

Der Glaube an den Gott Israels

Jerusalemmer Texte  
Schriften aus der Arbeit der  
Jerusalem-Akademie

herausgegeben von  
Hans-Christoph Goßmann

Band 11

Verlag Traugott Bautz

Bernd Gaertner  
Hans-Christoph Goßmann  
(Hrsg.)

## Der Glaube an den Gott Israels

Festschrift für  
Joachim Liß-Walther

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information  
Der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Foto Seite 5: Astrid Eisenbart

Verlag Traugott Bautz GmbH  
99734 Nordhausen 2012  
ISBN 978-3-88309-726-8





## Inhaltsverzeichnis

Bernd Gaertner / Hans-Christoph Goßmann Vorwort .....	9
<b>Theologie</b>	
Karin Schäfer Was tun wir, wenn wir Religionen vergleichen? Was ist eigentlich Religion? .....	11
Hans-Günther Waubke Judentum und Christentum – Heilswege .....	27
Bernd Gaertner König David – Der Mann nach dem Herzen Gottes .....	39
Rien van der Vegt Das Judentum fragt die Kirche Ein 80-jähriger Artikel .....	59
Michaela Will Der Zaddik als Helfer, Lehrer und Führer der Gemeinde – Aspekte von Martin Bubers Bild des chassidischen Zaddik ....	75
Monika Schwinge Sehen und Glauben .....	85
Jan Christensen Good Governance in der Schöpfung .....	97

## **Theologie und Kultur**

Hartmut Rosenau Dichten und Denken – am Beispiel von Hermann Hesses Erzählung „Narziß und Goldmund“ .....	117
Hans-Jürgen Benedict Sind wir noch im Paradies? Gedanken zu einigen Kafka-Texten .....	135
Anke Wolff-Steger Vergleich des Bibeltextes mit dem Libretto „Elias“ von Mendelssohn Bartholdy .....	149

## **Geschichtliche Themen**

Jörgen Sontag Moses Mendelssohn und der jüdische Aufbruch in die Moderne .....	183
Frauke Dettmer War Rendsburg-Neuwerk ein Ghetto? Zum Zusammenleben von Christen und Juden in Rendsburg bis zur Gleichstellung .....	213
Stephan Linck Über die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 in den Landeskirchen Schleswig-Holsteins und Hamburgs .....	221
Hans-Christoph Goßmann Die Jerusalem-Kirche zu Hamburg als Ort christlich-jüdi- scher Begegnung und ihre Geschichte – dargestellt anhand der Lebensgeschichte von Arnold Frank .....	233
Die Autorinnen und Autoren .....	249

## Vorwort

Joachim Liß-Walther engagiert sich seit langem in seiner Kirche (aber durchaus auch mit ökumenischen Auswirkungen) sehr für ein erneuertes Verhältnis zum Judentum. In Gottesdiensten, Bildungsveranstaltungen und Publikationen hat er immer wieder auf die Verbundenheit des Christentums mit dem Judentum aufmerksam gemacht und die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens zur Sprache gebracht. Auch die Werke aus dem Judentum stammender Musiker und Schriftsteller stellt er einer breiten Öffentlichkeit vor.

Dass in Kiel seit 2006 Stolpersteine für jüdische Opfer des Nationalsozialismus verlegt werden, geht auf seine Initiative zurück. 1998 wurde er in den Vorstand der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Schleswig-Holstein gewählt, seit 2004 ist er Vorsitzender.

Als M.A. der Erziehungswissenschaften und Soziologie war er zunächst Bildungsreferent in der Bundesgeschäftsstelle an der Evangelischen Schülerarbeit von 1976 bis 1984. Dann studierte er Theologie und Philosophie. Ab 1991 war er als Pastor in Kiel tätig, seit 1998 auch als Pastor für ‚Kirche in der Stadt‘. 2008 wechselte er als Studienleiter an die Akademie Sankelmark.

Dies spiegelt sich in den Beiträgen dieser Festschrift wider. In ihnen wird entfaltet, wie der christliche Glaube an den Gott Israels in Geschichte und Gegenwart konkret Gestalt angenommen hat. Mit ihnen wollen Weggefährtinnen und –gefährten Joachim Liß-Walther für sein Wirken und seine Anregungen danken.

*Bernd Gaertner*

*Hans-Christoph Goßmann*



## **Was tun wir, wenn wir Religionen vergleichen? Was ist eigentlich Religion?**

**Karin Schäfer**

So wie Musiker und Historiker haben auch Religionsleute ihr großes Nachschlagewerk: die RGG, die „Religion in Geschichte und Gegenwart“.

Dort heißt es zum Thema: „Die Begriffs- und Wesensbestimmung der Religion ist ein fast unlösbares Problem.“ (Bd. V 969) Mit diesem fast unlösbaren Problem wollen wir uns heute Morgen beschäftigen. Und die erste Feststellung, die es zu machen gilt, ist: Wir werden auch heute Morgen die Frage „Was ist eigentlich Religion?“ nicht beantworten. Wir werden uns mit der Frage beschäftigen, aber wir werden sie nicht wirklich beantworten. Und wenn wir uns ernsthaft mit der Frage beschäftigen, dann mag am Ende deutlich sein, worin die Aporie der Wesensbestimmung von Religion besteht.

Deshalb habe ich den zweiten Vortragstitel übergeordnet: „Was tun wir eigentlich, wenn wir – wie auf dieser Tagung - Religionen vergleichen?“

Über diesen Umweg kommen wir leichter zur Sache, denke ich.

Zwei Abgrenzungen:

Es gibt die Möglichkeit, die Institutionalisierungen von Religion zu vergleichen. Dann müssten wir christlicherseits von den Kirchen und den verschiedenen Kirchentümern sprechen, also von der katholischen Kirche, von den Hussiten, von der evangelischen und anglikanischen Kirche, aber auch von den orthodoxen Kirchen, der griechisch-orthodoxen, der syrisch-orthodoxen, der russisch-orthodoxen usw., und natürlich auch von den Freikirchen, den Baptisten und den Methodisten, und dann auch von den Pfingstlern, den Adventisten und vielen anderen mehr oder weniger christlichen Kirchen. Von wem müssten wir muslimischerseits

sprechen? Gibt es da überhaupt ein Pendant zu dem, was Christen Kirche nennen? Die Umma entspricht ja nicht dem Weltrat der Kirchen, und wer ist dem Papst rangmäßig vergleichbar? Und wie ist das im Judentum? Oder gar bei den Buddhisten?

Ich sage so einfach: wie ist das bei ... Aber da gibt es ja doch auch noch die manchmal kaum zu überbrückenden geographisch-kulturellen Unterschiede zwischen dem Katholizismus in Hamburg und dem in einem Bergdorf in Bayern oder in den Anden Südamerikas, zwischen dem Protestantismus reformierter Prägung in Ungarn und dem lutherischen in Nordschweden... Sie können das selber weiter auffächern, fast unendlich, jedenfalls unübersehbar weit. Ist die Madonna oder ist das Jesuskind in der Krippe nun braun, gelb, rot oder weiß? Welches ist denn nun die christliche Kirche, das eine oder das andere?

Was tun wir eigentlich, wenn wir Religionen vergleichen? Wir sprechen jedenfalls nicht von der Kirche und den Kirchentümern. Damit sind wir für heute Morgen viel Kirchenschelte los: Inquisition, Hexenverbrennungen und Kreuzzüge sind heute hier nicht das Thema; und dass die Kirche verlogen und bigott ist, zu reich und zu satt ist, und dass unter der Decke der Heiligkeit Missbrauch von Schutzbefohlenen und andere schlimme Verbrechen geschehen, - das lassen wir jetzt hinter uns, mit der Bemerkung, die sicher für alle Religionen gilt: Religionen gibt es nicht pur und schier, sondern nur von Menschen ausgeübt. Und damit haben sie teil an den Höhen und Tiefen des menschlichen Geistes und an den Sternstunden und Abgründen des menschlichen Handelns.

Was tun wir eigentlich, wenn wir Religionen vergleichen? Wir sprechen heute und hier nicht von den Institutionalisierungen und ihren möglichen Pendants. Und sinnvollerweise, wie ich finde, sprechen wir heute und hier auch nicht von den Theoriegebilden oder soll ich sagen: Theologien und ihren Pendants. Denn was aus der Palette christlicher Theologien soll man vergleichen mit welcher Gestalt muslimischer oder jüdischer Theologie? Soll man das säkularisierte Christentum des 20. Jahrhunderts in Westeuropa als Standpunkt nehmen oder die Hochscholastik

des Mittelalters, die reformatorische Theologie Luthers, die südamerikanische Befreiungstheologie oder die Mystik? Soll es die Bewegung des Chassidismus im polnisch-russischen Judentum des 19. Jahrhunderts sein oder die philosophische Theologie Spinozas, der Sufismus oder das Werk von Dschalal ad-Din Muhammad Rumi? Welches ist denn die muslimische Religion, - die in Berlin Kreuzberg oder die in Ägypten, die in Ostasien oder die in Afghanistan? Welches ist denn nun die jüdische Religion, die in Meah Shearim in Jerusalem, die der Orthodoxen in New York oder die der Reformierten Synagoge in Berlin?

Was tun wir eigentlich, wenn wir Religionen vergleichen? Ich finde, auch ein Vergleich von Theologien, von Gottesbildern, Menschenbildern und Heilslehren ist nahezu unmöglich, jedenfalls im Rahmen einer solchen Wochenendtagung. Denn alle genannten Strömungen der einen Religion unterscheiden sich auch in den theologischen Antworten auf die Frage nach dem Heil z.B. erheblich, denken Sie nur an die Rechtfertigungslehre Luthers, die zur Spaltung und Neugründung (Protestantismus) im christlich-theologischen Raum führte.

Und dabei habe ich den geschichtlichen Wandel der Theoriegebilde durch zwei Jahrtausende noch gar nicht genannt, und der ist, jedenfalls für die christlichen Kirchen, in seiner Bedeutung gar nicht hoch genug einzuschätzen. Das Christentum des 13. Jahrhunderts ist nicht das des 20. Jahrhunderts.

Wenn wir also hier und heute auch die Theoriesysteme/Theologien der verschiedenen Religionen nicht thematisieren, dann sind wir auch hier einen großen Paken von immer wieder wiederholten Vorwürfen los: Das Christentum belässt die Menschen gerne im irdischen Jammertal, um sie dann aufs himmlische Jenseits zu vertrösten, es ist lebensfeindlich, weil lustfeindlich, es ist obrigkeitshörig und fördert so alle Totalitarismen, es ist frauenfeindlich und überhaupt unterdrückerisch und kleinmachend, weil es darauf insistiert, den Menschen als Sünder anzusehen. Welches der christlich-theologischen Theoriegebilde jeweils hinter den einzelnen Aussagen steht, wird nicht gesagt. Dass man der Befreiungstheologie in

Südamerika oder einem Mann wie Martin Luther King, dem Methodisten, nun wirklich keine unterdrückerischen Tendenzen nachsagen kann, scheint an dem Gesamtverdikt über das Christentum nichts zu ändern. Und so müssten Christen eigentlich großes Verständnis haben für Muslime und Juden, die ebenfalls mit Pauschalurteilen wie terroristisch etc. belegt werden. Und sie müssten eigentlich auch vorsichtig sein, wenn dem Buddhismus nur pure Segnungen zugeschrieben werden.

Zwei Abgrenzungen habe ich Ihnen vorgetragen, es gibt selbstverständlich noch andere: Aber diesen beiden heften sich die meisten der trivialen Vorurteile auf die Fersen, die wir hiermit heute Morgen ausblenden können.

Ein 17jähriges Mädchen steht kurz vor ihrem Realschulabschluss. Das Fach Religion wurde kontinuierlich unterrichtet. Wir stehen in der Küche. Der Abwasch ist fast fertig. Da fragt sie: Karin, was ist eigentlich Religion? „Du hast doch jahrelang Unterricht gehabt“, sage ich, - nicht antwortend, sondern ausweichend. Das Mädchen ist seelisch krank, ihr Borderlinesyndrom macht ihr und uns sehr zu schaffen. „Ja, aber ich muss es bis übermorgen wissen“, insistiert sie. Und da gehen mir viele Dinge durch den Kopf: Auch ich habe ja lange studiert; aber auf diese Frage natürlich keine kurze küchenfähige, Borderline-geeignete Antwort parat. Ja, was ist eigentlich Religion? Was sage ich diesem heranwachsenden Mädchen, das einen erkennbar schwierigen Lebensweg vor sich hat? Und dann versuche ich es: „In Religion stellt man Fragen: Wer bin ich? Wo komme ich her? Wozu bin ich eigentlich hier auf der Welt? Das sind doch die Fragen, die Dich interessieren. Und diese Fragen stellt man nicht bei der Feuerwehr und nicht im Sportverein und auch nicht beim Töpfern oder beim Klavierunterricht. Diese Fragen stellt man in Religion.“

An diese kleine Begebenheit möchte ich zwei Bemerkungen anschließen:

Religion ereignet sich immer in menschlichen Geschichten. Meine Antwort bezog sich auf die konkrete Situation des Mädchens. Ich meine nicht die konkrete Situation der Realschulprüfung, sondern die Tatsache, dass das Mädchen gerade diese Frage allein mit mir – in einem Kinderhaus ist das eine ausgesuchte, seltene Situation – besprechen wollte. Ich will die Begebenheit nicht überstrapazieren, denn hier fand nicht die Geburtsstunde von Religion statt. Wohl aber ereignete sich Religion, als Petrus nach langer vergeblicher Fischer-Arbeit endlich mit vollen Netzen zurückkehrte und zu Jesus sagte: „Herr, gehe von mir aus, ich bin ein sündiger Mensch!“ Oder als der Prophet Nathan dem König David auf den Kopf zusagte: „Du bist der Mann.“ Petrus und David werden in diesen Situationen konfrontiert mit der Frage: Wer bin ich eigentlich? Bin ich nur der kleine Fischer, der seine Arbeit tut, oder bin ich im Gegenteil zu etwas Anderem, zu einem Anderen, den ich nur mit Herr titulieren kann und dem gegenüber mir eine andere Dimension meiner Identität aufgeht: Ich bin ein sündiger Mensch? Bin ich der große König, der sich nehmen kann, was er will, Schafe oder Frauen, der in den Tod schicken kann, wen er will und wann er es will, oder bin ich der, der Rechenschaft zu geben hat von seinem Tun? Und der erst dadurch seine wahre Identität erfährt?

Religion ereignet sich immer in menschlichen Geschichten, es ist nur im plurale tantum von ihr zu reden. Das heißt: Es liegt in der Natur der Sache „Religion“, dass es viele Religionen gibt, und dass es in den einzelnen Religionen viele unterschiedliche Gruppierungen gibt. Der Grund dafür liegt im existentiellen Bezug; der ist konstitutiv für Religion. Da liegt ihre Stärke, und da liegt auch ihre Schwäche.

Das ist bei allen Tagungen zum Vergleich von Religionen zu bedenken.

Die zweite Bemerkung, die ich an die kleine Begebenheit anschließen möchte, ist folgende: Das Hauptgeschäft der Religion heißt: Fragen

stellen. Das überrascht vielleicht, erwartet man doch gemeinhin Antworten von den Religionen. Wer bin ich? Wo komme ich her? Wo gehe ich hin? Was soll ich eigentlich hier? Das sind Fragen, die in allen Religionen traktiert werden.

Damit wird etwas sichtbar, was konstitutiv zum Menschsein hinzu gehört. Der Mensch, und nur der Mensch, weiß, dass etwas fehlt, wie Bertold Brecht sagt. Horckheimer und Adorno haben in einem Radiofeature gesagt, das sei Brechts bester Satz gewesen. Ja etwas fehlt, danach muss gefragt werden. Etwas fehlt dem kleinen Fischer genauso wie dem großen König. Um dieses Etwas kreisen die großen Fragen in Kunst, Musik und Literatur, in Wirtschaft und Politik. Ich erinnere an eine Stelle in Georg Büchners Danton, die Rüdiger Safranski im besagten Spiegelartikel zitiert: „Es wurde ein Fehler gemacht, wie wir geschaffen wurden; es fehlt uns etwas, ich habe keinen Namen dafür – aber wir werden es einander nicht aus den Eingeweiden heraus wühlen, was sollen wir uns drum die Leiber aufbrechen?“ Ja, etwas fehlt. Und die Religionen sollen diese Fragen wach halten, auch in Zeiten wie den unseren.

In den Zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts hat der große systematische Theologe Paul Tillich formuliert: „Die Religion (stellt) nicht eine Funktion neben den anderen (Geisteswissenschaften) dar, sondern eine Haltung in den anderen.“ (GW I 302 1925)

Petrus ist verheiratet, seine Schwiegermutter ist krank, und er ist der kleine Fischer vom See Genezareth, damit könnte seine Frage „wer bin ich?“ als hinreichend beantwortet gelten. In der Begegnung mit Jesus, dem Mann aus Nazareth, den sie den Christus nennen, kommt aber eine neue Dimension in die Frage hinein: Er ist ein sündiger Mensch und gehört nicht zur die Sphäre des Heiligen und des Göttlichen. „Herr gehe von mir aus, ich bin ein sündiger Mensch“, sagt Petrus. Die Frage „wer bin ich?“ wird jetzt von Petrus mit einer anderen Haltung gestellt werden. Er hinterfragt das, was er zu sein meint, und zwar aus einer Haltung des Wissens darum, dass etwas fehlt, aus einer Haltung der Ehrfurcht vor

diesem unabweisbar Größeren, das ihm einen neuen Stellenwert im Ganzen zuweist.

Die Religion ist nicht eine Funktion neben anderen, sondern eine Haltung in den anderen Funktionen. Diese Haltung ist geprägt von dem Wissen: etwas fehlt, da gibt es bei der Frage „wo komme ich her?“ mehr aufzuzählen als Orte und Stammbäume, und bei der Frage „wo gehe ich hin?“ gibt es mehr Fragen zu stellen als die nach dem Platz im Pflegeheim oder auf dem Friedhof; und gar die Frage „was soll ich eigentlich hier?“ ist doch für Jugendliche nicht mit dem Hinweis auf schulisches Lernen für spätere bessere Gehaltsklassen zu beantworten, und auch eine noch so heroisch verteidigte Haltung anständiger Pflichterfüllung zählt nicht in den Stunden, in denen die Frage „was soll ich eigentlich hier?“ uns heimsucht. Wie brüchig das Eis stolzer beruflicher Lebensleistungen ist, davon können viele Menschen ein Lied singen.

Religion ist nicht eine Geistesfunktion neben anderen, sondern eine bestimmte Haltung in ihnen. Ein Kind ist nicht nur das Produkt der Beziehung von Hans und Lieschen Müller, .....sondern wieder einmal der neue Beginn des Lebens auf diesem kleinen blauen Planeten ...

Ein Haus ist nicht nur Schutz vor Kälte und Regen, wilden Tieren und bösen Menschen, sondern immer wieder auch Heimat nach schwierigen Wegen in weite Fernen und fremde Welten, immer wieder auch das Zuhause nach des Tages Müh und Last, und jedes Haus trägt so in sich die Verheißung des großen Zuhauses am Ende unserer Tage, nach dem wir uns so unendlich sehnen.

Ausgehend von der kleinen Begebenheit mit der Frage der Realschülerin habe ich Ihnen die beiden Aspekte „existentieller Bezug und Fragecharakter“ entfaltet, besser gesagt, ich habe versucht, Ihnen in der Kürze der Zeit diese beiden Aspekte so nahe zu bringen, dass Sie sie mit Ihrem Leben verbinden und für diese Tagung fruchtbar machen können.

Die Religionen sollen die Fragen wach halten. Aber wie machen sie das? Was haben sie sich dazu einfallen lassen? Was ist über die Jahrtau-

sende hin in diesem Bemühen der Menschheit gewachsen? Wer fragt uns, wo und wann: „Wer bist Du eigentlich? Wo kommst Du her? Wo gehst du hin? Was machst Du eigentlich hier?“ Und wenn Religion sich nur in existentiellen, lebenswendenden Geschichten (plurale tantum) ereignet, wie kommen dann solche Ereignisse zustande? Was wird über die Jahrtausende hin auf diesem Erdenstern von solchen Ereignissen und ihren Anlässen, von ihren Sprachgestalten und Gewandungen erzählt?

An dieser Stelle mache ich auf die Disziplin der Religionswissenschaft aufmerksam. Sie schaut sich die einzelnen Religionsgestalten an wie Perlen auf einer Schnur.

Zwar ist das Wesen von Religion zu bestimmen nahezu unmöglich – ich habe Ihnen die Bemerkung des Religionsphilosophen Richter in der RGG zu Beginn des Vortrags zitiert –, aber für die Arbeit der Religionswissenschaft – und natürlich auch für unsre Tagung - brauchen wir doch eine Arbeitshypothese, um unserem Thema gerecht zu werden. Und ich formuliere jetzt folgendermaßen:

Religionen sind Deutungs- und Orientierungssysteme für Raum und Zeit im Leben des Menschen und seiner Gemeinschaften, deren Haltung sich in einer unbedingten Wirklichkeit gründet, und die das Empfinden, Denken und Handeln im Sinne dieser Deutungs- und Orientierungssysteme prägen und unbedingt bestimmen.

Sie merken, dass ich hier den Plural verwende. Ich tue das, weil wir es mit durch die Jahrtausende natürlich mit unterschiedlichen zeitgeschichtlichen und soziokulturellen Typen solcher Systeme zu tun haben. War es bei David das klassische Prophetentum des Volkes Israel, so war es bei Petrus das Judentum zur Zeit Jesu in der Begegnung mit diesem Mann aus Nazareth, den sie den Christus nannten. Und was wir auf dieser Tagung zu sehen und zu hören bekommen, sind einmal mehr sehr unterschiedliche Typen solcher Deutungs- und Orientierungssysteme, es gibt deren eben viele, wie es unzählig viele Geschichten von einem Petrus, einer Realschülerin, einem Gandhi einem David oder einem Rumi

gibt. Von Religion kann man nur im Plurale tantum reden, keine der genannten Systeme oder Geschichten ist das Ganze oder Eigentliche, aber in jedem dieser vielen Teile verbirgt und zeigt sich zugleich das Ganze und Eigentliche.

Der Religionsphilosoph hat also recht, wenn er die Unmöglichkeit der Wesensbestimmung von Religion behauptet, und doch gibt es viel zu sagen und zu klären, abzugrenzen und klarzustellen.

Was tun wir, wenn wir Religionen vergleichen? Wir vergleichen die Deutungs- und Orientierungssysteme, die Raum und Zeit des Einzelnen und seiner Gemeinschaft ordnen und bestimmen, aus der Begründung in einer anderen, als unbedingt erfahrenen Wirklichkeit heraus.

Religionen schaffen Orientierung, sie ordnen das Chaos von Zeit und Raum. Als man in der Südsee einen Stamm auf eine andere Insel umsiedeln wollte, wurde größter Widerstand bekundet. Die Begründung war: Dort werden unsere Töpfe zerbrechen und wir werden sterben. Als die Umsiedlung dennoch stattgefunden hatte, zerbrachen die Töpfe tatsächlich. Die Geister konnten nicht mit umgesiedelt werden und Leben und Sattwerden gingen nur mit ihnen.

Zur Orientierung im Raum: Es gibt in allen Religionen Heilige Räume. Religionen eröffnen Heimat, sie schaffen Ordnung im Chaos des Raumes, des Irgendwo. Pascal wusste von der Verlorenheit im Raum. Er schreibt: „Verschlungen von der unendlichen Weite der Räume, von denen ich nichts weiß und die von mir nichts wissen, erschauere ich ... Das ewige Schweigen der Räume erschreckte mich ... Wenn ich bedenke, dass der Mensch ... sich selbst überlassen ist wie ein Verirrter in diesem Winkel des Weltalls ... dann überkommt mich ein Grauen.“ (119 ebd.)

Eine Ansammlung von Häusern braucht eine Struktur, eine Mitte und eine Peripherie. Bei der Fahrt durch heruntergekommene rumänische Dörfer konnte man sich auf eines verlassen: Wenn es irgendwo Leben gab, dann im Umkreis der Kirchen; so haben auch Sie sicher schon oft die ersehnte Gaststätte, den Kirchspielkrug, gefunden. – Wie sind die

Räume unserer Wohnungen und Häuser strukturiert, welche Orientierung drücken sie aus, welche erlauben sie, welche verunmöglichen sie?

Steingewordene religiöse Räume sind Kirchen, Moscheen, Synagogen, Tempel. Was machen diese Räume mit Ihnen? Worauf verweisen sie? Welche Perspektiven öffnen sie? Welche Fragen stellen sie? Als wir unsere Kleinkinder zum ersten Mal, vielleicht mit zwei Jahren, mit in die Kirche genommen haben, - wer hat da nicht das Oh erlebt, das den Unterschied zwischen Kirchenraum und Wohnzimmer als wahrgenommen signalisiert, und wenn dann noch die Orgel zu spielen anfängt ...

Zur Orientierung in der Zeit: Es gibt in allen Religionen Heilige Zeiten. Religionen eröffnen Gegenwart, sie schaffen Ordnung im Chaos der Zeit, in der Verlorenheit an das Meer der Stunden und Tage, sie orientieren den Einzelnen und seine Gemeinschaften im Erleben von Zeit.

Alle Religionen versehen den Tagesablauf mit einer religiösen Ordnung. Die fünf Gebetszeiten christlicher Mönche z.B. ordnen die dahinfließenden Stunden mit lebensdeutenden Worten ebenso wie die entsprechenden Zeiten im Islam.

Alle Religionen nehmen auch den Lebenslauf des Menschen mit Geburt, Reifung, Paarung und Sterben in ihr Orientierungsprogramm auf. Wie macht das der Islam, wie macht das das Judentum, und wie macht das das Christentum? Welche Gestaltung der Lebensriten vermittelt welche Perspektive und stellt welche Fragen an die Betroffenen?

Und alle Religionen „äußern“ sich zu den großen Menschheitsfragen in der erlebten Zeit: zu Schuld und Leid, Krankheit und Ohnmacht, Angst und Verzweiflung, aber auch zu Glück und Gelingen, Hoffnung und Freude. Die Gründung in der als unbedingt erlebten anderen Wirklichkeit formuliert Gebete; und dass Gebete der Atem des Glaubens sind, darüber können alle Religionen sich verständigen.

Und in allen Religionen gibt es – je nach Klimazone – einen religiös gestalteten Festkreis durchs Jahr, in dem die Geschichte der jeweiligen Religion wieder(ge)holt und gegründet wird.

Welche Prägungen erfährt unser Gemüt durch das Weihnachtsfest, durch Pessach und Chanukka, durch Rhamadan, durch die Passionszeit, durch das Laubhüttenfest? Wie steuert diese Prägung unser Handeln? Wo liegen die Gefahren? Worin besteht der Schatz dieser Festzeiten, dieser sozial geteilten Zeit einer Gemeinschaft?

Wenn wir Religionen vergleichen, dann haben wir mit solchen Fragestellungen große Erfahrungs- und Argumentationsfelder vor uns, die jeder mit Respekt vor den Erfahrungen Anderer und mit Gewinn für sich selbst beackern kann.

Sie haben sicher bemerkt, dass ich das Judentum, das Christentum und der Islam gesagt habe. Gibt es nun doch eine klare, identifizierbare Gestalt der jeweiligen Religion? Ja und nein. Klar und identifizierbar ist z.B. das Vaterunser als christliches Gebet, - es ist eben kein jüdisches oder muslimisches Gebet, und es ist als christlich identisch durch die Jahrhunderte und Jahrtausende und durch alle Kontinente weltweit.

Aber ebenso klar ist, dass das Beten des Vaterunsers keine zureichende Bestimmung des Wesens von Christentum oder gar Religion ist. Bei wie vielen Krönungsmessen ist wohl das Vaterunser gesprochen oder gesungen worden, aber nicht gemeint gewesen?

Bei wie vielen Weihnachtsfeiern ist das so? Und gibt es nicht vielleicht auch nicht-religiöse Kirchbauten und – auf der anderen Seite - religiöse Musik, religiöse Plastiken, Bilder und Gedichte, die durchaus keinen Stoff aus dem religiösen Repertoire gestalten, die uns aber sagen: „Du bist der Mann!“, weil da keine Stelle ist, die uns nicht sieht, und die uns fragen „wer bist Du“, „wohin gehst Du?“ „Was machst Du eigentlich hier?“

Ein letzter Gedankengang möge den abgeschrittenen Kreis vollenden.

Wir kehren zum Anfang zurück. Ich habe Ihnen zu Anfang die RGG-Bemerkung von Richter zitiert: „Die Begriffs- und Wesensbestimmung der Religion ist ein fast unlösbares Problem.“ Ich habe Ihnen die fast unübersehbare Vielzahl der Aspekte aufgefächert, die hier zur Debatte stehen. Ich habe Ihnen dann im Folgenden eine Arbeitshypothese angeboten, mithilfe derer man den Vergleich von Religionen – unser Tagungsthema – mit Respekt und Gewinn bearbeiten kann.

Religionen sind Deutungs- und Orientierungssysteme für Raum und Zeit im Leben des Menschen und seiner Gemeinschaften, deren Haltung sich in einer unbedingten Wirklichkeit gründet, und die das Empfinden, Denken und Handeln im Sinne dieser Deutungs- und Orientierungssysteme prägen und unbedingt bestimmen.

Mit dieser Formulierung habe ich den Vergleich von Religionen auf religionswissenschaftlicher Ebene zu eröffnen versucht. Das ist die Ebene, auf der man die Dinge nebeneinander stellen und ansehen kann: das Achtzehn-Bitten-Gebet neben das Vaterunser, die Moschee neben die Synagoge, die Bar oder Bath mizwa neben die Konfirmation und neben das shahada-Nehmen. Ich denke, hier gibt es noch viel zu tun, Kenntnisse müssen vermittelt und Gedankengänge geübt werden.

Aber neben dem religionswissenschaftlichen Aspekt unserer Tagung gibt es auch den religionsphilosophischen Aspekt, und ich meine, es steht dieser und jeder anderen Tagung zu diesem Thema gut zu Gesicht, den religionsphilosophischen Aspekt des Themas zumindest anzusehen.

Paul Tillich schreibt hierzu: „Die Religionsphilosophie ist ... der Religion gegenüber in der eigentümlichen Lage, dass sie das Objekt, das sie erfassen will, entweder auflösen oder sich vor ihm aufheben muss. Beachtet sie den Offenbarungsanspruch der Religion nicht, so verfehlt sie ihr Objekt und spricht nicht von der wirklichen Religion. Erkennt sie den Offenbarungsanspruch an, so wird sie zur Theologie.“ (Ebd. 297)

Paul Tillich hat sich mit dem Fragen nach Religion bis zu seinem Lebensende hin beschäftigt. Da war er noch einmal nach Japan gereist und

hat mit den Großen aus den Religionen des nicht abendländischen Kulturkreises gesprochen. Der Anfang seines theologischen Wirkens begann mit der Erkenntnis der Transzendenz in der Immanenz. Auf dieser Fährte ist er geblieben.

Petrus ist Fischer um die Zeitenwende am See Genezareth. In der Immanenz von Raum und Zeit ereignet sich Transzendenz: „Herr, gehe von mir aus, ich bin ein sündiger Mensch“. Solche Geschichten ereignen sich in allen Religionen.

Dass sich Transzendenz in der Immanenz ereignet, ist mit religionswissenschaftlichen Vergleichen nicht zu thematisieren. Die Religionswissenschaft schaut – bildlich gesprochen - die Autos an, unterscheidet die Modelle, stellt Vorzüge und Nachteile fest, aber sie fährt nicht mit den Autos. Erst Religion im Vollzug lässt erkennen, was Religion ist. Erst wenn man getroffen wird von dem Wort des Propheten „Du bist der Mann“, ereignet sich Religion. Erst wenn das Sprechen des Vaterunsers zur Begegnung mit dem Herrn der Welt wird, kommt das Wesen von Religion zutage, erscheint die Transzendenz in der Immanenz. Und wenn das geschieht, muss sich die Religionsphilosophie ‚aufheben‘, sagt Tillich, sie muss ihren philosophischen Standpunkt verlassen, weil er dem Gegenstand der Beobachtung nicht gerecht wird. Man hat das Wesen von Religion eben nicht erfasst, wenn der Gegenstand z.B. das Vaterunser im Unterschied zum Achtzehnbittengebet ist. Das ist die Arbeit der Religionswissenschaft, und die ist wichtig und gut.

Aber das Wesen von Religion zu bestimmen, ist und bleibt eine nahezu unlösbare Aufgabe. Denn es liegt in der Natur der Sache Religion, dass sie sich von uns nicht zum Objekt machen lässt, wenn es um ihr Wesen geht. Erst wenn wir – wie in dem Film *Blow up* - zum Mitspieler werden, beginnen wir zu verstehen, sagt Rüdiger Safranski, und er beschreibt, wie in dem Film der Fotograf das Spiel zweier Spieler mit einem nicht vorhandenen Tennisball beobachtet. Der Fotograf lässt sich zum Mitspieler machen. Und Safranski resümiert: „Über den Ball lässt sich ebenso we-

nig sagen wie über Gott, denn er ist vielleicht auch nicht da. Aber das Spiel gibt es und seine Dynamik verwandelt uns Zuschauer in Mitspieler. Das heißt: Fangt an zu spielen, und ihr werdet merken, wie wirklich der Ball ist.“ (Rüdiger Safranski im Spiegel 3-2010, S. 121)

Man muss die in diesem Vergleich ausgedrückte Meinung Safranskis nicht in allen Punkten teilen. Aber er will – so denke ich - auf den von Tillich etwas steil formulierten Satz hinaus: Die Religionsphilosophie ist ... der Religion gegenüber in der eigentümlichen Lage, dass sie das Objekt, das sie erfassen will, entweder auflösen oder sich vor ihm aufheben muss. Ganz schlicht gesagt: Es ist wie bei der Liebe - sie ist selten da, wo ihr Wesen analysiert wird. Aber sie entfaltet ihr Wesen, wo geliebt wird.

Vielleicht sagen sie jetzt: Dann lass uns doch den ganzen Pomp und Firlefanz von Riten, Gebäuden, Ämtern und Finanzen abschaffen und zur wahren Religion des Geistes heimkehren. Immer wieder haben Menschen diesen Weg beschritten. Aber immer wieder hat sich gezeigt, dass die Transzendenz sich nie pur und schier, sondern nur in der Immanenz ereignet, dass der Herr der Welt als Kind in der Krippe liegt, dass die Deutungs- und Orientierungssysteme Platzhalter sind für das und den, der doch überall und in allem ist. Die Gestalten der Religionen sind bei all ihrer Pracht und Herrlichkeit, bei all ihrem Glanz und ihrer Macht doch kleine kümmerliche Platzhalter für die andere, unbedingte Wirklichkeit. Ich bin diesen kümmerlichen Platzhaltern dankbar für ihre oft genug armselige Arbeit. Denn ohne diese wären die wichtigen Fragen nicht auf mich zu gekommen. Die Losungen am Morgen eines Tages, der Sonntagsgottesdienst, die Konfirmation, die Matthäuspassion und die kleinen Dorfkirchen Angelns – in ihnen allen stecken die Fragen: wer bin ich, wo komme ich her, wo gehe ich hin, was soll ich eigentlich hier. Und ich denke, das können Juden, Muslime und Buddhisten entsprechend bezeugen.

Religionen sind Platzhalter für das Unbedingte, das sich nicht festnageln lässt. Sie sind Platzhalter, nicht mehr, aber gewiss auch nicht weniger. Das Projekt Aufklärung ist ohne sie in höchster Gefahr, so eigenartig das klingen mag. Es ist hier nicht unser Thema. Wir brauchen Religionen, wir brauchen sie als Platzhalter und Orte für die großen Fragen der Menschheit.

Wir kommen zum Schluss:

Was tun wir, wenn wir Religionen vergleichen? Wir vergleichen Deutungs- und Orientierungssysteme für Raum und Zeit im Leben des Menschen und seiner Gemeinschaften, deren Haltung sich in einer unbedingten Wirklichkeit gründet, und die das Empfinden, Denken und Handeln im Sinne dieser Deutungs- und Orientierungssysteme prägen und unbedingt bestimmen. Das ist ein Vergleichen auf religionswissenschaftlicher Ebene.

Verstehen wir die Frage „Was aber ist eigentlich Religion?“ als Frage nach ihrem Wesen, dann wird Mitspielen empfohlen. Und sollten Sie jetzt sagen: „Ich kenne das Spiel, es ist mir einfach zu albern oder zu kindisch, dann antwortet Ihnen Leo Tolstoi:

Wenn Du nicht mehr an den Gott glauben kannst, an den du früher geglaubt hast, so rührt das daher, dass in deinem Glauben etwas verkehrt war, und du musst dich besser bemühen zu begreifen, was du Gott nennst.

Wenn einer an seinen hölzernen Gott zu glauben aufhört, heißt das nicht, dass es keinen Gott gibt, sondern nur, dass der wahre Gott nicht aus Holz ist.“



# **Judentum und Christentum – die Frage nach den zwei Heilswegen im Lichte des trinitarischen Bekenntnisses<sup>1</sup>**

**Hans-Günther Waubke**

- I. Das apologetische Problem hinter der Frage nach den zwei Heilswegen
- II. Die Gegenposition im christlich-jüdischen Dialog
- III. Das Israel-Problem im Horizont der altkirchlichen Bekenntnisse
- IV. Weiterführende Perspektiven und Thesen

## **I.**

Ich möchte mit einer vielleicht etwas banalen Frage beginnen: Betreiben wir, wenn wir uns mit Juden verständigen, einen interreligiösen oder einen interkonfessionellen Dialog? Darin steckt mehr als ein bloßes Sprachspiel: Ein interreligiöser Dialog hat das Ziel, eine anerkannte Verschiedenheit des Glaubens so zu gestalten, dass die Religionen friedlich und tolerant koexistieren können. Aber geht es beim Judentum bloß um Toleranz und Koexistenz? Das würde die substantiellen Gemeinsamkeiten verkennen, das gemeinsame Bekenntnis zu dem Gott, der sich im Alten Testament offenbart hat. Aber können wir den christlich-jüdischen Dialog als interkonfessionelles Geschehen begreifen? Das wiederum würde übergehen, dass sich am neutestamentlichen und späteren trinitarischen Christusbekenntnis Christen und Juden im Grundsatz scheiden: Das Judentum ist nicht einfach eine andere Lesart unseres christlichen Glaubens. Somit zeigt schon diese vergleichsweise oberflächliche Frage eine eigentümliche Sprach- und Denkverlegenheit an: Das Judentum passt für die Christen nicht in die normale Logik von Entweder-oder,

---

<sup>1</sup> Für einen Vortrag im Geistlichen Ministerium Lübeck im Februar 2000 überarbeitete und erweiterte Fassung des Beitrages „Das zweigeteilte Gottesvolk und der dreieinige Gott“, Nordelbische Stimmen 9/1999, 20-22.

Drinnen und Draußen, von Gläubigen und Heiden, Zugehörigen und Nicht-Zugehörigen, schon Bekehrten und noch zu Missionierenden. Diese schwebende Frage nach Identität und Differenz gegenüber dem Judentum ist ein Kontinuum des christlich-jüdischen Verhältnisses: Seit dem Neuen Testament liegen das Bewusstsein einer unaufgebbaren Verbindung mit dem Judentum und der meist aggressive Versuch, diese Verbindung zu kappen, unauflöslich ineinander.

Aus dieser Problemlage ist die Frage nach den zwei Heilswegen in Judentum und Christentum erwachsen. In ihr drückt sich die Sorge aus, die christlich-jüdische Annäherung könnte christlicherseits die Anerkennung eines Heilsweges an Christus vorbei nach sich ziehen und damit unser Christusbekenntnis verwässern oder unterlaufen. Wenn wir im Grundsatz akzeptieren, dass man auch ohne Christus selig werden kann, ist das keine Marginalie. Wenn es prinzipiell auch ohne Christus geht, dann ist Christus nichts; dann hätte Paulus mit der Bemerkung recht: „Wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, so ist Christus vergeblich gestorben“ (Gal 2,21), und dann wäre unser Christusglaube eine haltlose und überflüssige Spekulation.

Es ist also eine substantielle Frage, die hier gestellt wird.<sup>2</sup> Daran ändert es nichts, wenn sie in Verbindung mit einer konservativen Scheu vor theologischem Umdenken bisweilen als Vehikel gebraucht wird, um gegenüber den vorsichtigen, manchmal auch unvorsichtigen christlichen Annäherungen an das Judentum den Hauptakzent einseitig auf die Differenz zu legen und die Annäherung voreilig der Preisgabe christlicher Substanz zu verdächtigen. Anklänge daran finden sich in einer Bemerkung

---

<sup>2</sup> Die Rede vom „Absolutheitsanspruch“ des Christentums stellt eine liberale Transformation dieses theologischen Anliegens in allgemeingültige Kategorien dar, so in E. Troeltschs Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ von 1901. Worum es hier geht, macht das Gewicht des „solus Christus“ in der 1. Barmer These deutlich; dort auch in Verbindung mit Joh 14,6, einem der theologischen Schlüsselworte im christlich-jüdischen Dialog. Es geht hier im Letzten nicht um theoretische Absolutheitsansprüche, sondern um die Tragfähigkeit und den Universalismus christlichen Glaubens.

kung von Bischof H. C. Knuth in der Kontroverse mit Micha Brumlik im Sonntagsblatt: Weil „sich Gott in Jesus Christus von Neuem offenbart“ habe, sei er „nicht mehr derselbe, der er vorher war“.<sup>3</sup> Bei allem ehrlichen Dialogbemühen sehe ich darin doch die traditionell einseitige Betonung der Differenz zum Judentum fortgeschrieben.<sup>4</sup> Trotz dieser Einseitigkeit halte ich es aber für produktiv, an eben diesem traditionellen Denkmodell weiterzuarbeiten und es über seine Engführungen und Einseitigkeiten hinauszuführen, um unser Problem von Identität und Differenz gegenüber dem Judentum durchzubuchstabieren.<sup>5</sup> Bevor ich hierzu komme, will ich zunächst zum besseren Verständnis dieser Aussage die theologische Denkrichtung skizzieren, gegen die sie sich abgrenzt.

## II.

Wenn ich die Szene recht übersehe, stehen im derzeitigen christlich-jüdischen Dialog die altkirchlichen Bekenntnisse nicht allzu hoch im Kurs. Die Gründe dafür liegen schon bei flüchtiger Betrachtung auf der Hand: In diesen Bekenntnissen, zentral im Nicaenum, ist auf den Punkt gebracht und bleibend festgehalten, was das Christentum vom Judentum trennt: Der Mensch Jesus ist der Christus, nicht nur im Sinne jüdischer Messiasvorstellungen ein von Gott zum Heil seines Volkes besonders erwählter Mensch, sondern der mit Gott wesensgleiche „Sohn Gottes“ von Ewigkeit, „wahrer Gott vom wahren Gott“, „eines Wesens mit dem Vater“, und, in den Worten einer späteren Präzisierung, „wahrhaft Gott

---

<sup>3</sup> Sonntagsblatt Nr. 50, 10. 12. 1999

<sup>4</sup> In größerer Form sprach sich diese Tendenz in einem Beitrag des inzwischen verstorbenen Göttinger Neutestamentlers Georg Strecker 1992 in der hannöverschen Landessynode aus, der zum Thema „Judenmission“ meinte, der Bezugspunkt christlicher Theologie sei nicht Auschwitz, sondern immer noch das Kreuz Christi – hier verstanden als Symbol der Grundunterschiedenheit von Judentum und Christentum.

<sup>5</sup> Dieser Ansatz verdankt wesentliche Anregungen dem Aufsatz J. Ringlebens „Der Gott des Sohnes“ (KuD 40/1994, 20-31), der entgegen seinem von Luther entlehnten Motto „Ex Deo non revelato fiam revelatus, et tamen idem Deus manebo“, WA 43, 459,24f.) von der angedeuteten Einseitigkeit nicht frei ist.

und wahrhaft Mensch“. Abgesehen von den logischen Zumutungen dieser Formulierungen, ist hier die Grenze dessen definitiv überschritten, dem ein Jude auch beim besten Dialogwillen noch zustimmen kann. Die Verweigerung dieses von christlicher Seite vom Neuen Testament an massiv eingeklagten Bekenntnisses war in der Vergangenheit häufig Anlass und Vorwand für christliches Unrecht an den Juden, sei es in ungerechten theologischen Aburteilungen ihrer „Verstocktheit“, sei es in handfester Gewalt.

So lege das Bedürfnis einer nicht nur oberflächlichen Aufarbeitung des christlichen Antijudaismus nahe, auch die Abgrenzungen gegen das Judentum im christlichen Bekenntnis zu revidieren, gegen das zeit- und raumlose Christusbekenntnis der Kirche die unverkennbar jüdisch-messianischen Züge Jesu nicht nur historisch zur Kenntnis zu nehmen, sondern auch dogmatisch zur Grundlage eines mit dem Judentum geschwisterlich verbundenen Christentums zu machen. Deutlicher wird so das Juden und Christen gemeinsame Bekenntnis zu dem *einen* Gott; abgewehrt wird die Gefahr, dass der dreieinige Gott am Ende doch in drei Götter auseinanderfällt. In dieser Lesart bedeutet „Gottes Sohn“, dass Jesus vor allem und zuerst der Messias Israels ist, entsprechend jüdischen Messiaserwartungen ein durch Gottes Geist einzigartig herausgehobener Mensch und Jude, in dem lediglich Gottes Kraft vollmächtig wirkt; ein Mensch, der Gott untergeordnet ist, *aber nicht Gott selbst* (so pointiert H.-J. Kraus). Erst als solcher zieht er die Völker in Israels Heilsgeschehen hinein (so B. Klappert, F.-W. Marquardt)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Aufsätze in: Klappert, Kraus, Marquardt, Stöhr, Jesusbekenntnis und Christusbefolgung, KT 115, München 1992. In diesen Theologien ist deutlich ein zumeist durch K. Barth bestimmter reformierter Theologieansatz erkennbar, der die Realpräsenz des im Bekenntnis Ausgesagten stärker als symbolisches, noch uneigentliches Geschehen begreift, das auf Gottes noch ausstehende zukünftige Wirklichkeit mehr zeichenhaft vorausweist (vgl. das „significat“ gegenüber dem lutherischen „est“ im Abendmahlsverständnis). Von daher hat es seine innere Plausibilität, wenn Marquardt in seiner Dogmatik alle die *loci* in der Eschatologie positioniert, die in sonstigen Dogmatiken unter Gotteslehre und Christologie verhandelt werden. Daß darin mit Recht auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis verwiesen wird, kann nicht

Dogmatisch abgesichert wird dieses Abrücken vom Bekenntnis – oder zumindest dessen Modifikation – mit dem Argument, die altkirchlichen Bekenntnisse bedeuteten eine verhängnisvolle „Hellenisierung des Christentums“. Die Interpretation unseres Glauben mithilfe des griechisch-philosophischen Denkens und dessen scharfer begrifflicher Unterscheidung von natürlicher und übernatürlich-geistiger Welt habe in das messianische Wirken Jesu die falsche Alternative von menschlich und göttlich hineininterpretiert, dadurch das ganzheitliche hebräische Denken der Bibel verfälscht, Jesus aus dem Judentum herausgerissen und das Christentum von seinen jüdischen Wurzeln entfremdet.

### III.

Daran ist zutreffend, dass die Bibel den Begriff der Dreieinigkeit in dieser Form nicht kennt, und der irdische Jesus sicherlich höchst erstaunt gewesen wäre, hätte man ihm dergleichen vorgetragen.<sup>7</sup> Auch ist die kirchliche Bekenntnistradition, wie gesagt, durch einseitiges Abstandsnehmen vom Judentum geprägt. Im marcionitischen Streit behielt die Kirche das Alte Testament und verwarf bzw. enterbte das Judentum. Das Bewusstsein der Erwählung Israels blieb allenfalls mit negativem Vorzeichen bestehen, in Gestalt der Ahasver-Legende<sup>8</sup>. Es ist, als ob die Christen seit dem Evangelisten Matthäus und seinem „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25) bis heute den Schmerz über die

---

bestritten werden; es geht hier aber weniger um menschliche Erkenntnis als um Gottes Selbsterschließung.

<sup>7</sup> Das sagt aber nicht, dass er der biblischen Überlieferung nicht sachgemäß sei.

