Umgang mit Ambivalenzen, denn Rammstein können nicht, auch wenn es gerne versucht wird, in schwarz und weiß eingeteilt und somit geordnet und bewertet werden. Stattdessen verfügen sie über unzählige Grautöne, die ineinander übergehen, sich überlagern und vor allem nicht ordnen lassen, sie changieren, sie flimmern, sie oszillieren.

Rammstein – man kann dich lieben, muss dich hassen, zumindest man kann an dir lernen.

der Werbung bedurften. Rammstein verfügen über eine derart große Fanbase, die sich in den letzten Jahren und dem sehnlichen Erwarten eines neuen Albums begleitet von Tourneen und Auftritten auf beliebten Festivals als Headliner nur weiter vergrößert hat, dass eine solche Motivation unwahrscheinlich erscheint. Vgl. den sofortigen Ausverkauf ihrer Europatournee. Die Konzerte in Deutschland waren in weniger als zwei Stunden restlos ausverkauft.

35 Vgl. dazu die Forschung mit theologischer Schwerpunktsetzung im Tagungsband Juen, Maria et al. (2015) (Hg.): *Anders gemeinsam – gemeinsam anders?*, in: *Ambivalenzen lebendig kommunizieren*, Ostfildern.

Siegbert Wolf¹

Geschichtsvermittlung und Erinnerungslernen nach der *Schoah*

»Es ist geschehen,
und folglich kann es weiterhin geschehen:
darin liegt der Kern dessen,
was wir zu sagen haben.«

Primo Levi²

I.

Die *Schoah*, der NS-»Verwaltungsmassennord« (Hannah Arendt) am europäischen Judentum, bleibt »ein epochemachendes Ereignis«, weil sie »einzigartig ist, neue moralische Forderungen stellt und die Wahrnehmung der späteren Geschichte verändert.«³ Die Präzedenzlosigkeit dieses Verbrechens besteht darin, dass zum ersten Mal ein Nationalstaat mit sämtlichen ihm zur Verfügung stehenden Machtmitteln einen Genozid, geplant an allen Juden und Jüdinnen, aus dem einzigen Grund beging, weil sie jüdischer Herkunft waren: »Jedes andere mögliche Ziel der Nazis, einschließlich des Ziels, den Krieg zu gewinnen« trat »hinter ihrer Entschlossenheit, die Juden zu ermorden«⁴ zurück. Dieser Zivilisationsbruch verlangt nach anhaltender Erinnerung und historischem Lernen, damit die Nachfahren, »in Anerkennung der Tradition, in der sie stehen, dem Tun der Generation[en] vor ihnen eine Absage [...] erteilen, es nicht fortsetzen.«⁵

Wie kann Erinnerungslernen aus historiografischer Perspektive gestaltet werden? Nicht möglich ist es, der *Schoah* einen Sinn abzugewinnen, allenfalls ist »die Darstellung eines [...] Bruches zwischen der Wirklichkeit der Lager und der gewöhnlichen Welt« leistbar, »die als solche die Möglichkeit eröffnet, sich wenigstens der Dimension der Erfahrung der Überlebenden zu nähern.«⁶ Da Geschichtslernen unmittelbar mit Erinnerung

als Voraussetzung des Gedenkens verknüpft bleibt, fällt dem öffentlichen, zweckfreien Erinnern an die NS-Opfer und deren Angehörige und Nachkommen eine besondere Bedeutung zu. Keinesfalls darf nachhaltige Erinnerung zum identitätspolitischen Ritual erstarren, wollen wir verhindern, dass die Auseinandersetzung mit der *Schoah* aus dem öffentlichen Diskurs verschwindet. Vergangenes Geschehen ist so aufzubereiten, dass es tatsächlich gegenwärtig bleibt.

Neben der unentbehrlichen geschichtswissenschaftlichen Forschung über die NS-Zeit liegt ein weiterer Schwerpunkt auf der Wissens- und Wertevermittlung an Schulen, Hochschulen und in der politischen und Erwachsenenbildung. Gehören heute offizielle Gedenkrituale zum festen Bestandteil der politischen Kultur in Deutschland, so dient rituelle Erinnerung allerdings nur dann aufklärerischen Absichten, solange keine »bestimmte Sicht der Vergangenheit«⁷ präferiert oder für (macht-)politische Zwecke instrumentalisiert wird.

II.

Das normative Postulat, wonach Erinnerungslernen als gesellschaftliche Daueraufgabe gestellt ist, findet sich im Kontext der *Kritischen Theorie*. So eröffnete Theodor W. Adorno 1966 seinen bedeutenden Vortrag *Erziehung nach Auschwitz* mit der Kernaussage: »Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung.«⁸ Bewusstseinsbildende Erziehung auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse über die NS-Zeit soll dazu ermächtigen, gesellschaftlichen Entwicklungen, die auf gegenwärtige und zukünftige Barbarisierung hindeuten, konsequent

1 Dr. phil. Siegbert Wolf ist Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Gründungs- und Vorstandsmitglied der Martin Buber-Gesellschaft und seit 2008 Herausgeber der Gustav Landauer-Werkausgabe.
2 Levi, Primo (1990): Die Untergegangenen und Geretteten, München; Wien, S. 205.

3 Samuelson, Norbert M. (1995): Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg, S. 335.

4 Ebd. S. 335; Arendt, Hannah (1989): Die vollendete Sinnlosigkeit, in: dies., Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1. Berlin, S. 7–30.

5 Reichert, Thomas (2002): Dialog und Erinnerung, in: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft, Nr. 5, Herbst, S. 59–66, hier: S. 65.

entgegenzuwirken. Nur einer Gesellschaft, in der Erinnerung, Erinnerungslernen und öffentliche Vermittlung geschichtlichen Wissens gepflegt werden, ist es möglich, die Nachwirkungen des Nationalsozialismus sichtbar zu machen und einzudämmen. Dabei dürfe niemals das »Recht des Staates über das seiner Angehörigen« gestellt sein, und unter keinen Umständen sollen jemals wieder Menschen bzw. Menschengruppen in gleiche und ungleiche aufgeteilt werden, da ansonsten »das Grauen potentiell schon gesetzt« sei.⁹

Auch aus jüdisch-religiöser Perspektive lassen sich Überlegungen ableiten, an denen ein Erinnerungslernen produktiv anknüpfen könnte. So hat der Rabbiner und Philosoph Emil Fackenheim, ein Schüler von Martin Buber und Franz Rosenzweig, den 613 *Mitzwot* der *Torah* ein 614. Gebot hinzugefügt, das die Pflicht zur Erinnerung beinhaltet: »Juden ist es [...] geboten, sich der Opfer von Auschwitz zu erinnern, ansonsten ihr Andenken verloren ginge. Ihnen ist es verboten, am Menschen und an der Welt zu verzweifeln und sich zu flüchten in Zynismus oder Jenseitigkeit, ansonsten sie mit dazu beitragen würden, die Welt den Zwängen von Auschwitz auszuliefern.«¹⁰ Diese *Mitzwa* könnte Richtschnur sein, sich an den Werten des Dialogs, der Humanität und sozialen Gerechtigkeit auszurichten.

III.

Die historische Aufarbeitung des Nationalsozialismus als Erinnerungslernen ist aufgrund massiver Erkenntnisabwehr als verspätete und unzureichende Vergangenheitspolitik zu evaluieren. Die vielfach apostrophierte *Stunde Null* 1945 konnte es nicht geben, flossen doch die gesellschaftli-

chen Erfahrungen des nationalsozialistischen Alltags in die Zeit des Nachkriegs mit ein. Anhalten der Widerwillen gegen eine zureichende Erinnerung an die *Schoah* und ein (selbst-)kritisches Lernen aus seiner Geschichte in der Bevölkerung waren (und sind) die Folge.

Seit den 1960er-Jahren nahmen, nicht zuletzt infolge der *Antisemitismuswelle* (1959/60), des *Eichmann-Prozesses* in Jerusalem (1961), des *Frankfurter Auschwitz-Prozesses* (1963–1965), der *Verjährungsdebatte* im Deutschen Bundestag (1965) und des Erscheinens des autobiografischen Berichtes des Auschwitz-Überlebenden Jean Améry *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (1966) – ein richtungsweisender Text der deutschsprachigen Literatur über die *Schoah* – historiographische Erkundungen über den Nationalsozialismus sowie bildungspolitische Bemühungen erkennbar zu. Öffentliche Debatten über das Für und Wider von Erinnerungsorten – erstmals Mitte der 1960er-Jahre konnte auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau eine Gedenkstätte errichtet werden – gingen einher mit der Entfaltung einer regen, geschichtswissenschaftlich konturierten Gedenkstättenpädagogik.

Hervorzuheben ist auch die Bewegung der *Geschichte von unten*, die seit den 1980er-Jahren in Geschichtswerkstätten mittels lokalgeschichtlicher Forschungen, *Zeitzeug_innen*-Interviews (*Oral History*) und Ausstellungen zum Erinnerungslernen über die NS-Zeit beitrug. Insbesondere entfachte die vierteilige US-amerikanische Fernsehserie *Holocaust*, die aus der Perspektive einer Berliner jüdischen Familie die Geschichte der *Schoah* visualisierte, 1979 eine bis dato bei-

6 Welzer, Harald (1997): Verweilen beim Grauen. Essays zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Holocaust, Tübingen, S. 26.

7 Ebd. S. 14.

8 Adorno, Theodor W. (1966): Erziehung nach Auschwitz, in: Kadelbach, Gerd (Hg.) (1971): Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969, Frankfurt am Main, S. 88.

9 Ebd. S. 104.

10 Fackenheim, Emil L. (1970): *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York; Münz, Christoph (1995): *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh, S. 287–289.

spiellose öffentliche Debatte bis hinein in die Mehrheitsbevölkerung und leitete eine »erinnerungskulturelle Zäsur«¹¹ ein.

Als weitere bedeutsame erinnerungskulturelle Stationen gelten die vollständige textkritische Edition der *Tagebücher Anne Franks* (1986, dt. 1988), die *Wehrmachtsausstellungen des Hamburger Instituts für Sozialforschung* (1995/2001), die Gründung des *Frankfurter Fritz-Bauer-Instituts zur Erforschung der Schoah* (1995), der gesetzlich verankerte *Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus* (1996), die *Goldhagen-Debatte* über den eliminatorischen NS-Antisemitismus (1996), die Eröffnung des *Jüdischen Museums Berlin* (2001), die Einweihung des *Denkmals für die ermordeten Juden Europas* in der Bundeshauptstadt (2005), der *Internationale Tag des Gedenkens an die Opfer des Holocaust* (2005) sowie das seit den 1990er-Jahren fortgeführte Erinnerungsprojekt der *Stolpersteine* als »Mikrogedenkstätten mitten im Alltag«.¹²

Zu den maßgeblichen Quellen für ein Erinnerungslernen zählen die in den 1990er-Jahren erschienenen Tagebücher des in Dresden lehrenden Romanisten und dort Überlebenden der *Schoah*, Viktor Klemperer. Zum ersten Mal wird hier der »gesamte Zeitraum des ›Dritten Reiches‹ aus der Perspektive eines in Deutschland verbliebenen Opfers«¹³ dokumentiert. Sich der subjektiven Opferperspektive Jean Améry's, Primo Levis, Imre Kertesz', Ruth Klügers, Cordelia Edvardsons und Victor Klemperers anzunehmen, ist deshalb vorrangig, weil deren Zugang keineswegs »eine bloß subjektive oder gar komplementierende Sichtweise« beinhaltet, sondern »vielmehr die umfassendere, die Totalität der Ereignisse angemessenere

Perspektive«, da sie »vom *absoluten Extremfall* ausgeht.«¹⁴

Obschon die unmittelbaren Zeugen und Zeuginnen der *Schoah* inzwischen verstummen und wir uns heute in einem Umbruch der Erinnerungskultur befinden, verfügen wir im Rahmen des Erinnerungslernens auch zukünftig über dokumentarisch-historische Quellen: umfängliche Videointerviews seit den 1980er-Jahren, vor allem am *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* an der Yale-Universität und am *Visual History Archive* des *Schoah Foundation Institute for Visual History and Education* in Los Angeles. Elementar sind fernerhin die Interviews mit Angehörigen der *Second Generation*, die ebenfalls in Museen, Gedenkstätten und Bildungseinrichtungen zur Verfügung stehen. Neueste Vermittlungstechniken, die das Verschwinden der Zeitzeugen und Zeitzeuginnen kompensieren sollen, setzen auf die *3D-Zeugen-Hologrammtechnologie*, ein Instrument zur Geschichtsaneignung mittels virtueller Rundgänge und dreidimensionaler Lichtprojektionen.¹⁵

Von Überlebenden der *Schoah*, Elie Wiesel und Jean Améry, sind frühzeitig Zweifel angemeldet worden, ob dieser Zivilisationsbruch überhaupt adäquat dargestellt werden könne und ob nicht die Berichte der Überlebenden der NS-Lager letztendlich kommunikativ unerzählbar bleiben müssen: »Die Opfer verfügen über die erfahrene Gewissheit, dass die erzählten Geschichten der wirklichen Geschichte nicht entsprechen und zugleich über das Wissen, dass keine Struktur verfügbar ist, in der sie erzählt werden könnte.«¹⁶ Die von den Nationalsozialisten geschaffene »Gegen-Welt, die sich der Rationalität zwar entzieht, die aber

11 Fischer, Torben; Lorenz, Matthias N. (2007): Lexikon der »Vergangenheitsbewältigung« in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945, Bielefeld, S. 244.

12 Ebd. S. 339.

13 Ebd. S. 341.

14 Diner, Dan (1991): Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus, in: Ders. (Hg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt am Main, S. 71.

15 Hierzu jüngst die Zeitschrift »Einsicht 2019«. Bulletin des Fritz Bauer Instituts: »Zeitzeugen des Holocaust«, S. 49–77.

16 Welzer, Harald (1997): Verweilen beim Grauen, S. 125f.

gleichwohl zur einzigen Realität der Häftlinge wurde«, hinterlässt einen »Abgrund, der zwischen den Überlebenden und der Welt der Nicht-Opfer klafft.«¹⁷ Demnach verbleibt immer ein Bereich der Zeitzeug_innenerzählungen, der kommunikativ nicht vermittelbar ist, weil die »Erfahrungsräume [...] grundlegend von dem abweichen, was Alltags- und wissenschaftliches Bewusstsein für möglich halten.«¹⁸ Aufgrund dieser Kommunikationslosigkeit sind die überlebenden Opfer einer unentrinnbaren »Fremdheit in der Welt«¹⁹ ausgeliefert: »Wenn aber das Leiden und der Tod der Abermillionen in den Vernichtungslagern Ermordeten affektiv nicht darstellbar und daher in herkömmlichen Formen des Rituals nicht gestaltbar ist, wie [...] kann dann die Massenvernichtung im kollektiven Bewusstsein nicht nur der Deutschen, sondern der gesamten Menschheit, bewusst gehalten werden?«²⁰

IV.

Inzwischen rückt infolge des zeitlichen Abstands das Interesse an der NS-Zeit in zunehmende Ferne. Dabei warnte Jean Améry bereits in den 1960er-Jahren davor, den Nationalsozialismus »aus der nationalen Tradition«²¹ auszuklammern: »Solange nämlich das deutsche Volk einschließlich seiner jungen und jüngsten Jahrgänge sich nicht entschließt, ganz und gar geschichtsfrei zu leben [...] muss es die Verantwortung tragen für jene

zwölf Jahre, die es ja nicht selber endigte.«²² Für ihn konnte eine nachhaltige Aufarbeitung der NS-Vergangenheit nur in Form einer Inanspruchnahme als »negatives Eigentum«²³ erfolgen.

Somit stellt sich heute die Frage nach einem zeitgemäßen historischen Erinnern gegen anhaltendes Verdrängen und Geschichtsklitterung. (Selbst-)kritisches Lernen über die *Schoah* im Rahmen einer multiperspektivischen historischen Bildungs- und Gedenkstättenarbeit, das auf Quellenforschung, Zeitzeugenvideos, Visualisierung, Musealisierung und didaktischer Geschichtsvermittlung gegründet ist, erfordert beim medialen Lernen via Internet zusätzlich Medienkompetenz.²⁴ Lernziel ist die Erweiterung der »Geschichtsnarrative auf Minderheitengeschichten« unter Vermeidung eines »monoperspektivischen nationalen Unterrichts«.²⁵

V.

Die notwendige Auseinandersetzung mit der NS-Zeit – auch in den eigenen Herkunftsfamilien – zielt darauf ab, ein gesellschaftliches Klima zu generieren, »in dem die Motive, die zu dem Grauen geführt haben, einigermaßen bewusst werden.«²⁶ Schwerpunkt des Erinnerungslernens bleibt damit, sich fortgesetztem Schweigen und Tabuisieren, sozialpsychologischen Entlastungsbedürfnissen sowie jeglicher Instrumentalisierung der *Schoah* zu widersetzen.

Vielmehr gebietet es, eine Kultur begegnungsorientierten Dialogs zu entwickeln: »Dass die [NS-] Vergangenheit in Deutschland keineswegs nur im Kreise der Unverbesserlichen [...] noch nicht bewältigt ward, ist unbestritten. [...] Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ur-

17 Hewera, Birte (2015): Wem gehört die Erinnerung? Überlegungen zu Zeugenschaft und Kulturindustrie in: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik, H. 6, Frühjahr, S. 220; Assmann, Aleida (2016): Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München.

18 Welzer, Harald (1997): Verweilen beim Grauen, S. 129.

19 Améry, Jean (2002): Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Bd. 2, Stuttgart, S. 84f.

20 Brumlik, Micha (1992): Trauerrituale und politische Kultur nach der Shoah in der Bundesrepublik, in: Loewy, Hanno (Hg.): Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek bei Hamburg, S. 204.

21 Gallner, Marlene (2016): Politisches Denken nach Auschwitz. Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und Jean Améry unter Deutschen, in: sans phrase, H. 9, Herbst 2016, S. 201.

22 Améry, Jean (2002): Jenseits von Schuld und Sühne, S. 140.

23 Ebd. S. 143.

24 Wetzel, Juliane (2015): Das Lernen über den Holocaust via Internet. Möglichkeiten und Fallstricke, in: Müller, Claudia;

Ostermann, Patrick; Rehberg, Karl-Siebert (Hg.): Die Shoah in Geschichte und Erinnerung. Perspektiven medialer Vermittlung in Italien und Deutschland, Bielefeld, S. 211 – 222; Bothe, Alina (2019): Die Geschichte der Shoah im virtuellen Raum. Eine Quellenkritik, Berlin; Boston.

25 Sternfeld, Nora (2013): Kontaktzonen der Geschichtsvermittlung. Transnationales Lernen über den Holocaust in der post-nazistischen Migrationsgesellschaft, Wien, S. 89.

26 Adorno, Theodor W. (1966): Erziehung nach Auschwitz, S. 91.

sachen des Vergangenen beseitigt wären. Nur weil die Ursachen fortbestehen, ward sein Bann bis heute nicht gebrochen.«²⁷ Adornos Diktum, wonach Auschwitz sich niemals wiederholen dürfe und man »sich deshalb den subjektiven Voraussetzungen menschlichen Handelns zuwenden solle«, erfordert »eine genaue Diagnose der Kompetenzen, derer ein handelndes Individuum bedarf, um in vergleichbaren oder auch nur entfernt dem Nationalsozialismus ähnlichen historisch-politischen Umständen, verfolgten und bedrängten Anderen beizustehen, bzw. es erst gar nicht zu solchen Verfolgungen kommen zu lassen.«²⁸ Allein in der »Aktualisierung, schärfer gesagt: durch Austragung des ungelösten Konflikts im Wirkungsfeld der geschichtlichen Praxis«, seien »die Leichenhaufen abzutragen.«²⁹ Um Gleichgültigkeit und Kälte als Grundprinzipien der »bürgerlichen Subjektivität«, ohne die »Auschwitz nicht möglich gewesen wäre«, zu überwinden, eröffnet die auf historischem Wissen gründende Bewusstseins- und Persönlichkeitsbildung eine Perspektive zur Austragung dieses ungelösten Konfliktes der nationalsozialistischen Katastrophe.³⁰

Unverzichtbar für nachhaltiges Erinnerungslernen und öffentliches Gedenken an die *Schoah* sind neben der historiographischen Forschung und künstlerischen Vermittlungsformen, wie zum Beispiel Literatur und Bildende Kunst, vor allem die Aneignung und Vermittlung der Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte des Nationalsozialismus. Hierzu gehört die »Heranbildung eines präzise informierten, wissenschaftlich-hypothetischen Bewusstseins der Geschichte des Nationalsozialismus und der industriellen Massenvernichtung«³¹, die »affektive Vermittlung«, also das

»schrittweise Verlernen individueller und gruppenbezogener Egozentrismen und rigider Identitätsentwürfe« sowie der »Erwerb der Fähigkeit, sich in die Situation von Opfern« hineinzusetzen.³² Und es gelte, mittels »moralischen Urteilens und sozialen Handelns« sich zu befähigen, »von einem prinzipiengeleiteten moralischen Standpunkt« aus und »auf der Basis zureichender Informationen und universeller, auch affektiv verankerter Solidarität, sowohl den ermordeten Opfern Respekt und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als auch unter aktuellen Umständen gerecht und solidarisch zu handeln.«³³ Nur so entstehe ein »einstellungs- und handlungsrelevantes Geschichtsbewusstsein jenseits von Zeitgenossenschaft und Historisierung.«³⁴

Aufgrund der Erkenntnis, dass sich den NS-Opfern »eine andere Rahmung des Erfahrenen bereitstellt« als in der »gewöhnlichen Welt«, dass das, was sich tatsächlich ereignete, »überhaupt nicht in das kommunikative und noch weniger in das kulturelle Gedächtnis unserer Gesellschaft zu integrieren ist«³⁵ und dass »kognitive und affektive Widerstände«³⁶ eine tiefgehende, nachhaltige Aufarbeitung des Nationalsozialismus behindern, lässt sich erklären, warum wir bis heute über keine »konsistente Theorie und Pragmatik gegenwartsrelevanten historischen Lernens«³⁷ verfügen. Gleichwohl gehören die »moralisch-politischen, handlungsorientierenden Normen, die durch das Lernen aus heillosen Geschichte (erst) gewonnen werden sollen [...] zu den Voraussetzungen, um historische Geschehnisse, staatliche Ordnungen oder gesellschaftliche Verhältnisse als offen oder latent [...] menschenfeindlich zu beurteilen.«³⁸

27 Adorno, Theodor W. (1959): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Ders. (Hg.) (1971): *Erziehung zur Mündigkeit*, S. 11; 28.
 28 Brumlik, Micha (1988): Trauer und Solidarität. Zu einer Theorie des öffentlichen Gedenkens, in: Ders.; Kunik, Petra (Hg.): *Reichspogromnacht. Vergangenheitsbewältigung aus jüdischer Sicht*, Frankfurt am Main, S. 116.
 29 Améry, Jean (2002): *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 128f.

30 Adorno, Theodor W. (2003): *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, in: Ders. (Hg.): *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, S. 356.

31 Brumlik, Micha (1988): *Trauer und Solidarität*, S. 117.
 32 Ebd. S. 117f.

33 Ebd. S. 118.

34 Knigge, Volkhard (2013): *Erinnerung oder Geschichtsbewusstsein? Warum Erinnerung allein in eine Sackgasse für historisch-politische Bildung führen muss*, in: *GedenkstättenRundbrief* 172, 01.12.2013, S. 13.

Erinnerungslernen bedeutet mehr als Erinnerung und die Bezugnahme allein auf die Erzählungen der Zeitzeugen und Zeitzeuginnen. Es handelt sich »um einen Konstruktions- und Umbauprozess von Wahrnehmungs- und Erfahrungsrepräsentanzen im Lichte neuer Wahrnehmungen, Erfahrungen und Wertungen.«³⁹ So unverzichtbar *Oral History* als Methode für das Erinnerungslernen ist, müssen Zeitzeugenberichte quellenkritisch abgeglichen werden, damit diese verlässliche Erkenntnisse über die Vergangenheit ermöglichen. Unser Gedächtnis ist nämlich kein objektiver Speicher vergangener, selbst erlebter Geschichte. Erinnerungen werden immer auch rekonstruiert aus der Gegenwart; Erlebtes und später Erfahrenes können sich dabei vermischen. Allerdings ist das, »was eine Geschichte zur Geschichte macht [...] nie allein aus den Quellen ableitbar: Es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen.«⁴⁰ Erinnerungslernen erfordert daher die Fokussierung auf Überlebenszeugnisse, Quellenexegese und Theoriebildung.

VI.

Um zu erklären, warum viele Deutsche angesichts der *Schoah* mit »Abwehr und Widerstand«⁴¹ reagieren, fragt der langjährige Leiter der Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora, Volkhard Knigge, danach, »welche Elemente der Geschichte des Holocaust, die den Widerstand evozieren, also Transformationen in Gang setzen, in Form und Inhalt der Abwehr [...] eingewandert sind, in welcher entstellter und versteckter Gestalt auch immer.«⁴² Zu richten sei der Fokus auf die jeweiligen »Subjektregungen – Erinnerungen, Le-

bensansprüche, Ängste, Phantasien usw.«, die sich »wie Subtexte an das Vergangenheitsmaterial anheften.«⁴³ Und es gelte nach den »Subjektprägungen« zu suchen, »die dem Vergangenheitsmaterial bewusst oder unbewusst projizierend aufgebürdet bzw. eingepägt werden.«⁴⁴ Wenn es gelänge, belastbare Lösungen zu finden, die zugleich eine »achtungsvolle Annäherung an das, was das Subjekt noch sagt« mit einschließt, »an das, was es bewegt, erregt, ängstigt, an das, was es nicht anders sagen kann«, dann bestünde die berechtigte Hoffnung auf eine Aufhebung von Abwehr: »Abwehr wird aufgehoben, weil das Subjekt sein volles Sprechen, seine volle Geschichte und damit sich selbst im Verstehen des anderen, des Lehrers, des Gedenkstättenmitarbeiters zurückerhält.«⁴⁵ Was aber wäre angesichts des Bruches und der Unverbürgtheit zwischenmenschlichen (Über-)Lebens, für die der Holocaust steht, notwendiger [...], als sich im anderen zu finden, d.h. garantiert zu sehen?«⁴⁶ Historische Aufarbeitung der NS-Vergangenheit und deren Deutung setzen inhaltliche Transparenz über die Lernziele und -methoden sowie anhaltende (Selbst-)Reflexivität bei Lehrern und Schülern voraus.

VII.

Unverzichtbar ist demnach die Fokussierung auf kollektive Erinnerung und gesellschaftliche Aufklärung, die sich auf interdisziplinäre Geschichtswissenschaft und -didaktik gründet und zugleich nichtwissenschaftliche Formen des Eingedenkens, sowie die Entfaltung einer Geschichtskultur – Stichwort: Gedenkstätten – kritisch-reflexiv mit einbezieht. Somit bezweckt Erinnerungslernen einen nachhaltigen Aneignungs-

35 Welzer, Harald (1997), *Verweilen beim Grauen*, S. 141.

36 Knigge, Volkhard (2013): *Erinnerung oder Geschichtsbewusstsein?*, S. 14.

37 Ebd. S. 13.

38 Ebd. S. 13.

39 Ebd. S. 5.

40 Koselleck, Reinhart (1984): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, S. 206.

41 Knigge, Volkhard (1992): *Abwehr – Aneignen. Der Holocaust als Lerngegenstand*, in: Loewy, Hanno (Hg.) (1992): *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek bei Hamburg, S. 256.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd. S. 257.

46 Ebd.

und Bewusstwerdungsprozess, der die selbstkritische Betrachtung des eigenen Standortes und die durch das Eingedenken gewonnenen Erfahrungen umfasst und instrumentelle Identitäts- und Geschichtspolitik negiert. Der Abbau von Informationsdefiziten und Vorurteilsstrukturen und die Errichtung einer Kultur der Empathie eröffnen neue soziale Standards, mit denen Menschenfeindlichkeit zurückgedrängt werden kann.⁴⁷

Allerdings darf das Erlernen von Empathie nicht auf eine »gut gemeinte Identifikation mit der Erinnerung des Anderen«⁴⁸ reduziert werden. Ohne zureichende Reflexion des damit verbundenen, unverzichtbaren Lernprozesses läuft Einfühlungsvermögen »geradezu auf das Gegenteil von reflexivem Geschichtsbewusstsein«⁴⁹ hinaus: »Geschichtsbewusstsein steht vielmehr für das empirisch gehaltvolle Verständnis der Wirkung von Vergangenheit und Gegenwart, steht für das Begreifen der Ursachen und Prozesse, der Wirkungen und Wechselwirkungen, die Zukunft und Gegenwart aus Vergangenheit entstehen lassen.«⁵⁰

VIII.

Erinnerungslernen als »Verweilen beim Grauen«⁵¹ gelingt nur, wenn wir angesichts der *Schoah* keinen »distanzierten Betrachterstandpunkt« beanspruchen, den es ohnehin »nicht gibt – schon gar nicht in Deutschland.«⁵² Zu fragen ist nach der »politischen und gesellschaftlichen Verursachung von Gegenmenschlichkeit« – aufgrund der erschütternden Erfahrung, dass der Nationalsozialismus wesentliche Grundannahmen menschlicher Zivilität und Grundsolidarität in ihr Gegenteil verkehrt hat.⁵³ Angesichts dessen, was Menschen einander anzutun vermögen, hat die öster-



»Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung« – Briefmarke zum Gedenken an 50 Jahre Reichspogromnacht 1988.

reichische Schriftstellerin und *Schoah*-Überlebende Ilse Aichinger unmittelbar nach ihrer Befreiung vom Nationalsozialismus in einem bewegenden Essay als Option einer zukünftigen Vorbeugung zum anhaltenden Selbstmisstrauen aufgefordert: »Uns selbst müssen wir misstrauen. Der Klarheit unserer Absichten, der Tiefe unserer Gedanken, der Güte unserer Taten! Unserer eigenen Wahrhaftigkeit müssen wir misstrauen! [...] Werden wir misstrauisch gegen uns selbst, um vertrauenswürdiger zu sein!«⁵⁴ Mit ihrem Appell zur »bewussten Selbstbeunruhigung«⁵⁵ widersetzte sie sich jedem Verdrängen und Vergessen der NS-Vergangenheit.

IX.

Zur nachhaltigen Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus bedarf es des Erwerbs historischer Kompetenz sowie angemessener Erzählformen. Der wachsende zeitliche Abstand zur *Schoah*, erschreckende Defizite bezüglich des Geschichtswissens unter Jugendlichen⁵⁶ und nicht zuletzt der Abschied von den Zeitzeugen und Zeitzeuginnen, die die »Imagination der unmittelba-

47 Brumlik, Micha (2008): »Dass Auschwitz sich nie wiederhole...« Pädagogische Reaktionen auf Antisemitismus, online verfügbar unter: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/41277/dass-auschwitz-sich-nie-wiederhole-?p=all> [Zugriff: 12.01.2020].

48 Knigge, Volkhard (2013): Erinnerung oder Geschichtsbewusstsein?, S. 8.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Arendt, Hannah (1986): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München, S. 680.

52 Welzer, Harald (1997): Verweilen im Grauen, S. 10.

53 Ebd.

54 Aichinger, Ilse (1946): Aufruf zum Misstrauen, in: Der Plan 1 (1945/46), H. 7, Wien, S. 588.

55 Knigge, Volkhard (2016): »Das radikal Böse ist das, was nicht hätte passieren dürfen.« Unannehmbare Geschichte begreifen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, H. 3-4, S. 8.



Stolperstein für Else Liebermann von Wahlendorf, Budapester Straße 45, Berlin, verlegt am 26.9.2006. Der Künstler Gunter Demnig installiert seit 1992 Gedenksteine aus Messing, sogenannte Stolpersteine, vor dem Wohnhaus der Opfer. Sie sollen an das Schicksal der Menschen erinnern, die in der Zeit des Nationalsozialismus verfolgt, ermordet, deportiert oder vertrieben wurden. Am 29. Dezember 2019 verlegte Gunter Demnig in Memmingen den 75.000sten Stolperstein.

ren Begegnung mit der Vergangenheit [...] verbürgen, solange er selbst der Gegenwart angehört«⁵⁷, führt dazu, dass aufgrund des damit verbundenen »Erlöschens unmittelbarer Erfahrungsgeschichte« zugleich »die Frage nach der Zukunft der Erinnerung«⁵⁸ an Bedeutung gewinnt. Dabei handelt es sich weniger um ein Festhalten an einem »leerlaufenden Erinnerungsimperativ«⁵⁹ als vielmehr um die Fokussierung auf die historischen Quellen und Erinnerungen als Lerngegenstand mit dem Ziel einer von Geschichtstheologie unbelasteten »Zivilgeschichte«.⁶⁰

56 So ergab eine repräsentative Umfrage der Körber-Stiftung von 2017, dass mehr als 40% der befragten Schüler_innen keine Kenntnisse über das Vernichtungslager Auschwitz besitzen, https://www.koerber-stiftung.de/fileadmin/user_upload/koerber-stiftung/redaktion/handlungsfeld_internationale-verstaendigung/pdf/2017/Ergebnisse_forsa-Umfrage_Geschichtsunterricht_Koerber-Stiftung.pdf [Zugriff: 12.01.2020].

57 Sabrow, Martin (2012): Der Zeitzeuge als Wanderer zwischen zwei Welten in: Ders.,; Frei, Norbert (Hg.): Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945, Göttingen, S. 25; siehe auch das Heft zum Thema »Zeitzeugen« der Zeitschrift »Totalitarismus und Demokratie« 15 (2018), H. 2.

58 Knigge, Volkhard (2010): Zur Zukunft der Erinnerung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, H. 25-26, S.11.

59 Ebd. S. 14.

60 Ebd. S. 15.

Hinzu kommt beim Erinnerungslernen nach der *Schoah*, das *negative Eigentum* der deutschen Geschichte auch in der eigenen Familiengeschichte anzunehmen, also öffentliches und privates Eingedenken miteinander zu verbinden. Um aus der Geschichte zu lernen, bedarf es kognitiver Offenheit und der Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Haltung.⁶¹ Wissensvermittlung allein reicht dazu nicht aus. Vielmehr müssen zusätzlich interdisziplinäre Methoden des Erinnerungslernens gefunden und weiterentwickelt werden. Hierbei gibt der bedeutende Erforscher der *Schoah*, Raul Hilberg, zu bedenken, dass das Ergebnis eines kritisch-selbstreflexiven, historischen Lernens nach der *Schoah*, »vielleicht ein Erkennen und allenfalls ein Begreifen, aber bestimmt kein Verstehen« sein könne.⁶²

X.

Was ein Erinnerungslernen gegen das Vergessen hindert, sind eine in der deutschen Gesellschaft nach wie vor zu hohe Anfälligkeit für autoritäre Ideologien, Judeophobie und Rassismus sowie ein virulenter Geschichtsrevisionismus, der die singuläre Vernichtung des europäischen Judentums als einer deutschen Tat relativiert und sich gegenüber historischer Bildung über den Nationalsozialismus und seinen Folgen als immun erweist. Antisemitismus basiert auf Ressentiments und Vorurteilsannahmen, gegen die Aufklärung nur begrenzt erfolgreich ist, da der »genuine Antisemit vielmehr dadurch definiert ist, dass er überhaupt keine Erfahrung machen kann, dass er sich nicht ansprechen lässt.«⁶³

Um dennoch einer intergenerativen Schuld- und Verantwortungsabwehr und Erinnerungsver-

61 Vgl. Boschki, Reinhold; Schwendemann, Wilhelm (2008): Vier Generationen nach Auschwitz – Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich? Schlüssel für erinnerungsgeleitetes Lernen in Schule, Gesellschaft, Kirche (Thesen), in: Dies. (Hg.): Vier Generationen nach Auschwitz – Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich? Berlin, S. 77f.; 95-97.

62 Hilberg, Raul (1994): Unerbetene Erinnerung. Der Weg eines Holocaust-Forschers, Frankfurt am Main, S. 175.

63 Adorno, Theodor W. (1959): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, S. 26.

weigerung wirksam entgegenzutreten, bedarf es historiographischen Erinnerungslernens, das auch die individuellen und kollektiven Verstrickungsmechanismen in den Blick nimmt. Um die Ursachen für Massenverbrechen, die mit den ökonomischen, politischen und ideologischen Grundlagen der kapitalistisch-kulturindustriellen Gesellschaft unmittelbar verknüpft sind, aufheben zu können, verlangt es nach einer grundlegenden freiheitlichen Transformation der Gesellschaft.

Dabei sollten sich nichtjüdische Deutsche gegenwärtigen – da ihre Herkunft vielfach aus Täter_innen- und Mitläufer_innengenerationen herrührt – dass Generationen übergreifend eine enge personelle, gefühlsmäßige und teilweise auch ideologische Nähe zu den NS-Täter_innen – Stichwort: Gefühlserbschaft (Freud)⁶⁴ – und somit sozial eine Weitergabe des NS-Erbes bestehen kann, die aufklärerisches Erinnerungslernen behindert. Grundsätzlich »befinden sich aber alle Zeitgenossen [...] im Traditionszusammenhang des Nationalsozialismus und des durch ihn hervorgebrachten Massenmordes: Jedes Mitglied einer Gesellschaft steigt qua Sozialisation in den stetigen Fluss der Gesellschaft, die seine Eltern [und Großeltern – S.W.] mitproduziert und miterlitten haben, und das heißt konkret für die Kinder der deutschen Nachkriegsgesellschaft, dass sie über Komplizenschaften des Schweigens über das Angerichtete und des Sprechens über das Erlittene [...], über Umkehrung der Rollen von Täter und Opfer [...], einen spezifischen Umgang mit der Geschichte ihrer Eltern und Großeltern, das heißt auch mit ihrer eigenen Geschichte gelernt haben.«⁶⁵

Widerstand gegen totalitäre und freiheitsfeindliche Ausprägungen der Gegenwartsgesellschaft

sei, so Adorno, zwar unumgänglich, zugleich aber stets »der überwältigenden Kraft des Bestehenden ausgesetzt [...] und zur Ohnmacht verurteilt [...] Wer ändern will, kann es wahrscheinlich überhaupt nur, indem er diese Ohnmacht selber und seine eigene Ohnmacht zu einem Moment dessen macht, was er denkt und vielleicht auch was er tut.«⁶⁶

Zusammenfassend folgt daraus, dass Erinnerungslernen nach der *Schoah* ein Gleichgewicht zwischen wissenschaftlicher Rationalität und emotionalen und ethischen Kriterien erfordert – eingedenk des Wissens um die »Brüchigkeit der Fundamente unserer Denk- und Lebensweise« und der Einsicht in die »Begrenztheiten wissenschaftlicher Arbeitsweise.«⁶⁷ Erinnerungslernen bedeutet dann »begreifendes Lernen an Geschichte und historischen Erfahrungen im Sinne einer Selbstaufklärung über das, was man besser nicht tut, wenn Gesellschaften ihre Zivilität, ihre humane Substanz nicht verlieren sollen.«⁶⁸ Unverzichtbar bleibt die Weiterentwicklung von Erinnerungskultur als gesellschaftlicher Aufgabe mittels historiografischer Forschung, Gedächtnisorten, Informations- und Dokumentationszentren, Museen, Stolpersteinen, an Schulen, Hochschulen und in der Erwachsenenbildung.⁶⁹

Wohl erst dann, wenn wir gesellschaftliche Verhältnisse geschaffen haben, in denen der Einzelne, unabhängig von seiner ethnischen, religiösen und sozialen Herkunft, ohne Angst unterschiedlich sein kann, wird man sagen können, dass der Mensch aus seiner Geschichte gelernt hat. Somit birgt Erinnerungslernen »die Chance zu individueller, zwischenmenschlicher und gesellschaftlicher Befreiung und Genesung.«⁷⁰

64 Lohl, Jan (2010): Gefühlserbschaft und Rechtsextremismus. Eine sozialpsychologische Studie zur Generationengeschichte des Nationalsozialismus, Gießen.

65 Welzer, Harald (1997): Verweilen beim Grauen, S. 21.

66 Adorno, Theodor W. (1969): Erziehung zur Mündigkeit, S. 147.

64 Münz, Christoph (1995): Der Welt ein Gedächtnis geben, S. 461.

68 Knigge, Volkhard (2013): Erinnerung oder Geschichtsbewusstsein?, S. 12.

69 Dazu zählt das Projekt »Heimatsucher e.V.«. Da die Personengruppe der Überlebenden der Schoah bald verstummen wird, tragen »Zweitzeug_innen« deren Biografien zum Beispiel mittels Ausstellungen und Workshops weiter, online verfügbar unter: <https://heimatsucher.de/> [Zugriff: 12.01.2020].

70 Seemann, Birgit (2010): »Man redet nicht zueinander« – Martin Buber und der interreligiöse Dialog, in: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft, S. 54.

Emma Elisa Theresa Hauf¹

Never again starts with you

Museales Erinnern an die *Schoah*

am Beispiel des US Holocaust Memorial Museum, Washington D.C.

Wie funktioniert Erinnerung an ein Ereignis, ein Verbrechen, das auf einem anderen Kontinent stattgefunden hat? Wie gelingt es, Menschen für eine Thematik zu sensibilisieren, die auf den ersten Blick für die meisten persönlich keine Bedeutung hat?

Diesen Versuch unternimmt das *United States Holocaust Memorial Museum (USHMM)*² in Washington D.C., indem es

- a) sich selbst als thematisches Bildungsangebot verstehen,
- b) die europäische und deutsche Vergangenheit der Jahre 1933–1945 im Sinne der Multiperspektivität den Besucher_innen nahebringen,
- c) ein Ort des Gedenkens sein will.

Im Folgenden möchte ich, basierend auf meinen Erfahrungen als Freiwillige der Organisation *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF)* im *USHMM*, diese drei für mich zentralen Punkte mit Hilfe von Beispielen erläutern und abschließend persönlich reflektieren.

Bildungsangebot

Kernstück des *USHMM* ist die Dauerausstellung. Diese ist in drei Stockwerke gegliedert:

Das erste Stockwerk widmet sich den thematischen Schwerpunkten der Machtübertragung Hitlers 1933, der graduellen Ausgrenzung von Juden und anderen Opfergruppen und der Zeit bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges. Die nächste Etage befasst sich mit der Ghettoisierung und Vernichtung der Opfer, während der letzte Stock die Retter und Personen im Widerstand in den Blick nimmt.

Um Besucher_innen des Museums zu erreichen und ihnen zu vermitteln, dass die Erinnerung an die *Schoah* und die Opfer wachgehalten werden muss, wird im *USHMM* ein emotionalisierender Zugang zu Themen und Inhalten gewählt. Dabei wird beispielsweise mit großen Wandfotos von Massakern, Videomaterial mit erschreckenden Aufnahmen direkt nach der Befreiung der Konzentrationslager oder auch detailgetreuen Nachbauten aus der Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau sowie exemplarischen Exponaten gearbeitet. Beispielsweise hat man als Besucher_in die Möglichkeit, durch einen Transportwaggon hindurchzugehen, um wenig später durch eine Kopie des Torbogens mit der Aufschrift *Arbeit macht frei* zu laufen. So soll erreicht werden, dass die Besucher sich das Geschehene plastisch besser vorstellen können.

Nicht alle US-amerikanischen Schüler_innen haben den Begriff *Holocaust* zuvor schon einmal gehört oder sind darauf im Unterricht zu sprechen gekommen. Bei einer geführten Tour durch die Ausstellung habe ich selbst gehört, dass Jugendliche gefragt haben, ob die dokumentarische Videoaufzeichnung der Befreiung Dachaus inszeniert sei. Dem *USHMM* ist es ein großes Anliegen, dass die Realität der nationalsozialistischen Verbrechen und die Gräueltaten der *Schoah* deutlich werden.

Gleich zu Beginn, quasi das erste Ausstellungsstück, zeigt ein sehr großes Foto der Befreiung des Außenlagers Ohrdruf im April 1945. Eine Gruppe amerikanischer Soldaten steht vor Eisenbahnschienen, auf denen Körperteile verbrannter Leichen liegen. Ein paar Schritte weiter liest man in großen Buchstaben ein Zitat Eisenhowers, in dem er die Echtheit der nationalsozialistischen Verbrechen bezeugt.

¹ Emma Elisa Theresa Hauf ist Praktikantin am US Holocaust Memorial Museum, Washington D.C.

² United States Holocaust Memorial Museum, online verfügbar unter: <https://www.ushmm.org/>.



Die »Hall of Remembrance«
im USHMM.
Unten: Emma Hauf führt
durch die Dauerausstellung.



Chronologisch wird von den Ereignissen der Jahre 1933 bis 1945 in Europa berichtet. Es wird u. a. versucht, darüber aufzuklären, wie Hitler demokratisch gewählt werden konnte. Dafür werden auch der Zerfall der Weimarer Republik und die dadurch entstandenen Bedingungen für Hitlers Aufstieg berücksichtigt. Zudem liegt ein weiterer Fokus im ersten Stockwerk auf der Rolle der Propaganda und der Massenbewegung. Dies wird multimedial durch HJ-Aufmärsche über Videobeiträge in Dauerschleife, Audiodateien von *Heil*-Rufen und der ersten Strophe der Deutschen Nationalhymne oder antisemitischen Kinderbüchern an den/die Besucher_in herangetragen. Immer wieder kann man sich als Besucher_in fragen, welche Verantwortung das Individuum und die Gesellschaft zu dieser Zeit hatten.

Im Ausstellungsraum *Tower of Faces* wird von dem Massaker an einem litauischen *Schtetl* von 1941 erzählt. Der Großteil der jüdischen Bevölkerung kam dabei ums Leben. An den Wänden des Raumes hängen ungefähr 1.000 Fotografien der Einwohner, aufgenommen vor dem Krieg. Wissend um die NS-Ideologie betritt der/die Besucher_in nun den Raum, in dem die emotionalisierenden Fotos im Vordergrund stehen: Fotos, die Alltagsmomente im Leben der Familien und Menschen zeigen, die vermeintlichen *Untermenschen* in der NS-Ideologie.

Multiperspektivität

Die Verantwortung des Einzelnen für seine eigenen Entscheidungen und sein Handeln wird sprachlich in den Ausstellungstexten sichtbar. Die am Zeitgeschehen beteiligten Personen werden in verschiedene Gruppierungen unterteilt. So wird von Tätern, Opfern, Rettern, Menschen im Widerstand, aber vor allem auch von Mitläufern oder Opportunisten gesprochen. Beispielsweise ist auf Fotos eine Massenerschießung zu sehen oder wie ein Mann öffentlich gedemütigt wird. Beide Male stehen im Hintergrund Jugendliche und Bürger_innen, die das Ereignis beobachten und sich passiv zu verhalten scheinen.

Das Museum legt auch Wert darauf, sprachlich zum Ausdruck zu bringen, dass die grausamen Verbrechen nicht ausschließlich von den Deutschen begangen wurden. In den Infotexten werden als Täter das nationalsozialistische Deutschland und seine Kollaborateure in den von Deutschland besetzten Ländern aufgeführt.

Die Rolle und Verantwortung der USA werden in der Ausstellung kritisch thematisiert. Stellvertretend dafür werden die Ereignisse um das Schiff *St. Louis* 1939 geschildert; die überwiegend jüdischen Passagiere wurden von der US-Regierung an der Einreise gehindert. Das Schiff kehrte nach Europa zurück und mehr als 70 % der Passagiere wurden in der *Schoah* ermordet.

Gedenkort

Mit Hilfe eines maßstabsgetreuen Modells wird schrittweise der Tötungsprozess in einem Vernichtungslager dargestellt. Dabei unterstützen kleine weißbemalte Figuren die Visualisierung. Eine ähnliche Funktion erfüllen Wandbilder, die beispielsweise in Originalgröße die Haarberge aus der Gedenkstätte Auschwitz zeigen. Natürlich gibt es in den USA keine historischen Orte bezüglich der *Schoah* wie ehemalige Konzentrationslager, die zu Gedenkstätten werden könnten. Mit diesem Museum wird in den USA versucht, die Erinnerung an die Gräueltaten der *Schoah* wachzuhalten.

Der Ausstellungsgang mündet schließlich in der sogenannten *Hall of Remembrance*. In der Mitte dieser Halle steht eine Kerze, die als *eternal flame* das nie vergehende Gedenken der Opfer

symbolisieren soll. Dieser Ort lädt zur Selbstreflexion und zum Nachdenken darüber ein, was man in der zurückliegenden Dauerausstellung gelernt und erfahren hat. An den Wänden sind sämtliche Namen der Konzentrations- und Vernichtungslager zu sehen. Teelichter stehen zum Anzünden bereit.

Wirkung auf mich als Europäerin und persönliche Wertung

Ich halte das Museum für sehr gelungen in seinem Versuch, an der Erinnerung an die *Schoah* auch in den USA festzuhalten. Besonders gut gefällt mir der thematische Schwerpunkt *Verantwortung der Gesellschaft*.

.....
Tower of Faces in der
Dauerausstellung des USHMM.



Sonderausstellungen wie *some were neighbors – collaboration and complicity in the Holocaust* oder die aktuelle *Americans and the Holocaust – what did they know? What more could have been done?* unterstützen dieses Anliegen des USHMM über die Dauerausstellung hinaus. Eine weitere Sonderausstellung mit dem Titel *Syria – please don't forget us* zieht Bezüge zu heutigen Menschenrechtsverletzungen wie die aktuelle politische Situation in Syrien und thematisiert diese.

Vorbehalte hatte ich persönlich gegenüber der starken und immer wiederkehrenden Emotionalisierung der Thematik. Ich habe mich gefragt, ob die großen, teilweise auch erdrückenden Fotos wirklich notwendig für das Verständnis sind, warum und wie die *Schoah* geschehen konnte; oder auch Videos und Audios, die in Dauerschleife abgespielt werden. Ähnliche Gedanken hatte ich bezüglich der detailgetreuen Nachbauten.

Denn ich hatte das Gefühl, wer in einem Transportwaggon steht, der genauso aussieht, wie die vielen, mit denen die Menschen in die Konzentrations- und Vernichtungslager gebracht wurden, versucht automatisch, sich in die Situation der Opfer hineinzusetzen und zu fragen: *Wie hätte ich mich nun gefühlt? Was hätte ich in diesem Augenblick gedacht?* Aber egal, wie schrecklich wir uns die Erlebnisse der Opfer vorstellen, sie sind immer noch schlimmer als wir denken. Meiner Meinung nach fördern diese Nachbauten den Gedankengang der Nachempfindung und den Versuch, sich in die Opfer hineinzusetzen, beides aber ist im Museum nicht möglich ist.

Als Freiwillige am USHMM habe ich neben Museumsführungen vorrangig im *Holocaust Sur-*

vivors and Victims Resource Center (HSVRC) gearbeitet. Interessierte haben die Möglichkeit, in verschiedenen Datenbanken nach Opfern und Überlebenden der *Schoah* zu suchen und beispielsweise mehr Informationen über Familienmitglieder in Erfahrung zu bringen.

Dass ich ihnen als deutsche Freiwillige helfen darf, empfinde ich als Friedensdienst im Sinne meiner Entsendeorganisation *Aktion Sühnezeichen*. Für diese Erfahrungen bin ich dankbar.

Meine Eindrücke finden sich in den nachfolgenden Worten Katrin Piepers wieder:

»Memory Museums werden hier verstanden als museale Institutionen, die sowohl Gedenkstätten als auch Ausstellungsorte mit gesellschaftspolitischen Zukunftsentwürfen und Zielsetzungen sind. In ihrer Doppelfunktion als Museum und Memorial vergegenwärtigen sie mahnend Krieg, Vernichtung und Vertreibung im Rahmen der jeweiligen thematischen Fixpunkte der nationalen Erinnerungskulturen. Sie gedenken der Opfer und Toten und – mehr oder weniger implizit – den Tätern. Durch die Anerkennung als nationale Einrichtung bekommen sie darüber hinaus besondere politisch-repräsentative Funktionen zugeschrieben.«³

.....
Museums-Logogramm.

UNITED STATES
HOLOCAUST
MEMORIAL
MUSEUM

Valesca Baert-Knoll¹ und Reinhold Boschki²

The ›Night‹ Holocaust Concert

Gedenkkonzert zum 75. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz

»Wir müssen dem wieder neu aufkeimenden Hass, der Verrohung und der Gleichgültigkeit in unserer Gesellschaft ein Ende setzen – und Genoziden weltweit entschieden entgegenreten!«³

Der 27. Januar, das Datum an dem das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau 1945 von den alliierten Truppen befreit wurde, inzwischen internationaler Gedenktag an

die Opfer des Holocaust, ist ein Tag, der von der Last der Vergangenheit überschattet wird, die Gegenwart und Erinnerungskultur kennzeichnet und zugleich im Licht der Zukunft steht. Weltweit wird der 27. Januar von zahlreichen Gedenkveranstaltungen begleitet, so auch in Hannover, wo die Deutschlandpremiere des *The ›Night‹ Holocaust Concerts*⁴ stattfand:

»The ›Night‹ Holocaust Project möchte die Erinnerungen von Elie Wiesel (1928–2016) lebendig halten und sie mit der ergreifenden Musik von Leib Glantz (1898–1964) verbinden.«⁵

Dazu wurde die liturgische Synagogalmusik von Leib Glantz durch das *Symphonieorchester Kaliningrad*, dem *Staatschor Vilnius*, der *Moscow Male Jewish Capella* und dem *Norddeutschen Synagogalchor* unter der musikalischen Leitung von Arkadi Feldman im Wechsel mit von Sebastian Koch gelesenen Auszügen aus Elie Wiesel's *Night* (dt. *Nacht*) inszeniert.⁶



Leib Glantz

Der gebürtig aus Kiew stammende Leib Glantz war einer der wichtigs-

ten Kantoren und Komponisten jüdischer Musik. Er wuchs in der Tradition der *Cha'za'nut* auf; sowohl sein Vater wie auch seine beiden Großväter waren renommierte Kantoren mit chassidischem Hintergrund. Glantz emigrierte 1926 in die USA, dort wurde ihm eine Stelle als Chefkantor der angesehenen Ohev-Shalom-Synagoge in New York angeboten. Es folgten zahlreiche Synagogen- und Konzertauftritte die ihn zu einem Plattenvertrag mit der *RCA Victor Recording Company* führten. Diese Aufnahmen brachten ihm Einladungen u.a. nach Kanada, Südamerika, Europa, Südafrika und Palästina.

Insgesamt komponierte Leib Glantz 216 Stücke kantorialer chassidischer Musik. Der von ihm kom-



1 Valesca Baert-Knoll ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Religionspädagogik an der Universität Tübingen, Coleiterin der Forschungsstelle Elie Wiesel und Mitherausgeberin der ZfBeg.
2 Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik, Leiter der Elie Wiesel Forschungsstelle an der Universität Tübingen und Mitherausgeber der ZfBeg.
3 The ›Night‹ Holocaust Project, Infobroschüre zum Gedenkkonzert am 27.01.2020, S. 5.

4 Organisation: Matthias Dusterhoft.

5 Ebd., S. 5.

6 Auf youtube findet sich ein Videozusammenschnitt der Premierenveranstaltung in Kaliningrad: <https://www.youtube.com/watch?v=IU6xojTpKUC>. Für einen Kurzeindruck der Veranstaltung in Hannover empfiehlt sich: https://www.ndr.de/fernsehen/sendungen/hallo_niedersachsen/The-Night-Holocaust-Concert-am-Gedenktag,hallonds56536.html.

ponierte *Mitternachts-Selichot-Gottesdienst* wird von vielen Kantoren, Wissenschaftlern und Liebhabern jüdischer Musik als das wichtigste kantonale Werk angesehen, das je veröffentlicht wurde. Die Aufnahme wurde live in der Synagoge Tiferet Zvi in Tel Aviv aufgenommen und wird seit 1954 jährlich von *Kol Yisrael* und *Kol Zion LaGolah Radio* weltweit ausgestrahlt. Das Wirken und die kantoralen Interpretationen von Leib Glantz werden als ein neuer Weg zur Analyse und zum Verständnis der alten jüdischen Gebetsmodi, der *Nu'sach*, angesehen.

Sein Sohn, Jerry Glantz, Gründer der Stiftung *The ›Night‹ Holocaust Project*⁷, hat dieses Projekt organisiert. Jerry Glantz hat 2008 das Buch *The Man Who Spoke To God* über das Vermächtnis seines Vaters publiziert; mit zusätzlichen 30 Audio-dateien von durch Leib Glantz persönlich gesungenen wichtigsten Kompositionen.

Elie Wiesel

Elie Wiesel wuchs in der Tradition des Chassidismus bis zu seiner Deportation 1944 mit 15 Jahren im ehemals rumänischen Sighet auf. Er überlebte Auschwitz, Buna und Buchenwald. Nach der Befreiung Buchenwalds durch die Alliierten kam Wiesel als *displaced person* nach Frankreich; dort begann er 1948 ein Studium der Philosophie, Literatur und Psychologie an der *Sorbonne* in Paris. 1956, mit der Veröffentlichung von *un di welt hot geshwign*, seinem jiddischen Erstlingswerk, aus welchem später die gekürzte,



weltweit rezipierte Fassung *Die Nacht* (Ursprungssprache franz. *La Nuit* 1958) entstand, brach Wiesel sein zehnjähriges Schweigen über seine Holocaust-Erfahrung und trat damit in das Licht der Öffentlichkeit. Er zog zeitgleich von Frankreich nach New York und begann dort seine schriftstellerische Tätigkeit, die von der Veröffentlichung weiterer Autobiografien zu biblisch-talmudisch-chassidischen Schriften über Essaysammlungen bis hin zu zahlreichen Romanen reichte.

1986 wurde Wiesel der Friedensnobelpreis verliehen: »Elie Wiesel ist einer der wichtigsten geistigen Führer und Wegweiser unserer Zeit. Seine Worte verkünden die Botschaft des Friedens, der Versöhnung und der Menschenwürde.«⁸

Elie Wiesels *Die Nacht – Erinnerung und Zeugnis*⁹ zählt zu den einflussreichsten und bekanntesten biographischen Zeugnissen über den Holocaust, es ist fester Bestandteil international rezipierter Holocaust-Literatur und gilt als der Schlüssel und Primärzugang zu Wiesels Gesamtwerk und Botschaft; die Motive, die darin angelegt sind, kehren in seinen anderen Schriften, mitunter leicht variiert, stets wieder. Ein zentrales Motiv, welches auch von vielen weiteren Zeitzeugen und Verfassern von Überlebensberichten genutzt wird, birgt bereits der Titel *Die Nacht*: »Niemals werde ich diese Nacht vergessen, die erste Nacht im Lager, die mein Leben in eine lange Nacht verwandelt hat.«¹⁰

Konzert und Veranstaltung am 27.1.2020

Angesichts der Bedeutung beider Zeugnisse, des musikalischen von Leib Glantz und des autobiografischen und literarischen von Elie Wiesel,

⁷ Die offizielle Website der Stiftung ist unter folgender Adresse abrufbar: <https://thenightholocaustproject.com>.

⁸ Aus der Preisverleihungsrede bei der Vergabe des Friedensnobelpreises an Elie Wiesel.

⁹ Die deutsche Printversion ist nur noch antiquarisch erhältlich, an einer kommentierten Neuauflage arbeitet derzeit die Forschungsstelle Elie Wiesel an den Universitäten Tübingen und Potsdam.

¹⁰ Wiesel, Elie (2008): *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg, S. 56.



kann das Konzert als einzigartige Kombination gesehen werden, die für das Fortleben der jüdischen Religion und Kultur ebenso steht wie für die Präsenz der Erinnerungskultur in Deutschland und weltweit. Die Aufführung, auch die zahlreichen jüdischen Zuhörerinnen und Zuhörer aus aller Welt, stellen einen posthumen Sieg über die Nazis und ihre menschenverachtende Ideologie dar. Musik und Kultur des Gedenkens sind hier auf geniale Weise miteinander verwoben.

Die Inszenierung des Gedenkkonzerts, welches mit dem Klang eines/r *Schofar* und dem *Sch'ma Jisrael* endete, zeichnete sich neben hervorragenden musikalischen Leistungen vor allem durch das stimmungsvolle Zusammenspiel der Solisten mit Original-Tonaufnahmen von Leib Glantz aus; Vergangenheit und Gegenwart der jüdischen Synagogalmusik standen so in einem gesanglichen Dialog. Die Textauszüge aus Wiesels *Nacht* waren ausgewählte, zentrale Passagen, beginnend mit seiner Deportation, seiner Zeit in Auschwitz, den Todesmärschen nach Buchenwald und letztlich der Befreiung, atmosphärisch unterstrichen durch farbliche Illumination der Kuppel – rot, blau, lila, grün und ein Changieren zwischen diesen Tönen.

Die Veranstaltung wurde durch die multimediale Ausstellung *Five Rooms* im großzügigen Foyer des Kuppelsaals begleitet. In fünf Räumen bzw. Bereichen wurden dort Schlaglichter auf Rechtsextremismus, Antisemitismus und den Holocaust aufgezeigt, beispielsweise durch die Fotografieausstellung »Die Kinder von Bergen-Belsen« (Raum 2) und gefilmte Erfahrungsberichte ein »Perspektivenwechsel« (Raum 3) ermöglicht. Außerdem hatten im »Hoffnungsraum« (Raum 4) einige Non-

Profit-Organisationen und Vereine, die sich gegen Antisemitismus und für ein friedliches interreligiöses Zusammenleben einsetzen, die Möglichkeit, sich und ihre Arbeit vorzustellen.¹¹

Das Interesse an der Veranstaltung war immens, der Kuppelsaal bis auf den letzten Platz besetzt, und dennoch standen noch einige Schlange an der Abendkasse in der Hoffnung, eine Restkarte zu erhalten. Die Karten waren im Vorfeld zu einem kleinen Teil an geladene Gäste, primär allerdings (80% der Karten, in Realzahlen 3.350) über das Bürgerbüro der Region Hannover, das Hannoveraner Künstlerhaus und die Gedenkstätte Ahlem allen Interessierten gratis zur Verfügung gestellt worden. Das große Interesse und die Rezeption der Veranstaltung zeigten, dass in der Gesellschaft das Bedürfnis besteht, an diesem Tag zusammenzukommen, innezuhalten und zu gedenken – in Gemeinschaft.

Dieses Bedürfnis ist am 27. Januar besonders präsent, darf allerdings nicht auf diesen einen Tag beschränkt werden im Sinne eines kurzzeitigen einmaligen moralischen Reinwaschens – ähnlich dem ökologischen *green washing*. Jerry Glantz, der Gründer und Initiator des »Night Holocaust Projects«, teilt diese Gedanken und hat das Projekt nicht nur als einmalige Veranstaltung für den 27. Januar konzipiert, auch wenn sie mit der Verknüpfung zu diesem Tag eine besonders konkrete Bedeutung bekommt, sondern als Wanderkonzert, damit auch jenseits des offiziellen Gedenktages der Opfer der *Schoah* gedacht und die Erinnerung aufrecht erhalten wird. Die Uraufführung fand 2019 in Kaliningrad statt, in Planung sind weitere, internationale Konzerte, demnächst in Israel und den USA.

¹¹ Vgl. hierzu die Projekte: MyGatekeeper; NoBorder. NoProblem – solidarity kitchens; Out of bubble into VR! – IKJA e.V.

Lucy Debus | Lisa Hellriegel | Jonas Jakubowski | Louis Wörner¹

Lagerhaus G – Gedenken ohne Gedenkstätte?

Geschichtsvermittlung auf dem Kleinen Grasbrook in Hamburg

b



Das Lagerhaus G am Dessauer Ufer liegt mitten im Hamburger Hafen (**Abb. 1**). Wenig verweist auf die Geschichte dieses Ortes als zentrales Außenlager des KZ Neuengamme im Hamburger Stadtgebiet. Nur zwei Tafeln und ein Stolperstein erinnern daran, dass dort mehrere tausend weibliche und männliche KZ-Häftlinge sowie Kriegsgefangene inhaftiert waren, die zur Sklaven- und Zwangsarbeit im Hafen gezwungen wurden. Es waren die überlebenden Häftlinge und ihre Angehörigen, die zunächst als Einzige vor Ort an das Außenlager erinnerten (**Abb. 2**).

Angesichts der geplanten Entwicklung des umliegenden Hafengebiets Kleiner Grasbrook zu einem neuen Stadtteil und der Erfahrungen mit anderen Erinnerungsorten in Hamburg gründete sich die *Initiative Dessauer Ufer*. Diese macht auf die Geschichte des Ortes aufmerksam und setzt sich für einen Lern- und Gedenkort ein.

Abb. 1: Das Dessauer Ufer 1982.

Um die Formate der Erinnerung und Vermittlung vor Ort, die die Initiative entwickelt hat, soll es im Folgenden gehen. Zunächst soll die Geschichte des KZ-Außenlagers Dessauer Ufer skizziert werden.

1 Historischer Kontext

Das KZ Neuengamme wurde 1938 als Außenlager des KZ Sachsenhausen gegründet und 1940 in den Status eines selbständigen Lagers erhoben.² Die Entstehung des Neuengammer Stammlagers stand im Kontext der geplanten städtebaulichen Umgestaltung Hamburgs zu einer sogenannten Führerstadt. KZ-Häftlinge sollten die dafür benötigten Klinkersteine produzieren.

¹ Lucy Debus studiert Transkulturelle Studien an der Universität Bremen. Die anderen drei Autor_innen studieren Geschichte an der Universität Hamburg. Alle sind Mitglieder der Initiative Dessauer Ufer.

² Garbe, Detlef (2015): Neuengamme im System der Konzentrationslager. Studien zur Ereignis- und Rezeptionsgeschichte, Berlin.



Tschechische Überlebende,
v.l.n.r.: Edith Kraus, Susi Weiss, Ruth Kemens,
Margit Hermannová, Dagmar Lieblová und
Ruth Bachricht am Dessauer Ufer, Juni 1999.

Ab 1942 entstanden die ersten großen Neuengammer Außenlager. Diese Entwicklung stand im Zusammenhang mit den Forderungen des Wirtschafts-Verwaltungshauptamtes der SS nach einem Einsatz von KZ-Häftlingen in der deutschen Kriegswirtschaft. Bis Kriegsende entstand ein System von über 80 Neuengammer Außenlagern, das sich wie ein Netz über Norddeutschland erstreckte. Die Bereiche, in denen die Häftlinge zur Sklavenarbeit eingesetzt wurden, reichten von der Produktion von Rüstungsgütern über den Bau von Befestigungsanlagen bis zur Räumung von Blindgängern und Trümmern, besonders nach den Luftangriffen auf Hamburg 1943.

Im Sommer 1944 entstanden die Neuengammer Frauen-Außenlager. Die weiblichen Häftlinge,

überwiegend als Jüdinnen Verfolgte, wurden aus den KZ Auschwitz und Ravensbrück nach Norddeutschland deportiert. Zu den ersten dieser Haftorte zählte das Außenlager Dessauer Ufer. Dieses war ab Mitte Juli 1944 zunächst mit 1.000 jüdischen Frauen aus Ungarn und der Tschechoslowakei belegt. Im August 1944 wurde eine weitere Gruppe von 500 weiblichen Häftlingen aus dem Ghetto Lodz über Auschwitz nach Hamburg deportiert. Die Frauen wurden im Hafen bei der Trümmer-
räumung in Raffinerien im

Rahmen des sogenannten *Geilenberg-Programms* eingesetzt. Mitte September 1944 verlegte die SS die Häftlinge auf weitere Hamburger Außenlager.

Anschließend entstand am Dessauer Ufer ein Männer-Außenlager für zunächst 2.000 Häftlinge, das mit einer Unterbrechung bis April 1945 existierte. Dazu ist die Quellenlage eher dünn, wobei diese zu den ebenfalls am Dessauer Ufer untergebrachten Kriegsgefangenen und italienischen Militärinternierten noch spärlicher ist: Sie tauchen nur in Erinnerungsberichten weiblicher KZ-Häftlinge auf. Die männlichen Überlebenden erlebten die Befreiung Ende April 1945 im Stalag XB Sandbostel. Die überlebenden Frauen wurden im KZ Bergen-Belsen befreit.

2 Geschichtsvermittlung am Dessauer Ufer

Als historischer Ort bietet das Dessauer Ufer Möglichkeiten zur Geschichtsvermittlung, die mit dem zunehmenden zeitlichen Abstand zum Nationalsozialismus und damit der Tatsache, dass immer weniger Überlebende von ihren Erfahrungen berichten können, wichtiger werden. Laut Andreas Ehresmann kommt den baulichen Relikten so stärker »die Funktion des Bezeugens« zu.³ Dennoch bleibt es wichtig, die Erwartungen, die Besuchende und Vermittelnde an sogenannte *authentische* Orte zu stellen, zu hinterfragen.⁴

Angemerkt werden sollte auch, dass ehemalige KZ-Standorte in Westdeutschland jahrzehntelang nach 1945 »fast ausschließlich von überlebenden Häftlingen als erhaltenswert erachtet wurden«: Die Wichtigkeit, die ihnen aktuell sowohl die Gedenkstättenkonzeption des Bundes als auch

»ei[n] Großteil der Bevölkerung zu[schreibt], [...] ist [keine] zwingende Konsequenz der Geschichte«⁵ als Lagerstandort. Dies gilt auch fürs Dessauer Ufer, das jahrzehntelang trotz der Besuche einiger Überlebender keine Rolle in der Erinnerungskultur Hamburgs spielte.

Aktuell veranstaltet die *Initiative Dessauer Ufer* dort vor allem Rundgänge und Gedenkveranstaltungen (Abb. 3). Beide Vermittlungsformate basieren auf der Nutzung von Überlebendenberichten als historischer Quelle. Hinzu kommen bei den Rundgängen visuelle Materialien.

Gebäude als *stumme* Zeugen können, anders als lebendige *Zeitzeug_innen*, nicht der Erzählung der Vortragenden widersprechen. Deshalb kommt den Vermittelnden – auch infolge der Deutungshoheit, die die Teilnehmer_innen ihnen zuschreiben – eine besondere Verantwortung zu,

Abb. 3: Gedenkveranstaltung der Initiative Dessauer Ufer am 25.10.2019 zur Erinnerung an einen Bombentreffer auf das Lagerhaus G am 25.10.1944.



3 Ehresmann, Andreas (2010): »KZ-Architektur« – Zur Baugeschichte des KZ Neuengamme und dem Umgang mit den Überresten, in: von Wrochem, Oliver: Das KZ Neuengamme und seine Außenlager. Geschichte – Nachgeschichte – Erinnerung – Bildung, Berlin, S. 268 – 281, hier S. 280.
 4 Saupe, Achim (2018): Historische Authentizität als problematische Kategorie von NS-Gedenkstätten, in: Kraus, Alexander;

Nedelkovski, Aleksandar; Placenti-Grau, Anita (Hg.): Ein Erinnerungs- und Lernort entsteht. Die Gedenkstätte KZ-Außenlager Laagberg in Wolfsburg, Frankfurt am Main, S. 39 – 53, hier S. 39.
 5 Haug, Verena (2018): Keine unmittelbare Begegnung, kein authentischer Ort. Zum Potenzial von Gedenkstättenpädagogik, in: Kraus, Alexander; Nedelkovski et al. (Hg.): Ein Erinnerungs- und Lernort entsteht, S. 55 – 67, hier S. 57.

den Besucher_innen deutlich zu machen, was am Gebäude sichtbar ist, aber auch, was nicht zu sehen und vor allem nicht *nachzuempfinden* ist. Der Besuch eines historischen Ortes vermittelt ohne einordnende Erzählung keine Kenntnis von dessen Geschichte und selbst mit dieser keine Möglichkeit, die Geschichte *authentisch* wahrzunehmen. Stattdessen kann gezeigt werden, *wo* etwas war. Wichtig ist, die verschiedenen Zeitschichten der Nutzung des Lagerhauses G zu verdeutlichen.

2.1 Visuelle Quellen in der Geschichtsvermittlung

Rundgänge und Gedenkveranstaltungen am Dessauer Ufer stehen vor der Herausforderung, dass der Zugang zum Haus nicht immer möglich ist. Da der Keller, der in Überlebendenberichten

als unzureichender Luftschutzraum eine wichtige Rolle spielt, sowie die Räume, in denen die Häftlinge untergebracht waren, selten zu zeigen sind, muss mit der ersten Enttäuschung der Besucher_innen umgegangen werden, am Dessauer Ufer gäbe es außer dem Gebäude selbst nichts zu sehen.

Eine Möglichkeit, mit dieser Herausforderung umzugehen, ist, Häftlingszeichnungen (**Abb. 4**) des Kellers zu zeigen. Obwohl die vier erhaltenen Häftlingszeichnungen des Dessauer Ufers keine Personen zeigen, verweisen sie durch die Betonung des Stacheldrahts und des Kellers auf die gewaltvollen Erfahrungen der Häftlinge.

Abb. 4: Zeichnung des KZ-Außenlagers Dessauer Ufer aus dem Gedächtnis durch den ehemaligen Häftling Richard Meyer-Heisselberg, Juni 1945.



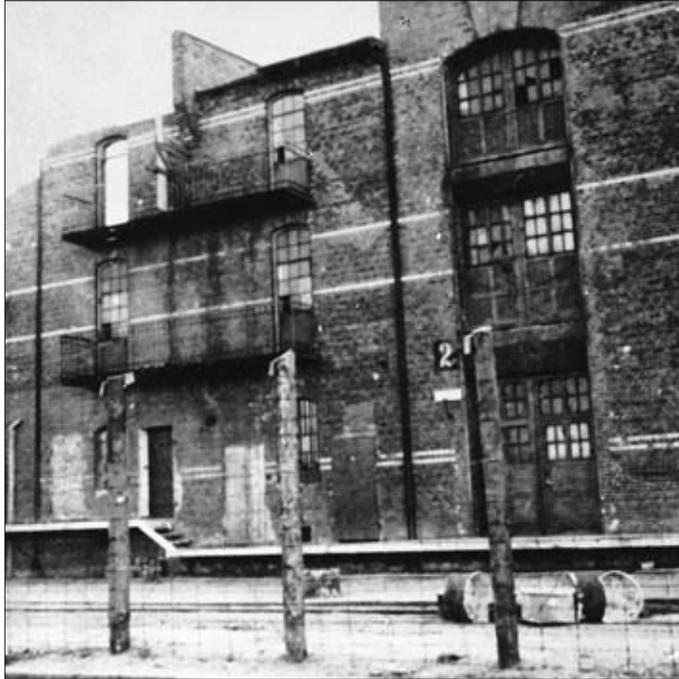


Abb. 5: Foto des KZ-Außenlagers Dessauer Ufer Anfang 1945.

Nur wenige Fotografien (Abb. 5) sind aus der Zeit des KZ-Außenlagers erhalten. Zudem sind diese von den Tätern aufgenommen und zeigen somit ihre Perspektive auf das Außenlager, in der die Häftlinge und ihre Lebensbedingungen keine Rolle spielen.

Der Kontrast zwischen Täterfotografie und Häftlingszeichnungen⁶ verdeutlicht, wie wichtig es in der Vermittlung ist, über den Entstehungskontext von Quellen zu informieren und so eine kritische Auseinandersetzung zu ermöglichen. Gerade bei Fotografien, die spontan meist als realitätsgetreu wahrgenommen werden, ist es wichtig, danach zu fragen, was sie eben nicht zeigen, und

das auch den Besucher_innen zu vermitteln. Anhand von Zeichnungen lässt sich thematisieren, wer die Möglichkeiten zu zeichnen hatte und wer nicht, sowie nach der Motivation der Zeichnenden fragen.

2.2 Erinnerungen als multiperspektivische Quellen

Um eine quellenkritische Perspektive einzubringen, können die Vermittelnden die eigenen Rechercheprozesse inklusive Leerstellen transparent machen. Die Erinnerungen der Überlebenden stellen die Arbeitsgrundlage der *Initiative Dessauer Ufer* dar. In Form von *Oral History*-Interviews, Autobiografien und Haft-

berichten haben Überlebende die Haft am Dessauer Ufer beschrieben. Die subjektive Erfahrung ermöglicht, nicht nur den Erzählungen von Gewalt, die die Häftlinge erlebt haben, Raum zu geben, sondern auch den Geschichten von Selbstbehauptung und Widerstand. Wichtig bleibt, deutlich zu machen, dass Erinnerungen widersprüchlich sein können – sowohl zu Quellen aus Täter_innenperspektive als auch zu Erinnerungen anderer Inhaftierter. Letzteres weist nicht auf eine *falsche* Erinnerung, sondern vielmehr auf verschiedene Perspektiven hin.

Deutlich wird das bei den verschiedenen Beschreibungen der Ankunft am Dessauer Ufer: Die

6 Heß, Christiane (2010): Félix Lazare Bertrand – Zeichnungen aus dem KZ Neuengamme, in: von Wrochem, Oliver: Das KZ Neuengamme und seine Außenlager. Geschichte – Nachgeschichte – Erinnerung – Bildung, Berlin, S. 229 – 243; Wrocklage, Ute (2010): KZ-Fotografien als historische Quellen, in: von Wrochem, Oliver: Das KZ Neuengamme und seine Außenlager. Geschichte – Nachgeschichte – Erinnerung – Bildung, Berlin, S. 244 – 261.

7 Fried, Hédi (2013): Fragmente meines Lebens. Ein Leben bis Auschwitz und ein Leben danach, Hamburg, S. 123.

8 Elias, Ruth (1988): Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel, München, S. 162.

weiblichen Häftlinge wurden aus Auschwitz-Birkenau ans Dessauer Ufer gebracht, das für sie einen weiteren Ort in einer oft jahrelangen Verfolgungsgeschichte darstellte. Deshalb beschreiben sie die Ankunft dort häufig als Erleichterung, als seien sie, wie die 1924 geborene ungarische Jüdin Hédi Fried schreibt, »von der Hölle in den Himmel gekommen«. ⁷ Dazu trug die Ungewissheit bei der Abfahrt aus Auschwitz bei, die die als Jüdin verfolgte Ruth Elias (1922–2008) eindrücklich schildert: »Gehen wir oder gehen wir nicht ins Gas?« ⁸ Im Augenblick ihrer Ankunft konnten die Frauen nicht wissen, welche Lebensbedingungen sie in Hamburg erwarteten. So stand die Erleichterung, Auschwitz überlebt zu haben, für mehrere Frauen im Vordergrund.

Den Berichten der männlichen Häftlinge hingegen, für die die Haft im KZ Neuengamme und seinen Außenlagern meist eine relativ frühe Station ihrer Verfolgungsgeschichte darstellte, ist der Schrecken angesichts der Ankunft am Dessauer Ufer deutlich anzumerken: »Wir wurden in einem alten Lagerraum untergebracht. Schmutzig war es, verschimmelt und ungelüftet, kurz gesagt, ekelhaft. Ein Schweinestall wäre ein zu guter Ausdruck für dieses ›Lokal‹ gewesen,« schreibt der dänische Widerstandskämpfer Jørgen Barfod (1918–2015). ⁹

Sowohl bei Rundgängen als auch bei Gedenkveranstaltungen spielen Ankunftsszenen eine wichtige Rolle. Die Differenz in der Erinnerung zu erklären, bietet die Chance, durch das Hinterfragen einheitlicher Geschichtsnarrative ein »reflexives Geschichtsbewusstsein« zu fördern. ¹⁰

3 Ausblick

Eine wichtige Frage bei der Vermittlung bleibt die Zugänglichkeit. Das Lagerhaus G ist nicht barrierefrei zugänglich, was nur begrenzt durch das Zeigen visueller Materialien zu umgehen ist. Bei der Gestaltung eines Lern- und Gedenkort am Dessauer Ufer sind Fragen der physischen und sozialen Barrierefreiheit grundlegend.

Die *Initiative Dessauer Ufer* organisiert über die Formate vor Ort hinaus Informationsveranstaltungen in verschiedenen Stadtteilen sowie Online-Angebote in sozialen Medien. Vorwiegend nehmen Erwachsene verschiedenen Alters an den Vermittlungsformaten teil; weitere demografische Angaben wurden bisher nicht erhoben.

Deutlich ist, dass zumeist Menschen angesprochen werden, die schon einen Zugang zu Geschichte und Gedenken haben. Beginnend mit der Sprache an sich – die Formate finden auf Deutsch, teilweise auf Englisch statt – betrifft dies auch Fragen von Alltags- versus akademischer Sprache. Dazu erarbeitet die Initiative eine Broschüre, die einer nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit die Geschichte des Außenlagers zugänglich macht.

Darüber hinaus plant die Initiative Zwischennutzungen verschiedener zeitlicher Dauer. Jugendlichen und Anwohner_innen soll die Möglichkeit gegeben werden, sich der Geschichte des Ortes über eigene Forschung anzunähern.

Es bleibt jedoch festzuhalten, dass die Initiative größtenteils unbezahlt arbeitet. Einen öffentlich geförderten und dennoch unabhängigen Lern- und Gedenkort am Dessauer Ufer einzurichten, ist daher langfristig wichtig, um diese Arbeit anzuerkennen und zu verstetigen. ¹¹

⁹ Barfod, Jørgen: AGN, HB 41, S. 11.

¹⁰ von Wrochem, Oliver (2010): Historisch-politische Bildung in NS-Gedenkstätten. Überlegungen zu reflexivem Geschichtsbewusstsein und berufsgruppenorientierter Arbeit, in: von Wrochem, Oliver: Das KZ Neuengamme und seine Außenlager. Geschichte – Nachgeschichte – Erinnerung – Bildung, Berlin, S. 285–299, hier S. 288.

¹¹ Zum 75. Jahrestag der Räumung des KZ-Außenlagers Dessauer Ufer am 14.04.1945 hat die Initiative Dessauer Ufer ein Video gedreht und veröffentlicht. Es basiert auf den Berichten von Überlebenden des Lagers: <https://vimeo.com/407581276>.

Felix Henn¹

»Soll ein Judenkirch gewesen seyn«

Jüdische Spuren in Schwäbisch Gmünd



Die Gmünderin Ortrud Seidel² mahnt und ermutigt. *Mut zur Erinnerung* – so heißt ihr Buch, in dem sie die Geschichte der Juden in der Zeit des Nationalsozialismus in Schwäbisch Gmünd beschreibt. Es sei, so

der ehemalige Landrat Klaus Pavel im Vorwort, ein subjektiver Bericht einer Zeitzeugin, welcher sich mit großem Engagement nicht nur mit der Geschichte der Gmünder Judengemeinde auseinandersetze, sondern vielmehr auf die Einzelschicksale jener Zeit eingehe.

Ein 2013 errichtetes Mahnmal erinnert nun an diese Zeit. Doch auch ein wahres Kleinod jüdischer Präsenz aus dem Hochmittelalter ist bis heute erhalten geblieben. Ein ehemaliges Wohnhaus »soll ein Judenkirch gewesen seyn«³, welches seit wenigen Jahren in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt ist, da es die jüdische Geschichte der Stadt Schwäbisch Gmünd in einen europäischen Kontext stellt.

Vorliegender Beitrag soll den Fokus auf einen bisher eher selten bedachten, aber umso bedeutenderen Ort jüdisch-christlicher Geschichte im Remstal – genauer: in Schwäbisch Gmünd – lenken. Zwei Aspekte sollen nachfolgend besprochen werden. Erstens das Mahnmal an die im Zweiten Weltkrieg einem Brandanschlag zum Opfer gefallene Synagoge sowie eine wohl im europäischen Bereich einmalige Entdeckung, ein Wohnhaus, das wohl schon seit etwa 1358 als Synagoge genutzt

wurde und nur durch zufällig angestrebte Umbauarbeiten entdeckt wurde. Zweitens sollen dazu dann einige fachdidaktische Überlegungen ange stellt werden, wie man die regionalgeschichtlichen Erkenntnisse für Schülerinnen und Schüler zugänglich machen kann. Dabei soll versucht werden, nicht nur den Geschichtsunterricht zu berücksichtigen.

»Soll ein Judenkirch gewesen seyn ...«

So unbedeutend dieses frühgotische, als einziges bis zum Dachstuhl gemauert erhaltene Steinhaus in der Imhofstraße 9 in der Kernstadt Schwäbisch Gmünds von außen erscheint, so aktuell und von großem Interesse für die europäisch-jüdische Geschichte sowie die Stadtgeschichte Gmünds könnte es sein, da es sich sehr wahrscheinlich um das mittelalterliche jüdische Gemeindezentrum mit Synagoge handelt und gleichzeitig auch um das älteste Gebäude Gmünds. Dass das Haus in der Imhofstraße im ehemaligen Judenhof und durch seine exponierte Lage (in diesem Viertel liegt es am höchsten) besonders zur Geltung kam, erfährt man bei jeder Stadtführung. Doch auch schon der Ratsherr und Baumeister Friedrich Vogt schreibt in seiner 1647 abgeschlossenen Chronik, »[es] soll ein Judenkirch gewesen seyn«.⁴ Festigen lässt sich dies durch die im Viertel außerdem gefundenen jüdischen Überreste, wie zum Beispiel eine in Stein eingearbeitete Badestelle, die als jüdisches Ritualbad, *Mikwe*, gedeutet wurde, oder die ehemalige Judenmühle, die zwar 1887 verbrannt ist, von der aber heute noch Überreste in der Hochstraße zeugen. Ebenso bezeugt ist eine jüdische Schule aus der Mitte des 14. Jahrhunderts.⁵

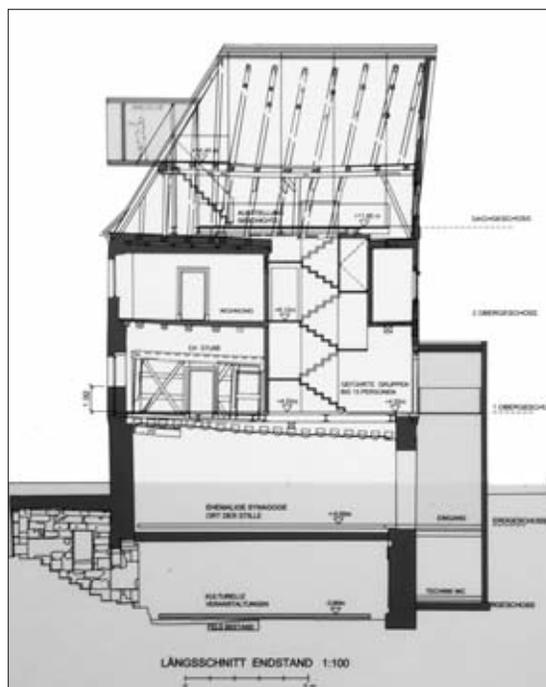
¹ Felix Henn ist Lehrer für Deutsch und Geschichte am St. Jakobus Gymnasium in Abtsgmünd.
² Ortrud Seidel, geboren 1924 und verstorben 2011, ist Zeitzeugin und Autorin des Buches »Mut zur Erinnerung«.

³ Paulus, Simon (2018): »ein sehr starckes Hauß von Sandquaderstucken gebaut«. Das Gebäude Imhofstraße 9 in Schwäbisch Gmünd und sein jüdischer Kontext«, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg – Nachrichtenblatt der Denkmalpflege, 3, S. 169–174.

⁴ Ebd. S. 169–174.

⁵ Vgl. Graf, Klaus (2002): Einhorn-Jahrbuch, 29, S. 146.

Querschnittszeichnung der geplanten Umbaumaßnahme.



Doch zurück zum Hauptgebäude in der Imhofstraße 9: Es wird nach weiteren Archiven von einem Bau ausgegangen, der nach dem Umbau im Jahr 1370 bis zur Vertreibung der jüdischen Bevölkerung um 1500 als deren Synagoge genutzt wurde.

Derzeit wird das Gebäude aufwendig saniert.⁶ Und auch ein Blick in das ehemalige Wohnhaus und verschiedene Forschungen an der Bausubstanz lassen erahnen, mit welchen historischen Dimensionen man es hier zu tun hat. Man entdeckte unter anderem drei verschiedene Eingangstüren und geht davon aus, dass in der Tür der Westnische wohl einst der *Torah*schrein verwahrt wurde. Doch nicht nur die Eingänge änderten sich, auch das Niveau des Fußbodens variierte, und Experten kamen zur Erkenntnis, dass die ursprüngliche Deckenhöhe von 7 bis 8 Metern wohl nicht zu einem gewöhnlichen Wohnhaus gehört haben kann, sondern vielmehr zu einem als Synagoge genutzten Gebäude gehörte, wofür auch Wandbemalungen und Verzierungen an Türstöcken sprechen.⁷ Auch die Verwendung als Lager, Gäste- und Tanzhaus sowie als Gerichtsstand ist anzunehmen und so auch schon für diese Zeit in England und den südlichen Niederlanden bezeugt, was wiederum die Bedeutung dieses Fundes im jüdisch-europäischen Kontext untermauert. Simon Paulus vermutet sogar noch weitere Verwendungsmöglichkeiten: In einem Vortrag zur Geschichte des Bauwerks skizziert er mögliche Verbindungen zwischen den christlichen Stadtadligen Gmünds und jüdischen Großfinanciers und hebt dadurch noch einmal die exponierte Stellung des Gebäudes im Mittelalter hervor.⁸

»Das Zeichen der Erinnerung«

Ein weiterer Aspekt, der das Zusammenleben verschiedener Glaubensrichtungen in Gmünd in besonderer Weise unter Beweis stellt, ist der von der jüdischen Gemeinde seit 1919 genutzte Betsaal im Prediger, einem ehemaligen Dominikanerkloster und heutigem Ort des Stadtmuseums.

Die neue jüdische Geschichte der Stadt Gmünd beginnt erst mit der Freizügigkeit in Württemberg in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Für das Jahr 1887 sind Gottesdienste in privaten Räumlichkeiten verzeichnet, 1890 zählte die Gemeinde etwa 100 Köpfe.

1925 konnte dann eine ehemalige Fabrik in der Katharinenstraße erworben werden, welche daraufhin vom Stuttgarter Architekten Ernst Gug-

6 Momentan müssen noch Stabilisierungs- und Instandhaltungsarbeiten durchgeführt werden, da die Bausubstanz teilweise sehr gefährdet ist, was eine Besichtigung bzw. den Zugang für Interessierte unmöglich macht. Geplant ist die Errichtung einer Ausstellung und eines Informationszentrums im Haus, um den Fund der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Ein genauer Zeitpunkt für eine Eröffnung ist leider noch nicht bekannt. Weitere Informationen online verfügbar unter: <https://denkmalstiftung-baden-wuerttemberg.de/einstige-synagoge-wird-sorgsam-restauriert-denkmalstiftung-hilft/>.

7 Stefan King (2018): »Ein sehr starkes Haus von Sandquaderstücken gebaut«. Die Baugeschichte des Gebäudes Imhofstraße 9 in Schwäbisch Gmünd, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg. Nachrichtenblatt der Landesdenkmalpflege, 47. Jg. Nr. 3, S. 174 – 179.

8 Vgl. Fischer, Wolfgang: »Paulus: Ganz wertvolles Baudenkmal«, in: Gmünder Tagespost, 20.11.2017.

Die ehemalige Synagoge.