<sup>8</sup> Vgl. Hieronymus im Kommentar zu Zeph 1,15 ff., der die um den Verlust Jerusalems klagenden Juden seiner Zeit als elendes Gegenbild dem durch Auferstehung strahlenden Kreuz Jesu [scil.: und der daraus abgeleiteten Glorie des Christentums] gegenüberstellt; zustimmend zitiert bei E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I<sup>4</sup> 703 f.

Trennung vom Judentum ans Judentum delegieren. Übrigens bis weit in die liberale Theologie hinein.<sup>9</sup>

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass es in den altkirchlichen Bekenntnissen keinen expliziten Bezug auf Israel gibt. Obwohl es für Urheber und Tradenten dieser Bekenntnisse in ihrer überwältigenden Mehrheit eine unbezweifelte Voraussetzung ihres Bekennens war, dass der Vater Jesu Christi mit dem Gott Israels identisch ist, kommt dieser Umstand beispielsweise im Apostolicum nur im 1. Artikel *implicite* zur Sprache: im Bekenntnis zu Gott als Weltenschöpfer, das auf dem Alten Testament beruht. Kein Wort von der alttestamentlichen Heilsgeschichte. Dieses entspricht der landläufigen Rezeption unseres Bekenntnisses.

Entgegen dieser Traditionslinie möchte ich für unsere Fragestellung das trinitarische Bekenntnis vom Nicaea-Constantinopel in der Erwartung betrachten, hier Ausblicke für die Balance von Identität und Differenz zu finden. Denn das Nicaenum formuliert hier ungleich facettenreicher als seine Tradition. In ihm ist der Israelbezug über das Bekenntnis zum Schöpfer hinaus auch im 2. und 3. Artikel verankert: Im 2. Artikel hält die Präexistenzchristologie in der Formulierung „Aus dem Vater geboren vor aller Zeit; Gott von Gott, Licht von Licht“ fest, dass im Gott Israels Christus bereits verborgen präsent ist.<sup>10</sup> Traditionell ist dieses durchgängig so gedeutet worden, dass die Juden mit innerer Notwendigkeit an Christus glauben müssten. Aber auch der umgekehrte Weg ist theologisch möglich: Daß sie dieses nicht müssen, weil sie es, wenn auch verborgen, mit dem ganzen Gott des trinitarischen Bekenntnisses zu tun haben. Auf den Punkt gebracht ist der Israelbezug im dritten Artikel; ich

---

<sup>9</sup> Exemplarisch sei hier auf Schleiermacher verwiesen: Aus seiner Sicht liegen Judentum und Christentum im Grundansatz verschiedene Ursprungserlebnisse zu Grunde; das Judentum ist auf die gesetzliche Vergeltungslehre festgelegt; nachbiblisch ist es lediglich „eine todte Religion“ und „unverwesliche Mumie“, von der nur noch ihre „politische Verbindung“ zurückgeblieben ist, als „die unangenehme Erscheinung einer mechanischen Bewegung, nachdem Leben und Geist längst gewichen ist“ (aus der 5. Rede über die Religion von 1799; KGA I/2 314.316).

<sup>10</sup> Vgl. Phil 2,6 ff.

müsste genauer sagen: auf den Doppelpunkt: Einerseits wird hier pointierter als im Apostolicum und, n. b., pointierter als in der Ursprungsfassung des Nicaenums, das Bekenntnis zum Heiligen Geist an Christus gebunden: Der Heilige Geist „geht aus dem Vater *und dem Sohne* hervor“; was meint, es gibt für Christen den Heiligen Geist nicht an Christus vorbei; ohne Christus keinen Heiligen Geist! Eine Grenzmarkierung, die, neben anderen, den Unterschied zum Judentum unmissverständlich festhält.<sup>11</sup> Andererseits aber heißt es unmittelbar im Anschluss: „der gesprochen hat durch die Propheten“, soll heißen: Der Heilige Geist, zu dem sich die Christen bekennen, war schon in den jüdischen Propheten wirksam; aus heutiger Sicht liegt die Ergänzung auf der Hand: und auch im heutigen Judentum. Denn hier liegt im Kern ein Bekenntnis zur Heilsgeschichte Israels vor, die von Gott niemals widerrufen wurde: „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ (Röm 11,29).

Zusammengenommen haben wir hier Bekenntnisaussagen im Nicaenum, die sowohl die Differenz zum Judentum als auch das nicht zur Disposition stehende Verbindende präzise benennen. Daß eine solche Aussage aus der Mitte unserer Tradition entwickelt werden kann, möchte ich an dieser Stelle als bedeutsam festhalten: Denn in unserer Bekenntnistradition ist dieser Aspekt, wenn ich das richtig übersehe, folgenlos geblieben; hier hat man diesen Israelbezug wohl vor allem im Lichte der auf Christus gedeuteten prophetischen Weissagungen verstanden, unter Übergehung des inzwischen enterbten zeitgenössischen Judentums.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Aus diesem historischen Umstand darf jedoch (leider) nicht gefolgert werden, die Väter des Nic.- Const. hätten etwa eine größere Offenheit für jüdische Geisterfahrung im Blick gehabt. Das Problem des *filioque* war nicht die Verhältnisbestimmung zum Judentum, sondern die subordinatianischen Tendenzen der Ostkirche bzw. der dagegen gerichtete augustinisch bestimmte Widerspruch der Westkirche. Es hatte sich 325 schlicht noch nicht in dieser Form gestellt.

<sup>12</sup> Aus diesem Grunde sahen die Konzilsväter wohl gar nicht den Reibungspunkt, der aus heutiger Sicht, mit Blick auf das nachbiblische Judentum, zwischen diesen beiden Aussagen liegt. Möglicherweise spielt hier auch die rabbinische Tradition ein, dass nach dem Tode der letzten (Schrift-) Propheten Haggai und Sacharja der Heilige Geist von Israel gewichen sei (b Sota 30b, auch in j Sanh; vgl. A. F. Gfrörer,

Zum Glück hat die Solidität des theologischen Denkens der Konzilsväter den Weg zu diesem Weiterdenken nicht verbaut, wie bei so vielen ihrer Epigonen – auch wenn sie ihn, unter den Voraussetzungen ihrer Zeitgenossenschaft, selber nicht gehen konnten.

#### IV.

So wenig sich also der judenfeindliche Kontext dieser Bekenntnisaussagen in der Kirchengeschichte bestreiten lässt, so gewichtig sind doch auch die bereits angedeuteten Gründe, um des jüdisch-christlichen Dialoges willen an der Dreieinigkeitslehre festzuhalten:

Zunächst sollten wir nicht übergehen, dass die Dreieinigkeitslehre keine Definition Gottes bedeutet, sondern „ein äußerster Schritt des theologischen Denkens“ an der Grenze der Glaubenserkenntnis ist, der „nur gleichsam mit feinen Strichen die Linien des Urgebirges andeuten [kann], das fern am Horizonte unseres Lebens mit Gott steht, der Berge, von denen uns Hilfe kommt“ (P. Althaus)<sup>13</sup>. Ihr Herzstück ist die Überzeugung, dass uns in Christus und im Heiligen Geist nicht nur eine Erkenntnis Gottes oder eine Wirkung Gottes begegnet, d.h., *nur ein Teil* Gottes und damit etwas Untergeordnetes, sondern der lebendige Gott in ganzer Person.<sup>14</sup>

---

Jahrhundert des Heils I, Stuttgart 1838, 133). Solch eine jüdische Tradition darf aber nicht christlich systematisiert werden!

<sup>13</sup> P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 5. Aufl. 1959, 700; es unterstreicht die hier angesprochenen Zusammenhänge, dass die Trinitätslehre hier mit einem alttestamentlichen Wort (Ps 121,1) umrissen ist.

<sup>14</sup> Dieses bedeutet, zumal aus protestantischer Sicht, eine Absage an jegliche Vermittlungsinstanzen oder Vorstufen, die zwischen uns und Gott stehen. Oder anders gesagt: Der wahre Glaube duldet wie die wirkliche Liebe keine Vermittlung, er will es wirklich und leibhaftig und ganz mit seinem Gegenüber zu tun haben. Darum haben die Christen seit je festgehalten: Christus *ist* Gott, *ist* Gottes Liebe; wenn nicht, wäre er, bei aller Wertschätzung, nur ein austauschbarer *postillon d'amour*, auf den wir nicht mehr bauen können, als man eben auf Menschen bauen kann. Und das reicht nicht, wenn es um Gott geht. Darüber hinaus ist m. E. mit der Zweinaturenlehre der einzig gangbare Weg eröffnet, die Gottheit Christi so zu formulieren, dass auch die

Sodann: „Solus Christus“ ist eine christliche Kernaussage, die nicht aufgegeben werden kann – und es auch nicht muss. Wenn Grundaussagen unserer Bekenntnisse im christlich-jüdischen Dialog nicht wirklich zum Zuge kommen, ist das aus der Sicht des Bekenntnisses wie aus der des Dialoges allemal ein Verlust. Schließlich führen wir den Dialog als Christen und Juden mit alledem, was uns dazu macht. Dies bedeutet aber gerade nicht, dass wir den jüdischen und christlichen Gottesbezug in zwei Religionen und zwei Heilswege auseinanderfallen lassen müssen. Von hier aus will ich im Folgenden in einigen Thesen formulieren, was aus der Mitte des Bekenntnisses gegen die antijüdischen Tendenzen im Christentum spricht:

1. Die Dreieinigkeitslehre hält an der Einheit des Gottes Israels mit dem Vater Jesu Christi, die Juden und Christen verbindet, fest. Es ist derselbe Gott, der sich selber und deswegen auch seinem Bund und seinem Volk treu bleibt. Daraus folgt: Die Gotteszeugnisse des ersten Bundes werden nicht widerrufen, sondern bestätigt. Der Gott Israels ist kein defizitärer Gott gegenüber dem des Neuen Testaments, sondern der ganze Gott, Schöpfer, Erlöser, Heiliger Geist; Ursprung von Gesetz und Evangelium, nicht etwa nur Schöpfergott und gesetzlicher Gottvater. In beiden Testamenten verharrt er nicht statisch, sondern befindet sich in Bewegung und Beziehung auf den Menschen hin.<sup>15</sup> Um der Einheit Gottes willen ist der Israelbezug ein wesenhafter Bestandteil des christlichen Bekenntnisses zur Dreieinigkeit Gottes. Wer die Erwählung Israels infrage stellt, stellt damit Gottes Treue in Frage und damit letztlich auch die Erwählung der Christen als Gottes Volk. Der Alte Bund wird vom Neuen her neu qualifiziert, aber nicht außer Kraft gesetzt.

---

historisch-relative Dimension zu ihrem vollen Recht kommt. Diese Einsicht ist, n. b., aus der Beschäftigung mit dem historischen Jesus erwachsen.

<sup>15</sup> Die Selbstbewegung Gottes als Urgrund seiner Bewegung zum Menschen (altprotestantisch: *opera Trinitatis ad intra*) ist traditionell ein wichtiger Aspekt der Trinitätslehre – und ihr jüdisches Erbe.

2. Die Dreieinigkeitslehre hält fest, dass der Unterschied von Altem und Neuem Bund, von Judentum und Christentum nur zusammen mit der unter 1. umrissenen Einheit von Altem und Neuem formuliert werden kann. Dieses ist für den menschlichen Verstand nur als ein logisches Paradox möglich: Gott ist ganz eins mit sich selbst, er ist derselbe im Alten wie im Neuen; gleichzeitig aber hat er sich mit seiner Menschwerdung im Neuen Testament neu verwirklicht. Man könnte das eine Veränderung in Gleichheit, eine Beharrung in Bewegung nennen, um die Unlogik deutlich zu machen. Daraus folgt: Das Paradox von Einheit und Unterschied in einem, das zu Gottes Wesen gehört, verbindet und trennt in einem Juden und Christen. Bonhoeffers Satz „Christus verbindet uns mit den Juden ebenso, wie er uns von ihnen trennt“ ist insofern zutiefst in der Dreieinigkeitslehre verwurzelt. Wir können die Einheit mit den Juden nicht ohne die Trennung von ihnen haben – und umgekehrt. Die Dreieinigkeitslehre hilft uns, in dieser - menschlich betrachtet - Widersprüchlichkeit das verborgene Heilshandeln Gottes wahrzunehmen.

3. Aus der Dreieinigkeitslehre folgt, dass die Unterschiedenheit von Christentum und Judentum auf eine Bewegung innerhalb von Gott selbst zurückgeht und ein von Gott bewirktes Geschehen ist. Wenn Paulus in Röm 9 von der „Verstockung“ Israels spricht, meint das gerade nicht, dass die Juden selbst durch Schuld, Irrtum und Unbußfertigkeit für ihren Unglauben an Christus verantwortlich sind, sondern dass hier Gott selbst handelt („So liegt es nicht an jemandes Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“, Röm 9,16). Daraus folgt: Die Hochschätzung des Judentums um seiner selbst willen gehört nicht allein der Toleranz halber, sondern um Gottes willen zu den Wesensäußerungen des Christentums.

4. Heil ereignet sich im Hören auf das Wort des einen Gottes; das Hören auf das Wort aber ist eine Frucht des Heiligen Geistes und eröffnet den Weg zur Rechtfertigung *sola gratia*, nicht aber die menschliche

Selbstrechtfertigung als Heilsweg. Um der Einheit Gottes willen, der schon im Alten Testament Christus in sich birgt und als Heiliger Geist in beiden Testamenten wirkt, ist es daher absurd, im Judentum einen konkurrierenden Heilsweg zu Gott zu erblicken. Eine solche Annahme würde die Unterschiedenheit von Neuem und Alten Bund gegen die Einheit Gottes ausspielen. „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich – *es sei denn, er befindet sich schon dort*“ – diese berühmte jüdische Ergänzung zu Joh 14,6 durch Franz Rosenzweig ist, auch wenn sie sich ganz anderen Voraussetzungen verdankt, hervorragend geeignet, die Dreieinigkeitslehre in den christlich-jüdischen Dialog hineinzuziehen.

5. Mit diesen Erwägungen hat sich auch die Notwendigkeit einer Judenmission - oder wie immer man das nennen mag – in Analogie zur Heidenmission erledigt: Ist es nicht eine Respektlosigkeit gegenüber Gottes Wort, diejenigen missionieren zu wollen, die schon darauf hören?<sup>16</sup>

Fazit: Gerade aus der Perspektive lutherischer Theologie bedeutet die theologische Würdigung des Judentums keinen Verlust an spezifischer Identität, sondern einen Zugewinn und eine Vertiefung in zentralen Aspekten des Glaubens. Das Paradox der Dreieinigkeitslehre eröffnet eine theologische Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum, die auch präzise das Trennende im Verbindenden und das Verbindende im Trennenden benennen kann. „Dialog“ bedeutet nicht nur, Gemeinsamkeiten zu vertiefen, sondern auch, das Trennende fruchtbar zu machen.

---

<sup>16</sup> Sollte dabei aber an Juden gedacht sein, die nicht aufs Wort hören, so müßte christliche Mission doch wohl zuerst bei den Christen bzw. Getauften beginnen, bei denen dieses der Fall ist. Vgl. E. Jüngels Vortrag über Mission und Evangelisation auf der EKD-Synode im Nov. 1999, S. 7 f.



# **König David**

## **- der Mann nach dem Herzen Gottes**

**Bernd Gaertner**

*In seiner vielfältigen kulturellen Annäherung an das Verhältnis zum Judentum hat sich Joachim Liß-Walther auch mit der Person des David beschäftigt: im Vortrag über Stefan Heyms Roman „Der König David Bericht“<sup>1</sup>. Das Thema aufgreifend seien hier historische und theologische Fragen behandelt.*

Kein anderer Mann wird in der Bibel so oft erwähnt (über neunhundert Mal) und so ausführlich, facettenreich, schillernd und widersprüchlich dargestellt wie König David – der „Liebling“; keine andere Person der Bibel trägt diesen Namen: von Gott geliebt und schon als Hirtenjunge zum Herrscher auserwählt und gesalbt, wird er König von Juda und Israel. Durch viele Kriege vergrößert er sein Reich vom Sinai bis zum Euphrat. Das Reich Juda ist das „Haus Davids“, seine Familie regiert in Jerusalem, der „Stadt Davids“ bis zur Zerstörung durch das Babylonische Reich unter Nebukadnezar 586 v. Chr.

Doch damit endet die Geschichte Gottes mit seinem Volk und auch die Erinnerung an David nicht: In der Exilzeit und bis heute hat die prophetische Zusage des ewigen Bestandes der Herrschaft des Hauses David dem Volk neue Hoffnung gegeben: Gott JHWH wird seine Herrschaft über Juda und Israel erneut aufrichten, ein Nachkomme Davids wird wieder regieren - Hoffnung auf Wiederherstellung des israelitischen Königreiches durch einen Davididen und damit Zusage staatlicher Unabhängigkeit. Doch die Hoffnung geht darüber hinaus: mit ihm als dem Messias erwartet Israel für sich und alle Völker die endgültige Friedenszeit.

---

<sup>1</sup> In: Goßmann, Hans-Christoph/Liß-Walther, Joachim (Hrsg.), Gestalten und Geschichten der Hebräischen Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Nordhausen 2011 (Jerusalem Texte Bd. 6).

Die ersten Christen haben die Erfüllung dieser Zusage in Jesus gesehen – er ist dieser Sohn Davids, der ein ewiges Reich aufbauen wird (das aber nicht von dieser Welt ist). Juden verneinen das - ein Zusammentreffen unterschiedlicher Erwartungen wird zum Anlass für Auseinandersetzung, zum Bruch zwischen Juden und Christen. Die weitere, größtenteils tragisch verlaufene Geschichte ist bekannt.

### **1. König David - Historie oder Roman?**

Bald nach der Zerschlagung des Nordreiches Israel 722 v. Chr. wird vermutlich in Jerusalem eine Gründungsgeschichte des Königshauses von Juda (und Israel) verfasst. Sie wird die Urfassung der Samuel- und Königsbücher. In ihr sind ältere mündliche und schriftliche Traditionen eingearbeitet, so Einzelerzählungen wie die Berufung Davids als Hofmusiker (1Sam 16,14-23) oder die Verschonung Sauls (1Sam 24,1-16).

Wegen des Kriegszuges der assyrischen Könige Salmanassar V. und Sargon II. gegen das Nordreich Israel sind viele Einwohner des Nordreiches ins Reich Juda geflüchtet.<sup>2</sup> Die Gründungsgeschichte der Reiche Israel/Juda kann und soll ihnen zeigen, dass bereits unter den ersten Königen eine Einheit zwischen beiden Reichen bestanden hatte. Schon König David hatte sich um Ausgleich mit dem aus dem Norden stam-

---

<sup>2</sup> Archäologische Ausgrabungen zeigen starken Bevölkerungszuwachs nach 722. Finkelstein/Silberman, David und Salomo, S. 123-131 sprechen von der Verzehnfachung der Einwohnerzahl Jerusalems, die Zahl der Siedlungen in der Schefala stieg von 21 auf 276. Nach einer Revolte Hiskijas gegen die Assyrische Herrschaft um 701 v.Chr. wird auch Jerusalem belagert, aber die Belagerung wird abgebrochen; verschiedene Gründe sind genannt: der Engel Gottes tötet viele Soldaten (eine Epidemie im Heer? – 2Kön 19, 35; nach dem Tod der Soldaten erheben sich Söhne Sanheribs, was zur Rückkehr in die Hauptstadt zwingt – 2Chr 32,21). 2Kön 18,14-16 und Sanherib selbst – auf dem „Sanharib-Prisma“ - sprechen von einer extrem hohen Tributleistung, die Juda auferlegt wurde; vergl. Finkelstein-Silberman, David und Salomon, S. 134f.). In Juda selbst wurde die Rettung Jerusalems und des Tempels als Eingreifen ihres Gottes gedeutet, das dann zur Stärkung der Zionstheologie führte.

menden König Saul bemüht; er war dann auch von den Nordstämmen zu König gewählt worden: Geschichtserzählung wird so zur Integrationshilfe und zugleich zum Ausdruck religiösen und politischen Anspruchs auf legitime Nachfolge.

Aus der Perspektive Judas und des Jerusalemer Tempels verfasst, weisen die Samuelbücher<sup>3</sup> eine grundsätzlich projudäische und prodavidische Tendenz auf. In der vorliegenden Form sind sie geprägt durch die deuteronomistische Geschichtsdeutung vor oder während der Exilzeit.

Historisch und theologisch besonders wirksam wird die Nathansverheißung: Dem David wird durch den Propheten Nathan zugesagt, dass sein leiblicher Sohn auch sein Nachfolger werden werde, sein Thron werde auf ewig Bestand haben (2Sam 7,12-17). In Juda selbst wurde die Rettung der Dynastie Davids, Jerusalems und des Tempels 701 v.Chr. als Eingreifen ihres Gottes gedeutet und als Erfüllung der Verheißung. Das stärkte dann die Zionstheologie, denn die meisten anderen Heiligtümer hatten den Feldzug der Assyrer nicht überstanden. Diese Bestandsgarantie für das „Haus Davids“ ist eine zentrale Grundlage für Messiaserwartungen in Judentum und Christentum.

### **David - Idealbild eines altorientalischen Königs**

David wird vom Räuberhauptmann zum König, durch Gott bestimmt, durch den Propheten Samuel gesalbt. Auch in der altorientalischen Umwelt wird die Wahl eines Herrschers nicht standesgemäßer Herkunft durch Berufung des jeweiligen Gottes legitimiert. So ist auch David von Gott auserwählt und geliebt, „ein Mann nach dem Herzen Gottes“<sup>4</sup>, fromm, schön, groß, stark, hochbegabt, erfolgreich, gerecht, weise, um sein Volk besorgt – das sind die typischen Attribute des Herrschers in der

---

<sup>3</sup> Vergl. Conrad, Joachim, Samuelbücher, S. 7-10; Adam, Samuelbücher; Dietrich/Naumann, Die Samuelbücher; Kessler, Samuel.

<sup>4</sup> Vergl. 1Sam 16,7; 13,14. Der Name bedeutet „Liebling“. Im Sinner der Autoren sicher verstanden als „Liebling Gottes“. Keine andere Person in der Bibel trägt diesen Namen.

altorientalischen Königsideologie. Die herausgehobene Position des Königs wird durch diese herausgehobenen körperlichen Attribute sichtbar gemacht, die ihm zudem das ehrende Andenken der Nachwelt sichern.<sup>5</sup> Die Beschreibung seiner Vorzüge muss also keine Aussage über das konkrete Äußere und den Charakter eines Königs sein. Auch seine Erfolge im Krieg sind augenfällige Erweise, dass Gott mit ihm ist. Aber nicht nur Schönheit, Klugheit, sind Zeichen seiner Erwählung. Auch Erfolge in Kriegszügen zeigen das Wohlwollen der Götter, denn in ihrem Auftrag werden im antiken Orient die Kriege geführt. Dabei allerdings wird unterschwellig Kritik an David geübt. Gott unterstützt ihn in allem, was er unternahm, aber es heißt auch: „So machte sich David einen Namen.“ (2Sam 8,13) Gott ist der König, seinen Namen hat er groß zu machen. Eine so königskritische Bewertung übernimmt der Chronist nicht (1Chr 18).

### **Brüche im Königsbild – eine Besonderheit der Bibel**

In 1Sam wird schon Kritik an diesem Königsbild geübt; als Samuel nämlich den ersten Sohn Isais, Eliab, salben will, sagt ihm Gott: „Sieh nicht auf sein Aussehen und seine äußere Gestalt, (...) der Herr aber sieht das Herz!“ (1Sam 16,7). Schon Saul wird beschrieben: „Er war jung und schön, kein anderer Israelit war so schön, er überragte alle um Haupteslänge.“<sup>6</sup> Hatte sich der Prophet zu sehr vom äußeren Schein leiten lassen?

Die Bibel hebt auch Taten und Eigenschaften Davids und seiner Nachfolger hervor, die für die Herrscherideologie der Umwelt ungewöhnlich sind – sie benennt deutlich seine Fehler und Sünden. Der König David der Bibel ist eben keine Verkörperung der altorientalischen Staatsgotttheit, kein absoluter Herr, dessen Wort automatisch Gesetz ist. Der eigent-

---

<sup>5</sup> Dietrich, Walter, König David – biblisches Bild eines orientalischen Herrschers, S. 6.

<sup>6</sup> Sam 9,2. Ist damit nicht auch eine unterschwellige Kritik am Propheten Samuel formuliert, der vielleicht zu sehr auf das Äußere des Saul geschaut hat, dem dann die Königswürde von Gott wieder entzogen wird?

liche König des Volkes bleibt JHWH.<sup>7</sup> Wie jeder Angehörige des Volkes JHWHs steht deshalb auch der König immer unter der Tora, dem Grundgesetz des Volkes Gottes. Und so verschweigt die Bibel nicht, wo der Herrscher davon abweicht und kritisiert entsprechende Haltungen und Entscheidungen.<sup>8</sup>

Wichtigstes Kriterium ist dabei das Verhalten des Königs gegenüber Göttern und Kulturen der Umwelt. David wird dafür gerühmt, dass er immer zu seinem Gott JHWH steht, sich vor ihm klein macht. Nie wird erwähnt, dass er andere Kulte unterstützt habe. Schon bei seinem Sohn und Nachfolger ist das anders. Salomo ist der Erste in der Reihe der Könige, der dem Baal- und Astarte-Kult Raum gibt.<sup>9</sup> Dafür wird er in der Bibel heftig gerügt, aber nicht mit Entzug der Königswürde bestraft „wegen meines Knechtes David, den ich erwählt habe und der meine Gebote befolgt hat“ (1 Kön 11,34).

Bei David wird das übliche antike Schema des Verhältnisses des Königs zur Gottheit durchbrochen. Es gilt nicht „do ut des“ (der Mensch bringt der Gottheit Opfer und Verehrung entgegen, damit die Gottheit ihm und dem Staatswesen sein Wohlergehen, seine Zuwendung erweist). Gott JHWH lehnt ab, dass David ihm einen Tempel als angemessene

---

<sup>7</sup> So an vielen Stellen: Z.B. Ex 15,18; Num 23,21; Jes 33,22; 52,7; Ez 20,33; die Königspsalmen 47; 93; 1Chr 16,31.

<sup>8</sup> In den Büchern der Könige werden die meisten Könige negativ beurteilt: z.B. „Nadab, der Sohn Jerobeams, wurde König von Israel ... Er regierte 2 Jahre über Israel und tat, was dem Herrn missfiel.“ (1Kön 15,25f). Vorrangiger Grund ist der Vorwurf des Götzendienstes gegen die Könige des Nordreiches Israel. Positive Zeugnisse erhalten nur einige Könige von Juda (manche mit Einschränkungen): Asa (1Kön 15,12), Josafat (22,43), Joasch (12,3), Amazja („Er tat, was dem Herrn gefiel, wenn auch nicht in der Weise seines Ahnherrn David“ - 2Kön 14,3), Asarja (15,3), Hiskija (18,3), Joschija (22,3). Eine erstaunliche Herrschaftskritik aus religiösen Motiven – nicht nur für die Zeit des alten Orients! Sie orientiert sich am „Königsgesetz“ von Dtn 17.

<sup>9</sup> Den Grundsatz „JHWH allein“ einzuhalten, war in einer Bevölkerung, die sich aus Menschen verschiedener Völker zusammensetzte, sicher nicht leicht. Auch hier war religiöse Toleranz politisch wahrscheinlich geboten, nach dem Toraverständnis der Deuteronomisten aber strikt abzulehnen.

Wohnstatt errichtet. Sein Geschenk an David ist die Verheißung der leiblichen Nachfolge – ein anderer Hausbau. Den Tempelbau erlaubt Gott erst seinem Nachfolger Salomo, von dem keinerlei kriegerischen Aktivitäten berichtet werden. Das „do ut des“ beim Volk Israel kehrt sich geradezu im Prinzip der vorausgehenden Rechtfertigung oder Gnade um: Gott JHWH gibt zuerst. Das ganze Volk und damit jeder einzelne Mensch soll mit der Einhaltung der Tora auf Gottes Bund antworten – das bringt dem Volk Wohlergehen und Zukunft!

### **Die Geschichte Davids – eine Bildungserzählung**

Die Samuelbücher können auch als Entwicklungs- und Bildungserzählung gelesen werden. Den Saul führt sein strenges, machtvolles Gottesbild in die Depression. Anders ergeht es David: Er steht liebend vor seinem Gott, macht sich, vor ihm tanzend, klein, (in der Einschätzung seiner Frau) zum Clown.<sup>10</sup> Vergleichbare Vergehen, für die Gott dem Saul seinen Segen entzieht, ja sogar noch schlimmere Verbrechen führen bei David nicht zur Auflösung der engen Gottesbeziehung, wohl aber zu seiner Bestrafung. Was zunächst als ungerecht erscheint, erweist sich in der Konsequenz der Erzählung als behutsame Hinführung zu einem Gottesverständnis, das ein Leben in kraftvoller, positiver Existenz ermöglicht, aber trotzdem seine Fehler nicht verschweigt.<sup>11</sup> David ist hier Beispiel für einen Mann, der sich von einem mutigen, aber eher unselbstständigen Jüngling zu einem machtvollen Herrscher entwickelt, und der sein eigenes Versagen mit zunehmendem Alter deutlicher sieht und auch bekennen kann. Es ist Zeichen für Davids Glauben und seine Demut, dass er sich vor Gott klein machen und tränenreich seine Schuld eingestehen kann.

In der David– und Batseba-Episode (2Sam 11f) wird David für Juden (und Christen) zum Vorbild im Umgang mit Schuld: David sündigt

---

<sup>10</sup> So seine Frau Michal, 2Sam 6,14-16.20.

<sup>11</sup> Vergl. Dallmeyer/Dietrich, David – ein Königsweg, 13ff.

schwer, indem er Batseba verführt und dann ihren Mann in den Tod schickt, um sein Vergehen zu verbergen. Als Nathan ihm das vorhält, erkennt und bekennt er seine Schuld; Gott vergibt ihm, aber er wird bestraft: Sein Sohn stirbt, in der Familie kommt es zum Krieg.

Anders als Saul beim Krieg gegen die Amalekiter (1Sam 15 ff) stellt David sich sogar vor das Volk, als Gott wegen der Volkszählung seinen Zorn über das Land kommen lässt: „Ich bin es doch, der gesündigt hat, ... aber diese, die Herde, was haben denn sie getan? Erheb deine Hand gegen mich ...“ (2Sam 24,17). Jetzt, gegen Ende seines Lebens, zeigt sich ein „Lernerfolg“ bei David – beim Tod des Sohnes der Batseba (2Sam 12,15-25) hatte er zwar gebetet und gefastet, aber seine Schuld noch nicht so deutlich aussprechen können.

### **David und seine Feinde**

Bemerkenswert erscheint auch sein Verhalten gegen seine Feinde: König Saul, der ihn umbringen will, schont er; um ihn trauert er ebenso wie um dessen General Abner. Als sein Sohn Absalom gegen ihn meutert und er aus Jerusalem fliehen muss, kommt Schimi, ein Angehöriger der Sippe Sauls, und verflucht David. Der verbietet, ihn zu töten und fügt hinzu: „Wenn schon mein leiblicher Sohn mich töten will, wie viel mehr muss es dann dieser Benjaminer tun? ... Sicher hat es ihm der Herr geboten“ (2Sam 16,11). Er begnadigt ihn mit denselben Worten, die ihm Gott nach seinem Schuldbekenntnis vor Nathan zugesagt hat: „Du sollst nicht sterben!“ (2Sam 19,24) Bis zu seinem Tod hält er sich an seinen Schwur – erinnert allerdings auf dem Totenbett Salomo an Schimi und dessen Gegnerschaft und weist ihn an, Schimi zu bestrafen – Salomo war ja nicht durch einen Schwur gebunden.

Als es in die Schlacht gegen Absalom geht, befiehlt er seinen Soldaten, den Sohn nicht zu töten; als der trotzdem getötet wird, klagt er herzzerreißend um ihn (2Sam 19), sodass sein General Joas ihm deswegen vor-

wirft, seine Feinde zu lieben und die Freunde, die ihn gerettet haben, zu hassen.

David - ein Machtpolitiker, der in Zeiten eigener Schwäche Verständnis für seine Feinde aufbringt, offen ihre Motive anerkennt und sich in der wieder gewonnenen Macht auch an das gegebene Wort hält – ein vorbildlicher Herrscher.

### **Der schwache Vater**

In seiner Familie jedoch hat der König keine „glückliche Hand“: Vergewaltigung, Mord und Meuterei kommen unter seinen Kindern vor. Zu einem klaren Handeln gegen sie kann sich der Vater nicht durchringen. Nach dem Tod Absaloms befindet er sich in eine Art Schockzustand, aus der er erst wie mit Schlägen herausgeholt werden muss, bevor er wieder in seine Königsrolle treten kann. Weiß doch David durch Nathan, dass dieses Unglück über seine Familie durch seine eigene Schuld gekommen ist (2Sam 12,10-12).

### **Akzente in anderen biblischen Schriften**

Andere Bücher der Bibel (Chronik, Propheten, Psalmen, Weisheitsschriften) haben sich an den diesem Bild orientiert, aber eigene Akzente gesetzt.

Nach der katastrophalen Niederlage 586 v.Chr. stellte sich die grundsätzliche Frage: Was wird aus unserem Glauben, können wir weiterhin dem Bund mit Gott JHWH und seiner Hilfe vertrauen. Theologen der deuteronomistischen Schule deuten den Untergang als Folge der eigenen Schuld und als Strafe Gottes. Gerade weil das Reich Juda/Israel zerstört und der König aus dem Hause David nicht mehr regieren kann, wird betont: Der eigentliche König Israels ist sein Gott JHWH (z.B. 1Chr 16,31: „Der Herr ist König“). Der irdische König bleibt nur sein Repräsentant. Eine Tendenz, die immer schon mitschwang, wird jetzt grundle-

gend: Das Gottesbild überschreitet nationale Grenzen. Gott JHWH ist nicht nur König Judas/Israels, er allein bestimmt die Geschehnisse der Welt. „Er ließ nun den König der Chaldäer gegen sie heranziehen“ (2Chr 36,37).<sup>12</sup> Die Übernahme des Neubabylonischen Reiches durch den Perser Kyros 539 v.Chr. Ist eine Entscheidung ihres Gottes JHWH. Er schickt Kyros zur Befreiung des Volkes. Der persische Großkönig gewährt den Judäern Lebensrecht im Reich und freie Religionsausübung, spricht der Provinz Jehud gewisse Autonomie zu.<sup>13</sup> Ihm wird von Gott selbst der Auftrag erteilt, den Tempel in Jerusalem wieder zu errichten – ebenso wie er es einst Salomon aufgetragen hatte.<sup>14</sup> Der persische Großkönig erscheint als der Stellvertreter und Messias JHWHs und erscheint so als Nachkomme Davids.<sup>15</sup> Die allgemein Perser-freundliche Haltung der nachexilischen Zeit findet hier ihre Begründung.<sup>16</sup>

David wird in 1Chr idealisiert als erster König und religiöser Gründer – der Tempel und kultische Fragen stehen im Mittelpunkt.<sup>17</sup> So trifft er bereits alle Vorbereitungen für den Tempelbau, bestellt die Gruppen von

---

<sup>12</sup> Das wird auch nach der jüdischen Niederlage gegen die Römer von Flavius Josephus betont: „So bliebe denn also nichts übrig, als sich auf Gottes Hilfe zu verlassen. Aber auch er steht aufseiten der Römer; denn ohne Gott wäre es ihnen unmöglich gewesen, ein solches Reich zu errichten.“ (Der Jüdische Krieg 2,390). Schreiber, 277.

<sup>13</sup> „Von [Ninive] bis zu den Städten Assur, Schuschan und Akkad, das Land Eschnunna und die Städte Zamban, Meturnu, Der und bis zu den Grenzen des Landes der Gutier... jenseits des Tigris, deren Tempel zerstört worden sind in einer fernen Vergangenheit – [all diesen] habe ich ihre eigenen Götter zurückerstattet und wiedergegeben, und ich habe sie erhoben auf ihre ewigen Sitze. Ich habe alle ihre [zerstreuten] Völker versammelt und ihnen ihre Wohnsitze wiedergegeben. (Kyros-Zylinder, Zeilen 22-32)“, in: Ben-Sasson, 207.

<sup>14</sup> 2Chr 36,23; Esr 1,2f; Schreiber, Gesalbter, S. 78-80.

<sup>15</sup> Z.B. 2 Chr 36,22; Jes 44,28-45,8.

<sup>16</sup> Dass sich das Verhältnis zu den Persern später veränderte, lässt das Buch Esther vermuten, in dem der Versuch der Vernichtung der Juden im Perserreich und ihre wunderbare Errettung romanhaft beschrieben wird.

<sup>17</sup> Verständlich angesichts der Notwendigkeit, den Tempel wieder zu errichten und den Kult zu organisieren.

Priestern und Leviten - Salomo muss seine Pläne nur noch exakt ausführen (1Chr 22-29).

Aufgrund der Berichte über seine musische Begabung und die Aufnahme von Ps 18 in 2Sam 22 wird David zum Vorbild aller Musiker und Beter.<sup>18</sup> Ihm werden 73 Psalmen des biblischen Psalters zugeschrieben.<sup>19</sup> Der Eingangssatz: „Ein Psalm Davids“ ist zu verstehen als „dem David zugeordnet“, der hier selbst als Beter vor Gott tritt.<sup>20</sup> Mit ihm kann sich jeder Beter identifizieren.

Die unterschiedlichen Lebenslagen und Stimmungen, die in den Psalmen angesprochen werden, erinnern an entsprechende Episoden aus dem Leben Davids. Beispielhaft seien genannt: Ps 2 an seine Erwählung durch Gott: „Ich selbst habe meinen König eingesetzt ... Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (Ps 2,6). Immer wieder klagt der Beter Gott seine Not in Verfolgung durch Gegner – das erinnert an Davids Not z.B. bei seiner Flucht beim Aufstand Absaloms. Die Loblieder auf Gott kann David singen, als er tanzend und singend mit der Lade in Jerusalem einzog (z.B. Ps 145). Der Psalmenbeter wird quasi hineingenommen in ein enges Verhältnis zu Gott, wie es David hatte.

Psalmen und Gebete entwickeln eine besondere Wirkung, da sie regelmäßig gebetet werden und sich deswegen stark verinnerlichen und die Tradition prägen.

---

<sup>18</sup> Z.B.: „Ihr wollt Lieder erfinden wie David“ (Am 6,5); „Vor dem Altar ließ er Saiteninstrumente aufstellen und schuf Psalmweisen für die Harfenbegleitung.“ (Sir 47,9).

<sup>19</sup> Ps 3-41; 51-71; 108 ff; 138-145. Offensichtlich gab es viele weitere, die nicht die Aufnahme in den biblischen Psalter fanden oder nach Festlegung des Psalters entstanden. In Qumran werden David sogar 4050 Lieder zugeschrieben – 11QPs<sup>a</sup>, vergl. Karrer, M., Von David zu Christus, S. 335. Im NT wird David als Psalmdichter erwähnt: Mk 12,36; Apg 2,25; Röm 4,6. Kirchenväter greifen häufig auf diese Charakteristicum zurück.

<sup>20</sup> A. A. Fischer, Art David. vgl. Seybold, Klaus, David als Psalmensänger, S.153ff.

In Sir 47,1-11 werden die wichtigsten Taten Davids erzählt und gepriesen und so seine zentrale Rolle in der Heilsgeschichte Israels betont. Dabei wird seine Macht sogar noch gesteigert: *kämpft* er in 1Sam 17,34f mit Löwen, so *spielt* er hier mit ihnen (V 3). Gott hat ihm, seinem Liebling, seine Sünde verziehen und seine Macht auf immer begründet.<sup>21</sup>

In späten Texten kann die messianische Verheißung auch „demokratisiert“ verstanden sein - das Volk Juda/Israel ist das „Haus Davids“.<sup>22</sup> Verheißungen und Segen gehen über auf das ganze Volk „...gemäß der beständigen Huld, die ich David erwies“ (Jes 55,3-5.). Als Ganzes hat es durch ein Toragemäßes Leben das Gottesreich in dieser Welt zu schaffen.<sup>23</sup>

### Fazit

Den Lesern/Hörern der David-Geschichten wird vermittelt: Er ist ein typischer Mensch - emotional, gewalttätig, manchmal schwach, dann wieder stark, liebend sich sorgend um das Wohl der ihm Anvertrauten. Aber besonders hervorgehoben werden seine Liebe und Treue. Er steht zu seinem Wort – seinem Gott und den Menschen gegenüber. Sein Wort an Goliath etwa ist ein Gottesbekenntnis, enthält keinen Hinweis auf eigene Stärke oder Verdienst (1Sam 17,45f). Deshalb wird er von Gott geliebt. Aus diesem Liebesverhältnis wird er nicht entlassen, auch wenn er schwere Schuld auf sich geladen hat. Denn David reagiert darauf, wie

---

<sup>21</sup> Dietrich, David, (2006), S.88-92.

<sup>22</sup> Dietrich, David (2006), 71f.

<sup>23</sup> Dieses Verständnis hat sich bis in das 20. Jahrhunderts als eine Strömung des Messiasmus erhalten. Leo Baeck schreibt: „Das Wort von dem einem Manne tritt denn mehr und mehr hinter das von der einen Zeit zurück, das vom Messias hinter das von den ‚Tagen des Messias‘ Und daneben steht dann ein anderes, bestimmteres Wort noch, das vom ‚Gottesreich‘. Es ist jenes Wort, das den Glauben an den einen Gott gebildet hatte. Mit ihm war das Ganze des Daseins benannt, das der Mensch, seinem Gotte dienend, schafft, das Gebiet Gottes, das er auf Erden bereitet.“ (Wesen des Judentums, 7. Aufl. 1966, S. 271).

es ein Mensch tun sollte – er bekennt seine Schuld, steht immer wieder zu ihr und ist bereit, die Konsequenzen für sein Handeln zu tragen und sich zu ändern. Dabei kommt er im Laufe der Geschichte dem Anspruch Gottes immer näher und wandelt sich von einem gewalttätigen Menschen zu einem, der selbst Gewalt und die Nöte des Alters erdulden muss.

So ist der biblische König David Vorbild für den König, dessen Haltung im Königsgesetz (Dtn 17,14-20) grundgelegt ist.

Seine Nachfolger werden an seinem Beispiel gemessen. Da der König sich nicht über die anderen Menschen erheben soll (Dtn 17,20), ist sein Beispiel auch Messfolie für jeden Menschen.

### **Der Sohn Davids – Zeichen der Treue Gottes**

Für das Weiterleben der Erinnerung an David werden einige Aspekte besonders wichtig. David ist

- der prophetische und charismatische König nach dem Herzen Gottes.
- der Musiker, Sänger und Dichter der Psalmen.
- der König, dem wegen seiner Treue von Gott der ewige Bestand seiner Dynastie verheißen wird.

Angesichts der kriegerischen Bedrohung während des Syrisch-Ephraimitischen Krieges (734-732 v.Ch.) wird dem König Ahas Mut gemacht (Jes 7,14). Da der König selbst sich kein Hoffnungszeichen aussuchen will, sagt ihm Jesaja zu: Die „almah“ (junge Frau)<sup>24</sup> wird einen Sohn gebären und er soll „Immanuel – Gott mit uns“ heißen. Bevor er zwischen gut und böse unterscheiden kann, sind die angreifenden Länder verödet. Ähnlich sagen Jes 9,1-6 und 11,1-5 das Kommen eines Friedensfürsten aus dem Stamm Isais an. Diese Zusagen haben sich als wahr erwiesen, ebenso die anderer Propheten: z.B. Jeremia, Ezechiel<sup>25</sup> oder Micha, ebenso die Psalmen, später Sir 47,1-11.22 und 1 Makk 2,57.

---

<sup>24</sup> In der Septuaginta übersetzt mit parthénos / „Jungfrau“.

<sup>25</sup> Jer 23,5; 33,15-26; Ez 34,23f; 37,24f.

Wenn Gott JHWH treu zum gegebenen Wort steht, muss diese Zusage wirksam bleiben. Ein Nachfolger aus dem Haus Davids wird kommen und so die Zukunft des Volkes Gottes sichern.

So wächst aus diesen Erfahrungen das Vertrauen, dass Gott ebenso in anderen Situationen dem Volk beistehen wird: Er wird seinen Gesalbten, Messias senden. In politisch nahezu hoffnungslosen Situationen wie unter der Herrschaft des Seleukiden Antiochos IV. Epiphanes oder der Römer wird die Hoffnung auf ein endgültiges Eingreifen Gottes gelenkt: die apokalyptischen Bilder von aeth.Henoch, 4Esra u.a. sind Ausdruck eigener politischer Machtlosigkeit der Juden, ihre Zukunft als Toragläubige selbst gestalten zu können, und zugleich des Vertrauens auf ihren Gott, der allein es zum guten Ende führen wird. Er wird den Sohn Davids als königlicher Messias senden, mit ihm bricht das messianische Friedensreich an. Die damit verbundenen konkreten Erwartungen sind unterschiedlich. So wird in Verbindung mit dem Sohn Davids als königlichem auch ein aaronitischer Messias erwartet (so in Qumran); war doch die Priesterschaft unter den Hasmonäern nicht von allen als legitim akzeptiert.<sup>26</sup> In anderen Schriften wird die Zusage auf das ganze Volk bezogen (z.B. Jes 55,1-5). Im Judentum der Zeit Jesu waren auch politische Machtansprüche impliziert, wie das Verhalten von Messiasprätendenten erkennen lässt; genannt seien z.B. Simon bar Giora, der im Jüdischen Krieg eine zentrale Rolle spielte und nach der Niederlage in Rom hingerichtet wurde;<sup>27</sup> oder Simon Bar Kochbar, der im Krieg 132-135 n.Chr. von Rabbi Akiba als „König Messias“ ausgerufen wurde.<sup>28</sup> Nach der Niederlage der Juden tauchen nur noch selten politische Ansprüche bei Messiasvorstellungen auf. Im Achzehnbittegebet lautet die 14. Bitte:

„Nach deiner Stadt Jerusalem kehre in Erbarmen zurück, wohne in ihr, wie du gesprochen, erbaue sie bald in unseren Tagen als ewigen Bau, und Davids Thron gründe schnell in ihr. Gelobt seist du, ewiger, der du Jeru-

---

<sup>26</sup> Vergl. Zimmermann, Johannes, Messianische Texte aus Qumran.

<sup>27</sup> Schreiber, Gesalbter und König, 302-305.

<sup>28</sup> Schreiber, Gesalbter und König, 317-321; Stegemann, Messias-Vorstellungen.

salem erbaust!“<sup>29</sup> Der 12. Glaubenssatz des Maimonides lautet: „Ich glaube in ganzem Glauben, dass der Messias kommt, und ungeachtet seines langen Ausbleibens erwarte ich täglich seine Ankunft.“ Leo Baeck schreibt: „Der Hirte in Israel hat für sie darum eine geschichtliche, gegebene und fest umrissene, Gestalt; er ist der Sohn des demütigen Gotteshelden, aus dessen Geschichte der alte Glanz und die alte Herrlichkeit, alle die leuchtende großen Erinnerungen des Volkes und der Religion in die Gegenwart herüberstrahlen: er ist ein Nachkomme Davids, ein König nach dem Willen des Herrn, ein Gesalbter, ein Messias. Der Sohn Davids ist der kommende Mensch ...“<sup>30</sup>

So bleibt die Nathansverheißung und die Wiederherstellung des Reiches Davids immer eine zentrale Hoffnung des Judentums.

#### Neues Testament und Kirche

Die Schriften des Neuen Testaments nehmen die drei genannten Aspekte auf: In David wird gesehen der König, der Prophet sowie der Psalmenbeter. Zentral für die Glaubensüberzeugung der Christen wird, dass in Jesus selbst die Nathansverheißung Wirklichkeit geworden ist: Jesus ist der verheißene und erwartete Sohn Davids.<sup>31</sup> Sein Stammbaum geht auf David zurück, sein Geburtsort ist Bethlehem, der Herkunftsort Davids. Beim Einzug in Jerusalem wird er, reitend auf einem Esel (Sach 9,9) begrüßt als „Sohn Davids“. Messianische Prophetentexte werden auf Jesus hin gedeutet: Jes 7,14; 11,1-5; Mi 5,1-5 und weitere. Mit seinem Kommen hat die messianische Endzeit eingesetzt.