Didaktische Anmerkungen

Um diese kurz umrissenen historischen Zeugnisse didaktisch im Schulkontext nutzbar zu machen, wäre zum Beispiel ein narrativ angelegener Geschichtsunterricht möglich, der die Historie der jüdischen Ge-

genheimer zur Synagoge umgebaut wurde. Am 16. Mai 1926 fand die feierliche Einweihung statt; sie stellte den Höhepunkt im 50-jährigen Bestehen der jüdischen Gemeinde Gmünds dar. Den heutigen Platz der ehemaligen Synagoge nimmt das Hauptstellengebäude der Sparkasse ein, nachdem die Synagoge dem *Novemberpogrom* im Jahre 1938 zum Opfer gefallen war und durch SA- und SS-Männer verwüstet worden war. Das Gelände wurde im darauffolgenden Jahr der Sparkasse veräußert.⁹

Unser Augenmerk fällt unweigerlich auf das gegenüberliegende Mahnmal, das zum Zeichen der Erinnerung errichtet wurde (heute Ecke Bockstor/Robert-von-Ostertag-Straße). Das 2015 eingeweihte Mahnmal ist optisch direkt angelehnt an die Eingangstreppe zur ehemaligen Synagoge, über die die Menschen damals ins Gotteshaus gelangten. Die Namen der jüdischen Gemeindemitglieder zur Zeit der Judenverfolgung im Dritten Reich säumen die Stufen, die nach oben führen. Oben angebracht ist nur eine Glasscheibe, die die Leere zeigt, aber auch die Aktualität. Eine Leere, die die Betrachtenden selbst füllen müssen. Und genau dies gelingt diesem Ort der Erinnerung.¹⁰

sellschaft in Schwäbisch Gmünd regionalgeschichtlich beleuchtet, Entwicklungen aufzeigt, die Blütezeiten hervorhebt und den Schülerinnen und Schülern dann einen Spaziergang möglich macht, bei dem die besprochenen Stationen real betrachtet werden können. Zur ehemaligen Synagoge in der Imhofstraße und dem Mahnmal am Bockstor/Ecke Robert-von-Ostertag-Straße gibt es die Möglichkeit, 38 Stolpersteine zu betrachten. Die Realschule Leinzell hat zusammen mit dem Stadtarchiv Schwäbisch Gmünd eine aufwendig gestaltete Homepage erstellt, welche die Biografien der einzelnen Schicksale dokumentiert. Möglich wäre hier ein gruppenteiliges Erarbeiten verschiedener Biografien, um einen breiten Eindruck von den Schicksalen der jüdischen Bevölkerung gewinnen zu können.¹¹

Der wichtige Aspekt der modernen Geschichtsdidaktik, wenn es um jüdische Geschichte in Zeiten des Nationalsozialismus geht, ist das Erinnern und Mahnen. Beide Aspekte werden immer wieder in einschlägiger Fachliteratur¹² angeführt und erhalten in der Fachliteratur mannigfaltige Vorschläge zu Umsetzungsmöglichkeiten im Geschichtsunterricht oder Selbststudium.

9 Vgl. online verfügbar unter: http://www.alemannia-judaica.de/schwgmueund_synagoge.htm.

10 Vgl. Pressemitteilung der Stadtverwaltung Schwäbisch Gmünd vom 30. Oktober 2015, online verfügbar unter: <https://www.schwaebisch-gmuend.de/pressetails/presse-meldung24638.html>.

11 Anmerkung: Unter dem Titel: »Ein Stein – Ein Mensch – Ein Leben« erstellten Inge Eberle, Rudolf Berkenhoff, Wolfgang Gundlach und Tilman John vom Arbeitskreis Stolperstein zusammen mit der Gestalterin Veldana Sehic einen Stolperstein-Wegweiser, der im Schwäbisch Gmünder i-Punkt, Marktplatz 37/1 sowie an der Info-Theke im Rathaus erhältlich ist.

12 Man denke an den Beutelsbacher Konsens; Wissenschaftliche Beiträge von Pandel: Historisches Erzählen, Rösen: Historik und Didaktik.

Das 2015 eingeweihte Mahnmal,
Ecke Bockstor/Robert-von-Ostertag-Straße.

So bietet sich auch der Besuch Schwäbisch Gmünds in der Klassenstufe 9 an, in welcher der thematische Fokus auf der Zeit des Nationalsozialismus liegt. Die Schülerinnen und Schüler könnten vorab kleine Referate übernehmen, beispielsweise zu den einzelnen Stationen und zu Biografien der Stolpersteine. Möglich wäre auch, die architektonischen Bestandteile des Mahnmals zu bewerten und sie mit weiteren Mahnmalen zu vergleichen und gegebenenfalls vorab einen kleinen *internen* Wettbewerb auszugeben, bei dem Schülergruppen selbst ein Mahnmal für die Synagoge entwerfen sollen. Am Objekt selbst könnte dann über Darstellung und Wirkung diskutiert werden.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist der Religionsunterricht, wenn es um jüdische Bräuche und jüdisches Leben in Deutschland geht. Vor allem der Besuch der ehemaligen Synagoge sowie die Einbindung der jüdischen Bevölkerung ins alltägliche Leben müsste dann genauer betrachtet werden. Auch ein Besuch in der Imhofstraße lohnt, da das Judentum nicht nur auf die Zeit des Nationalsozialismus reduziert werden darf, sondern auch schon weit vorher jüdische Spuren in Schwäbisch Gmünd vorzufinden sind. So wäre zum Beispiel auch die Konzeption über ein Team-Teaching zwischen Religion und Geschichte denkbar, um die Vielschichtigkeit in der Geschichte aufzuzeigen, was besonders am Gebäude in der Imhofstraße sehr gut darzustellen ist, und den Geschichtsunterricht dafür sensibel zu machen, dass das Judentum nicht nur auf die Zeit des Holocaust reduziert werden darf.

Ein letzter Zugang wäre die Behandlung jüdischer Literatur im Deutschunterricht, die sich



wahrscheinlich vor allem in der Oberstufe als Einheit anbieten würde, und welche den Fokus auf das Zusammenleben, aber auch wieder auf die Zeit des Nationalsozialismus lenkt. Denkbar wäre hier das Rezitieren von aussagekräftigen Zitaten aus den Werken jüdischer Autoren unter Einbeziehung ihrer Biografien.

Die Gmünderin Ortrud Seidel wünschte sich, dass aus dem *Mut zur Erinnerung* ein Mut zur Verantwortung erwachse – ein »entschiedenes Nein gegen Judenhass, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und jegliche Verdrängung, Umdeutung und Verherrlichung der NS-Gewaltherrschaft«¹³ – und mit dem Wahren der Erinnerung und einem kleinen narrativen Spaziergang durch Schwäbisch Gmünd kann dazu ein kleiner, aber wichtiger Beitrag geleistet werden.

13 Artikel: Der Nachholbedarf ist riesig, online verfügbar unter: <https://www.gmuender-tagespost.de/p/685855/> (20.3.2020).

Julian Wilhelm¹

Was kann deutsche Rap-Musik zur Erinnerungskultur im Kontext des Religionsunterrichts beitragen?

Impulse zu den Songs *Berlin – Tel Aviv* und *Stolpersteine*

»Die Erinnerung, meine Damen und Herren, ist wie das Wasser: Sie ist lebensnotwendig und sie sucht sich ihre eigenen Wege in neue Räume und zu anderen Menschen. Sie ist immer konkret: Sie hat Gesichter vor Augen, und Orte, Gerüche und Geräusche. Sie hat kein Verfallsdatum und sie ist nicht per Beschluss für bearbeitet oder für beendet zu erklären.«²

Am 6. Dezember 2019 greift Bundeskanzlerin Angela Merkel dieses Zitat Noach Flugs bei ihrer Rede zum zehnjährigen Bestehen der Stiftung Auschwitz-Birkenau auf, um auf die große Verantwortung zu verweisen, die uns mit der Erinnerung zukommt.³ Wie das Wasser, kann Erinnerung niemals etwas Statisches sein: Ihr fällt die Aufgabe zu, ausgehend von der jeweiligen Gegenwart, die Vergangenheit zu vergegenwärtigen, um uns immer wieder aufs Neue zu ihr, der Gegenwart und der Zukunft – und den jeweiligen Fragen und Problemen – positionieren zu können.⁴ Auch ist Erinnerung nicht passiv zu verstehen, sondern muss vielmehr aktiv gestaltet, ja, kultiviert werden.

Der Religionsunterricht kann hierfür als Ermöglichungsraum⁵ dienen, um über blanke Zahlen und Fakten hinaus konkreten Menschen der Vergangenheit eine Stimme zu geben, Biografien zu gedenken und zu erinnern. Auch ermöglicht er den Schülerinnen und Schülern, ihren Fragen Raum zu geben, mit ihnen an die Vergangenheit, an die Erinnerung und die Menschen zu treten, zu lernen und so die eigene Identität besser verstehen zu können.

Im Folgenden möchte ich eine Möglichkeit vorstellen, Menschen der Vergangenheit im Religionsunterricht eine Stimme zu geben durch ein



Max Herre, 2013.

Medium, das heutigen Künstlern eine Stimme gibt: Rap-Musik.

Die Debatte um die Echo-Verleihung vom 12. April 2018 an die beiden deutschen Rapper Farid Bang und Kollegah hat weite Kreise gezogen und weithin bewusst gemacht, dass Rap-Musik längst kein Nischenphänomen der deutschen Musikindustrie mehr ist, sondern längst in Kinder- und Jugendzimmern Einzug gehalten hat.⁶

Hier soll es nicht darum gehen, deutschen Rap auf offensichtlich vorliegende Antisemitismen⁷, Rassismus, Sexismus, Homophobie und andere Diskriminierungen gegenüber Marginalisierten zu überprüfen – das zu hinterfragen und zu kritisieren ist notwendig und wichtig. Vielmehr möchte ich exemplarisch aufzeigen, welche Möglichkeiten sich durch diese Kunstform für den Religionsunterricht bieten und mehr noch, wie sie so Erinnerungskultur und genauer die Erinnerung an den Holocaust mitgestalten kann.

1 Julian Wilhelm ist Student der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen.

2 Rede von Noach Flug anlässlich des Festakts zum zehnjährigen Bestehen der Stiftung »Erinnerung, Verantwortung und Zukunft« am 23. Juni 2010, online verfügbar unter: <https://www.auschwitz.info/de/essentials/wichtige-reden/2010-noach-flug.html> [Zugriff: 08.02.2020].

3 Vgl. Rede von Bundeskanzlerin Merkel zum zehnjährigen Bestehen der Stiftung Auschwitz-Birkenau am 6. Dezember 2019 in Auschwitz, online verfügbar unter: <https://www.bundeskanzlerin.de/bkin-de/suche/rede-von-bundeskanzlerin-merkel-zum-zehnjahrigem-bestehen-der-stiftung-auschwitz-birkenau-am-6-dezember-2019-in-auschwitz-1704518> [Zugriff: 08.02.2020].

4 Vgl. Rösen, Jörn (1994): Historisches Lernen. Grundlagen und Paradigmen, Köln, S. 78ff.



Sophie Hunger, 2009.

Kunst ist immer auch Unterbrechung.⁸ Rap ist durch seine Sprache – ich möchte sogar sagen Sprach-Gewalt – und seine eingängigen Rhythmen genau das: Wo Sprache und Musik ergänzend aufeinandertreffen, können sie berühren, öffnen und unterbrechen. Hierzu möchte ich exemplarisch zwei Lieder vorstellen, die aus verschiedenen Rap-Genres stammen, aus verschiedener Perspektive auf die Vergangenheit schauen und so unterschiedliche Zugänge zur Erinnerung mittels Rap ermöglichen.

**Max Herre, Sophie Hunger:
Berlin – Tel Aviv**

Auf dem Album *Hallo Welt* des Künstlers Max Herre erschien 2012 das Lied *Berlin – Tel Aviv*, das von der dreizehnjährigen Berlinererin Eli Weinreb erzählt, die 1938 kurz vor den Novemberpogromen dazu gezwungen ist, ihr Zuhause und ihre Familie in Deutschland zu verlassen und ins Un-

bekannte nach Tel Aviv aufzubrechen, um ihr Leben zu retten. Elis Geschichte bündelt die Erlebnisse und Gefühle verschiedener Biografien, auch aus Herres Familiengeschichte, und gewährt so emotionale Einblicke in die brutalen Geschehnisse im Herbst 1938.

*Elli war 13
Achtundreißig [sic!], Berlin-Weißensee
Der Vater darf nicht arbeiten, als Kinderarzt
Er weiß nicht mehr wie's weitergeht
Die Mutter träumt von Herzls Altneuland
Palästina, (doch) sein Herz hängt an
Deutschland
Dem Deutschland Rilkes, Manns und
Schuberts
Nicht dem Deutschland, das diese Angst
hier zulässt
(doch) sein Herz hängt an Deutschland
Dem Deutschland Rilkes, Manns und
Schuberts
Nicht dem Deutschland, das diese Angst
hier zulässt
Er wird sie fortschicken, es lässt sich
nicht mehr ändern
Achtundreißig [sic!], die letzten Tage
im September
Berlin, Anhalterbahnhof
Sie winkt dem Vater durch die Scheibe
und sie fahren los
[...]¹⁰*

Den beiden Rap-Parts Herres steht kontrastierend der von Sophie Hunger gesungene Refrain entgegen, der als verzweifelter einsamer Schrei Eli Weinrebs ihre Trauer bündelt. Sie, ein Stern¹¹

- 5 Vgl. Boschki, Reinhold (2016): Zeiten der Ambivalenz. Religiöse Bildung zwischen Unterbrechung und Erneuerung, ThQ 196, S. 205.
- 6 Vgl. Stahmann, Christian (2018): »Wir Juden waren Ghetto, bevor es Hip-Hop gab.« (Oliver Polak). GangstaRap meets Auschwitz – und die Frage: Sind Felix Blume und Farid al-'Abdalāwī antisemitisch?, in: ZfBeg 2018-3, S. 245ff.
- 7 Vgl. Schwarz-Friesel, Monika (2019): Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl, Berlin; Leipzig, S. 98ff.
- 8 Vgl. u.a. Bergold, Ralph (2016): Quo Vadis? Kirchliche Erwachsenenbildung im Transformationsprozess, in: Religionspädagogische Beiträge, Bd. 74, S. 11–13. nach Metz, Johann Baptist (1992): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz, S. 166.
- 9 Vgl. Kommentar von Max Herre, online verfügbar unter: <https://genius.com/Max-herre-berlin-tel-aviv-lyrics> [Zugriff: 09.02.20].

¹⁰ Ebd.

¹¹ Die Stern-Metaphorik wird hier in doppelter Weise genutzt: Einerseits, um die Ferne Eli Weinrebs zu ihrer Heimat zu veranschaulichen, jedoch auch in Anklang an den Davidstern, der im Dritten Reich – so auch in Berlin – zur Stigmatisierung von Jüdinnen und Juden getragen werden musste.

in der Ferne, der am Nachthimmel nicht mehr zu erkennen ist, während in Deutschland die Synagogen brennen und den Himmel verdunkeln, als Sinnbild der Zerrissenheit zwischen Nähe und Distanz, Fremde und Heimweh, gedenkt in Tel Aviv der verlorenen Heimat und gemahnt sie ihres Verlusts:

*Ich bin der Stern, der auf deinem Boden
schlief*

*Ich bin der Stern, der gefallen vor dem
Himmel liegt*

*Ich bin der Stern, in dem du nachts
die Sonne siehst*

Ich bin dein Stern, Berlin, Berlin

*Ich bin der Stern, nach dem du
so gesucht hast*

Ich bin der Stern, das Funkeln im Geäst

*Ich bin verloren im Rauch über
der Landschaft*

Ich bin dein Stern, Berlin, Berlin

.....
Trettmann beim *Konzert gegen rechts*
»Wir sind mehr« in Chemnitz, 2018.



Trettmann, KitschKrieg:

Stolpersteine

Trettmann berichtet in seinem 2019 veröffentlichten Lied *Stolpersteine*¹², wie er nach einer durchtanzten Nacht – also Sinnbild des Lebens pur – auf seinem frühmorgendlichen Heimweg auf einen Stein aus Messing stößt¹⁴, liest, innehält und ins Stolpern kommt:

[...]

Hier wohnte 'ne Frau mit 'nem Namen

Les' Zahl'n

Geboren in'n Zwanziger Jahren

Abgeschoben nach Polen

Deportiert April

Ermordet in den letzten Tagen

Untermalt wird der Text von einem zurückhaltenden, zirkulierenden Beat, der den Worten und Gedanken Trettmanns Raum lässt¹⁴ und soartig immer weiter in die Geschichte einführt. Die Sprache Trettmanns ist bewusst einfach gehalten, die geradezu spartanisch genutzten und salopp gewählten Worte stehen im harten Kontrast zu deren Inhalt und verleihen ihnen gerade dadurch Tiefe und Gewicht. Es handelt sich bei seinem Text um eine alltägliche und doch zutiefst unalltägliche Erfahrung, um eine Unterbrechung des Alltags:

¹² Songtext zu »Stolpersteine«, online verfügbar unter: <https://genius.com/Trettmann-and-kitschkrieg-stolpersteine-lyrics> [Zugriff: 10.01.2020].
¹³ Vgl. Demnig, Gunter (1993): *Hier wohnte – Stolpersteine*, Dokumentationszentrum der Stadt Köln (Hg.), Köln; Föcker, Judith (2017): *Stolpern im Religionsunterricht: Die Stolpersteine als Lernimpuls*, in: *ZfBeg* 2017-1/2), S. 82 – 86.

¹⁴ Interessanterweise haben Trettmann und KitschKrieg auch bewusst auf ein Musikvideo für dieses Lied verzichtet, sodass Musik und Sprache ganz aus sich heraus wirken können.

¹⁵ Vgl. Thierse, Wolfgang (2007): *Erinnerungskultur in der Bundesrepublik Deutschland*, in: Nickolai, Werner; Brumlik, Micha (Hg.): *Erinnern, Lernen, Gedenken. Perspektiven der Gedenkstättenpädagogik*, Freiburg im Breisgau, S. 10.

¹⁶ Vgl. Boschki, Reinhold (2016): *Erinnerung an den Holocaust in der Migrationsgesellschaft*, in: *Katetische Blätter* 2, Jhrg. 141, S. 145.

*Okay, in meiner Straße Stolpersteine
Vögel sing'n und ich weine
Hier könnte jeder Name steh'n, irgendeiner
Irgendeiner, doch hier steht deiner
[...]
Saß sie auch hier, hier im Viertel,
Wo jeder jeden kennt
Stell' mir vor, wie sie mir'n Lächeln schenkt
Ob es wohl so'n Morgen, so wie dieser war
Straße menschenleer als der Wagen kam
Reifen quietschen, erste Straßenbahn
Alle schau'n, doch kein Licht geht an*

Wer war diese junge Frau, die hier lebte? Ging sie auch gerne tanzen und war sie auch so manche Nacht auf eben jenem Heimweg? Wie kann es sein, dass in einem Viertel, in dem jeder jeden kennt, ein Mensch einfach verschwinden konnte? Warum hat ihr niemand geholfen? Der grausamen Willkür, die hinter den Verbrechen der Nazis steckte, Jüdinnen und Juden marginalisierte und zum Ziel hatte, Menschen und ihre Identitäten auszumerzen¹⁵, stellt Trettmann in wenigen Worten gegenüber, dass Menschen nicht willkürlich, nicht austauschbar sein können: Hinter jedem Verbrechen stand ein konkreter Mensch, ein Mensch mit Namen, einer Biographie, einem Gesicht, mit Wünschen und Träumen – so auch seine Erinnerung, die dieses Person- und Menschsein ehrt und in seiner Würde wahr.¹⁶

In seinem letzten Part wendet Trettmann seine Blickrichtung, kehrt wieder in die Gegenwart zurück und zieht aus der Erinnerung das Bewusstsein dafür, dass nach wie vor dieser Hass existiert, der Menschen nach ihrem Dasein trachtet:



**Stolperstein,
hier in Freiburg/Breisgau.**

*[...]
Schling'n werden wieder geknüpft
Messer wieder gewetzt
Nein, nicht woanders
Hier und jetzt
Der Schoß noch fruchtbar, aus dem das kroch
[...]*¹⁷

In diesem Plädoyer für den Beitrag deutscher Rap-Musik für die Erinnerungskultur möchte ich diese Kunstform als ein Medium unter anderen verstanden wissen, das als solches im Mosaik der Unterrichtsgestaltung Anwendung finden kann. Der kreative Umgang mit Erinnerung und Erinnerungskultur öffnet Raum für Fragen, Gefühle und Gedanken der Schülerinnen und Schüler entgegen strikter Vorgaben, »was man zu denken, zu glauben und zu erinnern (!) hat«¹⁸.

So kann deutsche Rap-Musik als Grundlage dazu dienen, Zugang zu finden – Zugang zur Vergangenheit, zu konkreten Menschen und zu den Schülerinnen und Schülern selbst, zu sensibilisieren und ins Gespräch zu kommen.¹⁹ Was spricht mich an, was vielleicht weniger? Wie möchte ich mich dazu verhalten und positionieren? Was hat das mit mir im Hier und Heute zu tun, und warum ist es wichtig, zu erinnern?

*»Die Erinnerung, meine Damen und Herren,
ist wie das Wasser [...].«*

¹⁷ Vgl. Brecht, Bertolt (1957): Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui, in: Bertold Brecht. Stücke aus dem Exil, Stücke IX, Bd. 4, Berlin; Frankfurt am Main, S. 365.
*»Ihr aber lernet, wie man sieht statt stiert
Und handelt, statt zu reden noch und noch
Sowas hätt einmal fast die Welt regiert!
Die Völker wurden seiner Herr, jedoch
Daß keiner uns zu früh da triumphiert —
Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch.«*

¹⁸ Boschki, Reinhold; Schwendemann, Wilhelm (2008): Vier Generationen nach Auschwitz: Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich?, Münster.

¹⁹ Vgl. Boschki, Reinhold, Art. Erinnerung/Erinnerungslernen, in: WiReLex.de, Jhrg. 2016, S. 4–7.

Herbert Plotke¹ | Kurz erklärt...

Schawuot – das Wochenfest



Schawuot, Gemälde von
Moritz Daniel Oppenheim, 1880.

Dass Pfingsten (< griech. *pentekosté* = fünfzigster) am 50. Tag nach Ostern gefeiert wird, ist kein Zufall, sondern hat sein Vorbild im Judentum:

Schawuot (Betonung auf der letzten Silbe; Bedeutung: Wochen), das Wochenfest, das sieben Wochen nach *Pessach* am 6. und 7. des Monats *Siwan* (stimmloses s; zweite Hälfte Mai, erste Hälfte Juni) begangen wird. Es dauert in Israel einen Tag, in der Diaspora zwei Tage. (Der Unterschied geht auf die Unsicherheit bei der Festlegung des Kalenders im Altertum zurück; der Grund hat sich längst erledigt, doch Traditionen und besonders Feste halten sich gern.)

Da die Israeliten ursprünglich vor allem Viehwirtschaft und Ackerbau betrieben, spiegelt der jüdische Kalender den Ablauf eines landwirtschaftlichen Jahres. Auch wenn seine Monate nur die Länge einer ganzen Mondperiode (und somit 29 oder 30 Tage) umfassen (Mondmonate), wandern, im Gegensatz zum Kalender der Muslime, die Monate nicht durch das Jahr. Nach einem genau festgelegten Plan, der eine Periode von 19 Jahren umfasst, werden Schaltmonate eingefügt, um die Unterschiede zum längeren Sonnenjahr auszugleichen.

Schawuot, ein Fest der Freude, wird aus zwei Gründen gefeiert:

1 *Fest der Erstlinge*

In den Zeiten der beiden Tempel galt die Vorschrift, dreimal jährlich nach Jerusalem zu wallfahren. An *Schawuot*, dem mittleren Wallfahrtsfest, wurden im Tempel die Erstlinge der neuen Ernte dargebracht.

Weil *Schawuot* in die Zeit des ersten Schnittes fällt, lesen viele an diesem Tag das Buch Ruth, in dem die Arbeit auf dem Feld eine wichtige Rolle spielt. Und Ruth wurde die Urgroßmutter von König David.

2 *Fest der Übergabe der Torah (= Lehre)*

Nach der Überlieferung übergab Gott Mose auf dem Berg Sinai an *Schawuot* die beiden Bundestafeln mit den Zehn Geboten.

Zur Erinnerung an dieses zentrale Ereignis werden an *Schawuot* während des Gottesdienstes im Rahmen der Lesung aus der *Torah* in feierlicher Weise auch die Zehn Gebote vorgetragen.

Bräuche an *Schawuot*:

- Die Synagogen werden mit Blumen und Pflanzen geschmückt.
- Milch und Milchspeisen bilden einen wesentlichen Teil des Festtagsessens.
- Nach dem Abendessen lernen Fromme während der ganzen Nacht bestimmte Stellen aus der *Torah* in kleineren Gruppen von mindestens zehn Personen.

Gregor Delvaux de Fenffe¹

Schule als »lieu de mémoire«

Das Freiburger Friedrich-Gymnasium am Heinrich-Rosenberg-Platz

»Das habe ich getan«, sagt mein Gedächtnis.
Das kann ich nicht getan haben –
sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich.
Endlich – gibt das Gedächtnis nach.

Friedrich Nietzsche:

Jenseits von Gut und Böse, 1886

Viertes Hauptstück

Sprüche und Zwischenspiele

Dokumentarfilmwerkstatt am Friedrich-Gymnasium

Das Friedrich-Gymnasium ist ein kleines, modernes humanistisches Gymnasium in Freiburg-Herdern, beherbergt in einem traumhaft schönen Jugendstilbau mit weit über hundertjähriger Geschichte. Nicht einmal 500 Schüler besuchen diese Schule, die von außen ein wenig an Harry Potters Hogwarts erinnert. Im unserem alten Schulgewölbe wohnt eine Fledermauskolonie, und seit rund zehn Jahren betreiben wir unterm Dach in direkter Nachbarschaft zu unseren Fledermäusen eine kleine Dokumentarfilmwerkstatt auf engagierte und innovativem Niveau.

Schülerinnen und Schüler können hier in der Oberstufe ein Jahr lang einen »Seminar Kurs Dokumentarfilm« belegen und gehen anschließend mit ihren Arbeiten ins Abitur. Sie entdecken im Verlauf des Kurses eine neue Perspektive auf das Fach Geschichte. Geschichte wird hier konkrete, plastische, lokale Geschichte des alltäglichen Lebensraumes, Geschichte als ubiquitäre Vernetzung in der Lebenswirklichkeit der Schüler, hinterfragbar und recherchierbar hinter jedem Stadtviertel, jedem Haus, jeder Straße, jedem Ort der eigenen Lebenswirklichkeit.



Exploration Schulgeschichte: Das Friedrich-Gymnasium als Forschungsgegenstand

Im Schuljahr 2012/2013 hatten Oberstufenschüler im Zuge des Dokumentarfilmprojektes »IM WANDEL DER ZEIT. Die Geschichte des Friedrich-Gymnasiums Freiburg« in bemerkenswerten Arbeiten die über hundertjährige Geschichte ihrer Schule erforscht. Ihre Ergebnisse haben sie der Öffentlichkeit gleich an zwei aufeinanderfolgenden Abenden in einem mehrteiligen Dokumentarfilm präsentiert, der auch auf DVD herausgegeben wurde.

Aufgabe war, die eigene Schule, also das Friedrich-Gymnasium, das sicher und bekannt geglaubte alltägliche Lebensumfeld zu erkunden und zu begreifen als Erinnerungsort, *lieu de mémoire*², als tiefen und ungewohnten Resonanzboden für die eigene, vielschichtige Geschichte; ein paradigmatischer Ansatz, der auf den französischen Historiker Pierre Nora zurückgeht, mittels dessen das kollektive Gedächtnis einer sozialen Gruppe als identitätsstiftendes Moment für die jeweilige Erinnerungskultur fruchtbar gemacht werden kann.

Den Kopf voller Ideen und beflügelt von der Erkenntnis, dass dem eigenen Alltag, dem Schulgebäude, den Straßen ihrer Stadt greifbare Vergangenheit, Geschichte zugrunde liegt, unternahmen die Schülerinnen und Schüler der Seminar Kursgruppe veritable Explorationen, lernten ihren Forschungsgegenstand journalistisch zu konkretisieren.

¹ Gregor Delvaux de Fenffe ist Oberstudienrat am Friedrich-Gymnasium Freiburg.

² Nora, Pierre (1984–1992): *Les Lieux de mémoire*, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes: t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1986), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992).

ren, Geschichten und Hintergründe zu recherchieren, die konkrete lokale Geschichte des eigenen Lebensradius' im Kontext der deutschen Makrogeschichte zu verorten.

Heinrich Rosenberg, Schüler des Friedrich-Gymnasiums

Im Rahmen dieses Projektes hatte Elena Muggenthaler, Abiturientin des Jahres 2014, die Biografie unseres ehemaligen FG-Schülers Heinrich Rosenberg erforscht und in einem Dokumentarfilm unter dem Titel »Heinrich Rosenberg. Freiburg – Gurs – Auschwitz. Eine Spurensuche« der Schulgemeinschaft und einer interessierten Freiburger Öffentlichkeit nähergebracht.

Heinrich Rosenberg, Sohn eines jüdischen Großeisenhändlers, wird am 17. März 1923 in Freiburg-Herdern geboren. Er wohnt mit seinen Eltern Ilse und Otto in der Jacobistraße, in unmittelbarer Nachbarschaft zum Friedrich-Gymnasium, das er als Schüler



besucht. Er ist ein guter Schüler, mit Ausnahme der Fächer Leibesübungen und Kunsterziehung. Bereits am Tag nach der Pogromnacht, am 10. November 1938, wird Heinrich auf eine vorläufige Anordnung des Unterrichtsministers hin durch den Direktor des Friedrich-Gymnasiums der Schule verwiesen. Am nächsten Tag, am 11. November 1938, wird sein Vater Nathan Otto Rosenberg verhaftet und in das KZ Dachau deportiert.



Wenige Tage später, am 20. November 1938, stirbt der inzwischen nach Freiburg zurückgekehrte Otto Rosenberg an den Folgen der Misshandlungen im Konzentrationslager mit nur 56 Jahren. Am 22. Oktober 1940 werden Heinrich Rosenberg und seine Mutter nach Südfrankreich in das Internierungslager *Camp de Gurs* deportiert. Am 11. September 1942 werden Heinrich und Ilse Rosenberg mit dem Konvoi Nr. 31 über das Konzentrationslager Drancy nach Auschwitz verbracht. Dort wird Ilse Rosenberg im Alter von 50 Jahren ermordet, ihr Sohn Heinrich Rosenberg vollendet nicht einmal das 19. Lebensjahr. Vor der Jacobistraße 50 erinnern im Jahr 2004 verlegte Stolpersteine an Heinrich und seine Eltern Ilse und Otto Rosenberg.

2014 wurde Muggenthalers filmdokumentarische Arbeit bei der Verleihung des 33. Landespreises für Heimatforschung³ vorgestellt und mit dem Jugendförderpreis ausgezeichnet. Im Rahmen des Jugendwettbewerbs »Denktag« der Konrad-Adenauer-Stiftung wurde Elena am 27. Januar 2015 in der Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin für ihre Arbeit über Heinrich Rosenberg vom damaligen Bundestagspräsidenten, Prof. Dr. Norbert Lammert, und dem ehemaligen Generalsekretär des Zentralrates der Juden, Stephan Kramer, mit dem 2. Platz geehrt.⁴ Über den Historiker und Freiburg-Forscher Prof. Dr. Heiko Haumann hat Elena Muggenthalers Arbeit auch Eingang in die wissenschaftliche Forschungsliteratur gefunden.⁵

3 Pressemitteilung des Landes Baden-Württemberg vom 20.11.2014: Verleihung des 33. Landespreises für Heimatforschung: <https://www.baden-wuerttemberg.de/de/service/presse/pressemitteilung/pid/verleihung-des-33-landespreises-fuer-heimatforschung/>

4 Badische Zeitung vom 29. Januar 2015: Konrad-Adenauer-Stiftung zeichnet Film-Doku des Friedrich-Gymnasiums aus: <https://www.badische-zeitung.de/konrad-adenauer-stiftung-zeichnet-film-doku-des-friedrich-gymnasiums-aus-99662984.html>

5 Haumann, Heiko (2015): »22. Oktober 1940. Die Freiburger Juden werden deportiert«, in: Auf Jahr und Tag: Freiburgs Geschichte in der Neuzeit, Freiburg, S. 161–178.

Schule am Ludwig-Aschoff-Platz

Der Freiburger Pathologe Ludwig Aschoff (1866–1942) gilt unbestritten als einer der bedeutendsten Pathologen seiner Zeit. Der Platz vor dem Friedrich-Gymnasium, Aschoff war Anwohner, wurde im Jahr 1950 nach ihm benannt. Traditionell feiern hier unsere Abiturienten alljährlich im Frühjahr ihre bestandenen Prüfungen, mitunter nicht immer zur Freude der unmittelbaren Herdermer Nachbarschaft.

Als in Freiburg die 2012 gestartete Initiative zur Umbenennung nationalsozialistisch belasteter Straßennamen zum Abschluss kam, empfahl die Historikerkommission unter der Leitung von Prof. Dr. Bernd Martin der Stadt in ihrem Abschlussbericht⁶ am 21. April 2016, auch den nach dem Pathologen Ludwig Aschoff benannten Platz vor dem Friedrich-Gymnasium umzubenennen. In der Begründung der Kommissionsempfehlung heißt es wie folgt:

»Aschoff war das Bindeglied zwischen den nationalkonservativen alten Eliten und den neuen Machthabern. Als Doyen der deutschen Pathologie muss er als Wegbereiter für die Verbreitung völkisch-rassistischer Ideen gelten. Seine (weltweite) geistige Beeinflussung jüngerer Kollegen steht außer Frage wie seine Stützung der nationalsozialistischen Herrschaft. Hauptquelle ist der (ehemalige) Freiburger Medizinhistoriker Cay-Rüdiger Prüll mit seiner Publikation ›Ludwig Aschoff (1866–1942): Wissenschaft und Politik in Kaiserreich, Weimarer Republik und Nationalsozialismus. Die Freiburger Medizinische Fakultät in der Weimarer Republik und im ›Dritten Reich‹.«⁷

Initiative »Heinrich-Rosenberg-Platz«

Mit Interesse nahmen wir wahr, dass die Freiburger Straßenumbenennungskommission explizit die Empfehlung aussprach, unsere Schule an einer neuen Namensfindung zu beteiligen:

»Bei der Umbenennung könnte das den Platz beherrschende Friedrich-Gymnasium einbezogen werden, etwa im Sinne eines in der Oberstufe angesiedelten historischen (Forschungs-)Projektes.«⁸

Ausgehend von den in die Schulgemeinschaft getragenen Arbeiten des »Seminarkurs Dokumentarfilm« begann der Prozess, unter Einbeziehung der schulischen Gremien Schülerschaft (SMV), Lehrerschaft und Direktion (Gesamtlehrerkonferenz), Elternschaft (Elternbeirat) und Schulkonferenz, der Stadt Freiburg auf Basis von Elenas film-dokumentarischer Arbeit den Vorschlag zu unterbreiten, den ehemaligen Ludwig-Aschoff-Platz in Freiburg-Herdern künftig in HEINRICH-ROSENBERG-PLATZ umzubenennen.

Mit einstimmigem Votum konnte die Schulgemeinschaft des Friedrich-Gymnasiums dabei mit ihrer Initiative für einen Heinrich-Rosenberg-Platz gegenüber der Schulgemeinde und den Mitbürgern im Freiburger Stadtteil Herdern den Wert einer lebendigen Erinnerungsarbeit unterstreichen und der historischen Verantwortung einer aktiven Erinnerungskultur gerecht werden, die aus der unmenschlichen und widerrechtlichen Entfernung ihres damaligen Mitschülers Heinrich Rosenberg unter dem verbrecherischen Regime der Nationalsozialisten erwächst.

Dabei argumentierten wir gegenüber der Stadt Freiburg, dass die Schülerinnen und Schüler des Friedrich-Gymnasiums durch die Straßenumbenen-

6 Abschlussbericht der Kommission zur Überprüfung der Freiburger Straßennamen, 2016; Anlage 2 zur DRUCKSACHE G-16/212: https://www.freiburg.de/pb/site/Freiburg/get/params_E1625727966/1028363/Strassennamen_Abschlussbericht.pdf

7 Stadt Freiburg: Heinrich-Rosenberg-Platz (ehemalig Ludwig-Aschoff-Platz): https://www.freiburg.de/pb/site/Freiburg/node/1309907/zmdetail_14786901/index.html?nodeID=14786901

8 Ebd.

nung im Sinne unserer Initiative vertraut gemacht werden mit der Biografie eines ehemaligen Mitschülers, der wie sie in jungen Jahren das Friedrich-Gymnasium besuchte, in unmittelbarer Nachbarschaft zur Schule lebte, den heutigen Aschoff-Platz und das Schulhaus frequentierte und durch das nationalsozialistische Regime um Bildungsmöglichkeiten, Selbstverwirklichung, schließlich um sein Leben gebracht wurde.

Der Vorschlag des Friedrich-Gymnasiums zur Benennung des Vorplatzes in Heinrich-Rosenberg-Platz berücksichtigt dabei zwei der erforderlichen Kriterien, die die Stadt zur Bedingung machte:

- einen klaren Freiburg-Bezug
- die Würdigung der Opfer von Verfolgung, resp. staatlicher Willkür

Der Schüler Heinrich Rosenberg hat nach Jahrzehnten des Verschweigens und Vergessens durch eine Mitschülerin seiner ehemaligen Schule wieder Eingang in das aktive Gedenken in Herdern gefunden. Am 31. Januar 2020 hat sich der Bürgerverein Herdern e. V. uns angeschlossen und in einer an den Oberbürgermeister der Stadt Freiburg gerichteten Erklärung für die Unterstützung des Namensvorschlages des Friedrich-Gymnasiums ausgesprochen.

Eine Würdigung des zu kurzen, nicht verwirklichten Lebens Heinrich Rosenbergs ist ein politisches, heimatgeschichtliches und pädagogisches Signal gerade auch an die Gymnasiasten des Friedrich-Gymnasiums kommender Generationen und bedeutet ein unmittelbares und verantwortungsbewusstes Aufgreifen der lokalen Zeitgeschichte des Freiburger Stadtteils Herdern mit seinen tragischen Brüchen des 20. Jahrhunderts.

Gleichwohl rief das aktive Gestalten der konkreten Erinnerungsarbeit in und vor unserer Schule nicht nur Befürworter auf den Plan. Auch das ist eine signifikante Lehre für die Schülerinnen und Schüler unseres humanistisch ausgerichteten Gymnasiums. Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte ist keine Operation im luftleeren Raum, hier geht es um Menschen und die Auslegung ihrer Biografien, und um die muss mitunter schmerzhaft gerungen werden.

Historikerkommission zur Freiburger Straßenumbenennung als gesellschaftliches Korrektiv

In der Causa Aschoff/Rosenberg bedeutete dies bald eine in Leserbriefen der Badischen Zeitung ausgetragene Debatte, in der hitzig um die Reputation des fachlich international renommierten Pathologen Prof. Dr. Ludwig Aschoff gestritten wurde und zwar interessanterweise erst wenige Wochen und Tage vor der entscheidenden Gemeinderatssitzung am 3. März 2020, war doch die Empfehlung der Historikerkommission, den Aschoff-Platz umzubenennen bereits 2016 im Gemeinderat bestätigt worden.

Dass sich die Debatte der Freiburger Straßenumbenennung an der Aschoff/Rosenberg-Diskussion so entzünden würde, erinnert an die Muster der Kontroverse der Wehrmachtausstellung von Hannes Heer⁹, die durch das beharrliche Ringen der Historiker den deutschen Topos der »Sauberen Wehrmacht« dekonstruierte und dadurch dauerhaft neu bewertete.

Dabei übersahen die erklärten Gegner der Platzneubennung, wie auch Stadtrat Lars Petersen

9 Hamburger Institut für Sozialforschung; Heer, Hannes et al. (2002): Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941-1944, Ausstellungskatalog, Hamburg.

10 Petersen, Lars (2020): Das kollektive Vergessen ist nicht weniger politisch als das kollektive Erinnern, Rede vor dem Freiburger Gemeinderat vom 3.3.2020. Bündnis90/Die Grünen, Kreisverband Freiburg: <https://fraktion.gruene-freiburg.de/>

2020/03/03/strassenumbenennung-das-kollektive-vergessen-ist-nicht-weniger-politisch-als-das-kollektive-erinnern/

11 Vgl. hierzu auch den Beschlussantrag des Freiburger Gemeinderats DRUCKSACHE G-19/067, S. 2: »Die Verwaltung folgt weiterhin dem Votum des Kommissionsberichts, das unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Leistung jedoch aufgrund des politischen Wirkens Ludwig Aschoffs gefällt wurde.«

richtigstellte¹⁰, dass die medizinischen Leistungen des Pathologen nicht geschmälert werden sollten.¹¹ Die Hinterfragung des »Mythos Aschoff«¹² durch eine Korrektur und Neubewertung der historischen Deutung des Pathologen Ludwig Aschoff aufgrund seiner Verstrickungen in seiner Epoche oblag einer wissenschaftlich hochrangig besetzten Historikerkommission unter dem Vorsitz von Professor Dr. Bernd Martin, dem ehemaligen geschäftsführenden Direktor des Historischen Seminars der Universität Freiburg, die mit Maß und Umsicht 200 von 1.300 Freiburger Straßennamen näher untersuchte und abschließend empfahl, 15 Straßennamen mit einer ergänzenden Erläuterung zu versehen. Lediglich zwölf Straßennamen wurden, historisch fundiert und transparent begründet, als nicht haltbar eingestuft; hier sprach sich die Expertenkommission für eine Neubenennung aus.

Dass ein solcher Eingriff in das städtische Gemeinwesen Unruhe hervorbringt, für die Anwohner der umbenannten Straßen und Plätze ganz praktische, logistische Folgen zeitigt und für mitunter heftige Debatten sorgt, liegt in der Natur der Sache. Es geht um nichts Geringeres als die Hinterfragung und Vergewisserung unserer selbst, unserer städtischen, kulturellen Identität, um die Deutungshoheit lokaler, greifbarer Geschichte. Und genau hier wird das gesellschaftliche Korrektiv einer wissenschaftlich arbeitenden Historikerkommission sinnfällig, die der Stadt Freiburg beratend zur Seite steht und Empfehlungen ausspricht, die lokalpolitisch umgesetzt, richtungsweisend für eine gelebte, identitätsstiftende Erinnerungskultur werden.



Turbulente Abstimmung im Gemeinderat am 3. März 2020

Die lautstarken Störfeuer der Freiburger AfD konnten im Freiburger Gemeinderat ein Abstimmungsergebnis für einen Heinrich-Rosenberg-Platz nicht verhindern: Beinahe einstimmig votieren die Stadträte für die Initiative des Friedrich-Gymnasiums, lediglich die drei Stadträte der AfD stimmten dagegen.

Epilog

Die ehemaligen Geschichtslehrer des Friedrich-Gymnasiums, Dr. Klaus Hennemann und Dr. Torsten Gass-Bolm, kommentierten im Jahr 2004 ein damaliges »Geschichtsprojekt Stolperstein für Heinrich Rosenberg« im Rahmen der 100-Jahr-Feier des Friedrich-Gymnasiums mit folgenden Worten, die auch an dieser Stelle richtungsweisend sind und uns nachdenklich stimmen müssen:

»Das Leben des Heinrich Rosenberg, das sich am FG mit Sicherheit schwierig gestaltete und das sich nach seinem erzwungenen Ausscheiden aus der Schule noch zwei Jahre in unmittelbarer Nachbarschaft abspielte, und sein weiterer Weg in den Tod wurden über 60 Jahre mit Schweigen übergangen. Wir müssen also auch an die Möglichkeit denken, dass Heinrich Rosenberg seine Zustimmung für eine Veröffentlichung im Rahmen einer Jubelfeier verweigert hätte. Wir können allenfalls hoffen, dass wir auch in seinem Sinne das Richtige getan haben.«

¹² Trittel, Katharina (2018): Hermann Rein und die Flugmedizin. Erkenntnisstreben und Entgrenzung. Paderborn, S. 88. Vgl. hierzu auch S. 91f.: »Die ideologischen, vorurteilsträchtigen Prämissen seines politischen Denkstils hat Aschoff bei aller Bemühung um selbständige Verarbeitung konkreter Situationen nie reflektiert und in ihrer Selbstverständlichkeit angezweifelt.

Aschoff ist ein gutes Beispiel dafür, dass ein ursprünglich aufklärerisch-liberaler Impetus, aus dem heraus eben auch völkisches und nationales Denken entstehen konnte, in Verknüpfung mit sozialdarwinistischen Reinheits- und Volksgemeinschaftskonzepten anschlussfähig war an manche Komponente der nationalsozialistischen Weltanschauung.«

Daniel Krochmalnik¹ und Sr. Raphaela Brüggenthies²

Psalm 61: »Nanga Parbat«

Rabbinisch-benediktinische Psalmen-Betrachtung

- 1 Dem Chormeister. Zum Saitenspiel.
Von David.
- 2 **Hör Gott**, mein Flehen,
vernimm mein Gebet.
- 3 Vom Saume der Erde her ruf' ich
zu dir, da mein Herz verschmachtet:
auf den Fels, der mir zu hoch ist,
führe mich!
- 4 Da du immer eine Zuflucht für mich
warst, vor dem Feind ein fester Turm,
- 5 In deinem Zelte möcht ich ewig weilen,
in deiner Flügel Schutz mich bergen.
Selah –
- 6 **Denn du, Gott**, du hast auf **meine
Gelübde gehört**
Und denen den Besitz gegeben,
die **deinen Namen** fürchten.
- 7 Füg **Tage** zu den Königs **Tagen** hinzu,
seine Jahre seinen wie
von Geschlecht auf Geschlecht.
- 8 Er throne ewiglich vor Gott, Güte
und Treue, dass sie ihn bewahren.
- 9 So werd ich **deinen Namen** besingen
immerfort, dabei **meine Gelübde**
einlösen **Tag für Tag**.

Thema

Wir greifen auf die jüdische Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson (1811–1889) in der von Rüdiger Liwak revidierten und von R. Walter Homolka edierten zweisprachigen Bibel-Ausgabe zurück, deren 3. Teil, *Ketuwim, Die Schriften*, mit Unterstützung von Karl-Hermann Blickle soeben im Herder-Verlag erschienen ist. Die Wortwahl von R. Philippson haben wir nur leicht abgeändert, wo sie das psalmische Echo stört.

Es stehen auch andere Neuausgaben älterer deutsch-jüdischer Psalmen-Übersetzungen zur Verfügung: die klassischen von Moses Mendelssohn (*Jubiläumsausgabe 10, 1*) und von R. Michael Sachs in der *Zunz-Bibel* (S. 1174), die *zeitgenössische* von Samson Raphael Hirsch (1882, 1988), die *moderne* von Martin Buber (*Buch der Preisungen*, 1935) und die von Emil Bernhard-Cohn in der sogenannten *Berliner Bibel* von N. H. Tur-Sinai (1937, 2013).

Aber Philippsons Psalmen-Übersetzung, die auch wieder separat zu haben ist, empfiehlt sich immer noch durch die geschmeidige Vermittlung von Ur- und Zielsprache, sie übersetzt, wie gesagt worden ist, *treu und schön* zugleich. Das sieht man schon an der Psalm-Überschrift – Mendelssohn bleibt exotisch: *Dem Sangmeister auf Neginoth*, Hirsch schwelgt in Etymogeleyen: *Dem Siegreverleiher über die Töne des Gesanges*, Buber ist wie so oft ungewollt komisch: *Des Chormeisters, auf Saitengerät*, Cohn überrascht *mit dem Begleiter auf dem Saitenspiel*, nur Philippson bringt die Konzision eines Theaterzettels zustande: *Dem Sangmeister. Mit Saitenspiel*. Außerdem soll das große liberale Bibelwerk des Deutschen Juden-



Der Schriftsteller und Rabbiner
Ludwig Philippson.

tums angezeigt werden, das von 1839–1854 unter dem Titel: *Israelitische Bibel. Enthaltend den heiligen Urtext, die deutsche Uebersetzung*, die allgemeine ausführliche Erläuterung mit mehr als 500 englischen Holzschnitten erschienen ist. Aber nun zum Psalm.

Die Architektur dieses Psalms ist denkbar einfach. Er zerfällt in zwei nahezu gleichgroße, spiegelsymmetrische Blöcke: die Anrufung (V. 2-5) und die Erhörung (V. 6-9). In die *Selah*-Mittelzäsur (V.5) ragt jener hohe Fels (*Zur es-sahra*), jener uneinnehmbare Turm (*Migdal*), jenes Zelt (*Ohel*), nach denen der Beter schmachtet und in denen man unschwer die Symbole des Gotteshauses auf dem Zion wiedererkennt.³ Das »unruhige Metrum« (H. J. Kraus) im ersten Textblock bildet vielleicht die Mühe des Aufstiegs ab.

In der genauen Psalm-Mitte steht der Herzenswunsch, dem die Philippson-Übersetzung ihren Titel entnimmt: »Ich möcht' mich bergen in deiner Flügel Schutz« (V.6). Auch dieses Bild weist auf den salomonischen Tempel hin, in dessen Innerstem kolossale *Cherubim* mit ausgeschwungenen Flügeln standen (1 Kön 6,24-29).

Der Wunsch ist im Psalter ein stehender Ausdruck der Schutzfliehenden (Ps 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4). Daher kommt vielleicht – vermittelt durch Rut 2,12 – der rabbinische *terminus technicus*: »unter die Flügel der *Schechina* kommen« für Konversion.⁴ Die Fürbitte für den König (V. 7-8) im zweiten Textblock verstärkt die Zion-zentrik des Psalms; die zentrifugale Exils-Erfahrung und die zentripetale Zions-Sehnsucht im klagenden Lied im ersten Textblock werden so auf den Thron am Zion orientiert.

Psalm 61 gehört zum zweiten Davidpsalter (Ps 51-72), der die zentrifugalen Erfahrungen des Königs öfter reflektiert. So wird Psalm 63 David »als er in der Wüste Jehuda war« zugeschrieben, wohin er vor seinem eigenen hochverräterischen Sohn fliehen musste (2 Sam 15,23). Das Stichwort »Flügel«, das Philippson auch hier wieder in seinen Titel setzt, verbindet die Psalmen 61 und 63: »Im dürren und erschöpften Land ohne Wasser« gedenkt der Flüchtling des schützenden Flügelschattens (63,8). Dieses Umfeld von Flucht und Gefährdung mag die längliche Fürbitte im zweiten Teil unseres Psalms erklären, die ansonsten eingeschoben wirkt.

Der buchstäblich zentrale Punkt dieses Psalms ist aber der Stimmungsumschwung vom Leid zur Freude. Was im ersten Teil Wunsch ist, wird im zweiten Teil unvermittelt Wirklichkeit, was im ersten Teil ein unbezwingbarer Gipfel schien, das wird im zweiten Teil mühelos erklommen. Über das Wie schweigt sich der Psalm in der Generalpause *Selah* aus. Geschah der Aufstieg ruckartig oder bahnte er sich an? Wir müssen noch einmal zurückspulen und das ganze Stück von neuem hören.

3 Vgl. Keel, Othmar (1972): Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich; Neukirchen, S. 142–144.

4 Anderer Ansicht war Arnold M. Goldberg (1969): Untersuchungen über die Vorstellung von der *Schechinah* in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin, S. 409–413, dessen Stimme freilich gewichtig ist.

Durchführung

Der antiphonische Anrufung-Erhörung-Zusammenhang des Psalms wird in unserer Wiedergabe in den farblich unterlegten Wortechos visualisiert. Der Anrufung: »Hör Gott« (*Schima Elohim*), mit dem der Psalm unter der Überschrift beginnt (V.2), antwortet die Erhörung, mit der der zweite Textblock anhebt: »Denn du, Gott, hast gehört« (*Ki Ata Elohim Schamata*). Die Partitur des Psalms lässt sich musikalisch etwa so paraphrasieren:

- I 1 Intonationszeichen
- 2-5 Largo lamentoso
- 2-3 Grave: Flehen
- 4-5 Allegretto: Zuflucht

- II 6-9 Andante con moto
- 6 Allegro: Gelübde – Name
- 7-8 Vivace: König
- 9 Presto con brio (cantabile):
 Name – Gelübde

Das Allegretto im ersten Satz bereitet das Allegro im zweiten vor. Wie plausibel ist diese Steigerung? Kann man sie jederzeit nachbeten? Psalm 61 gleicht einem Motivteppich, in den sich der Beter hineinwirken kann. Erfahrungen von Verlorenheit und Gefährdung, von Errettung und Sicherheit durchziehen die Verse, sie können beileibe nicht nur von Königen nachempfunden werden.

Der erste Psalmteil (2-5) durchmisst Klangnuancen zwischen Verstummen und Schrei. Der Beter setzt drei imperative Notrufe ab: »Höre doch!«, »Lausche doch!«, »Führe mich doch!«. Die Gründe der Not werden anders als in Psalm 57 nicht

geschildert. Soviel lässt sich nur entnehmen: Der Beter ist marginalisiert (V.3), er steht am Rande des Abgrunds. Das sonst starke Herz ist erschöpft (V.3), der Atem schnürt sich zu Stoßgebeten zusammen. Ihm bleibt nur Flucht: »Nichts wie weg von hier!«, den steilen Felsen hinauf, der festen Boden unter den Füßen verspricht.

Die Melodie verändert sich bereits unterwegs: Feierlichkeit, Freiherrlichkeit, ein überlegenes Lächeln ziehen auf, Zuversicht leuchtet aus der Vergangenheit: »Da du immer eine Zuflucht für mich warst« (V.4), ein starker Turm in allen Stürmen, ein Angesicht inmitten der feindlichen Fratzen, wie man *Mipne Ojew* wörtlich wiedergeben kann. Wie eine Fata Morgana projiziert diese Vergangenheit am Horizont die scheinbar unmögliche Möglichkeit: das ruhige Verweilen in »deinem Zelte« (V.5). Der Beter, der physisch und psychisch am Ende ist, sehnt sich nach Geborgenheit auf Dauer. Der Gaststatus und das bewegliche Zelt lassen zwar wieder nur an eine prekäre Lösung auf Zeit denken. Aber man darf nicht vergessen, der Wohnort Gottes ist auch nur ein Zelt – *tabernaculum Dei cum hominibus* (Ex 40,34-38), und Zelt und Flügel stehen für Schutzrechte im Heiligtum, für das Tempelasyl. Der Aufschrei am Anfang findet in dieser Spurenlese allmählich Beruhigung.

In der Generalpause vollzieht sich dann der qualitative Sprung nach oben, ein ganz anderes Leben beginnt. Wie der Prophet sagt: »Dann kommt plötzlich (*Pitom Jawo*) zu seinem Tempel der Herr« (Mal 3,1). Vers 6 ist sich sicher: »du hast gehört«, »du hast gegeben«. Die gehäuften Durative: »Immer-und-ewig«, »Tag-für-Tag«, von »Geschlecht-zu-Geschlecht« in der zweiten Psalm-

hälfte stehen im scharfen Kontrast zur Erfahrung der Prekarität in der ersten Hälfte und setzen sie voraus. Jetzt kann das Psalm-Ich plausibel schließen »so werde ich besingen (...) immerfort« (V-9). Das Geschrei des Anfangs, die lautstarken demonstrativen Rufe wandeln sich über die Stille zu einer Stimme, werden zu einem neuen Lied.

Reprise

Psalm 61 ist auch eine wertvolle Wegzehrung im eremitischen wie im zönotischen Mönchtum. Wer sich für das Klosterleben entscheidet, ist wie ein religiöser Alpinist, der sich einen Aichtausender vornimmt, einen spirituellen *Nanga Parbat* gleichsam. Er muss sich an die dünne Luft in der *Todeszone* unter dem Gipfel gewöhnen. Die *Benediktusregel* gibt den Gipfelstürmern lebenswichtige, den Psalmen 15 und 34 entnommene Anweisungen. Dabei wird klar, dass der Aufstieg nicht mit einem Mal und nicht ein für alle Mal zu schaffen ist. Es müssen Zwischenlager angelegt, die Route muss abgesichert werden, die Seilschaften müssen zusammenhalten. Manchmal, wenn einem in einsamen Nächten der Sturm um die Ohren pfeift und der Frost in die Glieder zieht, dann bleibt nichts anderes übrig, als sich in den Schrunden und Klüften der Felswände zu bergen. Und wie viele sind trotz aller Übung und Vorsicht abgestürzt?

Doch wie weiten sich Herz und Lunge (nicht der enge Weg!), wie groß ist das »unsagbare Glück der Liebe« (*Benediktusregel*, Prolog 49), wenn man es auf den schmalen Grat der Gebote Gottes schafft? Geistliches Leben, so lehrt der Gedankensprung in der Mitte unseres Psalms, entwickelt



Zeichnung von André Frossard.

sich nicht stetig, manchmal hüpfen wir nach jahrelanger Vorbereitung in einem Augenblick über unüberwindlich geglaubte Hindernisse. Es ist, was wir im religiösen Leben den Augenblick der Gnade nennen und was sich nicht mit der Kategorie der Kausalität erfassen lässt. Deshalb schweigt auch der Psalm an dieser Stelle. Insgesamt aber überspannt er die Strecke vom: »Höre Gott« (V.2) bis »meine Gelübde« (V.9). Es ist die gleiche Strecke, die auch die *Benediktusregel* beschreibt: vom »Höre, mein Sohn« (Prolog V.1: *obsculta*) bis zum »und du wirst ankommen« (73,9: *pervenies*). Aber wie gesagt, religiöse Alpinisten müssen auch immer wieder herunterkommen und stehen immer wieder am Fuß des Berges, das Ordensleben ist ein beständiges Beginnen (73,8), ja der Fortschritt liegt womöglich darin, sich auch im fortgeschrittenen Alter stets am Anfang zu wissen.

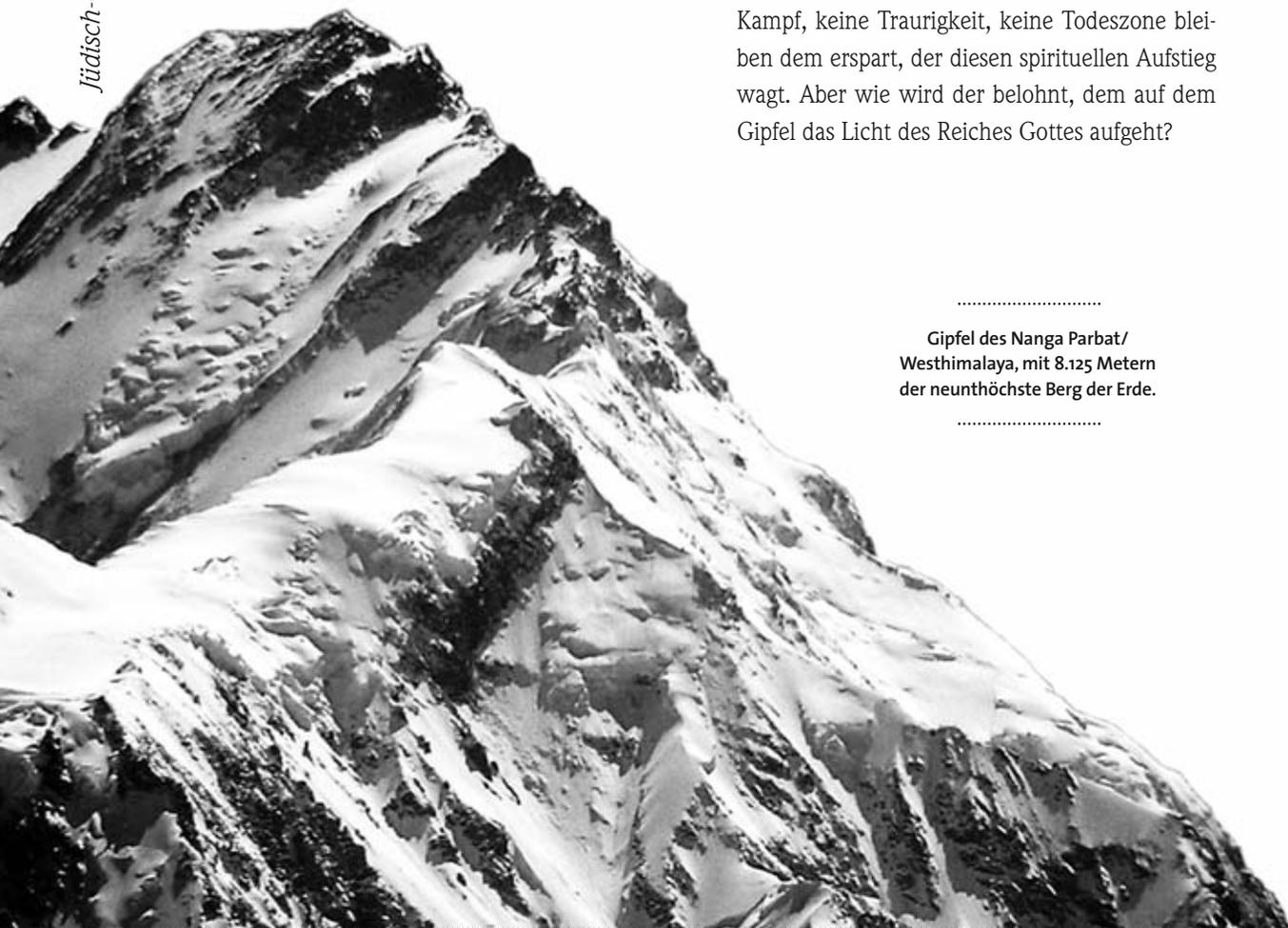
Den wahren Bergsteiger zeichnet vor allem eines aus: Demut. Der bekannte Extrembergsteiger Reinhold Messner, der nach der dramatischen Besteigung des Nanga Parbat auf den Gipfeln aller vierzehn Achttausender stand, brachte es in einem Interview mit der Stuttgarter Zeitung auf den Punkt: »Ich kann Ausdrücke wie ›Ich habe den Berg bezwungen‹ oder ›Ich habe den Berg erobert‹ nicht mehr hören. Das ist Nazisprache.

[...] in Wirklichkeit sind wir da oben nur geduldete Kreucher und Fleucher.«⁵

Die Bergmetaphorik ist in einer Religion, die auf Bergen gipfelt – Chorew/Sinai, Zion, Karmel, Tabor – nicht weit hergeholt. Viele Mystiker haben sich dieser Metaphorik bedient, so zum Beispiel Johannes vom Kreuz in seinem Traktat vom »Aufstieg zum Berge Karmel«.

Zur Illustration des Psalms und des mönchischen Lebens haben wir keinen der biblischen Berge gewählt, weil sie dem heutigen Bergsteiger oder Kinobesucher recht flach erscheinen und das Risiko des Aufstiegs nicht mehr so recht fühlbar machen. Doch keine Anfechtung, keine Not, kein Kampf, keine Traurigkeit, keine Todeszone bleiben dem erspart, der diesen spirituellen Aufstieg wagt. Aber wie wird der belohnt, dem auf dem Gipfel das Licht des Reiches Gottes aufgeht?

.....
Gipfel des Nanga Parbat/
Westhimalaya, mit 8.125 Metern
der neunthöchste Berg der Erde.
.....



Wilhelm Schwendemann¹

Meditation zu Röm 13,1-7.8-10: Vom Vertrauen und der *Torah*erfüllung

1 Einleitung

Der ausgewählte Abschnitt aus dem *Römerbrief* Röm 13,1-7.8-10 gehört in den vierten Hauptteil des *Römerbriefs*² und dieser lässt sich unter die Überschrift *Ermütigung* fassen.³ Insgesamt geht es in den Kapiteln 12 und 13 um das angemessene und selbstreflexive Verhalten und Auftreten der Christinnen und Christen im Privaten, in der Gemeinde, in der Öffentlichkeit, im römischen Staatsgebilde.

In der protestantischen Tradition sind seit Martin Luther die Verse 1-7 in Kapitel 13 heftig umstritten und die Verse 8-10 etwas verloren gegangen; nach dem Zweiten Weltkrieg wurden der Missbrauch und die Instrumentalisierung dieser Verse (V 1-7) durch die jeweiligen Machthaber deutlich (zum Beispiel deutsches Kaiserreich; Nationalsozialismus).⁴ Aus diesem Abschnitt lässt sich je nach politischer Perspektive ein staatskritisches oder auch ein staatstragendes Verständnis des Verhältnisses Staat – Kirche ableiten. Für ihre politische Ideologie nahmen auch die *Deutschen Christen* im Nationalsozialismus Röm 13 in Anspruch, was dann antisemitisch und menschenfeindlich aufgeladen wurde.⁵

Grundsätzlich bleibt jedoch – auch für heutige Lesende – aus Röm 12,16-19 die Aufforderung, die auch für Röm 13 noch gilt: »Werdet nicht eingebildet und selbstgerecht, indem ihr niemandem Böses mit Bösem vergeltet, auf Gutes bedacht seid vor den Menschen, soweit es an euch liegt nach Möglichkeit, mit allen Menschen Frieden haltet, ohne euch selbst zu rächen, Geliebte!«⁶ Das ist auf jeden Fall, nach den Erfahrungen in Korinth, von Paulus antienthusiastisch gemeint und zielt auf eine grundsätzliche Änderung des

Alltagsverhaltens von Christen und Christinnen.⁷ Der Kontext und die Rahmung der Perikope durch 12,1 und 13,14 definiert den Zugang zu Röm 13,8-10, sodass sowohl Röm 13,1-7 als auch Röm 13,8-14 in einem interpretatorischen Gefälle zueinander und zu Röm 12 stehen.

großen Aufbrüchen vorausgegangen. Dies ist kein Zufall: Paulus legt hier wie in keinem anderen Brief eine dichte und überlegte Rechenschaft über sein Verständnis des Evangeliums ab. Obschon es sich deutlich um einen Brief handelt, lässt sich dieses Schreiben zugleich als systematisch angelegter Entwurf einer frühchristlichen Theologie lesen. Aus diesem Grund steht diese Schrift auch am Anfang der Briefsammlung innerhalb des neutestamentlichen Kanons.

Die konzentrierte Gedankenarbeit, die den Brief an die Römer auszeichnet, hat ihren Grund und Anlass: Paulus schreibt an eine nicht von ihm gegründete Gemeinde, die er auch noch nie besucht hat (Röm 1,13), und will so eine Ausgangsbasis für die von ihm geplante Mission in der westlichen Mittelmeerwelt schaffen (Röm 15,22-24). Mit seiner ausführlichen Darstellung des Evangeliums, in der er auch die Kritik an seiner Verkündigung und seiner Heidenmission entschieden zurückweist, sucht er das Einverständnis der römischen Christen.

Text aus der BasisBibel (eine moderne Bibelübersetzung, die es auch in verschiedenen digitalen Versionen gibt):

- 1 Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, ist sie von Gott angeordnet.
- 2 Darum: Wer sich der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Anordnung; die ihr aber widerstreben, werden ihr Urteil empfangen.
- 3 Denn die Gewalt haben, muss man nicht fürchten wegen guter, sondern wegen böser Werke. Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes, dann wirst du Lob von ihr erhalten.
- 4 Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst. Sie ist Gottes Dienerin und vollzieht die Strafe an dem, der Böses tut.
- 5 Darum ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.
- 6 Deshalb zahlt ihr ja auch Steuer; denn sie sind Gottes Diener, auf diesen Dienst beständig bedacht.
- 7 So gebt nun jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt.
- 8 Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebt; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt.
- 9 Denn was da gesagt ist (Ex 20,13-17): »Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren«, und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst (Lev): »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«
- 10 Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.

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 In der Einleitung der Zürcher Bibel heißt es zum Römerbrief: In der Geschichte der christlichen Theologie spielt der Brief an die Römer eine bedeutende Rolle: Immer wieder ist die erneute und vertiefte Auseinandersetzung mit gerade diesem Buch des Neuen Testaments (bei Augustin, bei Luther, bei Karl Barth)

3 Vgl. Baumert, Norbert (2012): Christus – Hochform von ›Gesetz‹. Übersetzung und Auslegung des Römerbriefs, Würzburg, S. 413.

4 Vgl. Käsemann, Ernst (1980): An die Römer, Tübingen, S. 338.

5 Vgl. Scholder, Klaus (2000): Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2., Das Jahr der Ernüchterung 1934; Barmen und Rom, München.

6 Baumert, Norbert (2012): Christus, S. 259.

2 Inhalt des Abschnitts Röm 13,1-7

Paulus schreibt in diesem Teil des Römerbriefs keine Abhandlung über die *Pólis*, sondern er lebt im *Imperium Romanum*, das zu seiner Zeit als diktatorisches und tyrannisches Kaisertum auftrat.⁸ Israel bzw. Palästina wird von einer antiken Großmacht gebunden – Paulus indes denkt an den einzelnen Menschen, der sich einer staatlichen Institution zuordnen muss; es geht um die Umwandlung des Einzelnen (Röm 12,2), Beziehungen in der Gemeinde (12,3-8), persönliche Beziehungen (12,9-13), Beziehungen in der Gesellschaft (12,14-21) und in 13,1-7 um die Beziehung zum Staat. Auch wenn Paulus beim einzelnen Menschen ansetzt, so sind für ihn doch die kooperativen Größen wie Familie, Gruppe, Gemeinde, Staat ausschlaggebend. Zuordnen meint hierbei nicht blindes Unterordnen, keine blinde Gefolgschaft unter autoritären Bedingungen.⁹

Darüber besteht jedoch die Autorität Gottes. Was es für den Einzelnen bedeutet, wenn der Staat seine Grenzen überschreitet, diskutiert Paulus an dieser Stelle nicht und muss offen bleiben. Seine Intention ist: »Die Herrschenden sollen das Gute fördern und das Böse bekämpfen«.¹⁰ Aber nur, wenn der Staat genau dieses Ziel verfolgt, bleibt er auch im Dienst Gottes.¹¹ Die faktische Autorität der staatlichen Ordnung wird von Paulus also nicht per se erhoben und zugesprochen, sondern an eine bestimmte Funktion und damit auch Wesensbestimmung zurückgebunden.

Der griechische Begriff *Syneidesis* (= Gewissen¹²)(V.5) meint aber auch das Selbstwertgefühl und die Selbstbestimmung¹³ des Glaubenden, der aufgrund seiner Freiheit auch Steuern zahlt und

so Diener Gottes bleibt.¹⁴ Ein Diener Gottes ist immer zugleich auch Diener am Gemeinwesen, d.h. dient der Öffentlichkeit. Ernst Käsemann spricht in diesem Zusammenhang vom »christlichen Gottesdienst im Alltag der Welt«.¹⁵

Röm 13,17 lässt sich also durchaus in der Perspektive gesellschaftlicher Diakonie aufgrund des Glaubens verstehen und gerade nicht als unbedingtes Gehorsamsverhältnis.¹⁶ Die Verse 1-7 qualifizieren also eine ethische Verantwortung für das Gemeinwesen, das aus dem Vertrauen zu Gott erwächst.¹⁷

3 Folgerungen in Röm 13,8-10

Die Liebe fließt aus dem Geschenk des Heiligen Geistes (Röm 5,5) – »opheilete« (= schulden V8a) muss deswegen indikativisch übersetzt werden, denn die Liebe gegenüber seinem Nächsten anzuordnen, wäre m.E. widersinnig: »Niemandem nichts schuldet ihr, wenn nicht das Lieben«¹⁸ bedeutet eine Beziehungsqualität allen Menschen gegenüber, aber: »Jedes Gebot gilt für die jeweilige Situation; in der Beziehung zu *diesem* Menschen *in dieser Situation* fordert die Liebe *dies und jenes* – nichts Unmögliches und nicht immer noch mehr.«¹⁹ Wenn man den Text aus Röm 13 als imperativische Aufforderung liest, kommt man in eine Schuldspirale und aus dieser nicht mehr heraus – denn man bleibt immer jemandem etwas schuldig. Man dürfe und könne sich nicht dem Alltag entziehen, so Ernst Käsemann, weil man dort dem Willen Gottes begegne.²⁰

Liebe bleibt immer konkret als Aufgabe bestehen – zurück bleibt kein schlechtes Gewissen oder gar eine *Liebesschuld*, wie die V8ff oft miss-

7 Vgl. Käsemann, Ernst (1980): An die Römer, S. 339.

8 Vgl. Erlemann, Kurt; Noethlichs, Karl Leo (Hg.) (2011): Neues Testament und antike Kultur, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn, S. 22ff. und Baumert, Norbert (2012): Christus, S. 263.

9 Vgl. Baumert, Norbert (2012): Christus, S. 264.

10 Ebd. S. 264.

11 Ebd.

12 Luther 2017 übersetzt mit Gewissen, ebenso die BasisBibel oder auch die Einheitsübersetzung 2016; vgl. ThWNT (1964) VII, S. 897–918, bes. S. 903–905 und 912–917.

13 Vgl. ThWNT (1064) VII, S. 916.

14 Vgl. Baumert, Norbert (2012): Christus., S. 266.

15 Käsemann, Ernst (1980): An die Römer, S. 340.

16 Ebd. S. 339.

17 Vgl. Baumert, Norbert (2012): Christus, S. 267.

18 Ebd. S. 268.

19 Ebd. S. 268.

20 Käsemann, Ernst (1980): An die Römer, S. 347.

verstanden werden. Die Liebe ist der Maßstab dessen, was zu tun ist, was von Gott geboten ist. Das Lieben erfüllt das *Gesetz* oder besser die *Torah*²¹ (vgl. Mt 22,36ff). Paulus meint seine Mahnung aber als Aussage: Allen schuldet Ihr nur in der konkreten Situation das Einander-Lieben, das Einander-Achten und -Akzeptieren: Wenn du also liebst und dann tust, was die Liebe dir sagt, dann erfüllst du Gottes Gebot.

4 Interpretation

Die Liebe wirkt für den Nächsten nichts Schlechtes oder Böses. Paulus diskutiert also in seinem Abschnitt die Gebote des zwischenmenschlichen Lebens, die wir aus den Zehn Geboten oder aus dem Abschnitt der Nächstenliebe in Lev 19 kennen. Und noch einmal: Wer liebt und danach handelt, trifft den Kern der *Torah*, der guten Weisung des Solidarrechtes, denn in der Liebe sind alle konkreten Liebespflichten gegenüber den Mitmenschen enthalten. Wer sich in zwischenmenschlichen Beziehungen von der grundsätzlichen Liebe Gottes zum Menschen als Beziehungsraum der Freiheit leiten lässt, der erfüllt bereits die Gebote der zweiten Dekalogtafel und die Liebe wirkt nichts Böses: »Wenn jemand dich für seine Ziele missbrauchen will, dann erfordert die Liebe gerade, dass du darauf nicht eingehst.«²²

Wer liebt, erfüllt das Gesetz – wer nicht liebt, verstößt gegen es. Paulus geht es hier also um eine *torah*gemäße Norm zwischenmenschlichen Handelns und Begegnens aus dem geschenkten Geist heraus: »Die Liebe ist Erfüllung ... von Gesetz.«²³ Klaus Wengst fordert in seinem Kommentar zur Stelle die Heiden, die Völker auf, sich zu

freuen, sich mit Gottes Volk zusammen zu freuen.²⁴ Erfüllung (*Pleroma* V.10) wird von Wengst deswegen auch mit *Summe der Torah* übersetzt, Baumert bleibt beim Begriff *Erfüllung der Torah*.

Lieben ist aber in beiden Kommentaren das »Gesetz« tun im Sinn des jüdisch und nicht hellenistisch denkenden Paulus. Die Gemeinde in Rom war für Paulus kein esoterischer Club²⁵, und das Liebeshandeln als *Summe/Erfüllung der Torah* ist bereits bei Hillel mit der Antwort auf die Frage, auf welchen Nenner sich die Einzelgebote der *Torah* bringen ließen, belegt.²⁶ Dieser Bibelabschnitt aus dem *Römerbrief* hat also ganz gewiss mit dem Zentrum des Christentums, mit der Gottesbeziehung, zu tun und rekurriert dabei auf das jüdische Grundverständnis von Vertrauen und *Torah*observanz.

5 Konsequenzen in heutiger Zeit

Der Abschnitt aus dem *Römerbrief* steht auch als Predigttext im Auftakt des christlichen Kirchenjahres im Advent. Liturgisch bleibt der Text auf Jes 64 bezogen.²⁷ In unserer Zeit bekommt der Abschnitt aus dem *Römerbrief* die Intention des Widerstehens gegen gesellschaftliche Missstände, wenn es zum Beispiel um Gewinnmaximierung auf Kosten der Schwachen geht oder um sog. Hass-Reden im Internet, wenn Mitmenschen öffentlich diskriminiert und beschämt werden, was wiederum inkommensurabel mit einer christlichen, dem Mitmenschen zugewandten Haltung ist.

Über Hass-Reden lässt sich Folgendes sagen: »Unter einer *Hate Speech* [Hass-Rede] versteht man zumeist verbale Angriffe auf Personen oder Gruppen aufgrund bestimmter Attribute wie

21 Vgl. ThWNT IV, S. 1069, 15.

22 Baumert, Norbert (2012): Christus S. 271.

23 Ebd. S. 271.

24 Vgl. Wengst, Klaus (2008): »Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!«: Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart, S. 400.

25 Käsemann, Ernst (1980): An die Römer, S. 312.

26 Vgl. Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul (1986): Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1., Das Evangelium nach Matthäus: erläutert aus Talmud und Midrasch, München, S. 357ff; Ders. (1979): Bd. 3, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung, München, S. 306; vgl. auch Dtn 5,17-19.21 LXX und Lev 19,18.

27 V 2: wenn du Furchtbares tust, das wir nicht erwarten, und führst herab, dass die Berge vor dir zerflössen!



Carolin Emcke
auf der LitCologne 2019.

kleinen und gemeinen Techniken der Exklusion in Gesten und Gewohnheiten, Praktiken und Überzeugungen, dafür sind alle in der Gesellschaft zuständig. Den Hassenden den Raum zu nehmen, sich ihr Objekt passgenau zuzurichten, dafür sind wir alle als Zivilgesellschaft zuständig.

Das lässt sich nicht delegieren. Denen beizustehen, die bedroht sind, weil sie anders aussehen, anders denken, anders glauben oder anders lieben, verlangt nicht viel. Es sind Kleinigkeiten, die den Unterschied ausmachen können und die den sozialen und diskursiven Raum für diejenigen öffnen, die aus ihm vertrieben werden sollen. Vielleicht ist der wichtigste Gestus gegen den Hass: sich nicht vereinzeln zu lassen. Sich nicht in die Stille, ins Private, ins Geschützte des eigenen Refugiums oder Milieus drängen zu lassen. Vielleicht ist die wichtigste Bewegung die aus sich heraus. Auf die anderen zu. Um mit ihnen gemeinsam wieder die sozialen und öffentlichen Räume zu öffnen.«²⁹

Paulus redet in diesem Bibelabschnitt gegen den Selbstbezug des Menschen und verweist auf eine radikale Sinnesänderung in der Vertrauensbeziehung zu Gott und, dass Menschen ihre Lebenseinstellungen überprüfen und auch befähigt sind, sie zu überprüfen. Diese Aufforderung galt nicht nur an die Gemeinde in Rom in biblischer Zeit, sondern sie spricht auch den gegenwärtigen Rezipierenden des Textes an:

Wie gewinnen wir in einer scheinbar unübersichtlichen Welt Freiheit zurück, ohne sie auf Kosten anderer zu leben? Wie können wir uns als liebende Menschen begegnen?

Das mögen ganz gewiss naive Fragen sein, sie berühren aber m. E. wesentlich das Christsein.

Hautfarbe, Herkunft, Geschlecht, sexuelle Orientierung, Weltanschauung oder Religion. *Hate Speech* [Hass-Rede] begegnet einem online häufig in Sozialen Medien. Hass wird dabei gegen bestimmte Personen oder Gruppen in Form von Kommentaren, Beiträgen, ... oder Videos verbreitet. [Die Hass-Rede] *Hate Speech* missachtet die Würde von Personen, diffamiert diese, grenzt sie aus und kann in einer Spirale aus sich verstärkendem Hass Gewalt provozieren. Dabei gibt es unterschiedliche Ausprägungen wie politischer oder religiöser Extremismus.«²⁸

Paulus insistiert mit den Kapiteln 12 und 13 darauf, dass die Würde des Menschen unhassbar bleibt. Carolin Emcke erhielt 2016 mit ihrem Buch *Gegen den Hass* den Friedenspreis des *Deutschen Buchhandels*. Sie macht darin klar, dass Hassreden die Grundlagen unserer Gesellschaft bedrohen, weil sie Solidarität, Vielfalt und Dialog in Frage stellen; also das, was das Leben lebenswert macht, wird durch Hass-Reden massiv bedroht. Sie schreibt dazu: »Den Hass nicht erst ab dem Moment zu betrachten, wo er sich blindwütig entlädt, eröffnet andere Handlungsoptionen: Für bestimmte Formen des Hasses sind Staatsanwaltschaft und Polizei zuständig. Aber für die Formen der Ausgrenzung und Eingrenzung, für die

Felizitas Küble¹

Einzigartig in der Geschichte Europas: 2.600 Jahre Freundschaft zwischen Georgiern und Juden

Interview mit Dr. Moisei Boroda²

Allgemeine Einführung

Das Land Georgien gehört zu den touristisch attraktivsten Orten der Welt – nicht nur wegen der Schönheit und sagenhaften Vielfalt seiner Natur, sondern auch aufgrund seiner uralten Kultur. Zur Einzigartigkeit dieser Kultur gehören auch die seit Jahrhunderten bestehenden friedlichen Beziehungen zwischen Georgiern und Juden.



Dr. phil. Moisei Boroda

Geb. 1947 in Tbilisi, Georgien. Musikwissenschaftler, Komponist, Schriftsteller. 1965–1971 Studium am Konservatorium in Tbilisi. 1989 Internationales Forschungsstipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung für die Erforschung der Beziehungen zwischen Sprache und Musik. Seit 1989 in Deutschland. Autor von über 60 wissenschaftlichen Abhandlungen. *Literarische Werke:* Erzählungen in russisch, deutsch und georgisch; Gedichte in russisch und deutsch, englische Übersetzungen aus italienischen und georgischen Veröffentlichungen in Deutschland, Israel, USA, Georgien, Russland etc. Interessenvertreter des *Georgischen Schriftsteller- bzw. Komponistenverbandes* in Deutschland sowie der *International Guild of Writers* in Georgien; Mitglied der deutschsprachigen Literaturgruppe »Bochumer Literaten«. *Musik:* Kammermusik (insbesondere jüdische) für verschiedene Instrumente, Vokalmusik zu den Gedichten jüdischer, deutscher, russischer, georgischer Dichter. Aufführungen, Hörfunksendungen in verschiedenen Ländern. Vorsitzender des DTKV-Bezirksverbandes (= Deutscher Tonkünstlerverband). *Botschafter georgischer Kultur* (2016, Ehrentitel). *Akaki-Tsereteli-Literaturpreis* des Georgischen Schriftstellerverbandes (2018). Ehrendiplom der »Gesellschaft für die Renaissance jüdischer Kultur« (2018).

Unlängst hat die georgische Regierung diesem Phänomen den Status eines immateriellen Kulturerbes verliehen. Es ist zu erwarten, dass auch die UNESCO, die bereits das georgische Alphabet sowie den georgischen traditionellen Weinausbau als immaterielles Kulturerbe der Menschheit eingestuft hat, den singulären, über Jahrhunderte bestehenden friedlichen Beziehungen zwischen Georgiern und Juden denselben Status verleihen wird. Allerdings ist dieses kulturelle Phänomen im Ausland, insbesondere in Deutschland kaum – wenn überhaupt – bekannt.

Interview

Felizitas Küble (F.K.): *Betrachtet man das »georgische Phänomen« im Lichte der Geschichte europäischer Juden, so fragt man sich, weshalb ist den Georgiern – im Unterschied zu anderen europäischen Ländern – ein solch gutes Einvernehmen mit den Juden gelungen?*

Sie, Herr Dr. Boroda, kennen als gebürtiger Georgier die Verhältnisse aus erster Hand. Bis zu Ihrer Ausreise nach Deutschland als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung lebten Sie in Georgien, so dass Sie genug Zeit hatten, um »die Materie in vivo« zu beobachten. Seit wann leben Juden in Georgien?

Dr. Boroda: Die erste kompakte Ansiedlung von Juden in Georgien geht auf das Jahr 576 v. Chr. zurück, als der babylonische Herrscher Nebukadnezar II. Jerusalem eroberte und mehrere tausend Einwohner von Judäa nach Babylon verschleppen ließ. Ein Teil der im Lande gebliebenen Judäer verließ das Land; auf der Suche nach einem sicheren Siedlungsort gelangten sie nach Geor-

¹ **Felizitas Küble** ist katholische Journalistin und Vorsitzende des Christoforuswerks. Hauptamtlich leitet sie den Komm-Mit-Verlag und die Versandbuchhandlung Junge Welt in Münster.
² **Dr. phil. Moisei Boroda**, SAP-Dozent, Schriftsteller, Komponist und Musikwissenschaftler – siehe Infokasten. Siehe auch seinen Beitrag im ZfBeg 1/2019, S. 114–120.

gien, in die Region Mzcheta³. Sie baten den damaligen Herrscher um die Niederlassungserlaubnis. Diese wurde erteilt. So entstand in Georgien die erste jüdische Kolonie. Allerdings, wie einer der führenden Kenner der Geschichte georgischer Juden, der Direktor des Jüdischen Museums in Tiflis⁴, der Historiker, Archäologe und Ethnologe Prof. Givi Gambaschidze, bemerkt: »Die Kommunikation zwischen dem Kaukasus und Palästina ... begann sogar in der Bronzezeit. Als Beweise dafür gelten Sprache und Denkmäler materieller Kultur.«⁵ Es gibt aus dieser Zeit keine Überlieferung über Konflikte zwischen Juden und der einheimischen Bevölkerung.

F.K.: *Haben sich die georgischen Juden im Laufe der Zeit sprachlich und religiös angepasst?*

Dr. Boroda: Sprachlich ja und nein. Es entstand eine judäo-georgische Sprache, die sogenannte *QiwruLi* – eine Kombination aus Georgisch und Hebräisch, zum Teil auch Aramäisch, wobei Georgisch den überwiegenden Teil ausmachte. Aber: Seit mehreren Jahrzehnten sprechen die georgischen Juden ein gutes, die Intellektuellen ein hochgepflegtes Georgisch.

Anders verlief es mit der Religion. Auch heute halten die georgischen Juden das mosaische Gesetz und die mit der jüdischen Religion verbundenen Riten und Bräuche. Oft konnte ich in Georgien den Satz hören: »In Kulaschi betet man wie vor zweitausend Jahren.«⁶

F.K.: *Wie entwickelten sich die Beziehungen zwischen Georgiern und Juden weiter?*

Dr. Boroda: Die Informationen über das Mittelalter sind spärlich. Einigen Überlieferungen zufolge gab es einzelne Juden am Hof der Königin Tamar.⁷ Die spätere Feudalzeit war, soweit bekannt,

von Antisemitismus frei. Keine Zwangstaufen, ganz zu schweigen von der Parole »Taufe oder Tod«.

F.K.: *Im Jahre 1801 wurde Georgien von Russland annektiert. Hat sich dadurch die Lage der georgischen Juden geändert?*

Dr. Boroda: Zunächst nicht. Die georgischen Intellektuellen betrachteten die in Georgien lebenden Juden als Teil der georgischen Nation. Erst 1878 entstand die sog. *Kutaisser Affäre*: Zehn Juden aus einem Dorf im Kutaisser Government wurden beschuldigt, ein kleines Mädchen verschleppt und rituell für das *Pessach*-Fest ermordet zu haben. Im Gerichtsverfahren ließ die Verteidigung von den Anschuldigungen kein Stück übrig und verwies eindeutig auf den antisemitischen Hintergrund der Affäre. Die angeklagten Juden wurden freigesprochen. Es entstand kein Pogrom, und der ganze Fall wurde bald vergessen. Dieser Vorgang (wie auch einige spätere Provokationen) kann als Ergebnis des »aus Russland importierten Antisemitismus« verstanden werden.

F.K.: *1921 hat Sowjetrußland die 1918 gegründete Demokratische Republik Georgien überfallen, das Land wurde Teil der UdSSR. Welchen Einfluss hatte diese Entwicklung auf das Schicksal georgischer Juden?*

Dr. Boroda: Zunächst keinen. Die neuen Machthaber hatten erst einmal andere Aufgaben: Es musste die Oberschicht bekämpft sowie die Autorität der Kirche zerschlagen werden. Mit dem Aufstieg der Terrorwelle in den 30er Jahren kam die jüdische Religion, vor allem der Zionismus, an die Reihe. Die führenden Persönlichkeiten wurden verfolgt – zum Beispiel David Baazov, der flammende Verfechter der Erhaltung jüdischer Kultur und ebenso begeisterter Zionist, wurde mit

3 Die Region Mzcheta wurde bereits in der frühen und mittleren Bronzezeit (BC III–II. Jahrtausend v. Chr.) bewohnt. In der späten Bronze- und frühen Eisenzeit (II–I. Jahrtausend v. Chr.) war diese Region dicht besiedelt.
4 Vollständige Bezeichnung: David Baasov Museum of the History of the Jews of Georgia and the Georgian-Jewish Relations (<https://www.facebook.com/jewishgeo>).

5 Vgl. Interview mit Prof. Givi Ghambashidze. *Novyj Renesans*, Zeitschrift der Internationalen Schriftstellergilde, 2, 2017, S. 29–33.

6 Ort der kompaktesten Ansiedlung georgischer Juden.

7 Vgl. Ajashvili, Simon Jemal. Juden und Georgier, in: *Shalom Le Magazine Juif Européen*, online verfügbar unter: <http://www.shalom-magazine.com/Print.php?id=480220>.

einer Gruppe seiner Mitstreiter verhaftet und zunächst zum Tode verurteilt (später wurde das Urteil in Verbannung nach Sibirien verändert). Sein Sohn, der bekannte Schriftsteller Herzel Baazov, wurde hingerichtet.

F.K.: *Kann man also sagen, der Antisemitismus hat Georgien durch die kommunistische Herrschaft doch noch »angesteckt«?*

Dr. Boroda: Nein. Der Terror traf die Georgier noch härter – schon zahlenmäßig. Sein Ziel war der Aufbau eines Sklavenstaates, in dem die Menschen »treu und zuverlässig arbeiten« mussten. Jeder sollte sich in diesem »Paradies« glücklich zeigen und nicht etwa an Flucht denken. Der Zionismus mit seinem Appell zur Auswanderung nach Israel war daher der Erzfeind. Die georgischen Machthaber mussten Moskaus Anweisungen befolgen.

Als 1948 der israelische Staat gegründet wurde und wider Stalins Erwartung nicht in die Fußstapfen der UdSSR treten wollte, wurde in der UdSSR eine beispiellose antisemitische Kampagne gestartet. Die Juden wurden als *wurzellose Kosmopoliten, zionistische Agenten und Agenten des amerikanischen Imperialismus* beschimpft, die führenden Vertreter der intellektuellen Elite – Schriftsteller, Dichter, Schauspieler – wurden verhaftet und später erschossen. An einigen Orten Russlands und der Ukraine kam es zu Pogromen. Die georgische Gesellschaft reagierte auf die Maßnahmen mit Bestürzung und Sympathie gegenüber den Betroffenen. »Als der Befehl aus Moskau kam, das jüdische Museum in Tiflis zu schließen, haben die georgischen Wissenschaftler dafür gesorgt, dass die Artefakte nicht verschollen, sondern an verschiedene Museen verteilt werden«,

berichtet Prof. Givi Gambashidze, Direktor des Museums, in einem Interview.⁸

F.K.: *Die Jahre unter Breschnew und späteren sowjetischen »Führern« bis hin zu Gorbatschow waren u.a. durch eine zunehmende Feindschaft gegenüber Israel und dem Zionismus gekennzeichnet – eine Feindschaft, die im Laufe der Zeit offene antijüdische Züge annahm. Soweit im Westen bekannt, wurde jüdischen Abiturienten die Aufnahme in die Prestige-Hochschulen unter allerlei Vorwänden verweigert. Wie stand es damit in Georgien?*

Dr. Boroda: Nichts dergleichen. Ich kann dies aus allernächster Nähe beurteilen – aus meiner eigenen Erfahrung. Bei meinen jüdischen Freunden war es dasselbe. Als der Sechstagekrieg (in dem die UdSSR die arabischen Staaten mit Waffen etc. gegen Israel unterstützte) mit einer vernichtenden Niederlage der Araber endete, entstand in der UdSSR eine hysterische antizionistische Welle mit üblichen Ausbrüchen der Empörung – ganz nach Orwell. Nicht aber in Georgien. Ich erinnere mich an die Aussagen: »Bravo, Israel!« und dergleichen, die ich auch von meinen Professoren zu hören bekam.