Allerdings weist Jesus selbst weltliche Machtansprüche zurück (Mt 4,8-10; Joh 6,15). Er ist kein politischer Herrscher, sein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh 18,36).<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> In: Sidur Sefar Emet (Jüdisches Gebetsbuch), Basel 1964, S.40ff.

<sup>30</sup> Baeck, Leo, Das Wesen des Judentums, 7. Aufl. Darmstadt 1966, S. 270.

<sup>31</sup> Z.B. Mt 1,1; Mk 11,10; Lk 1,32; 1,69; Joh 7,42; Apg 13, 22f.

<sup>32</sup> Eusebius berichtet, dass Kaiser Domitian (81-96) den Befehl gegeben habe, alle aus der Familie Davids zu töten. Die dann angezeigten und verhörten Verwandten Jesu gaben an: Ja, sie seien vom Geschlecht Davids, Jesu Reich sei aber nicht von dieser

Aber bereits in neutestamentlicher Zeit wird offensichtlich in christlichen Gemeinden eine Diskussion geführt über den Sohn-David-Titel für Jesus (Mk 12,35-37a parr). Er selbst bringt hier die Messiasfrage ins Gespräch – wer ist er? Die Pharisäer antworten darauf: der Sohn Davids. Jesus stellt das infrage mit Bezug auf Ps 110,1. Je mehr sich die Christenheit in die hellenistische Welt verbreitete, desto weniger konnten die Menschen etwas mit diesem Titel anfangen.

Die Abkunft Jesu als „Sohn Davids“ bleibt wesentlich für die Verbindung der Christen zur Hebräischen Bibel; in christlicher Lesart weist David (wie die anderen Propheten) hin auf Jesus als den Sohn Davids.<sup>33</sup> Als Hoheitstitel Jesu erscheint von nun an vorrangig aber „Sohn Gottes“. Er geht zurück u.a. auf Ps 2,7, wo Gott David an Sohnesstatt annimmt. Bleibt er im Judentum jedoch ein Gott besonders naher Mensch, wird er im Christentum zur Person Gottes selber, gewinnt also eine qualitativ andere Deutung. Bereits Paulus schreibt: „... das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn“ (Röm 1,3f).

So verliert der Titel „Sohn Davids“ in der theologischen Diskussion der ersten Jahrhunderte an Bedeutung für die Christologie. Die Kirchenväter zitieren David häufig, oft als den prophetischen Psalmendichter, auch als vorbildlichen König, selbstverständlich auch als Verwirklichung der Nathansverheißung.

---

Welt. Da sie auch arm waren, wurden sie offensichtlich nicht als gefährlich eingestuft und freigelassen (Kirchengeschichte III 19f; 32,3). Den gleichen Befehl hatte schon Kaiser Vespasian direkt nach dem Sieg im Jüdischen Krieg 70 n.Chr. Befehl gegeben (Kirchengeschichte, III, 12).

<sup>33</sup> Dietrich, David, (2006) 93.

Große Bedeutung erlangt König David in der Herrscherideologie. Im Konzil von Chalcedon wird David als Urbild des gottgewollten König-tums bezeichnet. Ab 450 n.Chr. werden viele byzantinische Kaiser mit David verglichen, Heraklios (610-641 n.Chr.) wird als „heute regierender Abkömmling des David“ gefeiert. Ähnliche Bedeutung gewinnt David in den germanischen – westlichen Reichen. Pippin übernimmt in Absprache mit dem Papst das alttestamentliche Symbol der Königssalbung – um die ihm mangelnde dynastische Königsherkunft durch einen göttlichen Akt zu ersetzen. Karl der Große lässt sich von seinem Hofstaat ‚König David‘ anreden.<sup>34</sup> Selbst Kaiser Wilhelm II. übernimmt David in seine Reichs-ideologie – in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche und in der Erlöser-kirche in Jerusalem lässt er Bilder von David und Salomo anbringen. Kaiser Haile Selassie von Äthiopien (1892-1974) führt den Titel „Löwe von Juda“. Er sah sich als direkter Nachkomme (in 225. Generation) von Salomo und der Königin von Saba.<sup>35</sup>

Große Wirkung zeigt sich in der Kunst. Als König steht David im Stammbaum Jesu. Vor allem vom 12.-16. Jahrhundert wird die „Wurzel Jesse“ ein beliebtes Motiv in der darstellenden Kunst.<sup>36</sup> In der Musik schafft Arthur Honegger mit „Roi David“ oder in der Literatur Stefan Heym mit seinem Roman „Der König David Bericht“ bedeutende Werke zum biblischen König. Seine Charakterisierung als Musiker und Dichter hat die Menschen zeitweise dazu bewegt, ihm alle Psalmen zuzuschrei-

---

<sup>34</sup> Z.B. Brief Alkuin an Karl Nr. 177.

<sup>35</sup> Dietrich, David, (2006) S. 346ff. Das steht in Zusammenhang mit den Falaschas, die nach einer These dem Stamm Dan entstammen und mit der Königin von Saba ins Land gekommen seien. Sie sind heute als Juden anerkannt, viele sind ab 1984 in spektakulären Flugzeugtransporten nach Israel gebracht worden. Viele jüdische Riten und Gebräuche pflegen sie nicht (Chanukka-Fest, Mikwe u.a.), sie haben die Tora, kennen jedoch nicht den Talmud. Das deutet auf eine sehr frühen Trennung vom Judentum Israels hin.

<sup>36</sup> Z.B. die gemalte Holzdecke in der Michaelskirche in Hildesheim (13. Jahrhundert) oder die Skulptur über dem Südportal der Lambertikirche in Münster (15. Jahrhun-dert).

ben. Entsprechend ist sein Attribut in der darstellenden Kunst seit dem Mittelalter die Harfe.

Sprichwörtlich ist bis heute der Sieg des kleinen David über den Riesen Goliath. Diese Geschichte ist auch politisch bedeutsam geworden: Die Bürger von Florenz stellten 1504 die Statue des Goliathbezwingers David von Michelangelo auf der Piazza della Signoria als Zeichen ihrer Befreiung von der Zwangsherrschaft der Medici.<sup>37</sup>

So hat der biblische König David bis in die Gegenwart auch in der Kunst und Kultur seine Anziehungskraft nicht verloren.

---

<sup>37</sup> Nitsche, Stefan Ark, König David, S. 16-23. Auffällig ist, dass Michelangelo seinen David als Unbeschnittenen geschaffen hat.

## **Literatur**

Adam, Klaus Peter, Samuelbücher, in: [www.wibilibx.de](http://www.wibilibx.de) (2006).

Ben-Sasson, Haim Hillel, Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Unter Mitwirkung von Haim Hillel Ben-Sasson, Shmuel Ettinger, Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Sfrai, herausgegeben von Haim Hillel Ben-Sasson, München<sup>3</sup> 1994.

Bürgel, Johann Christoph, König und Prophet. Zum Davidbild in islamischen Quellen, in: Dietrich, Walter/Herkommer, Hubert (Hrsg.), König David. Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Freiburg Schweiz 2003, 301-323.

Dallmeyer, Hans-Jürgen/Dietrich, Walter, David – ein Königsweg. Psychoanalytisch-theologischer Dialog über einen biblischen Entwicklungsroman, Göttingen 2002.

Dietrich, Walter/Naumann, Thomas, Die Samuelbücher (Erträge der Forschung 278), Darmstadt 1995.

Dietrich, Walter/Herkommer, Hubert (Hrsg.), König David - biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt: 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften / Freiburg/Schweiz - Stuttgart, 2003.

- König David – biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext, in: Dietrich/Herkommer, David König David - biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt: 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften / Freiburg, Schweiz - Stuttgart 2003, 3-31.

- David. Der Herrscher mit der Harfe, Leipzig, 2006.

- Prophet und Gesalbter. König David im Neuen Testament, in: Bibel und Kirche 66 (2011) 25-29.

Finkelestein, Israel/Silberman, Neil Asher, David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos. Aus dem Englischen von Rita Seuß, München, 2006.

Fischer, Alexander A., Art. David, in: [www.wibilibx.de](http://www.wibilibx.de), 2009.

Huber, Michael, Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich? Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie, Stuttgart, 2010.

Kessler, Rainer, Samuel. Priester und Richter, Königsmacher und Prophet, Leipzig 2007.

Knauf, Ernst Axel, Das „Haus Davids“ in der alt-aramäischen Inschrift von Tel Dan, in: Bibel und Kirche 51 (1996) 9-10.

Labahn, Antje, Art. Chronik/Chronikbücher, in: [www.wibilibx.de](http://www.wibilibx.de) (2007).

Lux, Rüdiger (Hrsg.), Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo, Leipzig 2005.

Nitsche, Stefan Ark, König David, Sein Leben – seine Zeit – seine Welt, Gütersloh 2002.

- Ohler, Annmarie, Herscher in einer Umbruchszeit. Nach dem historischen David fragen, in: *Bibel und Kirche* 51 (1996), 2-8.
- Rosenkranz Verhelst, Simone, David im Koran und in der islamischen Traditionsliteratur, in: Dietrich, Walter/Herkommer, Hubert (Hrsg.), *König David. Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Freiburg Schweiz 2003, 283-300.
- Schreiber, Stefan, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung im frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, Berlin-New York 2000.
- Schroer, Silvia – Straubli, Thomas, Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema „Homosexualität im Ersten Testament“, in: *Bibel und Kirche* 51 (1996) 15-22.
- Seybold, Klaus, David als Psalmensänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur, in: s. Dietrich/Herkommer, *David*, S. 145-161.
- Stegemann, Ekehard (Hrsg.), *Messiasvorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993.
- Veen, Peter van der/Zerbst, Uwe (Hrsg.), *Biblische Archäologie am Scheideweg? Für und Wider einer Neudatierung archäologischer Epochen im alttestamentlichen Palästina*, Holzgerlingen 2002.
- Waschke, Ernst-Joachim, David redivivus. Die Hoffnung auf einen neuen David in der Spätzeit des Alten Testaments, in: Dietrich, W./Herkommer, H. (Hgg.), *König David – biblische Leitfigur und europäische Leitgestalt*, Fribourg 2003, 179-209.
- Willi, Thomas, Das davidische Königtum in der Chronik, in: Lux, Rüdiger (Hrsg.), *Ideales Königtum. Studien zu David und Salomo*, Leipzig 2005, 71-90.
- Zimmermann, Johannes, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, Tübingen 1998 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2*; 104).



## **Das Judentum fragt die Kirche Ein 80-jähriger Artikel**

**Rien van der Vegt**

Das Thema des Verhältnisses zwischen Christen und Juden ist nicht etwas, das überrascht in einem Buch für Joachim Liß-Walther. Für ihn ist das jüdisch-christliche Gespräch immer ein wichtiges Thema seiner theologischen Existenz gewesen; das zeigt auch seine Tätigkeit über viele Jahre als Vorsitzender der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Schleswig-Holstein.

Bemerkenswert ist vielleicht die Zeit, in der der hier besprochene Artikel<sup>1</sup> entstanden ist. Auf Deutsch wurde er zwar erst 1970 veröffentlicht, aber er wurde schon am Anfang der 30-er Jahre des vergangenen Jahrhunderts geschrieben. Das scheint nicht sehr aktuell. Damals gab es noch kaum ein theologisches Interesse an Fragen in Verbindung mit dem Judentum. Abgesehen von einigen Ausnahmen war das Judentum für christliche Theologen im besten Fall uninteressant. Gerade die Entstehungszeit des Artikels ist aber, wie ich glaube, ein guter Grund, sich mit ihm zu beschäftigen.

In unserer Zeit nehmen die kirchlichen Bemühungen, sich prinzipiell mit dem Judentum auseinanderzusetzen, erstaunlich schnell ab. Die Kirche hat vermutlich andere Sorgen, und zum Teil stimmt das wirklich: Wenn es nur gehen würde um Bewältigung der Vergangenheit, würde das Verhältnis zum Judentum langsam an Bedeutung verlieren. Eine Form des Erinnerns an die NS-Zeit wird zwar allgemein als wichtig erkannt, aber das gilt für alle Opfer jener Zeit und ist auch nicht an erster Stelle für die Beziehungen mit dem Judentum von Bedeutung. Noch dazu ist die Kirche verunsichert in ihrer positiven Haltung Israel gegenüber, weil sich herausgestellt hat, wie kompliziert es sein kann, die konkrete

---

<sup>1</sup> Das Judentum als Frage an die Kirche, in: K.H. Miskotte, Das Judentum als Frage an die Kirche, 1970, S. 7-16.

israelische Politik zu verteidigen. So wird die neue Haltung der Kirche Israel gegenüber, wie diese in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstanden und gewachsen ist, in letzter Zeit oft hinterfragt.

Die Artikel „Das Judentum als Frage an die Kirche“ wurde geschrieben in einer Zeit, als diese ganze Entwicklung noch nicht zu erahnen war. Es gab in den 1930er Jahren noch keinen Staat Israel, nur eine langsam wachsende jüdische Besiedlung in Palästina. In Deutschland hatte zwar die nationalsozialistische Zeit angefangen, aber der Zweite Weltkrieg mit allem, was er mit sich gebracht hat, war in dem Ausmaß noch nicht voraussehbar. Anders gesagt: Kirchliche Schuldgefühle spielten noch keine Rolle und waren kein Grund, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen. Auch die Gründung des neuen Staates Israel hatte die alten Dogmen und Überzeugungen noch nicht erschüttert und den Anstoß gegeben für eine Neuorientierung. Was waren aber damals die Gründe, über das Judentum zu denken, sich sogar zu interessieren für die Fragen, die Juden der Kirche möglicherweise zu stellen hatten? Ich hoffe, dass wir, wenn wir auf diese Zeit achten, einige Argumente hören werden, die uns anregen, uns als Kirche mit Israel zu beschäftigen: bleibend, auf der Zukunft gerichtet.

### **Etwas zum Hintergrund**

Der Artikel wurde geschrieben in den Niederlanden. Nun gab es dort zwar eine etwas positivere Haltung dem Judentum gegenüber als in manchen anderen Ländern und Gegenden, aber die Unterschiede werden oft sehr übertrieben. Dieser Artikel war nicht sehr wichtig und wurde keineswegs von vielen Theologen als eine bedeutsame Entdeckung gefeiert. Es handelt sich vielmehr um einen Ansatz, der keine große Wirkung zeigte und schnell vergessen wurde. Erst viel später wurde seine Bedeutung klar. Ein gewisses Interesse an dem Judentum gab es aber

schon in Holland, und „unser“ Artikel geht ein ganzes Stück in Richtung einer positiven Einschätzung der Bedeutung Israels für die Kirche.

Ein zweites Element, das auffällt, ist die Blickrichtung oder die Frage- richtung. Oft passiert es, wenn Christen über das Judentum sprechen, dass sie so ihre Fragen an dieser Religion haben, damit verbunden auch an Staat und Volk. Das mögen Fragen sein aus Neugier, aus Interesse, oder auch kritische Fragen, aber das Judentum muss dann erst mal ant- worten. Hier ist es andersrum. Das Judentum fragt die Kirche, und es sind keine Fragen nach dem rechten Weg, die hier gestellt werden. Das Judentum formuliert durchaus kritische Fragen.

Dazu muss von vornherein bemerkt werden, dass das Thema dieses Artikels weitgehend eine Fiktion war. Das Judentum hatte im Laufe der Geschichte meistens einfach aufgehört, der Kirche solche Fragen zu stellen. Es hatte schon lange gemerkt, dass sie selten geschätzt wurden, und es war froh, wenn es die ihr gestellten Fragen genügend beantworten konnte. Miskotte berichtet nicht von einem wirklichen Gespräch mit Juden, aber er versucht das, was er vom Judentum verstanden und gelernt hatte, als Fragen zu formulieren.

Es geht also um Fragen des Judentums, wie ein niederländischer Theo- loge sie verstanden hat. Er machte das natürlich nach bestem Wissen, schrieb sicher und zuverlässig, formulierte „jüdische Fragen“ in der Überzeugung, dass es ihm gelungen sei, dieses Jüdische richtig zu ver- stehen und zur Sprache zu bringen. Aber er war nun mal kein Jude, also müssen wir bestimmte Einschränkungen machen. Wir sollten auf der Hut sein, und uns fragen, ob Miskotte nicht bestimmte Fragen abgeschwächt, andere extra betont hat. Darauf werden wir zurückkommen müssen.

### **Der Verfasser: Kornelis Heiko Miskotte**

Wer war der Verfasser dieser Artikel, Kornelis Heiko Miskotte – und wie kommt er dazu, die Kirche mit solchen Fragen zu konfrontieren? Er war

Pastor der Niederländischen Reformierten Kirche, damals in der Stadt Haarlem. Geboren war er 1894 in Utrecht, dort hatte er auch das Theologiestudium absolviert. 1921 wurde er Pastor in dem kleinen Dorf Kortgene auf Zeeland, einer heute schon lange mit dem Festland verbundenen, damals sehr abgeschiedenen Insel. Miskotte machte eine typische Theologen-Karriere, wurde 1925 Pastor in der Kleinstadt Meppel, danach in Haarlem und schließlich in Amsterdam. Nach dem Krieg wurde er Professor für u.a. Dogmatik und Ethik in Leiden. 1976 ist er verstorben.

Über seine Bedeutung für Kirche und Theologie in den Niederlanden lässt sich in diesem Artikel nur ganz kurz etwas sagen. Wichtig war, dass er die Schriften Karl Barths in den Niederlanden bekannt machte und erklärte. Schon in seiner ersten Gemeinde hatte er Barth entdeckt und, obwohl er sich anfänglich bei seinen Gedanken gar nicht wohlfühlte, schon bald ihre Bedeutung verstanden. Sein Leben lang beschäftigte er sich mit dieser Theologie, begleitete die Werke Barths mit Kommentaren und Analysen, meist erklärend und unterstützend, nur selten mit Hinweisen auf Unterschiede zwischen ihm und Karl Barth.

Trotzdem gab es solche Unterschiede. In seinen eigenen Schriften behandelt Miskotte andere Themen, setzt andere Akzente. Zwei Dinge möchte ich nennen. Sehr wichtig war ihm der persönliche Glaube der Menschen, die in breiten Kreisen der Kirchen in den Niederlanden einen wichtigen Platz einnimmt. Zweitens hatte Miskotte ein sehr ausgeprägtes Interesse für Kunst und Kultur. Er schrieb über Literatur, Philosophie, Malerei und hatte ein großes Wissen von allen diesen Gebieten. Von Anfang an hat er sich auch mit dem Judentum beschäftigt.

Man kann behaupten, dass es in den Schriften Miskottes eine Spannung gibt zwischen seinem breiten kulturellen Interesse und der von Karl Barth geprägte Theologie. Miskotte schrieb Bücher und vor allem Artikel zu sehr unterschiedlichen Themen, kehrte aber immer wieder zurück zum „Kern der Sache“, zu der Verkündigung, zu dem Wort Gottes. Sicher ist es auch Barth gewesen, der dafür gesorgt hat, dass Miskotte nicht zu weit abschweift von den Hauptthemen der Theologie. Und Miskotte versucht

in ihrem Briefwechsel, Barth zu zeigen, was er im Judentum, beispielhaft in den Werken Franz Rosenzweigs, entdeckt hat. Das war größtenteils vergeblich, weil Barth wohl schon genug zu lesen hatte und sich nicht überzeugen ließ, z. B. den „Stern der Erlösung“ von Rosenzweig zu studieren.<sup>2</sup> In Deutschland ist Miskotte nicht sehr bekannt. Einige seiner Bücher wurden ins Deutsche übersetzt und manche Theologen haben etwas über ihn geschrieben oder zitieren ihn.<sup>3</sup>

### **Miskottes Doktorarbeit: Das Wesen des Judentums**

Über das Judentum hatte Miskotte schon geschrieben, als „unser“ Artikel zum ersten Mal erschien. Schon 1932 hatte er promoviert an der Universität Groningen über „Het Wezen der Joodsche Religie“ („Das Wesen der jüdischen Religion“).<sup>4</sup> Anhand von mehr als zehn jüdischen Denkern versucht Miskotte dieses Wesen zu bestimmen und es zu vergleichen mit dem Alten Testament und der Lehre der Kirche. In vieler Hinsicht war dieses Werk bahnbrechend. Einige der Denker, die Miskotte in seinem Buch behandelt, waren schon damals allgemein bekannt (Hermann Cohen, Leo Baeck, Martin Buber), aber er schrieb auch ausführlich über Franz Rosenzweig, Franz Kafka und Walter Benjamin, über die in den Niederlanden vorher noch nichts veröffentlicht war. Er fühlte sich vor allem von Rosenzweig angesprochen und hat viel zu dessen Bekanntheit beigetragen. So ist Miskottes Doktorarbeit einerseits eine Suche nach dem „Wesen“ des Judentums, andererseits eine gute Einführung in das jüdische Denken im ersten Teil des 20. Jahrhunderts.

---

<sup>2</sup> „Hast du z.B. Rosenzweig gleich auch für mich gelesen!“ Barth in einem Brief vom 12.07.1956. Miskotte, *Verzameld Werk 2*, 1987, S. 471.

<sup>3</sup> So z.B. Friedrich Wilhelm Marquardt und Hans Joachim Kraus.

<sup>4</sup> *Het Wezen der joodsche religie*, Amsterdam, 1933. 3. Auflage 1982 als Teil 6 des „*Verzameld Werk*“.

Das gesuchte Wesen der jüdischen Religion meint Miskotte am Ende seiner Beschreibung in der sogenannten „Korrelation“<sup>5</sup> zwischen Gott und den Menschen gefunden zu haben. „Und hiermit sind wir dem Herzen der Sache nahe gekommen, hier ist das Wesentliche, woraus die vorangegangenen Merkmale hervorgekommen sind. Die Gegenseitigkeit Gottes und des Menschen ist ein auf die Heiligung, auf die Zukunft zielender Bund. (...) Die Zentralität dieser Gedanken ist bei allen unseren Zeugen unzweifelbar. Hier ist die geistige Gestalt, der Lehrgehalt, nach den wir von Anfang an gesucht haben.“<sup>6</sup> Der Mensch ist von Gott abhängig, aber Gott auch von dem Menschen. Es geht um einen Bund, der prinzipiell zweiseitig ist. Das hat Miskotte bei allen Autoren, die er beschrieben hat, wiedergefunden: mit verschiedenen Worten, mit unterschiedlicher Gewichtung, aber wesentlich gleich. Die Freiheit des Menschen Gott gegenüber ist Christen natürlich schon öfters aufgefallen. Miskotte sieht darin aber das zentrale Merkmal der jüdischen Religion: das „Wesen“.

In den letzten Kapiteln seiner Studie versucht Miskotte, dieses gefundene Wesen zu beurteilen und zu vergleichen. Es liegt auf der Hand, dass auch ein „Wesen des Christentums“ gesucht wird. Das passiert über einen Umweg. Zuerst vergleicht Miskotte die „Lehre der Korrelation“ mit dem Alten Testament. Er kommt zu dem Ergebnis, dass in dem ersten Teil der christlichen Bibel die Heiligkeit Gottes keinen Raum lässt für Korrelation. Gott ist souverän, verzeiht und erlöst. Er allein garantiert die Kontinuität des Bundes. Miskotte gibt aber zu, dass es im Alten Testament bestimmte Züge gibt, die die Entwicklungen des jüdischen Denkens erklären, zum Teil sogar rechtfertigen.<sup>7</sup>

Der Vergleich fällt viel negativer aus, wenn auch „das Kerygma“ in der Diskussion einbezogen wird. Es geht dann um Korrelation und Prä-

---

<sup>5</sup> Der Begriff kommt von Hermann Cohen, der ihn vor allem in seinem Werk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ einen wichtigen Platz einräumt. Miskotte, Wezen, Verzameld Werk 6, S.152ff.

<sup>6</sup> Wezen, Verzameld Werk 6, S.466.

<sup>7</sup> Wezen, Verzameld Werk 6, S. 510.

destination, und hier stehen Judentum und Christentum einander gerade gegenüber.<sup>8</sup> So steht am Ende dieses Kapitels der Satz, dass das Judentum immer wieder zu einem negativen Paradigma geworden ist für die Bedeutung des Kerygmas.

Das ist schon ein hartes Urteil. Es wird noch etwas schärfer in dem dritten Vergleich, nämlich zwischen Korrelation und „dem Alten Testament als Heiliger Schrift der Kirche“. Dass das Alte Testament zweimal in unterschiedlicher Rolle in diesen Vergleichen vorkommt, ist etwas kompliziert, muss uns aber nicht weiter stören. Entscheidend für unser Verständnis der Gedanken Miskottes sind die letzten Seiten des Buches, als er die Gegensätze zwischen Judentum und Christentum noch mal auf den Punkt bringt. Das Judentum hat viel Schönes und Interessantes, aber gerade das wird gewertet als „Reichtum“<sup>9</sup>, der der Armut der Prädestination gegenübergestellt wird: Diese bringt selber keine Leistung, ist deswegen offen für Gottes Wunder. Das Judentum ist ein „tragischer Wahn“ oder eine Variante des „Religiösen“ in klassischer, titanischer Form.<sup>10</sup>

Damit endet das Buch. Es hinterlässt ein merkwürdiges Gefühl. Einerseits findet Miskotte die ganze Literatur höchst interessant, er hat gelesen und verarbeitet, genossen und bewertet, und verurteilt dann mit den Ergebnissen eigentlich auch sich selbst. Die Frage bleibt, was an diesem Judentum nun so der Mühe wert gewesen ist. Es war faszinierend, aber am Ende ist es nur ein tragischer Wahn.

Es ist bezeichnend, dass Miskotte später vor allem geschätzt wird als der Theologe, der dem Judentum zugehört, es beschrieben und auch positiv beurteilt hat. Der letzte Teil seiner Studie mit der negativen Einschätzung wird dabei oft vergessen. Das hängt unter anderem zusammen

---

<sup>8</sup> In dem Kapitel „De leer der correlatie en de vooronderstellingen van het kerugma“, Wezen, Verzameld Werk 6, S. 513 – 536.

<sup>9</sup> Wezen, Verzameld Werk 6, S. 548, Nach dem Muster von Paulus „Wenn ich schwach bin, bin ich mächtig“, 2.Kor.12, 10.

<sup>10</sup> Wezen, Verzameld Werk 6, S. 555.

mit Miskottes spätere Entwicklung. Er ist derjenige, der das Judentum für die Theologie entdeckt hat.

Tatsächlich hat das Thema Miskotte immer wieder beschäftigt. Sicher hing das zusammen mit dem Gang der Geschichte, vor allem der Geschichte des jüdischen Volkes, aber sein Artikel „Das Judentum als Frage an die Kirche“ zeigt schon früh eine Änderung in seinem Denken über das Verhältnis zwischen Kirche und Israel, noch ganz unabhängig von der Shoa und der Gründung des Staates Israel.

### **Ein Gemeindeabend in Haarlem: die sieben Fragen**

Im Jahr 1934 hielt Miskotte eine Reihe Gemeindeabende in Haarlem. Er behandelte unter dem Titel „Fragen des Tages“ sehr verschiedene Themen und sprach auch einmal über Fragen, die das Judentum an die Kirche stellt. Kurz darauf publizierte er den Vortrag als Artikel in einer Zeitschrift. Das war nur der Anfang der Geschichte dieser Artikel. Miskotte hat weiter daran gearbeitet und ihn noch mehrmals veröffentlicht.<sup>11</sup> Auf Deutsch ist sie zu finden in „Das Judentum als Frage an die Kirche“ und in etwas anderer Form in seinem großen Werk „Wenn die Götter schweigen“.

Es geht in diesem Artikel um sieben Fragen, die das Judentum stellt. Auf zehn kurze Seiten werden sie beschrieben. Es scheint mir am einfachsten, wenn ich sie zuerst mal kurz nenne, damit wir einen Überblick haben. Miskotte selber gab keine so kurze Formulierungen der Fragen; ich meine, sie so zusammenfassen zu können:

1. Warum seid ihr, die Kirche, so ruhig, warum fragt ihr nicht?
2. Ist das Gebet der Kirche bloß Wunsch oder Kehrseite der Tat?
3. Wie ist das Verhältnis zwischen „Alten“ und „Neuen“ Testament?
4. Mit welchem Recht betreibt die Kirche Mission unter den Juden?

---

<sup>11</sup> H. Vreekamp zählt sieben Fassungen der Artikel, drei davon auf Deutsch, zwischen 1934 und 1970. „Israel vraagt: Miskotte en het Jodendom“ in: Kornelis Heiko Miskotte, Brug tussen cultuur en theologie, 1995, S. 46f.

5. Ist Erlösung etwas Persönliches, oder geht es um den Sinn der Geschichte?
6. Wie seht ihr die Gründe des Judenhasses?
7. Wie steht die Kirche zu der Erwartung? Erwartet sie den Messias und sein Reich?

Nicht alle Fragen sind gleich interessant für uns. Obwohl sie durcheinander stehen, meine ich, sie können thematisch in zwei Gruppen eingeteilt werden. In der ersten Gruppe geht es um drei Fragen, die alle verbunden sind mit bestimmten Vorurteilen oder einer negativen Haltung dem Judentum gegenüber. Die zweite Gruppe behandelt den einen Hauptunterschied zwischen Kirche und Synagoge, den Miskotte auch schon in seiner Doktorarbeit behandelt hatte: das Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

- Antisemitismus und Mission

Auf die erste Gruppe können wir verhältnismäßig kurz eingehen. Es sind Fragen, über die während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts viel und oft geschrieben wurde. Die Fragen sind damit zwar nicht beantwortet oder gelöst, aber man darf sagen, dass große Teile der Kirche jedenfalls für diese Probleme sensibilisiert sind.

Es handelt sich hier, in der Reihenfolge in Miskottes Artikel, um die Fragen drei, vier und sechs.

Die dritte Frage ist die nach Israel als Vorstufe für die Kirche. Lange hat die Kirche gelehrt, das Israel so gesehen werden kann, noch länger hat sie in diesem Schema gedacht und geglaubt. Israel und Kirche, Altes und Neues Testament, Versprechen und Erfüllung, Gesetz und Evangelium: Das Denken in zwei Stufen ist in allen diesen Begriffspaaren zu finden. Miskotte hatte selber in seiner Doktorarbeit schon ganz am Anfang geschrieben, dass man so nicht von Israel reden darf.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Wezen, Verzameld Werk 6, S.1, „...terwijl het jodendom allerminst als een „Vorstufe“ van het christendom zich voordeed, maar als een religie sui generis...“

Die Frage Nummer vier ist die nach der Judenmission. Sie wird nicht explizit beantwortet, aber aus der Beschreibung wird klar, dass Miskotte die jüdischen Probleme mit der christlichen Mission gut versteht – und sie auch weitgehend gelten lassen will. Das ist eine wichtige Entscheidung, vor allem für diese Zeit. Viele gute Theologen mit einem aufrichtigen Interesse für Israel haben es auch viel später noch nicht gewagt, die Mission unter Israel zu relativieren. Man muss sogar sagen: Solche Theologen gibt es noch immer.

Der Antisemitismus wird behandelt, genauer vielleicht „genannt“ in der sechsten Frage. Auch hier wird ein riesiges Thema in wenigen Sätzen skizziert. Nach Miskotte liegt die Wurzel des Problems darin, dass die bloße Existenz Israels die Kirche mit einer Frage konfrontiert. Israel fragt, ob die Christen dem Gott Israels dienen – oder (auch) anderen Göttern. Miskotte sieht ein Problem der Kirche darin, dass sie zwischen Tora und Weltkultur steht, zwischen Treue zum Gott der Bibel und den Verführungen des schönen, gefährlichen Heidentums. Das Judentum erinnert die Kirche immer wieder an dieses Dilemma.

- Weshalb ist die Kirche so ruhig?

Die restlichen vier Fragen kreisen um das gleiche Thema, das in Miskottes Doktorarbeit eine so entscheidende Rolle spielt. Aber diesmal wird das Judentum nicht beschrieben und beurteilt, sondern es wird als Subjekt beschrieben. Es stellt Fragen an die Kirche. Und, obwohl im Grunde die gleichen Begriffe behandelt werden, die gleichen Unterschiede zwischen der Kirche und dem Judentum benannt und herausgearbeitet werden, es sieht alles anders aus.

Die erste Frage wird formuliert als: „Weshalb seid ihr so ruhig?“ Miskotte fängt den Artikel aber an mit einigen Gedanken zu dem Fragen Israels. Es ist nämlich nicht so, dass Israel jetzt ausnahmsweise der Kirche einige Fragen stellt. Die Fragen sind immer da, sie begleiten die Existenz dieses Volkes durch die Jahrhunderte hindurch. Schon ganz am Anfang, im sogenannten Alten Testament, ist diese grundsätzliche Frage

zu hören. Sie zeigt, wie Israel sich unterscheidet von den anderen Völkern, von den Heiden, die das Gegebene anbeten. Israel fragt und will den Sinn der Dinge ergründen. Das gilt auch in der nachbiblischen Zeit, als Israel Griechen und Römer irritiert mit dem ewigen Fragen. Nicht das Dasein wird verehrt, nicht die Ordnung der Dinge oder die Fruchtbarkeit. Für Israel ist das Leben Tat – und Gott ist der große Täter, der alles in Bewegung versetzt und eine Zukunft verspricht, worin das Gute verwirklicht werden wird. Weil das aber so lange dauert, fragt Israel – erstens fragt es Gott, und zweitens fragt es auch die Kirche -, warum diese so wenige Probleme hat mit dieser Welt, warum sie so ruhig und zufrieden lebt. Und der Abschnitt endet mit der doppelten Frage: „Habt ihr eine andere Antwort empfangen von demselben Gott (denn ihr sagt, unser Gott sei der eure), oder habt ihr das Fragen aufgegeben?“<sup>13</sup>

- Israel als Gottes Partner

Die zweite Frage geht noch einen Schritt weiter. Israel fühlt sich für Gottes Zukunft, für die Ankunft des Reiches auch verantwortlich. Hier benutzt Miskotte einen wichtigen Begriff, wenn er schreibt: „Israel ist Gottes *Partner* im gewaltigen Weltenwerk.“<sup>14</sup> Das gibt dem Menschen eine sehr große Bedeutung, eine Selbstständigkeit und Handlungsfähigkeit, die sich realisiert in Taten, vor allem im Loben Gottes und in der besonderen Tat des Gebetes. Hier zitiert Miskotte Franz Rosenzweig, der schrieb, dass das Gebet imstande ist, das „Kommen des Reiches zu beschleunigen“.<sup>15</sup> Dieses Zitat wird nicht kritisiert, sondern bleibt als Wiedergabe der Meinung des Judentums stehen: Gott braucht den freien Menschen, damit seine Zukunft erreicht wird.

Wenn es sich im Judentum so verhält, kann die Frage an die Kirche nicht ausbleiben: Was betet die Kirche, und was erwartet sie von diesem

---

<sup>13</sup> Frage, S. 8.

<sup>14</sup> Frage, S. 8, Kursivierung im Original.

<sup>15</sup> Frage, S. 9.

Gebet? Ist das Gebet eine Art Wunsch, oder hat es als Ziel die Zukunft Gottes und deswegen eine direkte Verbindung zum Handeln?

In dieser Beziehung weist Miskotte darauf hin, dass das jüdische Gottesbild jedenfalls anknüpft an gewisse Züge aus dem „Alten Testament“. Da wird oft sehr menschlich von Gott gesprochen. In der Theologie hat man das oft als „naiv“ oder „magisch“ gewertet, weil man meinte, viel weiter zu sein. Im Judentum wird es aber ernst genommen, wenn gesagt wird, dass der Mensch Gott loben, groß machen und segnen kann und soll. Ist Gott ewig gleich und vollkommen, oder braucht er die Menschen? Anders gesagt: Hat das Leben des Menschen einen Sinn?

Später in Miskottes Werk schreibt er zu diesem Thema viel ausführlicher. Unter dem Begriff „der Überschuss“ des Alten Testamentes beschreibt er die Züge der hebräischen Bibel, die im Neuen Testament zurückstehen – und trotzdem eine Bedeutung haben für Theologie und Glaube.<sup>16</sup>

#### - Das kirchliche Sprechen über Erlösung

Nach den Fragen über Israel als Vorstufe für das Christentum (Nr. 3) und über die christliche Mission (Nr. 4) folgt die fünfte Frage, und da sind wir schon wieder bei dem großen Unterschied in Lebenshaltung zwischen Kirche und Israel. Israel fragt, was es eigentlich bedeutet, wenn Christen von Erlösung sprechen. Das passiert ja regelmäßig, aber es ist für Juden oft schwer nachzuvollziehen, was diese „Erlösung“ verbindet mit der Erlösung der Welt, von der die Propheten gesprochen haben und für die Israel sich einsetzt. Wenn Christen von Erlösung sprechen, reden sie von einem Geschehen in der Vergangenheit. Es ist nicht zu verifizieren, und man muss daran glauben, damit man daran teilhat. Aber gilt diese Erlösung nur für das Persönliche? Ist es das, was die Propheten gemeint haben? Oder beschränken die Christen damit den Begriff der Erlösung, während sie die Geschichte und die Frage nach deren Sinn aufgeben? Oft wird gerade das Christentum als die Religion der Ge-

---

<sup>16</sup> K.H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen, S. 179ff.

schichte empfunden: Alles ist geordnet um die Mitte der Geburt Christi, nach diesem Datum werden die Jahre gezählt. Miskotte übernimmt hier die kritische Anfrage Israels und behauptet, dass der christliche Begriff der Geschichte die Spannung vermissen lässt. Alles steht in Verbindung mit dem einen Punkt der Erlösung bis zu den „Letzten Dingen“. Israel dagegen lebt in der Zeit, strebt und verlangt dem Ende entgegen. Schon wieder übernimmt Miskotte hier Begriffe von Franz Rosenzweig, auch wenn er das nicht explizit nennt. Ein Zitat ist es nicht, aber sicher ein Weiterspielen mit Rosenzweigs Begriffe vom ewigen Leben und vom ewigen Volk, wie sie beschrieben werden im letzten Teil seines Buches „Stern der Erlösung“. Miskotte nimmt die Begriffe auf, spitzt sie zu in dieser Frage an die Kirche, wobei man sich fragen kann, inwiefern diese Charakterisierung von Israel und Kirche durch Rosenzweig auch typisch ist für die breite jüdische Sichtweise.

- „Der Messias und sein Reich“

Die siebte und letzte Frage ist die nach der Erwartung. Hier geht es auch, wie bei der gerade behandelten fünften Frage, um das Verhältnis des Persönlichen und dessen, was darüber hinausgeht. Israel erwartet den Messias und das Reich. Geht es der Kirche auch um mehr als „nur“ die eigene Seele? Wie ist es mit der Schöpfung, mit der Erde? In der Kirche wurde, damals noch weit stärker als heutzutage, vor allem gesprochen und gepredigt über die persönliche Erwartung nach dem Tod. Diese Erwartung hat ihr gutes Recht, aber die Kirche darf sich darauf nicht beschränken. Es hat immer mehr gegeben, in der Kirche und sicher auch in der Bibel. Im Judentum wird zu dem persönlichen Schicksal nach dem Tod wenig gesagt. Man glaubt, dass es das gibt, aber man weiß auch, dass sich darüber wenig sagen lässt. Wichtiger ist, jedenfalls betont es Miskotte so, die Erwartung des Messias. So fragt das Judentum auch hier noch mal nach: Reicht dieses Persönliche aus, oder fehlt der Kirche da etwas?

Miskotte beschließt seinen Artikel mit der Bemerkung, dass, auch wenn alle anderen Fragen sich beantworten ließen, diese letzte Frage noch bliebe, die Gott selbst durch Israel uns stellt: Verlangen wir auch nach der Erlösung der Schöpfung, erwarten wir „noch den Messias-König und sein herrliches Reich?“<sup>17</sup> Diese Sätze über Israel haben als Frage Eingang gefunden in dem Titel des Artikels, „das Judentum als Frage an die Kirche“.

- Fragen des Judentums und Fragen K.H. Miskottes

Sieben Fragen lässt Miskotte das Judentum der Kirche stellen. Vier davon kreisen um das Thema der menschlichen Verantwortung, um die Spannung zwischen die Erwartung der Zukunft und „tikkun olam“, die Verbesserung der Welt. Das war Miskotte wichtig. Er war in seiner Zeit bekannt als ein „roter“ Pastor, schrieb ein Buch über die sozialistische Dichterin Henriette Roland-Holst und war nach dem Krieg einer der Theologen, die mit dem sogenannten „Durchbruch“ versuchten, Bewegung in die politischen Verhältnisse in den Niederlanden zu bringen. Ihre öffentliche Stellungnahme für die sozialistische „Partij van de Arbeid“ sorgte damals für viel Aufsehen.

Er war bestimmt davon überzeugt, die Fragen des Judentums an die Kirche möglichst objektiv wiedergegeben zu haben, aber es waren auch Fragen, die Kornelis Heiko Miskotte seiner Kirche gerne mal stellen wollte.

Interessant ist, dass er diese Form für seine Artikel gewählt hat. Man kann sich vorstellen, dass er schon, als er das Judentum kennenlernte und erst recht während der Arbeit an seiner Doktorarbeit, beeindruckt war vom sozialen Engagement im Judentum. Er hatte sich damals aber einer anderen Frage gewidmet, die eine mehr kritische Behandlung der „jüdischen Religion“ forderte. Wenig später hat er dann dieselben Fragen noch mal behandelt und kam zu einem viel positiveren Urteil: im Grunde

---

<sup>17</sup> Frage, S. 16.

so positiv, dass die Fragen des Judentums und seine eigenen Fragen an die Kirche nicht immer fein säuberlich auseinanderzuhalten sind.

- Spätere Schriften Miskottes

Miskottes Artikel ist, meine ich, ein interessantes Beispiel für eine ziemlich frühe kirchliche Beschäftigung mit dem Judentum. Der große zeitliche Abstand macht es uns dabei leichter, sie zu beurteilen und dann auch selber einige Fragen zu stellen: an ihn, an uns in der Kirche, an das Judentum.

Wie wichtig ist das, was wir immer schon gemeint und gedacht haben, für unsere Meinung über das Judentum und über die Fragen und Bemerkungen, die unserer Meinung nach das Judentum an die Kirche stellen könnte?

Es ist erstaunlich, wie nahe Vorurteile und Akzeptanz hier beieinanderliegen. Miskotte hatte in seiner Doktorarbeit das Judentum negativ beurteilt, entdeckt in einem anderen Kontext, bei der Vorbereitung der Gesprächsabende in seiner Gemeinde, die andere Seite. Es geht aber bei dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen um ein Problem, das auch innerhalb des Judentums und des Christentums kontrovers diskutiert wird. Im Christentum gibt es wichtige Strömungen, die die Position des Menschen positiv beurteilen – positiver jedenfalls als im niederländischen Calvinismus vor 100 Jahren. Und auch im Judentum, das sich so wieso nicht systematisieren lässt, gibt es unterschiedliche Positionen.

Die weitere Arbeit Miskottes weist vor allem eine Kontinuität auf mit dem hier behandelten Artikel. Sein kritisches Urteil in „Het Wezen der Joodsche Religie“ hat er zwar nie ausdrücklich geändert, einige Male sogar bestätigt,<sup>18</sup> aber seine weiteren Schriften betonen eher das Gemeinsame von Judentum und Christentum.

1938 erschien die Studie „Edda en Tora“, worin Miskotte Vergleiche zieht zwischen den altgermanischen Schriften und der hebräischen Bibel. Das Buch ist gründlich beeinflusst von den Geschehnissen in Deutschland. Miskotte sieht Züge der Edda auch im Nationalsozialismus und

---

<sup>18</sup> Vorwort 2. Auflage, Verzameld Werk 6, S. 561.

beschreibt demgegenüber das „Alte Testament“, das Judentum und die Kirche. Teilweise als Folge der politischen Umstände ist das Judentum Bundesgenosse der Kirche geworden. In seiner Zeit als Professor in Leiden schrieb Miskotte sein letztes Hauptwerk, auf Deutsch übersetzt als „Wenn die Götter schweigen – über den Sinn des Alten Testaments“. Das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge wird hier auch behandelt. Die Artikel „Das Judentum als Frage an die Kirche“ wird noch mal, etwas geändert, verarbeitet und Miskotte schreibt über die Trennung zwischen Juden und Christen als über das „große Schisma“.

- Fragen über Fragen

So steht der hier behandelte Artikel (fast) am Anfang und am Ende der theologischen Beschäftigung K.H. Miskottes mit dem Judentum. In wenigen Seiten gibt er nicht nur eine gute Zusammenfassung seiner Gedanken zu diesem Thema, bildet auch einen interessanten Wendepunkt zu einer positiveren Einschätzung der Bedeutung des Judentums als selbstständiger Zeitgenosse und „Partner“ der Kirche.

Und hat diese Artikel für uns noch Aktualität? 1932 ist sehr lange her. Manchmal scheint es, als ob wir langsam wieder auf dem Stand der Zeit vor der Shoa kommen – aber vielleicht sind wir auch schon lange darüber hinaus. Aber auch der Ton, die Offenheit, das Suchen nach einem Verhältnis zwischen Juden und Christen, das mehr auf die Zukunft als nur auf die Vergangenheit gerichtet ist: Es scheint mir ein Ansatz für Zusammenarbeit, die noch immer hilfreich ist. Es kann dabei in unserer Zeit eigentlich nicht um genau dieselben Fragen gehen als damals. Das Judentum hat noch mehr Fragen. Wir vielleicht auch.

# **Der Zaddik als Helfer, Lehrer und Führer der Gemeinde – Aspekte von Martin Bubers Bild des chassidischen Zaddik**

**Michaela Will**

*Für Joachim und Dorothea*

Der Chassidismus hat Martin Buber zeit seines Lebens beschäftigt, obwohl er nicht aus einer chassidischen Familie kam.<sup>1</sup> 1878 in Wien geboren wuchs er bei seinen von der Haskala geprägten Großeltern in Galizien auf. Sein Großvater war ein großer Gelehrter und Herausgeber der ersten kritischen Ausgaben der Midraschim. Seine Großmutter führte die Familiengeschäfte und prägte Buber mit ihrer Liebe zur Sprache. Die Sommer verbrachte Buber bei seinem Vater auf einem Gut in der Bukowina und besuchte mit diesem mehrmals die nahegelegene Stadt Sadagora, die damals Sitz einer Dynastie von Zaddikim war. Die Besuche bei den Chassidim hinterließen einen tiefen Eindruck auf den Jungen. Insbesondere die Rolle des Zaddik beeindruckte ihn sehr. Die nächste wirkliche Begegnung Bubers mit dem Chassidismus geschah erst nach seinem Studium, als ihm im Zusammenhang seiner vom Zionismus inspirierten Hebräischstudien eine Schrift des Baal Schem Tow in die Hände fiel. Dessen Lektüre erweckte Bubers Kindheitserinnerung an den Zaddik und die damit verbundene Idee des vollkommenen Menschen. Zugleich empfand er die Berufung, diese Idee der Welt zu verkünden. Fünf Jahre intensiven Studiums chassidischer Literatur sowie die ersten Übertragungen chassidischer Geschichten ins Deutsche folgten. Kurze Zeit danach

---

<sup>1</sup> Vgl. Martin Buber (1963): *Mein Weg zum Chassidismus*, in: ders.: *Werke*, Dritter Band, *Schriften zum Chassidismus*, München, 961-973. Zu Leben und Werk Bubers vgl. Samuel Hugo Bergman / Ephraim Meir (2007<sup>2</sup>): *Martin Buber*, *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 4, Detroit, 231-236; Maurice Friedman (1999): *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben*, Münster; Gerhard Wehr (2010): *Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung*, Gütersloh.

erfuhr Buber selbst in der Begegnung mit einem ratsuchenden Mann zum ersten Mal die Rolle des Zaddik, obwohl er sich selbst nicht als Zaddik verstand. Das Studium des Chassidismus wie auch Bubers Selbstverständnis als Anknüpfung an die Rolle des Zaddik haben Bubers Wirken im nationalsozialistischen Deutschland und in Israel bis zu seinem Tod 1965 geprägt.

Um Bubers Bild des Zaddik zu verstehen ist es hilfreich, sich sein Verständnis des Chassidismus zu vergegenwärtigen. Für Buber lässt sich die Lehre des Chassidismus in einem Satz zusammenfassen: „Gott ist in jedem Ding zu schauen und durch jede reine Tat zu erreichen.“<sup>2</sup> Dabei ist die Welt – anders als im Pantheismus - nur ein Wort Gottes. Jedoch wird das geringste Ding als würdig angesehen, dass Gott sich aus ihm dem Gott wahrhaft Suchenden offenbart. Nach chassidischer Lehre kann für Buber nichts ohne einen göttlichen Funken bestehen. Dieser Funke kann durch jeden durch die einfachste Handlung entdeckt und erlöst werden. Folglich geht es darum, Gott mit dem ganz alltäglichen Leben zu dienen, nicht nur zu bestimmten Zeiten oder mit bestimmten Worten und Gebärden. Das Heil des Menschen liegt also nicht in der Trennung vom Weltlichen, sondern in dessen Heiligung. Für Buber gibt es daher in der chassidischen Lehre keine Trennung zwischen Glauben und Werken. Vielmehr geht es darum, Gottes große Liebe an allen Dingen und Kreaturen zu bewähren.

Buber hat dem Chassidismus für sich und seine Zeit große Bedeutung zugemessen. Für ihn lebte im Chassidismus die ‚Seelenkraft des Judentums‘. Er sah im Chassidismus ein großes Potential für die Erneuerung nicht nur des Judentums seiner Zeit, sondern auch für die Menschheit als ganze. Dabei sah er manche Ausprägungen des Chassidismus seiner Kindheit durchaus kritisch, wie beispielsweise magische Praktiken chassidischer Führer. Er schätzte am Chassidismus die Verbindung von alter

---

<sup>2</sup> Martin Buber (1963): Mein Weg zum Chassidismus, 962.

Kraft und neuer Freiheit, die ohne eine Änderung an Gesetz, Ritus oder überlieferter Lebensnorm entstanden war.

Bubers Sicht des Chassidismus ist von verschiedener Seite kritisch gesehen worden.<sup>3</sup> Die Auswahl der Geschichten wie auch deren freie Übertragung und Interpretation ist infrage gestellt worden. Buber hat dem gegenüber darauf verwiesen, dass das Kriterium seiner Auswahl wie auch seiner Übertragung die Bedeutsamkeit für seine Zeit und nicht wissenschaftliche Objektivität gewesen sei.<sup>4</sup> Zugleich betont Buber, dass es ihm weniger um die chassidische Lehre als um das Leben der chassidischen Führer gegangen sei. Sein Schüler und Biograf Maurice Friedman weist in diesem Zusammenhang auf eine Bemerkung von Abraham Joshua Heschel hin, der – selbst im Chassidismus aufgewachsen – die Schriften Bubers als Einführung empfahl, um den Chassidismus kennenzulernen, wie er wirklich war.<sup>5</sup>

In der Kindheitserfahrung Bubers steht der Zaddik als wahrhafter Führer im Zentrum. Buber beschreibt die Zaddikim seiner Kindheit, indem er vom ‚angeborenen Leuchten ihrer Stirn‘, der ‚angeborenen Erhabenheit ihrer Gestalt‘ und ihrem ‚unwillkürlichen Adel‘ spricht. Dem entspricht in Bubers Wahrnehmung die tiefe Ehrfurcht ihrer Gemeinde, die diese ergreift, „wenn der ‚Rebbe‘ im stummen Gebet steht oder beim dritten Sabbatmahl in zögernder Rede das Geheimnis der Thora deutet.“<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Gershom Scholem (1986): Martin Bubers Deutung des Chassidismus, in: *Judaica 1*, Frankfurt / Main, 165-206; ders. (1987): Martin Bubers Auffassung des Judentums, in: *Judaica 2*, Frankfurt / Main, 133-192; Riwka Schatz-Uffenheimer (1963): Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus, in: Paul Arthur Schilpp / Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber, Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, 275-302.

<sup>4</sup> Vgl. Martin Buber (1963): Zur Darstellung des Chassidismus, in: ders.: *Werke III*, 975-988; ders. (1963): Noch Einiges zur Darstellung des Chassidismus, in: a.a.O., 989-998.

<sup>5</sup> Maurice Friedman (1999): *Begegnung auf dem schmalen Grat*, 485.

<sup>6</sup> Martin Buber (1963): *Mein Weg zum Chassidismus*, 963.

Buber betont, dass die Bezeichnung der Zaddikim als ‚Wunderrabbis‘ nur eine oberflächliche Wahrnehmung darstellt. Er sieht durchaus, dass die Enkelgeneration nicht mehr die Größe der ersten Zaddikim besitzt und auch magische Praktiken einsetzt. Und im Unterschied zum hohen Glauben der ersten Chassidim, die im Zaddik den vollkommenen Menschen geehrt hätten, nimmt Buber auch auf Seiten der Gemeinde ein magisches Verständnis wahr, das den Zaddik in erster Linie als Mittler versteht, der durch seine Fürsprache deren Bedürfnisse stillen soll. Zugleich sieht er aber die Erhabenheit der Zaddikim und die Ehrfurcht der Gemeinde hinter dem magischen Verständnis. So nimmt Buber als Bild und Gefühl seiner Kindheit mit, „daß es der Welt um den vollkommenen Menschen zu tun ist und daß der vollkommene Mensch kein anderer ist als der wahrhafte Helfer.“<sup>7</sup> Der Zaddik ist für Buber, zumindest der Möglichkeit nach, dieser vollkommene Mensch.

In dieser Wahrnehmung der Zaddikim durch Buber kommt ein überaus positives Verständnis von Führerschaft und Macht zum Ausdruck.<sup>8</sup> Dabei sieht Buber durchaus die Problematik des Machtmissbrauchs von Seiten der Zaddikim wie auch die der Missdeutung der ihnen anvertrauten Macht von Seiten der Gemeinde. Nichtsdestotrotz sieht er in der „Macht der hilfreichen Seele über die bedürftigen“<sup>9</sup>, *die legitime Macht* und den Keim künftiger Ordnungen. Macht wird also von Buber bejaht, insofern sie der Hilfe anderer dient. Zugleich ist sie bei Buber mit der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott verbunden. „Aber als ich den Rebbe durch die Reihen der Harrenden schreiten sah, empfand ich: ‚Führer‘, und als ich die Chassidim mit der Thora tanzen sah, empfand ich: ‚Gemeinde‘. Damals ging mir eine Ahnung davon auf, daß gemeinsame

---

<sup>7</sup> Ebd..

<sup>8</sup> Zu Bubers Verständnis von Führerschaft gerade auch angesichts des Nationalsozialismus vgl. Martin Buber (1953): *Biblisches Führertum*, in: ders.: *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich, 148-166, ders. (1953): *Volk und Führer*, in: a.a.O., 294-312.

<sup>9</sup> A.a.O., 964.

Ehrfurcht und gemeinsame Seelenfreude die Grundlagen der echten Menschengemeinschaft sind.“<sup>10</sup>

Angesichts einer eigenen Erfahrung entfaltet Buber ausführlicher, was für ihn helfende Führung bedeutet und was den Zaddik von anderen unterscheidet. Ausgangspunkt ist für Buber dabei eine Begebenheit, die zunächst einmal nichts mit dem Chassidismus zu tun hat. Er beschreibt ein Gespräch mit Studenten im Anschluss an einen seiner Vorträge, bei dem ein Mann auf ihn zukommt, der ihn von früher kennt. Buber erzählt, wie dieser zunächst andächtig der Diskussion lauscht, um Buber dann um Rat bezüglich der Qualitäten und der Berufswahl seines zukünftigen Schwiegersohnes zu bitten. Buber bemüht sich, auf den Mann einzugehen, auch wenn er einen Rat im Blick auf die Berufswahl des Schwiegersohnes nicht geben möchte. Die Begegnung endet mit dem zugleich betäubten und demütigen Dank des Mannes: „Herr Doktor, Sie *wollen* nicht sagen – nun, ich danke Ihnen dafür, was Sie mir gesagt haben.“<sup>11</sup> Buber kommentiert, dass er in diesem Gespräch, in Frage und Antwort über ‚Triviales‘, den wahren Zaddik zum ersten Mal von innen erfahren hat. Dabei bedeutet Zaddiksein für ihn, in einer Begegnung auf eine Frage hin eine Antwort zu geben, mit der sich etwas offenbart. Er nennt den wahren Zaddik den „nach Offenbarendem Befragten und Offenbarendes Entgegnenden“.<sup>12</sup>

Als Grundverhalten des Zaddik zur Welt nennt Buber die Verantwortung. Für Buber steht jeder Mensch in einer ‚unendlichen Sphäre der Verantwortung vor dem Unendlichen‘. Jeder bestimmt mit seinem Sein und Tun das Schicksal der Welt. Jede Handlung ist ‚Gefäß der unendlichen Verantwortung‘. Zugleich stellt Buber fest, dass es Menschen gibt, an die „die unendliche Verantwortung in einer besonderen, besonders aktiven Form allstündlich herantritt.“<sup>13</sup> Damit meint er jedoch nicht die

---

<sup>10</sup> Ebd..

<sup>11</sup> A.a.O., 972.

<sup>12</sup> Ebd..

<sup>13</sup> Ebd..

Herrschenden, die sich seiner Meinung nach vom einzelnen Leben ab und dem Allgemeinen zuwenden. Vielmehr geht es ihm um die Menschen, die dem Blick der Einzelnen standhalten und dem Bedürftigen Antwort geben. „Ich meine jene, die dem tausendfältig fragenden Blick des einzelnen Lebens standhalten, die dem zitternden Mund der bedürftigen Kreatur, der Mal um Mal von ihnen Entscheidung heischt, getreulich Antwort geben“.<sup>14</sup> Diese sind für Buber die wahren Zaddikim. Ein Zaddik hat nicht über Länder und Völker zu entscheiden, sondern nur über den Weg eines einzelnen Lebens. Die Menschen kommen zu ihm und bitten um seinen Rat und seine Hilfe für ihre ‚leiblichen und halbleiblichen Nöte‘. Entscheidend ist dabei für Buber, dass es in der chassidischen Weltsicht eben nichts Leibliches gibt, das nicht zum Geist erhoben werden kann. Darin liegt für Buber auch das Besondere des Zaddik, dass er die Not der Ratsuchenden erhebt. „Und dies ist es, was er [der wahre Zaddik] an allen tut: *er erhebt ihre Not, ehe er sie stillt*. So ist er der Helfer im Geist, der Lehrer des Weltsinns, der Führer zu den göttlichen Funken.“<sup>15</sup> Damit wird für Buber die konkrete Hilfe zur geistlichen Führung.

Wenn Buber sich mit dieser Erfahrung und letztlich mit der Ausrichtung seines ganzen Lebens in diese Tradition des Chassidismus stellt, geschieht dies nicht ungebrochen. Buber betont in diesem Zusammenhang, dass er „wahrlich kein Zaddik, kein in Gott gesicherter“ Mensch sei.<sup>16</sup> Vielmehr versteht Buber sich als ‚vor Gott gefährdeter‘ Mensch, der immer wieder neu um Gottes Licht ringt und auch immer wieder an Gottes Abgründen vergeht. Doch durch die Frage des Ratsuchenden erfährt gerade dieser vor Gott gefährdete Mensch die führende Rolle des

---

<sup>14</sup> A.a.O., 973.

<sup>15</sup> Ebd..

<sup>16</sup> In einem anderen Zusammenhang merkt Buber an, daß er zu einer anderen Zeit sicherlich sein Elternhaus verlassen hätte, um sich den Chassidim anzuschließen. Vgl. Martin Buber (1963): *Gog und Magog* (erstmal erschienen 1943 auf hebräisch), in: ders.: *Werke III*, 999-1261, hier 1260.

Zaddik von innen und wird für andere zum modernen Zaddik, obwohl er nicht als chassidischer Zaddik im traditionellen Sinne lebt.

Entscheidend ist für Buber, dass es keine Trennung zwischen Religiösem und Alltäglichem gibt. Auch hier ist es eine Begegnung, durch die Buber Klarheit gewinnt. Diese geschieht zu einer Zeit, als er das ‚Religiöse‘ noch als vom Alltag getrennte Erfahrung, als „Entrückung, Erleuchtung, Verzückung, zeitlos, folgelos“<sup>17</sup> versteht. Unter der Überschrift ‚Eine Bekehrung‘ erzählt er, wie er nach einem Vormittag religiöser ‚Begeisterung‘ einen unbekanntem jungen Mann empfing, ohne „mit der Seele dabei zu sein“<sup>18</sup>. Buber hörte ihm aufmerksam zu, ohne jedoch dessen ungestellte Fragen zu erraten. Nach dem Tod des jungen Mannes erfuhr Buber, dass dieser ihn in seiner Verzweiflung auf der Suche nach einer Entscheidung aufgesucht hatte. Für Buber hat diese Erfahrung die entscheidende Bedeutsamkeit der Gegenwärtigkeit in der Begegnung zum Ausdruck gebracht. „Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl eine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, daß es ihn dennoch gibt, den Sinn.“<sup>19</sup> Seit dieser Begegnung war für ihn klar, dass es Religion nur mitten im Alltag gibt, als Anspruch und Verantwortung jeder einzelnen Stunde in der aus ihr erwachsenden ‚Zwiesprache‘.

Auch in seinem Werk ‚Ich und Du‘ betont Buber die Wichtigkeit der Gegenwärtigkeit in der Begegnung, durch die das Gegenüber Ausschließlichkeit gewinnt und das Wirken am Gegenüber ermöglicht wird. Die Liebe „ist *zwischen* Ich und Du. [...] Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich die Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; Gute und Böse, Kluge und Törichte, Schöne und Häßliche, einer um den anderen wird ihm wirklich und zum Du, das ist, losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend; Ausschließlichkeit entsteht wunderbar

---

<sup>17</sup> Vgl. Martin Buber (1997<sup>8</sup>): Zwiesprache, in: ders.: Das dialogische Prinzip, 157, Gerlingen.

<sup>18</sup> A.a.O., 158.

<sup>19</sup> Ebd..

Mal um Mal – und so kann er wirken, kann helfen, erziehen, erheben, erlösen. Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du: hierin besteht, die in keinerlei Gefühl bestehen kann, die Gleichheit aller Liebenden, vom kleinsten bis zum größten und von dem selig Geborgnen, dem sein Leben in dem eines geliebten Menschen beschlossen ist, zu dem lebelang ans Kreuz der Welt Geschlagenen, der das Ungeheure vermag und wagt: *die Menschen zu lieben.*<sup>20</sup> Zugleich sieht Buber erst in der Begegnung mit dem Du das Ich zum Ich werden.<sup>21</sup> Und auch ‚das ewige Du‘, Gott, wird für Buber nur in der Begegnung zwischen Ich und Du erfahren.<sup>22</sup>

Der Chassidismus, wie Buber ihn beschreibt, ist mit seiner hohen Wertschätzung der Bedeutung der alltäglichen Tat des Einzelnen eine zutiefst jüdische Tradition. Buber hat ihm eine große Bedeutung für die Wiederbelebung des Judentums seiner Zeit wie auch für die Menschheit als ganze beigemessen. Er hat es als seine Lebensaufgabe verstanden, der Menschheit die chassidische Botschaft zu verkünden. Durch seine Übertragung chassidischer Geschichten in andere Sprachen hat er chassidische Gedanken weit verbreitet. Mit seiner dialogischen Philosophie hat er Grundlagen der chassidischen Lebensweise, wie er sie verstanden hat, für die philosophischen, theologischen und pädagogischen Wissenschaften erschlossen.<sup>23</sup>

Auch die Rolle des Zaddik hat Buber in ihrer Bedeutung für die Menschheit als ganze gesehen. Wie schon die wörtliche Bedeutung des

---

<sup>20</sup> Martin Buber (1983<sup>11</sup>): Ich und Du, Heidelberg, 22f.

<sup>21</sup> Vgl. a.a.O., 18, 37.

<sup>22</sup> Vgl. a.a.O., 89ff.

<sup>23</sup> Zum pädagogischen Denken Bubers vgl. Martin Buber (2005): Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung (Martin Buber Werkausgabe 8, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Juliane Jacobi), Gütersloh; Monika Kaminska (2010): Dialogische Pädagogik und die Beziehung zum Anderen. Martin Buber und Janusz Korczak im Lichte der Philosophie Emmanuel Levinas (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland 7), Münster, 31ff. Zur Relevanz von Bubers Denken für gegenwärtige gesellschaftspolitische Fragen vgl. Ephraim Meir (2011): Differenz und Dialog (Religionen im Dialog 4), Münster u.a., 103ff.

Zaddik als Gerechter hat Buber im Zaddik den vollkommenen Menschen gesehen. Damit meinte er den Menschen, der Gott in der Welt verwirklicht. Dieses jüdische Verständnis des Menschen, das dem einzelnen Menschen eine so große Bedeutung zumisst und ihm so viel zutraut, bringt Buber als Ideal für alle Menschen zur Sprache. Zugleich sieht Buber die Welt auch noch auf den vollkommenen Menschen warten und stellt damit das Handeln des Einzelnen in einen größeren Zusammenhang: „Um ihn, um den vollkommenen Menschen, um den wahren Helfer ist es der Welt zu tun; ihm harret sie entgegen, harret sie immer wieder entgegen.“<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Martin Buber (1963): Mein Weg zum Chassidismus, 972.



## Sehen und Glauben

Monika Schwinge

„Das glaube ich erst, wenn ich es mit meinen eigenen Augen gesehen habe,“ so sagen wir oft, wenn uns jemand etwas nicht unmittelbar Nachvollziehbares mitteilt. Das eigene Sehen soll Sicherheit im Blick auf die Wahrheit des Mitgeteilten geben, so, dass kein Zweifel mehr möglich ist. Aber vom Sehen wird auch noch in einem anderen Sinn gesprochen: Wir meinen ein Sehen, das über das hinausgeht, was vor Augen liegt und als tatsächlich verifiziert werden kann, also ein tieferes Sehen.

Beide Arten von Sehen spielen in der Frage nach Gott und im Nachdenken über ihn seit jeher eine große Rolle. Kein Mensch hat je Gott in der Weise gesehen, dass eindeutige und unbezweifelbare Aussagen über Gottes Sein, Wesen und Handeln möglich sind. Gerade dies führt zu allen Zeiten Menschen immer wieder zu Verunsicherung, zum Zweifel an Gott und zum Verlangen, Gott zu sehen. Zugleich jedoch geschieht immer wieder auch dies: Menschen machen in ihrem Leben Erfahrungen mit Gott, ihnen tut sich etwas von Gott und seiner Beziehung zu Menschen und Welt auf, etwas, was sie die Wirklichkeit neu sehen lässt und mit lebensbestimmendem Vertrauen erfüllt.

Das verunsicherte Fragen nach Gott und der Zweifel an ihm, das Verlangen, Gott mit eigenen Augen zu sehen, und ebenso das, was Menschen sich in ihrem Leben von Gott erschließt und was sie mit Vertrauen erfüllt, dies beides durchzieht die Geschichten der Bibel, die Geschichten des Alten wie des Neuen Testaments gleichermaßen. Beides ist spannungsvoll aufeinander bezogen, es gibt keine Auflösung nach der einen oder anderen Seite hin.

Ich möchte das im Folgenden beispielhaft an einer alttestamentlichen und einer neutestamentlichen Geschichte zeigen, und zwar an der Geschichte von der Begegnung des Mose mit Gott am Berg Sinai (Ex.33,

12-23) und an der Geschichte vom „ungläubigen“ Thomas (Joh.20, 24-29).

### **Zur Mosesgeschichte (Ex. 33, 12-23)**

Die im Buch Exodus erzählten Geschichten von der Befreiung der Israeliten aus ägyptischer Knechtschaft und ihrem Auszug aus der Knechtschaft in das verheißene Land sind, wie alle alttestamentlichen Geschichten, keine historischen Berichte. Es sind vielmehr im Blick auf die Frühzeit vorgenommene Deutungen, die sich mit der Entwicklung des Glaubens an den einen und einzigen Gott Jahwe erst in einem viel späteren Zeitraum, nämlich seit dem ausgehenden 8. Jh. v. Chr. bis hinein in die exilische und nachexilische Zeit, herausbildeten, niedergeschrieben, auch immer wieder erweitert und verändert wurden und schließlich in der uns vorliegenden Form zusammengefügt wurden.<sup>1</sup> In bilderreichen, mythischen Geschichten wurde das zur Sprache gebracht, was vom Gottesglauben her im Blick auf die Vergangenheit, die jeweilige Gegenwart und die Zukunft grundlegend und bedeutsam erschien. Wenn diese Geschichten nicht allein Bestandteil der Heiligen Schriften der Juden, sondern auch Bestandteil der für Christen maßgeblichen Heiligen Schrift geworden sind, dann deshalb, weil ihnen zeitübergreifend Relevanz für den Gottesglauben und das Leben aus diesem Glauben zugemessen wurde.

In den Geschichten des Exodusbuches von dem Geschehen am Berg Sinai, vom Bundschluss (Kap. 24), vom Bundesbruch (Kap. 32 +33) und von der Bundenerneuerung (Kap. 34), haben in besonders verdichteter Weise die Erfahrungen des Volkes Israel mit Präsenz und Absenz

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Chr. Gertz, Tora und Vordere Propheten, in: Ders. (Hrsg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010, S. 193 - 311; Chr. Levin, Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, ZthK 105, 2008, S. 125 -145.

Gottes ihren Niederschlag gefunden.<sup>2</sup> In Kap. 32 und 33, also der Geschichte vom Bundesbruch, kommt prägnant die Gleichzeitigkeit der Erfahrung von Präsenz und Absenz Gottes zur Sprache.

Das Volk Israel, so wird in Kap. 32 erzählt, das auf dem Weg durch die Wüste des Geleits von Jahwe und Mose unsicher geworden war, fertigt in Abwesenheit des Mose ein goldenes Stierbild an. Es macht sich damit selbst einen Gott nach Wunsch und Maß, der vor dem Volk sichtbar hergehen und diesem Sicherheit gewähren soll. Als zornige Antwort Gottes darauf vernimmt Mose die Ankündigung der Vernichtung des Volkes. Mose tritt nun vor Gott als Mittler und Fürsprecher auf, er bittet Gott, von seinem Zorn abzulassen. Schließlich sagt ihm Gott zu, er werde zwar weiter zornig sein, doch auf dem Weg in das verheißene Land einen Boten / Engel vorangehen lassen (32,34; 33,2). Aber Mose bleibt unsicher, ob Gott auch wirklich präsent sei und mit ihnen gehen werde, ob er und das Volk der Gnade Gottes auch wirklich gewiss sein könnten. Er äußert diese Unsicherheit auch Gott gegenüber: Wie kann er auf Gottes Gnade und Zuwendung setzen, wenn er nicht genau weiß, wen Gott ihm als Geleit senden wird (33,12). Und so bittet er um sicheres Wissen: „Laß mich deinen Weg wissen, damit ich deinen Weg erkenne“ (V.13). Gott, das ist bedeutsam, verweigert sich dem Verlangen des Mose nach Wissen nicht, ja er geht sogar darauf ein. Er sagt Mose zu: „Mein Angesicht soll vorangehen“ (V.14). Daraufhin verweist Mose jedoch auf die Unabdingbarkeit, dass für ihn und das Volk das Mitgehen Gottes erkennbar sei (V.16). Es folgt ein gegenüber dem Vorherigen gesteigertes Eingehen Gottes auf Mose in Form einer Zusage, die seine ganz persönliche Beziehung zu Mose ausdrückt: „Du hast Gnade vor meinen Augen gefunden und ich kenne dich mit Namen“. Wer möchte solches, was er vernimmt, nicht auch sehen? Mose geht denn auch aufs Ganze, bittet: „Lass mich deine Herrlichkeit sehen“ (V.18). Jetzt ist ausgesprochen,

---

<sup>2</sup> Zu der komplizierten und vielschichtigen Forschungsgeschichte von Ex. 32-34 s. die Aufsätze in dem Sammelband: Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex. 32-34 und Dtn. 9-10, M. Köckert und E. Blum (Hrsg.), Gütersloh 2001.

worauf letztlich auch schon die vorangehenden Bitten zielen: Gott selbst unmittelbar, direkt zu sehen, also so zu sehen, dass kein Zweifel mehr an ihm und seiner Zugewandtheit mehr möglich ist. Allein, dieses unmittelbare, direkte Sehen wird Mose verwehrt: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird leben, der mich sieht“ (V.20). Hervorgehoben wird die Differenz zwischen Gott und dem Menschen. Das unmittelbare Sehen und Erkennen Gottes ist dem Menschen, der durch Zeit und Raum, durch seine Geschichtlichkeit begrenzt ist, nicht möglich.<sup>3</sup> Ermöglicht aber wird dem Menschen in seiner Begrenztheit ein Sehen anderer Art. Und so vernimmt Mose in der Erzählung: „Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorüberziehen lassen“ (V.19). Diese Güte ist zugleich Ausdruck des göttlichen Namens: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.“ Die Zusage vom Vorüberziehen des gnadenreichen Gottes, das sich in geschichtlichen Zeichen der Güte erschließt, diese Zusage, so wird hier deutlich, verbürgt keine dauerhafte Sicherheit, aber sie offenbart den ausdrücklichen Willen Gottes, gnädig und barmherzig zu sein.<sup>4</sup>

Das Bild vom Vorüberziehen der Güte Gottes wird dann in den Versen 21-23 noch weiter entfaltet. Im Bild von der schützenden Felsenkluft, in die Mose gestellt werden soll und in der er den Spuren des an ihm vorüberziehenden Gottes nachschauen darf, wird zum Ausdruck gebracht: Gott lässt sich für den in Raum, Zeit und Geschichte eingebundenen Menschen in Zeichen sehen und vernehmen, welche immer wieder und aufs Neue etwas von ihm selbst und seiner Güte erschließen.

In der bildhaft erzählten Geschichte von der Begegnung des Mose mit Gott wird zwar dem Begehren des Menschen, Gott direkt zu sehen und ihn eindeutig zu erkennen, Raum gegeben, doch dieses Begehren erfährt

---

<sup>3</sup> Vgl. die Auslegung z. St. von Chr. Dohmen, Exodus 19-40, HthKAT, Freiburg 2004.

<sup>4</sup> Hierzu s. Dohmen z.St. Dohmen verweist mit Bezug auf Ex.3,14 auf „das deutlich Undeutliche“.

keine Erfüllung. Es wird jedoch ein Raum eröffnet, in dem Gott und Mensch einander begegnen. Es wird erzählt von der Präsenz Gottes in der menschlichen Geschichte durch seine vorläufige und vorübergehende, vernehmbare, sich zeigende und zugleich verhüllende Gegenwart, von der Spannung also, die alle menschliche Gotteserfahrung zu jeder Zeit durchzieht.<sup>5</sup>

### **Die Thomasgeschichte (Joh. 20,24-29)**

Die Bedeutung des Sehens für den Glauben ist im Johannesevangelium durchgängig Thema. In seiner, etwa auf das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zu datierenden, erzählenden Ausgestaltung dessen, was angesichts des Lebens, Wirkens und Sterbens Jesu Menschen über Gott und seine Beziehung zum Menschen aufging, bringt Johannes das zur Sprache, was ihn selbst und die Menschen seiner Zeit umtrieb: dass einerseits Jesus als Mensch und in seinem Wirken ganz konkret sichtbar und erfahrbar war, dass andererseits Menschen an ihm etwas offenbar wurde, das über das Sichtbare, Nachweisbare hinausging. Schon gleich zu Beginn des Evangeliums wird an entscheidender Stelle vom Sehen gesprochen. Im ersten Kapitel, in dem von der Menschwerdung des göttlichen Wortes in Jesus und seinem Eingehen in diese Welt die Rede ist, heißt es in V.14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir *sahen* seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Damit wird gesagt: Gott wird Mensch, wird ein raum-zeitliches Wesen und ist deshalb wie alles in der Welt Existierende auch zu sehen. Aber wenn Johannes hier vom Sehen spricht, meint er nicht nur das Sehen, das sich auf das bezieht, was als existierende Tatsache sichtbar ist, sondern er spricht darüber hinaus

---

<sup>5</sup> Hierzu vgl. Th. Krüger, Einheit und Vielfalt des Göttlichen in dem Alten Testament, in: W. Härle / R. Preul (Hrsg.), Trinität, MJTh X, Marburg 1998, S. 15-50; F. Hartenstein, Das Angesicht Gottes in Exodus 32-34, in: Gottes Volk am Sinai (wie Anm.2), S. 157-183; ders. Personalität Gottes im Alten Testament, in: W. Härle / R. Preul (Hrsg.), Personalität Gottes, MJTh XIX, Leipzig 2007, S. 19-46.

von einem Sehen dessen, was weit über das konkrete Sehen hinausgeht und was sich nicht unwiderlegbar aufzeigen lässt. Es geht, so Johannes, bei dem Sehen Jesu darum, dass sich Menschen in der Begegnung mit ihm eine neue Wirklichkeit auftut, nämlich die Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit Gottes.<sup>6</sup>

Auch Jesus selbst sowie andere handelnde Personen lässt Johannes in seinen Geschichten immer wieder auf die Frage des Sehens eingehen. Im ersten Kapitel gleich noch zweimal: Zum einen in V.29, wo es heißt, dass Johannes der Täufer Jesus kommen sieht und über das an Jesus konkret Sichtbare hinaus bekennd sagt: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt!“ Zum andern spielt das Sehen und Gesehenwerden in der Geschichte vom Finden der ersten Jünger eine Rolle (V.45-51). Dort spricht Jesus zu Nathanael von einem Sehen, das über das konkret Verifizierbare hinausgeht: „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren über dem Menschensohn“ (V.50).

In den weiteren Kapiteln des Johannesevangeliums über Jesu Wirken und seinen Weg zum Kreuz wird dann immer wieder von Jesu Wundertaten, von den Zeichen, wie Johannes sagt, erzählt, durch deren Sehen Menschen zum Glauben an ihn, den Sohn Gottes, kommen. Das ganz konkrete Sehen der Wunder, verbunden mit dem Hören des von Jesus dabei Gesagten spielt bei Johannes durchaus eine wichtige Rolle, weil darin etwas von der Herrlichkeit Gottes aufleuchtet. Aber darauf wird mehrfach verwiesen, Jesus sieht zugleich auch die Gefahren der äußerlich sichtbaren wunderhaften Zeichen. Im 4. Kap. sagt er zu einem königlichen Beamten, der um Hilfe für seinen todkranken Sohn bittet: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht“ (V.48). Das aufweisbar Mirakelhafte, so macht er deutlich, kann Glauben letztlich nicht begründen und tragen. Dass die wunderbaren Zeichen Jesu per se nicht automatisch zum Glauben an ihn als den Christus führen, zumal es damals und zu aller Zeit Wundertäter gab, wird in Kap.12, V.37 verdeut-

---

<sup>6</sup> Der Bezug von Joh. 1,14 zu Ex. 33, 18-22 ist deutlich.

licht: „Obwohl er solche Zeichen vor ihren Augen tat, glaubten sie doch nicht an ihn.“

Das Sehen ist bei Johannes in den Ostergeschichten, wie in den anderen Evangelien, von großer Bedeutung. Die Evangelisten malen in ihren, sich auch voneinander unterscheidenden Ostergeschichten das aus, was als Erfahrung der ersten Zeugen verkündigt und von da an weitergegeben worden war (vgl. 1. Kor.15,3-6): dass der, der tot war, lebt; dass er den Seinen als der lebendige Gekreuzigte erschienen und gegenwärtig war, und ihnen zugleich entzogen war. Durch erzählendes Ausmalen dessen wird in den Evangelien ein Geschehen zur Sprache gebracht, das weder als objektive Tatsache festgemacht werden kann noch auf rein subjektive, psychologisch zu erklärende Wunschvorstellungen der Jünger reduziert werden kann, sondern als Widerfahrnis zu bezeichnen ist. In den verschiedenen Geschichten von der Begegnung zwischen dem gekreuzigten Lebendigen und denen, die in seinem Leben zu ihm gehörten, wird das Widerfahrnis sozusagen umspielt: wie er, der ihnen Vertraute, ihnen so gegenwärtig wird, dass sie ihn ganz konkret vor sich sehen und ihn hören und wie sich ihnen dabei zugleich eine ganz neue Wirklichkeit im Blick auf ihn, sein Leben und seinen Tod, und ihr Leben auftut, und wie dies beides auch in Spannung zueinander gerät.<sup>7</sup>

In drei eng miteinander verbundenen Begegnungsgeschichten (Kap.20) entfaltet Johannes diese Spannung: in der Geschichte von der Begegnung des Gekreuzigten mit Maria von Magdala (V.11-18), in derjenigen von der Begegnung mit den Jüngern (V.19-23) und in der Geschichte von der Begegnung mit Thomas (24-29). Wie in keiner anderen Ostergeschichte wird in der Thomasgeschichte die Spannung regelrecht zur Zerreißprobe, weshalb sie den genannten Sachverhalt in besonderem Maß erschließt.

Von Thomas, Zwilling genannt, wird zu Beginn gesagt, dass er nicht unter den Jüngern war, denen Jesus vorher erschienen war (V.24). Die anderen Jünger vielmehr erzählen ihm, sie hätten den Herrn gesehen

---

<sup>7</sup> Hierzu vgl. den von H.-J. Eckstein und M. Welker herausgegebenen Sammelband : Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen 2002.

(V.25). Thomas kann das Unglaubliche allein aufgrund des Zeugnisses der anderen Jünger nicht glauben und sagt zu ihnen: "Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und meine Finger in die Nägelmale lege und meine Hand in seine Seite lege, kann ich's nicht glauben." Thomas will nicht nur, wie die übrigen Jünger, den lebendigen Gekreuzigten mit eigenen Augen sehen, sondern er will noch mehr: Er will sich durch Tasten und Berühren der Kreuzesmale an Jesu Körper, also durch eine radikalisierte Form des Sehens, versichern, dass er, der Tote, wirklich lebt.

Dass Thomas grundsätzlich keine halben Sachen macht, immer sozusagen aufs Ganze geht, das thematisiert Johannes in seinem Evangelium bereits vorher an zwei Stellen: Zum einen in Kap.11, V.16, wo Thomas angesichts der Bedrohung Jesu durch seine Gegner seine Bereitschaft kundtut, auch selbst mit Jesus sterben zu wollen; zum anderen in Kap.14: Dort kündigt Jesus seinen Jüngern an, dass er mit seinem Tod von ihnen weggehen werde, um ihnen, wie er sagt, „die Stätte zu bereiten“ (V.3). Und er fügt hinzu: "Wo ich hingehe, den Weg wißt ihr" (V.4). Daraufhin sagt Thomas: "Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst; wie können wir den Weg wissen?" (V.5). Thomas fragt, fragt kritisch nach; er will die Wahrheit genau wissen. Wer, wie Thomas aufs Ganze geht, gibt sich so schnell und einfach nicht zufrieden.

In der Auslegungsgeschichte wurde die Rede vom ungläubigen Thomas vielfach mit einem tadelnden Unterton versehen. Dabei fanden dann aber der von Johannes herausgestellte Ernst und die Leidenschaft von Thomas' Wahrheitssuche nicht genügend Beachtung.<sup>8</sup> Gerade die Thomasgeschichte macht aber deutlich: Ein blinder Glaube wird nicht gefordert. Fragen und Zweifel angesichts dessen, was Menschen unvorstellbar und unglaublich erscheint, werden ernst genommen. Denn Jesus geht, so

---

<sup>8</sup> Zur Auslegungsgeschichte, ebenso wie zur Interpretation der Thomasgeschichte s. G. W. Most, *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007.

die Darstellung des Johannes, in besonderer Weise auf Thomas ein, auf ihn, der den unanfechtbaren Beweis will und nicht irgendwelchen Wahnvorstellungen auf den Leim gehen will.

Jesus erscheint den Jüngern, als Thomas unter ihnen ist, noch einmal und grüßt sie, wie bei seinem Erscheinen vorher (V.19), mit dem Gruß: „Friede sei mit euch!“ (V.26). In diesem Zuspruch tut der Auferstandene, noch einmal, jetzt auch für Thomas hörbar, kund, dass durch seinen Tod und über diesen hinaus eine unauflösliche Beziehung zwischen Gott, ihm und den Seinen geschaffen ist. Im Nahekommen Jesu, das bringt Johannes mit seiner Erzählung zum Ausdruck, wird den Jüngern das Wesentliche von der Bedeutung des Todes Jesu offenbar. Es geht dabei um mehr, viel mehr, als mit dem Sehen und Berühren erfasst werden kann. Es geht um Heil und Leben für Menschen und Welt.

Trotzdem, gerade weil es um viel, ja um alles geht, geht Jesus auf das Verlangen des Thomas ein: „Reiche deine Finger her und sieh meine Hände und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite“, sagt er, und er fügt werbend hinzu: „Und sei nicht ungläubig, sondern gläubig“ (V.27). Direkt auf diese Bitte hin sagt dann Thomas: „Mein Herr und mein Gott!“ (V.28).

Ist nach der Erzählung des Johannes davon auszugehen, dass diesem Bekenntnis des Thomas die Berührung Jesu vorausgeht? Diese Frage stellte sich in der Auslegungsgeschichte immer wieder, nicht zum wenigsten deshalb, weil in der Geschichte selbst mit keinem Wort von einer tatsächlich stattgefundenen Berührung die Rede ist. Aber der Text spricht sogar auch dagegen. Denn es heißt dort, auf die Bitte Jesu hin, doch gläubig zu sein, habe Thomas geantwortet: „Mein Herr und mein Gott!“ Vom Text her ist eindeutig: Die Worte des Thomas sind eine Antwort auf Jesu Bitte. Thomas sagt nicht, was nach einer vorher vorgenommenen Berührung erwartbar wäre, also etwa Worte wie „jetzt habe ich mich überzeugt, du bist es wirklich, der am Kreuz hing“. Vielmehr: Auf die Bitte Jesu um Glauben folgt das geradezu innige Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!“

Zum ersten Mal im Johannesevangelium, ja in den Evangelien überhaupt, wird hier Jesus direkt als Gott angeredet. Darüber hinaus redet Thomas ihn nicht nur einfach mit Gott an, sondern sagt: „*Mein* Herr und *mein* Gott!“ In diesen Worten wird zum Ausdruck gebracht: Im Erfahren dessen, dass Jesus seinen radikalen Zweifel ernst nimmt, aushält und dabei liebend um Glauben wirbt, ist Thomas etwas aufgegangen, was das rein Wahrnehmbare und als Tatsache Feststellbare übersteigt. Das ist der Grund, warum von einer vorgenommenen Berührung nicht die Rede ist.

Befremdlich allerdings erscheint dann der direkt auf das Bekenntnis des Thomas folgende letzte Vers der Geschichte. Jesus sagt in V.29: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, darum glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ Welches Sehen ist hier gemeint? Wieder nur das Sehen, das das faktisch Wahrnehmbare zum Inhalt hat? Aber dieses Sehen, so wurde an dem Bekenntnis des Thomas offenbar, hat seinen Glauben ja gerade nicht begründet. Es besteht, so ergibt sich, augenscheinlich ein gewisser Widerspruch zwischen dem, was die Thomasgeschichte bisher entfaltet hat, und dem Schlussvers. Und in diesem Widerspruch wird eine für Johannes unausweichliche Problematik offenbar. Johannes wie auch die anderen Evangelisten bringen Jahrzehnte nach Jesu Tod in ihren Erzählungen das zur Sprache, was als Grundbestand österlicher Überlieferung in den christlichen Gemeinden mündlich und schriftlich weitergegeben wurde: dass Jesus seine Jüngern, also jenen, mit denen er in seinem Leben besonders verbunden war, gleichsam in corpore, jedenfalls in einer unvergleichlichen, sie auszeichnenden Weise, so wie danach niemandem wieder, als der Lebendige nahe kam. Die Evangelisten bezeugen also erzählend, jeweils in spezifischer Ausgestaltung, etwas, was sie selbst nicht so wie die Jünger erlebt haben. Denn anders als für die Jünger geschieht eben für sie wie für alle Späteren Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten ausschließlich durch Zeugnisse und Erzählungen. In ihnen und durch sie aber kommt

der Gekreuzigte als der lebendige Christus auch ihnen nahe, also so, dass sie in ihm ihren Gott und Herrn sehen und glaubend erkennen.<sup>9</sup>

Auf diesen doppelseitigen Komplex macht Johannes mit dem Jesuswort am Schluss der Thomasgeschichte aufmerksam. Der Glaube, so Johannes, der schon bei den Jüngern dem Zweifel ausgesetzt war, hat es bei allen, die danach kamen und kommen, noch schwerer. Und doch, darauf verweist Johannes, ereignet sich das Wunder des Glaubens immer wieder so, dass Menschen dazu bewegt werden, glaubend in das Bekenntnis des Johannes zu Beginn seines Evangeliums einzustimmen: „Und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“

In seiner Thomasgeschichte am Schluss seines Evangeliums bringt Johannes besonders eindrücklich das zur Sprache, was sein ganzes Evangelium durchzieht: Der Glaube an Gott, daran, dass er in Jesus sich als Gott der Liebe und des Lebens erschlossen hat, dieser Glaube kann weder für die Jünger durch Begegnung mit dem vorösterlichen Jesus oder mit dem österlich als gegenwärtig, also in besonderer Weise erfahrenen Jesus noch für alle Späteren sichergestellt werden. Daher ist und bleibt der Zweifel von Anfang an durch die Zeiten hindurch die Wunde im Gewebe des Glaubens, es bleibt das Verlangen der Menschen, Gott und seine Herrlichkeit so zu sehen, dass kein Zweifel daran möglich ist. Und dieser Zweifel, so bezeugt Johannes, wird auch ernst genommen. Aber, und auch das bezeugt Johannes mit seinen Geschichten, ebenso bleibt erfahrbar, dass Menschen immer wieder etwas aufleuchtet von der Nähe und Wirklichkeit Gottes und sie bewegt werden, glaubend zu sagen: „Mein Herr und mein Gott“. Gerade an Thomas' so radikalem Zweifel und an seinem so intensiven Bekenntnis macht Johannes offenbar: Vom Zweifel

---

<sup>9</sup> Es geht hier um das für den Glauben entscheidende vertiefte Sehen. In diesem Sinne spricht Martin Luther immer wieder vom Sehen, besonders eindrücklich in dem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“, 1519, in: K. Bornkamm / G. Ebeling (Hrsg.), Martin Luther Schriften. Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie, Ausgewählte Schriften II, Frankfurt 1990, S. 15-34.

zum Glauben gibt es keinen gleitenden Übergang durch zufriedenstellende, nachweisbare Fakten. Hier vielmehr geschieht etwas, was nicht anders denn als ein Geheimnis zu bezeichnen ist.

Was und wie kann ich sehen? Was und wie kann ich glauben? Die Mosesgeschichte und die Thomasgeschichte kreisen um diese existentiell bedeutsamen Fragen, und beide erschließen Wesentliches über Sehen und Glauben, über das Geheimnis des Glauben.

# Good Governance in der Schöpfung

Jan Christensen

Das Klima wandelt sich auf dieser Erde – immer schon. Doch jetzt geschieht dieser Wandel in rasendem Tempo und verantwortlich sind wir Menschen. Das sagt uns die Wissenschaft.

Ähnlich wie bei der Gefahr eines nuklearen Krieges zu Zeiten des Kalten Krieges wird uns gesagt, dass wir Menschen die Macht haben, die Lebensmöglichkeiten auf diesem Planeten drastisch negativ zu beeinflussen. Jetzt ist es unsere energieintensive Lebensweise. Seit der Industrialisierung verbrennen wir den Kohlenstoff, der in früheren Jahrtausenden in die Erdkruste eingelagert wurde, und schicken so Abermillionen Tonnen vorwiegend Kohlendioxid, aber auch andere Treibhausgase in die Atmosphäre. Diese dünne Atmosphäre, die durch den natürlichen Treibhauseffekt die Temperatur soweit erhöht, dass Leben auf diesem Planeten überhaupt erst möglich ist.

Die Klimakrise ist nicht eine weitere Krise, die zu anderen hinzuzuaddieren ist, sondern sie ist, mathematisch ausgedrückt, das Vorzeichen vor der Klammer.<sup>1</sup> Sie ist Brandbeschleuniger für viele andere Krisen wie der Ernährungskrise oder der Wirtschafts- und Finanzkrise. Die Klimakrise ist hoch abstrakt, ihre Wirkweisen sind oft Jahrzehnte und Jahrhunderte verzögert, aber sie bleibt die entscheidende Herausforderung für das 21. Jahrhundert.

Die Herausforderungen an Theologie und Glauben sind vielfältig:

Schwer nachzuvollziehen ist die Aussage der Wissenschaft, dass wir Menschen durch unser Tun solch einen gigantischen Einfluss besitzen. Hier sind die Klima-Wissenschaften gefragt, und ihre Resultate sind eindeutig, die Klimaerwärmung findet statt! In Fachkreisen ist das unbestritten.

---

<sup>1</sup> Vgl. Wartenberg-Potter, S. 5f.

In welchem Verhältnis steht dieser menschliche Einfluss zu der Zusage Gottes, seine Schöpfung zu bewahren? Dazu hat GOTT uns den Regenbogen als sein Zeichen nach der Flut in den Himmel gestellt.

Was ist unsere Rolle als Menschen, als Glaubende, als Geschöpfe Gottes, um der Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen entgegen zu treten, ohne dabei in Alarmismus oder Aktionismus stecken zu bleiben?

Dazu möchte ich genauer hinhören, was uns die biblische Rede von der Schöpfung sagt. Was meint Schöpfung? Wo ist unsere Stellung in ihr als Menschen, und wie können wir den Auftrag, in der Schöpfung zu herrschen, verstehen, sodass wir am Ende sagen können: und siehe - es ist sehr gut? Neudeutsch ausgedrückt: Welche Grundeinsichten führen uns zu Good Governance in der Schöpfung. Was bedeutet es, wenn wir in jedem Gottesdienst unseren Glauben bekennen mit den Worten: Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde?

Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts studierte ich in Amsterdam und lernte dort zur üblichen historisch-kritischen Exegese den zusätzlichen Schritt einer ästhetisch-strukturalistischen Auslegung, der nach der Zerteilung den Endbestand des Textes wieder ins Zentrum rückt. In diesem Rahmen hatten wir Gen 1-12 nicht Wort für Wort, sondern Buchstabe für Buchstabe strukturell analysiert und gewannen für uns neue Einsichten in den Sinn des Textes und relativierten die Einteilungen insbesondere der Literarkritik. Gleichzeitig besuchte ich wöchentlich für einen Tag das Lehrhaus von Rabbi Yehuda Ashkenazi in Hilversum. Dieser Einblick in jüdisches Denken, Glauben und Leben eröffnete den Blick für die Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs, der mich mit Joachim Liß-Walther verbindet, dem ich diesen Beitrag widme.

So ist dieser Text kein streng wissenschaftlicher. Deutungen von einzelnen Worten versuche ich mit den begrenzten Ressourcen, die eine Kampagne ihrem Geschäftsführer dazu erübrigen kann, in größeren biblischen Zusammenhängen zu gewichten.

## **1. Friedens-Vision Schöpfung: Schöpfungsgemeinschaft - Mitwelt**

Schauen wir uns zunächst die ersten sechs Schöpfungstage an:

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde,  
und die Erde war wüst und leer,  
und es war finster auf der Tiefe;  
und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.  
Und Gott sprach:  
Es werde Licht!  
Und es ward Licht.  
Und Gott sah, dass das Licht gut war.  
Da schied Gott das Licht von der Finsternis  
und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht.  
Da ward aus Abend und Morgen  
der erste Tag.

Gott schafft das Licht und scheidet es und von der Finsternis. Der erste Tag beginnt mit dem Abend – daran erinnert uns das Einläuten des Sonntags am Sonnabend um 18 Uhr. Es geht immer vom Dunkel zum Licht.

Gott schafft zuerst damit die Zeit - danach die Lebensräume; aber auch die Zeit ist Lebensraum für die Lebewesen des Lichtes – das sind Sonne, Mond und Sterne des vierten Tages.

Aber was ist eigentlich die Zeit? Kirchenvater Augustin sagt: „Nein, Du gehst den Zeiten nicht in der Zeit voraus, sonst gingest Du nicht all und jeder Zeit voraus. Sondern Du gehst allen Zeiten voraus durch die zeitlose Erhabenheit stets gegenwärtiger Ewigkeit, und Du stehst über allen Zukunftszeiten.“ So hat Gott die Welt nicht in der Zeit, sondern er hat die Schöpfung mit der Zeit geschaffen. Vor der Schöpfung ist nur der Schöpfer und vor der Zeit ist nur die Ewigkeit.