An dieser Stelle sei eine Erinnerung von Prof. Givi Gambaschidze zur Gründung Israels zitiert: »Ich war damals acht Jahre alt. Ich erinnere mich an Opas Freude, als er in einer Zeitung las, dass Israel gegründet wurde. Er erzählte das allen in unserer Familie und sagte dabei: *Endlich gibt es auf dem historischen Boden Israels einen jüdischen Staat.* Diese seine Freude prägte sich mir für immer ein.«

F.K.: *Und wie ging es in den nächsten Jahrzehnten weiter?*

⁸ Vgl. Interview mit Prof. Givi Ghambashidze. *Novyj Renesans*, Zeitschrift der Internationalen Schriftstellergilde, 2, 2017, S. 29–33.

Dr. Boroda: Moskaus antiisraelische Politik wurde fortgesetzt. Keine diplomatischen Beziehungen mit Israel. Auf Initiative des bekannten Erforschers jüdischer Kultur, Prof. Schalva Tsitsuaschwili, und des Archäologen, Historikers und Ethnologen Prof. Givi Gambaschidze wird 1988 am Präsidium der georgischen Akademie der Wissenschaften die *Assoziation für die Erforschung georgisch-jüdischer Beziehungen* gegründet. Prof. Gambaschidze wurde ihr Leiter.

Die Idee wurde von Eduard Shevardnadze, dem damaligen Chef der georgischen KP, unterstützt. 1992, auf Initiative dieser Assoziation, wurde das 1952 auf Stalins Befehl geschlossene historisch-ethnographische Museum jüdischer Kultur unter der Leitung von Prof. Schalva Tsitsuaschwili wiedereröffnet; mit dessen Ausreise nach Israel wurde dann Prof. Givi Gambaschidze Museumsdirektor.

2014 wurde das baufällige Gebäude des Museums dank der finanziellen Unterstützung des Milliardärs Bidzina Ivanischvili restauriert; eine wichtige Rolle spielte dabei die freundliche Hilfe von Jamlet Xuxashvili, einer bekannten Persönlichkeit in Georgien. In einer feierlichen Zeremonie wurde die 2.600 Jahre andauernde Freundschaft zwischen Georgiern und Juden gewürdigt.

Soweit die Kurzgeschichte der georgisch-jüdischen Beziehungen.

F.K.: *Nun kommen wir zu einer Frage, die sich schon lange aufdrängt: »Warum?«*

Weshalb waren und sind die Beziehungen zwischen Georgiern und Juden so einmalig? 2.600 Jahre Freundschaft, keine Auseinandersetzung, ganz zu schweigen von Pogromen – erstaunlich!

Dr. Boroda: Erstens bildete die kleine jüdische Kolonie keine Konkurrenz zur einheimischen Bevölkerung. Ja, sogar mehr als das: Diese Kolonie hat sich in das Leben der Einheimischen integriert und im Laufe der Zeit am Aufbau von Mzcheta teilgenommen.

Zweitens: Das Bedürfnis (sowie die Fähigkeit), mit einem Fremden freundschaftliche Beziehungen zu pflegen, ist eine der wichtigsten Eigenschaften der georgischen Mentalität. Ein Symbol für diese Einstellung sehe ich darin, dass die *Sioni-Kathedrale* in Tiflis (bis 2004 der Sitz des Katholikos-Patriarchen der Georgisch-Orthodoxen Apostelkirche), die Synagoge und die Moschee sich jeweils in unmittelbarer Nähe zueinander befinden.

Drittens: Die Einstellung der georgischen Apostelkirche zum Judentum war stets positiv. Zum einen, weil Georgien das Christentum aus den Händen der Apostel – Andreas, Simon Zelotes und Matthias – erhielt, zu einer Zeit, als der christliche Antijudaismus noch nicht aufgeflammt war. Zum anderen waren es einige georgische Juden, die sich als erste im Lande zum Christentum bekehrten.

So sehen die meines Erachtens wichtigsten Gründe aus, weshalb sich die georgisch-jüdische Freundschaft, die brüderliche Einstellung zueinander über Jahrhunderte halten ließ. Auch heute, nachdem viele georgische Juden nach Israel auswanderten, sind kulturelle und politische Kontakte zwischen Georgien und dem jüdischen Staat eng. Es ist zu hoffen, dass dies trotz aller Turbulenzen auch in Zukunft so bleiben wird.

F.K.: Vielen Dank für das Interview.

Dr. Boroda: Besten Dank meinerseits.

Moisei Boroda

Die Antwort

Erzählung

Vor sechs Jahrhunderten lebte in Spanien, in der Stadt Saragossa, ein großer *Thorakenner*, Oberhaupt der jüdischen Gemeinde und ihr oberster Richter, Rabbi Eleasar ben Mose. Hunderte suchten bei ihm Rat, bewunderten seine Weisheit. Auch der Stadtherr wusste sie zu schätzen, und solange er lebte, geschah der jüdischen Gemeinde unter Rabbi Eleasars Leitung nichts Böses.

Rabbi Eleasar war fünfundsechzig Jahre alt, als der Stadtherr verstarb. Sein Nachfolger hatte für die Juden nichts übrig, und so verbreitete sich bald in der *Judería*, dem Judenviertel, das Gerücht, der neue Stadtherr warte nur auf die erste Gelegenheit, die Juden aus der Stadt zu vertreiben. Doch seit seiner Einsetzung vergingen drei Monate, es ist nichts dergleichen geschehen, und die jüdische Gemeinde beruhigte sich allmählich.

Es war der letzte Dezembertag des Jahres 1480. Rabbi Eleasar saß, wie üblich, bei seinem spät-abendlichen *Thorastudium*. Es war still herum, nur leises Knistern der Wachskerze störte die Stille. Plötzlich ertönte ein lautes Hämmern gegen die Haustür. Überrascht, nichts Gutes ahnend, da er in dieser Zeit seiner Beschäftigung mit dem Gesetz noch nie gestört wurde, stand der Rabbi auf, ging zum Eingang und öffnete die Tür. An der Schwelle stand der neue *Alguacil*, der Polizeileiter der Stadt, hinter ihm – zwei Wächter. Wortlos ließ Rabbi Eleasar den *Alguacil* hereinkommen und führte ihn auf sein Arbeitszimmer. Die Wächter blieben am Eingang stehen.

Der *Alguacil* schwieg einige Augenblicke, dann sprach er mit intonationsloser, kühler Stimme: »Die Heilige Inquisition sucht nach einem getauften Juden, der nach Saragossa flüchtete. Sollte er einen von euch um Zuflucht bitten, so muss ihn derjenige zu dir führen. Du aber wirst den Flücht-

ling an die Stadtwächter ausliefern. Wird das nicht getan, dann werden alle Juden aus der Stadt vertrieben. So ist der Befehl des Stadtherrn.«

- Was hat der Mann verbrochen? Ist er von seinem neuen Glauben abgefallen? Heimlich nach unseren Gesetzen gelebt?
- Seit wann mischt sich die Saragossaer Judengemeinde in die Sachen des Heiligen Tribunals? Des *Alguacils* Stimme klang betont hart.
- Das, was euch angeht, habe ich dir gesagt. Du hast Zeit bis Tagesanbruch, um diese Botschaft an alle Juden der Stadt zu bringen. Und merke dir: Mit den Freiheiten, die ihr euch früher erlaubt habt, ist es vorbei.

Der *Alguacil* und die Soldaten gingen. Rabbi Eleasar befahl seinem Diener, die Botschaft des *Alguacils* allen Hausbesitzern in der *Judería* mitzuteilen. Dann begab er sich in sein Zimmer, schlug die *Mischna*, das Gesetzbuch, auf und begann im Buch zu forschen.

Leise las der Rabbi aus dem Buch; seine Lippen bewegten sich, die Worte aussprechend. Ermüdend merkte er nicht, wie er einschlummerte. Plötzlich spürte er, als ob jemand an der Türschwelle stünde. Er erschauerte, drehte sich um, schaute hin – das war seine Frau. Sie guckte ihn mit einem zornigen Blick an und sagte: »Was sitzt du da und forschst? Was suchst du im Gesetz? Wirst du den Fremdling ausliefern? Oder wirst du das nicht tun?«

- Schau mich nicht so an, sagte der Rabbi leise. Dein Blick zerreißt mir das Herz. Ich bitte dich – gehe! Du störst mich.

Doch die Frau ging nicht weg, sondern kam noch näher zu ihm, so nah, dass er ihren keuchenden Atem auf seinem Gesicht spürte.

- Mein Blick zerreißt dir das Herz? Ihre Stimme

war voller Wut. Und das Bild von Frauen, Kindern, Greisen, die im tiefen Schnee durchs wüste Land ins Nirgendwohin wandern – dieses Bild zerreißt dir das Herz nicht?

Auf einmal verschwand die Frau, und im gleichen Augenblick ertönte ein leises Klopfen an der Haustür. Rabbi Eleasar schrie auf – und erwachte. Sein Herz bebte. Das Klopfen wiederholte sich. Der Rabbi stand auf, nahm vom Tisch die brennende Kerze, ging zum Eingang, öffnete. ... Ein Mensch mit hohlwangigem Gesicht stand vor ihm und murmelte etwas, was kaum hörbar war. Rabbi Eleasar winkte dem Fremdling, ihm zu folgen, führte ihn aufs Arbeitszimmer und ließ ihn sich hinsetzen.

– Du scheinst lange unterwegs zu sein. Bist du hungrig?

Der Mann nickte.

– Warte. Ich bringe dir das Abendbrot.

Der Mensch aß hastig. Als er gegessen hatte, sprach er das *Birkat Hamazon*, das Tischgebet. Dann sagte er: Rabbi, ich werde von der Inquisition gesucht...

– Steh auf. Folge mir.

– Wohin führst Du mich? Die Stimme des Fremden zitterte. Möchtest du mich aus dem Haus jagen? Den Henkern ausliefern?

– Folge mir.

Vom Fremdling gefolgt ging der Rabbi ins Zimmer seines Dieners – dieser war noch unterwegs und wäre kaum bis zum frühen Morgen zurück zu erwarten – zeigte dem Mann das Bett und sagte: »Du wirkst müde. Leg dich hin und ruh dich aus.«

Der Mann warf einen erstaunten Blick auf Rabbi Eleasar, sagte aber nichts, legte sich hin, schloss die Augen und drehte sich um zur Wand. Rabbi Eleasar kehrte zum Arbeitszimmer zurück

und begann weiter im Buch zu forschen. Nie zuvor musste er über das nackte Überleben seiner Gemeinde, um ihr Sein oder Nichtsein kämpfen, und ebenso nie zuvor musste er über das Leben eines Menschen entscheiden, von dem er nichts wusste. Zum ersten Mal spürte er die enorme Last seiner Stellung, die ihn jetzt auf einen Weg führte, von dem es keinen Ausweg gab.

Bis zum Morgenbruch suchte Rabbi Eleasar nach einer Lösung. Als die Glocken der Kathedrale die erste Morgenstunde schlugen, stand er auf, ging zum Bett, wo der Fremde schlief, und legte die Hand auf seine Schulter. Wie vom Blitz getroffen zuckte der Fremde zusammen, schlug die Augen auf, setzte sich auf den Bettrand, hob den Blick auf Rabbi Eleasar und sagte leise: Lass mich bis zur nächsten Nacht bei dir bleiben. In der Nacht gehe ich. Als ich mich zu deinem Haus durchschlich, hat mich keiner gesehen.

– Unglücklicher Mensch, warum bist du zu uns gekommen? Welchen Schutz hast du bei uns gesucht, welche Zuflucht? Wusstest Du nicht, was der ganzen Gemeinde passiert, wenn nur einer von uns sich der Inquisition widersetzt?

– Du hast mich aufgenommen, Rabbi, hast mir Brot gegeben, und jetzt lieferst du mich ans Messer! Hast du das Gebot vergessen *Du sollst nicht stehen wider deines Nächsten Blut?*

– Ich weiß, wie grausam das ist, was ich tun muss. Aber ich muss es tun. Wenn ich dich jetzt nicht ausliefern, werden alle Juden aus der Stadt vertrieben – alle! So ist der Befehl des Stadtherrn.

– Bist du sicher, er würde das tun?

– So wurde mir gesagt. Die ganze Nacht habe ich nach einem Ausweg gesucht und ihn nicht gefunden – weder in mir selbst noch in den Büchern. Es gibt ihn nicht. Das zerreißt mir das Herz.

– Zerreißt dir das Herz? Ein bitterböses Lächeln

überflog das Gesicht des Flüchtlings. Er stand auf und ging zur Haustür. Rabbi Eleasar folgte ihm. An der Tür befahl der Flüchtling: »Öffne die Tür!«

Vor dem Haus standen bereits zwei Wächter. Sie ergriffen den Flüchtling und führten ihn weg. Im letzten Moment drehte er sich zum Rabbi um und schrie: »Verflucht seist du, du Scheinheiliger! Mein Blut wird an dir für ewig kleben!« Dann schlug ihn einer der Wächter auf den Rücken und zerrte ihn weg...

Die Nachricht über die Errettung der Gemeinde verbreitete sich in der ganzen *Judería* wie ein Lauffeuer, und als Rabbi Eleasar in die Synagoge kam, nannte man ihn »unser Erlöser« und lobte seine Weisheit. Er aber stand da von Schmerz ergriffen, und jedes Lobeswort stach ihn ins Herz wie eine glühende Nadel.

Am Ende des Dankgottesdienstes ließ er den Psalm *Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn* rezitieren und betete zu Gott, der Allmächtige möge die Gemeinde nicht dafür bestrafen, dass die Menschen in ihrer Freude über die eigene Errettung den Fremden vergessen haben, der für diese Errettung geopfert wurde. Totenstille trat ein. Bestürzt, wortlos, leise verließen die Versammelten die Synagoge.

Seit jenem Tag spürte Rabbi Eleasar, dass in ihm etwas zerbrach. Zwar führte er nach wie vor seine Gemeinde, seine Gerichtsurteile wurden gelobt, nach wie vor suchte man bei ihm Rat und bewunderte seine Gerechtigkeit und Weisheit. Doch des Öfteren erschien von seinem inneren Blick das Gesicht des Fremden, und in seinem Kopf hallten seine letzten Worte: »Mein Blut wird an dir für ewig kleben!« In solchen Augenblicken ergriffen den Rabbi Zweifel an allem, was er tat.

Das Gesicht des Flüchtlings, seine Stimme verfolgten ihn jetzt auch im Schlaf.

Mitte Januar kam die Nachricht, dass der Flüchtling des *criptojudaismo*, des Rückfalls in den jüdischen Glauben, bezichtigt auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Als diese Nachricht Rabbi Eleasar erreichte, spürte er, dass ihn seine seelische Kraft verlassen hat, und das er, so wie er jetzt ist, die Gemeinde nicht führen kann. Am nächsten Tag ließ er in der Gemeinde verkünden, er müsse für einen Monat zu Rabbi Abraham ben Isaak nach Alagon gehen, und bestimmte seinen Stellvertreter, der in dieser Zeit die Gemeinde führen würde. In jener Winternacht verließ Rabbi Eleasar sein Haus, und seitdem fehlte von ihm jede Spur.

Lange Zeit glaubten die Saragossaer Juden, ihr heiliger Rabbi würde eines Tages zurückkommen und die Geschicke der Gemeinde in seine Hände nehmen. Doch die Hoffnung darauf schwand. Allmählich verbreitete sich der Glaube, Rabbi Eleasar wäre seiner Frömmigkeit wegen ins Reich der Gerechten aufgenommen.

Jedes Jahr bis zur *expulsión de los judíos*, der großen Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492, feierte die jüdische Gemeinde Saragossas den Tag ihrer Errettung. Man erinnerte sich an den Befehl des Stadtherrn, an die Todesangst, die damals die ganze Gemeinde ergriffen hatte, und an Rabbi Eleasars Großtat. Das Schicksal des ausgelieferten Flüchtlings passte zu diesen Erinnerungen jedoch nicht. So verschwand es aus dem Gedächtnis des Volkes, nur noch schwache Spuren hinterlassend – die Spuren, die einem erlauben, die tragische Geschichte eines Mannes zu beschreiben, den sein Schicksal vor eine Aufgabe gestellt hatte, die weder er noch ein anderer gerecht lösen konnte.

Gertrud Rapp¹

Kornelis Heiko Miskotte: Das Wesen der Jüdischen Religion²

Bereits zu Beginn der 1930er-Jahre hat Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976), ein Vertreter der niederländisch-reformierten Kirche, seine Dissertation verfasst, die nun erstmals von Heinrich Braunschweiger ins Deutsche übersetzt wurde.

Der Verfasser will mit seiner Untersuchung die Entdeckung des Judentums als zentrales Thema für die christliche Theologie ausführlich darstellen. Die Diskussion über die Frage war im Jahre 1904 durch die Veröffentlichung Adolf von Harnacks Schrift über *Das Wesen des Christentums* ausgelöst worden. Bereits ein Jahr später hatte der reformjüdische Rabbiner Leo Baeck (1873–1956) mit seiner Untersuchung über *Das Wesen des Judentums* geantwortet. Baeck deutet das Judentum in der *Kontinuität der Epochen*. Dabei wird das Gebot, die ethische Forderung, zum Ausdruck des Religiösen. Es ist wichtiger als jedes Zeremonialgesetz. Baeck vertritt ein religionsphilosophisches Geschichtsverständnis, das eine positive Würdigung des Christentums nahelegt. Zu einem Zeitpunkt, als christliche Theologen jüdische Entwürfe überhaupt nicht zur Kenntnis nahmen, lag der Untersuchung Leo Baecks eine optimistische Sicht auf das Christentum zugrunde.

So schreibt er am Ende seiner Untersuchung: »Wir gestehen allen anderen Bekenntnissen ihre Reichtümer zu, vor allem denen auch, die aus unserer Mitte und aus unserem Geiste hervorgegangen sind« (S. 311/312).

Während Leo Baeck von jüdischer Seite gleiche Bedeutung beigemessen wurde und wird wie Martin Buber und Franz Rosenzweig, findet man seine Erwähnung oder gar eine Auseinandersetzung mit seinem Werk im Jahre 1929 nur bei dem katholischen Theologen Erich Przywara.³ Danach



war Miskotte mit seiner seit 1932 vorliegenden Arbeit ein weiterer christlicher Theologe, der mit einer konstruktiven Darstellung des Judentums reagierte.

Ist dieses Werk Miskottes, mit dem er 1932 zum Doktor der Theologie promoviert wurde, heute nur noch von historischem Interesse?

Die Rezensentin wird im Verlauf dieser Besprechung zeigen, dass dieses Werk der Mühe lohnt, auch heute noch gelesen zu werden.

Dem Werk Miskottes ist die Offenheit für das aktuelle Geschehen der Zeit und für das Fremde anzumerken sowie seine enorme Belesenheit. Er registriert die gesellschaftlichen Entwicklungen und Verwerfungen seiner Tage. Früh sah er im Hitlerismus eine Gefahr für den Weltfrieden. Als eigentliche Ursache des Antisemitismus diagnostizierte er 1939 einen grenzenlosen, viel zu lange verschwiegenen Hass gegen den Gott der *Torah*.

¹ Dr. Gertrud Rapp ist Oberrechtsdirektorin und Beauftragte für den jüdisch-christlichen Dialog in der Erzdiözese Freiburg.
² Miskotte, Kornelis Heiko (1932): *Das Wesen der Jüdischen Religion*, in: Braunschweiger, Heinrich (Hg.) (2017): *Tübinger Judaistische Studien*, Bd. 3, 526 Seiten, ISBN 978-3-643-13715-9 (br.).

³ Przywara, Erich (1929): *Judentum und Christentum*, in: ders.: *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Augsburg, S. 624–661.



Kornelis Heiko Miskotte,
1925.

Umso unverständlicher mutet es an, dass 2015 ein evangelischer Theologe das Alte Testament aus dem Kanon »eliminieren« möchte. Auch Adolf von Harnack behauptete in seinem *Marcion*-Buch, das Alte Testament zum Kanon der Kirche zu rechnen, führe zu deren Lähmung.

In der 75 Seiten umfassenden Einleitung legt Miskotte Wert auf die Feststellung, dass sich das Judentum keineswegs als eine »Vorstufe« des Christentums zeigt, sondern als eine Religion *sui generis*, die als solche keine Erfüllung oder Ergänzung brauche. So müsse der talmudische Anspruch der Synagoge auf das Alte Testament mit Nachdruck unterstrichen werden (S. 19). Die jüdische Religion habe trotz ihrer Veränderungen ihr Wesen behalten (S. 28) und sei als solche mit der Existenz des Volkes aufs Engste verbunden. Es stehe auch im Interesse der christlichen Kir-

che, dass das »Wesen« der jüdischen Religion zur Klarheit gebracht werde (S. 39). Miskotte sieht es als großen Gewinn, das Judentum in der Frage nach seinem »Wesen« durch seine Religionsphilosophen zu Wort kommen zu lassen (S. 77–408). Er will sich das Wesen der jüdischen Religion von denen zeigen lassen, die kongenial erachtet werden dürfen und zugleich lebendige Zeugen der historischen Wirklichkeit und des allgemeinen Geisteslebens in seinen heutigen Wechseln sind (S. 64).

So befragt er als Ersten Max Brod (1884–1968) auf den Seiten 77–90, der 1921 ein Bekenntnisbuch mit dem Titel *Heidentum, Christentum, Judentum* geschrieben hat und der nach Ansicht Miskottes nur ein Problem hat: die Frage nach dem Sinn des Leids. Ist Gott ewig-vollkommen, dann ist das Leben und Leiden der Menschen sinnlos – damit ist das tiefste Motiv von Brods Dualismus angedeutet. Für ihn lässt sich das Leiden der Welt nur schwer mit dem Glauben an einen allmächtigen und allgütigen Gott vereinbaren.

Eine weitere Frage beschäftigte ihn: »Ist die Seele unsterblich?«

Leo Baecks Hauptwerk *Das Wesen des Judentums* ist die vollständigste Beschreibung des Wesens der jüdischen Religion. Seine Polaritätslehre ist die geeignetste Form, das »Wesen« darzustellen (S. 131). Zwischen Geschöpf-sein und Schöpfer-sein, zwischen Geheimnis und Gebot entsteht die Spannung, ebenso zwischen dem *Gott der Ferne* und dem *Gott der Nähe*; aber so, dass die Spannung zwischen dem Gott-über-uns und dem Gott-in-uns letztlich nur als die religiöse Ausdrucks-

form der sittlichen Spannungen in der menschlichen Natur erscheint. Zwischen der Transzendenz des Ziels und der Immanenz des Weges verläuft die Spannung, die absichtlich nicht vermindert wird, weil Baeck zufolge der menschlichen Natur das Schöpferische innewohnt, das als Waffe gegen das Schicksal den Lauf der Welt bestimmt. Bei Baeck liegt unverkennbar ein stärkerer Akzent auf dem Menschen als Schöpfer als auf dem Menschen als Geschöpf.

Hermann Cohen (1842–1918), Mitbegründer und Hauptvertreter der *Marburger Schule*, des *Neukantianismus*, fußte als Ethiker auf dem Fundament der jüdischen Sittenlehre und baute sie bewusst weiter aus. Cohens religionsphilosophisches Hauptwerk *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* erhebt die jüdische Religion zur wahren Religion der Vernunft. Gott ist der Gott einer wirklichen Religion, der israelitische Monotheismus erkennt ihm ein *Sein* zu, mit dem verglichen alles andere Sein nur *Dasein* heißen kann.

Das Wesen der jüdischen Religion äußert sich durch die Propheten. Sowohl die *Ethik* des reinen Willens als auch die *Religion der Vernunft* orientieren sich an ihren Schriften als klassischen Dokumenten dieser Religion, die zugleich die Religion der Vernunft ist. Im Talmudischen sieht Cohen weniger eine Weiterentwicklung der Lehre als eine nähere Beleuchtung des Wesens der Lehre. Die *Torah* wird von den Propheten her gedeutet. Cohen sieht das »Wesen« darin, was *Torah* und Propheten gemeinsam haben. Sie beleuchten einander; die Propheten geben der *Torah* die ethische Erhebung, die *Torah* den Propheten die ethische



Hermann Cohen, vor 1906.

Konkretion. Das Wesen der jüdischen Religion ist als Lehre des ewigen Heiligungsprozesses zu beschreiben. Die Korrelation von Gott und Mensch, die Vereinigung von Erlösung und Autonomie hat keinen anderen Sinn als diesen. In Maimonides' Lehre der Selbstvervollkommnung als höchstes Prinzip, auf das sich Cohen so gerne beruft, finden wir dieselbe Dialektik von Trennung und Vereinigung.

Martin Buber (1878–1965), in Wien geboren, wuchs in einer großbürgerlichen Familie auf. Sein Großvater war ein besessener Talmudforscher. Die Ehe der Eltern zerbrach (Buber sprach später von »Vergegnung«), als er drei Jahre alt war. Doch bei seinen Sommeraufenthalten auf dem väterlichen Landgut in der Bukowina und als Gymnasiast im polnischen Lemberg lernte er die Glaubenswelt des Ostjudentums kennen: begeisterte Ekstase aus Freude an Gott, aber auch eine realistische Weltfrömmigkeit, die Gottes Herrlichkeit im ganz normalen Alltag entdeckt, und seine Nähe im Schmerz. Es hielt den neugierigen, für alle Strömungen aufnahmebereiten jungen Mann nie lange an einem Ort. In Wien, Leipzig und Zürich studierte er Philosophie, Germanistik, Kunst- und

Literaturgeschichte und einiges mehr. In der Zeit der Weimarer Republik entfaltete er Wirkung als Mitarbeiter des *Freien Jüdischen Lehrhauses Frankfurt*, Zeitschriftenherausgeber und Vortragsreisender. Buber hielt sich für keinen Philosophen. »Ich habe keine Lehre«, pflegte er zu sagen, »aber ich führe ein Gespräch.«

Keiner hat das Prinzip der *dialogischen Philosophie* so konsequent durchdacht wie Buber. Der Mensch wird erst richtig Mensch, wenn er lernt, Du zu sagen.

Bei Buber hat die Begegnung mit Gott oft die Gestalt eines verzweiferten Ringkampfs. In der Gottesfinsternis ist das Licht nicht erloschen, nur verborgen. Der verborgene Gott ist ansprechbar, selbst wenn er nicht antwortet.

Im Gegensatz zu Cohen findet Buber das Wesentliche der jüdischen Religion im Mythos ausgedrückt. Die Lehre vom dialogischen Leben schließt den *dialogischen Monolog* aus. Die Liebe als Weltgeheimnis und Grundkraft des Lebens wird in Bubers Fundierung das Wesentliche; sie fasziniert die theoretische Besinnung, und diese ist der Rahmen, in dem das Wesen der jüdischen Religion neu erscheint.

Nach dem Rationalisten Cohen und dem Mystiker Buber gibt Miskotte einem dritten Zeugen das Wort: Franz Rosenzweig (1886–1929), Schüler Cohens, Freund und Mitarbeiter Martin Bubers. Er hat eine ganz eigene Sicht auf das Wesen der jüdischen Religion und eine andere systematische Methode, sie zu beschreiben (S. 259).

Zu Rosenzweigs Freunden gehörten – nicht zufällig – viele christliche Denker. Sein Verständnis der Schrift gibt größtenteils Antwort auf die Prob-

leme, mit denen auch christliche Denker beschäftigt waren. Für Rosenzweig sind theologische Fragen menschliche Fragen. Schon die gängige Trennung von Theologie und Philosophie ist seiner Meinung nach ebenso unhaltbar wie die zwischen Theologie und Wirklichkeit und zwischen allgemeiner Menschlichkeit und konkretem, zum Beispiel jüdischem Bekenntnis (S.265).

Wichtig für das Wesen der jüdischen Religion ist die Tatsache, dass der Indikativ ewiges Sinnbild der Schöpfung ist und der Imperativ das Sinnbild der Offenbarung. Hier findet Rosenzweig auch den Ort, um über das Geheimnis des Eigennamens im Allgemeinen und des Gottesnamens im Besonderen zu sprechen. Grund der Offenbarung ist die Offenbarung des göttlichen Namens. Sie gründet einen wirklichen Mittelpunkt im Raum und einen wirklichen Anfang in der Zeit. Geist ist der Akt des Benennens. Mit Gedanken zum Hohelied versucht Rosenzweig das Wesen der jüdischen Religion zu umreißen und die Linien des »natürlichen« Denkens durchzuziehen (S. 294–297).

Den existentiellen Sinn der Erlösung sieht Rosenzweig darin, dass Gott den Menschen nicht *ohne ihn* erlösen will. Die Möglichkeit, Gott zu versuchen, ist die äußerste Spitze der menschlichen Freiheit (S. 305). »Alles, alles liegt in Gottes Hand, nur eines nicht: die Gottesfurcht« – eine der talmudischen Grundpositionen, auf die Rosenzweig sich öfter beruft (wie auch Brod, Baeck, Buber und Cohen).

Im Gottesdienst ist der Ort, an dem das Eigentliche der jüdisch-orthodoxen Religion zu sehen und das Wahre zu erkennen ist. Subjekt dieses Geschehens ist *das Volk*. Während jede andere Gemeinschaft eine institutionelle Organisation

nötig hat, um sich zu behaupten, ist Israel eine Blutsgemeinschaft, welcher »die Gewähr ihrer Ewigkeit schon heute warm durch die Adern rollt« (S. 308).

Die Ruhe des *Schabbat* trägt die Erlösung in sich, denn am *Schabbat* fühlt sich die Gemeinde als erlöste – heute schon.

Das Fest der Befreiung aus Ägypten (= *Pesach*), das Sinai-Fest (= *Schawuot*) und das Laubhüttenfest (= *Sukkot*) bilden einen Zyklus von *Offenbarungs-Festen*. Immer ist das Volk zentral: Es geht um seine geschichtliche Schöpfung, um seinen Empfang der *Torah*, um seine Reise mit der *Torah* durch die Welt.

Zum *Wesen der jüdischen Religion* gehört ihre mütterliche Sorge für die (anderen) Völker. Die Echtheit der Sorge zeigt sich Rosenzweig zufolge in der Würdigung des Christentums als historisch notwendigen Weg der Völker. Das Christentum ist ein Strahlenbündel, aus dem feurigen Kern von Israels Stern über die Völker gegossen, um ihnen den ewigen Weg zu weisen (S. 314).

»Die Christenheit *muss missionieren*. Das ist ihr so notwendig wie dem ewigen Volk seine Selbsterhaltung im Abschluss des reinen Quells des Bluts vor fremder Beimischung. Ja, das Missionieren ist ihr geradezu die Form ihrer Selbsterhaltung.«⁴

»So drängt sich das christliche Bewusstsein, ganz versenkt in Glauben, hin zum Anfang des Wegs, zum ersten Christen, zum Gekreuzigten, wie das jüdische, ganz versammelt in Hoffnung hin zum Manne der Endzeit, zu Davids königlichem Spross.«⁵ Hier ist der Gegensatz zwischen den Balken des Kreuzes und den Strahlen des Sterns auf Davids Schild.

Zum Wesen der jüdischen Religion gehört Rosenzweig zufolge, dass das Volk als solches Träger der Offenbarung und Vorbote des Messias ist. Seine Existenz ist sozusagen amtlich (S. 322).

Wenn Cohen das Wesen der jüdischen Religion mit den Denkmitteln der kritischen Philosophie und Buber mit den Mitteln seiner Sprachphilosophie beschrieben haben, greift Rosenzweig zu den Denkmitteln einer Theologie des *neuen Denkens*. Das *neue Denken* lässt Platz, schafft Raum für den Ernst der konkreten Gesetzeserfüllung aus der Sicht der Lehre des dialektischen Zusammenhangs von Offenbarung und Erlösung. Wer dieser Philosophie keine philosophische Geltung zugestehen kann, kann dennoch in ihrer Entfaltung einwandfrei Wesenszüge der jüdischen Religion in den Blick bekommen. Alles in allem sind uns aber nicht drei Wesen begegnet, sondern *ein* Wesen ist uns begegnet. Dieses *Eine* kann wie folgt beschrieben werden:

Einheit des Lebensgefühls, das keinen Bedarf hat, die souveräne Majestät Gottes zu denken, in dem Gott der Gefährte des Volkes (oder des Menschen) ist und das Volk (der Mensch) Gottes Partner, in dem das Sittliche deshalb nicht nur eine menschliche Angelegenheit ist, sondern eine Funktion, mit der Gott als dem Hilfsbedürftigen gedient wird.

Dem Philosophen der »konkreten Utopien«, der Tagträume und des Prinzip Hoffnung, Ernst Bloch (1885–1977), sind die Seiten 347–360 gewidmet. Im Zentrum seines Denkens steht der über sich hinausdenkende Mensch. Für ihn ist das Judentum die eine universale Sekte, in der der

4 Rosenzweig, Franz (1988): Der Stern der Erlösung, Berlin, S. 104.

5 Ebd., S. 111f.



Ernst Bloch auf dem
XV. Schriftstellerkongress in Berlin, 1956.

.....

Geist der Utopie lebt und wirkt, die ihre Anhänger in allen Ständen, unter allen Konfessionen hat, eine universale Sekte, die nicht wie die Logen der Freimaurer und Theosophen mühsam organisiert werden müsste, die quer durch alle Organisationen hin besteht und die dennoch nicht in einen allgemeinen Humanismus zerfließt, weil sie auf der sehr alten, sehr starken, sehr lebendigen Wurzel Israels blüht und somit ethisch-magisch eingestellt ist (S. 360).

Constantin Brunner, Pseudonym des Philosophen, Schriftstellers und Literaturkritikers Arjeh Yehuda Wertheimer (1862–1937), gilt als Vertreter des Holismus und wandte sich in mehreren Schriften gegen den Antisemitismus. *Judenhass ist Menschenhass*. Antisemitismus ist für ihn ein Beispiel dafür, wie man den Egoismus verabsolutieren und sich von der Basis der allgemeinen Mitmenschlichkeit entfernen kann. Auch äußerte er sich ablehnend gegenüber dem Zionismus, da dieser die jüdische Emanzipation gefährde. Brunner sieht das Wesen des Judentums in einer eigenartigen Mystik oder besser: mystischen Möglichkeit, die von Jesus vollkommen verwirklicht wurde. Die Heilige Schrift des Alten Testaments spiegle eine Geisteshaltung wider, die an das menschlich Höchste heranreicht (S. 361).

Auch wenn in der Kunst Franz Kafkas (1883–1924) der Name Gottes nicht einmal genannt wird, ist seine Kunst doch Wort für Wort voll des Fragens nach Gott, des Ringens mit ihm wegen seines Fernseins. Kafka hat sich durch umfangreiche Lektüre intensiv mit der jüdischen Religion auseinandergesetzt. Persönlicher Kontakt bestand zu Martin Buber. Nach Worten Max Brods und von Hans Joachim Schoeps wird Kafka der Mensch, der »als von aller apriorischen Sicherheit abgeschnittener Wahrheitssucher sich in die Schwebel der Ungewissheit hineingehalten weiß, in der das reine Nichts auf den Menschen lauert«. Kafkas Weltanschauung ist tragisch. Er anerkennt und bekennt Gott, aber keinen Zusammenhang zwischen Gott und Welt, höchstens einen *ironischen*. Am seidenen Faden hängt für den gottverlassenen Menschen die minimale Chance einer eschatologischen Hoffnung. Kafka akzeptiert also Cohens Deutung vom Wesen der jüdischen Religion. Als Idealkonstruktion bekennt er sich auch zu Bubers Lehre von »Ich und Du«, aber diese wird durch das Ernstnehmen dessen, was Rosenzweig das existentielle Denken nennt, radikal gestört, denn die Frage ist: Kann eine Idee für uns noch Wahrheit sein, für die man sich im konkreten Leben unmöglich entscheiden kann?

Im Unterschied zu allen bisher behandelten jüdischen Denkern ringt Kafka mit dem Problem der *Erbsünde*. Sie bedeutet die Unmöglichkeit, auch die Denk-Unmöglichkeit der Freiheit. Kafka fühlt sich auf dieser Erde gefangen, ihm ist eng, die Wahnvorstellungen der Gefangenen brechen bei ihm aus, kein Trost kann ihn trösten, weil es eben nur Trost ist, gegenüber der *großen Tatsache des Gefangenenseins*. Damit ist der jüdische Optimis-

mus radikal aufgegeben. Das Wesen der jüdischen Religion kann Kafka zufolge nichts anderes sein als die Bewusstmachung und Rechtfertigung unserer Einsamkeit. Brod sagt über Kafka: »Das große Geheimnis: dass dennoch und immer wieder Ruhe von diesem gequälten Menschen ausging.« Dies ist ein Symbol für die Wirkung des modernen Judentums auf den modernen Geist; die Ehrlichkeit im Bekenntnis der Unerlöstheit bekommt eine eigene, religiöse Würde.

In einem kleineren Kapitel widmet sich Miskotte der neuen Orthodoxie (S. 385–408), obwohl die im strengen Sinn orthodoxen jüdischen Theologen und Religionsphilosophen nach seiner Meinung in seine Untersuchung eigentlich nicht hineingehören, weil sie in ihrer inneren Entwicklung noch zu keiner Besinnung auf das »Wesen« ihrer Religion gekommen seien. Er fasst deren Werke unter dem Titel *Begrenzungen* zusammen. Das Alte Testament ist gegeben, um den Gott zu offenbaren, der für uns Lebende nirgends anders zu finden ist als in seiner *Torah*. Im Begriff der *Offenbarung* steckt die Möglichkeit, das Wesen der jüdischen Religion zu retten in einer Zeit, in der das substituierte Wesen, nämlich das Volk selbst, auch als geistige Einheit auseinander zu fallen beginnt.

Weder Autonomie noch Heteronomie, sondern *Schöpfungsnomie* ist das Wesen des Judentums. In der Schöpfung (nicht in der Natur) liegt die Wahrheit beschlossen, Wahrheit im alttestamentlichen Sinn = das Wirkliche und das Rechte.

Jude sein bedeutet Geschöpf sein, Geschöpf sein *wollen*, *nichts* als Geschöpf sein wollen. Das ist der Sinn der Offenbarung nach Meinung von

Samson Raphael Hirsch (1808–1888). Abraham ist der in der Schöpfung wiederhergestellte Adam und *Erez Jisroel* der Garten Eden.

Sobald man sieht, dass nur die *Torah* eine wahre Menschlichkeit möglich macht, kennt man ihre Qualität: Offenbarung.

Erst spät entdeckt wurde in seinem theologischen Bestreben der außerordentlich begabte Naturforscher und Arzt Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866). Das Wesen des Judentums liege in seinem Protest gegen das Heidentum. Die Offenbarung ist nichts anderes als eine *Mitteilung*. Die Religion oder die Offenbarung ist Israels Wesen, und jedes jüdische Individuum ist *eo ipso* ein leibhaftiger Protest gegen alles Heidentum und gegen jegliche philosophische Dogmatik. Die Offenbarung ist die Mitteilung einer Wahrheit, auf die der Mensch von sich selbst nicht käme und die der Vernunft entgegensteht, die aber, einmal gehört und verstanden, sich als Rechtfertigung des Lebens, der Vernunft, der Menschlichkeit aufdrängt.

Hans Joachim Schoeps (1909–1980) gibt sich nicht zufrieden mit der Betrachtung und Beschreibung des Wesens der jüdischen Religion, sondern bietet einen Entwurf einer *systematischen* jüdischen Theologie. Ihn bewegt die Frage nach der Möglichkeit des Heils *in unserer gottverlassenen Zeit*. Theologie muss als Funktion des *Glaubens* aufgefasst werden. Es habe nie eine jüdische Theologie existiert, die einen anderen Grund und ein anderes Ziel haben konnte als das Wort Gottes. Schoeps sieht das Wesen der Lehre in der Transzendenz Gottes, die positiv die Beziehung Gottes zur Welt in das hörbare Wort stellt.

Das vorletzte Kapitel befasst sich mit der *Lehre der Korrelation als neue Bundeslehre* (S. 409–441). In vorausgegangenen Kapiteln tauchte die Frage auf, ob ein Judentum ohne die jüdische Gesetzestreue existiert. Die weitgehende Assimilation bewog sowohl die Orthodoxie als auch den Liberalismus, die Gesetzestreue in größerem oder geringerem Maße nach Kern und Peripherie zu differenzieren und ihr den Hintergrund einer in Begriffen des allgemeinen Geisteslebens zu übertragenden Weltanschauung oder Lebenshaltung, ein ethisches Prinzip oder eine Idee, zu geben.

Zur Rechtfertigung seiner Untersuchung bezieht sich Miskotte auf Julius Gutmann, der sagt: »Die an die Stelle der äußeren Normierung des Glaubens getretene innere Bindung an die religiösen Grundüberzeugungen des Judentums hat sich als fest genug erwiesen, um dem Judentum seine einheitliche Glaubensgrundlage zu erhalten.« So geht Miskotte Stück um Stück den Struktureinheiten nach, die die untersuchten Religionsphilosophen aufgezeigt haben, um das Zentralste bestimmen zu können.

Der Rationalismus Moses Mendelssohns sei auf der ganzen Linie überwunden. Der *Wesens-Gegensatz* zu jeglichem *Pantheismus* sei übernommen worden. Am stärksten sei er in der Neo-Orthodoxie, aber kaum weniger stark bei Cohen, Buber und Rosenzweig fallen gelassen.

Eine Ausnahme bilde die extreme Erscheinung Constantin Brunners, aber auch bei ihm sei jeder Form von Naturalismus gewehrt. Alle stimmten darin überein, dass der Pantheismus zu verwerfen sei. Diesem werde nicht die eine oder andere Form von Weltanschauung gegenübergestellt, sondern der *Messianismus*. Das Denken in Relationen fin-

den wir bei Cohen und den Seinen ebenso wie bei dem Mystiker Buber und beim existentiellen Denker Rosenzweig. Ihnen allen ist die Weigerung gemein, hinter der Relation nach einer höheren, tieferen usw. Wirklichkeit zu suchen. Von daher sei die Stellung von *Erez Israel* im Wesen der jüdischen Religion zu verstehen, auch die Funktion der Klagemauer. Phänomenologisch von größtem Gewicht sei die Dialektik der Offenbarung, wie sie Rosenzweig formuliert habe.

Die *Torah* als das »tragbare Vaterland« werde in der Tat getragen. Nicht sie trägt Israel, sondern Israel trägt sie.

Um vieles mehr als die Sünde, die in jedem Augenblick durch die Bekehrung getilgt werden kann, quält das Leid den jüdischen Geist. Die Gebote Gottes wollen das Leid verhindern; die Menschenliebe leidet am Leben wegen des Leides, das der Arme, der Fremdling, der Unbegabte, der Ungeliebte erduldet.

Brod hat – wie wir gehört haben – das Leid als das *eine* Thema hingestellt, an dem das Wesen der jüdischen Religion zu demonstrieren ist, doch auch in Cohens Hauptwerk nimmt das Leid einen ungeheuren Stellenwert ein. Er wirft der *Stoa* und Spinoza das Wegargumentieren des Sinns vom Mitleiden vor und schildert den Messias als Stellvertreter nicht unserer Schuld, sondern unseres Leidens. Auch bei Buber und Rosenzweig konnte eine ähnliche Faszination durch das Leid aufgezeigt werden. Miskotte geht es in diesem Teil seines Werkes um den Zusammenhang zwischen Leid und Heiligung der Welt. Gott hat Israel nötig nicht nur zur Heiligung der Welt, sondern auch zur Heiligung seines Namens. Die Gegenseitigkeit von



Max Brod, 1914.

Gott und Mensch ist ein auf die Heiligung, auf die Zukunft gerichteter Bund. Die Lehre der Korrelation ist die moderne Form der alten *berith*.

Deshalb können Pantheismus und Theismus verworfen werden, und deshalb ist sowohl das »Rationalistische« als auch das »Mystische« als »existentielle« Fundierung brauchbar.

Israel erlebt Gott in der Geschichte, in *seiner* Geschichte. Ob die *berith* ein »königliches Priestertum« als Ziel setzt oder es voraussetzt, ist schwer zu ergründen. »Der heilige Geist wird im Menschen lebendig, insofern dieser sich selbst heiligt. Und in dieser Selbstheiligung vollzieht er die Heiligung Gottes«. »Ob Gott transzendent oder immanent ist, ist nicht eine Sache Gottes, es ist eine Sache des Menschen« (Buber). »Die Ewigkeit muss nämlich beschleunigt werden, sie muss stets heute schon kommen können: nur dadurch ist sie Ewigkeit. Wenn es keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reichs beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern – in Ewigkeit nicht« (Rosenzweig). Der Bundschluss ist gemäß verschiedener *Talmud*-stellen Israel zu verdanken. Gott hat die *Torah* allen Völkern angeboten, Israel war das einzige, das auf das Angebot einging. Und: Weil Moses die Herrlichkeit des ägyptischen Hofes verlassen hat, um nach seinen Brüdern zu sehen, darum hat der Heilige die Herrlichkeit des Himmels verlassen, um mit ihm auf dem Sinai zu sprechen.

Im letzten Kapitel (S. 443–504) vergleicht Miskotte die *berith*-Lehre mit der Struktur des Alten Testaments, was schwierig ist. Er vergleicht aber nicht das »Wesen« der jüdischen Religion mit dem »Wesen« des Christentums und misst es nicht am Neuen Testament.

Hinsichtlich der Grundlagen der wissenschaftlichen Bibelforschung als bedeutend zu erwähnen ist Abraham Geiger (1810–1874), dessen *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums* 1857 erschienen ist. Er sieht, dass jedes Stadium der Entwicklung der jüdischen Religion eine eigene Bibel hatte und unternimmt einen Versuch, die rabbinischen Exegesen der Schrift »wegzufügen«, indem er diese selbst zum Objekt einer kritischen Untersuchung macht. Ein rationalistischer Methoden-Monismus ist die Voraussetzung für die zugeneigte und vertrauensvolle Haltung, die das liberale Judentum der alttestamentlichen Wissenschaft gegenüber einnimmt. Der Versuch, die alttestamentlichen Urkunden restlos in die Welt des alten Orients einzuordnen, stößt auf wenig Widerstand. Was von der vergleichenden Religionsgeschichte popularisiert in das allgemeine Denken der Zeit einging, schreckt unter den Laien eher die Christen auf als die Juden.

Heiligkeit ist kennzeichnend für die geistige Grundstruktur des ganzen Alten Testaments. Alle »Eigenschaften« Gottes sind Offenbarungsweisen dieses einen offenbaren Grundwesens, des Namens. Heiligkeit ist nicht etwas, das dem Erhabenen, unbekanntem Gott, dem Gott-an-sich, zukäme, sondern vielmehr die Beschreibung Gottes, wie er in seiner Offenbarung, seinem Wohnen,

seinem Nahesein erkannt wird (S. 452). Eine Trennung zwischen dem hohen *Jahwe* und seiner schweifenden, leidenden *Schechina*, wie das spätere Judentum gelehrt hat, ist im Alten Testament nicht zu finden. Für Ezechiel sind Gottes Ehre und seine Transzendenz dauernd aufeinander bezogen. Auch der Thronwagen drückt aus, dass *Jahwe* nicht nur über der Erde, sondern auch über den Himmeln thronet. Gott selbst ist niemals von seinem Geschöpf abhängig. Er fällt das unwiderrufliche Urteil über seine Zeit und nach seinem Maß. Allein Gott ist heilig.

Dass *Jahwe* König ist, steht im Alten Testament viel mehr im Mittelpunkt, als dass er König werden muss. *Jahwe* wird schon in der Zeit der Richter unter dem Begriff *malk (melekh)* gedacht und nicht als *el* und nicht als *baal* – denn *baal* ist (so Buber) »die vorgefundene Gottheit«, aber *malk* ist »der mitgehende Gott«. Das Tetragramm besiegelt die absolute Freimacht dieses *melekh* (S. 454).

In einem seiner letzten Werke sagt Buber: »Bei jeder Gebotserfüllung soll der Mensch sprechen: Ich tue dies, um den Heiligen, gesegnet sei Er, mit seiner *Schechina* zu vereinigen.«

Dem Heiligen als Heiligen gefällt es, bei denen zu wohnen, die zerbrochenen Geistes sind (Jesaja 57,15). Mit dem Namen »der Heilige Israels« verbindet sich oft das Epitheton »Erlöser« (Jesaja 41, 14; 43,14; 47,4).

Miskotte kommt schließlich zu dem Schluss, dass »die Struktur des Alten Testaments und die des Judentums einander nicht decken«, doch sei zuzugeben, »dass die Struktur des Alten Testaments Elemente enthält, die durch eine gewisse Isolation oder Akzentuierung sich logisch und rechtmäßig zum Lehrgehalt des späteren Judentums

entwickeln mussten.« Das Wesen der jüdischen Religion könnten wir nicht für identisch halten mit dem Wesen des Alten Testaments. Wer aber im Allgemeinen das »Wesen des Christentums« in einer Lehre oder Haltung suche, die ethisch das Judentum überträfe, tut dem Wesen der jüdischen Religion Unrecht (S. 466). Er verweist mit guten Beispielen darauf, dass in umfassenderem religionsgeschichtlichem und kulturmorphologischem Zusammenhang Judentum und Christentum einander am nächsten verwandt sind und sich dieser Verwandtschaft auch besser bewusst werden (S. 470). Die Art, wie die Autoren des Neuen Testaments das Alte Testament zitieren, zeige, dass sie dieselbe Identität zwischen Wort Gottes und Schrift statuieren, wie das die Synagoge zwischen dem Willen Gottes und der *Torah* tat.

Der Messias ist für das Judentum nicht der Wiederkommende, sondern der Kommende. Doch das kann, von der Lehre der Korrelation aus gesehen, in seiner Wortstruktur nicht intakt gelassen werden, Israel wird, die *Einheit* der Menschheit wird, mit oder ohne ein konkretes Israel, zum Mittelpunkt. Das *Kommen* wurde, gemäß der immanenten Logik der Wesensstruktur, u. a. bei Baeck und Rosenzweig, durch die Konsequenz der Lehre der Korrelation notwendigerweise ein *Werden*.

Die eindruckliche Begegnung mit den jüdischen Religionsphilosophen, die Miskotte uns mit seinem Werk ermöglicht hat, hat große Bedeutung für die Schärfung des Unterscheidungsvermögens, für die Vertiefung der Einsicht in den zentralen Sinn der Verkündigung der Kirche. Insofern lohnt es sich auch heute noch, die 1932 verfasste Dissertation zu lesen.

*Hall of Names,
Yad Vashem, Jerusalem*

In der »Halle der Namen«, dem letzten Raum im Rundgang des Museums zur Geschichte des Holocaust, sind die Namen und persönlichen Daten der jüdischen Opfer des nationalsozialistischen Massenmords gesammelt. Als Grundlage dienten die Angaben auf »Gedenkblättern«, die von Verwandten und Bekannten der Ermordeten gemacht worden waren. Sie sind oft die einzigen Erinnerungen an die Opfer.



Reinhold Boschki¹

»... nie wieder hinter Auschwitz zurück.« Johann Baptist Metz (1928 – 2019)

Nachruf



Johann Baptist Metz war einer der profiliertesten deutschsprachigen Theologen der zweiten Hälfte des 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts. Er war Impulsgeber für Generationen von Theologinnen und Theologen in Deutschland, Europa und darüber hinaus, insbesondere in Süd- und Nordamerika.

1928 im oberpfälzischen Auerbach geboren, studierte er ab 1948 in Bamberg, Innsbruck und München katholische Theologie und Philosophie. Bereits 1952 wurde er mit einer philosophischen Arbeit über Heidegger promoviert, zehn Jahre später schrieb er in Innsbruck eine theologische Dissertation bei Karl Rahner. 1954 wurde er zum Priester geweiht. Von 1963 bis 1993 lehrte er als Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster.

Dort entwickelte er die »Neue politische Theologie«, die, gespeist von der biblischen Verheißung, als kritische Instanz die gegenwärtigen Strukturen in Kirche und Gesellschaft unter die Lupe nimmt und Missstände schonungslos anprangert. Unablässig kritisierte er ein »verbürgerlichtes« und privatisiertes Christentum. Mit der politischen Theologie lieferte Metz wesentliche Impulse für die Formulierung einer »Theologie der Befreiung« in Lateinamerika.

Doch der Zentralpunkt seines theologischen Denkens bildete die Reflexion der Schreckens Erfahrung des Holocaust. Seine Grundfrage war: Wie kann man nach Auschwitz noch an Gott glauben? Metz begann als einer der wenigen christlichen Denker eine konsequente »Theologie nach Auschwitz« zu fordern, die niemals mehr hinter Auschwitz zurückfallen darf und alle theologischen Aussagen auf den Prüfstand stellt, ob sie an-

gesichts von Auschwitz noch Bestand haben. Aus diesem Geist schrieb er den Grundlagentext des

Dokuments »Unsere Hoffnung«, das 1975 als Beschluss der »Würzburger Synode« mit überwältigender Mehrheit verabschiedet wurde.

Die Situation nach Auschwitz erfordert auch ein radikal neues Verhältnis zum Judentum, das seine Theologie durchzieht. Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Elie Wiesel bilden wichtige literarische Gesprächspartner seines philosophisch-theologischen Ansatzes. 2002 bekam er für sein Engagement im christlich-jüdischen Dialog die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen.

Unablässig forderte Metz aufgrund der Erinnerung an das Leiden, der *Memoria Passionis*, eine neue Empfindlichkeit für alle Leidenssituationen unserer Tage. Eine »leidempfindliche Theologie« verändert ihr eigenes Gepräge, wird weniger siegesgewiss, weniger auf- und übertrumpfend, eher zweifelnd, fragend, tastend.

Der Kirche blieb Metz in kritischer Solidarität zeitlebens treu, sie war für ihn eine Erinnerungs-, Erzähl- und Hoffnungsgemeinschaft, die ihr kritisches Potenzial gegen eine Welt einbringen muss, die nur auf Erfolg und Fortschritt zielt. Eine neue Mystik schwebte ihm vor, eine »Mystik mit offenen Augen«, die aus der biblischen, prophetischen Hoffnung heraus den Finger auf die Wunden der Gegenwart legt und dadurch »unterbrechend« wirkt.

Metz lebte bis zu seinem Tod in Münster und starb dort am 2. Dezember 2019. Sein Vermächtnis wird christliche Theologie und Kirche noch lange beschäftigen.

¹ Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik, Leiter der Elie Wiesel Forschungsstelle an der Universität Tübingen und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Juliane Güler¹

Wandel einer chassidischen Botschaft

Martin Buber und Elie Wiesel über das Verhältnis von Gott und Mensch

Eines der Grundelemente des Chassidismus ist »das Band zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer, zwischen der Handlung des einzelnen und die Auswirkungen dieser Handlung auf die himmlischen Sphären.« So beschreibt es Elie Wiesel in seinem Buch *Chassidische Feier*.² Das Verhältnis Mensch – Gott wird von ihm als eine »wechselseitige Abhängigkeit zwischen Mensch und Himmel« beschrieben, bei der »jeder [...] auf den anderen einwirken [kann].«³ Anhand einer Erzählung soll dieses Band im Vergleich mit den zwei wohl bekanntesten Autoren und Übersetzern chassidischer Erzählungen aus dem 20. Jahrhundert charakterisiert werden.

Elie Wiesel (1928–2016) und Martin Buber (1878–1965) haben in ihrer Zeit und in ihrem jeweiligen Sprachraum durch ihre Übersetzungen entscheidend zur Verbreitung der chassidischen Lehre beigetragen. Ihre jeweils unterschiedlichen Zugänge und Beschreibungen der zentralen Lehre und Botschaft des Chassidismus sollen hier verglichen werden. So wie bei Buber der Fokus seiner Darstellung des Chassidismus im engen Zusammenhang mit seiner Philosophie von *Ich und Du* (1923) steht, so ist es bei Wiesel der Bezug zu seinem Werk *Nacht* (1956). Dem geht eine kurze allgemeine Einführung zum Chassidismus sowie zu seiner historischen und religiösen Besonderheit voraus. Im Anschluss werden die jeweiligen Beschreibungen beziehungsweise Charakterisierungen des Chassidismus seitens Buber und Wiesel vorgestellt. Wie definieren sie die chassidische Lehre und welche Bedeutung schreiben sie ihr zu? Ihre jeweils eigenen Prämissen und Deutungen werden exemplarisch anhand ihrer Übersetzung an einer chassidischen Erzählung dargelegt.

1 Chassidismus: eine kurze Einführung

Mitte des 18. Jahrhunderts, begründet durch Israel Ben Elieser (ca. 1700–1760), auch bekannt als Baal Shem Tov, entstand in den Regionen Podolien und Wolhynien die religiöse Bewegung des Chassidismus.

Der *Baal Shem Tov*, kurz auch *Besht* genannt, war ein Wanderrabbiner und -prediger. Sein Name bedeutet Träger des guten Namens, des göttlichen Namens, mit dem er heilte und Menschen in schwierigen Situationen half. Er hielt Kontakt zu den einfachen Leuten und schuf einen Kreis von Anhängern, die später als *Chassidim* bekannt wurden. Die Auslegungen von jüdischen Gesetzen und Geboten, wie sie der *Baal Shem* formulierte, gestalteten den Beginn dieser Bewegung; seine Nachfolger trugen aber wesentlich dazu bei, aus diesem Anfang eine Bewegung, eine Gemeinschaft zu begründen. »Denn hier geht es zunächst nicht«, wie Karl Erich Grözinger in seinem zweiten Band *Jüdisches Denken* formuliert, »um einzelne Denker, die ihre Ansichten zur Deutung und Entfaltung des jüdischen Denkens beigetragen haben, sondern um das Phänomen einer Massenbewegung, die dem Judentum Osteuropas binnen weniger Jahre ein völlig neues Gesicht gegeben hat.«⁴ Dem Chassidismus werden mystisch-kabbalistische Elemente sowie Einflüsse seitens des Sabbatianismus zugeschrieben.⁵

Die *Chmelnezkyj-Pogrome* des 17. Jahrhunderts in Osteuropa, die Isolation vieler jüdischer Gemeinden und die Abnahme der rabbinischen Autoritäten sind einige der sozial-historischen Hintergründe, die zum Entstehen des Chassidismus

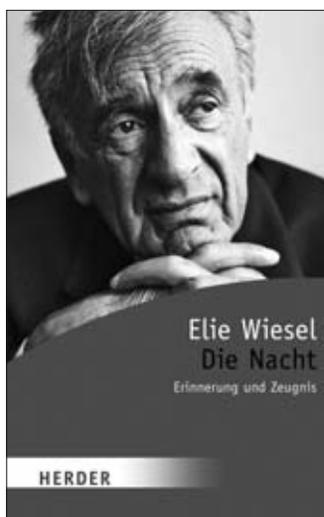
1 Juliane Güler M.A. ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Jüdische Religion und Philosophie an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam.

2 Wiesel, Elie (1974): *Chassidische Feier*, S. 14.

3 Wiesel, Elie (1981): Was die Tore des Himmels öffnet, S. 89.

4 Grözinger, Karl Erich (2005): *Jüdisches Denken*, Band 2, Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, S. 695.

5 Wie es der Religionshistoriker Gershom Scholem (1897–1982) betont, stand das »Aufkommen und [der] Erfolg des Chassidismus in einem tiefen Zusammenhang« mit dem Sabbatianismus und der lurianischen Kabbala.



beigetragen haben und die zuvor andere messianische Bewegungen wie den Sabbatianismus begründeten.

Der Sabbatianismus bot eine alternative religiöse Führung und gewann hohe Popularität. In der Auslegung Scholems beschreibt der Chassidismus die letzte Entwicklungsstufe, die *letzte Phase* der jüdischen Mystik. Daher finden sich auch ältere Konzepte wie die *Kabbala* von Isaak Luria (1534–1572) im Chassidismus wieder. So wie in der kabbalistischen Lehre der *Sefirot*⁶ eine Wechselbeziehung zwischen göttlicher und irdischer Sphäre existiert und das Handeln des Menschen Einfluss auf das göttliche Gleichgewicht hat, so auch in der lurianischen *Kabbala*. Es heißt in der Auslegung von Luria, dass bei der Entstehung der Welt das göttliche Licht in Gefäße floss, die zerbrachen (*shivrat ha-kelim*) und die fortan als Bruchstücke in unserer Welt zu finden sind. Das Licht, das in diesen Scherben gefangen ist, kann überall und in allem sein – sei es in Mensch, Tier oder Gegenstand, gilt es mit guten Taten zu sammeln und zum Einen zu erheben, als Heilung der Welt (*tikkun olam*) und um somit den Beginn der messianischen Zeit einzuläuten. Gute Taten (oder auch

Gelehrsamkeit, *Talmud*studium, Arbeit, Gesang und Tanz) reichen allerdings nicht aus, allem muss die *kawwana*/Gesinnung zugrunde liegen. Das gilt besonders für das Gebet, aber auch für *Torah*-studium und *Mitzwot*, um einen Beitrag zur *tikkun olam* leisten zu können.⁷

2 Bubers und Wiesels Beschreibung und Charakterisierung des Chassidismus

Es mag vielleicht mehr als eine Antwort auf die Frage geben, was Chassidismus ist. Oben angeführt, mit Zitaten von Scholem und Grözinger unterlegt, finden wir eine historische Einordnung. Aber genügt die Aussage, Chassidismus ist eine religiöse Bewegung? Elie Wiesel würde es vielleicht verneinen, wie er es in einem seiner Vorträge zum Ausdruck brachte: Chassidismus ist auch eine Ideologie oder eine philosophische Schule, eine religiöse Sekte mit sozialen Implikationen und vieles mehr für die einen, für die anderen ist es nichts davon.⁸ Doch ein entscheidender Aspekt aus Sicht Wiesels fehlt hier und zwar der der Gemeinschaft – Chassidismus ist allem voran eine Gemeinschaft.

6 Die Sefirot sind, nach kabbalistischer Lehre, zehn göttliche Eigenschaften, die den Lebensbaum gestalten.

7 Scholem, Gershom (1980): Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, S. 300, 302ff.

8 Wiesel, Elie (1995), in: Hasidism: Community, online verfügbar unter: <https://www.92y.org/archives/search?searchtext=elie+wiesel+hasidism+community&searchmode=anyword>.

Elie Wiesel und Martin Buber hatten ihre persönlichen Begegnungspunkte und ihren jeweils eigenen Bezug zur chassidischen Botschaft. Wiesel ist ein Chassid, aufgewachsen in Sighet, einem *Shtetl*. Für ihn war der Chassidismus etwas Lebendiges, das seine ganze Kindheit und sein ganzes Leben prägte. Bei Buber, der in einer assimilierten jüdischen Familie in Wien aufwuchs, war der Chassidismus nicht Alltag, nichts, das in seiner Familie gelebt worden ist. Jedoch begegnete er den Chassidim, die später zu einer Quelle der Inspiration wurden, und chassidischem Leben bei seinen Großeltern in Lviv, in Lemberg.

Die Begeisterung, den Funken, für die chassidischen Erzählungen teilen beide. Buber, der 1906 die Geschichten des Rabbi Nachman in einer freien Adaption übersetzte, war einer der ersten, der im deutschsprachigen Raum chassidische Erzählungen auch nicht-jüdischen Leser_innen zugänglich machte, in einer Zeit, in der großes Interesse an mystischer Literatur bestand. Wiesel, dessen erstes Buch über chassidische Erzählungen 1972 veröffentlicht wurde⁹, betont, dass die Aktualität und die Umstände ähnlich sind und die Erzählungen in unsere Zeit hineinragen. Beide Autoren sehen sich als Erzähler, nicht als Historiker oder Philosophen. Beide wollen den Funken der chassidischen Botschaft in die Welt tragen, die Botschaft der Liebe, der Freundschaft, der Güte und der Hoffnung.¹⁰ »Weil der Mensch an der Wirklichkeit verzweifelt, sucht [er] [...] die Schönheit in der Legende, in der Freundschaft, ganz wie einst der Chassid.«¹¹ Den Trost, den der Mensch in den Erzählungen finden könnte, fand einst der Chassid im 18. Jahrhundert und könnte auch der Mensch zwei Jahrhunderten später fin-

den. Wiederholungen sind Wiederaufnahmen, bei denen es immer wieder Neues zu entdecken gilt¹² und deren Botschaften erneuert werden.

Doch nun zur Botschaft, die der Chassidismus aus Sicht von Wiesel und Buber in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Gott vermittelt.

Bei Wiesel finden wir folgende Beschreibungen: »Chassidismus will die Mauern sprengen, die zwischen Gott und Mensch existieren«¹³, und die Wahrheit der Geschichten liegt Wiesel zufolge darin, »dass Mensch und Gott eins sind«¹⁴. Chassidismus ist aus seiner Sicht ein Protest gegen die Einsamkeit, der Ausbruch aus dem Exil und der Dunkelheit. Hierin schwingt das zu Beginn angeführte Zitat Wiesels mit, dass Chassidismus Gemeinschaft ist und zwar zu allererst mit Gott. Und diese Gemeinschaft zeichnet sich durch Liebe und Freundschaft aus, denn »für die Schüler des *Baal Shem* ist Gott [...] Verbündeter [...] [und] das Band, das Gott und die Menschen verbindet [...] heißt Liebe.«¹⁵

Für Buber ist die chassidische Lehre wesentlich ein Hinweis auf ein Leben in Begeisterung, in begeisterter Freude und eine Antwort auf die Krisis des Glaubens, was darin zum Ausdruck kommt, »die fundamentale Scheidung zwischen dem Heiligen und Profanen zu überwinden.«¹⁶ Dies bedeutet, Gott in alltäglichen Handlungen zu erkennen und sich dessen bewusst zu werden, dass alles Gott ist und Gott in allem ruht und somit die »Gegenseitigkeit der Beziehung [von Gott und Mensch] zum Grundprinzip.«¹⁷ Diese Gegenseitigkeit, das Gegenübersein, wird später in der Philosophie von Buber zu dem bekannten *Du*. Jede Begegnung, jedes Du, sei es Mensch, sei Tier oder

9 Mit dem Titel »Célébration hassidique« und auf Englisch 1974 unter dem Titel »Souls on fire«.

10 Im Vorwort von »Chassidische Feier« und »Was die Tore des Himmels öffnet« erwähnt Wiesel diese Begriffe, mit denen er die zentralen Themen der chassidischen Botschaft charakterisiert.

11 Wiesel, Elie (1974): Chassidische Feier, S. 10.

12 Wiesel, Elie (1981): Was die Tore des Himmels öffnet, S. 15.

13 Ebd., S. 89.

14 Ebd., S. 16.

15 Wiesel, Elie (1974): Chassidische Feier, S. 38.

16 Buber, Martin (1963): Der Chassidismus und der abendländische Mensch, in: Werke dritter Band, München, S. 938.

17 Buber, Martin (1963): Erzählungen der Chassidim, in: ders., S. 93.

18 Baruch von Miedzyborz (ca. 1756–1811) war ein Enkel des Besht und Zaddik in der dritten Generation.

Gegenstand, mündet im ewigen Du, in der Begegnung mit Gott. Und dies sind auch die Funken, von denen Luria spricht, die göttlichen Funken, die in der Welt zerstreut sind und die es aufzusammeln gilt.

3 Die beiden Fremden – eine chassidische Erzählung

Die folgende chassidische Erzählung soll nun als Beispiel dienen, um das Verhältnis zwischen Mensch und Gott zu veranschaulichen, wie es

der Zaddik Baruch von Miedzyborz laut Darstellung Bubers und Wiesels auslegte. Anhand der Gegenüberstellung der Übersetzungen der beiden Autoren mit dem Originaltext, wobei in der Tabelle nur die Übersetzungen der Autoren abgebildet wird, sollen deren unterschiedliche Nuancen hervorgehoben werden. Die in fetter Schrift gesetzten Worte stellen dabei die Unterschiede der Übersetzungen in Hinblick auf die Wortwahl dar und verweisen auf die Entstehungszeit und den Wandel, den diese Erzählung in ihrer Übersetzung durchlaufen hat.

Elie Wiesel

Was die Tore des Himmels öffnet (1981)
Ein zorniges Feuer der Hoffnung, S. 56f

.....
Eines Tages sagte Reb Baruch¹⁸
zu seinen Schülern:

»Stellt euch einen Menschen vor, den man aus **seiner Heimat vertrieben hat**. Er kommt an einen Ort, an dem er keine Freunde hat, keine Verwandten. Sitten und Sprachen des Landes sind ihm nicht vertraut. Natürlich fühlt er sich **allein, schrecklich allein**.

Plötzlich sieht er einen anderen Fremden, der auch niemanden kennt, an den er sich wenden könnte, der auch nicht weiß, wohin er gehen könnte. Die beiden Fremden treffen sich und lernen sich kennen. Sie unterhalten sich und gehen eine Zeitlang den Weg gemeinsam. **Mit ein wenig Glück können sie sogar gute Freunde werden**.

Das ist die Wahrheit über Gott und den Menschen: **Zwei Fremde, die versuchen Freundschaft zu schließen.**«

Martin Buber

Die Erzählungen der Chassidim (1949)
»Die beiden Fremdlinge«, S. 205

.....
Im hundertneunzehnten Psalm
spricht der Psalmensänger zu Gott:

»Ein Fremdling bin ich auf Erden,
verbirg mir nicht deine Gebote!«

Zu diesem Vers sagte Rabbi Baruch:

»Wer **in die Ferne verschlagen** wird und in ein unbekanntes Land gerät, der hat mit keinem Menschen Gemeinschaft und weiß sich mit keinem zu unterreden.

Wenn da aber ein zweiter Fremdling erscheint, mag auch dessen Heimat eine andere sein, die zwei **können miteinander vertraut werden** und verweilen fortan mitsammen und sind einander zugetan. Und wären sie nicht beide Fremdlinge, sie wären einander nicht nahegekommen.«

Das meint der Psalmist:
»Du bist wie ein Fremdling auf Erden und hast deiner Einwohnung keine Ruhestatt: so entziehe dich mir nicht, sondern enthülle mir deine Gebote, **daß ich dein Freund werden kann.**«

Buber übernimmt Aufbau und Struktur vom chassidischen Original und benennt auch den Psalm 119, auf den sich diese Erzählung bezieht. Die Auslegung des Rabbi Baruch gestaltet in beiden Übersetzungen den Hauptteil. Und hier muss der Vergleich zum Psalm selbst gezogen werden, um zu erkennen, dass es sich um eine mystisch-symbolische Deutung handelt, in der die Passagen kabbalistisch-chassidisch ausgelegt werden.

Psalm 119 ist der längste Psalm mit 176 Versen und thematisiert das Vertrauen auf Gott und seine Gesetze, die Liebe zur *Torah* und das gute Handeln nach göttlichen Geboten, aber auch vom Fremd-Sein, wie es im neunzehnten Vers heißt: »Ein Gast bin ich im Land. Verbirg nicht vor mir deine Gebote.«¹⁹ Die eigentliche Semantik des Psalms handelt von realem, historischem Verlust von Heimat, nicht im mystischen Sinn um das Fremdsein des göttlichen Funkens im Weltlich-Materiellen, wie es die chassidische Erzählung auslegt.

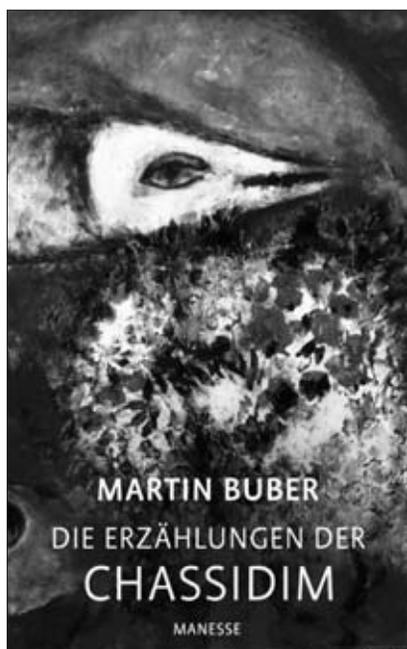
Zu Beginn der Erzählung wird der erste Unterschied zwischen beiden Übersetzungen deutlich, wo es bei Wiesel heißt: »Stellt euch einen Menschen vor, den man aus seiner Heimat vertrieben hat.« Buber aber übersetzt: »Wer in die Ferne verschlagen wird.« Welcher Semantik unterliegt nun aber die hebräische Ursprungsform? Das hebräische Wort *noded* bedeutet wandern, durchstreifen oder migrieren. Es impliziert lange als auch kurze Strecken des Reisens und Wanderns, kann sowohl Migration, die aus eigener Entscheidung heraus getroffen ist bedeuten, als auch erzwungene. Die jüdische Geschichte ist geprägt von *Wanderungen* und die meisten von ihnen waren unfreiwillige. Buber verwendet mit »verschlagen« einen

recht unverbindlichen und vagen Begriff. *Verschlagen werden*, dies kann auch aus eigener Entscheidung heraus geschehen und beruht nicht notwendigerweise auf Verfolgungen oder Pogromen. Wiesels Formulierung hingegen ist klarer und rekuriert unmissverständlich auf die *Schoah* oder andere Verfolgungen. Dies geht einher mit Einsamkeit, wie es heißt: »Natürlich fühlt er sich allein, schrecklich allein.« Wiesel entnimmt dies nicht dem Originaltext, sondern paraphrasiert, erklärt und lässt dabei vielleicht auch persönliche Erfahrung mitschwingen.

Von dieser Einsamkeit, von der die Rede ist, sind Mensch und Gott gleichermaßen betroffen, wie es in der chassidischen Erzählung heißt. Mensch wie Gott sind auf Wanderschaft, fremd, doch wenn sie einander begegnen, kann dieser Begegnung Freundschaft innewohnen. Beide Autoren beenden ihre Übersetzung mit der Folgerung, dass Gott und Mensch Freundschaft schließen, wobei Wiesel es einen Versuch nennt.

4 Fazit

In diesem kurzen Abriss zeigt sich der Wandel einer Erzählung an zwei Autoren und ihrer Übersetzung. Wie es Wiesel in einem Vorwort sagt, bringen Wiederholungen immer wieder neue Bedeutungen ans Licht, erneuern sich und bleiben so stets aktuell. Im Kern stimmen beide Übersetzungen in der Botschaft überein, dass das Band zwischen Mensch und Gott das Band der Freundschaft ist oder sein kann.



Wiesel formuliert es als Möglichkeit, einen Versuch, worin seine *Schoah*-Erfahrung zum Ausdruck kommt und eine gewisse Anklage. Es gibt noch einige andere Stellen in den Werken Wiesels, an denen er die Beziehung zwischen Mensch und Gott als Freundschaft charakterisiert.

Dagegen kommen bei Buber vorrangig die mystisch-kabbalistischen Aspekte, die auch im Original mitschwingen, zum Ausdruck. Da wäre das Innewohnen Gottes im Menschen, einem mystisch-kabbalistisches Konzept, das Buber als Ausdruck der Begegnung auslegt. Gott und Mensch werden einander zugetan sein und sich nahekomen. Im Sinne des Kulturzionismus und der jüdischen Renaissance, denen Buber angehörte, kann jede Fremde ein Ort der Heimat werden.

Der leise Zweifel, die Anklage, die bei der Möglichkeit mit Gott Freundschaft zu schließen bei Wiesel mitschwingt, begründet sich durch seine Erfahrungen während der *Schoah*. Im Gegensatz dazu kann Buber, der seine Erzählungen der Chassidim vor der *Schoah* verfasst, seine Übersetzung positiver und hoffnungsvoller formulieren, da er nicht im Kontext tatsächlicher, historisch-erfahrener Vertreibung, Heimatlosigkeit und Exil steht. Bei Buber liegt eine allgemeine mystisch-spirituelle lurianische Fremdheit aller Menschen und göttlichen Funken sowie Gott zugrunde, die durch die Erfüllung der *Mitzwot* von dem Menschen in messianischer Funktion aufgelöst werden kann. Während Baruch und Buber die Erzählung bzw. den Psalm somit eher chassidisch in lurianischer Tradition auslegen, verbindet Wiesel diese mit seiner *Schoah*-Erfahrung und bezieht damit den ursprünglichen nicht-mystischen Inhalt des Psalms wieder ein.

Eine besondere chassidische Botschaft war beiden Autoren wichtig, weiterzugeben, sei es in der Ich-und-Du-Philosophie Bubers, wo in der Begegnung der Menschen die Begegnung mit Gott ruht, oder bei Wiesel, der »die Überzeugung sichtbar werden [ließ], dass die unmittelbare menschliche Begegnung, sei es in der Spielart Lehrer – Student (in Anlehnung an die Beziehung Meister – Schüler im Chassidismus, die er in mehreren seiner Bücher im Einzelnen entfaltetete) oder in der wechselseitigen Freundschaft ein wesentlicher Bestandteil des Lernens und ein Eckstein seiner Pädagogik war.«²⁰

²⁰ Kanofsky, Joseph A. (2017): Die Pädagogik Elie Wiesels: uns menschlicher machen, in: *ZfBeg* 1/2-2017, S. 72.

Aktuelle Notizen¹

Ein Virus zwingt die Welt in die Knie – Papst und Roms Oberrabbiner betonen »Bande der Freundschaft«

Der Ausbruch der Corona-Pandemie hat das gesellschaftliche, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Leben, wie wir es kennen, nahezu weltweit zum Stillstand gebracht. Unmittelbar betroffen davon waren auch alle interreligiösen Aktivitäten, wie etwa die zentrale Eröffnung der »Woche der Brüderlichkeit« in Dresden Anfang März, in deren Rahmen Bundeskanzlerin Angela Merkel mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet werden sollte. Sie musste abgesagt werden wie auch Hunderte von Veranstaltungen, die in diesem Kontext bundesweit durch die mehr als 80 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit geplant waren.

Die kreative Kraft, mit der die einzelnen Religionen das Handicap mittels Internet und *social media* umgingen, sich nicht mehr physisch zu Gebet und Gottesdienst versammeln zu können, übertrug sich jedoch erfreulicher Weise auch auf viele interreligiöse Initiativen. So hatte etwa die Organisation »Religions for Peace« Vertreter der großen Religionsgemeinschaften – Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Bahai und andere – Anfang April zu einem gemeinsamen, weltumspannenden Gebet eingeladen. Verbunden durch diverse Internetkanäle konnte auf diese Weise trotz des Gebots zu physischer Distanzierung eine weltumspannende Nähe als Zeichen der Verbundenheit in schweren Zeiten gesetzt werden. Ähnlich auch in Deutschland, wo ebenfalls im April unterstützt von vielen Prominenten eine bundesweite Online-Gebetsaktion Ju-

**DEUTSCHLAND
BETET GEMEINSAM**

8. April | 17.00-18.30



Hinweis der Evangelischen
Kirchengemeinde Laufenburg
auf die Online-Gebetsaktion
am 8. April 2020.

.....

den, Christen und Muslime zusammenführten: »Deutschland betet gemeinsam«.

Historisch einmalig: Selbst an Ostern und Pessach blieben Kirchen und Synagogen, der Petersplatz in Rom und die Via Dolorosa in Jerusalem gespenstisch leer. Gleichwohl tauschten Papst Franziskus und der Oberrabbiner von Rom, Riccardo Di Segni, gegenseitige Grüße aus. In einem Brief an die jüdische Gemeinde Roms zum Pessach-Fest schrieb Franziskus, er wolle »insbesondere in der gegenwärtigen Prüfung, die wir alle durchleben«, die »Bande der Freundschaft und des gemeinsamen Einsatzes für die Schwächsten« erneuern. In seinem Dankeschreiben mit Glückwünschen zum christlichen Osterfest antwortete De Segni: »Genau in diesen Momenten der Krise spüren wir konkret die gemeinsamen Werte unserer Glaubensrichtungen und die Notwendigkeit, für das Gemeinwohl zusammenzuarbeiten.« Alle seien jetzt »verpflichtet zu helfen, zu trösten, ihr Gewissen zu erforschen und unseren Schöpfer um Hilfe zu bitten«.

Europäischer Jüdischer Kongress verleiht Preis an Franziskus

Während des Empfangs einer Delegation des Europäischen Jüdischen Kongresses (EJC) Mitte Februar im Vatikan überreichte EJC-Präsident Moshe Kantor Papst Franziskus den »Golden-Vision-Award 2020« für dessen Verdienste um die jüdisch-christliche Freundschaft. Den Preis erhalten jährlich eine jüdische und eine nicht-jüdische Persönlichkeit, die sich für eine "inklusive Welt ohne Antisemitismus" einsetzen. Kantor betonte, Papst Franziskus trete vorbildlich dafür ein, die Erinnerung an den Holocaust wachzuhalten und diese mit den ethischen und moralischen Herausforderungen der Gegenwart zu verknüpfen. Zu diesen zählten Hass, Extremismus, Probleme der Migration, mangelnde Bildung und globale Ungleichheit. Nach 2017 war es das zweite Mal, dass der Papst eine Delegation des EJC empfing, mit dem eine stärkere Zusammenarbeit vereinbart worden war. Die Organisation mit Sitz in Brüssel vertritt nach eigenen Angaben 42 jüdische Gemeinschaften in Europa mit rund 2,5 Millionen Mitgliedern.

Papst Franziskus mit
EJC-Präsident Moshe Kantor.



Polens emeritierter Primas für Dialog mit Judentum geehrt

Anlässlich des von den christlichen Kirchen in mehreren europäischen Ländern begangenen »Tags des Judentums« (17. Januar) ist der frühere polnische Primas Erzbischof Henryk Muszynski für seine Verdienste in der christlich-jü-



dischen Zusammenarbeit mit der »Menorah des Dialogs« geehrt worden. Der 2010 emeritierte Erzbischof Muszynski ist nach dem Historiker Wladyslaw Bartoszewski (1922–2015) als zweiter Pole mit der jüdischen Auszeichnung gewürdigt worden. Der 86-jährige Alterzbischof von Gnesen war Vorsitzender des katholischen Instituts für die Beförderung des jüdisch-christlichen Dialogs in Warschau und der Kommission der polnischen Bischöfe für das Gespräch mit den Juden.

Bei der Verleihung der Auszeichnung in Posen erinnerte Muszynski an Papst Johannes Paul II. (1978–2005), der als »Schutzpatron des Dialogs zwischen Katholiken und Juden in Polen« vor 23 Jahren den seither begangenen »Tag des Judentums« in Polen in die Wege geleitet habe. Mit dem »Tag des Judentums« am 17. Januar gedenken die Kirchen in Polen, Italien, Österreich und den Niederlanden der jüdischen Wurzeln des Christentums.

Armin Laschet erhält Israel-Jacobson-Preis 2020



Die Union progressiver Juden in Deutschland hat Anfang März den nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten Armin Laschet mit dem Israel-Jacobson-Preis 2020 ausgezeichnet. Laschet erhalte

»die Auszeichnung in Anerkennung seiner großen Verdienste für das liberale Judentum, für die Stärkung des jüdischen Lebens in Nordrhein-Westfalen in seiner ganzen Vielfalt sowie für seinen persönlichen Einsatz für Begegnung und Dialog zwischen den Religionen und Kulturen«, hieß es in der Begründung.

Israel Jacobson (1768–1828) gehörte zu den Begründern des liberalen Judentums in Deutschland. Die Union progressiver Juden würdigt seit 2001 alle zwei Jahre Menschen, die sich um ein vielfältiges Judentum verdient gemacht haben. Zumeist handelt es sich bei den Ausgezeichneten um Rabbiner, hin und wieder jedoch auch andere Persönlichkeiten. So erging 2014 der Preis an den heutigen Außenminister Heiko Maas (SPD) und 2018 an den Ministerpräsidenten von Thüringen, Bodo Ramelow (Linke).

Präfamina – Einleitungen zu den gottesdienstlichen Lesungen

Die von der *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF)* herausgegebenen »Präfamina – Einleitungen zu den gottesdienstlichen Lesungen«

liegen seit kurzem in einer neubearbeiteten Auflage vor. Peter von der Osten-Sacken und Friedrich Duensing stellen den Liturgischen Lesungen knappe Texte – Präfamina – voran, die im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs den Lektor_innen eine behutsame Orientierung zu Ort, Intention und Verstehen der Texte bringen. Die knappen Texte können einem neuen Hören der biblischen Texte dienen und dazu verhelfen, eine liturgische Sprache und Orientierung im Umgang mit den Herzstücken des christlichen Gottesdienstes zu gewinnen. Die nunmehr dritte, auf der Grundlage der Perikopenordnung von 2018 neubearbeitete Auflage umfasst ca. 80 Seiten und kann für € 5,- pro Exemplar (Staffelpreise: ab 20 Stück € 4,-, ab 50 Stück € 3,-) ab sofort beim ASF bestellt werden: asf@asf-ev.de.

»Toleranzwagen« demonstriert interreligiöse Verbundenheit auch im Karneval

Zum zweiten Mal in der Geschichte des Karnevals zogen Juden, Protestanten, Katholiken und Muslime am 24. Februar 2020 im Düsseldorfer Rosenmontagszug erneut mit einem gemeinsamen »Toleranzwagen« durch die NRW-Landeshauptstadt. Die Seiten des von Juden, Protestanten, Katholiken und Muslimen konzipierten »Toleranzwagens« zeigten auf blauem Hintergrund eine evangelische Pfarrerin, einen katholischen





Bischof, einen jüdischen Rabbiner und einen muslimischen Imam gut gelaunt und jeweils mit einer roten Pappnase. Darüber hinaus war der von insgesamt 32 Närrinnen und Narren der vier Religionsgemeinschaften besetzte Wagen mit den vier Symbolen der Religionen und jeweils einer Dar-

stellung der für die jeweilige Religion typischen Gotteshäuser in Düsseldorf verziert, also die Synagoge, die evangelische Johanneskirche, die katholische Lambertuskirche sowie die noch im Frühjahr dieses Jahres eröffnende große Moschee im Düsseldorfer Stadtteil Reisholz.



Ankündigung

Forschungsgruppe REMEMBER (2020): Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht

Empirische Einblicke und didaktische Impulse

Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 280 Seiten, ISBN 978-3-17-038912-0

Die internationale Studie REMEMBER ist die erste große Untersuchung zur Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Religionslehrerinnen und -lehrer sind in ihrem Unterricht, bei Exkursionen und schulischen Veranstaltungen besonders engagiert, das Gedenken wachzuhalten. In der empirischen Erhebung in Deutschland, Österreich und der Schweiz geben erstmals mehr als 1.200 Lehrkräfte Auskunft über ihre Motivationen zu diesem Thema, berichten über ihre didaktischen Realisierungen, positive Erfahrungen, aber auch über Widerstände der Lernenden und Ambivalenzen.

Aus dem Inhalt: Theoretische kulturwissenschaftliche, pädagogische und theologische Aspekte des Erinnerens an den Holocaust; Hauptergebnisse der Studie; länderspezifische Analysen und exemplarische Analyse von Lehrplänen (Deutschland, Österreich, Schweiz); Bedingungen gelingenden Unterrichtens zur Erinnerung an den Holo-

caust aus der Sicht von Lehrerinnen und Lehrern; religionspädagogische Konsequenzen und religionsdidaktische Impulse.

An der Forschungsgruppe REMEMBER sind Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von Universitäten und Hochschulen in Tübingen, Zürich, Wien, Mainz, Freiburg und München beteiligt: Stefan Altmeyer, Reinhold Boschki, Sonja Danner, Ralf Gaus, Burkard Hennrich, Martin Jäggle, Andrea Lehner-Hartmann, Stefan Lemmermeier, Rebecca Nowack, Viera Pirker, Martin Rothgangel, Thomas Schlag, Wilhelm Schwendemann, Julia Spichal, Angelika Treibel, Anna Weber, Michèle Wenger.

Insgesamt zeigt die Studie die Chancen und Potentiale auf, die der Religionsunterricht hat, um die Erinnerung an den Holocaust weiterzugeben und ein positives Bild des lebendigen Judentums zu zeichnen. Religionslehrkräfte leisten damit einen wesentlichen Beitrag zur Prävention von Antisemitismus.

Rezensionen

Kasper, Walter Kardinal (2020):

**Juden und Christen –
das eine Volk Gottes**

Freiburg: Herder, 160 Seiten
ISBN 978-3-451-39619-9

Das neue Buch von Walter Kardinal Kasper ist ein Statement, ein leidenschaftliches Bekenntnis zum jüdisch-christlichen Dialog. Gerade in einer Zeit, in der antisemitische Klischees neu verfangen und Stereotypen auferstehen, von denen man anzunehmen geneigt war, dass sie endgültig *ad acta* gelegt worden seien, gerade in einer solchen Zeit des drohenden Rückfalls in den Antisemitismus, erscheint diese Publikation mit dem klaren und wahren Titel: »Juden und Christen – das eine Volk Gottes«. Im Vorwort, das vom Juni 2019 in Rom datiert ist, heißt es: »Ich hoffe, dass die Veröffentlichung ein Ansporn sein kann, dem leider neu aufflammenden Antisemitismus mit ganzer Kraft zu widerstehen.« (S. 11) Mit ganzer Kraft – theologisch geschulte Ohren können hier unschwer einen Anklang an das *Schma Israel*, das »Höre Israel«, erkennen, das nicht selten und nicht zu Unrecht als jüdisches Glaubensbekenntnis gedeutet wird: »Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig. Darum sollst du den HERR, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.« (Dtn 6,4f.) Das Bekenntnis zur Einheit von Juden und Christen ist somit von Beginn an als dogmatische Aussage höchsten Ranges zu werten.

Als ehemaliger Präsident des *Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen* und damit auch der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* in den Jahren 2001 bis 2010 weiß Kardinal Kasper, worüber er spricht: über die Einheit des Volkes Gottes. Und als ehemaliger Professor für Dogmatik in Münster und Tübingen in den Jahren zuvor, von 1964 bis 1989, weiß Walter Kasper, wovon er zu sprechen hat: vom Kern des christlichen Glaubens, der nicht ohne Bekenntnis zu Gottes unverbrüchlicher Treue zum jüdischen Volk zu denken ist. Mit Bezug auf den Apostel Paulus kann Walter Kardinal Kasper daher sagen: »Das



Bekenntnis zu Jesus als dem Christus ist das Bekenntnis zur Treue Gottes zu seinem Volk.« (S. 28) Dass der Begriff »Volk« an dieser Stelle sich zuerst – und mit Papst Johannes Paul II. gesprochen – auf die Jüdinnen und Juden als »unsere bevorzugten ... unsere älteren Brüder [und Schwestern]« (S. 114) bezieht, wird aus dem unmittelbar anschließenden Satz unmissverständlich deutlich, der mit »auch« beginnt: »Auch der christliche Glaube richtet und verlässt sich ganz auf Gott und seine in Jesus Christus endgültig geoffenbarte Treue-Wahrheit.« (S. 28)

Dabei verschweigt Kardinal Kasper keineswegs, dass der jüdisch-christliche Dialog »ein schwieriger Dialog« ist und »ein schwieriger Dialog bleiben« wird. (S. 124) Umso mehr bedarf er der größten theologischen Aufmerksamkeit und der intensiven bibeltheologischen, theologiegeschichtlichen, systematisch-theologischen und praktischen Auseinandersetzung und Vergewisserung. In insgesamt acht Einzelbeiträgen stellt sich Kardinal Kasper dieser Herausforderung.