Und Gott sprach:  
Es werde eine Feste zwischen den Wassern, die da scheide zwischen  
den Wassern.  
Da machte Gott die Feste  
und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste.  
Und es geschah so.  
Und Gott nannte die Feste Himmel.  
Da ward aus Abend und Morgen  
der zweite Tag.

Am zweiten Tag der Schöpfung scheidet Gott mit der Feste die Was-  
ser. Eine uns fremde Sicht der Welt. Nach damaliger Vorstellung entste-  
hen dadurch das Meer und der Luftraum zwischen Wasser und Feste. Am  
fünften Tag schafft Gott die dazugehörigen Lebewesen: Fische und  
Vögel

Und Gott sprach:  
Es wimmle das Wasser  
von lebendigem Getier,  
und Vögel sollen fliegen auf Erden  
unter der Feste des Himmels.  
Und Gott schuf große Walfische und alles Getier, das da lebt und webt,  
davon das Wasser wimmelt,  
ein jedes nach seiner Art,  
und alle gefiederten Vögel,  
einen jeden nach seiner Art.  
Und Gott sah, dass es gut war.  
Und Gott segnete sie und sprach:  
Seid fruchtbar und mehret euch  
und erfüllet das Wasser im Meer,  
und die Vögel sollen sich mehren auf Erden.  
Da ward aus Abend und Morgen

der fünfte Tag.

Am dritten Tag sammelt sich das Wasser, sodass der trockene Boden zum Vorschein tritt und den Auftrag erhält, die Pflanzen hervorzubringen.

Und Gott sprach:

Es lasse die Erde aufgehen

Gras und Kraut, das Samen bringe,

und fruchtbare Bäume auf Erden,

die ein jeder nach seiner Art Früchte tragen, in denen ihr Same ist.

Und es geschah so.

Und die Erde ließ aufgehen

Gras und Kraut, das Samen bringt,

ein jedes nach seiner Art,

und Bäume, die da Früchte tragen, in denen ihr Same ist, ein jeder

nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war.

Da ward aus Abend und Morgen

der dritte Tag.

Gras, Kraut, Bäume mit Früchten, so ist der trockene Boden bereitet für die Landtiere des 6. Tages: Vieh, Feldtiere, Gewürm, Mensch, ein neuer Raum: Der trockene Erdboden ist geschaffen. Zum Leben sind aber noch Pflanzen nötig; damals wurden sie nicht als Lebewesen betrachtet, denn sie bewegten sich nicht fort. Erdboden mit Pflanzen, so können die Landtiere leben. Diesen Raum müssen sich zwei Arten - Landtieren und Menschen – teilen.

Und Gott sprach:

Sehet da, ich habe euch gegeben

alle Pflanzen, die Samen bringen,

auf der ganzen Erde,

und alle Bäume mit Früchten,  
die Samen bringen,  
zu eurer Speise.  
Aber allen Tieren auf Erden  
und allen Vögeln unter dem Himmel  
und allem Gewürm, das auf Erden lebt,  
habe ich alles grüne Kraut  
zur Nahrung gegeben.  
Und es geschah so.  
Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte,  
und siehe, es war sehr gut.  
Da ward aus Abend und Morgen  
der sechste Tag.

Dies ist die Friedens-Vision Schöpfung:

So geschieht Frieden: Jedes Lebewesen hat seinen zugeteilten Lebensraum. Beim Lebensbereich „trockenes Land“, den sich Landtiere und Menschen teilen müssen, weist Gott jeder Gattung eine andere Nahrung zu. So wird jegliche Konkurrenz von vornherein ausgeschlossen.<sup>2</sup>

Spätestens hier wendeten meine Konfirmanden ein: Gab es damals keine Löwen? Wussten die Menschen nichts vom Fressen und Gefressenwerden in der Natur? Natürlich wussten sie das, aber hier wird deutlich: Dieser Schöpfungsbericht will uns nicht sagen, wie unser jetziger Zustand der Natur entstanden ist. Sein Sinn und seine Zielrichtung ist eine Andere. Bis hierhin hat Gott in den ersten sechs Tagen Lebensbereiche und die dazugehörigen Lebewesen erschaffen, eine göttliche Ordnung, in der Leben ermöglicht wird. Wir Menschen gehören zum sechsten Tag mit den anderen Landtieren. Daher finde ich die christliche Rede von der Mitwelt statt Umwelt richtig. Beim Wort Umwelt dreht sich alles um uns. Aber wir sind erschaffen mit anderen. Wir leben in einer Schöp-

---

<sup>2</sup> Entgegengesetzt Wöhrle, S. 179ff, der die Konkurrenz zwischen Menschen und Landtieren für den Herrschaftsauftrag als konstitutiv sieht.

fungsgemeinschaft. Unübertrefflich von Albert Schweitzer, Theologe, Organist und Urwaldarzt von Lambarene ausgedrückt: „Ich bin Leben, das leben will, in Mitten von Leben, das auch leben will.“



## 2. Gott liebt seine Schöpfung

Stellen Sie sich vor: Ein Mensch hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg ein Häuschen gebaut. In den folgenden Jahrzehnten hat er immer wieder daran gebaut, erweitert und umgebaut. Die Kinder sind darin aufgewachsen. Und nun ist dieser Mensch alt und schwach. Er muss sein Haus verlassen und ins Altenheim umziehen. Jeder wird sagen: Klar, das ist

verlassen und ins Altenheim umziehen. Jeder wird sagen: Klar, das ist das Haus und das ist der Mensch. Eine klare Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Doch jeder von uns wird auch verstehen, dass dem Menschen beim Verlassen seines Hauses schwer ums Herz ist, dass er und seine Nachbarn sagen werden: Das Haus ist ein Teil von ihm. Denn er hat eine Beziehung zu diesem Objekt seines Tuns.

So verhält es sich auch mit Gott und seiner Schöpfung. Schaffen - im Hebräischen bara - ist Gott vorbehalten. Niemals in der Bibel wird dieses Verb für einen Menschen verwandt. Denn das können wir nicht, dass durch das Sprechen Dinge ins Sein gerufen werden: Und Gott sprach und es geschah! Da ist kein Stoff, aus dem geschaffen wird, einfach nur durch sprechen aus Nichts. Durch bara setzt Gott sich in eine Beziehung zu dem von Ihm Erschaffenen. Ausgedrückt durch: Und siehe es war gut. Albert Einstein sagte: Gott kann nicht anders, als um seiner Selbst willen die Schöpfung ins Sein zu rufen.

Im apokryphen Buch der Weisheit Jesus Sirach finden wir folgende Verse (11.24-12,1):

Denn du liebst alles, was ist,  
und verabscheust nichts von dem,  
was du gemacht hast;  
denn du hast ja nichts bereitet,  
gegen das du Hass gehabt hättest.  
Wie könnte etwas bleiben,  
wenn du nicht wolltest?  
Oder wie könnte erhalten werden,  
was du nicht gerufen hättest?  
Du schonst aber alles;  
denn es gehört dir, Herr,  
du Freund des Lebens,  
und dein unvergänglicher Geist ist in allem.

Gott als Liebhaber des Lebens, als Liebhaber allen Lebendigen. Denken wir an die Lilien auf dem Felde, auf die uns Jesus Christus weist. Aus dieser Haltung entspringt Dank, Lob, Staunen und Lebensfreude. Jesus setzt den Schöpfungsglauben voraus, er ist für ihn ganz selbstverständlich, aber auch unbestritten. Vielleicht hören wir deshalb im NT nicht allzu viel über die Schöpfung.

Wir kommen so dem Sinn und der Absicht der biblischen Rede von der Schöpfung näher. Es geht darum, dass die Schöpfung gut, ja nach dem sechsten Tag sehr gut ist. Sehr gut für Gott, weil sehr gut für alles, das lebt; wohlgeordnet nach Lebensbereichen. Das ist die Vision der Schöpfung, das ist noch nicht Realität, das ist Vision genauso wie der Löwe, der neben dem Lahm lagert und Stroh frisst, genauso wie die Schwerter, die zu Pflugscharen umgeschmiedet werden. Genau so wie die Nächstenliebe, ja die Feindesliebe. Nicht die Realitäten, sondern die Visionen zeigen uns den Weg, den wir gehen können.

Nicht, wie ist die Welt entstanden ist, wird uns gesagt, sondern wozu Gott sie erschaffen hat. Dies ist das Potential, das noch zu heben ist. Die Wirklichkeit existiert in der Verheißung, Schöpfung zu werden.

Die Schöpfung – das Wozu – ist gut, ja sehr gut. Die Wirklichkeit – das, was ist - ist ambivalent. Da ist das Lebenserhaltene neben dem Gewalttätigen und Zerstörerischen.

### **3. Der Auftrag des Menschen in der Schöpfung**

Und Gott sprach:  
Lasset uns Menschen machen,  
ein Bild, das uns gleich sei,  
die da herrschen  
über die Fische im Meer  
und über die Vögel unter dem Himmel  
und über das Vieh  
und über alle Tiere des Feldes

und über alles Gewürm,  
das auf Erden kriecht.  
Und Gott schuf den Menschen  
zu seinem Bilde,  
zum Bilde Gottes schuf er ihn;  
und schuf sie als Mann und Frau.  
Und Gott segnete sie  
und sprach zu ihnen:  
Seid fruchtbar und mehret euch  
und füllet die Erde  
und machet sie euch untertan  
und herrschet über die Fische im Meer  
und über die Vögel unter dem Himmel  
und über das Vieh und über alles Getier,  
das auf Erden kriecht.

Früher stand die Frage im Mittelpunkt: Was unterscheidet den Menschen von anderen Lebewesen? Vorausgesetzt war das Weltbild, wonach der Mensch, die Mitte der Welt und diese um seiner willen und zu seinem Nutzen, geschaffen worden sei. Der Mensch als Ziel und Sinn der Schöpfung und letztlich als deren Krone.

Dabei haben uns die Wissenschaften mittlerweile drei Dinge gelehrt:

a) die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt, und es blieb die Frage: Was ist der Mensch angesichts der endlosen Räume des Weltalls?

b) Die Biologie führte den Menschen auf die Evolutionsreihen der Arten zurück, die kommen und vergehen, und es blieb die Frage: Ist der Mensch ein Zufallstreffer der Selektion oder eine sinnvolle Spätgeburt der Evolution?

c) Die Psychologie lehrte uns, dass das Bewusstsein des Menschen doch nur recht schwach die unerkannten Triebkräfte und Verdrängungen überlagert, sodass wir uns fragen müssen: Ist die Seele des Menschen Herr im eigenen Haus oder nur ein Spielball unbewusster Mächte?

Der Schöpfungsbericht dagegen beginnt damit, dass der Mensch Teil einer Schöpfungsgemeinschaft ist, nicht damit, was ihn unterscheidet. Biblisch ist der Mensch zuallererst Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft. Aber Schöpfung geschieht nacheinander. Andere Tage bereiten die Lebensräume vor. Der Mensch ist das letzte Geschöpf und insofern das höchste. Aber nicht Krone oder Ziel, das ist der Ruhetag, der Sabbat. Auch als letztes Geschöpf bleibt der Mensch auf die anderen Geschöpfe angewiesen. Als Adam - hebräisch für Mensch - bleibt er der adamah - hebräisch für Erdboden - verbunden. Der Lebensraum des 3. Schöpfungstages, der trockene Erdboden mit Pflanzen ist der Lebensraum des Menschen, wobei er sich die Nahrung mit den Landtieren teilt.

Zur Fortpflanzung ist dem Menschen Zweigeschlechtigkeit gegeben und Fruchtbarkeit. „Seid fruchtbar und mehret euch.“ Den gleichen Segen bekommen auch die Tiere des fünften Tages. Der Auftrag, sich zu mehren und die Erde zu füllen, ist mit Ex1,6f erfüllt: „Als nun Josef gestorben war und alle seine Brüder und alle, die zu der Zeit gelebt hatten, wuchsen die Nachkommen Israels und zeugten Kinder und mehrten sich und wurden überaus stark, sodass von ihnen das Land voll ward.“ „Der Umfang des Menschenwachstums wird somit eng an die Kapazität des Lebenshauses Erde gekoppelt.“<sup>3</sup>

Was meint die Gottebenbildlichkeit? Die Antworten aus der Geschichte lauten: Die Seele, der aufrechte Gang, Herrschaft über die Erde, Gemeinschaft von Mann und Frau; alle diese Antworten zusammenehen von menschlichen Merkmalen aus und wollen Unterschiede zu den Tieren markieren, das spezifisch Menschliche wird religiös als das Gottebenbildliche gedeutet.

Dagegen sagt Gottebenbildlichkeit zuerst etwas über Gott aus, der sich sein Bild schafft und sich dazu in eine besondere Beziehung setzt. Der Gott, der sich sein Ebenbild schafft, entspricht sich darin. Konkret: Die

---

<sup>3</sup> Lienkamp, S. 188.

Menschen herrschen als Stellvertreter Gottes und in dem Namen Gottes über die anderen Erdgeschöpfe. Sie sind das Gegenüber Gottes auf der Erde, mit Rede und Antwort. Nur dem Menschen ist diese Gottebenbildlichkeit gegeben, nicht Tier oder Engel, weder Naturkräften noch Schicksalsmächten. Die Gottebenbildlichkeit liegt nicht in den Eigenschaften des Menschen, sondern in seinem ganzen Dasein als menschliche Gemeinschaft.

Der Herrschaftsauftrag, sich die Erde Untertan zu machen, ist nicht mit der Gottebenbildlichkeit identisch, sondern wird dem hinzugefügt. Menschliche Herrschaft auf der Erde ist Lehensherrschaft für Gott; Verwaltung der Erde für Gott. Aus der Gottebenbildlichkeit folgt die besondere Bestimmung des Menschen zur Herrschaft. Göttlich legitimierte Herrschaft üben Menschen nur als Bild Gottes aus. Als ganze Menschen, als einander gleiche Menschen und in ihrer menschlichen Gemeinschaft ist es ihre Aufgabe, den Segen Gottes an alle Mitgeschöpfe durchzureichen.

Dieser Herrschaftsauftrag hat nichts, aber auch gar nichts mit Ausbeutung oder Nutzbarmachung für die eigenen Interessen zu tun. Diese Interpretation ist erst seit der Renaissance aufgekommen. „Macht euch die Erde Untertan“ ist einer der am meisten missverstandenen Verse der Bibel. So wunderte ich mich nicht, als ich ihn in großen Lettern hervorgehoben an einer Wand im Klimahaus in Bremerhaven sah, an einer Wand mit vielen Versen aus Religionen und von Philosophen.

Beim Herrschaftsauftrag dreht sich die Diskussion um zwei hebräische Verben: radah – herrschen, und kabasch – Untertan machen.

Die Deutungen gehen weit auseinander. Schwienhorst-Schönberger unterscheidet vier Modelle<sup>4</sup> für radah:

- a) im Sinne einer unumschränkten Herrschaft der Menschen über die Tiere, so insbesondere bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts;

---

<sup>4</sup> Vgl. Schwienhorst-Schönberger, S. 211f.

- b) im Sinne von begleiten, leiten, so wie ein Hirte fürsorglich seine Herde leitet; in Ezechiel 34 wird dieses Hirtenbild ausführlich auf die Führenden des Volkes bezogen; Gottebenbildlichkeit und Königsideologie stehen hier im Hintergrund;
- c) im Sinne, dass der Mensch als Repräsentant des Schöpfergottes sorgend und verfügend herrscht, das Bild des Hirten ist zurückgetreten<sup>5</sup>;
- d) im Sinne einer Ausübung der Vorherrschaft des Menschen über die Tiere, wobei das Überleben der Menschen auch ein gewaltsames Vorgehen gegenüber Tieren rechtfertigen kann.<sup>6</sup>

Für das Verb kabasch sind die Deutungen ebenfalls sehr weit auseinanderliegend. Sie gehen vom klassischen „Untertan machen“ über „verfügbar, bewohnbar machen“ bis hin zu „betreten der Erde“<sup>7</sup> Wöhrle weist zu Recht daraufhin, dass kabasch nicht das Ausüben der Herrschaft meint, sondern das Aufrichten oder Antreten dieser Herrschaft bedeutet<sup>8</sup>.

Wie immer ist Sprache nicht eindeutig, sondern vieldeutig. In unterschiedlichen Kontexten liegen die Schwerpunkte bestimmter Verben bei unterschiedlichen Aspekten. Nehmen wir im Deutschen die entgegengesetzten Verben 'herrschen' und 'dienen', so können sie doch ganz ähnliche Sachverhalte ausdrücken: z.B. 'Ich beherrsche das Softwareprogramm' oder 'Ich kann das Softwareprogramm bedienen'.

Herrschen und Unterwerfen bedeuten bei der Landnahme der Stämme Israel eine Menge Gewalt. Auffällig ist dabei, dass die eigentlichen „Eroberungen“ gar nicht geschildert werden, sondern nur kurz und knapp als vollzogen berichtet werden. Wird einmal detaillierter die Einnahme einer Stadt geschildert, wie bei den Mauern von Jericho, so liegt der Schwerpunkt eindeutig auf dem Handeln Gottes. Theologisch sollte daher eher von einer Landgabe als einer Landnahme gesprochen werden. Historisch

---

<sup>5</sup> Vgl. Janowski, 1993.

<sup>6</sup> Vgl. Wöhrle, 2009.

<sup>7</sup> Vgl. Neumann-Gorsolke.

<sup>8</sup> Vgl. Wöhrle, S. 174.

ist von keiner militärischen Eroberung, sondern von der allmählichen Sesshaftwerdung nomadischer Gruppen auf den bis dahin unbewohnten, bewaldeten Höhen auszugehen<sup>9</sup>.

Ob auch in Genesis 1 Gewalt im Spiel ist, ist dadurch nicht bestimmt. Hier sind keine Gegner zu vertreiben, die Friedens-Ordnung Schöpfung kennt nicht einmal Konkurrenzsituationen (s.o.), das Töten ist nach Gen 1,29 nicht vorstellbar. In der Anmerkung 2 der Bibel in gerechter Sprache (BigS) wird die Gewalt auf das Aufreißen des Bodens mit dem Pflug oder das Zähmen der Haustiere bezogen. Angesichts der Konstruktion der ersten sechs Schöpfungstage und dem Zielpunkt des siebten Tages mit der Ruhe als Höhepunkt, dem Unterbrechen des Tätigseins, halte ich den Aspekt von Gewalt zumindest in Gen 1 für bescheiden. Sicher ist nur der Auftrag an den Menschen, und dass die anderen Mitgeschöpfe nicht um Zustimmung gefragt werden.

Innerbiblisch wird radah an der Person des Salomo als weisen Herrschers in 1. Kön 5 erläutert und im Ps 72 interpretiert. Danach handelt der König im Auftrag Gottes. Die Herrschaft des Königs hat sich an den Rechtsvorschriften Gottes und an Seiner Gerechtigkeit zu orientieren. Der ideale König verhilft dem Armen zum Recht und vermittelt Wohlergehen und Frieden. Solch eine Regierungsführung erwirkt bei anderen Völkern Faszination, sodass sie sich seiner Regierung unterstellen, ja auch die Natur entwickelt sich vorteilhaft.<sup>10</sup>

Dieser Herrschaftsauftrag ist so geprägt von Verantwortung. Näher beschrieben wird dieser Auftrag aus Gen 1 in Gen 2 im sogenannten zweiten Schöpfungsbericht. Ich schreibe bewusst sogenannt, da er nach meiner Ansicht kein Schöpfungsbericht ist, sondern die nähere Beschreibung, wie der Herrschaftsauftrag aus Gen 1 gemeint ist.

Dies wird durch die toledot-Formel in Gen 2,4 zum Ausdruck gebracht. In Amsterdam wird diese Formel ein makro-syntaktisches Satzzeichen genannt, auf Deutsch: Das ist eine fette Balkenüberschrift. In der

---

<sup>9</sup> Vgl. Donner, S. 117ff.

<sup>10</sup> Vgl. Lienkamp, S. 185.

Einleitung zur Genesis nimmt die BigS dies erfreulicherweise auf „Das Buch hat einen klaren Aufbau durch Zwischenüberschriften mit *toledot*, wörtlich „Zeugungen „... dadurch ergeben sich klar abgegrenzte Hauptteile...“<sup>11</sup> So übersetzt die BigS die toledot-Formel in Gen 2,4 „Das Folgende ist die Geschichte der Kinder von Himmel und Erde, seit diese erschaffen wurden.“<sup>12</sup> Gen 1,1-2,3 ist die Ouvertüre; Himmel und Erde werden erschaffen, die Friedens-Ordnung Schöpfung wird ausgebreitet. Ab Gen 2,4 wird beschrieben, wie es damit weitergeht. Als Erstes wird beschrieben, wie der Herrschaftsauftrag an den Menschen gemeint ist. Das Bebauen und Bewahren erläutert, wie Herrschen zu verstehen ist. Dieser Zusammenhang ist durch die toledot-Formel hergestellt.

In der Ökumene hat sich dafür der Begriff der „Bewahrung der Schöpfung“ eingebürgert. Er meint viel Gutes und Richtiges, theologisch ist er aber falsch. Zum einen heißt es in der Bibel bebauen **und** bewahren. Also nicht nur konservieren, sondern aktiv gestalten und umgestalten. Zum Anderen bezieht sich dieser Auftrag auf den Garten Eden. Und bewahrt wird dieser nach der Vertreibung aus dem Paradies vom Erzengel.

Besser, wenn auch etwas umständlich, möchte ich in Anlehnung an Heinrich Bedford-Strohm den Auftrag an uns Menschen umformulieren: Die Natur bebauen und bewahren im Wissen um ihren Charakter als Schöpfung.

#### **4. Die Krone der Schöpfung: der Ruhetag**

Dieser Ruhetag, der Sabbat, ist nicht von Gott geschaffen. Früher wurde Gott immer nur als der aktive Schöpfer wahrgenommen, und so sollte der Mensch sein.

Jetzt erst kommt die Schöpfung zu ihrer Vollendung durch Gottes Ruhe. Gott ruht gegenüber seiner Schöpfung und gleichzeitig ganz in ihr; jetzt schwebt sein Geist nicht mehr über dem Chaos, sondern über und in

---

<sup>11</sup> BigS, S. 30.

<sup>12</sup> BigS, S. 33.

Gottes wohlgeordneter Schöpfung. Gott ruht von seinen Werken, aber er ruht auch angesichts seiner Geschöpfe. Gottes Ruhe wird zugleich zur Ruhe seiner Schöpfung mit ihren Geschöpfen und sein Wohlgefallen an seiner Schöpfung wird zur Freude der Geschöpfe selbst.

Gott schafft nicht mehr, aber der Ruhetag ist das gegenwärtige Dasein Gottes selbst. Im Buch Ex 31,17 lesen wir:

Der Sabbat ist ein ewiges Zeichen zwischen mir und den Israeliten.  
Denn in sechs Tagen machte der HERR Himmel und Erde,  
aber am siebenten Tage ruhte er  
und erquickte sich.

In anderen Übersetzungen heißt: ER atmete auf. Was für ein herrliches Bild für Gott, dem Schöpfer.

Gott entspannt, hat sein Ziel erreicht. Wo ist dieses Bild beim Ebenbild Gottes, uns Menschen, geblieben? Wo nehmen wir Abstand vom immer währenden Schaffen? Wo kommen wir zur Ruhe? Wo unterbrechen wir unser emsiges Treiben? Der Sabbat wird auch das Fest der Schöpfung genannt. Der ruhende Gott ist das Ziel des schöpferischen Gottes. Wir Christen sollten öfter die Lebensfreude an Gottes Schöpfung feiern, auch dann wären wir Jesus sehr nahe. Zu oft haben wir Christen uns mit Arbeit und Schaffen identifiziert und Ruhe, Fest und Freude am Dasein als nutzlos abgetan.

Jesus selbst stellte sich in diese Sabbat-Tradition in Lk 4,18f:

Der Geist des Herrn ist auf mir,  
weil er mich gesalbt hat,  
zu verkündigen das Evangelium den Armen;  
er hat mich gesandt,  
zu predigen den Gefangenen,  
dass sie frei sein sollen,  
und den Blinden, dass sie sehen sollen,

und den Zerschlagenen,  
dass sie frei und ledig sein sollen,  
zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.

Das Gnadenjahr des Herrn bildet den Endpunkt des Ruhetags. Spätestens seit der Erlassjahr 2000 – Kampagne, die ich auf Bundesebene mit leiten durfte, ist das vielen deutlich geworden. Aus dem Sabbat folgen das Sabbatjahr alle sieben Jahre und das  $7 \times 7 + 1$  das 50. Jahr, das Gnadenjahr des Herrn, das Halljahr (Luther). Wenn dann die Posaune ertönt, kehrt jede und jeder zu dem ihm und ihr von Gott zugewiesenen Lebensbereich zurück. Das ist Schöpfung. Es geht um weit mehr als um die peinlich genaue Einhaltung von Vorschriften am Ruhetag, wie das Ährenraufen am Sabbat oder das Heilen am Sabbat. Selbstverständlich ist der Sabbat um des Menschen willen, ja um der ganzen Schöpfung willen da. Jesus geht es um dieses Fest, dass es sich nicht in irgendwelchen Kleinigkeiten erübrigt, sondern zu seinem ursprünglichen Sinn zurückfindet: der Freude über die Schöpfung Gottes.

Am Sabbat ruht Gott nicht nur, Gott segnet den Ruhetag, Gott feiert, Gott erfreut sich an seiner Schöpfung, ja Gott heiligt den Ruhetag. Der Ruhetag wird zum Heiligtum in der Zeit, so wie andere Völker nur ihre Heiligtümer im Raum kannten.

In der Sabbatstille anerkennen wir die Unverletzbarkeit der Schöpfung als Eigentum Gottes; d.h. Friede mit Gott, der umfasst nicht nur Leib und Seele, sondern alle Lebewesen, die ganze Schöpfung des Himmels und der Erde, unsere Mitwelt.

Bei Franz Rosenzweig fand ich dazu einen wunderbaren Gedanken: „Um des Sabbats des ewigen Gottes willen wurden Himmel und Erde geschaffen. Darum folgt nach der Schöpfungsgeschichte auf jeden Tag eine Nacht, der Sabbat Gottes kennt jedoch keine Nacht, er wird zum Fest ohne Ende.“

Bei der Aufweichung der Sonntagsruhe geht es um weit mehr. Der Ruhetag war noch nie wirtschaftlich. Schon der Historiker Josephus

beschreibt das jüdische Volk als faul, denn sie nutzen jeden siebten Tag und jedes siebte Jahr zum Müßiggang. So geht es um einen Kern christlichen Glaubens, um die Welt als Schöpfung Gottes oder als verwertbarer Ware.

Erkennen wir den Charakter der Welt als Schöpfung Gottes, dann nehmen wir die Schöpfungsgemeinschaft wahr und unseren Gestaltungsauftrag in ihr an. Diese Erkenntnis ist ursprünglich Dank für das Geschenk der Schöpfung. Sie drückt sich aus im Lob auf den Schöpfer.

Die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung Gottes erweckt Freude am Dasein. Für diesen Dank, Lob und Freude haben wir zwei Symbole: den Ruhetag und die Feier des Abendmahles. Beide ein Vorgeschmack auf das, was uns erwartet am Ende der Zeit.

## Literatur

Bibel in gerechter Sprache (BigS), 3. Auflage 2007, Gütersloh.

Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. ATD Ergänzungsreihe 4/1. 1984. Göttingen.

Janowski, Bernd, Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von *hdr* in: Braulik, Georg / Groß, Walter / McEvenue, Sean (Hrsg.). Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS Norbert Lohfink. 1993. Freiburg: Herder, S. 183-198.

Lienkamp, Andreas, Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive. 2009. Paderborn.

Neumann-Gorsolke, Ute, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten. 2004. Neukirchen-Vluyn.

Schwiehorst-Schönberger, Ludger, „Die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten“. Zur Auslegung von Gen 1,26-28 in Weish 9,1-3, in: Fischer, Stefan / Grohmann, Marianne (Hrsg.), Weisheit und Schöpfung. FS James Alfred Loader. 2010. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Wiener Alttestamentliche Studien. Bd. 7. S. 211-230.

Wartenberg-Potter, Bärbel, Die Erde gehört uns nicht! Zur Geschichte eines Irrtums.

Theologische Aspekte der Klimagerechtigkeit. Vortrag im Rahmen der Tagung des „Plädoyers für eine ökumenische Zukunft“, 3.-5. Februar 2012 in Mannheim.

Wöhrle, Jakob, *Dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28. 2009. ZAW 121, S. 171-188.



## **Dichten und Denken – am Beispiel von Hermann Hesses Erzählung „Narziß und Goldmund“**

**Hartmut Rosenau**

*Joachim Liß-Walther, dem findigen Grenzgänger zwischen Kunst und Religion, Romantik und Realismus, in Dankbarkeit für viele Anregungen freundschaftlich verbunden zgedacht.*

In das mittelalterliche Schulleben des Klosters Mariabronn finden wir uns durch Hermann Hesses Erzählung „Narziß und Goldmund“ (1930) versetzt, die Welt klösterlicher Gelehrsamkeit und Frömmigkeit tut sich auf. Der herausragende Repräsentant dieser Welt ist Narziß, der wegen seiner hohen Begabung bereits früh den großen Lehrer und Gelehrten erkennen lässt. In dieser Klosterwelt erscheint eines Tages ein neues Gesicht, Goldmund, vom Vater zum Klosterschüler bestimmt. Sein einnehmendes Wesen lässt ihn bald Liebling aller sein.

Goldmund schickt sich an, Musterschüler zu werden – nicht nur, weil er mit den edelsten Waffen des Geistes seinem bewunderten Lehrer Narziß zu gefallen sucht, sondern auch, weil er die Berufung zum Klosterleben über die Schulzeit hinaus zu verspüren glaubt. Auch Narziß' Gedanken nehmen regen Anteil an seinem Schüler Goldmund – nicht etwa wegen dessen Anstrengungen, ein aufmerksamer Schüler zu sein, sondern weil er in Goldmund seinen Gegenpol ahnt: „Wie Narziß ein Denker und Zergliederer, so schien Goldmund ein Träumer und eine kindliche Seele zu sein“.<sup>1</sup> Goldmunds ernster Vorsatz, sich ganz dem Klosterleben zu weihen, erfährt seine erste Erschütterung bei einem nächtlichen Schülerausflug ins Dorf. Dort begegnet ihm das in seiner Seelentiefe beunruhigende „mysterium tremendum et fascinans“ in Ges-

---

<sup>1</sup> H. Hesse, Narziß und Goldmund (1930), in: Ders., Gesammelte Werke in zwölf Bänden Bd. 8, Frankfurt/M. 1970, S. 21.

talt eines Mädchens. Das „niemals mehr“ seines sich berufen fühlenden Willens erfährt heftigen Widerspruch im „morgen wieder“ seines Herzens.

Vorerst bleibt sein Wille Sieger über sein Herz, zumal die erwachende Freundschaft mit Narziß den „Anruf des Lebens an die Sinne“<sup>2</sup> in erlaubtere Bahnen lenkt. Narziß ist jedoch der führende Geist dieser Freundschaft, deren Sinn ihm von Anfang an klar ist: Er hat Goldmund seiner eigenen Natur zurückgegeben, denn an Goldmunds Berufung zum Mönchsein glaubt Narziß nicht. Narziß sieht deutlich: Es ist die „Urmutter Eva“, die hinter Goldmunds Natur wirkt, denn „er trug alle Zeichen eines starken, in den Sinnen und der Seele reich begabten Menschen, eines Künstlers vielleicht, jedenfalls aber eines Menschen von großer Liebeskraft“.<sup>3</sup> Von Zeit zu Zeit merkt auch Goldmund, ohne sich bereits Rechenschaft darüber ablegen zu können, dass er wohl nicht für Gelehrsamkeit, sondern eher für die Schönheit der Sinnenwelt geschaffen sei.

Ein Gespräch zwischen Narziß und Goldmund sorgt dafür, dass diesem der Blick für sein eigentliches Wesen geschärft wird. Narziß, der Gelehrte, öffnet Goldmund die Augen: „Eure Herkunft ist eine mütterliche. Ihr lebt im Vollen, euch ist die Kraft der Liebe und des Erlebenkönnens gegeben. Wir Geistigen ... leben nicht im Vollen, wir leben in der Dürre ... Eure Heimat ist die Erde, unsere die Idee ... Du bist Künstler, ich bin Denker“.<sup>4</sup>

In der durch Narziß vermittelten Selbsterkenntnis Goldmunds hat die Freundschaft beider ihr Ziel gefunden. Narziß' Führung des Freundes ist nun eine überschrittene Stufe, Goldmunds eigenes Leben ist erwacht. Gelehrsamkeit und klösterliche Frömmigkeit haben ihre Bedeutung für ihn verloren, die vermeintliche Berufung zum Asketen hat er als irreführend durchschaut.

---

<sup>2</sup> Ders., ebd., S. 32.

<sup>3</sup> Ders., ebd., S. 40/41.

<sup>4</sup> Ders., ebd., S. 49.

Nachdem ein kleiner Auftrag Goldmund die geschlossene Klosterwelt verlassen ließ, und die Bauersfrau Lise ihm seine „Weißen zum Leben“ erteilte, kommt er nur noch ins Kloster zurück, um von seinem Freund Narziß Abschied zu nehmen. Der Liebes- und Lebensberauschte und der meditierende minister verbi divini sehen sich vorerst zum letzten Mal. Goldmund hat ein offenes Land betreten, wo er sich allein, ohne Narziß‘ Hilfe, zurechtfinden muss.

Goldmund lernt sich bald zurechtzufinden in der für ihn schönen und zugleich schrecklichen Schule des Lebens, in der Schmerz und Lust so dicht beieinander zu erfahren sind.

Seine vielfältigen Erfahrungen versucht Goldmund zu sammeln, indem er sich der Bildschnitzkunst widmet, die ihm Sinn und Wert eines zerstreuten Lebens wird. Was Narziß schon früh erahnte, erfüllt sich nun: Goldmund weiß sich zum Künstler bestimmt – zum Künstler in höchster Potenz, dessen Leben sich zu einem einzigen großen Kunstwerk gestaltet. Hier, im Kunstwerk, scheinen sich ihm die Gegensätze von Sinnlichkeit und Abstraktion, Blut und Geist zu versöhnen.

Aber nicht lange hält es ihn in der geordneten Welt der Handwerkszunft. Das mysterium des Lebens, von dem die Kunst lebt, indem sie es zum Ausdruck bringen will, lockt ihn wieder ins Vagantendasein. In der vom Pesthauch versengten Welt durchkostet er erneut Lust und Leid, erfährt er erneut das Beglückende und Abgründige des Lebens, das in seiner Künstlerseele Gestalt zu gewinnen sucht.

Der unglückliche Ausgang eines Abenteuers scheint Goldmund jedoch keine Möglichkeit mehr zu gewähren, das Bilderbuch seines Lebens in künstlerischen Gestalten festzuhalten. Wieder ist es Narziß, inzwischen Abt Johannes geworden, der ihm zu Hilfe kommt. Er kann das über Goldmund verhängte Todesurteil abwenden. Mit Narziß in das vertraute Kloster Mariabronn zurückgekehrt, findet der Lebensschüler Goldmund dort Gelegenheit, die Ernte seines reichen Lebens in Holz geschnitzt einzubringen. Im Zusammenleben mit dem ihm nun ebenbürtigen Freund erfährt Narziß, dass der Weg durch die Sinne ebenso das mysterium des

Seins zu erschließen vermag wie der von ihm eingeschlagene Weg des Geistes. Nach einer durch einen Unfall verursachten Krankheit stirbt Goldmund – mit der “Urmutter Eva“ versöhnt, ihrem Ruf ins Leben wie ins Sterben bereitwillig folgend; versöhnter als Narziß, dessen Innerstes durch die letzte Frage des sterbenden Freundes, wie er denn als Geistmensch, ohne mit dem Leben versöhnt zu sein, einmal wird sterben können, tief aufgewühlt wird.

In der Hesse-Forschung findet sich die verbreitete These, dass es sich bei der Erzählung „Narziß und Goldmund“ um die Personifizierung zweier disparater Welten handelt: Geist und Natur<sup>5</sup>, Geist und Leben, Vaterwelt und Mutterwelt<sup>6</sup>, oder – anthropologisch gewendet – um die Personifizierung der Grundformen des schöpferischen Menschen: Denker und Träumer<sup>7</sup>, möglicherweise Grundformen, die in ihrer Spannung den Dichter Hesse selbst bestimmen.<sup>8</sup>

Ebenfalls weit verbreitet ist die Auffassung, dass die beiden gegensätzlichen Welten letztlich einer höheren Einheit unterstehen, dass sie sich gegenseitig ergänzen<sup>9</sup>, aufeinander angewiesene Hälften sind. Die vermittelnde höhere Einheit ist nach allgemeinem Urteil die Kunst.<sup>10</sup> Denn „die Kunst war eine Vereinigung von väterlicher und mütterlicher Welt,

---

<sup>5</sup> Vgl. G. W. Field, Hermann Hesse, Kommentar zu sämtlichen Werken, Stuttgart 1977, S. 109.

<sup>6</sup> Vgl. A. Hsia (Hg.), Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik, Bern 1975, S. 321.

<sup>7</sup> Vgl. ders., ebd. S. 336.

<sup>8</sup> Vgl. ders., ebd., S. 322/324; vgl. auch H. Stolte, Hermann Hesse, Weltscheu und Lebensliebe, Hamburg 1971, S. 208. Schon die Benennung des Klosters „Mariabronn“ in Anlehnung an Hesses Schulkloster Maulbronn belegt den biographischen Bezug (vgl. ders., ebd. S. 209).

<sup>9</sup> Vgl. A. Hsia (Hg.), Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik, aaO, S. 338; vgl. auch C. Karstedt, Die Entwicklung des Frauenbildes bei Hermann Hesse, Frankfurt/M. u. a. 1983, S. 253.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. C. Karstedt, Die Entwicklung des Frauenbildes bei Hermann Hesse, aaO., S. 257; T. Zielkowski, The Novels of Hermann Hesse. A Study in Theme and Structure, Princeton N.J. 1965, S. 246.

von Geist und Blut; sie konnte im Sinnlichsten beginnen und ins Abstrakteste führen, oder konnte in einer reinen Ideenwelt ihren Anfang nehmen und im blutigsten Fleisch enden“<sup>11</sup>. Synthetisiert werden können aber nur Gegensätze, die sich zueinander konträr, aber nicht kontradiktorisch verhalten. Deshalb werden die beiden o. g. Gegensätze „Pole“ und ihr Verhältnis zueinander „Polarität“ genannt.<sup>12</sup> Diese prägt nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form der Erzählung bis in die Einzelheiten von Syntax und Wortwahl hinein.<sup>13</sup>

Der Gedanke der Polarität, der auch in anderen Werken Hesses eine entscheidende Rolle spielt, wird dabei nicht zuletzt auf Schellings Naturphilosophie zurückgeführt<sup>14</sup>, jedoch ohne dass man eine direkte Kenntnis der philosophischen Schriften Schellings in Hesses Biographie annehmen kann. Sachlich ist der Verweis auf Schelling sicher angemessen. Aber nicht nur die Natur, sondern auch die Welt des Geistes lässt sich nach Schelling je für sich nach dem Gesetz der Polarität als „durchgängige Subjekt – Objektivität“<sup>15</sup> konstruieren, und Natur und Geist verhalten sich auch im ganzen zueinander als polare Gegensätze. Und wie die Interpreten von „Narziß und Goldmund“ die Kunst als Synthesis der Gegensätze stilisieren, so lässt auch Schelling sein frühes System in einer

---

<sup>11</sup> H. Hesse, *Narziß und Goldmund*, aaO., S. 174/75.

<sup>12</sup> Vgl. S. Mileck, *Hermann Hesse, Dichter, Sucher, Bekenner*, München 1979, S. 207. So ahnt Narziß in Goldmund seinen „Gegenpol“ (H. Hesse, *Narziß und Goldmund*, aaO., S. 22); H. Stolte, *Hermann Hesse*, aaO., S. 211 spricht von „Bipolarität“.

<sup>13</sup> Vgl. J. Mileck, *Hermann Hesse*, aaO., S. 207ff., bes. S. 209.

<sup>14</sup> Vgl. H. Lorenzen, *Pädagogische Ideen bei Hermann Hesse*, Mühlheim/Ruhr 1955, S. 12. Schelling bestimmt Polarität als Vereinigung entgegengesetzter Prinzipien in einem Körper, wie z. B. beim Phänomen des Magnetismus und der Elektrizität. Nach diesem naturphilosophischen Grundsatz ist „das Gesetz der Polarität ein allgemeines Weltgesetz“, also für jedes naturhaft Seiende gültig (F. W.J. Schelling, *Von der Weltseele* (1798), SW II, S. 489; vgl. auch SW II, S. 476f. Die Werke Schellings werden hier zitiert nach der von seinem Sohn K. F. A. Schelling besorgten Ausgabe der *Sämtlichen Werke* (= SW) Bd. I – XIV, Stuttgart und Augsburg 1856ff.).

<sup>15</sup> F.W.J. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836), SW X, S. 230.

„Philosophie der Kunst“ gipfeln. Denn das vollendete Kunstprodukt bringt das Naturhafte, Unbewusste, Reale, Objektive einerseits und das Geisthafte, Bewusste, Ideale, Subjektive andererseits zur höchsten Einheit. Die Kunst wird damit von Schelling als die objektive Gewissheit des Absoluten – um das es Hesse wie Schelling gleichermaßen geht<sup>16</sup> – als Einheit der höchsten Gegensätze eingeführt.<sup>17</sup> Sie lässt das objektiv anschaulich werden, was der Philosoph durch „intellektuelle Anschauung“ subjektiv schaut: das Absolute.<sup>18</sup>

Die Geschlossenheit von Schellings Identitätssystem findet sich in der Geschlossenheit der Erzählung „Narziß und Goldmund“ wieder – aber: Diese Geschlossenheit ist trügerisch. Denn zunächst einmal sind Narziß und Goldmund nicht einlinge Gestalten, die jeweils eine der komplementären Größen Geist und Natur repräsentieren, die sich dann in der Kunst zusammenschließen. „Man wird dem Roman übrigens nicht gerecht, wenn man ihn nur als Allegorie betrachtet und erklärt, Protagonist und Freund seien lediglich personifizierte Natur und personifizierter Geist und ihre enge Freundschaft demonstriere nur Hesses Glauben an das notwendige und wünschenswerte Wechselspiel und die gegenseitige Abhängigkeit dieser Pole des Lebens voneinander. Goldmund und Narziß sind nicht einfach eindimensionale Personifizierungen ...“<sup>19</sup> Denn Goldmund jedenfalls – weniger Narziß, der Geradlinige – ist seinerseits und für sich allein schon die Synthese von klostergeschultem Geist und Vagantennatur, die in seinen geschnitzten Kunstwerken Gestalt sucht. Unter der Anleitung der Vernunft in Gestalt seines Lehrers und Freundes Narziß bringt er zwar die Synthese zustande und kann daher versöhnt mit Leben und Tod sterben. Aber Narziß, der Geistmensch, bleibt unversöhnt zurück: „Goldmunds letzte Worte brannten in seinem Herzen wie Feu-

---

<sup>16</sup> Vgl. H. Lorenzen, Pädagogische Ideen bei Hermann Hesse, aaO., S. 13.

<sup>17</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), SW III, S. 612-629.

<sup>18</sup> Vgl. ders., ebd., S. 628.

<sup>19</sup> J. Mileck, Hermann Hesse, aaO., S. 201/02.

er.“<sup>20</sup> Dieser Schlusssatz der Erzählung lässt das Ende gleichsam offen und stört die schöne Symmetrie und Harmonie, die viele Interpreten in der Erzählung sehen. Man mag das als unbefriedigende Inkonsequenz bedauern<sup>21</sup>, aber im Grunde ist es die nüchterne Warnung vor voreiligen Synthesen von Geist und Natur: Wenn die versöhnte Synthesis je gelingt, bleibt der „Geist“ zurück. Zwar ist er als *causa efficiens* die notwendige Bedingung – als klarsichtiger Denker weiß Narziß um die eigentliche Bestimmung Goldmunds zum Künstler im Unterschied zu ihm selbst, denn: „Er war in dieser Freundschaft der führende Geist, und lange Zeit war er es allein, der Schicksal, Umfang und Sinn dieser Freundschaft bewußt erkannte.“<sup>22</sup> Und auch später muss der „Geist“ als Abt Johannes dem Vaganten Goldmund vor dem unfreiwilligen und vorzeitigen Abbruch des künstlerischen Gestaltungsprozesses bewahren – aber er geht nicht als *causa finalis* in die Synthesis ein: „Narziß muß helfen, 'Geist' muß 'Blut' vor dem Verströmen bewahren. Aber die Spannung ist nicht zu überbrücken ... So geht Goldmund von Narziß. So läßt Blut Geist allein...“<sup>23</sup> Er ist gleichsam die Leiter, die man wegwerfen muss, nachdem man auf ihr hinaufgestiegen ist.<sup>24</sup> „Er empfand sich als überschrittene Stufe, als weggeworfene Schale.“<sup>25</sup>

Dies liegt an der Struktur des Geistes selbst, die Narziß bereits in seinem Namen bekennt: Es ist die Struktur der Reflexion. „Nach der griechischen Sage war Narziß ein schöner Jüngling, der sich in sein Spiegelbild im Wasser verliebte und sich in ungestillter Sehnsucht verzehrte; an seiner Stelle sproß aus der Erde die Narzisse hervor.“<sup>26</sup> Mag auch das Motiv der Selbstliebe durch die freundschaftliche Liebe zu Goldmund

---

<sup>20</sup> H. Hesse, *Narziß und Goldmund*, aaO., S. 320.

<sup>21</sup> Vgl. T. Zielkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, aaO., S. 250f.

<sup>22</sup> H. Hesse, *Narziß und Goldmund*, aaO., S. 32.

<sup>23</sup> A. Hsia (Hg.), *Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik*, aaO., S. 335.

<sup>24</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921) 6.54 (15. Aufl. Frankfurt/M. 1980, S. 115).

<sup>25</sup> H. Hesse, *Narziß und Goldmund*, aaO., S. 62.

<sup>26</sup> M. Pfeiffer, *Hesse-Kommentar zu sämtlichen Werken*, München 1980, S. 197.

gemildert und deshalb nicht das tertium comparationis sein<sup>27</sup> - der entscheidende Vergleichspunkt ist das Spiegelbild im Wasser von etwas als etwas – Bild und Spiegelbild – und der daraus entstehenden ungestillten Sehnsucht, ein ungeteiltes Eines und Ganzes zu erreichen, wie es die Liebe erstrebt. So ist Narziß als Denker ein reflektierender „Zergliederer“<sup>28</sup>, ein ur-teilender Mann der Wissenschaft und daher versessen „auf das Finden von Unterschieden“<sup>29</sup>

Sein Element ist der definierende und differenzierende Begriff, der etwas als etwas begreift, indem er es eingrenzt in dem, was es ist, bei gleichzeitiger Abgrenzung von dem, was es nicht ist: „definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.“<sup>30</sup> Aber das Eine und ungetrennte Ganze, das Absolute als die versöhnte Einheit aller unterschiedlichen Gegensätze, gleichsam die Fülle des Lebens, lässt sich so nicht erreichen. Denn wovon sollte das Absolute, das doch das „hen kai pan“ ist, abgegrenzt werden, um es in dem, was es ist, einzugrenzen? Es hat ja nichts außer sich, von dem es unterschieden werden könnte. Das Ziel, das Narziß wie Goldmund auf ihre je eigene Weise verfolgen: „die ewige Seligkeit“, „die Rückkehr zu Gott“<sup>31</sup> als die versöhnte Einkehr in den einen Seinsgrund bleibt Narziß mit seinem zergliedernden Denken prinzipiell unerreichbar. Dies ahnend gibt Narziß gegenüber Goldmund seinen Mangel zu: „Wir Geistigen, obwohl wir euch andere häufig zu leiten und zu regieren scheinen, leben nicht im Vollen, wir leben in der Dürre“; ihm droht „das Ersticken im luftleeren Raum“, er wacht „in der Wüste“.<sup>32</sup> Und Goldmund dämmert auf, dass Nachteil, „Mangel und Unwert des ganzen Verstandeswesens“ darin besteht, „alles so zu sehen und darzustellen, als ob es flach wäre und nur zwei Dimensionen hät-

---

<sup>27</sup> Vgl. ders., ebd.

<sup>28</sup> H. Hesse, Narziß und Goldmund, aaO., S. 21.

<sup>29</sup> Ders., ebd., S. 45.

<sup>30</sup> Zitiert nach A. Menne, Art. „Definition“, in: HphG I, München 1973, S. 271.

<sup>31</sup> H. Hesse, Narziß und Goldmund, aaO., S. 46.

<sup>32</sup> Ders., ebd. S. 49.

te“.<sup>33</sup> Den Mangel der Zweidimensionalität, die ja nicht den vollen Raum der Wirklichkeit ausmisst, will Goldmund durch die Kunst in Gestalt der dreidimensionalen Bildschnitzerei überwinden, um das Leben gleichsam in allen Dimensionen einzufangen. Auch in Schellings „Philosophie der Kunst“ ist die Skulptur als die „Plastik kat' exochen“<sup>34</sup> auch und gerade wegen ihrer Dreidimensionalität<sup>35</sup> die Höchstform innerhalb der realen, materialisierten im Unterschied zur idealen, geistigen Kunst.

Dass der Begriffe bildende Verstand nicht das höchste Ziel, das Absolute, erreicht, sondern nur eine „untergeordnete Erkenntnißart“<sup>36</sup> wie die sinnliche Anschauung ist, ist eine fundamentale Einsicht schon der Identitätsphilosophie Schellings. Deshalb beschwört er ja die angemessene absolute Vernunftkenntnis, die „intellektuelle Anschauung“ als Einheit von Denken und Anschauen. Denn sie hat mit der sinnlichen Anschauung den unmittelbaren Einzelblick gemeinsam – und das Absolute ist ja nicht ein durch anderes, von ihm zu unterscheidendes vermitteltes Eines-, obwohl sie nicht sinnlich, sondern intellektuell ist – denn das Absolute ist ja niemals sinnlich in wahrnehmbarer Einzelhaftigkeit innerhalb einer Mannigfaltigkeit anderer wahrnehmbarer Gegenstände gegeben. Also nicht der Verstand, sondern die intellektuelle Anschauung und das ihr objektive Gewissheit verleihende Kunstwerk ist für Schelling wie für Hesse der angemessene Zugang zum Absoluten, zum versöhnten Leben. „Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist“, heißt es im sog. „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Ders., ebd., S. 77; vgl. auch T. Zielkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, aaO., S. 31/32.

<sup>34</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 602.

<sup>35</sup> Vgl. ders., ebd. S. 570.

<sup>36</sup> Ders., *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip aller Dinge* (1802), SW IV, S. 299.

<sup>37</sup> Das Zitat findet sich, obwohl die Verfasserschaft nicht geklärt ist (man schwankt zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling) z. B. in: G.F.W. Hegel, *Frühe Schriften*, ThWA Bd. 1, Frankfurt/M. 1971, S. 235. Das Ungenügen der begrifflichen Verstandeskenntnis angesichts des Absoluten, des Lebens oder wie immer man dieses

Aber, und das ist die unheimliche oder ironische Dialektik dieser Konzeption: Indem es nun der Verstand selbst ist, der seine Unzulänglichkeit begreift, und indem er nun die Kunst, das andere seiner selbst, als den adäquaten Zugang des Absoluten, zum Leben begreift und ihr damit zum eigenen Wesen verhilft, befestigt er nur seine Macht – in der Ohnmacht. Wird der Kunst auch ein Vorrang vor dem begrifflichen Denken eingeräumt, so kann doch dieser Vorrang „nur durch die philosophische Reflexion erwiesen werden“<sup>38</sup>. Der alles, auch seinen eigenen Mangel und den Vorteil seines Gegenpols durchschauende und begreifende Narziß kann sich nicht wirklich aufgeben und seinem Freund unterordnen. „Ich gab zwar vor, die Kunst hochzuachten, aber eigentlich war ich hochmütig und sah auf sie herab. Jetzt erst sehe ich, wie viele Wege zur Erkenntnis es gibt, und daß der Weg des Geistes nicht der einzige und vielleicht nicht der beste ist. Es ist mein Weg, gewiß; ich werde auf ihm bleiben. Aber ich sehe dich auf dem entgegengesetzten Weg, auf dem Weg durch die Sinne, das Geheimnis des Seins ebenso tief erfassen und viel lebendi-

---

Höchste nennen will, wird jedenfalls verschiedentlich im Raum des deutschen Idealismus empfunden und ausgesprochen, auch wenn nicht immer die Ästhetik als die Lösung vorgegeben wird. Vgl. z. B. F. Hölderlin, Urteil und Sein (1795), in: Hölderlin, Werke und Briefe, hg. v. F. Beißner/J. Schmitz, Bd. 2, Frankfurt/M. 1969, S. 591f: Das Verstandesurteil trennt in der „Ur-Teilung“ Subjekt und Objekt und kommt gerade deshalb nicht zum Sein als „Verbindung des Subjekts und Objekts“. Das „Sein schlechthin“ ist nur der „intellektuellen Anschauung“ zugänglich. So auch der Freund und Geistesverwandte Hölderlins, Issak v. Sinclair: die Ästhetik ist ein „höheres Setzen als das Setzen für ein Ich“, denn sie schafft „Einigung“ und „Friede“ (Philosophische Raisonements, zit. n. H. Hegel, Issak v. Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel, Frankfurt/M. 1971, S. 254; 251). Oder Fichtes Spätphilosophie, wie sie z. B. in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) zum Ausdruck kommt: „Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe..., und ist der Reflexion unzugänglich“ (Fichtes Werke, hg. v. I.H. Fichte, Bd. V, Berlin 1971, S. 549). Das göttliche Leben wie auch das in ihm gegründete Sein unseres Bewußtseins kann adäquat nur in einem „Denken“ erfasst werden, das höher ist als alle Reflexion (vgl. ders., ebd., S. 458). Auch Schleiermachers Betonung von Anschauung und Gefühl vor Wissen und Moral in seinen „Reden über die Religion“ (1799) sowie Hegels Lehre vom spekulativen Satz in der Vorrede zu seiner „Phänomenologie des Geistes“ (1807) artikulieren dieses Ungenügen.

<sup>38</sup> W. Schulz, Metaphysik des Schwebens, aaO., S. 34.

ger ausdrücken, als die meisten Denker es können.“<sup>39</sup> Narziß bleibt in seiner Selbstmächtigkeit gefangen, selbst dann noch, wenn er um sein Verfehlen weiß. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich in ungestillter Sehnsucht durch permanente Reflexion zu verzehren. Diese seine Krankheit zum Tode<sup>40</sup> wird ihm aber erst dann spürbar und bewusst, als der sich von ihm kraft seiner geistigen Überlegenheit auf seine Bahn gebrachte Goldmund – was Narziß‘ Macht und Stärke zunächst befestigt – von seiner Herr- und Führerschaft befreit und selbstständig wird: „Aber zu Narziß hatte er nun das Verhältnis gefunden, das ihm zukam, kein Verhältnis der Abhängigkeit mehr, sondern eins der Freiheit und Gegenseitigkeit.“<sup>41</sup> Erst die autonome, nicht wie in Schellings Identitätssystem metaphysisch begründete Kunst lässt den Geist in verzehrendem Feuer zurück. Als in sich reflektierter und damit immer gebrochener Geistmensch stößt Narziß nie durch zum von ihm gleichwohl erstrebten Leben. Er ist gleichsam im innersten Wesen tot. So erhält der ursprüngliche Titel der englischen Übersetzung von „Narziß und Goldmund“: „Death and the Lover“<sup>42</sup> einen beziehungsreicheren Sinn als seine einlinige Festlegung auf die vordergründige Todesproblematik, wie sie sich Goldmund etwa angesichts der Pest stellt.<sup>43</sup>

Aber wie steht es mit Goldmund, dem Künstler? Er ist ja derjenige, wie oben gesagt, der die Synthesis von Geist und Blut gerade als Künstler zu vollziehen vermag und deshalb mit sich und der Welt versöhnt

---

<sup>39</sup> H. Hesse, Narziß und Goldmund, aaO., S. 298.

<sup>40</sup> Dies ist weniger im Sinne der gleichnamigen Schrift Kierkegaards gemeint, obwohl die Doppelstruktur der Verzweiflung, man selbst und nicht man selbst sein zu wollen, auch ein entsprechender Bezugspunkt wäre, sondern im Sinn der lakonischen Bemerkung Schellings: „Die *bloße* Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Daseyn im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet“ (F.W.J. Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung (1797), SW II, S. 13).

<sup>41</sup> H. Hesse, Narziß und Goldmund, aaO., S. 278.

<sup>42</sup> Vgl. Th. Zielkowski, The Novels of Hermann Hesse, aaO., S. 229.

<sup>43</sup> Vgl. ders., ebd., S. 244.

leben und sterben kann – anders als der Geistmensch Narziß. Aber gelingt ihm die Synthese wirklich? Sein Name „Goldmund“ ist dafür aufschlussreich: „Der Name erinnert an Dion Chrysostomos (= Goldmund), den griechischen Rhetor und Politiker aus dem 1. Jh. n. Chr. ...Er erinnert auch an Johannes Chrysostomos (345 – 407), der Patriarch von Konstantinopel und ein hervorragender Prediger war.“<sup>44</sup> Wenn diese wie die Namensgebung „Narziß“ nicht unmotiviert, sondern programmatisch ist, so dürfte eher die Assoziation des Predigers Chrysostomos als die des Rhetors und Kynikers<sup>45</sup> intendiert sein, denn von einem Kyniker hat Hesses Goldmund kaum etwas.

Predigen ist etwas anderes als Argumentieren unter der Leitung des Begriffs. Es ist im Äußersten „Existenzmitteilung“ (Kierkegaard) im Wissen um die Mangelhaftigkeit des begreifenwollenden Denkens. In Goldmunds Welt zählt definitive Begrifflichkeit nicht: „Einmal träumte er von sich selber oder von seinem Namensheiligen, träumte von Goldmund, Chrysostomos, der hatte einen Mund aus Gold und sprach mit dem goldenen Munde Worte, und die Worte waren kleine schwärmende Vögel, in flatternden Scharen flogen sie davon.“<sup>46</sup> Für ihn ist Sprache nicht das Element des feststellenden, klar ein- und abgrenzenden Logos, sondern das Element des verflüchtigen Umschreibens des mysteriums des Lebens, da es sich als das Absolute nicht fixieren lässt. Als ihm das die höchsten Gegensätze versöhnende Absolute im irdischen Phänomen der Liebe aufgeht, „kam es ihm zum Bewußtsein, daß zwischen ihm und Lise erst ganz zuletzt, am Ende der Liebkosungen, Worte gewechselt worden waren, und auch da nur wenige und belanglose! Wie lange Gespräche hatte er mit Narziß gehabt! Nun aber, so schien es, war er in eine Welt eingetreten, wo man nicht sprach, wo man einander mit Eulenkufen lockte, wo Worte keine Bedeutung hatten.“<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> M. Pfeifer, Hesse-Kommentar zu sämtlichen Werken, aaO., S. 197.

<sup>45</sup> Vgl. der., ebd.

<sup>46</sup> H. Hesse, Narziß und Goldmund, aaO., S. 64.

<sup>47</sup> Ders., ebd., S. 86; vgl. auch T. Zielkowski, The Novels of Hermann Hesse, aaO., S. 246.

Seine instinktive Aversion gegen das tödliche Fixieren spiegelt sich in seiner Lebensweise: Nicht das eingehauste Klosterleben innerhalb der klar zwischen Heiligem und Profanem unterscheidenden Mauern, auch nicht das klar gegliederte Zunftwesen des Bürgertums, sondern das schweifende Vagantendasein ist sein Element – unter Verzicht auf alle angesichts des Absoluten doch nur irreführenden und daher trügerischen Sicherheiten. Weder das cogito ergo sum des Narziß noch das facio ergo sum des Zunftmeisters Niklaus halten das, was sie versprechen: fundamentum inconcussum zu sein. Im unsteten Vagabundieren ist er dem mysterium des Lebens wohl näher als Narziß und alle anderen, aber auch ihm, dem Künstler, bleibt es letztlich versagt, das mysterium zu fassen. „Weiter dachte Goldmund: ein Geheimnis ist es, da ich liebe, dem ich auf der Spur bin, das ich mehrmals habe aufblitzen sehen und das ich als Künstler, wenn es mir einmal möglich sein wird, darstellen und zur Sprache bringen möchte“<sup>48</sup>. Aber es ist ihm nicht möglich. Auch die Kunst ist kein geeignetes Medium, den sicheren Stand im Absoluten, im versöhnten Leben zu erhalten. Denn dem steht zunächst die Vergänglichkeit auch der Kunstwerke entgegen: „Es war die Überwindung der Vergänglichkeit. Ich sah, daß aus dem Narrenspiel und Totentanz des Menschenlebens etwas übrigblieb und überdauerte: die Kunstwerke. Auch sie vergehen ja wohl irgendeinmal, sie verbrennen oder verderben oder werden wieder zerschlagen ...“, und so ist die Kunst nur „... beinahe (!) ein Verewigen des Vergänglichen ...“<sup>49</sup> Und schließlich: Was Goldmund in seinen Schnitzwerken je und je Gestalt gewinnen lassen wollte – das Geheimnis des Lebens als die „Urmutter Eva“ – entzieht sich letztlich seinem künstlerischen Zugriff: „aber sie will das nicht, sie will nicht, daß ich ihr Geheimnis sichtbar mache. Lieber will sie, daß ich sterbe“<sup>50</sup>, gesteht der sterbende Goldmund resignierend. Resignation und gelassene Hinnahme der Unmöglichkeit ist seine Art der Versöhnung. Nicht die

---

<sup>48</sup> H. Hesse, Narziß und Goldmund, aaO., S. 188.

<sup>49</sup> Ders., ebd., S. 276.

<sup>50</sup> Ders., ebd., S. 319/320.

absolut gelungene Synthesis der höchsten Gegensätze, sondern Erfahrung ihrer Unmöglichkeit und resignierende, aber gelöste Bejahung dieser Unmöglichkeit. Denn vor der Größe des Gewollten – auch wenn es innerlich, idealiter, klar vor Augen steht – kann der Mensch nur zugrunde gehen. Oder anders herum: Nur weil und indem der Mensch vor dem Absoluten zusammenbricht, geht es ihm als solches auf. Diese Ohnmachtserfahrung vermittelt für Goldmund die Kunst: „only the total collapse of his life in the world can bring the image within to perfection. Now he would be able to create her figure, but he lacks the physical strength to do so... Here we have the final irony in Hesse’s aesthetic system.”<sup>51</sup> Somit endet Hesses Erzählung ganz und gar nicht mit einem „Triumph der Kunst“<sup>52</sup>, sondern mit der resignativen Einsicht auch in ihre Unzulänglichkeit. Als „Letzte hinter aller Wirklichkeit“ können Ursprung und Ziel des Lebens nicht selbst – auch nicht in der Kunst – Wirklichkeit werden.<sup>53</sup>

Im Rückgriff auf die Identitätsphilosophie Schellings lässt sich die Unzulänglichkeit der Kunst aus ihrer Sprach- bzw. Begrifflosigkeit herleiten. Die Kunst ist nach Schelling die objektivierte „intellektuelle Anschauung“, die sich über der sinnlichen Wahrnehmung und der begrifflichen Verstandeserkenntnis als absolute Vernunftkenntnis erhebt. Als solche kann sie aber nicht artikuliert werden, denn Sprache, von Schelling verstanden als Produkt des Begriffe bildenden Verstandes, reicht zur Erfassung des intellektuell geschauten Absoluten nicht hin, da sie ja als Verstandeserzeugnis zur untergeordneten Erkenntnisart degradiert wird. Muss die intellektuelle Anschauung also notwendigerweise stumm bleiben, dann kann das in ihr Geschaute weder anderen noch dem Schauenden selbst vermittelt werden. Ist nun aber Sprache die notwendige Bedingung von Erfahrung und Wissen, dann bleibt das sprachlos geschaute

---

<sup>51</sup> T. Zielkowski, *The Novels of Hermann Hesse*, aaO., S. 251.

<sup>52</sup> So bei A. Hsia (Hg.), *Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik*, aaO., S. 322.

<sup>53</sup> H. Stolte, *Hermann Hesse*, aaO., S. 224.

Absolute letztlich unerfahrbar und ungewusst. Diese Ungewissheit des intellektuell Geschauten, und das heißt: die Ungewissheit der Versöhnung, hat Hegel vor Augen, wenn er Schellings „intellektuelle Anschauung“ ironisierend die Nacht nennt, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind“. Möglicherweise von Hegel belehrt kritisiert sich Schelling später selbst, wenn er sagt: „im Schauen an und für sich ist kein Verstand“<sup>54</sup>. Denn alles Erfahren, Fühlen und Schauen ist an und für sich stumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. „Fehlt dies dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unausprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne es als in einem Spiegel wieder beschauen zu können“<sup>55</sup>.

Darin liegt die berechtigte Kritik des hellstichtigen Geistes, wie sie auch Narziß dem Träumer und Sinnenmenschen Goldmund vorhält: „Eure Gefahr ist das Ertrinken in der Sinnenwelt“<sup>56</sup>. Aber nun soll ja die Kunst, das vollendete Kunstwerk, die intellektuell geschaute, aber sprachlos ungewisse Versöhnung objektiv und damit gewiss werden lassen. Die intellektuelle Anschauung konkretisiert sich also in der ästhetischen. Wie aber steht es mit der Objektivität und Gewissheit der ästhetischen Anschauung?

Um ein Kunstwerk als solches erfassen zu können, muss man es ästhetisch beurteilen. Wie Kant sondert Schelling das ästhetische Urteil ab von dem Urteil über Angenehmes („Sinnenvergnügen“), vom Urteil über Nützlichendes, vom Urteil über das moralisch Gute, schließlich auch vom „wissenschaftlichen“ Urteil.<sup>57</sup> Denn das ästhetische Urteil ist nach Kant

---

<sup>54</sup> F.W.J. Schelling, *Die Weltalter* (1813), SW VIII, S. 203.

<sup>55</sup> Ders., ebd., SW VIII, S. 204.

<sup>56</sup> H. Hesse, *Narziß und Goldmund*, aaO., S. 4.

<sup>57</sup> F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, aaO., SW III, S. 628.

kein Erkenntnisurteil, das sich mit Hilfe der Verstandesbegriffe auf ein Erkenntnisobjekt bezieht. Vielmehr ist es reflexiv bezogen auf das urteilende Subjekt und sein „Gefühl der Lust und Unlust“<sup>58</sup>. Daher trägt es zur objektiven Erkenntnis nichts bei.<sup>59</sup> Das ästhetische Urteil, das vom Erkenntnisurteil geschieden wird, baut nicht wie dieses auf Begriffe, die die Objektivität des Erkannten verbürgen, sondern es erhebt nur einen Anspruch auf subjektive Allgemeingültigkeit<sup>60</sup>, die nicht demonstriert, sondern nur zugemutet werden kann.<sup>61</sup> Soll also das Kunstwerk als die verobjektivierte „intellektuelle Anschauung“ die letzte Gewissheit über die Versöhnung aller Gegensätze im Absoluten vermitteln, so bleibt diese auf das ästhetische Urteil gegründete Gewissheit doch nur subjektiv, begriffslos auf das subjektive Gefühl bezogen und damit letztlich ungewiss. Auch die ästhetische Anschauung krankt wie die intellektuelle an der Begriffs-, Sprach- und damit Erkenntnislosigkeit. Narziß und Goldmund, Denker und Künstler, sind also trotz aller Unterschiede in ihrer Ohnmacht, das Absolute als Versöhnung aller Gegensätze zu erreichen, solidarisch. Ob Reflexion oder Kunst – „Heim kommt man nie“, sagt die Mutter Eva im „Demian“ zu Sinclair<sup>62</sup>. Und Goldmund „ergeht es wie allen, die seit je um das letzte Geheimnis des Menschseins gerungen haben, und wie es anders am Ende auch dem Denker Narziß nicht gehen wird: Das Geheimnis hat auch er nicht entschleiern können“<sup>63</sup>.

Nun ist bei der Interpretation der Erzählung „Narziß und Goldmund“ bereits herausgestellt worden, dass nicht nur Goldmund, der Künstler, das Unvermögen seines Mediums am Schluss erfährt, sondern dass auch Narziß, der Denker, die Ohnmacht der Reflexion erkennt. Im Hinblick auf das Absolute, die Versöhnung, sind beide gleichermaßen ohnmächtig,

---

<sup>58</sup> I. Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), Werkausgabe Bd. X, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, S. 115 (Analytik des Schönen § 1).

<sup>59</sup> Vgl. ders., ebd., S. 116.

<sup>60</sup> Vgl. ders., ebd., S. 129 (Analytik des Schönen § 8).

<sup>61</sup> Vgl. ders., ebd., S. 128.

<sup>62</sup> A. Hsia (Hg.), Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik, aaO., S. 324.

<sup>63</sup> H. Stolte, Hermann Hesse, aaO., S. 225.

und die Kunst scheint dem Denken darin nichts vorauszuhaben, wie auch umgekehrt das Denken nicht der Kunst. Vielleicht hat aber die Kunst als Medium der Ohnmachtserfahrung im Sinne der Welt- und Selbstunsicherheit dennoch dem Denken gegenüber einen Vorzug: Wenn das Denken sich als ohnmächtig durchdenkt, so begreift es doch seine Ohnmacht und setzt sich gerade in diesem Begreifen wieder als mächtig ein – jedenfalls faktisch, wenn auch nicht der Intention nach. Wird diese faktische Macht wiederum reflektiert, so ergibt sich ein zur Verzweiflung treibender *circulus vitiosus* der Reflexion, die ihre Ohnmacht und Macht zugleich reflektiert. Im Unterschied zu diesem dialektischen Dilemma demonstriert die Kunst die Ohnmachtserfahrung gleichsam „reiner“ und dadurch glaubwürdiger. Denn ihr Medium ist ja nicht, jedenfalls nicht nur, die Reflexion, sondern die Demonstration, die Schau (*aisthesis*). Als solche verzichtet sie auf objektive Gewissheit und hält sich vieldeutig und beziehungsreich zurück im Schweben zwischen „Sein und Schein, Wahrheit und Täuschung“<sup>64</sup> und wahrt so gerade die gelungene Kongruenz und Adäquatheit von Form und Inhalt dessen, was ausgesagt oder dargestellt werden soll. Insofern ist der Zerfall von Welt- und Selbstgewissheit als ästhetisch dargestellter die adäquatere Möglichkeit, „ihm nahe zu kommen. Denn mit den begrifflichen Mitteln der Tradition ist er wohl kaum zu fassen“<sup>65</sup>, es sei denn in der gewussten und gewollten Differenz von Sagen und Meinen, also in der Form der Ironie – aber auch dies wäre dann eine ästhetische Kategorie.

Die klassische Kunst mit ihrem Vollkommenheits- und Schönheitsideal macht auf ein Desiderat des Menschen: Versöhnung aufmerksam,<sup>66</sup> da sie gleichwohl als Kunst nicht zur erfüllten Wirklichkeit werden lassen kann. Die moderne Kunst als Destruktionsbewegung macht auf ihre Weise den „Wahn der Selbsterlösung und Selbstvergötterung“<sup>67</sup> offenbar.

---

<sup>64</sup> W. Schulz, *Metaphysik des Schwebens*, aaO., S. 423; vgl. auch S. 14.

<sup>65</sup> Ders., ebd., S. 496 u.ö.

<sup>66</sup> H. Vogel, *Der Christ und das Schöne* (1955), in: *GW* Bd. 9, Stuttgart 1983, S. 17.

<sup>67</sup> Ders., ebd., S. 37.

Hieraus ergibt sich auch ein adäquater systematischer Ort der Ästhetik in der Theologie: die Soteriologie, sofern sie analog zum „Gesetz“ von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen spricht. So kann durchaus mit Rücksicht auf die Eigenständigkeit der Kunst, die eben darum nicht religiös vereinnahmt oder gar zum Religionsersatz stilisiert werden muss, dennoch via Ästhetik ein hermeneutischer Boden bereitet werden für die Zusage des „Evangeliums“ als die künstlerisch zwar intendierte, aber nicht erreichbare *eirenopoiesis*, wie sie als bereits wirkliche verkündet wird: „...eirenopoiesas dia tou haimatos tou staurou autou“ (Kol 1,20b). Diese kann nicht ästhetisch nachgewiesen, aber auf sie kann als Pendant der ästhetischen sehr wohl nachweisbaren soteriologischen Ohnmacht des Menschen aufmerksam gemacht werden.

# **Sind wir noch im Paradies? Gedanken zu einigen Kafka-Texten**

**Hans-Jürgen Benedict**

## **1. Was heißt kafkaesk?**

Kafka ist der einzige Autor von Weltrang, dessen Schreibweise zu einem Begriff wurde. Kafkaesk - auf unerklärliche Weise bedrohlich, sagt das Lexikon. Also ausweglos, so wie Situation von Josef K. im Prozeß, so wie der Mann vom Lande vor dem Tor des Gesetzes in seinem unergründlichen Dialog mit dem Türhüter: Dem Sterbenden sagt er „dieser Eingang war nur für dich bestimmt, ich gehe jetzt und schließe ihn.“

Weitere Bedeutungen: grotesk, absurd, labyrinthisch, surreal, clownesk, auch komisch in dem Sinne von: seinem Begriff nicht angemessen. Kafkaesk, das meint auch verfehlt und unerlöst wie der Jäger Gracchus, dessen Todeskahn die Fahrt ins Totenreich verfehlt, „eine falsche Drehung des Steuers, ein Augenblick der Unaufmerksamkeit des Führers“ und jetzt reist der Kahn mit dem zombiehaften Jäger auf den irdischen Gewässern (und legt in Riva am Gardasee an).

Viele sagen: Kafka lesen das ist wie ein Albtraum, das kann ich mir jetzt nicht zumuten, da bin ich hinterher zu verstört. Es ist wie ein Erwachen aus einem Schreckenstraum.

Bei Kafka fällt die Welt ins Dunkel zurück. Ein Dunkel, das seltsam erleuchtet ist. Sie liegt wie unter einem mythischen Bann. Eine Welt nach der Aufklärung. Vorwelten steigen wieder auf, Ängste, Zwischenwesen, Tiere, der Schrecken, der aller Kultur zugrunde liegt, der Schrecken des Opfers. Wie bei kaum einem anderen Autor wird „der Bodensatz des Absurden“ sichtbar, der nach Goethe jedem großen Kunstwerk eignet (zit. Adorno, Ästhetische Theorie). Wir sind fasziniert und irritiert zugleich. Jenes Schwanken zwischen Bedrohlichkeit und Angst (be-

wältigung) kann kaum aufgelöst werden. Jeder Satz ruft nach Deutung und widersetzt sich ihr zugleich (Adorno).

Kafka irritiert, aber er berührt auch existentiell. So wie er es von den Büchern erwartet, dass sie „beißen und stechen“, sie sollen „die Axt sein für das gefrorene Meer in uns“ (Brief an O. Pollak 1904, in: Briefe 1902-1924 27f). Kafkaesk im eigentlichen Sinne wäre es also auch, durch Literatur „das Eis der Seele zu spalten“, wie D. Sölle das im Anschluss an Kafka genannt hat.

Kafka sieht die Welt anders als wir bzw. er erfasst sie genauer in ihrem Widerspruch und ihrer Paradoxie. Es ist eine Welt, die sich eben nicht vernünftig mit Hegel erklären lässt. Das Ganze ist das Unwahre. Es ist eine Welt, die auf den Faschismus und Stalinismus zusteuert, die den Opferschrecken über ganze Völker und Klassen verhängten. Kafkaesk ist die Angst des jüdischen Opfers vor dem Pogrom, der Vernichtung, wie sie dann im Holocaust sich vollzog, darauf hat Adorno aufmerksam gemacht. Eine Welt, die an dem abwesenden Gott festhält in absurden Wendungen wie der folgenden: „Es gibt Hoffnung, nur nicht für uns.“

## **2. Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg ...**

Diese Betrachtungen über das Paradies und den Sündenfall aus dem Jahr 1917 sind merkwürdig und für einen Theologen herausfordernd. Man sollte den ursprünglichen Text Gen 3 lesen und die Kafka-Betrachtungen daneben legen, dann kommt man aus dem Wundern und Staunen nicht mehr heraus. Kafka sieht sich selber in Äquidistanz zu Judentum und Christentum. Er sei weder von der „schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard noch habe er den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels gefangen wie die Zionisten“ (Oktavheft H, zit. Kilcher 54).

Ich gehe auf einige Aphorismen ein, die mich besonders ansprechen. Schon der erste Aphorismus ist von abgründiger Bedeutung. „Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.“ (Kafka, Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass, Frankfurt/M.1987, S. 30ff). Der wahre Weg erinnert an die Heilssuche, ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, sagt Christus im Johannesevangelium. Vom breiten und vom schmalen Weg spricht er Mt 7,13. Der wahre Weg geht über ein Seil, dieses Bild erinnert an den Seiltänzer, der in der Höhe auf dem Seil seine Kunststücke vollführt. Doch nach Kafka ist das Seil widersinnig knapp über dem Boden gespannt. Wie eine Seil-Falle, die wir als boshafte Kinder aufstellten und uns dann versteckten, um zu sehen, ob etwa jemand darüber stolpert. Der wahre Weg scheint ein Stolper-Weg zu sein, man beachte den Konjunktiv. Wir sprechen vom Stolperstein (heute übrigens prominent in der deutschen Shoah-Erinnerungskultur – Stolpersteine vor den Häusern, in denen die in die Vernichtungslager deportierten Juden wohnten). Das Stolperseil führt Kafka ein. Stolpern scheint zwangsläufig zu sein. Kunststücke auf dem Seil werden nicht mehr verlangt. Stolpern gehört zum Menschsein. Wie das Hinfallen seit dem ersten Fall, den ein Vorvater von uns getan über ein niedrig gespanntes Verbot. Du sollst nicht davon essen, was gerade zum Essen einlädt, das Verbot enthält einen pragmatischen Selbstwiderspruch, es schafft die Erkenntnis, die es verbietet.

Übrigens: In der ersten Szene von Kleists *Zerbrochenem Krug* sagt der Dorfrichter Adam: „Zum Straucheln brauchst doch nichts als Füße. Auf diesem glatten Boden ist ein Strauch hier? Gestrauchelt bin ich. Ein jeder trägt den leidigen Stein zum Anstoß in sich selbst“. Den Satz hat Kafka gelesen. Man strauchelt fast ohne Hindernis (wie der „lockere Ältervater“ Adam, auf den gleich danach verwiesen wird). Wir sind darauf angelegt zu stolpern, und sei es durch ein Seil knapp über dem Boden. Lässt sich im Umkehrschluss sagen: Wer nicht stolpert, befindet sich nicht auf dem

wahren Weg? (Im Volkslied *Urlicht* aus *Des Knaben Wunderhorn* wird der von Jesus verdamnte breite Weg zum wahren Weg zu Gott – „ich lass mich nicht abweisen, ich bin von Gott und will wieder zu Gott“, sagt die Seele des Verstorbenen).

„Ungeduld und Lässigkeit“ bezeichnet Kafka im nächsten Aphorismus als die „menschlichen Hauptsünden“, die zur Vertreibung aus dem Paradies führten. „Wegen der Ungeduld sind sie (die Menschen) vertrieben worden, wegen der Ungeduld kehren sie nicht zurück.“ Was ist diese Ungeduld? Kierkegaard sagt, es sei der Schwindel der Freiheit, der die Menschen ergreift und von Gott losreißt. Die Ungeduld des Misstrauens also in den tragenden Grund. Oder die Ungeduld des Wissenwollens. Oder die Ungeduld, die Pascal meint, wenn er formuliert: „Das ganze Unglück des Menschen rührt daher, daß er nicht ruhig in seinen vier Wänden bleiben kann“?

„Eines der wirksamsten Verführungsmittel des Bösen ist die Aufforderung zu Kampf.“(7) Der Kampf des Josef K. im *Prozess* illustriert das. Er nimmt den Kampf auf gegen seine ungerechte Verhaftung, für die schnelle Erledigung seines Prozesses und scheitert damit. Will ständig verstehen und versteht doch nichts.

„Das Negative zu tun, ist uns noch auferlegt; das Positive ist uns schon gegeben.“(27) Das Negative als der uns aufgegebene Entwicklungsweg in der Welt mit ihren Widersprüchen.

„Seine Antwort auf die Behauptung, er *besitze* vielleicht, aber nicht, war nur Zittern und Herzklopfen.“(37) Auch hier wieder die Angst vor dem falschen Weg, vor der Verfehlung. Erich Fromms viel spätere und populär gewordene Unterscheidung zwischen Sein und Haben ist hier angesprochen. Das Wissen um die Grundverfehlung löst Furcht und Zittern aus.

„Das Wort ‚sein‘ bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihmgehören.“(46) Ist hier eine Sehnsucht nach Zugehörigkeit erkennbar, wie sie Kafka verloren gegangen ist?

Vielleicht muss man jenen anderen Aphorismus hinzunehmen, der bündig konstatiert: „Der Geist wird erst frei, wenn er aufhört, Halt zu sein.“

Noch einmal ein rätselhafter Satz über das Paradies. „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig: Es ist zwar also die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorganges aber (oder zeitlich ausgedrückt: die ewige Wiederholung des Vorgangs) macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradies bleiben können, sondern tatsächlich dauernd dort sind, gleichgültig, ob wir es wissen oder nicht.“(64/65) Im ersten Teil ist Kafka mit Schiller und Hegel darin einig, dass die Vertreibung aus dem Paradies (einem Garten für Tiere, so Hegel) notwendig war. Indem Gott dem Menschen freistellt, das Verbot zu akzeptieren oder nicht, hat er ihm das Geschenk der Freiheit gemacht. Kafka kehrt nun, indem er den Gedanken der Ewigkeit des Vorgangs, die ewige Wiederkehr desselben (mit Nietzsche?) ins Spiel bringt und von der Heilsgeschichte absieht (urzeitlicher Verlust des Paradieses und endzeitliche Wiedergewinnung), die Logik um und behauptet, wir seien noch im Paradies, gleichgültig, ob wir es wissen oder nicht. Dieser Gedanke beruhigt den Lebenskampf, schützt auch vor den Säkularisierungen der jüdisch-christlichen Eschatologie, wie sie sich im protestantisch induzierten Geist des Kapitalismus und seinem Gewinnstreben oder im sozialistischen Fortschrittsgedanken zeigten.

Ähnlich sagt Aphorismus 84: „Wir wurden geschaffen, um im Paradies zu leben, das Paradies war bestimmt uns zu dienen. Unsere Bestimmung ist geändert worden; daß dies auch mit der Bestimmung des Paradieses geschehen wäre, ist nicht gesagt.“ Was ist das, was uns weiter dient, wäre die Frage? Die Erinnerung? Die Sehnsucht? Die Welt?

Den Sündenfall relativiert Kafka. Nicht seinetwegen sind wir vertrieben worden, sondern damit wir nicht vom Baum des Lebens essen(82). Der Begriff Sündenfall drückt für ihn Angst aus vor dem Schritt, über die Erkenntnis des Guten und Bösen hinauszugehen und ihr entsprechend zu

handeln (86). Das aber führt zur Selbstzerstörung (siehe die Todesdrohung beim Verbot des Essens).

Wir sind auch sündig, weil wir noch nicht vom Baum des Lebens gegessen haben. „Sündig ist der Stand, indem wir uns befinden, unabhängig von Schuld.“(83)

Einer kafkaesken Version von Luthers Freiheit eines Christenmenschen sieht der Aphorismus 66 gleich. „Der Mensch ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben, und doch nur so lang, daß ihn nichts über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde, drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel, jenes der Erde.“ Der Mensch ist also zweifach gefesselt und nicht wie bei Luther zweifach frei als freier Herr durch die Gnade Gottes und dienstbarer Knecht in der Nächstenliebe.

Schließlich zum Leiden. „Nur hier ist Leiden Leiden. Nicht so, als ob die, welche hier leiden, anderswo wegen dieses Leidens erhöht werden sollen; sondern so daß das, was in dieser Welt Leiden heißt, in einer andern Welt, unverändert und nur befreit von seinem Gegensatz, Seligkeit ist.“(97) Also wiederum Kritik an jüdisch-christlichen Jenseitsvorstellungen mit ihrem Kompensationsgedanken. Nicht das paulinische „ich bin überzeugt, dass die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll“ (Rö 8,18). Es geht um die Annahme des Leidens (auch um uns herum) als gemeinsames Schicksal ohne Aussicht auf Verdienst. Auch um Akzeptanz der darin mit enthaltenen Ungerechtigkeit. Meint er: Seligkeit ist das Leiden in der anderen Welt als Akzeptiertes und Überstandenes? Hegels Satz aus der Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes* fällt mir ein: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern dass ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.“ Und zwar „indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei

ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es ins Sein umkehrt.“ Passt vielleicht doch nicht nur hierher, sondern auf Kafkas gesamtes Werk, dass er nämlich diese Zauberkraft literarisch entwickelte, dafür lebte und daran zugrunde ging. Literatur war ihm ein imaginäres Sterben, bis ihn zuletzt das reale Sterben in der Krankheit zum Tode einholte.

Und dann noch der schöne, auf den ersten Blick erstaunlich klare Satz, gut zitierbar: „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenseins ist der Glaube an einen persönlichen Gott.“<sup>(50)</sup> Ist im Christentum besonders bei Luther der verborgene Gott der *deus absconditus* als das Widersinnige im Leben, das mit dem offenbaren Gott der Liebe in kontrastreicher Spannung steht, so ist für Kafka gerade der Glaube an den offenbaren Gott eine Form des Verborgenseins von Vertrauen und Glauben. Wer den persönlichen Gott als Besitz führt, lebt also nicht aus diesem verborgenen Vertrauen an das Unzerstörbare in sich. Der Glaube an das Unzerstörbare verbindet die Menschen, das sagt der bindungsscheue Kafka (69-71).

Und dann der überraschende Satz: „Was ist fröhlicher als der Glaube an einen Hausgott.“ (68)

Kafka hinterfragt die Zeitlichkeit (ähnlich wie Paulus in der Auslegung von Agamben). Er will die Vergänglichkeit bekämpfen. Ewigkeit ist nicht Stillstand der Zeit. Im Gegenteil: „Einer staunte darüber, wie leicht er den Weg der Ewigkeit ging. Er raste ihn nämlich abwärts.“ Ewigkeit meint hier Freiheit von Zeit. Erst im Augenblick des Todes ist sie möglich, deswegen Kafkas Anstrengung, diesen Moment des Übergangs immer wieder zu beschreiben (siehe den Schluss von *Der Geier* und *Der Türhüter*). Es geht ihm um die literarische Aufhebung der narrativen Zeiterfahrung. Deswegen, parallel zum Schluss vom *Prozess* zu lesen:

„Nur unser Zeitbegriff lässt uns das Jüngste Gericht so nennen. Eigentlich ist ein Standrecht.“

### 3. Der Prozess

Der erste Satz: „Jemand musste K. verleumdet haben, denn ohne daß er etwas Böses getan hätte, wurde er eines Morgens verhaftet.“ Wer ist dieser jemand? Der Satan wie in der Vorgeschichte Hiobs, der Ankläger am Throne Gottes? Kafka hatte zuvor Rostjeffs *Geschichte des Teufels* gelesen. Und *Schuld und Sühne*. „Ohne daß er etwas Böses getan hätte“, aber die Erbsünde ist ja da, die Schuld zieht das Gericht an und eröffnet selber den nicht enden wollenden Prozess, die Anklage ist immer präsent. (Und die Scham am Schluss, als der eine der beiden Herren, die aussehen wie Opernsänger, ihm das Messer ins Herz stößt: „Wie ein Hund, sagte er, es war, als sollte die Scham ihn überleben.“ Schuld- und Schamkultur, sonst getrennt, in enger Verbindung.)

Die Ausgangslage ist unklar; Josef K. lacht darüber und will die Komödie der Verhaftung mitspielen: dann sieht er eine Verschwörung am Werk und wird zum paranoiden Zeichendeuter. Stets betrachtet er das Verfahren als ein ihm Äußeres und will es so in den Griff kriegen. Das zeigt sich besonders in der Domszene, in der der Geistliche die Türhüter-Parabel *Vor dem Gesetz* vorträgt, und zwar als ein legendenhaftes Beispiel für das Problem der Täuschung. Gegen Josef K.s. vorschnelle Deutungen macht der Geistliche auf den Meinungscharakter aller Deutungen aufmerksam. „Richtiges Verstehen einer Sache und Mißverstehen einer Sache schließen sich nicht völlig aus.“ (185) Nur eines ist unveränderlich – der Wortlaut der Schrift: „Die Schrift ist unveränderlich und du musst nicht zuviel auf Meinungen achten.“(ebd.) Dieses fast magische Gesetz ist das Zentrum des Geschehens, nicht rechtsstaatliche Verfahren. Die Nähe zum jüdischen Gesetz, zur Tora ist deutlich und doch liegt in der theologischen Deutung nicht unbedingt die Lösung. In der Türhüterlegende der Satz über den schon schwächer werdenden Mann vom Lande:

„Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht.“ Ist es der Glanz Gottes, der Gesetzestafeln?

Es heißt ja auch: „Das Gericht wird von der Schuld angezogen und muss uns Wächter ausschicken“ (16) Es gibt drei Möglichkeiten, sagt der Maler Titorelli: „die wirkliche Freisprechung (unerreichbar), die scheinbare Freisprechung und die Verschleppung.“ Die einzige Hoffnung liegt bei den Letzteren. Das ist zumindest ein kleiner Trost, ebenso wie die Bestechlichkeit der Richter.

„Es gibt bei Gericht kein Vergessen.“ Dass Gott nicht vergisst, ist letzte Hoffnung der Gemarterten. Hier wird es zur Hoffnungslosigkeit.

Die Schlusszene: „Seine Blicke fielen auf das letzte Stockwerk des an den Steinbruch angrenzenden Hauses. Wie ein Licht aufzuckt, so führen die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch, schwach und dünn in der Ferne und Höhe, beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus? Wer war es?“ Ein Augenblick der Hoffnung vergeblich. „Es gibt Hoffnung, nur nicht für uns.“ Oder: „Wie ein Stern, der vom Himmel fällt, fuhr die Hoffnung über ihre Häupter hinweg.“ (Goethe, *Wahlverwandtschaften*)

„Die Angeklagten sind eben die schönsten“, sagt der Advokat, weil sie Angeklagte sind. Es liegt nicht an der Schuld, auch nicht an der Strafe, „es ist das gegen sie erhobene Verfahren, das ihnen irgendwie anhaftet.“(158) Dazu fällt mir ein: Die Sünder sind schön, weil (indem?) Gott sie liebt, sagt Luther irgendwo. Die Schönheit des Gottes Israels liegt in seiner Liebe zu den Verachteten und Elenden, es ist eine ethische, keine ästhetische Schönheit (im Unterschied zum griechischen Verständnis des Göttlichen).

Witzig der Satz: „Die Kirchendiener sind berufsmäßige Schleicher. Man bemerkt sie nicht.“ (175) Die seltsame Betrachtung des Altarbilds der Grablegung Christi mit der Taschenlampe im Dom, die durch das ewige Licht gestört wird. Josef K.s Versuch, sich der erwarteten Predigt

zu entziehen und dann doch angerufen zu werden. Überhaupt wäre die gesamte Domszene einmal praktisch-theologisch zu beleuchten.

Der Schrecken der Vorwelt. Szene mit Leni: „Ich muss dir was zeigen, sie hat Schwimmhäute zwischen den Fingern.“ Darauf Josef K., welch „hübsche Kralle“. Wiederholung Verdichtung und Umkehrung der Arbeit am Schrecken ist Beginn der Kultur (Türcke).

„Das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, und wir ertragen es nur, weil es gelassen verschmätzt, uns zu zerstören.“ (Rilke) Vergleiche aus den Betrachtungen: Leoparden brechen in den Tempel ein und saufen die Opferkrüge leer (Nr 20), das wiederholt sich, schließlich wird es ein Teil der Zeremonie. Das wäre eine gute Zusammenfassung von Christoph Türckes Ansatz in „Philosophie des Traums“.

#### 4. Kafkas letzte Sätze

Ich vermute, Kafkas eigentümliche letzte Sätze haben ihr Vorbild bei Kleist. Siehe den Schluss von *Das Erdbeben in Chile*. Von Don Fernando, dessen eigenes Kind bei den Unruhen ermordet wurde und der dafür das Kind des getöteten Liebespaars annimmt, wird berichtet: „Und wenn Don Fernando Philippen mit Juan verglich, und wie er beide erworben hatte, so war ihm fast, als müsste er sich freuen.“ Es ist eine zurückgehaltene Bewegung in diesem Satz, die durch den Vorbehalt des fast hervorgerufen wird. Eine innere Bewegtheit, die zugleich gebremst ist, wird sichtbar.

##### *Die Sorge des Hausvaters*

Dies ist eine der rätselhaftesten Geschichten Kafkas, ganz verschieden interpretiert. Kafkas Zeitgenosse, Felix Weltsch, sprach von den „vielen unterirdischen Beziehungen des Buches (*Ein Landarzt*) zu einem spezifisch modernen jüdischen Desorientierungsgefühls.“ (*Selbstwehr* 19. Dezember 1919,6) Könnte es sein, dass diese Beobachtung auf diese Rätselgestalt Odradek zutrifft? Odradek, das ist ein etymologisch nicht

verortbarer Name, sodann hat er eine schwer definierbare Gestalt, ist zugleich textil, papieren und hölzern, halb Ding, halb Lebewesen. Unbestimmter Wohnsitz, sagt er auf die Frage, wo er wohnt und lacht. Dieses Lachen „klingt wie das Rascheln in gefallen Blättern.“ (Erzählungen, 130) Auch seine Funktion ist geheimnisvoll.

Kilcher meint, in Odradek werde „die Zerrgestalt der jüdischen Diaspora“ erkennbar, genauer „das Bild des Diasporajudentums aus der polemischen Perspektive des Zionismus ... Die Bildersprache des Textes folgt demnach dem sorgenvollen Blick eines zionistischen Hausvaters auf die rätselhafte Gestalt der jüdischen ‚Diasporamumie‘ (Heine)“ (Kilcher, 109). Das Judentum also, das ohne eigene originäre Sprache, ohne eine reproduktive Tätigkeit (wie Landwirtschaft) und ohne festen Wohnsitz durch Europa der Nationalstaaten geistert. „Sollte er also einstmals etwa noch vor den Füßen meiner Kinder und Kindeskinde mit nachschleifendem Zwirnsfaden die Treppen hinunterkollern: er schadet ja offenbar niemandem; aber die Vorstellung, daß er mich auch noch überleben sollte, ist mir eine fast schmerzliche.“

#### *Die kaiserliche Botschaft*

Kafka hat diese Erzählung wie einige andere seiner schönsten Texte in der kleinen Wohnung in der Alchimistengasse auf der Prager kaiserlichen Burg, dem Hradschin, verfasst. „Der Kaiser, so heißt es, hat dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Untertanen, gerade dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet.“ Kurz vorher war tatsächlich ein Kaiser, der uralte Kaiser Franz Joseph verstorben. Der sozialgeschichtliche Hintergrund dieser Erzählung könnte wohl die Erinnerung an die „Kaiserliche Botschaft“ Wilhelm II zur „Heilung der sozialen Schäden“ sein. Darin geht es um die gesetzlichen Grundlagen der Arbeiterunfallversicherung, mit der Kafka ja beruflich zu tun hatte (vermutet Wagenbach, Kafkas Prag, 60). Doch die Parabel hebt eher auf die „nachrichtentheoretische Ebene“ (Kilcher) ab, spricht auf die

Unmöglichkeit an, dass die Nachrichten des Kaisers den ungeheuren Raum seines Reiches durchmessen können. Der Kaiser nimmt hier ähnlich wie *Beim Bau der Chinesischen Mauer* die göttliche Stelle des sich selbst setzenden Zweckes ein. Aber zugleich hat seine Existenz etwas Zweifelhafte, Legendenartiges. Gibt es ihn überhaupt? Der Botschafter jedenfalls dringt kaum durch das Gewirr des Palastes. „Und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor, aber niemals, niemals kann es geschehen, liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt ...“ „Niemand dringt hier durch und gar nicht mit der Botschaft eines Toten. - Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt.“ In dieser Formulierung verdichtet sich die Sehnsucht des Erwartenden mit der Unmöglichkeit ihrer Ankunft. Eine solche Botschaft kann nur erträumt werden. Dieser Satz hat den Goldgrund der Hoffnung früherer Geschlechter auf ein besseres Leben. (Sozial gesehen ist Kafka ihr juristischer Vermittler in seinem Engagement für eine Verbesserung der Arbeiterunfallversicherung und bessere Sicherheitsvorkehrungen).