Walter Kardinal Kasper

Der erste und mit Abstand umfangreichste Beitrag, der fast die Hälfte des gesamten Buchumfangs ausmacht, trägt den Titel: »Juden und Christen – Neuanfang nach der Katastrophe der *Schoah*« (S. 13–73). Dieser Eröffnungstext, der im Unterschied zu den übrigen Beiträgen eine Erstveröffentlichung darstellt,

ist von grundsätzlicher Bedeutung – auch und gerade für die katholische Theologie sowie für den Dialog zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche. Der Aktualitätsbezug wird durch das Framing des Textes deutlich: Kardinal Kasper setzt bewusst das erste Kapitel unter die programmatische Überschrift: »Ein Blick zurück nach vorne« (S. 13–19), um zweierlei zu erreichen: Erstens betont Kardinal Kasper die grundsätzliche »Wen-de« (S. 13) im Verhältnis der Kirche zum Judentum, indem er von der *Schoah* als der »Niederlage« und »moralische[n] Katastrophe Europas« ausgeht und die Bemühungen um einen neuen, ehrlichen Dialog zwischen Juden und Christen würdigt – beginnend mit Papst Johannes XXIII. und dem »jüdische[n] Gelehrte[n] Jules Isaak (1877–1963)« (S. 13). Der Rückblick gewinnt auch eine persönliche Note, insofern er die Zeit, in der Kardinal Kasper für die Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum maßgeblich verantwortlich zeichnete, in die Reflexion einbezieht. Zweitens greift Kasper »neue Problemstellungen« auf, die sich im jüdisch-christlichen Gespräch in der jüngsten Vergangenheit ergeben – dazu zählen aktuelle Publikationen ebenso wie die »Irritationen« (S. 17), die Äußerungen von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. zum jüdisch-christlichen Dialog kürzlich hervorgerufen haben.

Kaspers Veröffentlichung ist also auch ein theologisches und kirchliches Statement, das ein nicht unkritisches Gespräch mit dem emeritierten Papst Benedikt XVI. aufnimmt, der seinerseits im Jahr 2018 einen kontrovers diskutierten Text über den *Traktat »De Iudaeis«* verfasst hatte. Da Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. sei-

nen Gedankengang ebenfalls mit einer Bezugnahme auf Auschwitz eröffnet, wird die Differenz zu Walter Kardinal Kasper schnell kenntlich: Denn während Kasper von einer »Wende im Verhältnis von Juden und Christen« (S. 13) spricht, geht es Ratzinger zufolge darum, »dass die Kirche die Frage nach dem Wesen des Judentums neu bedenken muss.« Wendebewusstsein hier – Wesensspekulation dort: Die Grunddifferenz könnte kaum stärker sein und findet ihren Ausdruck in einer unterschiedlichen Bewertung der sog. Substitutionstheorie, d.h., einer »Theorie des Ersatzes und der Enterbung der Juden« (S. 40). Während Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. die Existenz dieser Substitutionstheorie bestreitet, weil sie sprachhistorisch nicht nachweisbar sei, legt Kasper eindrücklich in einem konzisen theologiehistorischen Rückblick die »Tragik der Substitutionstheorie« (S. 34–40) dar und kommt wiederholt auch in den nachfolgenden Beiträgen auf diese theologisch fatale Theoriebildung zu sprechen (vgl. S. 95; S. 113; S. 122). Vor dem Hintergrund dieser Substitutionstheorie steht das, was Kasper als »kirchliche Umkehr« (S. 94f.) bezeichnet. Unmissverständlich heißt es daher: »Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die christliche Theologie die alte Substitutionstheorie aufgegeben und hält an der bleibenden Gültigkeit des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk fest.« (S. 122) Die theologie- und dogmengeschichtliche Kenntnis Kaspers führt zu der Zuversicht, dass die katholische Kirche weder die Wahrheit noch – falls hier überhaupt eine Differenz besteht – die »historische Wahrheit« (S. 120) fürchtet.

Kardinal Kasper bleibt – und das ist eine bemerkenswerte Stärke seiner theologischen Arbeit – weder bei einer dogmatischen Kritik seines früheren Kollegen stehen noch verkennt er die hoffnungsvollen Zeichen aufrichtiger Dialogbemühungen – auch und gerade in der Theologieggeschichte. Beeindruckt von jungen Doktoranden der Hebrew University in Jerusalem, die sich den »guten Zeiten der jüdisch-christlichen Geschichte« (S. 41) widmeten, stellt Kasper auch »Lichtblicke im Dunkel der Geschichte« (S. 40–53) dar: In differenzierter Sichtung kommen die Toleranzbemühungen früh-

mittelalterlicher Päpste sowie der Theologen Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Hugo von Sankt Viktor und Thomas von Aquin zur Sprache. Am Ende seines ersten Beitrags greift Kardinal Kasper das eschatologische – und auch in *Nostra aetate* zitierte – Bild des Propheten Zefanja (S. 3, S. 9) auf, dass Juden und Christen gemeinsam »Schulter an Schulter« Gott dienen (S. 60–63).

Im Unterschied zu seinem ersten Beitrag, der im ausführlichen Anmerkungsteil aktuelle Literaturhinweise enthält, sind die übrigen Texte, die anlassbezogen entstanden sind, bereits an anderer Stelle erschienen. Dennoch ist die Neuaufnahme sinnvoll und hilfreich: Denn die neue Zusammenstellung ergänzt und vertieft die grundsätzlichen Darlegungen des ersten, bisher unbekanntes Beitrags und bildet die Wegstrecke des Denkens und der Bemühung um eine Erneuerung des jüdisch-christlichen Dialogs ab. Für die schulische Praxis sind die kurzgefassten »Hinweise zu dem Fragenkatalog für das Projekt ›Judentum im katholischen Religionsunterricht‹« (S. 75–79) ebenso bedeutend wie die »Ansprache zur Woche der Brüderlichkeit 2007 in München« (S. 101–108) oder der – gleichermaßen mit Geschichts- und Zukunftsbezug verfasste – Text über »Die Reichspogromnacht und die Gleichgültigkeit« (S. 81–89). Ein bemerkenswertes Zeugnis innerkatholischer Selbstverständigung ist die Dokumentation »Theologische Schwerpunkte im christlich-jüdischen Gespräch« (S. 131–142); nach einem Auszug aus dem bedeutenden Papier des international renommierten Gesprächskreises »Juden und Christen« beim *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (ZdK) ist ein Briefwechsel zwischen Kardinal Kasper und dem damaligen Vorsitzenden des Gesprächskreises, Hanspeter Heinz, abgedruckt; eingehend wird hier das christologische Bekenntnis und die gleichzeitige Absage der katholischen Kirche an die Judenmission diskutiert und theologisch begründet. Darin besteht – aller Nuancierungen zum Trotz – Einigkeit mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., der als Reaktion auf die internationale Kritik seines zuvor genannten Beitrags unmissverständlich

deutlich machte, dass zwar ein Dialog über eine Deutung Jesu zwischen Juden und Christen notwendig, Judenmission aber aus theologischen Gründen ausgeschlossen sei (vgl. S. 16).

Von grundsätzlicher Bedeutung ist schließlich auch der Text »*Nostra aetate* und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs« (S. 109–129), in dem Kardinal Kasper drei »Künftige Aufgaben und Herausforderungen« benennt (S. 120–126):

- 1 die historische Aufarbeitung, die zum eigenen und zum gegenseitigen Kennenlernen unverzichtbar ist,
- 2 als zentrales dogmatisches Problem die Frage: »Wie ist die Weitergeltung des alten Bundes mit der für den neuen Bund grundlegenden universalen Heilsbedeutung Jesu Christi vereinbar (vgl. Röm 3,21-31)?« (S. 122),
- 3 die praktische Zusammenwirkung an einer gerechteren Zukunft.

Der letzte Beitrag, der dem gesamten Band den Titel gegeben hat: »Juden und Christen – Das eine Volk Gottes« (S. 143–157), bündelt abschließend die Schwierigkeiten und die Chancen eines künftigen Dialogs zwischen Juden und Christen.

Zusammenfassend gilt es festzuhalten: Dieser Sammelband von Walter Kardinal Kasper ist ein bedeutendes und zukunftsorientiertes Vermächtnis zu Lebzeiten. Es bleibt zu hoffen, dass die folgenden Generationen von Theologinnen und Theologen sowohl jüdischer als auch christlicher Provenienz das hier entwickelte historische und dogmatische Bewusstsein aufgreifen und die in einem Text paradigmatisch gestellte Frage als interesse- und forschungsleitende Fragestellung ihres eigenen Redens und Tuns erkennen: »Wer soll denn, wenn nicht wir, Juden und Christen, die Fackel dieser Hoffnungswahrheit hochhalten?!« (S. 108) Dass diese Frage keineswegs nur rhetorisch zu verstehen ist, macht möglicherweise die Tragik und die Größe unserer Gegenwart aus.

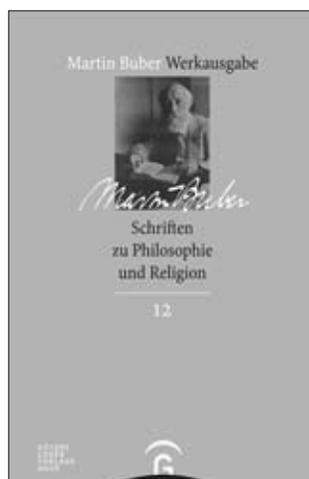
René Dausner

**Martin Buber Werkausgabe Bd. 12 (2017):
Schriften zu Philosophie und Religion**

Band 12, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
909 Seiten, ISBN 978-3-579-02688-6

Der zwölfte Band der Werkausgabe umfasst Texte aus den Jahren 1922–1964, die sich insgesamt mit dem Verhältnis von Philosophie und Religion auf dem Hintergrund von Existenzfragen und dem dialogischen Ansatz Bubers beschäftigen. *Religion als Gegenwart* dürfte eine Vorstudie von *Ich und Du* sein. Grundlegende Texte sind neben *Religion als Gegenwart*, *Die Religion als Wirklichkeit*, *Das Problem des Menschen*, *Zur Situation der Philosophie*, *Bilder von Gut und Böse*, *Gottesfinsternis* u.a.

Religion als Gegenwart sind acht Vorlesungen, die zwischen dem 15.1.1922 und 12.3.1922 im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt a. M. auf Einladung Franz Rosenzweigs gehalten wurden. Die Vorträge waren Vorarbeiten zu *Ich und Du*; Buber und Rosenzweig versuchten in der desolaten Lage nach dem Ersten Weltkrieg dem deutschen Judentum wieder auf die Beine zu helfen, weil die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft immer mehr mit Ressentiments auf die jüdische Bevölkerung reagierte und der Antisemitismus immer gewalttätiger wurde (S. 583). Ob Religion Gegenwart sei, die zur Vergangenheit werden könne, ist die Grundfrage Bubers. Er charakterisiert in diesen Vorträgen Religion als unbedingte Wirklichkeit, aus der der Mensch leben könne (S. 89). Relativierung und Funktionalisierung von Religion seien der Tod im Topf (S. 91). Religion ruhe auf dem Fundament einer Seinsbindung (S. 97); auch das Sittliche könne nicht mit dem Religiösen identifiziert werden (S. 100). Die Unabhängigkeit des Geistes spiegele sich in der Unabhängigkeit des Religiösen (S. 108) – Religion sei gerade kein schlechtsinniges Abhängigkeitsgefühl (gegen Schleiermacher) (S. 110). Für Buber gehört das Religiöse, Religion überhaupt, grundsätzlich in eine Ich-Du-Beziehung hinein (S. 117). Die Gefahr für jede Religion bestehe darin, sich in Ich-Es-Beziehungen zu verlieren. Religion brauche das Gegenübertreten zu einem DU: »Ich habe das Du, das mir



gegenübersteht, nicht zu erfahren, sondern zu verwirklichen. Ich mache es nicht zu einer Erfahrung, indem ich in die Beziehung zu ihm trete, sondern ich mache es zu einer Wirklichkeit, zu einer Gegenwart...« (S. 121). Religion müsse Gegenwart bleiben und dürfe nicht zum Gegenstand werden (S. 129). Religion gehöre in die Beziehung zum ewigen DU, zu Gott (S. 131). Diese Du-Beziehung sei für die Existenz der Religion entscheidend (S. 144). Gott werde jedoch in der Es-Welt zum Gegenstand, d.h. zum Ding (S. 147). Das Du-Sagen sei in der Es-Welt nicht möglich (S. 157). Die Du-Dimension wird von Buber noch einmal in seinen Überlegungen *Was soll mit den zehn Geboten geschehen?* (1929) deutlich. Wichtig sei die persönliche Du-Anrede (S. 206) und nicht das Abgleiten in die Es-Welt durch ein ethisches Sollen: »Nicht zu einer Buchrolle, nicht einmal zu den Steintafeln, auf die sie einst, nachdem sie gesprochen waren, ›der Finger Gottes grub‹, sondern zu der Gesprochenheit des Wortes, zur Schrift der Stimme« wolle er hinführen (S. 207).

Die Schrift *Das Problem des Menschen* ist Bubers Grundlegung einer dialogischen Anthropologie (S. 652); sie entstand 1942 in hebräischer Sprache und erschien 1948 in Deutsch. Die Schrift ist eine herausragende Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Fragen zur Anthropologie: »Im Es der Einsamkeit wird sich der Mensch am unerbittlichsten zur Frage, und eben daher, da die Frage grausam sein Herrlichstes aufruft und ins Spiel zieht, wird er sich zur Erfahrung« (S. 231).

Im Abschnitt von *Aristoteles zu Kant* schließt sich Buber Baruch Spinoza an (S. 238ff) und bleibt doch nah an Kant: »Was ist das für eine Welt, die der Mensch erkennt? Wie kann der Mensch, so wie er in seiner konkreten Wirklichkeit ist, überhaupt erkennen? Wie steht der Mensch in der so von ihm erkannten Welt, was ist sie ihm und was ist er ihr?« (S. 240). An Kant werden die anthropologischen Entwürfe von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx gemessen (S. 242) – Friedrich Nietzsche wird von Buber, ebenso wie Ludwig Feuerbach, in die anthropologische Reduktion gestellt (S. 253); Heidegger wird ein »geschlossenes System« attestiert (S. 279).

Bilder von Gut und Böse (1949/1952) ist eine Verarbeitung der beiden Weltkriege und des verbrecherischen Nationalsozialismus, um die anthropologische Wirklichkeit von Gut und Böse im faktischen Lebenszusammenhang darzustellen (S. 695). *Gut und Böse* sind für Buber nicht antinomisch, sondern prinzipiell wesensungleich (S. 695) – die Existenz des Bösen fordere den Menschen auf, gegen das Böse zu kämpfen. *Gottesfinsternis* entstehe dann, wenn sich der Mensch der ganzen Wirklichkeit entziehe, sich dem Du Gottes verweigere. Buber verteidigt Baruch Spinoza gegen Kant und dessen Behauptung: »Gott ist keine äußere Substanz, sondern bloß ein menschliches Verhältnis in uns« (S. 369). Für Buber lässt sich Gott nicht auf ein Postulat der praktischen Vernunft reduzieren – es geht ihm gegen Nietzsche und Martin Heidegger um die persönliche Begegnung mit Gott, auf die alle Gottesbilder bezogen bleiben (S. 373): »Es ist die Situation des Menschen, der das Göttliche nicht, nicht mehr, als sein Gegenüber erfährt – es nicht zu erfahren wagt oder es nicht zu erfahren vermag, gleichviel: da er sich ihm existentiell entzogen hat, hat er es als Gegenüber verloren.« (S. 377).

Bubers roter Faden, auch durch die anderen Texte des Bandes, bleibt die Grundeinsicht, dass sich Religion auf die Begegnung des menschlichen Ichs mit dem göttlichen Du und Philosophie auf die denkerische Zweifelhait von Subjekt und Objekt (S. 378) gründen: »Die religiöse Äußerung ist an die konkrete Situation gebun-

den« (S. 382). Wer Gott liebt, so Buber, liebt keine Idee von Gott (S. 395). Gott könne philosophisch, d.h. gegenständlich begrifflich, nicht erkannt werden (S. 446), weil jedes menschliche Erkennen Relation zu einem Gegenstand sei, d.h. in die Es-Welt gehöre (S. 461).

In *Antwort* gibt Buber diesbezüglich eine bedeutende Antwort: »Ich muß es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas aus der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.« (S.471).

Wer Bubers philosophischem Grundverständnis des Menschen und Menschseins und seiner Auseinandersetzung mit Platon, Aristoteles oder Philosophen wie Descartes, Spinoza, Kant, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger u.a.m. auf die Spur kommen will, dem sei dieser Band der Werkausgabe besonders ans Herz gelegt.

Wilhelm Schwendemann

Grözing, Karl Erich (2019):

Jüdisches Denken.

Theologie – Philosophie – Mystik

Bd. 5: Meinungen und Richtungen
im 20. und 21. Jahrhundert

Frankfurt am Main: Campus Verlag, 857 Seiten
ISBN 978-3-593-51107-8

https://www.campus.de/buecher-campus-verlag/wissenschaft/geschichte/juedisches_denken_theologie_philosophie_mystik-9963.html

Nach 839 Seiten steht wie in Heiligen Büchern über einer Arabeske die Formel: *Tam WeNischlam HaSefer BeEsrat HaEl Jitbarach*, d.h.: *Beendet und vollendet das Buch, mit Hilfe Gottes, Er sei gesegnet*. Die Eulogie bezieht sich nicht nur auf den anzuzeigenden Band allein, sie schließt die 3.764 Seiten Text und 137 Seiten Bibliographie von Karl Erich Grözingers monumentalem *Fünfbuch: Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie und Mystik von der Bibel bis ins 21. Jahrhundert*.

Die bloßen Zahlen verdeutlichen schon die riesenhaften Ausmaße des Werkes, nicht zu reden vom vieli-gliedrigen Aufbau des Ganzen und der sorgfältigen Durchführung im Einzelnen. Der Verfasser schöpft aus dem Vollen, sein Werk wird zunehmend selbstreferentiell, mit Hilfe der Querverweise kann der Leser wie in einem Hypertext endlos durch dreitausend Jahre jüdischer Denkgeschichte navigieren. Die Geschichte des jüdischen Denkens wird als Gemäldegalerie mit Porträts von Denkern und Werken, neuerdings auch von Denkerinnen, sowie großen Panoramen von Denkbe-wegungen präsentiert (S. 669–770).

Grözinger kennt jedes der vorgestellten Werke aus erster Hand, und er lässt sie in langen, eigens übersetzten Passagen zu Wort kommen. Seine Kommentierung bewegt sich durchweg auf dem letzten Stand der historisch-kritischen Wissenschaft (s. seine Bibliographie) und zeichnet sich immer durch ein hohes theologisches und philosophisches Reflexionsniveau aus – das Ganze ist ein Meisterwerk geistesgeschichtlicher Darstellung!

In den großen Philosophiegeschichten des Mittelalters wird das jüdische Denken meist als Fußnote zu einer Fußnote abgehandelt, als jüdischer Abklatsch des arabischen Abklatsches des griechischen Denkens. Jüdische Denker werden als Epigonen betrachtet und ge-wöhnlich nur als Händler mit fremden Ideen im Wis-senstransfer zwischen Ost und West gewürdigt. Etwa in Etienne Gilsons *La Philosophie au Moyen Age* als gelehrige Schüler der arabischen »Meister« auf acht von 782 Seiten, in Kurt Flaschs *Das Philosophische Denken im Mittelalter* (1986) als »Anreger« auf acht von 720 Seiten. Wer mit solchen Vorurteilen Grözingers Ausstellung betritt, der reibt sich die Augen; in dieser Retrospektive stößt er auf unerhört originelle Gedan-kengebilde aus jüdischen Quellen und europäischen Denkansätzen.

Gewiss, Grözinger ist nicht der erste, der das Vorurteil der Epigonalität des jüdischen Denkens in der Phi-losophiegeschichtsschreibung widerlegt. R. Jakob Gutt-mann, R. Manuel Joel und vor allem Harry Austryn Wolfson haben im vorvorigen und vorigen Jahrhundert die Originalität einzelner jüdischer Denker nachgewie-

sen, aber noch nie hat das jemand für das jüdische Den-ken als Ganzes unternommen. Man ist dann weniger überrascht, wenn man in Grözingers »Bilder einer Aus-stellung« zur Moderne und Postmoderne gelangt und auf jüdische Denker stößt, die wie Martin Buber, Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas auch in der allge-meinen Philosophiegeschichte Epoche gemacht haben.

Der zu besprechende 5. Band von *Jüdisches Den-ken* führt die Geschichte vom Anfang des 20. Jahrhun-derts bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts fort. Dabei geht der Verfasser auch Risiken ein, so, wenn er *Stim-men aus der Academia* behandelt, die noch nicht zum etablierten Kanon gehören und ihre Klassizität erst noch unter Beweis stellen müssen (S. 773–825). Aber gerade diese Ausweitung der Denkzone macht diesen Band so interessant. Es ist unmöglich, in einer Buchbe-sprechung den Reichtum des Bandes auch nur annä-hernd zu referieren, es bleibt uns nichts anderes übrig als einzelne Gesichtspunkte herauszugreifen, die den Band und das ganze *Fünfbuch* empfehlen.

Zionismus und *Schoah* – die Themen von Bd. 4 – haben den geografischen Schwerpunkt des jüdischen Denkens von Europa nach Nord-Amerika und Israel verlagert. Nichtsdestotrotz stammen die wichtigsten Meisterdenker der zweiten Hälfte des 20. und des be-ginnenden 21. Jahrhundert, die in Band 5 den größten Raum einnehmen, noch aus *old europe*. Die Kohorte der Nuller Jahre hat noch mehr gemeinsam: Emmanuel Lévinas (1905–1995, S. 168–189), R. Josef Dov So-loveitschik (1903–1993, S. 291–388), Abraham Jos-hua Heschel (1907–1972, S. 389–413), Jeschajahu Leibowitz (1903–1994, S. 525–582) waren Ostjuden, die in Deutschland studiert und promoviert haben (Lé-vinas nach einem entscheidenden Studien-Aufenthalt in Freiburg i. Br. an der deutschesten Universität Frank-reichs); sie sind durch die damals herrschenden Rich-tungen der deutschen Universitätsphilosophie, vor allem den Neukantianismus Hermann Cohens und der Phänomenologie Edmund Husserls – also Meister, die selbst jüdisch waren – entscheidend geprägt worden, ehe sie nach dem Krieg in neuen Zentren des jüdischen

Karl Erich Grözinger.



Lebens ihre eigenen Philosophien des Judentums entwickelten. Die Geschichtsschreibung zur jüdischen Philosophie im deutschsprachigen Raum hat nach dem Klassiker von Julius Guttman *Philosophie des Judentums* (1933) darunter gelitten, dass Judaisten in aller Regel keine Fachphilosophen waren, sondern überwiegend Theologen oder Philologen. Wie aber soll man zum Beispiel Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* gerecht werden, wenn man seinen Kant nicht gelesen hat und noch weniger Cohens Kant-Kommentare und seine Systemschriften? Diesem Mangel hilft Grözinger ab, indem er seinen Denker-Porträts jeweils eine Charakteristik ihrer Philosophie vorausschickt, bei Heschel die Phänomenologie Husserls (S. 390–399) und bei Soloveitchik die neukantianische Epistemologie (S. 299–312). Aus diesem Grund ist sein *Jüdisches Denken* auch als Lehrmittel für die Jüdischen Studien geeignet, denn den meisten Studenten fehlt hier gleichfalls der allgemeinphilosophische Hintergrund.

Lévinas knüpft an die Phänomenologie Husserls und Heideggers an, ebenso wie an Buber und Rosenzweig, die Grözinger in ausführlichen und auch kritischen Porträts vorstellt. Insofern ist Grözingers deutsch-französischer Bindestrich einleuchtend (S. 47–189). Lévinas hat schon früh die Rolle Bubers und Rosenzweigs in der *Jüdischen Renaissance* im Vorkriegs-Deutschland erkannt, die er im *Renouveau juif* im Nachkriegs-Frankreich selbst spielen sollte. 1959 hat er Rosenzweig als Modell eines jüdischen Denkers zwischen zwei Welten auf dem *Colloque des intellectuels juifs de langue française* vorgestellt, wo er seine be-

rühmten *Talmud-Lektüren* hielt. Grözinger entwickelt das jüdische Denken Lévinas' aber nicht aus seinen »konfessionellen« Schriften, sondern mit gewohnter Meisterschaft aus seinen philosophischen Hauptwerken (S. 168–198). Dabei bleibt er wie üblich auf kritischer Distanz. So, wenn er das Lévinas'sche *Subjekt*, das eben nicht Herr im eigenen Haus ist, sondern *Untertan (sujet)* des Anderen, unter dessen Anklage und als dessen Geisel, mit dem krankhaft schlechten Gewissen Josef K.'s in Kafkas *Prozess* vergleicht. Von Kafka zieht er, wie schon in seinem Buch *Kafka und die Kabbala*, die Linien zu chassidischen Meistern und kabbalistischen Quellen.

Hier zeigt sich ein entscheidender Vorteil von Grözingers *magnum opus* im Vergleich zu den üblichen jüdischen Philosophiegeschichten. Es beschränkt sich nicht auf die Philosophie im engeren Sinn, er bezieht vielmehr die ganze Breite der theologischen Ausdrucksmittel ein, also gegebenenfalls auch die mystischen und belletristischen. Auf diese Weise bekommt er geistesgeschichtliche Parallelen und Schnittpunkte in den Blick, die sonst verborgen blieben. Allerdings sah sich Lévinas in der Nachfolge der Gegner des Chassidismus, der *Mitnaggdim* seiner litauischen Heimat, namentlich des freilich auch kabbalistisch geprägten Schülers des Gaon von Vilna, Rabbim Chaim von Wolozyn (1749–1821). Dazu kann man ergänzend Judith Friedlanders schönes Buch *Vilna on the Seine* lesen.

Die Verhaftung des jüdischen im deutschen und europäischen Denken hört mit der erwähnten geographischen Schwerpunktverlagerung nicht auf. So rekurriert etwa der orthodoxe israelische Philosoph Avi Sagi (Jg. 1953), dem Grözinger ein ausführliches Porträt widmet (S. 583–631), in seiner Philosophie des Gebets auf die Existenzphilosophie Heideggers und in seinem religions- und kulturphilosophischen Pluralismus auf die Hermeneutik Gadamers. Grözinger referiert die deutschen Philosophen wieder aus erster Hand (S. 592ff., S. 606ff.), wobei er in Gadamers und Sagis »Horizontverschmelzung« (*Misug Ofakim*) seine eigene Auffas-

sung der Hermeneutik des jüdischen Denkens bestätigt sieht (S. 601f.), sodann verortet er Sagi in der theologisch-politischen Debatte des heutigen Staates Israel.

Auch sonst schenkt Grözinger dem theologisch-politischen Komplex viel Aufmerksamkeit. Vielleicht ist der Vergleich von *Malkod 67* des in Deutschland weitgehend unbekanntem Israelis Micah Goodman über die ideologischen Dilemmata nach dem Sechstagekrieg (S. 633–666) mit Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* übertrieben, aber es zeigt doch, dass die Vernunft aus den Quellen des Judentums vor den Herausforderungen der Politik nicht kapituliert.

Grözinger hat schon im Band 4 von *Jüdisches Denken* bewiesen, dass er in Sachen Zionismus nicht leidenschaftslos ist (S. 423–433). Dafür gibt es auch in diesem Band weitere Belege, so, wenn er die »antizionistischen Reflexe« der linksliberalen *Tikkun-Olam*-Bewegung geißelt (S. 256–260). Überhaupt ist Grözinger ein deutscher Judaist mit Herz für die jüdische und israelische Sache. Man möchte meinen, so eine Sympathie mit seinem Forschungsgegenstand verstünde sich von selbst. Um sich vom Gegenteil zu überzeugen, braucht man nur die letzte Seite aus Johann Maiers großartiger *Geschichte der jüdischen Religion* (1992) aufzuschlagen. Im allerletzten Satz meint dieser, noch schnell eine »unkritisch-prozionistische« Haltung verurteilen zu müssen (S. 672 u.). Oder man höre die verbalen Entgleisungen des zurückgetretenen Direktors des Jüdischen Museums Berlin, Peter Schäfer. Gewiss, ein Geometer muss kein Sechsstern sein – um einen von Schäfers Kernsprüchen über den Unterschied von Judaisten und Juden abzuwandeln – er braucht sich aber auch nicht als Sechssternkritiker hervorzutun.

Wohlgermerkt, Grözinger ist kein Apologet, seine Metakritik der Israel-Kritik ist wohlbegründet, sie scheint nur deshalb parteiisch, weil Antisraelismus inzwischen auf vielen Campus der westlichen Welt Konsens geworden ist. Außerdem spart Grözinger auch gegenüber Erscheinungen des jüdischen Lebens nicht mit Kritik, wenn er es für richtig hält. Fast spöttisch be-



gleitet er die sukzessiven »Plattformen« der jüdischen Reform in den USA, die nach vielen Verbiegungen und Verbeugungen vor dem Zeitgeist immer mehr zur traditionellen Form zurückkehrt (S. 202–224). Es ist gerade seine Reiz- und Streitbarkeit, die die Lektüre des monumentalen Werkes von Anfang bis Ende auf- und anregend macht.

Dann ist es aber auch unausbleiblich, dass der Rezensent nicht immer mit dem Autor einverstanden ist, so wenn sich ein antitheologischer Affekt zu Wort meldet. Insbesondere die systematische Jüdische Theologie hält Grözinger für ein jüdisches Imitat der christlichen Theologie (S. 35–38, S. 428). Er stellt nicht wie Schäfer die Existenz der Jüdischen Theologie schlechthin in Frage, »Theologie« ist immerhin das erste Wort des Untertitels, er bezweifelt nur den Singular. Als Beleg führt er gerne den *Siddur* an (Bd. 1, S.22–24; Bd. 5, S.398). Es ist wahr, das Jüdische Gebetbuch ist ein Reposeitorium höchst unterschiedlicher Stücke unterschiedlichen Alters, unterschiedlicher Herkunft. Dem historischen Theologen geht es um die Sonderung der zusammengewürfelten Stücke, was Grözinger die Analyse der theologischen *Grundlinien* nennt. Mit gleichem Recht geht es aber dem dogmatischen Theologen um die *Außenlinien*, denn es steht zwar höchst Verschiedenes im *Siddur*, aber es steht doch nicht Beliebiges darin. Schließlich geht es dem systematischen Theologen um das Gesamtbild, woher und von wann die einzelnen Steinchen des Mosaiks immer stammen mögen. Die pure Vielheit widerspräche dem Begriff des Denkens, das von sich aus nach Einheit sucht, es wider-

sprache dem Einheits-Bekenntnis *Adonai Echad*, das nicht mit unvereinbaren Gottesbildern leben kann und – *last but not least* – es widerspräche der Bewusstseins-Einheit des Beters, der nicht im *LeSchem Jichud* abwechselnd Kabbalist, im *Jigdal Elohim Chaj* Philosoph und im *Schir HaKawod* Anthropomorphist ist. Er spricht und singt diese Gebete aus der Überzeugung heraus, dass sie in verschiedenen Ausdrucksformen das Antlitz des einen Gottes zur Anschauung bringen. Die Theologie ist nur die Fortsetzung der Doxologie mit anderen, nämlich begrifflichen, systematischen Mitteln.

Was ist für Grözinger die Summe der Summe? Zerfällt seine große Sammlung in ein Sammelsurium von Einzelstücken? Eine solche Skepsis wäre einem Juden durchaus zuzutrauen und sie wäre für den Leser nach 3.764 Seiten engagierter Rekonstruktion ein trauriges Ergebnis. Und so fängt auch Grözinger an, die Vielfalt der Gottesbilder und ihrer menschlichen Ebenbilder gegen den dogmatischen Essentialismus in Stellung zu bringen, und zieht sich auf den Historismus zurück. Doch dabei bleibt er glücklicherweise nicht stehen. Grözinger hat allen fünf Bänden von *Jüdisches Denken* gezeigt, dass die jüdische Anthropologie stets Bezug auf die Schlüsselstelle Gen 1,26-27 und Parallelen Bezug nimmt. Maimonides' *Führer der Verirrten* beginnt im 12. Jh. mit einer Erläuterung dieser Stelle ebenso wie R. Chajim Wolozyners *Nefesch HaChajim* (Seele des Lebens) im 19. Jh. Die Bibel als Ort und Sprache des Jüdischen Denkens, das ist nach Grözinger die Konstante, das gesuchte überzeitliche Definitionsmerkmal. »Das Jüdische am jüdischen Denken ist, wenigstens solange das Judentum in den traditionellen Fußstapfen der rabbinischen Hermeneutik und im Verständnis des Judentums als Religion agierte, die Einfügung allen Denkens in die formale Struktur der Tora-Auslegung.« (S.873). Die Frage, ob die formale Bezugnahme nicht auch materiale Denkwänge nach sich zieht, wäre eine Aufgabe für jüdisches Weiterdenken. Denn die Gott-ebenenbildlichkeit ist eine Grenzmarkierung, die zum Beispiel *a limine* materialistische, biologistische, soziologische Menschenbilder ausschließt. Die vorsichtige

Einschränkung, dass dies nur für die voremanzipatorische Epoche gelte, unterschätzt ein wenig das Nachleben der jüdischen Antike in der Moderne. Auch offen antireligiöse Zionisten bezogen sich bei ihren nietzsche-anischen »Umwertungen der Werte« auf die *Torah*, wenn sie sie auch gegen den traditionellen Strich lasen. So als ob jüdisches Denken erst dann zufrieden mit sich ist, wenn es sich in die *Torah* eingeschrieben hat.

Die Judaisten haben Grözingers *opus magnum* bisher kaum zur Kenntnis genommen. Dabei hat er der deutschen Judaistik ein stolzes Monument errichtet. Wenn man dieser Fachwissenschaft oft den Vorwurf nicht immer ersparen kann, dass sie sich lieber mit dem jüdischen Aberglauben als mit dem jüdischen Glauben befasst und vor lauter philologischem Kleinkram oft den Überblick verliert, so hat Grözinger in einem gewaltigen Kraftakt bewiesen, dass sich kritische Werkanalyse und synthetische Gesamtschau, philologische Genauigkeit und philosophische, theologische und politische Relevanz keineswegs ausschließen müssen. Man wünscht diesem Werk eine besser lektorierte und auch für Studenten erschwingliche Studienausgabe.

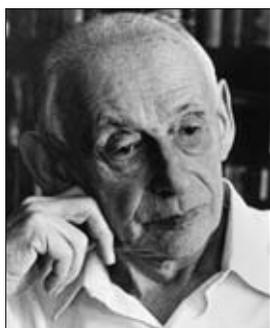
Daniel Krochmalnik

Scholem, Gershom (2019):

Poetica. Schriften zur Literatur, Übersetzungen, Gedichte

Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp-Verlag, 783 Seiten, ISBN 978-3-633-54292-5

Die Ausgabe wurde am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL) unter der Leitung seiner langjährigen Direktorin Sigrid Weigel erarbeitet. Sie gibt im Vorwort Hinweise auf die komplizierte Editionsgeschichte (S. 24f). Die Texte sind äußerst sorgfältig ediert, mit den notwendigen Überlieferungshinweisen versehen und fachlich-judaistisch kommentiert, was die Übersetzung hebräischer Begriffe miteinschließt (vgl. dazu »Zur Edition« S. 760–762). Neben einer Bibliografie schließt der Band mit einem nützlichen Glossar und einem Personenverzeichnis.



Gershom Scholem.

Mit diesem Band ist die (Wieder-)Entdeckung des »literarischen Scholem«, die sich seit 1992 (Berliner Tagung) und 1996 (Potsdam zum 100. Geburtstag Scholems) abzeichnete und durch die Veröffentlichung seiner Tagebücher (1995 und 2000) beschleunigt wurde, definitiv gelungen und zugänglich. 44 der insgesamt 119 aufgenommenen Texte sind hier erstmals publiziert: Entwürfe, Notate, Fragmente, aber auch vollständige Aufsätze und Übersetzungen.

Nach einer Hinführung *Der literarische Scholem* (S. 11–25) ist der Band in sechs große Abschnitte gegliedert, diese werden jeweils kenntnisreich eingeleitet:

- I. *Klage und Klagelieder* (S. 27–129)
- II. *Übersetzungen religiöser Texte* (S. 131–206)
- III. *Sprach- und Übersetzungstheoretisches* (S. 208–311)
- IV. *Chaim Nachman Bialik und Samuel Josef Agnon*
 - a) *Übersetzungen* (S. 313–414)
 - b) *Kritiken* (S. 415–521)
- V. *Literatur und Kritik* (S. 523–646)
- VI. *Gedichte von 1914 bis 1974* (S. 648–759)

Um mit Letzterem zu beginnen: Die Gedichte sind Zeit- und Begegnungsdokumente, oft Bekenntnisse im Zusammenhang seiner Arbeiten oder aktueller Auseinandersetzung, zum Beispiel mit den verschiedenen Richtungen des Zionismus oder mit Martin Buber, »zur Durcharbeitung von für ihn existenziellen Themen im Medium dichterischer Zwiesprache« (S. 650). Bezeichnenderweise sind fast alle (bis auf übersetzte Ausnahmen) in deutscher Sprache verfasst. Dass seine Gedichte einen so umfangreichen Teil des Nachlasses aus-

machen, ist erst lange nach Scholems Tod bekannt geworden. Von den überlieferten 140 Gedichten wurden 52 aufgenommen. Sie sind in einem aufschlussreichen Vorspann gut kommentiert und biografisch verortet (S. 648–652). Die einzig bislang verfügbare (schmale) Auswahl seiner Gedichte erschien 2003 (Jerusalem), herausgegeben von Steven M. Wasserstrom: *Gershom Scholem: The Fullness of Time. Poems, translated by Richard Sieburth*. Die Gedichte erlauben einen intimen Einblick in die vielfältige Kulturwelt des Autors jenseits seiner wissenschaftlichen Arbeit und demonstrieren gleichzeitig, zusammen mit dem ganzen thematischen Fächer des vorliegenden Bandes, wie von seinem kreativen Denken, seinen kritischen Anfragen, seinen impulsiven Stellungnahmen, eben von seinem Habitus als Literat ganz wesentlich Anstöße für das Fortschreiten bzw. Fortschreiben der wissenschaftlichen Aufgaben erfolgten: Der Kraftstrom wird sichtbar. Und die Tradition, mit der er ringt: »Gottes Hand lenkt mir als Tod die Feder und vergebens / lästere ich das Gesetz aus dem ich bin« / (Nr. 19, S. 689). Der Erste Weltkrieg verstärkte diese Revolte. Aus *Chanukah*: »Wir hassen Gott, der diesen Tag uns gab / um zwei Jahrtausenden sich zu verschließen, / Verfluchte, heben wir Ahasvers Stab: / auf Gott zu schießen!« (Nr. 11, S. 673). Oder abstrakt-existenziell in *Media Vita*: »Ich weiß nicht, ob ich sie bestehe, / die Wache am Rand des Nichts / in der unendlich-beklemmenden Nähe / des großen versunkenen Nichts« (Nr. 35, S. 727). Weggenoss_innen und Freund_innen werden angesprochen (*Personen-Gedicht*), direkt auch der »abtrünnige« Martin Buber (Nr. 8, S. 667 und Nr. 13, S. 677). Ein faszinierendes Panorama der Lebenswelt Scholems!

Weitreichende Einblicke in Scholems Verständnis zum Hebräischen als Offenbarungs-Sprache bietet die Sammlung *Sprach- und Übersetzungstheoretisches* (III). Der Vorrang des Bibel-Hebräischen und Scholems Probleme mit dem entseelten Neuhebräischen zieht sich durch seine Wortmeldungen und Einwürfe, die auch leidenschaftlich und ungerecht gegenüber den Neueren werden können, wenn er den Wörterbuch-

Enzyklopädisten des *Iwrit*, Ben Jehuda, als »neue Hexe von Endor« bezeichnet (S. 299), neue Übersetzungen aus dem *Sohar* aburteilt (S. 255ff) oder neuhebräische Lyrik grundsätzlich ablehnt (mit wenigen Ausnahmen wie zum Beispiel Lea Goldberg). Dagegen schätzt er den frühen Bialik und den verehrten Freund Agnon.

Im Abschnitt (IV) zu Bialik und besonders zu Agnon finden sich exemplarische Übersetzungen Scholems von vier kurzen Erzählungen Agnons, die Lust auf mehr machen, und die Übersetzung des wichtigen Theorie-Aufsatzes von Bialik *Halacha und Aggada* [der allerdings in Tagebücher II (2000) gut zugänglich wäre]. Agnons Neuhebräisch verleugne nicht seinen Ursprung in der heiligen Sprache, sondern sei gerade auf sie hin durchsichtig, eine »Restitutio in integrum der Sprache, in der allein das Sigel ihrer Erneuerung liegen könne« (über Agnons kurze Novelle *Zwei Paare*, S. 426). Ergänzend zu den Übersetzungen sind wertvolle Aufsätze zu Agnon abgedruckt, darunter zu dessen kabbalistischem Hintergrund und zu den Eigenheiten seiner Sprache.

In *Literatur und Kritik* (V) begegnet man Scholems Kontakten zur literarischen Kultur seiner Zeit (Rilke, Kafka, Tucholsky, Else Lasker-Schüler, Philip Roth u.a.), aber auf dem Hintergrund jüdischer Zeitprobleme (gegen die jüdisch-deutsche Assimilation, Antisemitismus und jüdischen Selbst-Hass, Probleme mit der Darstellung von Erotik und Sexualität).

Der Band eröffnet mit dem wichtigen Thema der *Klage* (I) in biblischer und synagogaler Literatur: »Alle Sprache ist unendlich. Es gibt aber eine Sprache, deren Unendlichkeit tiefer und anders ist als die aller anderen [...] diese Sprache ist die Klage [...] Sprache an der Grenze, Sprache der Grenze selbst« (Scholem S. 34). Diesem Thema begegnet man bei Scholem öfter: Ein Element der Zeitumstände, auch ein Zeichen des Zweifels am Ertrag seiner Arbeit, aber vor allem als Traditionselement, das in der jüdischen Kultur droht verloren zu gehen: »Welches Element unseres historischen Daseins



ist aus dem neuen Leben getilgt? Die Klage als ein Konstituens des Volkstums« (Scholem S. 283). Es war Gott selbst, der zuerst klagte (über die Sünde Adams) und in dessen Resonanzraum die Klage der Natur und des Menschen ertönt (S. 71). Scholem übersetzte die biblischen Klagelieder (*Echa*) und andere Klagetexte der hebräischen Bibel (darunter das Buch *Joel*) sowie bedeutende Klagegesänge der Synagoge, darunter das Klagelied *Amarti sche' u mini* des Kalonymus ben Jehuda von 1096.

Auch die weiteren Übersetzungen religiöser Texte in (II) (das *Hohe Lied*, das Buch *Jona*, eine große Anzahl Psalmen und synagogale Poesie) sind von hohem Reiz und laden zum Vergleich mit Martin Bubers Verdeutschung der Schrift ein (vgl. dazu Scholem selbst in (III)/Nr. 11 S. 285ff und (III)/Nr. 16 S. 301ff).

Der Band ist nicht nur für die Forschung interessant. Wie einer der Rezensenten bemerkte: Er bietet eine Verlebendigung Scholems und lädt alle, die an jüdisch-deutscher Kultur interessiert sind, zum Stöbern und Verweilen ein.

Bernd Feininger

Lindner, Konstantin et al. (Hg.) (2017):
Zukunftsfähiger Religionsunterricht
konfessionell – kooperativ – kontextuell
 Freiburg: Herder, 454 Seiten
 ISBN 978-3-451-37802-7

Das Buch ist das Resultat einer Tagung im März 2016 in Osnabrück zum kooperativ-konfessionellen Religionsunterricht; das auf der Tagung entwickelte zugehörige Positionspapier hat den Titel: *Damit der Religionsunterricht in Deutschland zukunftsfähig bleibt: Konfessionell, kooperativ, kontextuell – Weichenstellungen für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht*. Die drei Stichworte zeigen die Richtung an, alle drei sind untereinander komplementär verbunden und aufeinander bezogen. Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht, in der Hauptsache zwischen römisch-katholischer und evangelischer Konfession, scheint im Moment die tragfähige Alternative zum konfessionellen Unterricht. Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel und einen Ausblick:

- 1 *Der Religionsunterricht auf dem Weg zu neuen Passungsverhältnissen*
- 2 *Figuren konzeptioneller Fundierung*
- 3 *Optionen organisatorischer Modellierung*
- 2 *Erfordernisse religionsdidaktischer Implementierung*
- 5 *Impulse aus der jüdischen und islamischen Religionspädagogik*
Bilanzierung und Ausblick

Zu Kap. 1: Elisabeth Naurath (S. 23–40) weist in ihrem Beitrag daraufhin, dass der Religionsunterricht immer wieder auf seine Zeitgemäßheit und Subjektorientierung zu überprüfen sei, um die gesellschaftlichen Aufgaben der interkulturellen und interreligiösen Dialog- und Friedensfähigkeit zu fördern.

Beispielhaft verweist zum Beispiel Friedrich Schweitzer (S. 41–54) auf das evangelische Glaubens- und Bildungsverständnis, das den konfessionellen Religionsunterricht als Basis benötige, um Lernenden die Möglichkeit existenzieller Auseinandersetzung zu eröffnen. Die

konfessionelle Bildung habe eine Verbindung zum gelebten Christentum und gebe den Lernenden die Freiheit, in ein Gespräch mit Mitgliedern anderer Konfessionen und Religionsgemeinschaften zu kommen. Ein wichtiges Ziel des Religionsunterrichts sei auch der Aufbau von Pluralitätsfähigkeit und der Kompetenz, sich mit religiöser Vielfalt auseinanderzusetzen und die eigene Überzeugung kommunikativ vertreten zu können.

Hans Schmid (S. 55–66) insistiert darauf, dass der Religionsunterricht ohne Konfessions- bzw. Religionsbezug nicht denkbar sei, weil Botschaft und Sache als Aufgabe eine Reflexionsgestalt des Glaubens beschreiben. Er warnt jedoch vor einer konfessionalistischen Engführung des Religionsunterrichts.

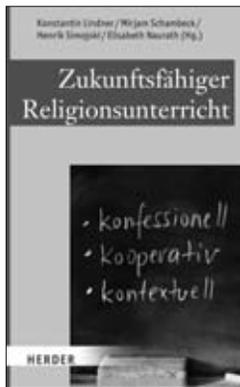
Yauheniya Danilovich plädiert aus orthodoxer Sicht für einen konfessionellen Religionsunterricht, den er aber nicht als Widerspruch zu einer konfessionellen Kooperation sieht.

Mirjam Schambeck (S. 81–100) votiert ebenfalls für einen konfessionellen Unterricht, dessen Perspektiven aber in den Sachthemen des Unterrichts ökumenisch geöffnet werden müssten. Die Kooperation müsse aber fester Bestandteil des Unterrichts werden.