Die ähnliche Kierkegaard-Geschichte *Der Tagelöhner*, die Kafka wohl kannte, zielt hingegen auf den unmöglichen Inhalt der Botschaft – der König will dich zum Schwiegersohn haben. Ein kleiner Gunsterweis wäre denkbar, aber zum Schwiegersohn – der will mich zum Besten haben, denkt der Tagelöhner. So sind wir Menschen angesichts der christlichen Botschaft, die uns zu Kindern Gottes machen will, das wollen wir nicht glauben, wollen wir nicht annehmen, wir können uns ja auch nichts dafür kaufen. (Ein kleiner Lottogewinn wäre besser als Sechs Richtige, was ohnehin nie passiert).

#### *Auf der Galerie*

Kann etwas umgekehrt werden? Kann einem geregelten Vollzug wie der täglichen Fron der hinfälligen Kunstreiterin Einhalt geboten werden? Nein, es geht nicht, der junge Galeriebesucher sieht dem Treiben ohnmächtig zu, „da dies so ist, legt der Galeriebesucher das Gesicht auf die Brüstung, und im Schlussmarsch, wie in einem schweren Traum versin-

kend, weint er, ohne es zu wissen.“ „Alles Vergessene schreit im Traum nach Erlösung.“ (Canetti)

Eine Erzählung im Robert-Walser-Stil, die den Glanz der erinnerten Kindheit hat wie *Kinder auf der Landstraße*: „Wir durchstießen den Abend mit dem Kopf (...) Hinter Gebüsch in der Ferne fuhr ein Eisenbahnzug heraus. Einer von uns begann einen Gassenhauer zu singen... So sangen wir, den Wald im Rücken, den fernen Reisenden in die Ohren. Die Erwachsenen wachten noch im Dorfe, die Mütter richteten die Betten für die Nacht.“ (82)

Ähnlich war es in meiner Kindheit in der Hamburger Steenkampsiedlung um 1950 – ein, zwei Mal im Jahr kam ein großgewachsener bärtiger Mann in den Bökenkamp, stellte sich unter die Laterne am Rosenwinkel und blies traurige Melodien auf seiner Trompete. Wir kleinen Kinder nahten uns schüchtern, während die großen Späße versuchten, dann aber damit aufhörten. Alle lauschten wie verzaubert. Wie den Mann stellte ich mir die alttestamentlichen Propheten vor, von denen ich im Kindergottesdienst gehört hatte. Die sehnsuchtsvollen Melodien lösten etwas aus, was ich bis heute immer wieder erfahre - innere Bewegtheit mit dem schmerzlich-schönen Gefühl von Hoffnung und Vergeblichkeit, Sehnsucht und Abschied. Auch auf der Alm im Ultental (Südtirol) kürzlich, als sich ein paar Bläser in Gruppen weit voneinander aufgestellt traurige Weisen zuspielten – wie schön und voller Wehmut das klang, geboren oft aus der Not einsamen Hüttendaseins, zu großer Kunst traumverloren verdichtet, etwa im Posthornsolo von Mahlers Dritter Sinfonie. Ach ja!

(Geschrieben September 2009 nach einem Kafka-Seminar mit Gerd Achenbach in Südtirol.)



## **Vergleich des Bibeltextes mit dem Libretto „Elias“ von Mendelssohn Bartholdy**

**Anke Wolff-Steger**

Das Libretto des Oratoriums folgt in groben Zügen dem biblischen Text von 1. Könige 17-19, in dem die Geschichte Elias erzählt wird:

- 17 Ankündigung der Dürre und Elias Flucht zur Witwe in Zarat
- 18 das Gottesurteil auf dem Karmel und der Regen für das Land
- 19 die Flucht Elias, die Gottesbegegnung am Horeb und die Berufung seines Nachfolgers Elisa

Weitere Erzählungen von Elia finden sich in Kapitel 21 und in 2. Könige 1.2:

- 21 Erzählung von Nabots Weinberg, der ihm durch Betrug vom König Ahab und seiner Frau Isebel geraubt wird

Und dann im 2. Buch der Könige:

- 1 Begegnung zwischen König Achasja und Elia
- 2 Himmelfahrt Elias und Berufung Elisas.

Diese letzten drei Kapitel tauchen nur in Andeutungen im Libretto auf. Ergänzt wird das Libretto durch andere biblische Texte, besonders aus den Psalmen. Durch diese Texte erfahren die Elia-Geschichten aus 1. Kg17-19 eine ganz bestimmte Deutung. Manchmal werden ganze Passagen des biblischen Grundtextes ausgelassen, anderes durch eigene Ergänzungen verstärkt und ausgemalt. Die Sicht des Propheten im Oratorium entspricht nicht immer der biblischen Sicht auf Elia.

### **DER VERGLEICH**

(Der biblische Text und der Text des Oratoriums sind fortlaufend in der Synopse wiedergegeben, die unterbrechenden Anmerkungen sind normal gedruckt.)

## **Bibeltext nach Luther**

### **1.Kg 17,1:**

*Ankündigung der Dürre:  
Und es sprach Elia, der Tisbiter, aus  
Tisbe in Gilead zu Ahab: So wahr  
der HERR, der Gott Israels, lebt,  
vor dem ich stehe: Es soll diese  
Jahre weder Tau noch Regen  
kommen, ich sage es denn.*

In der Ouvertüre folgt dem Eingangsvers ein Abschnitt, der mit „Klage, Gebet, Verheißung“ überschrieben und nicht in der biblischen Vorlage 1. Kg 17-19 zu finden ist. Das Libretto spitzt die Ansage der Dürre auf eine Auseinandersetzung zwischen Volk und Prophet zu, Ahab, der eigentliche Gegner Elias, wird nicht genannt. Im biblischen Text verdeutlicht die Begegnung Elias mit der Witwe in Zarpas exemplarisch, was Dürre und Hunger für das Volk bedeuten. Im Oratorium werden die Folgen der Dürre in der Klage des Volkes dramatisch ausgemalt. Elia und das Volk, das sind die Gegenpole, die im Oratorium musikalisch ausgestaltet werden. Die Dürre soll die Umkehr des Volkes bewirken. Obadja tritt auf, um das Volk als „Knecht Gottes“ (das ist die Bedeutung seines Namens) zur Buße zu rufen. Er ist Vermittler im Konflikt des Volkes mit Elia. Im Biblischen Text tritt Obadja erst im 18. Kapitel auf und hat dort eine ganz andere Funktion. Die

## **Mendelssohn Bartholdy**

### **ELIAS**

*So wahr der Herr, der Gott  
Israels lebet, vor dem ich stehe:  
Es soll diese Jahre weder Tau  
noch Regen kommen, ich sage es  
denn.*

Im Oratorium fehlen die Ortsangaben, die zu Elia gehören: Tisbe und Gilead. Ebenso der Adressat der Rede: Ahab. Mit Gilead hatte Ahab kriegerische Auseinandersetzungen. Der im biblischen Text gleich zu Beginn schon auf die Tagesordnung gesetzte Konflikt „Ahab – Elia“ fällt damit weg.

### **OUVERTURE**

#### **KLAGE, GEBET UND VERHEISSUNG**

##### **1. CHOR: DAS VOLK**

*Hilf, Herr! Hilf, Herr! Willst du  
uns denn gar vertilgen? Die  
Ernte ist vergangen, der Sommer  
ist dahin, und uns ist keine Hilfe  
gekommen! Will denn der Herr  
nicht mehr Gott sein in Zion?*

##### **REZITATIV**

*Die Tiefe ist versieget! Und die  
Ströme sind vertrocknet! Dem  
Säugling klebt die Zunge am  
Gaumen vor Durst! Die jungen  
Kinder heischen Brot! Und da ist  
niemand, der es ihnen breche!*

biblische Vorlage 1. Kg 17 kennt das Motiv der Umkehr und Buße nicht.

Das Motiv der Buße, zu der Elia das Volk aufruft, und die Verkündigung der Barmherzigkeit Gottes sind zentral in der Ouvertüre. Die zwei der biblischen Vorlage hinzugefügten Bibelzitate sind nach diesen Stichworten ausgesucht worden.

In der Arie Obadjas findet sich ein Zitat aus: Jeremia 29,13: "So ihr mich von ganzem Herzen sucht, so will ich mich finden lassen". Dieser Vers unterstreicht die Zusage an das Volk, Gott will sich in der Umkehr finden lassen. Das Volk wird darauf vorbereitet, bei allem Undurchsichtigen der nächsten Ereignisse und der Schwere der Hungersnot, Gott ist nicht fern. Jeremia war wie Elia ein Prophet, von dem die Bibel auch eine gewisse Individualität durchscheinen lässt. Auch er litt unter der Einsamkeit seines Prophetendaseins. Ansonsten sind Angaben darüber, was die Persönlichkeit und die besonderen

**2. DUETT MIT CHOR:  
DAS VOLK  
Herr, höre unser Gebet**

**SOPRAN I UND II  
Zion streckt ihre Hände aus, und  
da ist niemand, der sie tröste.**

**3. REZITATIV: OBADJAH  
Zerreiet eure Herzen und nicht  
eure Kleider! Um unsrer Sünden  
willen hat Elias den Himmel  
verschlossen durch das Wort des  
Herrn. So bekehret euch zu dem  
Herrn, eurem Gott, denn er ist  
gnädig, barmherzig und von  
großer Güte und reut ihn bald  
der Strafe**

**4. ARIE: OBADJAH  
"So ihr mich von ganzem  
Herzen sucht, so will ich mich  
finden lassen", spricht unser  
Gott. Ach, daß ich wußte, wie ich  
ihn finden und zu seinem Stuhl  
kommen möchte!**

Fähigkeiten eines Propheten ausmachen, sehr spärlich in der Bibel zu finden. Propheten werden ein Ereignis wie aus „heiterem“ Himmel. Das zweite Zitat stammt aus der *Tora*, den fünf Büchern Mose, aus den 10 Geboten: "Denn ich, der Herr, dein Gott, ich bin ein eifriger Gott, der da heimsucht der Väter Missetat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied derer, die mich hassen. Und tue Barmherzigkeit an vielen, die mich liebhaben und meine Gebote halten." (2. Mose 19,5f; 5. Mose 5, 9f). Diese Verse schließen das Bilderverbot ab. Es ist eines der ausführlichsten der 10 Gebote und beschreibt sehr genau, warum man sich kein Bild vom Gott Israels machen soll: „Nicht sei dir/andere Gottheit/mir ins Angesicht / Nicht mache dir Schnitzgebild, - / und alle Gestalt / die im Himmel oben, die auf Erden unten, die im Wasser unter der Erde ist,/ neige dich ihnen nicht, /diene ihnen nicht,/ denn ICH dein Gott /bin ein eifernder Gottherr...“ (Übersetzung von Buber/Rosenzweig). Andere Gottheiten versperren den Blick für den Gott Israels, als Eigenschaft zeichnet ihn zuerst Barmherzigkeit aus, sie ist nicht zu sehen, aber zu spüren. Auch wenn diese Barmherzigkeit verspielt werden kann, sind die Konsequenzen der Missetaten beschränkt auf drei bis vier Generationen, die Barmherzigkeit Gottes aber wirkt sich unendlich aus an denen, die

**5. CHOR: DAS VOLK**  
***Aber der Herr sieht es nicht.***  
***Er spottet unser! Der Fluch ist über uns gekommen. Er wird uns verfolgen, bis er uns tötet!***  
**"Denn ich der Herr, dein Gott, ich bin ein eifriger Gott, der da heimsucht der Väter Missetat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied derer, die mich hassen. Und tue Barmherzigkeit an vielen Tausenden, die mich liebhaben und meine Gebote halten."**

seine Gebote halten.

In der Ouvertüre des Oratoriums stehen das Volk und Obadja im Mittelpunkt. Die Konfrontation Elias mit dem König Ahab, wie sie für den biblischen Text zentral ist, wird nicht erwähnt. Ahab bleibt im Oratorium Randfigur, fällt bei der Ankündigung der Dürre als Adressat des Gotteswortes ganz aus, auch im Gottesurteil am Karmel ist das Volk Elias Ansprechpartner; dazu später.

**1. Kg 17, 2-6:**

*Des HERRn Wort an Elia*

*Da kam das Wort des HERRN zu ihm:*

*Geh weg von hier und wende dich nach Osten und verbirg dich am Bach Krit, der zum Jordan fließt.*

*Und du sollst aus dem Bach trinken und ich habe den Raben geboten, dass sie dich dort versorgen sollen.*

*Er aber ging hin und tat nach dem Wort des HERRN und setzte sich nieder am Bach Krit, der zum Jordan fließt. Und die Raben brachten ihm Brot und Fleisch des Morgens und des Abends und er trank aus dem Bach.*

Im Oratorium werden einem Engel die Gottesworte in den Mund gelegt. Die behütende und beschützende Aufgabe der Engel steht im Vordergrund, deshalb wird das beliebte Zitat aus Psalm 91,11 ergänzt. In der Bibel sind Engel Boten Gottes, sozusagen SEIN „Sprachrohr“ oder Mund.

**WUNDER DER ERWECKUNG**

**6. REZITATIV: EIN ENGEL**

*Elias, gehe weg von hinnen und wende dich gen Morgen und verbirg dich am Bache Crith! Du sollst vom Bache trinken, und die Raben werden dir Brot bringen des Morgens und des Abends, nach dem Wort deines Gottes.*

Ganz im Nordosten soll Elia sich verbergen, fast schon außerhalb der Grenzen des Landes Israel. Im biblischen Text sind die Ortsangaben noch genauer: am Bach Krit, der zum Jordan fließt. Also es gibt noch eine Verbindung nach Israel, in das Nordreich, woher Elia kommt. Gott sorgt für ihn, nimmt

**1. Kg 17,7-16: Elia und die Witwe**

*Und es geschah nach einiger Zeit, dass der Bach vertrocknete; denn es war kein Regen im Lande. Da kam das Wort des HERRN zu ihm: Mach dich auf und geh nach Zarpas, das bei Sidon liegt, und bleibe dort; denn ich habe dort einer Witwe geboten, dich zu versorgen.*

*Und er machte sich auf und ging nach Zarpas. Und als er an das Tor der Stadt kam, siehe, da war eine Witwe, die las Holz auf. Und er rief ihr zu und sprach: hole mir ein wenig Wasser im Gefäß, dass ich trinke!*

*Und als sie hinging zu holen, rief er ihr nach und sprach: Bringe mir auch einen Bissen Brot mit!*

*Sie sprach:*

ihn aus dem Gefecht heraus, denn Ahab ist kein einfacher Gegner. Dass im Oratorium die Ortsangaben fehlen oder vereinfacht werden, liegt auf der Hand. Wer kennt diese spezielle theologische Geographie des biblischen Landes. Im Oratorium wie im Bibeltext hat das „Nach Osten (Morgen) wenden ...“ eine besondere Bedeutung. Es ist eine Bewegung zur aufgehenden Sonne hin. Die Himmelsrichtung Osten wird verbunden mit dem Neuanfang des Tages.

**7. DOPPELQUARTETT: DIE ENGEL (nach Psalm 91,11)**

*Denn er hat seinen Engeln befohlen über dir, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen, daß sie dich auf den Händen tragen und du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.*

**REZITATIV: EIN ENGEL**

*Nun auch der Bach vertrocknet ist, Elias, mache dich auf, geh gen Zarpas und bleibe daselbst! Denn der Herr hat daselbst einer Witwe geboten, daß sie dich versorge.*

Im biblischen Text wird am Beispiel der Witwe deutlich, was die Hungersnot gerade auch für die Armen bedeutet. Das Paar: Elia und die Witwe werden im biblischen Text zum Gegenmodell zu dem anderen Paar: Ahab und Isebel aufgebaut. Auf der einen Seite der Fremde und die Witwe, die ihn als Gast in ihr Haus trotz

*So wahr der HERR, dein Gott, lebt: Ich habe nichts Gebackenes, nur eine Hand voll Mehl im Topf und ein wenig Öl im Krug. Und siehe, ich hab ein Scheit Holz oder zwei aufgelesen und gehe heim und will mir und meinem Sohn zurichten, dass wir essen – und sterben.*

*Elia sprach zu ihr: Fürchte dich nicht! Geh hin und mach's, wie du gesagt hast. Doch mache zuerst mir etwas Gebackenes davon und bringe mir's heraus; dir aber und deinem Sohn sollst du danach auch etwas backen. Denn so spricht der HERR, der Gott Israels: Das Mehl im Topf soll nicht verzehrt werden, und dem Ölkrug soll nichts mangeln bis auf den Tag, an dem der HERR regnen lassen wird auf Erden.*

*Sie ging hin und tat, wie Elia gesagt hatte. Und er aß und sie auch und ihr Sohn Tag um Tag. Das Mehl im Topf wurde nicht verzehrt, und dem Ölkrug mangelte nichts nach dem Wort des HERRN, das er durch Elia geredet hatte.*

Hungersnot aufnimmt, auf der anderen Seite Isebel und Ahab, an deren Tisch die Baalspropheten essen, aber keiner aus dem Volk, der Hunger leidet. Im Libretto ist die Begegnung zwischen Elia und der Witwe nur sehr verkürzt wiedergegeben. Nicht wie im Bibeltext aus der Perspektive der Witwe wird vom Hunger erzählt, sondern aus der Perspektive des Volkes. Die Witwe wird auch das Thema Tod und Auferstehung, das in der biblischen Vorlage der Elia-Erzählung nicht vorkommt, in das Oratorium einfügen.

**Das Mehl im Cad soll nicht verzehret werden, und dem Ölkrüge soll nichts mangeln, bis auf den Tag, da der Herr regnen lassen wird auf Erden.**

Einen Namen hat diese Frau aus Zarat nicht. Sie steht beispielhaft für alle Witwen. Es geht nicht um ihre Individualität, sondern pars pro toto symbolisiert sie die Not der Schwächsten im Volk. Durch den Tod des Sohnes wird ihr jegliche Zukunft und Absicherung im Alter genommen. Was bleibt dieser Frau? Anklagend wendet sie sich an Elia, den Mann Gottes. Der „antike“ Mensch lebt in der Vorstellung, dass das, was ihm geschieht, die Folge seines Tuns ist: der Missetat oder der Sünde. Will Gott den Tod der Armen? Steht er noch für die Armen ein?

**1. Kg 17, 17-24:**

*Tod und Erweckung  
Und nach diesen Geschichten  
wurde der Sohn seiner Hauswirtin  
krank und seine Krankheit wurde  
so schwer, dass kein Odem mehr in  
ihm blieb. Und sie sprach zu Elia:  
Was hab ich mit dir zu schaffen, du  
Mann Gottes? Du bist zu mir  
gekommen, dass meiner Sünde  
gedacht und mein Sohn getötet  
würde.*

*Er sprach zu ihr:  
Gib mir deinen Sohn!  
Und er nahm ihn von ihrem Schoß  
und ging hinauf ins Obergemach,  
wo er wohnte, und legte ihn auf  
sein Bett und rief den HERRN an  
und sprach:  
HERR, mein Gott, tust du sogar  
der Witwe, bei der ich ein Gast bin,  
so Böses an, dass du ihren Sohn  
tötetest?  
Und er legte sich auf das Kind drei  
Mal und rief den HERRN an und  
sprach:*

Elia handelt. Er ruft Gott an. Was er tut, tut er in der Kraft Gottes. Die Witwe erkennt durch Elias Taten die Wahrhaftigkeit der Worte Gottes. ER ist ein Gott des Lebens und nicht des Todes.

**8. REZITATIV, ARIE UND**

**DUETT: DIE WITWE**

**Was hast du an mir getan, du  
Mann Gottes! Du bist zu mir  
hereingekommen, daß meiner  
Missetat gedacht und mein Sohn  
getötet werde!**

**Hilf mir, du Mann Gottes! Mein  
Sohn ist krank, und seine  
Krankheit ist so hart, daß kein  
Odem mehr in ihm blieb. Ich  
netze mit meinen Tränen mein  
Lager die ganze Nacht,  
Du schaust das Elend, sei du der  
Armen Helfer! Hilf meinem  
Sohn!**

**Es ist kein Odem mehr in ihm!**

**ELIAS**

**Gib mir her deinen Sohn!  
Herr, mein Gott, vernimm mein  
Fleh'n! Wende dich, Herr, und  
sei ihr gnädig, und hilf dem  
Sohne deiner Magd! Denn du  
bist gnädig, barmherzig,  
geduldig und von großer Güte  
und Treue!**

HERR, mein Gott, lass sein Leben  
in dies Kind zurückkehren!

Wie Elia den Jungen heilt - der biblische Text gibt über den Ort und das Wie Auskunft -, wird im Oratorium reduziert auf die Aussage: „die Seele/das Leben kehrt wieder!“ Das Oratorium nimmt das Thema des Anfangs, Gottes Gnade und Barmherzigkeit, auf. Weiterhin wird ein Dialog über die Auferstehung, der sich nicht in der biblischen Eliageschichte findet, eingefügt. Nicht oft im Oratorium, aber an dieser Stelle deutlich, wird Bezug auf das Neue Testament genommen und die „Wiederbelebung“ des Sohnes im Licht der Auferstehung gedeutet.

*Und Elia nahm das Kind und  
brachte es hinab vom Obergemach  
ins Haus und gab es seiner Mutter  
und sprach:*

*Sieh da, dein Sohn lebt!*

*Und die Frau sprach zu Elia:*

*Nun erkenne ich, dass du ein Mann  
Gottes bist, und des HERRN Wort  
in deinem Munde ist Wahrheit.*

*Und der HERR erhörte die Stimme  
Elias, und das Leben kehrte in das  
Kind zurück, und es wurde wieder  
lebendig.*

**Herr, mein Gott, lasse die Seele  
des Kindes wieder zu ihm  
kommen.**

**DIE WITWE**

***Wirst du denn unter den Toten  
Wunder tun? Es ist kein Odem  
mehr in ihm!***

**ELIAS**

***Herr, mein Gott, lasse die Seele  
dieses Kindes wieder zu ihm  
kommen!***

**DIE WITWE**

***Werden die Gestorb'nen  
aufersteh'n und dir danken?***

**ELIAS**

***Herr, mein Gott, lasse die Seele  
dieses Kindes wieder zu ihm  
kommen!***

**DIE WITWE**

***Der Herr erhört deine Stimme,  
die Seele des Kindes kommt  
wieder! Es wird lebendig!***

**ELIAS**

***Siehe da, dein Sohn lebet!***

**DIE WITWE**

***Nun erkenne ich, daß du ein  
Mann Gottes bist, und des Herrn  
Wort in deinem Munde ist  
Wahrheit! Wie soll ich dem  
Herrn vergelten alle seine  
Wohltat, die er an mir tut?***

Die Witwe deutet die Erweckung ihres Sohnes als Antwort Gottes auf das Gottvertrauen des Frommen. Wieder werden Verse aus anderen Teilen der Bibel genommen, um dieses Thema zu entfalten. Zitiert wird aus dem „*schema israhel ...*“ (übersetzt: *Höre Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR ist einer...*) dem Urbekenntnis Israels (5. Buch Mose 6,5). Diese Verse werden auch von Jesus als zentrale Deutung der 10 Gebote aufgenommen (vgl. im NT Markus 12,30).

Das folgende Chorstück ist aus Versen des 112. Psalms (1.4.) zusammengesetzt, das Thema von dem barmherzigen und gnädigen Gott ist wieder ganz zentral. Das Wunder der Erweckung erfährt im Libretto eine ethische Ausrichtung: *„Wohl dem, der auf Gottes Wegen geht.“* Der Fromme ist in der Übersetzung Luthers die Wiedergabe des hebräischen Wortes *zadik*. Ein *zadik* ist der Gerechte vor Gott, der/die das vor Gott Rechte tut. Es kommt dabei weniger auf eine Haltung der Frömmigkeit als auf das Tun des Gerechten an.

### **1.Kg 18:**

*Das Gottesurteil auf dem Karmel  
Die Konfrontation Elia – Ahab, 1.  
Teil: 18, 1.2  
Nach einer langen Zeit kam das  
Wort des HERRN zu Elia, im  
dritten Jahr:*

***ELIAS***

***Du sollst den Herrn, deinen Gott,  
liebhaben von ganzem Herzen.***

***ELIAS, DIE WITWE***

***Von ganzer Seele, von allem  
Vermögen.***

***Wohl dem, der den Herrn  
fürchtet.***

### **9. CHOR**

***Wohl dem, der den Herrn  
fürchtet und auf seinen Wegen  
geht! Wohl dem, der auf Gottes  
Wegen geht!***

***Denn Frommen geht das Licht  
auf in der Finsternis. Den  
Frommen geht das Licht auf von  
dem Gnädigen, Barmherzigen  
und Gerechten.***

***Das Wunder des Feuers***

***10. Rezitativ mit Chor***

***ELIAS***

***So wahr der Herr Zebaoth lebet,  
vor dem ich stehe:***

***Heute, im dritten Jahr, will ich***

Geh hin und zeige dich Ahab, denn ich will regnen lassen auf die Erde.  
Und Elia ging hin, um sich Ahab zu zeigen. Es war aber eine große Hungersnot in Samaria.

*Intermezzo: 1. Könige 18, 3-16  
Und Ahab rief Obadja, seinen Hofmeister – Obadja aber fürchtete den HERRN sehr; denn als Isebel die Propheten des HERRN ausrottete, nahm Obadja hundert Propheten und versteckte sie in Höhlen, hier fünfzig und da fünfzig, und versorgte sie mit Brot und Wasser –; und Ahab sprach zu Obadja:*

*Wohlan, wir wollen durchs Land ziehen zu allen Wasserquellen und Bächen, ob wir Gras finden und die Rosse und Maultiere erhalten könnten, damit nicht alles Vieh umkommt.*

*Und sie teilten sich ins Land, dass sie es durchzogen. Ahab zog allein auf dem einen Weg und Obadja auch allein auf dem andern Weg.*

*Als nun Obadja auf dem Wege war, siehe, da begegnete ihm Elia. Und als er ihn erkannte, fiel er auf sein Antlitz und sprach:*

*Bist du es nicht, Elia, mein Herr?*

*Er sprach: Ja! Geh hin und sage deinem Herrn: Siehe, Elia ist da.*

*Obadja aber sprach: Was hab ich gesündigt, dass du deinen Knecht in die Hände Ahab's geben willst, dass er mich tötet?*

*So wahr der HERR, dein Gott, lebt:*

*Es gibt kein Volk noch Königreich,*

**mich dem Könige zeigen, und der Herr wird wieder regnen lassen auf Erden.**

Im Oratorium wird das Prophetenwort durch die Prophetenformel „So wahr der Herr Zebaoth lebet...“ aus Kapitel 17,1, die zu Beginn des Librettos weggelassen wurde, eingeleitet. Die Bedeutung der Rede des Propheten Elias soll unterstrichen werden. Die Ortsangaben werden auch hier wieder im Oratorium weggelassen. Im biblischen Text wird Samaria, ein Landstrich im Norden Israels, genannt. Es fungiert als Hinweis auf das Herrschaftsgebiet Ahab's, in dem der Baalskult große Ausbreitung hatte. Samaria war ein Gebiet mit hohem Anteil an kanaanäischer Bevölkerung. Dort konnte Ahab den Baalskult leben. Polemisch wird er manchmal auch König von Samaria genannt.

Die Geschichte um Obadja, dem Knecht Ahab's, wird wie ein Intermezzo in die biblische Geschichte eingefügt und fehlt im Oratorium völlig. Die Handlung im 18. Kapitel könnte auch gleich in Vers 17 weitergehen. Obadja fürchtet den HERRN von Jugend an und ist zugleich Verwalter des Königs Ahab's, der sich immer mehr dem Baal zuneigt. Zwei Herren kann man nicht dienen und auf zwei Ästen nicht auf Dauer hüpfen. Ahab ist kein König mehr,

*wohin mein Herr nicht gesandt hat, dich zu suchen. Und wenn sie sprachen:*

*Er ist nicht hier, nahm er einen Eid von dem Königreich und Volk, dass man dich nicht gefunden hätte.*

*Und nun sprichst du:*

*Geh hin, sage deinem Herrn:*

*Siehe, Elia ist da!*

*Wenn ich nun hinginge von dir, so könnte dich der Geist des HERRN entführen und ich wüsste nicht wohin; und wenn ich dann käme und sagte es Ahab an und er fände dich nicht, so tötete er mich. Und doch fürchtet dein Knecht den HERRN von seiner Jugend auf. Ist's meinem Herrn Elia nicht angesagt, was ich getan habe, als Isebel die Propheten des HERRN tötete? Dass ich von den Propheten des HERRN 100 versteckte, hier fünfzig und da fünfzig, in Höhlen und versorgte sie mit Brot und Wasser?*

*Und nun sprichst du: Geh hin, sage deinem Herrn: Elia ist da! Dann wird er mich töten.*

*Elia sprach: So wahr der HERR Zebaoth lebt, vor dem ich stehe:*

*Ich will mich ihm heute zeigen.*

*Da ging Obadja hin Ahab entgegen und sagte es ihm an.*

### **Fortsetzung Konfrontation**

#### **2. Teil: Ahab - Elia, 1. Kg 18, 16-19**

*Und Ahab ging hin Elia entgegen. Und als Ahab Elia sah, sprach Ahab zu ihm:*

der SEINEN Geboten folgt. Er hat die Seiten und den Gott gewechselt. Aus dem König Israels ist ein König Samarias geworden, wie ihn alle anderen Völker auch kannten. Der König sorgt sich nicht mehr um sein Volk, aber genau das wäre seine Aufgabe nach der Tora, den 5 Büchern Mose (5. Mose 17,14-20). Dort heißt es: der König soll in der Tora lesen sein Leben lang, dass er die Gebote hält und danach tut. Viele Rosse soll er sich nicht halten, wie es in Ägypten üblich war. Aber Ahab, König in Israel, sorgt sich wie ein ägyptischer Pharao zuerst um seine Rosse, die er für die Kriegsführung braucht, und seine Maultiere, das Gefährt der Reichen. Das Volk reitet auf Eseln und nicht auf Pferden oder Maultieren. Die Begegnung mit Obadja dient im biblischen Text dazu, die Problematik eines Gottesfürchtigen als Königsbeamter deutlich zu machen. Die Konfrontation zwischen Ahab und Elia wird dadurch unterbrochen und vorbereitet. Obadja tritt im Oratorium schon in der Ouvertüre als Mittler zwischen Volk und Elia bzw. Gott auf.

Bist du nun da, der Israel ins Unglück stürzt?

*Er aber sprach:  
Nicht ich stürze Israel ins Unglück, sondern du und deines Vaters Haus dadurch, dass ihr des HERRN Gebote verlassen habt und wandelt den Baalen nach. Wohlan, so sende nun hin und versammle zu mir ganz Israel auf den Berg Karmel und die vierhundertundfünfzig Propheten Baals, auch die vierhundert Propheten der Aschera, die vom Tisch Isebels essen.*

***1. Kg, 20-40: Wer ist Gott in Israel: Baal oder JHWH (HERR)?***

*So sandte Ahab hin zu ganz Israel und versammelte die Propheten auf den Berg Karmel. Da trat Elia zu allem Volk und sprach:  
Wie lange hinkt ihr auf beiden Seiten? Ist der HERR Gott, so wandelt ihm nach, ist's aber Baal, so wandelt ihm nach.  
Und das Volk antwortete ihm nichts.*

***KÖNIG AHAB  
Bist du's, Elias, bist du's, der Israel verwirrt?***

***DAS VOLK  
Du bist's, Elias, du bist's, der Israel verwirrt!***

***ELIAS  
Ich verwirrte Israel nicht, sondern du, König, und deines Vaters Haus, damit, daß ihr des Herrn Gebot verlaßt und wandelt Baalim nach.  
Wohlan! So sende nun hin und versammle zu mir das ganze Israel auf den Berg Carmel, und alle Propheten Baals und alle Propheten des Hains, die vom Tische der Königin essen:  
Da wollen wir sehn, ob Gott der Herr ist.***

***DAS VOLK  
Da wollen wir sehn, ob Gott der Herr ist.***

Der Baalskult hat sich am Königshof ausgebreitet und wurde durch die Heirat Ahabs mit der tyrischen Prinzessin Isebel zum Herrscherkult. Baal war eine im Bild und Gestalt angebetete Gottheit. Der Glaube Israels setzt

*Da sprach Elia zum Volk:  
Ich bin allein übrig geblieben als  
Prophet des HERRN, aber die  
Propheten Baals sind  
vierhundertundfünfzig Mann.  
So gebt uns nun zwei junge Stiere  
und lasst sie wählen einen Stier  
und ihn zerstückten und aufs Holz  
legen, aber kein Feuer daran  
legen; dann will ich den andern  
Stier nehmen und aufs Holz legen  
und auch kein Feuer daran legen.  
Und ruft ihr den Namen eures  
Gottes an, aber ich will den Namen  
des HERRN anrufen. Welcher Gott  
nun mit Feuer antworten wird, der  
ist wahrhaftig Gott.*

*Und Elia sprach zu den Propheten  
Baals:  
Wählt ihr einen Stier und richtet  
zuerst zu, denn ihr seid viele, und  
ruft den Namen eures Gottes an,  
aber legt kein Feuer daran.  
Und das ganze Volk antwortete  
und sprach:  
Das ist recht. (Amen)*

Im Bibeltext ist das Volk passiv,  
weiß nur: Das ist recht! zu  
antworten. Im Oratorium wird das  
Volk wesentlich aktiver dargestellt.

sich gegen Gottesbilder und -  
gestalten ab. Der Gott Israels will  
durch die Anrufung SEINES  
Namens angebetet werden, und  
nicht durch das Aufstellen eines  
Götzenbildes. Die Bildhaftigkeit  
einer Gottheit ist Produkt  
menschlicher Fantasie und  
Wünsche. Gott wird damit zum  
Menschenwerk und dient dann  
eben auch der Legitimation von  
menschlicher Herrschaft. Der Gott  
Israels ist der ganz andere, er will  
im NAMEN und nicht im Bild  
angebetet werden. Bilder/Gestalten  
sind Menschenwerk. Ahab hing  
dem Gott Isebels, dem Baal, an,  
mit diesem konnte man die  
Königsherrschaft wie ein Autokrat  
ausüben. Der König war als  
Baalsanhänger zugleich ein Götter-  
sohn. Im Glauben Israels sind  
Göttersöhne undenkbar. Es ist also  
mehr als ein Konkurrenzgebaren  
einer Gottheit oder die Intoleranz  
einer Religion gegen die andere.  
Wie lange hinkt ihr auf beiden  
Seiten? Genauer muss man  
übersetzen: auf den beiden Ästen.  
Beides geht nicht gleichzeitig:  
entweder Baal oder JHWH. Denn  
der Baalsglaube hatte Auswir-  
kungen in der Gesellschaft, im  
sozialen Gefüge, in den Macht-  
strukturen – besonders wenn er  
sich am Hof des Königs ausbreitet:  
Die Not der Witwe, ja des Volkes  
interessiert nicht mehr. Im Ora-  
torium ist dieses deutliche biblische  
Bild von dem Hüpfen auf zwei  
Seiten, genauer zwei Ästen

weggelassen. Das Unglück Israels, seine Verwirrung oder Zerrüttung ist nicht Folge der Dürre, die Elia angesagt hat, sondern Ahab und seine Familie haben dies bewirkt, als sie den Baalen nachgingen.

**ELIAS**

**Auf denn, ihr Propheten Baals erwählet einen Farren, und legt kein Feuer daran, und rufet ihr an den Namen eures Gottes, und ich will den Namen des Herrn anrufen; welcher Gott nun mit Feuer antworten wird, der sei Gott.**

**DAS VOLK**

**Ja, welcher Gott nun mit Feuer antworten wird, der sei Gott.**

**ELIAS**

**Rufet euren Gott zuerst, denn eurer sind viele! Ich aber bin allein übrig geblieben, ein Prophet des Herrn. Ruft eure Feldgötter und eure Berggötter!**

**11. CHOR**

**PROPHETEN BAALS**

**Baal, erhöre uns! Wende dich zu unserm Opfer, Baal, erhöre uns! Höre uns, mächtiger Gott! Send' uns dein Feuer und vertilge den Feind!**

**12. REZITATIV UND CHOR**

**ELIAS**

**Rufet lauter! Denn er ist ja Gott: Er dichtet, oder er hat zu schaffen, oder er ist über Feld,**

*Und sie nahmen den Stier, den man ihnen gab, und richteten zu und riefen den Namen Baals an vom Morgen bis zum Mittag und sprachen:  
Baal, erhöre uns!*

*Aber es war da keine Stimme noch Antwort. Und sie hinkten um den Altar, den sie gemacht hatten.*

*Als es nun Mittag wurde, verspottete sie Elia und sprach:  
Ruft laut! Denn er ist ja ein Gott; er ist in Gedanken oder hat zu schaffen oder ist über Land oder schläft vielleicht, dass er aufwache.  
Und sie riefen laut und ritzten sich mit Messern und Spießen nach ihrer Weise, bis ihr Blut herabfloss. Als aber der Mittag vergangen war, waren sie in Verzückerung bis um die Zeit, zu der man das Speisopfer darbringt;*

*aber da war keine Stimme noch  
Antwort noch einer, der aufmerkte.*

*Da sprach Elia zu allem Volk:  
Kommt her zu mir!  
Und als alles Volk zu ihm trat,  
baute er den Altar des HERRN  
wieder auf, der zerbrochen war,  
und nahm zwölf Steine nach der  
Zahl der Stämme der Söhne Jakobs  
– zu dem das Wort des HERRN  
ergangen war: Du sollst Israel  
heißen – und baute von den Steinen  
einen Altar im Namen des HERRN  
und machte um den Altar her einen  
Graben, so breit wie für zwei  
Kornmaß Aussaat, und richtete das  
Holz zu und zerstückte den Stier  
und legte ihn aufs Holz. Und Elia  
sprach:  
Holt vier Eimer voll Wasser und  
gießt es auf das Brandopfer und  
aufs Holz!  
Und er sprach:  
Tut's noch einmal!  
Und sie taten's noch einmal.  
Und er sprach:  
Tut's zum dritten Mal!  
Und sie taten's zum dritten Mal.  
Und das Wasser lief um den Altar  
her und der Graben wurde auch  
voll Wasser.  
Und als es Zeit war, das Speisopfer  
zu opfern, trat der Prophet Elia  
herzu und sprach:*

***oder schläft er vielleicht, daß er  
aufwache! Rufet lauter, rufet  
lauter!***

***PROPHETEN BAALS  
Baal, erhöre uns, wache auf!  
Warum schläfst du?***

***13. REZITATIV UND CHOR  
ELIAS  
Rufet lauter! Er hört euch nicht!  
Ritzt euch mit Messern und mit  
Pfriemen nach eurer Weise.  
Hinkt um den Altar, den ihr  
gemacht, rufet und weissagt! Da  
wird keine Stimme sein, keine  
Antwort, kein Aufmerken.***

***PROPHETEN BAALS  
Baal! Gib Antwort, Baal!  
Siehe, die Feinde verspotten uns!***

***ELIAS  
Kommt her, alles Volk, kommt  
her zu mir.***

Nicht mehr Ahab ist das  
Gegenüber Elias, sondern das  
Volk. Das Volk soll erkennen, wer  
Gott in Israel ist. Elia baut den  
Altar des HERRN neu auf –  
zeichenhaft aus 12 Steinen, als ob  
er Israel wiederaufbaut. Die Zahl  
12 steht für die Stämme Israels. Er  
lässt Wasser um die Opferstätte  
gießen, um die Dramatik zu stei-  
gern. All dies wird im Oratorium  
weggelassen. Dort liegt der  
Schwerpunkt auf der Buße und  
Umkehr des Einzelnen. „Lass kund  
werden, dass du Gott bist, in Israel“

*HERR, Gott Abrahams, Isaaks und  
Israels, lass heute kundwerden,  
dass du Gott in Israel bist und ich  
dein Knecht und dass ich das alles  
nach deinem Wort getan habe!  
Erhöre mich, HERR, erhöre mich,  
damit dies Volk erkennt, dass du,  
HERR, Gott bist und ihr Herz  
wieder zu dir kehrst!*

Das Quartett der Engel wurde im  
Oratorium aus Psalmversen  
zusammengestellt und ergänzt:  
Psalm 36, 6 und 55,23 u.a.

*Da fiel das Feuer des HERRN  
herab und fraß Brandopfer, Holz,*

heißt es im Bibeltext. Dass es sich  
bei dem Volk um Israel handelt,  
lässt das Oratorium aus. Hat der  
getaufte Jude und später Katholik  
gewordene Mendelssohn-Bartholdy  
kein Interesse mehr an Israel? Wird  
der besondere Gott Israels nun zu  
Gott im Allgemeinen? Gerade in  
der Eliageschichte geht es doch um  
diesen besonderen Gott des Exo-  
dus, der sich an die ausziehenden  
Hebräer gebunden und daraus sein  
Volk Israel gemacht hat.

**14. ARIE: ELIAS**

*Herr, Gott Abrahams, Isaaks  
und Israels, laßt heut kund  
werden, daß du Gott bist und ich  
dein Knecht. Herr, Gott  
Abrahams! Und daß ich solches  
alles nach deinem Worte getan!  
Erhöre mich, Herr, erhöre mich!  
Herr, Gott Abrahams, Isaaks  
und Israels, erhöre mich, Herr,  
erhöre mich! Daß dies Volk  
wisse, daß du der Herr Gott bist,  
daß du ihr Herz danach  
bekehrst!*

**15. QUARTETT: ENGEL**

*Wirf dein Anliegen auf den  
Herrn, der wird dich versorgen,  
und wird den Gerechten nicht  
ewiglich in Unruhe lassen. Denn  
seine Gnade reicht so weit der  
Himmel ist, und keiner wird  
zuschanden, der seiner harret.*

*Steine und Erde und leckte das Wasser auf im Graben. Als das alles Volk sah, fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Der HERR ist Gott, der HERR ist Gott!*

*Elia aber sprach zu ihnen: Greift die Propheten Baals, dass keiner von ihnen entrinne! Und sie ergriffen sie.*

*Und Elia führte sie hinab an den Bach Kischon und tötete sie daselbst.*

Das Volk hat an dieser Stelle im Oratorium wieder eine aktivere Rolle als im Bibeltext. Die folgende Arie des Elias nimmt im Oratorium Verse aus dem Propheten Jeremia auf: Jer 23,29: „Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, spricht der HERR, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?“ Das 23. Kapitel aus dem Buch des Propheten Jeremias hat das gleiche Thema. Es geht um den Kampf gegen falsche Propheten. Dieses Kapitel dient als Vorlage für die Arie des Elias.

Im Oratorium fällt Ahab als Adressat der Eliarede aus. Obadja tritt dafür auf. Das „Regenmachen“ wird im Libretto dramatisch gesteigert, der Bibeltext berichtet viel sparsamer darüber.

## **16. REZITATIV NIT CHOR**

**ELIAS**

***Der du dein Diener machst zu Geistern, und dein Engel zu Feuerflammen, sende sie herab!***

**DAS VOLK**

***Das Feuer fiel herab! Feuer! Die Flamme fraß das Brandopfer! Fallt nieder auf euer Angesicht! Der Herr ist Gott, der Herr ist Gott! Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr, und des sind keine anderen Götter neben ihm.***

**ELIAS**

***Greift die Propheten Baals, dass ihrer keiner entrinne, führt sie hinab an den Bach und schlachtet sie daselbst!***

**DAS VOLK**

***Greift die Propheten Baals, dass ihrer keiner entrinne!***

## **17. ARIE: ELIAS**

***Ist nicht des Herrn Wort wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt? Sein Wort ist wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt. Gott ist ein rechter Richter und ein Gott, der täglich droht, will man sich nicht bekehren, so hat er sein Schwert gewetzt, und seinen Bogen gespannt und ziele!***

## **18. ARIOSO: ALT**

***Weh ihnen, daß sie von mir weichen! Sie müssen verstöret***

*Der Regen: Elia und Ahab  
Und Elia sprach zu Ahab:  
Zieh hinauf, iss und trink; denn es  
rauscht, als wollte es sehr regnen.*

*Und als Ahab hinaufzog, um zu  
essen und zu trinken, ging Elia auf  
den Gipfel des Karmel und bückte  
sich zur Erde und hielt sein Haupt  
zwischen seine Knie und sprach zu  
seinem Diener:*

*Geh hinauf und schaue zum Meer!  
Er ging hinauf und schaute und  
sprach:*

*Es ist nichts da.*

Im Oratorium wird der verschlossene Himmel eingefügt. Ein verschlossener Himmel ist Ausdruck der Gottesferne. Er hat sich eingeschlossen in seinem Himmel. Das Rufen soll den Himmel öffnen. In der Arie des Elias wird das als Folge der Sünde des Volkes gedeutet und auf Umkehr gedrungen.

*werden, denn sie sind abtrünnig  
von mir geworden. Ich wollte sie  
wohl erlösen, wenn sie nicht  
Lügen wider mich lehrten. Ich  
wollte sie wohl erlösen, aber sie  
hören es nicht.  
Weh ihnen! Weh ihnen!*

**OBADJAH**  
*Hilf deinem Volk, du Mann  
Gottes! Es ist doch ja unter der  
Heiden Götter keiner, der Regen  
könnte geben: So kann der  
Himmel auch nicht regnen; denn  
Gott allein kann solches alles tun.*

**ELIAS**  
*O Herr! Du hast nun deine  
Feinde verworfen und  
zerschlagen! So schaue nun vom  
Himmel herab und wende die  
Not deines Volkes. Öffne den  
Himmel und fahre herab. Hilf  
deinem Knecht, o du mein Gott.  
DAS VOLK*

*Öffne den Himmel und fahre  
herab. Hilf deinem Knecht, o du  
mein Gott!*

**WUNDER DES REGENS**  
**19. REZITATIV MIT CHOR**  
**ELIAS**  
*Gehe hinauf, Knabe, und schaue  
zum Meere zu, ob der Herr mein  
Gebet erhört.*

**DER KNABE**  
*Ich sehe nichts; der Himmel ist  
ehern über meinem Haupte.*

Im Oratorium kommt die Zahl „Sieben“ nicht vor. Sieben ist die Zahl der Schöpfung, der Vollendung und der Fülle. Im Libretto ist aus der Zahl Sieben ein dramatisches Hin und Her zwischen Volk-Elia-Knabe geworden, bis der Regen kommt. Der biblische Text ist sparsamer.

*Elia sprach:  
Geh wieder hin, und der Diener  
ging wieder hin, siebenmal.*

*Und beim siebenten Mal sprach er:  
Siehe, es steigt eine kleine Wolke  
auf aus dem Meer wie eines  
Mannes Hand.*

*Elia sprach:*

**ELIAS**

***Wenn der Himmel verschlossen  
ist, weil sie an dir gesündigt  
haben, und sie werden beten und  
deinen Namen bekennen und sich  
von ihren Sünden bekehren, so  
wollest du ihnen gnädig sein. Hilf  
deinem Knecht, o du, mein Gott!***

**DAS VOLK**

***So wollest du uns gnädig sein,  
hilf deinem Knecht, o du, mein  
Gott.***

**ELIAS**

***Gehe wieder hin und schaue dem  
Meere zu.***

**DER KNABE**

***Ich sehe nichts; die Erde ist  
eisern unter mir!***

**ELIAS**

***Rauscht es nicht, als wollte es  
regnen? Siehest du noch nichts  
vom Meer her?***

**DER KNABE**

***Ich sehe nichts!***

**ELIAS**

***Wende dich zum Gebet deines  
Knechts, zu seinem Fleh'n, Herr!  
Herr, du mein Gott!  
Wenn ich rufe zu dir, Herr, mein  
Gott, so schweige mir nicht!***

*Geh hin und sage Ahab: Spann an und fahre hinab, damit dich der Regen nicht aufhält!*

*Und ehe man sich's versah, wurde der Himmel schwarz von Wolken u. Wind und es kam ein großer Regen.*

*Ahab aber fuhr hinab nach Jesreel. Und die Hand des HERRN kam über Elia, und er gürtete seine Lenden und lief vor Ahab hin, bis er kam nach Jesreel.*

Am Ende des 18. Kapitels stehen sich König und Prophet nicht mehr konträr gegenüber, sondern der Prophet geht dem König voran, weist ihm den Weg nach Jesreel. So soll es sein in Israel: Der König folgt dem Propheten. Aber die Konfrontation ist nicht zu Ende. Ahab übergibt Isebel das Zepter (19. Kapitel, siehe auch 1. Kg 21).