Henrik Simojoki (S. 101–119) diskutiert in seinem Beitrag die theoretische Fundierung eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts mit einer Öffnung hin zu regional-kontextuellen Themen. Dieses Kontextualitäts- und Kooperationsparadigma sei jedoch auch immer mit den anderen Dimensionen des Religionsunterrichts zu vernetzen.

Zu Kap. 2: Ulrike Link-Wieczorek (S. 123–138) setzt sich für eine selbstreflexive Schärfung der ökumenischen Perspektive bei den Lehrenden ein, aber auch bei Lernenden, vor allem in Fragen der Gerechtigkeit. Die Autorin empfiehlt einen ökumenischen Weg, bei dem die gemeinsame Suche christlich motivierter Antworten auf die wichtigsten Fragen des Lebens im Fokus steht.

Rainer Möller und Michael Wedding (S. 139–158) fordern in ihrem Beitrag eine stärkere Gemeinschafts- und Ökumenesensibilisierung und öffnen den Religionsunterricht für interkulturelles Lernen.



Reinhold Boschki (S. 159–173) nimmt die postmoderne Identitätskrise des Lernenden, aber auch lehrenden Subjekts auf und plädiert für eine stärkere religionsensible Religionsdidaktik.

Jan Woppowa (S. 174–192) sieht in einer differenzbewussten Didaktik eines kon-

fessionell-kooperativen Religionsunterrichts die Anschlussfähigkeit des Religionsunterrichts.

Thorsten Knauth (S. 193–212) hingegen bezweifelt, dass im konfessionell-kooperativen Religionsunterricht überhaupt dialogisches Lernen gelingen könne – Dialog benötige, seiner Meinung nach, eine Flexibilisierung der Fächergrenzen.

Uta Pohl-Patalong (S. 213–237) fokussiert die Mehrperspektivität des Religionsunterrichts und stellt in ihrem Beitrag die ReViKoR-Studie (= Religiöse Vielfalt im konfessionellen Religionsunterricht) aus 2013–2017 vor.

Die Fähigkeit des vernünftigen Argumentierens in einer heterogenen und multireligiösen Zivilgesellschaft fokussieren David Käbisch und Laura Philipps (S. 238–257) und unterstützen die im Religionsunterricht gewonnenen dialogischen und kommunikativen Kompetenzen zur Selbstpositionierung der Lernenden.

Zu Kap 3: Sabine Pemsel-Maier und Clauß Peter Sajak (S. 261–280) berichten in ihrem Beitrag über den Stand der konfessionellen Kooperation in Baden-Württemberg, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen und weisen auf die besonderen didaktischen Herausforderungen dieses Unterrichtsmodells hin.

Ostdeutsche Perspektiven auf eine ganz andere unterrichtliche Situation als im Westen Deutschlands bringen Frank Lütze und Monika Scheidler (S. 281–296) ein. Die meisten Lernenden in Ostdeutschland sind konfessionslos, sodass konfessionelle Kooperation zu den Überlebensstrategien des Religionsunterrichts zählt.

Dem Verhältnis von konfessionell bzw. religiös ge-

bundenen Lernenden zu konfessions- bzw. religionslosen oder anders orientierten Schülern und Schülerinnen widmet sich Bernd Schröder (S. 297–317), der aus dieser Situation auch Anforderungs- und Kompetenzprofile für Religionslehrkräfte entwickelt.

Peter Schreiner (S. 318–340) verweist auf die internationale Vernetzung, Globalisierung von Religion und das daraus notwendig gewordene Selbstreflexionsvermögen der Lehrkräfte.

Zu Kap 4: Mirjam Schambeck und Bernd Schröder (S. 343–363) fragen in ihrem gemeinsamen Beitrag nach den theologischen Fundierungen einer Didaktik konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts und seiner notwendigen Lernprozesse und formulieren erste Grundanliegen einer pluralitätsfähigen Theologie.

Konstantin Lindner (S. 364–382) unterstreicht die Notwendigkeit der Professionalisierung der Lehrpersonen und den Aufbau von Professionswissen und Werthaltungen.

Um konstruktive Rahmenbedingungen geht es Winfried Verburg (S. 383–395), sowie um entwicklungs-fähige, zukunfts-offene und aufeinander bezogene Religionscurricula.

Zu Kap. 5: Daniel Krochmalnik (S. 399–410) zeigt an der biblischen Figur Abrahams die religionsübergreifende Relevanz biblischer Figuren für Jugendliche bzw. Lerner und Lernerinnen auf.

Ednan Aslan (S. 411–425) betont die Dimension religiöser Erziehung im Islamunterricht in Richtung Pluralitätsfähigkeit.

Am Schluss bilanzieren Henrik Simojoki und Konstantin Lindner (S. 429–444) die Herausforderungen, Reichweiten und Grenzen eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts und stecken die Bedingungen seiner Zukunftsfähigkeit ab.

Das Buch liest sich insgesamt äußerst gewinnbringend und führt in den wissenschaftlichen Diskurs um den konfessionell-kooperativen Religionsunterricht ein.

Wilhelm Schwendemann



**Fried, Hédi (2019):
Fragen, die mir zum Holocaust
gestellt werden**

Köln: DuMont Buchverlag, 160 Seiten
ISBN 978-3-8321-8392-9

Die gebürtig aus Sighet stammende Holocaust-Überlebende Hédi Fried legt mit über 90 Jahren im Anschluss an ihre Autobiografie ein weiteres bedeutendes Zeugnis zur Erinnerungskultur angesichts des Holocaust ab. Fried wurde für ihre langjährige Aufklärungsarbeit als Zeitzeugin des Holocaust in diversen Schulen und Universitäten bereits mehrfach ausgezeichnet, u.a. mit dem Verdienstkreuz I. Klasse der Bundesrepublik Deutschland 2017. Nun zieht sie zu dieser Arbeit ihr Resümee und versucht durch die Veröffentlichung von *Fragen, die mir zum Holocaust gestellt werden* ihre Antworten für eine Zeit aufzubewahren, in der auch die letzten Zeitzeugen verstummt sein werden, die Fragen aber weiterhin in den kommenden Generationen (hoffentlich) existieren werden.

In ihrem Vorwort beschreibt Fried, wie sie ihren persönlichen Überlebensbericht in eine Art Referentenvortrag für Schulen und Universitäten überführt und dazu die Inhalte pointiert, die ihrer Meinung nach von besonderer Relevanz sind, ohne dabei jemals die umfassende, existentielle Dimension ihrer Gesamterfahrung zu verlassen. Sie betont, dass sie stets versucht, »die Menschen von damals und ihre Lebensumstände zu

schildern, die dazu beitragen, dass der Holocaust geschehen konnte« (S. 9). Erst dann lenkt sie die Perspektive auf ihre persönliche Lebensgeschichte und berichtet von der Deportation der Juden aus Sighet und ihrer Familie, ihrem Leben in den Lagern und von ihrer Befreiung. Der für Fried bedeutsamste Aspekt ihrer Arbeit liegt aber nicht in ihrem Vortrag, sondern im anschließenden Gespräch mit »reichlich Zeit für Fragen« (S. 9). Fried betont, dass es für sie »keine dummen und auch keine verbotenen« Fragen gibt (S. 9), und hält zugleich fest, dass es auf manche Fragen schlicht keine Antwort gibt. Daher hält sie die Fragen und das Gespräch, die persönliche Begegnung, für essentieller als ihre eigentlichen Antworten, die letztlich fragmentarisch bleiben müssen.

Die Fragen sind eine von Fried »handverlesene« Auswahl. Sie setzen sich zum einen aus den meistgestellten und denjenigen Fragen, die für Fried von besonderer Bedeutung sind, zusammen. Sie sind in groben Zügen chronologisch und thematisch geordnet (S. 158–160) und werden für den Leser recht unvermittelt und schonungslos eröffnet mit »Was war das Schlimmste, dass Sie erlebt haben«, was für Fried die Trennung von ihren Eltern darstellt (S. 11).

Die Fragen führen weiter zu Frieds Leben vor der Deportation und ihrer damaligen Einschätzung der politischen Lage und Bedrohungssituation der jüdischen Bevölkerung, zu zahlreichen Fragen über ihre Zeit in Auschwitz, die von »Wie war es, im Lager zu leben« oder »Welche Sprachen wurden in Auschwitz gesprochen« bis zu spezifischen Genderaspekten »Wie war es, als Frau im Lager zu sein« (S. 61), »Wie war es, seine Tage zu haben« (S. 64) reichen. Fried listet auch Fragen auf, die – bzw. deren potenzielle Antworten – subjektiv unangenehm erscheinen können wie »Gab es auch nette SS-Soldaten« (S. 76) oder »Hassen Sie die Deutschen« (S. 120), die Fried mit einer derartig authentischen Ehrlichkeit, Verletzlichkeit und zugleich Wut beantwortet, die sie nicht als eine moralisch entrückte und über den Dingen stehende Leidtragende, sondern in ihrer gesamten Menschlichkeit zeigen. »Ich,

die aus Ungarn kam, hatte zwei Hassobjekte: Deutsche und Ungarn. Die Deutschen quälten uns, doch die Ungarn waren es gewesen, die uns an die Henker ausgeliefert hatten. Und nach dem Krieg dauerte es einige Zeit, bis ich fertig gehasst hatte.« (S. 120–121). »Hass ist eine natürliche Reaktion auf ungerechte Behandlung, und er muss als das akzeptiert werden, was er ist. Dennoch kommt man nicht weit mit Hass, er ist sehr kontraproduktiv. Der Hass beeinflusst nicht nur den Gehassten, es geht auch dem schlecht, der hasst. (...) Es dauert, bis man das Hassgefühl loslassen kann. Man muss das, was geschehen ist, verarbeiten, muss zu Ende hassen. Dann kann man es hinter sich lassen und ohne Bitterkeit leben. Das hat nichts mit Vergeben zu tun« (S. 122).

Weiter führt der ausgewählte Fragekanon zu Frieds Befreiung und dem Beginn eines neuen Lebens in Schweden; er endet in Fragen mit Querverweisen zur aktuellen Fluchtbewegung, dem wiederaufkeimenden Antisemitismus und nach Frieds Einschätzung der Zukunft. Auch nach Gott wird gefragt: »Nach allem, was Sie erlebt haben – glauben Sie an Gott?« (S. 139). Fried antwortet mit einem Überblick über die Glaubenssituation in den Lagern, bevor sie auf ihren eigenen Glauben eingeht: »Ich habe den Glauben behalten, den ich vor dem Holocaust hatte. Ich bin jüdisch aufgewachsen und bin Jüdin geblieben« (S. 141).

Das Dankeswort richtet Fried an diejenigen Schüler_innen und Student_innen, die ihre Vorträge gehört und im Anschluss diese Fragen gestellt haben (S. 157). Darin kommuniziert Fried subtil eine weitere Botschaft und Ermunterung an ihre künftige Leserschaft, an die Jugend, die nach Antworten sucht: »Es ist nach einem Vortrag nicht leicht, aufzustehen und Fragen zu stellen: Was ich fragen will, ist dumm, denkt man oft, und dann lässt man es bleiben. Doch es kann gerade diese Frage sein, die zum Verstehen führt.« (S. 157) Fried verweist zugleich auf die Ambivalenz dieser Antwortsuche, da die Nachwelt »niemals eine eindeutige Antwort darauf erhalten wird, warum der Holocaust stattgefunden hat« (S. 157). *Valesca Baert-Knoll*



Baumert, Norbert (2008):
Mit dem Rücken zur Wand
Übersetzung und Auslegung
des zweiten Korintherbriefes
 Würzburg: Echter, , 384 Seiten
 ISBN 978-3-429-02974-6

In der Reihe *Paulus neu gelesen* ist nun der zweite Korintherbrief der letzte Kommentar, der in der *ZfBeg* vorgestellt wird. Baumert gehört zu jenen Paulusinterpreten, die die Uneinheitlichkeit des 2 Kor nicht glätten, sondern auf (mindestens) drei ursprüngliche Briefe zurückführen.

Die Einteilung der angenommenen drei Briefe verläuft synchron zu den wiederholten Ankündigungen des (Wieder-)Kommens des Apostels nach Korinth (S. 359); verbunden sind die drei Briefe aus 2. Kor mit 1 Kor 16. Die Einteilung nach Baumert (S. 370):

- APOLOGIE (= 2 Kor 2,14-7,3;
 Schluss: 1 Kor 16,1-11, mit Überbringer Timotheus),
- TRÄNENBRIEF (= 2 Kor 10,1-13,10;
 Schluss: 1 Kor 16,21-24, mit Überbringer Titus);
- FREUDENBRIEF (= 2 Kor 1,1-2; 1,3-2.13;
 7,4-9.15; Schluss 2 Kor 13,11-13,
 mit Überbringer Titus).

Baumert gelingt es auch im ursprünglich zweiten Band der Reihe ausgezeichnet, einen »ursprünglichen und authentischen« Paulus zu rekonstruieren und auf die dichte Briefkommunikation zwischen Paulus und vor allem der korinthischen Gemeinde hinzuweisen. Paulus' Legitimation wird von wohl judenchristlichen Mitgliedern der korinthischen Gemeinde massiv infrage gestellt, und die Konflikte um Paulus' Legitimation und auch um den Kern seiner Christusbotschaft werden in 2 Kor überdeutlich (S. 194). Das Evangelium nach Paulus wird von diesen Personen angezweifelt, und Paulus reagiert darauf, dass er ihnen nur vordergründige Religiosität unterstellt. In der sog. *Narrenrede* 2 Kor 11,1-12,18 wird Paulus überdeutlich und ist gezwungen, sich auf das sprachliche Argumentationsniveau seiner Gegner zurückzuziehen: »Merkt Ihr denn nicht, daß sie eure Liebe zu Christus verletzen, auch von der innigen Hingabe an Ihn abspenstig machen?« (S. 185)

Paulus' Interpretation des Evangeliums gründet in Kreuz, Tod und Auferstehung Jesu Christi, was nicht oberflächlich interpretiert und religiös umgedeutet werden darf (S. 185). In seiner Apologie verteidigt Paulus seine apostolische Sendung (S. 47ff) – einige Korinther zweifelten massiv an Paulus, dessen Leben von Widerstand, Verfolgung und Bedrängnis geprägt war (S. 48); gleichzeitig verweist Paulus aber auf seine Salbung, d.h. Sendung durch Gott, was in eklatantem Widerspruch zur Fremdwahrnehmung durch die Korinther steht (S. 49). Paulus kämpft indes um seine Authentizität (S. 53) und um die Qualität seiner Verkündigung (S. 57–63) (vgl. 2 Kor 3,12-18). Die Gegner, so Paulus, können den Glanz des Evangeliums nicht wahrnehmen, weil sie ihm misstrauen (S. 75). Paulus setzt darauf und muss immer wieder auf seine eigene Biografie rekurren, dass, wer auf Jesus Christus vertraue, von Gott geborgen bleibe (S. 85–90) (2 Kor 4,7-5,11) – es geht dem Apostel vorrangig um die existenziell-präsentische Teilhabe und Teilnahme und nicht um die Vertröstung und Verschiebung des Heils in ein Jenseits (S. 93): »Vieles entscheidet sich daran, ob und wie sehr man mit der Realität der Kraft und Herrlichkeit Gottes

im christlichen Leben rechnet und sie wahrnimmt« (S. 93). Wer in Christus lebt, muss keine frommen Worte machen und Eindruck schinden (S.111): »Wie der Sohn Gottes in der Menschwerdung sich mit allen Menschen in ihrem Sein verbindet, indem er ihr ›Bruder‹ wird, so daß auch sie nun insofern zu ihm gehören und er mit ihnen solidarisch geworden ist, so hat sich Jesus in seinem Sterben mit dem Tod aller verbunden, da er ihnen nun auch in ihrem Sterben solidarisch wird und niemanden allein läßt. Er stirbt gleichsam alle unsere Tode mit, oder genauer, er starb und stirbt sie in uns vor« (S. 115). Für Paulus besteht in Bezug auf die Korinther die Gefahr, dass sie sich von Scharlatanen verführen (S. 177) und sich so vom Versöhnungsweg Gottes abbringen lassen (S. 119). Die Lösung besteht für ihn darin, ihn als Person zu akzeptieren und sich darin mit Gott versöhnen zu lassen (S. 123).

Der *Freudenbrief*, nach der Rückkunft von Titus geschrieben, reagiert auf die offensichtlich positiven Veränderungen der korinthischen Briefgemeinde – die Solidarität der makedonischen Gemeinde (Philippi) mit der korinthischen wird hervorgehoben (S. 143). Die Kapitel 8 und 9 werden von Baumert zum Freudenbrief gezogen (S. 156ff)! Thema dabei ist die innere Freiheit des Christusgläubigen (S. 163).

Der *Tränenbrief*, der nun kompositorisch an anderer Stelle in 2 Kor steht, stellt den Mut des Paulus vor Augen, seine Angst, Beklemmung, sich um Kopf und Kragen zu schreiben (S. 171). Paulus will seinen Gegnern das Handwerk legen und bemüht darum Metaphern aus der Kriegssprache (S. 173).

Nach dem äußerst detailreichen Kommentar folgen 20 Exkurse zu Spezialthemen und bestimmten Begriffen (S. 244ff) sowie ein Nachtrag zu 2 Kor 8,4.14 (Die Heiligen) (S. 304ff), danach eine Arbeitsübersetzung, ein Kommentar zur Gesamtausrichtung des zweiten Korintherbriefes und eine Chronologie der Korintherbriefe.

Jedem an Paulus Interessierten ist dieser hervorragende, luzide und nachvollziehbare Kommentar zu empfehlen, und man liest ihn mit persönlichem Gewinn.

Wilhelm Schwendemann



Schnelle, Udo (2019):
**Die getrennten Wege von Römern,
 Juden und Christen**
Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.
 Tübingen: Mohr Siebeck, 212 Seiten
 ISBN 978-3-16-156826-8

Der emeritierte Neutestamentler Udo Schnelle legt mit dieser Veröffentlichung einen kompakten Beitrag zu einer exegetisch hochaktuellen Debatte vor, die sich durchaus auch als Einführung eignet: nämlich die Diskussion um die Entstehung des Christentums aus dem Judentum. Ab wann kann vom Christentum als eigenständiger Religion gesprochen werden, und wie war sein Verhältnis zum Judentum? Besagte Debatte wird in der Forschung unter dem Titel *Parting of the ways*, Trennung der Wege, geführt; ein Titel, den Schnelle für



missverständlich hält, denn seiner Meinung nach gab es gar keine Trennung, weil es gar keinen gemeinsamen Weg gegeben habe. Das Buch trägt deshalb auch passenderweise den Titel *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen*. Schnelle möchte darin die Bedeutung der römischen Religionspolitik für die Entstehung des Christentums und sein Verhältnis zum Judentum hervorheben.

Nach einer kurzen Einführung (S. 1–10), in der er seine These, dass die Religionspolitik der Römer entscheidend für diese Entwicklungen war, und die diversen Forschungspositionen zum Trennungszeitpunkt darlegt, stellt Schnelle im zweiten Kapitel die römische Religionspolitik gegenüber Judentum und entstehendem Christentum dar (S. 11–44), indem er das römische Religionsverständnis erläutert, den Sonderstatus der jüdischen Religion sowie die konkrete Religionspolitik der römischen Kaiser von Augustus bis Domitian.

Im dritten Kapitel schildert er die jüdische Religionspolitik gegenüber dem entstehenden Christentum, die er als von Anfang an abweisend und konfliktreich ansieht (S. 45–70). Seiner Meinung nach gebe es »keinen einzigen Beleg für eine positive Reaktion von einzelnen Vertretern oder Gruppen des Judentums auf die neue Bewegung« (S. 69).

Im vierten Kapitel behandelt er die frühchristliche Religionspolitik und stellt deren frühe Eigenständigkeit heraus, die das Christentum theologisch, institutionell und rituell-praktisch vom Judentum trennte (S. 71–120).

Das kurze fünfte Kapitel ist den sogenannten Judenchristen gewidmet, jenen, die zwar jüdischer Herkunft waren und nach jüdischen Sitten lebten, nach Schnelles Meinung aber von anderen Juden nie als Juden anerkannt wurden (S. 121–132): »Der Wunsch der einen Seite (Judenchristen) begründete noch lange nicht, dass die andere Seite (Judentum) ihn positiv aufnahm. Die Judenchristen verstanden sich selbst als Teil des Judentums, wurden aber von diesem nicht akzeptiert« (S. 132).

Das sechste Kapitel führt die vorherigen Bereiche fort und schildert die religionspolitischen Entwicklun-

gen im 2. Jahrhundert (S. 133–181), bevor Schnelle im letzten Kapitel seine methodischen Voraussetzungen und Überlegungen erläutert und seine Thesen zusammenfasst (S. 183–190): »Entscheidend war die Position der Römer: Ihre christentumsfeindliche Haltung forderte geradezu die Distanzierung des Judentums vom entstehenden Christentum. Deshalb konnte es auch keine ›Trennung der Wege‹ geben, denn alle drei sind nie gemeinsame, sondern von Anfang an getrennte Wege gegangen« (S. 190). Laut Schnelle hätten zwischen Juden und Christen spätestens seit Paulus unwiederbringlich unüberbrückbare theologische Differenzen bestanden: Die Anerkennung eines Gekreuzigten, der im Judentum als von Gott Verfluchter galt, als gottgesandter Retter und die Abschaffung der Beschneidung seien völlig unvereinbar mit dem traditionellen Judentum gewesen. Zudem hätte das Judentum das entstehende Christentum als Bedrohung für seinen Sonderstatus im Römischen Reich gesehen und sich auch deshalb von Anfang an von ihm distanziert (S. 69–70).

Das Buch bietet einen kompakten Einstieg in die Thematik und lädt durch zahlreiche Literaturbelege, die einen guten Überblick über die Forschungslage bieten, zu einer weiterführenden Lektüre ein. Sprache und Darstellung sind sehr kompakt, viele Informationen werden auf knappem Raum geboten. Sehr hilfreich sind die kurzen Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels und größeren Unterkapitels, die im Layout abgesetzt sind. Es werden keine exegetischen Kenntnisse vorausgesetzt, sodass das Buch sich auch als Einführung für interessierte Laien eignet. Dabei ist lediglich zu berücksichtigen, dass der Autor eine bestimmte Meinung vertritt, die nicht Konsens der Forschung ist, sondern nur eine Position von vielen darstellt. Andere Forschende vertreten völlig gegensätzliche Thesen.

Für alle, die sich für die römische Religionspolitik im 1. Jahrhundert, die Entstehung des Christentums und seine Verhältnisbestimmung zum Judentum im 1. und 2. Jahrhundert interessieren, ist das Buch aber ein gelungener Einstieg, welches Möglichkeiten zur Vertiefung gleich mitliefert. *Rebekka Groß*

Berger, Joel (2019):

Gesetz– Ritus – Brauch

Einblicke in jüdische Lebenswelten

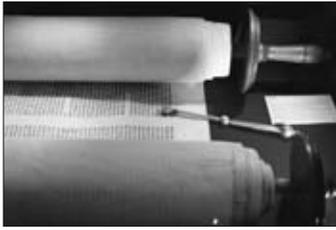
Heidelberg: Universitätsverlag Winter

446 Seiten, ISBN 978-3-8253-6969-9

Der etwas spröde Buchtitel gibt nicht wieder, was den Lesenden erwartet. In 38 Kapiteln (nebst Vor- und Nachwort, Biografie von Joel Berger, Anmerkungen, Literatur, Register) gibt es eine profunde Einführung in den Lebensalltag von Juden und Jüdinnen, Reflexionen über Judentum in Südwestdeutschland nach der *Schoah*, über den christlich-jüdischen Dialog, Antisemitismus. Es werden überraschende Fragen gestellt, wie zum Beispiel: Was hat das Einhorn mit der Bibel zu tun (S. 286–291)?

Das Judentum wird vom ehemaligen württembergischen Landesrabbiner in seiner Vielfalt als Pluralität von Lebensformen und Lebensvollzügen charakterisiert (S. 15), die sich aus der lebendigen Interpretation der Bibel, wie zum Beispiel den 613 Weisungen aus der *Torah*, und aus talmudischen Traditionen speist. Für Joel Berger ist zentral wichtig, Judentum als gelebten *ethischen Monotheismus* zu verstehen. Hier wäre seiner Meinung nach auch die *Gemeinsamkeit mit dem Christentum und dem Islam* zu suchen, auch wenn in Joel Bergers Ausführungen ebenso die Unterschiede





deutlich benannt werden, manchmal humorvoll und augenzwinkernd: »Es gab eine Zeit, da die Jungfrau Maria noch nicht katholisch war« (S. 19). Sehr instruktiv ist die Vorstellung jüdischer Lebensweise als Bildungsunterfangen (vgl. Ps 119) (S. 28), was dann in die Darstellung jüdischer Gelehrsamkeit in Schulen, Hochschulen, Wissenschaft übergeht (S. 31–53). Alltagsverhalten wie »vor einem grauen Haupt sollst du aufstehen...« (Lev 19,32) (S. 55) oder die Pflege des Hauses (S. 72–76), die Pflege des eigenen Körpers (S. 77–81), Bekleidung (S. 82–88), *Tallit* und *Zizit* (S. 89–93), Essen und Trinken (S. 94–112) werden ausführlich erklärt und zum Teil mit vergnüglichen oder nachdenklichen Geschichten vermittelt.

Aber auch die dunkle Seite bleibt nicht unerwähnt: Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen [*Ghetto und andere Grenzen* (S. 60–71); *Wer sich selbst tötet, raubt Gottes Eigentum* (S. 48–252); *Irgendwo im fernen Siebenbürgen* (S. 304–321); *Mit Schuld beladen* (S. 338–341)] oder die Auswirkungen der *Schoah* auf jüdisches Leben nach dem Nationalsozialismus werden benannt.

Im Buch werden verschiedene Berufstätigkeiten wie Metzger, Schächter, Bäcker, Schuster, Händler, Textilproduktion, Rabbiner, Kantor u. a. vorgestellt und die wichtigsten hebräischen Begriffe wie zum Beispiel »koscher« (S. 96ff) erläutert. Aber auch hier wird die dunkle Seite der Ausgrenzung durch die christliche Mehrheitsgesellschaft deutlich, dass die jüdische Bevölkerung von bestimmten Berufsfeldern gänzlich ausgeschlossen war und sich auf Berufe zurückziehen musste, wie zum Beispiel Bankwesen, die dann von eben dieser Mehrheitsgesellschaft gern in Anspruch genommen wurden, aber gleichzeitig auch wieder zur Zielscheibe des Antisemitismus wurden.

Jüdische Einrichtungen und Kult, Lehre und Bildende Kunst [Marc Chagall: *Der Rabbi mit der Zitrone* (S. 292–303)] werden von Berger fokussiert [*Jüdische Gemeinden haben keinen Pfarrer* (S. 153–160); *Gesungene Gebete* (S. 161–168); *Im Dienste der Gemeinschaft* (S. 169–185); ... und feiert nur Fest auf Fest zum Segen und Wohlergehen (S. 186–195); *Tag der Reue, Tag der Sühne* (S. 196–203); *Ein Becher Wein für den Elija* (S. 204–221); *Harmonie und Dissonanz im Tabaktempel* (S. 271–276); *Ein Denkmal für den Maharam* (S. 276–285)] stellen dem Lernenden ein farbenfrohes Bild gelebten Judentums als Gesamtkunstwerk plastisch vor Augen.

Explizite theologische Themen und Diskurse [*Was ist ein Minhag?* (S. 222–228); *Verscheiden und Auf-erstehen* (S. 229–242); ... und will euch erlösen durch ausgereckten Arm (S. 253–256); ... um der zehn Gerechten willen (S. 257–263), *Gottes Lob oder Teufels Werk?* (S. 264–270)] fehlen ebenso wenig wie zum Beispiel bioethische Problemanzeigen der Gegenwart [*Was ist Leben – was ist Tod?* (S. 243–247)].

Joel Berger ist es herausragend gelungen, jüdisches Leben zu erzählen und viele narrative Traditionen des untergegangenen osteuropäischen Judentums (chassidische Geschichten) wieder zum Leben zu erwecken. Man mag das Buch gar nicht aus der Hand legen oder mit der Lektüre aufhören. Christen und Christinnen werden an die vielen Gemeinsamkeiten mit der jüdischen Religion erinnert und so an ihre Wurzeln, ohne dass ein moralischer oder theologischer Zeigefinger erhoben wird, was wohltuend und gleichermaßen pädagogisch sinnvoll ist und was in Zukunft dem »sog. christlich-jüdischen Dialog«, wie sich Joel Berger auszudrücken pflegt, zugutekommen kann.

Die einzelnen Artikel des Buches, die zum Teil auf Rundfunkbeiträge, Vorträge, Vorlesungen usw. zurückgehen, stellen in religionspädagogischer Sicht eine wahre Schatztruhe bereit, die es Lernenden ermöglicht, eine detaillierte Innensicht gelebten Judentums kennenzulernen.

Wilhelm Schwendemann



Perel, Sally (1992/2016):
Ich war Hitlerjunge Salomon
 München: heyne fliegt, 255 Seiten
 ISBN 978-3-453-53483-4

Sally Perel ist ein in Peine bei Braunschweig geborener, jüdischer Autor. Mit seinen 95 Jahren leistet er heute einen wichtigen Beitrag zur Erinnerungskultur, da er seine Erfahrungen nicht nur in niedergeschriebener Form, sondern auch mit Schülerinnen und Schülern vor Ort teilt, um sich deren Gedanken, Fragen und vielleicht auch deren Unverständnis zu stellen. Denn Sally Perels Biografie *Ich war Hitlerjunge Salomon* unterscheidet sich von den Geschichten der meisten anderen Holocaust-Überlebenden: Er erzählt nicht von Konzentrationslagern oder seinen jüdischen Mitgefangenen, sondern von Josef (Jupp) Perjell, seiner neuen und falschen Identität, die ihn schützte und ihm das Überleben ermöglichte. Getarnt als Hitlerjunge erlebte Perel die Zeit des Nationalsozialismus unter den Feinden seiner Glaubensgenossen. Erst nach mehr als 40 Jahren überwand er sich, seine Geschichte niederzuschreiben, »denn im Lauf der Zeit begriff [er], dass das Trauma, das [er] zu verdrängen suchte, sich nicht länger verdrängen ließ« (S. 8).

Perel erklärt im Vorwort, was ihn doch dazu bewegte, seine Geschichte preiszugeben und weshalb er sie so viele Jahre lang für sich behielt. Das Gefühl, sich nicht auf dieselbe Stufe mit den anderen Überlebenden stellen zu können, hinderte ihn daran seine Geschichte zu erzählen, denn während sie »an die Grenzen dessen gegangen [sind], was ein Mensch ertragen kann [...], war

[er] zur selben Zeit unbehelligt unter den Nazis umhergegangen« (S.7). Doch der Wunsch danach, sich von Gewissensbissen, Unsicherheit und Angst zu befreien, brachte ihn letzten Endes dazu, seine Geschichte zu erzählen.

Nach der Einführung beginnt Perels Biografie mit einem kurzen Einblick in seine Kindheit. Er erzählt von seinen Eltern, die aufgrund der Oktoberrevolution mit ihm, seiner Schwester und seinen beiden Brüdern nach Deutschland flohen, wo »kein Wölkchen [seinen] glücklichen Kinderhimmel« trübte (S. 9). Jedoch nimmt diese unbeschwertere Zeit bald ein Ende, Perel berichtet vom Verlauf der Machtergreifung Hitlers und dass der Hass nun nicht mehr zu übersehen war: »Der Antisemitismus verbarg sich nicht mehr, er kam überall offen zum Ausbruch. [...] Eines Tages, als ich am hebräischen Gymnasium vorbeiging, sah ich Soldaten eine Gruppe von Juden in den Eingang eines Gebäudes schleifen, sie versetzten ihnen Tritte [...], sie schlugen sie und schnitten ihnen die Bärte und Schläfenlocken ab« (S. 14). Perel überfliegt die Eingewöhnungszeit in Lodz und die Jahre an der neuen Schule, bis zur Ankunft der Wehrmachtseinheiten. Gemeinsam mit seinem älteren Bruder wird er von seiner Mutter mit den Worten »Ihr sollt leben!« fortgeschickt (S. 15). Immer wieder muss er fliehen, in Minsk treffen die »schwarzen Stiefel und grünspanfarbenen Uniformen« ein und lassen alle in Reihen aufstellen (S. 29). Perel wusste, dass man Juden »nicht [...] in Gefangenenlager brächte, sondern sie in den nächstgelegenen Wald trieb und dort erschießen würde« (S. 29), weshalb er sich seiner Papiere entledigte und sie in einem Loch vergrub. Seine Instinkte und sein Überlebenswille brachten ihn dazu, auf die Frage »Bist du Jude?« mit »Ich bin kein Jude, ich bin Volksdeutscher« zu antworten (S. 32). Dieser Moment rettete ihm das Leben, und von nun an lebte Sally Perel als Josef Perjell unter Nazis und wird nach seiner Zeit an der Front ein Teil der Hitlerjugend. Dieser Abschnitt berichtet von Angst, Lügen und dem Hin- und Hergerissensein zwischen zwei Identitäten: »Ich hatte manchmal Mühe zu erkennen, in welcher Persönlichkeit ich mich gerade aufhielt« (S. 200).

Im letzten Teil berichtet Perel, wie seine Zeit als Hitlerjunge zu Ende ging (S. 207). Von da an beginnt seine Suche nach seinem alten Ich und einer neuen Zukunft. Zurück in Peine, seinem Geburtsort, will er anderen Überlebenden helfen. Es zieht ihn zurück zu seinen jüdischen Wurzeln, weshalb er sogar seinen wiedergefundenen Bruder verlässt, um »Soldat im Regiment 68 der Jerusalemer Division [...]« zu werden (S. 237). Er betont, dass er sein Schicksal in diesem neuen Kapitel seines Lebens mit dem »anderer Einwanderer teilen« wird (S. 237). Seine Reise endet, womit sie begonnen hat; er erinnert sich an die Worte seiner Mutter: »Ihr sollt leben« (S. 237).

Das Nachwort des Buches gibt einen Einblick in Perels Aufklärungsarbeit an Schulen; er erzählt von Fragen, denen er sich nun endlich stellen kann und von Reaktionen der Schüler_innen, die ihm beweisen, wie wichtig seine Arbeit ist. Es wird deutlich, dass Perel genau wegen dieser Reaktionen und Fragen mit vor allem jungen Menschen sprechen, ihnen die Realität vor Augen führen will. Das Besondere an dieser Neuauflage ist das abschließende Interview mit Sally Perel, was auch den Anlass dafür gibt, es im Kontext der Erinnerungskultur noch einmal zur Sprache bringen zu wollen.

Perels Geschichte wurde 1992 zum ersten Mal veröffentlicht, umso mehr zeigt dieses aktuelle Interview, dass es in Anbetracht des aktuellen Tagesgeschehens immer wichtiger wird, Geschichten wie diese in Erinnerung zu behalten. Darum berichtet Perel im Interview, welchen Eindruck er von heutigen Schülerinnen und Schülern hat und was sie in seinen Augen alles über Nationalsozialismus wissen und wissen sollten. Er erzählt nicht nur von Manipulation, die es ihm erschwerte, sein wahres Ich zu bewahren. Perel möchte den früheren Wunsch danach, all seine Erinnerungen vergessen zu wollen, in ein Erinnern umwandeln, um das Bewusstsein zu fördern und zum besseren Verständnis dieser Vergangenheit beizutragen; auch sein Buch sei diesem Zweck gewidmet, erklärt Perel (S. 255).

Durch seine Arbeit an Schulen regt Perel die vierte Generation nach Auschwitz dazu an, sich mit Geschichten wie dieser auseinanderzusetzen, um sie an die wei-

teren Generationen weiterzugeben und die Heterogenität der Überlebenschancen zu verstehen. Erinnerungskultur funktioniert aber nicht nur über den persönlichen Austausch, auch moderne Medien tragen ihren Teil zum Erhalt dieser Geschichte bei. Neben der Neuauflage verlieh auch die Verfilmung des Buches der Geschichte neue Aufmerksamkeit und wurde sogar durch diverse Preise wie den *Golden Globe*, den *National Board of Review Award* und sogar einer *Oscar*-nominierung ausgezeichnet.

Wie Perel selbst sagt, wollte er sich »alles im wahren Sinne des Wortes von der Seele schreiben« (S. 8). Und genau solch ein Gefühl vermittelt dieses Buch. Er hält sich selten mit genauen Details auf, springt oft zu den ausschlaggebenden Momenten seiner Geschichte, die Einführung hält er recht kurz und auch das Ende bleibt offen. Dies mag auf der einen Seite kühl wirken, sein Schreibstil scheint dabei zu helfen, eine gewisse Distanz zu bewahren, sei es dem/der Leser_in oder der Erinnerung gegenüber. An einigen Stellen wünscht man sich als Leser_in, noch genauer zu erfahren, was ihm in diesem Moment durch den Kopf ging, wie er sich fühlte. Doch genau das macht seine Geschichte auf eine eigene Weise emotional. Der Fokus bleibt nämlich immer auf seiner Angst, der Angst ertappt zu werden, nicht schlagfertig genug zu sein, auf dem Sich-Verlassen und auf die eigenen Instinkte und den Überlebenswillen gerichtet.

Das ist es auch, was dieses Buch empfehlenswert macht. Es präsentiert eine etwas andere Überlebensgeschichte, die verständlich machen soll, welche Geschichten während des Holocausts geschrieben wurden, wozu er Menschen fähig machte. Perel berichtet nämlich auch von Freundschaften und schönen Momenten, die ihn, zusammen mit seiner Angst, immer wieder an der Flucht hindern: »Ihre ständige Sorge um mein Wohlergehen und die Gefahr, gemeinsam und auf ewig in fremder Erde zu ruhen, verbanden mich mit ihnen« (S.105). Die Widersinnigkeit dieses Buches lässt den/die Leser_in immer wieder innehalten und regt zur Reflexion an.

Vanesa Gasparevic

**Werner, Hans-Joachim;
Silvera David; Flashman, Alan (2020):
Verbundenheit im Gegenüber
*Martin Buber und der Umgang
mit Konflikten***

Bodenburg: Edition AV, 210 Seiten
ISBN 978-3-868-41236-9



Als »ein in tiefer Zwiefalt wirr verschlungenes Geschehen« charakterisiert Martin Buber das Verhältnis der Grundworte genannten »Ich-Du« und »Ich-Es« (S. 8), und dieses Geschehen habe einen bestimmbareren Anfang: »Der Ursprung alles Konflikts zwischen mir und meinen Mitmenschen ist, dass ich nicht sage, was ich meine und dass ich nicht tue, was ich sage« (S. 48).

Der Buber-Experte Hans-Joachim Werner widmet sich in diesem grundlegenden Beitrag den Gedanken Bubers als Denker des Dialogs über den Umgang mit Konflikten (S. 46). Werner beschreibt die aus einem Mangel an Authentizität folgenden Spannungen auf Bubers von persönlichen und politischen Konflikten geprägten Leben. Die aus diesen Erfahrungen heraus entwickelten Vorschläge Bubers zur Lösung von Konflikten sind übersichtlich und ausführlich zusammengestellt und im systematischen wie auch philosophiegeschichtlichen Kontext verstehbar gemacht.

Bubers Vorschläge haben einen gemeinsamen Leitfaden für die Lösung: *bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden*. Für die Lösung selbst gibt Buber drei Schritte vor: 1. Selbsterhellung (Selbstbesinnung), 2. Selbstbeharrung (ich bin, bleibe Teil des Konflikts) und 3. Sühne (Wiedergutmachung). Wie dies im Einzelnen gelingen kann, mit welchen Barrieren zu rechnen und wie diese zu überwinden sind, zeigen Werners Ausführungen.

Werners Studie ist ein wertvoller Beitrag insbesondere für das Bildungswesen. Die Reflexion auf die individuelle Verantwortung für das, was man denkt, sagt und tut, sollte dort einen hohen Stellenwert haben, vor allem an den Schulen, gerade in Fächern wie Ethik oder Religion. Auch jüngere Menschen können ständig

Konflikte erleben, sei es mit Eltern, Geschwistern, Lehrern oder Kameraden. Schon mit Schulanfängern kann in der geschilderten Weise über Konflikte gemeinsam nachgedacht werden, um aufrichtig echte und nachhaltige Lösungen zu finden.

Angefügt sind Aufsätze von israelischen Konfliktforschern. David Silvera schreibt über das Verhältnis von Dialog und Mediation, Instrumente der Konfliktlösung, den Konflikt zwischen Juden und Palästinensern und gibt Einblicke in die Konfliktmediation in der Praxis mit einer ausführlichen Erklärung der zehn Phasen des Mediationsverfahrens.

Alan Flashman untersucht das Verhältnis von Hass und Beziehung, ausgehend von Bubers Überzeugung »Doch der unmittelbar Hassende ist der Beziehung näher als der Lieb- und Haßlose« (S. 175) und analysiert auf diesem Hintergrund seine Erfahrungen mit dem israelisch-palästinensischen Dialog. Geradezu ein Geschenk macht Flashman dem Leser mit seinem kommentierten fiktiven Gespräch eines Ehepaars mit Buber in der imaginären Rolle des Paartherapeuten mit dem Titel *Hass in Beziehungen. Ein Paarkonflikt – eine Buber-Phantasie*.

Ein empfehlenswertes Buch für Buber-Interessierte und insbesondere für im Erziehungsgeschäft und Konfliktmanagement Tätige.
Mechthild Ralla

Zeitschrift für**christlich-jüdische Begegnung****im Kontext (ZfBeg)**

Folgezeitschrift des

»Freiburger Rundbriefs (Neue Folge)«

Ausgabe 1/2 | 2020 | © 06/2020

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

* Frau Prof. Neubrand ist am 19. März 2020 verstorben.

- **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

- *Druck*: Offizin Scheufele Druck und Medien GmbH & Co. KG, 70597 Stuttgart
in Kooperation mit dem Tübinger Uni-Verlag
(Universitätsbibliothek Tübingen)

- *Bildnachweis*

Umschlag/Holocaust-Denkmal Berlin Alfred Ruoff/*kleine Abb.*

Nachweis bei den jeweiligen Abbildungen im Innenteil

s21 www.fritz-bauer-institut.de | s33/35 Wilhelm Schwendemann

| s36 uploading-holocaust.com/Startseite | s38 Alfred Ruoff

| s47 www.instagram.com/eva.stories/?hl=de Startseite

s49 oben SDTB/C. Kirchner | s49 Mitte USC Shoah Foundation

| s71 <https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1116002> Edward Owen

| s73/75 <https://thenightholocaustproject.com> | s74 World Economic Forum/swiss-image.ch/

Sebastian Derungs | s76 KZ-Gedenkstätte Neuengamme/F 1982-1751

| s77 KZ-Gedenkstätte Neuengamme/F 2015-273

s78 Initiative Dessauer Ufer | s79 The Museum of Danish

Resistance 1940-1945/235224 | s80 The Museum of Danish

Resistance 1940-1945/235210 | s83–85 Felix Henn | s91/92

Mitte/95 Friedrich-Gymnasium Freiburg | s105 freilach.com/

Boroda | s123 <https://www.ksta.de/kultur/theologe-johann-baptist-metz-gestorben-33561972>

| s130 <https://ekilauf.de/deutschland-betet-gemeinsam> | s131 links unten: <https://eurojewcong.org/media/dr-moshe-kantor-bestows-on-his-holiness-pope-francis-2020-golden-vision-award/>

• commons.wikimedia.org:

s7 HOWI (Horsch, Willy) | s12 *Seder-Tisch* RadRafe

① http://tapirr.narod.ru/art/j/jud/tora_illustr.htm ② Eugene

Ivanov ③ metmuseum.org ④ Zacharias Shoukry ⑤ wikidata

Q46815/199815 BgHiiez11C0Bw at Google Cultural Institute

| s15 www.defenselink.mil/afis/editors/lineart_oct.html

| s19 Karsten Ratzke | s25 links/ rechts Autor unbekannt | s27

Jean Michel Etchecolonea | s28 Ökumenisches Jugendprojekt

Mahnmal | s29 links Mitte Stefan97 | s29 unten Air-Quad

UG/*Torhaus unten links* Stanislaw Mucha | s32 Dnalor 01

s34 Raimond Spekking | s44 Mrbrefast | s51/59 Julien Damelet

| s52 Daniel Åhs Karlsson | s53 Kreepin Deth | s58 Valesca

Baert-Knoll | s66 Deutsche Bundespost 13.10.1988/Lüdtke

s67 Axel Mauruszat | s86 Jörg Padberg | s87 Jörg Huber | s88

Chris W. Braunschweiger | s89/92 oben James Steakley | s90

1AGGf8FusyN11g at Google Cultural Institute | s97 Leonce49/

Magnus Manske s100 AdamJacobMuller | s104 Hpschaefer

reserv-art.de | s113 Atelier Prinses/Amsterdam | s114/120

Autor unbekannt | s117 Bundesarchiv Bild 183-35545-0009/

CC-BY-SA 3.0 | s122 Ilya Varlamov | s131 *Wappen* Steifer/

Porträt Pelz | s132 oben Olaf Kosinsky/kosinsky.eu/CC BY-SA

3.0-de/*unten wz.de/* Andreas Krüger | s152 Merlin

• Buchcover und Porträts der Autoren 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 160 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.

- 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.

» Die Frage ist wohl weniger, *ob* es für die Erinnerungskultur nach der nächsten oder übernächsten Generationenwende noch eine Zukunft geben wird, als vielmehr, *wie* diese Erinnerungskultur zu gestalten ist, d.h., welche aktuellen Probleme, Gefahren, Herausforderungen und Chancen in dieser Zukunft auf uns zukommen. Erinnern ist ein dynamischer Prozess, der sich durch inneren Druck und veränderte äußere Konstellationen in permanenter Veränderung befindet. [...]
Deshalb erscheint eine selbstkritische Diskussion über die Standortbestimmung und Entwicklungsdynamik der deutschen Erinnerungskultur zum gegenwärtigen Zeitpunkt dringend geboten.«

Aleida Assmann

Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur,
München 2020, S. 12.