Mit: Mahnung und Zuspruch beginnt der zweite Teil des Oratoriums. Bevor der biblische Text mit Kapitel 19 fortgesetzt wird, werden verschiedene Bibelstellen vorangestellt, um das Volk zu ermahnen und zu trösten. Die Arie setzt mit dem sanften fast zärtlichen Ruf ein: „Höre, Israel, höre des Herrn Stimme“. Das ruft jedem Juden natürlich das „schema israel“ ins Gedächtnis. Im 17. Kapitel ist schon einmal der 2. Teil daraus zitiert worden: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen...“ wurde von Elia und der Witwe

***Gedenke, Herr, an deine Barmherzigkeit.***

***DER KNABE***

***Es gehet eine kleine Wolke auf aus dem Meere, wie eines Mannes Hand; der Himmel wird schwarz von Wolken und Wind; es rauscht stärker und stärker!***

***DAS VOLK***

***Danket dem Herrn, denn er ist freundlich.***

***ELIAS***

***Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich!***

***20. CHOR: DAS VOLK***

***Dank sei dir Gott, du tränkest das durst'ge Land! Die Wasserströme erheben sich, sie erheben ihr Brausen. Die Wasserwogen sind groß und brausen gewaltig. Doch der Herr ist noch größer in der Höhe.***

***ZWEITER TEIL***

***MAHNUNG UND ZUSPRUCH***

***21. ARIE: Sopran***

***Höre, Israel, höre des Herren Stimme! Ach, dass du merkest auf sein Gebot! Aber wer glaubt unserer Predigt, und wem wird der Arm des Herrn geoffenbart?***

***REZITATIV***

zitiert, nachdem der tote Sohn wieder zum Leben erweckt wurde. Die 2. Arie nimmt Verse aus Deutero-Jesaja auf. Dieser Prophet lebte im Exil in Babylon und sprach den Israeliten dort Trost zu: Jes 41, 10 „Fürchte dich nicht, ich bin mit dir, weiche nicht, ich bin dein Gott.“ Das Besondere seiner prophetischen Botschaft ist, dass er wie zuvor schon Elia den Göttern der Völker ihr Gott-Sein abspricht. Sie sind keine Götter, denn sie können nicht reden und nicht befreien. Bei diesem Propheten kann man zum ersten Mal hören, dass der Gott Israels als Gott der ganzen Schöpfung ausgerufen wird.

*So spricht der Herr, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zum Knecht, der unter den Tyrannen ist, so spricht der Herr:*

**ARIE**

*Ich bin euer Tröster.*

*Weiche nicht, denn ich bin dein Gott! Ich stärke dich! Wer bist du denn, daß du dich vor Menschen fürchtest, die doch sterben? Und vergissest des Herrn, der dich gemacht hat, der den Himmel ausbreitet und die Erde gegründet.*

*Wer bist du denn?*

**22. CHOR**

*Fürchte dich nicht, spricht unser Gott, fürchte dich nicht, ich bin mit dir, ich helfe dir! Denn ich bin der Herr dein Gott, der zu dir spricht: Fürchte dich nicht! Ob tausend fallen zu deiner Seite und zehntausend zu deiner Rechten, so wird es doch dich nicht treffen.*

**ELIAS**

*Der Herr hat dich erhoben aus dem Volk und dich zum König über Israel gesetzt. Aber du, Ahab, hast übel getan über alle, die vor dir gewesen sind. Es war dir ein Geringes, dass du wandeltest in der Sünde Jerobeams, und machtest dem Baal einen Hain, den Herrn, den Gott Israels zu erzürnen; du hast totgeschlagen und fremdes Gut genommen! Und der Herr wird Israel schlagen, wie ein Rohr im*

**1. Kg 19: Elias flieht auf den Horeb**

**1.Kg.19, 1.2: Ahab/ Isebel gegen Elia**

*Und Ahab sagte Isebel alles, was Elia getan hatte und wie er alle Propheten Baals mit dem Schwert umgebracht hatte.*

Ahab ist nun in Jesreel und berichtet Isebel. Im Oratorium werden nun Verse aus dem 16. Kapitel eingeflochten, die schon vor den Eliageschichten die Regentschaft Ahabs verurteilten: 1. Kg 16,30ff „... und er tat, was dem HERRN mißfiel, mehr als alle, die vor ihm gewesen waren. Es war ein Geringes, dass er wandelte in der Sünde Jerobeams ... er nahm sogar Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, zur Frau und ging hin und betete und diente Baal und betet ihn an und richtete ihm einen Altar auf im Tempel Baals, den er ihm zu Samaria baute und machte eine Bild der Aschera , sodass Ahab mehr tat, um den HERRN, den Gott Israels, zu erzürnen, als alle Könige von Israel, die vor ihm gewesen waren“. Dieses Urteil ist vernichtend. Isebel hat daran entscheidenden Anteil. In Kapitel

***Wasser bewegt wird, und wird Israel übergeben um eurer Sünde willen.***

In der Arie des Elias wird Bezug genommen auf 1. Kg 21. Dem Vorwurf von Mord und Raub gegen Ahab liegt die Erzählung von Nabots Weinberg zugrunde. Nabet wird sein Väterigentum, der Weinberg, aufgrund einer von Isebel eingefädelten Intrige genommen. Elia tritt als Prophet des HERRN Ahab gegenüber und klagt ihn an: „So spricht der HERR: Du hast gemordet, dazu auch fremdes Erbe geraubt!“ Die Frage, was ist ein gerechter König und darf es eine prophetische Kritik an einem despotischen Königtum geben, klingt in dieser Arie an. Die Geschichte von Nabots Weinberg wird nicht im Oratorium aufgenommen. War sie vielleicht zu königskritisch für Mendelssohn?

***BEDROHUNG UND RÜCKZUG DES ELIAS***

***23. REZITATIV MIT CHOR***

***DIE KÖNIGIN***

***Habt ihr's gehört, wie er***

19 überlässt Ahab ihr das Handeln. Sie hat nun „die Hosen“ an und übt das Königtum über Israel aus, so wie sie es nach ihrer Herkunft aus Sidon kannte. Sie verfolgt nun den Propheten. Ahab zieht sich aus der Affäre. Im Oratorium wird eine Rede Elias an den König eingeschaltet.

Wie in 1. Kg 21, der Erzählung vom Justizmord an Nabot, ist Isebel in dieser Geschichte diejenige, die Ahab sein Königtum ganz im Stile der phönizischen Könige ausüben lässt. Hat Elia sich auf seinen Gott berufen: „So wahr der Herr lebt ...“, so beruft Isebel sich auf ihre Götter, die Baale: „die Götter tun mir dies und das ...“

*Da sandte Isebel einen Boten zu Elia und ließ ihm sagen:  
Die Götter sollen mir dies und das tun, wenn ich nicht morgen um diese Zeit dir tue, wie du diesen getan hast!*

Der im Oratorium folgende sich steigernde Dialog zwischen Volk und Isebel gibt es in der biblischen Vorlage nicht. Das Volk tritt im biblischen Text ganz hinter die Auseinandersetzung zwischen Elia und Ahab bzw. Isebel zurück. Es steht am Karmel fast zuschauend wie ein Schiedsgericht da und weiß keine Antwort auf die Frage Elias, wer Gott in Israel ist (vgl. Kapitel 18, 21), bzw. weiß erst zu

***geweissagt hat wider dieses Volk?***

***DAS VOLK  
Wir haben es gehört!***

***DIE KÖNIGIN  
Wie er geweissagt hat wider den König in Israel?***

***DAS VOLK  
Wir haben es gehört!***

***DIE KÖNIGIN  
Warum darf er weissagen im Namen des Herrn? Was wäre für ein Königreich in Israel, wenn Elias Macht hätte über des Königs Macht? Die Götter tun mir dies und das, wenn ich nicht morgen um diese Zeit seiner Seel tue, wie dieser Seelen einer, die er geopfert hat am Bache Kishon.***

antworten, als das Feuer das Opfer entzündet. Als das Opfer brennt, ruft es aus: „Der HERR ist Gott, ...“ Mit dieser Antwort tritt das Volk aus dem Geschehen zwischen Ahab und Elia ab. Das Volk spielt im Bibeltext nach dem Urteil am Karmel keine Rolle mehr. In dem folgenden Teil bewegt sich der Konflikt jetzt von Ahab zu Isebel. Nun stehen sich die Baalsanhängerin und der Prophet des HERRN gegenüber. Mendelssohn Berthold lässt das Volk nun auf die Seite Isebel wechseln und mit ihr die Morddrohungen gegen Elia ausstoßen. Im Oratorium ist das Volk – zwar in Kooperation mit Isebel – der Gegner Elias. „So ziehet ihn, greifet ihn, tötet ihn“ lässt Mendelssohn den Chor des Volkes eindrucksvoll singen und die ganze Bedrohung und Verfolgung Elia entgegen schleudern. Der Bibeltext weiß die Bedrohung im Folgenden durch zwei knappe Sätze zum Ausdruck zu bringen: „er fürchtet sich und läuft um sein Leben.“ Der Auftrag, in die Wüste zu gehen, wird im Oratorium durch Obadja Elia überbracht. Im Bibeltext ist die Flucht der einsame Entschluss Elias.

### ***1. Kg 19, 3-10: Rückzug in die Wüste***

*Da fürchtete er sich, machte sich auf und lief um sein Leben und kam*

***DAS VOLK***  
***Er muß sterben!***

***DIE KÖNIGIN***  
***Er hat die Propheten Baals getötet.***

***DAS VOLK***  
***Er muß sterben!***

***DIE KÖNIGIN***  
***Er hat sie mit dem Schwert erwürgt.***

***DAS VOLK***  
***Er hat sie erwürgt.***

***DIE KÖNIGIN***  
***Er hat den Himmel verschlossen.***

***DAS VOLK***  
***Er hat den Himmel verschlossen.***

***DIE KÖNIGIN***  
***Er hat die teure Zeit über uns gebracht.***  
***So ziehet hin und greift Elias, er ist des Todes schuldig. Tötet ihn, laßt uns ihm tun, wie er getan hat.***

***24. CHOR DAS VOLK***  
***Wehe ihm, er muß sterben!***  
***Warum darf er den Himmel verschließen? Warum darf er weissagen im Namen des Herren? Dieser ist des Todes schuldig! Wehe ihm, er muß sterben, denn er hat geweissagt wider diese Stadt, wie wir mit***

nach Beerscheba in Juda und ließ seinen Diener dort.

Er aber ging hin in die Wüste eine Tagereise weit und kam und setzte sich unter einen Wacholder und wünschte sich zu sterben und sprach:

Es ist genug, so nimm nun, HERR, meine Seele; ich bin nicht besser als meine Väter.

Es ist genug ... Der Prophet hat die Nase voll, er will nicht mehr. Er erklärt seinen Bankrott. Er ist auch nicht besser als die, die ihm nach dem Leben trachten. Das Oratorium greift schon an dieser Stelle die Sätze über die Einsamkeit des Propheten auf, die im Bibeltext erst bei der Gottesbegegnung am Ende des Kapitels stehen.

**unsern Ohren gehört. So ziehet ihn, greifet ihn, tötet ihn!**

**25. REZITATIV: OBADJAH**  
**Du Mann Gottes, laß meine Rede etwas vor dir gelten. So spricht die Königin: Elias ist des Todes schuldig; und sie sammeln sich wider dich, sie stellen deinem Gange Netze und ziehen aus, daß sie dich greifen, daß sie dich töten!**

**So mache dich auf und wende dich von Ihnen, gehe hin in die Wüste. Der Herr, dein Gott, wird selber mit dir wandeln, er wird die Hand nicht abtun, noch dich verlassen.**

**Ziehe hin und segne uns auch!**

Das Oratorium greift nach diesem Elia bedrohenden Gesang des Volkes wieder das Motiv der fehlenden Bekehrung auf. Dieses Motiv findet sich nicht im Bibeltext. Es ist Elia nicht gelungen, was Sinn und Ziel des Gottesurteils am Karmel war, das Volk zur Buße zu rufen.

**ELIAS**

**Sie wollen sich nicht bekehren!**  
**Bleibe hier, du Knabe; der Herr sei mit euch. Ich gehe hin in die Wüste!**

**26. Arie ELIAS**

**Es ist genug! So nimm nun, Herr, meine Seele! Ich bin nicht besser denn meine Väter. Ich begehre nicht mehr zu leben, denn meine**

*Und er legte sich hin und schlief  
unter dem Wacholder. Und siehe,  
ein Engel rührte ihn an und sprach  
zu ihm: *Steh auf und iss!**

Im Bibeltext hat der Engel keine Botenfunktion. Er soll Elia stärken, damit er weitergeht, um dem HERRN zu begegnen. Sterben ist jetzt nicht angesagt. Zwei Mal muss er Elia wachrütteln, bis er am Berg Horeb ankommt..

*Und er sah sich um, und siehe, zu  
seinen Häupten lag ein geröstetes  
Brot und ein Krug mit Wasser. Und  
als er gegessen und getrunken  
hatte, legte er sich wieder schlafen.*

*Und der Engel des HERRN kam  
zum zweiten Mal wieder und rührte  
ihn an und sprach:*

*Tage sind vergeblich gewesen.  
Ich habe geeifert um den Herrn,  
um den Gott Zebaoth, denn die  
Kinder Israels haben deinen  
Bund verlassen, und deine Altäre  
haben sie zerbrochen, und deine  
Propheten mit dem Schwert  
erwürgt. Und ich bin allein  
übriggeblieben; und sie stehen  
danach, daß sie mir mein Leben  
nehmen! Es ist genug! So nimm  
nun, Herr, meine Seele! Ich bin  
nicht besser denn meine Väter.  
*Nimm nun, o Herr, meine Seele!**

**27. REZITATIV: Tenor**  
**Sieh, er schläft unter dem**  
**Wacholder in der Wüste, aber**  
**die Engel des Herrn lagern sich**  
**um die her, so ihn fürchten.**

Die Erwähnung des Engels – Engel sind in der Bibel Boten Gottes – gibt im Oratorium Anlass für das Terzett der drei Engel. Der Gesang – tröstend im Ton – nimmt den 121. Psalm auf, der den Berg Zion als schützende und bergende Kraft besingt. Der Gott Israels offenbart sich immer wieder auf Bergen. Bis ins Neue Testament spielt der Berg als Ort besonderer göttlicher Offenbarung eine große Rolle. Auch Jesus wird bei Matthäus auf dem Berg seine große Predigt halten.

**28. TERZETT: DREI ENGEL**  
***Hebe deine Augen auf zu den***  
***Bergen, von welchen dir Hilfe***  
***kommt. Deine Hilfe kommt vom***

Steh auf und iss! Denn du hast  
einen weiten Weg vor dir.  
Und er stand auf und aß und trank  
und ging durch die Kraft der  
Speise vierzig Tage und vierzig  
Nächte bis zum Berg Gottes, dem  
Horeb. Und er kam dort in eine  
Höhle und blieb dort über Nacht.  
Und siehe, das Wort des HERRN  
kam zu ihm:  
Was machst du hier, Elia?

Er sprach:  
Ich habe geeifert für den HERRN,  
den Gott Zebaoth; denn Israel hat  
deinen Bund verlassen und deine  
Altäre zerbrochen und deine  
Propheten mit dem Schwert getötet  
und ich bin allein übrig geblieben,  
und sie trachten danach, dass sie  
mir mein Leben nehmen.

In der Arie des Engels klingen  
Verse aus Psalm 37,5.7.8. Es geht  
hier um den Einzelnen, der bis zum  
Ende beharrlich bleiben soll.

#### **1. Kg 19,11.1: Gottesbegegnung**

**Herrn, der Himmel und Erde  
gemacht hat. Er wird deinen Fuß  
nicht gleiten lassen, und der dich  
behütet, schläft nicht.**

#### **29. CHOR**

**Siehe, der Hüter Israels schläft  
noch schlummert nicht. Wenn du  
mitten in Angst wandelst, so  
erquickt er dich.**

#### **30. REZITATIV: EIN ENGEL**

**Stehe auf, Elias, denn du hast  
einen großen Weg vor dir!  
Vierzig Tage und vierzig Nächte  
sollst du geh'n bis an den Berg  
Gottes, Horeb.**

#### **ELIAS**

**O Herr, ich arbeite vergeblich  
und bringe meine Kraft umsonst  
und unnütz zu. Ach, daß du den  
Himmel zerrissest und führest  
herab! Daß die Berge vor dir  
zerflößen! Daß deine Feinde vor  
dir zittern müßten durch die  
Wunder, die du tust! Warum  
lässest du sie irren von deinen  
Wegen und ihr Herz verstocken,  
daß sie dich nicht fürchten? O  
daß meine Seele stürbe!**

#### **31. ARIE: EIN ENGEL**

**Sei stille dem Herrn und warte  
auf ihn; der wird dir geben, was  
dein Herz wünscht. Befiehl ihm  
deine Wege und hoffe auf ihn.  
Steh ab vom Zorn und laß den  
Grimm. Sei stille dem Herrn und  
warte auf ihn.**

Der Herr sprach: Geh heraus und tritt hin auf den Berg vor den HERRN! Und siehe, der HERR wird vorübergehen.

Das Oratorium bleibt bei der Erzählung von der Gotteserscheinung sehr dicht am Bibeltext.

Und ein großer, starker Wind, der die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, kam vor dem HERRN her; der HERR aber war nicht im Winde. Nach dem Wind aber kam ein Erdbeben; aber der HERR war nicht im Erdbeben.

Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer; aber der HERR war nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Säusen.

Als das Volk Israel aus Ägypten zog, war Gott ihnen in diesen Erscheinungen - Feuer, Erdbeben und Sturm - nahe. Das Rote Meer wurde durch einen starken Wind auseinander getrieben, sodass sie trockenen Fußes an das andere Ufer gelangten. Im Erdbeben versanken die Feinde und in einer Feuersäule zog der Gott des Exodus vor ihnen her. Aber nun ist er in all dem nicht mehr. Der Gott des Exodus ist leise geworden, ja er schweigt.

Eine solch dramatische Szene bedarf bei Mendelssohn Berthold eines Abschlusschores. Der Herr Zebaoth (übersetzt: der Heerscharen) ist umlagert von seinen

### **32. CHOR**

***Wer bis an das Ende beharrt, der wird selig.***

### ***ERSCHEINUNG GOTTES – HIMMELFAHRT DES ELIAS***

**33. REZITATIV: ELIAS**  
***Herr, es wird Nacht um mich, sei du nicht ferne! Verbirg dein Antlitz nicht vor mir! Meine Seele dürstet nach dir, wie ein dürres Land.***

### **DER ENGEL**

***Wohlan denn, gehe hinaus und tritt auf den Berg vor den Herrn, denn seine Herrlichkeit erscheint über dir! Verhülle dein Antlitz, denn es naht der Herr.***

### **34. CHOR**

***Der Herr ging vorüber, und ein starker Wind, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, ging vor dem Herrn her, aber der Herr war nicht im Sturmwind. Der Herr ging vorüber, und die Erde erbebte und das Meer erbrauste, aber der Herr war nicht im Erdbeben. Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer, aber der Herr war nicht im Feuer. Und nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Säusen. Und in dem Säuseln nahte sich der Herr.***

Die ganze Dramatik dieser biblischen Szene wird von Mendelssohn

Engeln, den Seraphinen, die ihn heiligen und singen: Alle Lande sind voll seiner Ehre. Letzterer Psalmvers findet sich in so manch anderem Oratorium, z. B. in Haydns Schöpfung.

**1.Kg19, 13-18: Der Prophet gibt sein Amt ab:**

*Als das Elia hörte, verhüllte er sein Antlitz mit seinem Mantel und ging hinaus und trat in den Eingang der Höhle. Und siehe, da kam eine Stimme zu ihm und sprach:*

*Was hast du hier zu tun, Elia?*

*Er sprach:*

*Ich habe für den HERRN, den Gott Zebaoth, geeifert, denn Israel hat deinen Bund verlassen, deine Altäre zerbrochen, deine Propheten mit dem Schwert getötet und ich bin allein übrig geblieben, und sie trachten danach, dass sie mir das Leben nehmen.*

*Aber der HERR sprach zu ihm: Geh wieder deines Weges durch die Wüste nach Damaskus und geh hinein und salbe Hasaël zum König über Aram und Jehu, den Sohn Nimschis, zum König über Israel und Elisa, den Sohn Schafats, von Abel-Mehola zum Propheten an deiner statt.*

*Und es soll geschehen: Wer dem Schwert Hasaëls entrinnt, den soll Jehu töten, und wer dem Schwert*

musikalisch umgesetzt. Das sanfte Säuseln noch einmal verstärkt durch den Sopran aufgenommen, der diese Sequenz zart und lieblich wiederholt. In der Ursprache des biblischen Textes ist das, was Elia hier begegnet, alles andere als die zärtliche Gegenwart Gottes, so wie das sanfte Säuseln gern gedeutet wird. Die „Verdeutschung“ von Buber/ Rosenzweig ist in der etwas ungewöhnlichen Übersetzung dieser drei Worte mit: „Stimme verschweben den Schweigens“ viel dichter an dem hebräischen Urtext dran als Martin Luther, der hier „ein stilles sanftes Sausen“ übersetzt. Gott ist zuerst Stimme, das bleibt auch nach dieser Offenbarung am Horeb so. Er kann auch Stimme im Schweigen sein. Auch in seiner Verborgtheit bleibt er Israel nahe. Aber ein verborgener Gott, eine Stimme des Schweigens ist kaum wahrnehmbar, deshalb verschwebend, davon fliegend. Das musste Elia am Horeb erfahren. Ob man das Schweigen auch in Töne hätte umsetzen können, bleibt fraglich.

**35. Rezitativ: Alt**  
***Seraphim standen über ihm, und einer rief zum andern:***

**QUARTETT MIT CHOR:**

**SERAPHIM**

***Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr Zebaoth. Alle Lande sind seiner Ehre voll.***

*Jehus entrinnt, den soll Elisa töten.  
Und ich will übrig lassen  
siebentausend in Israel, alle Knie,  
die sich nicht gebeugt haben vor  
Baal, und jeden Mund, der ihn  
nicht geküsst hat.*

**1. Kg 19,19-21: Berufung Elisas**  
*Und Elia ging von dort weg und  
fand Elisa, den Sohn Schafats, als  
er pflügte mit zwölf Jochen vor  
sich her, und er war selbst bei dem  
zwölften.*

*Und Elia ging zu ihm und warf  
seinen Mantel über ihn. Und er  
verließ die Rinder und lief Elia  
nach und sprach: Lass mich  
meinen Vater und meine Mutter  
küssen, dann will ich dir  
nachfolgen.*

*Er sprach zu ihm:  
Wohlan, kehre um! Bedenke, was  
ich dir getan habe!*

*Und Elisa wandte sich von ihm  
weg und nahm ein Joch Rinder und  
opferte es, und mit den Jochen der  
Rinder kochte er das Fleisch und  
gab's den Leuten, dass sie aßen.  
Und er machte sich auf und folgte  
Elia nach und diente ihm.*

Aus den auf 1.Kg 17-19 folgenden  
Erzählungen über Elia ist im  
Oratorium nur noch die Himmelfahrt  
aufgenommen worden. Im  
biblischen Text ist Elisa, sein  
Nachfolger, Zeuge dieser Szene.  
Im Oratorium findet dieser keine  
Erwähnung.

Im biblischen Text folgt keine  
Lobgesang, sondern Elias Klage  
gegen Gott. Im Oratorium sind  
diese anklagenden Töne Elias bei  
der Aufforderung des Engels, dass  
Elia gehen soll, zu finden, also  
vorgezogen worden, damit der  
Lobgesang als Ende der  
Gotteserscheinung folgen kann.  
Der biblische Text läuft nicht auf  
ein „happy end“ zu, sondern Elia  
wird sich einen Nachfolger suchen  
und dann sein Amt an ihn abgeben  
(2.Kg 2).

**36. CHOR UND REZITATIV**  
**Geh wiederum hinab!**  
**Noch sind übriggeblieben**  
**siebentausend in Israel, die sich**  
**nicht gebeugt vor Baal. Gehe**  
**wiederum hinab! Tue nach des**  
**Herrn Wort!**

**ELIAS**  
***Ich gehe hinab in der Kraft des***  
***Herrn! Du bist ja der Herr! Ich***  
***muß um deinetwillen leiden;***  
***darum freut sich mein Herz, und***  
***ich bin fröhlich: Auch mein***  
***Fleisch wird sicher liegen.***

**37. ARIOSO: ELIAS**  
***Ja, es sollen wohl Berge weichen***  
***und Hügel hinfallen, aber deine***  
***Gnade wird nicht von mir***  
***weichen, und der Bund deines***  
***Friedens soll nicht fallen.***

Das Oratorium hat kein Interesse  
an der Übergabe des Propheten-  
amtes von Elia auf Elisa, seinen

## **2. Kg 2,11**

*Und als sie miteinander gingen  
und redeten, siehe, da kam ein  
Wagen mit feurigen Rossen, die  
schied die beiden voneinander.  
Und Elia fuhr im Wetter gen  
Himmel.*

Im letzten Teil gibt das Oratorium eine Deutung der Sendung des Elias in einer Art Zusammenfassung. Wie schon zuvor steht die Buße und Umkehr des Volkes im Mittelpunkt. Sie dienen der Vorbereitung auf den, der kommen wird. Elia wird als Wegbereiter des Messias gedeutet. Der Ausblick am Ende des Oratoriums ist ein messianischer. Jesus wird nicht genannt und doch ist klar, dass es dem zum Christentum übergetretenen Juden Mendelssohn Berthold um Christus geht. Die Zitate bleiben auf das Alte Testament beschränkt. Die letzten beiden Verse, mit denen das Alte Testament in Malachit 3,23ff endet, werden zitiert. Elia wird dort genannt. Dann folgt im Oratorium eine Zitat aus dem Propheten Jesaja: 11,1f, das auf den Messias hinweist. Das Quartett nimmt Verse aus Jesaja 55, 1.3 auf. Der Schlusschor zitiert einen Vers aus Jesaja 58, 8. Der Zusammenhang ist auch dort das rechte Fasten und die wahrhaftige Buße.

Nachfolger. Elia bleibt der einsame Prophet, der in der Kraft des Herrn lebt und nach seinem Wort tut: Zitiert wird assoziativ angelehnt an das Motiv des Berges aus Jes. 54,10.

### **38. CHOR**

*Und der Prophet Elias brach  
hervor wie ein Feuer, und sein  
Wort brannte wie eine Fackel. Er  
hat stolze Könige gestürzt. Er hat  
auf dem Berge Sinai gehört die  
zukünftige Strafe und in Horeb  
die Rache.*

*Und da der Herr ihn wollte gen  
Himmel holen, siehe, da kam ein  
feuriger Wagen, mit feurigen  
Rossen, und er fuhr im Wetter  
gen Himmel.*

### **ERLÖSUNG UND ANKÜNDIGUNG**

#### **39. ARIE: TENOR**

*Dann werden die Gerechten  
leuchten wie die Sonne in ihres  
Vaters Reich. Wonne und Freude  
werden sie ergreifen. Aber  
Trauern und Seufzen wird vor  
ihnen fliehen.*

#### **40. REZITATIV: SOPRAN**

*Darum ward gesendet der  
Prophet Elias, eh' denn da  
komme der große und  
schreckliche Tag des Herrn: Er  
soll das Herz der Väter bekehren  
zu den Kindern, und das Herz  
der Kinder zu ihren Vätern; dass*

*der Herr nicht komme und das  
Erdreich mit dem Bann schlage.*

**41. CHOR**

*Aber einer erwacht von  
Mitternacht, und er kommt vom  
Aufgang der Sonne. Der wird des  
Herren Namen predigen und  
wird über die Gewaltigen gehen;  
das ist sein Knecht, sein  
Auserwählter, an welchem seine  
Seele Wohlgefallen hat. Auf ihm  
wird ruhen der Geist des Herrn:  
Der Geist der Weisheit und des  
Verstandes, der Geist des Rats  
und der Stärke, der Geist der  
Erkenntnis und der Furcht des  
Herrn. Aber einer wacht von  
Mitternacht, und er kommt vom  
Aufgang der Sonne.*

**QUARTETT**

*Wohlan alle, die ihr durstig seid,  
kommt her zum Wasser, kommt  
her zu ihm! Wohlan alle, die ihr  
durstig seid, kommt her zu ihm  
und neigt euer Ohr, und kommt  
zu ihm, so wird eure Seele leben.*

**42. SCHLUSSCHOR**

*Alsdann wird euer Licht  
hervorbrechen wie die  
Morgenröte, und eure Besserung  
wird schnell wachsen; und die  
Herrlichkeit des Herrn wird euch  
zu sich nehmen. Herr, unser  
Herrscher! Wie herrlich ist dein  
Name in allen Landen, da man  
dir danket im Himmel. Amen.*



# Moses Mendelssohn und der jüdische Aufbruch in die Moderne<sup>1</sup>

Jürgen Sontag

## Einstieg

„Im Jahre 1933 endete die fast zweihundertjährige Geschichte des modernen deutschen Judentums, die an jenem Tage des Jahres 1743 begonnen hatte, als am Rosenthaler Tor von Berlin ein schüchternen Knabe aus Dessau, Moses, der Sohn Mendels, um Einlaß bat. Dieser Epoche, der es nicht an Glanz fehlte, und die der jüdischen wie der deutschen Geschichte eine lange Reihe hervorragender Persönlichkeiten und großer Leistungen schenkte, hatte jenen Typus des Patrioten und Kulturträgers geschaffen, der gleichzeitig ein bewußter Jude und tatkräftiger Vertreter deutscher Interessen war. Völlig integriert in die deutsche Kultur, blieben diese Persönlichkeiten Juden, und wie das deutsche Wesen sich ihrem Charakter und Geist aufprägte, so färbten ihre jüdischen Eigenschaften die nichtjüdische Umwelt. Es war, wenn man so will, eine wechselseitige Assimilation, die beiden Partnern zugute kam und eine kulturelle Hochblüte zur Folge hatte, wie sie seit dem letzten Jahrhundert der jüdischen Geschichte in Spanien und Portugal nicht mehr bestanden hat.“ (Ernst Feder, in: Deutsches Judentum, S.120)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist ursprünglich als Vortrag in der Heiligengeistgemeinde zu Kiel und in der Akademie Sankelmark gehalten worden. Der Vortragscharakter ist beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. auch Bernt Engelmann, Deutschland ohne Juden, S.115: ... genaugenommen seit dem denkwürdigen Tag des Jahres 1743, als ein blasser kleiner und verwachsener Junge aus Dessau durch das Rosenthaler Tor nach Berlin eingelassen wurde – von einem bezopften Wachtposten, der in sein Journal zunächst die genaue Anzahl Rindvieh und Schweine notierte, die an jenem Tage in die Stadt getrieben worden waren, und erst diesem Eintrag hinzufügte: „1 Jude“ - nämlich Moses Mendelssohn, der wie keine zweite Persönlichkeit dazu beigetragen hat, aus einer unbedeutenden

Wer war dieser schüchterne Knabe aus Dessau?  
Wie war seine politische, wirtschaftliche und kulturelle Umwelt geprägt? Was hat er bewirkt?

### **Voraussetzungen und Umwelt**

Wir verschaffen uns zunächst einen Überblick über die Situation der Juden in Deutschland, d.i. im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, in Mitteleuropa. Diese Präzisierung ist wichtig, denn die Verhältnisse in West- und in Osteuropa hatten sich anders entwickelt.

Der Überblick kann nur so aussehen, dass ich einige Rahmenbedingungen vorstelle, die das Leben der Juden in Deutschland im ausgehenden 17. und in der 1. Hälfte des 18.Jh. bestimmt haben. Das wird kein vollständiges Panorama werden, aber ein Mosaik, in dem die wichtigsten Steine enthalten sind.

### **A. Die Situation im Deutschen Reich**

#### **I.**

Eine Linie hielt sich aus dem Mittelalter bis in die Neuzeit durch. Das Leben der Juden in Mitteleuropa hing vor allem von der Tatsache ab, ob man sie ökonomisch brauchte oder nicht.

Dass die Juden im ausgehenden Mittelalter aus den meisten Freien *Reichsstädten* vertrieben waren, rührte nur zum geringeren Teil von der Agitation der Geistlichkeit aus den Bettelorden her. In den meisten Fällen waren ökonomische Gründe dafür die Ursache.

Jedenfalls waren ab dem Beginn des 16. Jh. die Juden aus fast allen bedeutenden Städten des Reiches vertrieben. „Zu Beginn des 17.Jh. gab

---

Winterresidenz, in der Militärs und Beamte den Ton angaben, eine Stadt der Intelligenz und Kultur zu machen“.

es nur noch in ganz wenigen Reichsstädten und größeren Residenzstädten funktionierende Judengemeinden, unter ihnen besonders in Worms, in Frankfurt am Main, in Friedberg in der Wetterau, in Wien und in Prag.“ (Battenberg, I, 164)

In den *Ländern* wurden die Austreibungen selten so rigoros durchgeführt: Da gab es Nischen, wo Juden eine Lebenschance hatten. Die hatten sie immer dann, wenn die kleinen Landesherren an der Kapitalkraft oder der ökonomischen Erfahrung der Juden zu partizipieren hofften.

So prägt dies das Bild der Juden in Deutschland im 17. Jh.: Keine großen Gemeinden mehr in den Städten sondern vereinzelte ländliche Siedlungen.

## II.

Die deutsche Entwicklung der sog. Kleinstaaterei kam in dieser Zeit zum Abschluss. Sie hatte Auswirkungen auf die Situation der Juden. Die großen und kleinen Landesherren setzten ihre Rechte auf die Juden (!) gegen die Zentralgewalt durch. Einigungsbemühungen der Juden im Reich blieben ohne Erfolg. Es bildeten sich Landjudenschaften, in denen die Juden in bescheidenem Umfang eigene Belange regeln konnten. (Battenberg, I, 242-245)

„Die wichtigste Neuerung der hier besprochenen Zeitspanne bestand darin, dass erstmals Spaltungen der Judenschaft in sozialer und geografischer Hinsicht sichtbar und wirksam wurden, die das gesamte mitteleuropäische Siedlungsgebiet erfassten. Seit dem 17. Jh. gab es keine einheitliche Geschichte der Juden im deutschen bzw. niederländischen Sprachraum mehr. Es gab zahlreiche Ansätze zum Neuaufbau auf veränderter Grundlage. Ebenso aber gab es die traditionellen Richtungen der Beharrung, die den alten 'orthodoxen' Rahmen nicht sprengen wollten. Aus ihnen entstand etwa die messianische Bewegung des Sabbatai Zwi.

Die neue Richtung zeigte auf der anderen Seite im 18. Jh. Moses Mendelssohn auf, auch wenn er sich äußerlich noch ganz an die überkommenen Traditionen halten sollte“. (Battenberg, I, 260f).

### III.

In der 2. Hälfte des 17. Jh. wies die demografische Verteilung der Juden in Europa große Unterschiede auf. Die meisten Juden lebten in den Reichen der Lubliner Union Polen und Litauen (350.000 Juden, ca. 7% der Gesamtbevölkerung).

In Böhmen und Mähren waren weitere 50.000 Juden ansässig (etwa 1% der Bevölkerung). Für das übrige Heilige Römische Reich ist eine jüdische Bevölkerung von 60.000 Einwohnern anzunehmen; das ist noch nicht einmal 0,5% der Gesamtbevölkerung). (Battenberg, II, 1)<sup>3</sup>

Für Berlin zur Zeit Friedrichs II. (Regierungszeit 1740–86) macht Johannes Kunisch in seinem Werk *Friedrich der Große* folgende Angaben: „In Berlin lebten im Jahre 1750 2188 Juden; das entsprach 1,93% der städtischen Gesamtbevölkerung.“<sup>4</sup>

### IV.

Ursprünglich war eine soziale Schichtung im Judentum nur unvollkommen ausgeprägt. Es gab z.B. nicht dauerhaft eine jüdische Oberschicht. Das lag vor allem an dem rabbinischen Erziehungs- und Bildungskonzept, das auf Breitenwirkung angelegt war. Gelehrsamkeit und Wohlstand standen jedem Tüchtigen offen. Die gemeindlichen Ämter konnten von jedermann wahrgenommen werden. War jemand in Not geraten, gab es ein System gegenseitiger Hilfeleistung, die jedes Gemeindeglied verpflichtete, in Notfällen anderen zu helfen.

---

<sup>3</sup> Zum Vergleich: Anteil der Juden in Deutschland 1933: ca. 0,7 %.

<sup>4</sup> Johannes Kunisch, *Friedrich der Große – Der König und seine Zeit*, Verlag C.H.Beck München 2004, S. 145.

Das änderte sich seit der Mitte des 17. Jh. Von der Schicht der Schutzjuden oder zumindest der geduldeten Juden spaltete sich eine vermögende Schicht von *Hoffjuden* ab mit herrschaftlicher Privilegien, die vorzeitig eine Emanzipation erlangte. Auf der anderen Seite bildete sich ein armes Judentum aus (*Betteljudentum*), das den Kontakt zu den Gemeinden verlor und durch Ausweisung aus den Ländern bzw. Städten an den Rand gedrängt und oft auch kriminalisiert wurde. (Battenberg II, 5-7. Näheres zu Schichtenbildung und Schutzbriefen II, 7-10)

## V.

Ich will nun nicht Einzelheiten der weiteren Entwicklung, besonders der im 18. Jh. entstehenden Aufklärung, berichten, so interessant diese auch im Einzelnen sind. Deshalb fasse ich in einigen Sätzen zusammen, was für die Situation der jüdischen Minderheit in der christlichen Umwelt des 18. und dann auch des 19. Jh. wichtig zu werden begann und gewesen ist.

1) Das jüdische Erwählungsbewusstsein wurde von den Aufklärern säkularisiert und der allgemeinen Entwicklung dienstbar gemacht. Sie gingen daran, die religiösen Gebräuche der Juden so auszulegen, dass sich auch die Christen darin wiederfinden konnten. So wurden der jüdische Monotheismus und die sittlichen Prinzipien, die sich im Judentum seit seinen Anfängen herausgebildet hatten, als Kraft gesehen, Europa aus geistiger Trägheit und sozialer Rückständigkeit zu befreien.

2) Weil die christliche Mehrheit wenig Beziehungen zu der jüdischen Minderheit hatte, waren uralte Vorurteile nicht so ohne Weiteres aus der Welt zu schaffen. Religiöse Klischees traten zwar in den Hintergrund, die Schuld der Juden an der Kreuzigung Jesu Christi wurde nicht mehr ernstlich vertreten. Aber die Judenfeindschaft blieb und fand neue Begründungen. Eine solche lag auf ökonomischem Gebiet: Man lernte Juden nun als Geschäftspartner und Konkurrenten kennen, und viele Christen reagierten auf jüdische Tüchtigkeit und Erfolg mit alten Ressentiments.

Besonders verhängnisvoll wurde die im 19.Jh. entstehende Auffassung von der Minderwertigkeit der jüdischen Rasse.

3) Im Zuge der Emanzipation wurde die Ghettoisierung der Juden äußerlich aufgehoben. Es blieben aber innere Schranken bestehen. „Die zur bürgerlichen Gesellschaft bestehenden Schranken wurden nur dann beseitigt, falls der betroffene Jude zu einer vollständigen Assimilierung unter Aufgabe des eigenen Judeseins bereit war.“ ( Battenberg, II, 22)

4) Durch die teilweise Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft wurden negative Begleiterscheinungen der Ghettosituation gegenstandslos. Damit lockerte sich aber für viele Juden ihr Zusammenhalt. In der Vereinzelung gingen oft auch religiöse Bindungen verloren. Dagegen setzte im 19. Jh. eine Rückbesinnung auf die ureigenen jüdischen Werte ein; das deute ich hier nur an.

(Ausführlich dazu Battenberg, II, 20ff)

## **B. Die Situation im Königreich Preußen**

### **I.**

Bisher habe ich die Situation der Juden im Reich geschildert. Jetzt betrachte ich die Verhältnisse im Königreich Preußen, der Lebenswelt von Moses Mendelssohn. Dabei können wir davon ausgehen, dass, was in Preußen galt, in ähnlicher Weise auch in den anderen Staaten des Reiches üblich war.

Im Unterschied zu den Hugenotten, die nach Brandenburg und Berlin als refugies zugewandert waren, sofort rechtlich gleichgestellt und mit vielen Privilegien ausgestattet wurden und 1724 ca. 9% der Bevölkerung von Berlin ausmachten (=5682 Personen), war die Obrigkeit den Juden gegenüber zu keinerlei Zugeständnissen bereit. Das Generaldirektorium, „das die 'Juden-Sachen' zentral verwaltete, (war darauf bedacht), die fiskalischen Belange des Staates zu wahren und die / hohen und vielfach

diskriminierenden Steuerabgaben, die den Juden auferlegt waren, un-nach-sichtig zu erheben.

Der berufliche Spielraum jüdischer Landeseinwohner war mit wenigen Ausnahmen auf den Bereich von Geldgeschäften beschränkt. Sie betätigten sich als Bankiers, Finanzmakler und als Geld- und Pfandverleiher – teilweise sogar im großen Stil – und gelangten trotz der hohen Brisanz ihrer Berufstätigkeit zu Wohlstand und Reputation. Immerhin gab es im Jahre 1749 in Berlin 119 jüdische Großunternehmer und mit Moses Mendelssohn einen Mann jüdischen Glaubens, der in Lessings Schauspiel *Nathan der Weise* zur Leitfigur einer von der Aufklärung inspirierten Humanitätsidee aufsteigen konnte. Der Status der Juden blieb im friderizianischen Preußen gleichwohl auf Randbereiche der öffentlichen Lebens verwiesen und von einem tief verwurzelten Misstrauen geprägt, das gerade auch den König immer wieder zu abfälligen Äußerungen veranlasste.“<sup>5</sup>

Man war sich im 18. Jh. weithin bewusst, dass neben anderem die rechtlichen Existenzbedingungen der Juden änderungsbedürftig waren.

Wie das Königreich Preußen dieser Aufgabe nachkam, zeigt das Revidierte General-Privilegium und Reglement vor die Judenschaft im Königreich Preußen etc. vom 17. April 1750.

(Friedrich II. 1740-1786)

Dieses ‘Generalreglement’ war alles andere als von aufklärerischem Geist geprägt, es schrieb noch einmal für mehr als 60 Jahre fest, was seit Jahrzehnten unter absolutistischer Regie praktiziert wurde. Dabei gab sich Friedrich II. landesväterlich fürsorglich - aber nur für seine christlichen Untertanen.

„Nachdem wir in unserem Königreiche [...] bey denen darinnen vergeleiteten und geduldeten Juden verschiedene Mängel und Mißbräuche angemercket, insonderheit aber gar eigentlich beobachtet haben, daß

---

<sup>5</sup> Johannes Kunisch, Friedrich der Große, a.a.O. S. 145 / 6.

derselben überhandnehmende Vermehrung nicht nur dem Publico, besonders aber denen christlichen Kaufleuten und Einwohnern ungemein Schaden und Bedrückung zugefüget, sondern auch der Judenschaft selbst [...] Beschwerden und Nachtheil erwachsen; wir aber aus allergnädigster landesväterlicher Vorsorge alle und jede in unserem Schutze stehende getreue Unterthanen, sowohl Christen als Juden, in beständigen guten Wesen und Flor ihrer Nahrung und Gewerbe so viel immer möglich gesetzt und erhalten wissen wollen, [haben wir] dannenhero nöthig gefunden, solche Vorkehrung zu machen, daß diese unsere allergnädigste Absicht erreicht, zwischen der Christen- und Judennahrung- und gewerbe Proportion gestiftet und insbesondere durch unzuläßig erweiterten jüdischen Handel und Wandel keinem von beyden zu nahe geschehe.“ (in: Battenberg, II, 66)

„Um eine dem Gemeinwohl entsprechende ‘Proportion’ zwischen jüdischer und christlicher Bevölkerung zu erhalten, wurde ein numerus clausus der zugelassenen Juden festgelegt“ (Battenberg, II, 66).

Dabei wurden 6 Kategorien unterschiedlicher Schutzintensität verfügt:

1) „Die reichsten Juden erhielten das sog. ‘*Generalprivileg*’, Häuser und Grundstücke zu erwerben, und waren in ökonomischer Hinsicht den christlichen Kaufleuten gleichgestellt. Alle Kinder dieser - zahlenmäßig recht kleinen - Gruppe durften ihre Eltern beerben.“ (Battenberg, II, 66)

2) Die ‘*ordentlichen Schutzjuden*’ „durften sich beruflich an einem bestimmten Ort betätigen, hatten aber nur eingeschränktes Wohnrecht und konnten ihren Schutzstatus höchstens auf zwei ihrer Kinder vererben. Das erste von ihnen musste, um den gleichen Status zu erreichen, ein Vermögen von 1000, das zweite ein solches von 10.000 Talern nachweisen.“ (Battenberg, II, 67)

3) Die ‘*außerordentlichen Schutzjuden*’ hatten lediglich einen persönlichen Schutzstatus, den sie nicht an ihre Kinder vererben konnten. Der Schutzstatus konnte ihnen gewährt werden, wenn sie als Ärzte, Maler und andere Gewerbetreibende dem Gemeinwesen nützlich waren.

4) In der Rangfolge kamen dann die *Bediensteten* der Judengemeinden, die Rabbinen, Kantoren und Schächter. Sie durften nur innergemeindliche Arbeiten verrichten und hatten keinen Zugang zu Handel und Gewerbe.

5) „Die 5. Gruppe bestand aus den *bloß geduldeten Juden*; darunter fielen die jüngeren Söhne der ordentlichen Schutzjuden, alle Söhne der außerordentlichen Schutzjuden und Gemeindeangestellten, die nicht unter die 4. Kategorie fielen“. (Battenberg, II, 67)

6) „Die 6. Gruppe setzte sich aus dem *Dienstpersonal* der generalprivilegierten Juden zusammen. Die Dauer ihres Aufenthaltsrechts war von dem jeweiligen Dienstverhältnis abhängig.“ (Battenberg, II, 67)

Von diesem Edikt wurden weniger die reichen Juden betroffen als vielmehr die vielen kleinen Gewerbetreibenden. Die lebten wegen der starken steuerlichen Belastung am Rande des Existenzminimums. Das waren etwa 90% der 60.000 Juden in Preußen. Sie konnten die Mindestsumme zum Erwerb eines Schutzstatus nicht aufbringen. „Einem dem Generalreglement beigegebenen Verzeichnis zufolge waren ... nur 162 Einwohner in Berlin als ordentliche sowie weitere 63 als außerordentliche Schutzjuden anerkannt.“ (Battenberg, II, 67)

Ähnliche Regelungen des Rechtsstatus der Juden gab es auch in den anderen Ländern des Reiches, nur waren sie nicht ganz so spezifiziert.

So regelte das Land, in dem Moses Mendelssohn lebte, seine Existenzbedingungen. Wir werden nun sehen, wie sein Leben sich in diesem Rahmen bewegte.

## **2. Moses Mendelssohn (1729 - 1786)**

### **I.**

Mendelssohn wurde 1729 in Dessau geboren. Sein Vater Mendel Heymann war dort ein Thorarollenschreiber. Seine Mutter hatte unter ihren

Vorfahren den berühmten polnischen Gelehrten aus Krakau Moses ben Israel (Isserles) (1525-72). Nach ihm erhielt Mendelssohn seinen Vornamen Moses.

Moses Isserles verstand es, Joseph Caros *Schulchan Aruch* (Der gedeckte Tisch), eine Zusammenfassung der religiösen Tradition des sephardischen Judentums, durch seinen Kommentar *ha-Mappa* (Das Tischtuch) für das mitteleuropäische aschkenasische Judentum annehmbar zu machen.

Moses Mendelssohn erhielt im Elternhaus eine sorgfältige Erziehung in den traditionellen Bahnen des Judentums. Er besuchte, wie es sich für einen jüdischen Jungen gehörte, den Cheder, und danach die Bet-ha-Midrasch seiner Heimatstadt.

Als 14jähriger wanderte er nach Berlin, um bei seinem Rabbiner David Fraenkel (1707-1762), der inzwischen als Oberrabbiner nach Berlin berufen war, weiter zu studieren. Es ist für die damalige Zeit typisch, dass der junge Moses Berlin nur durch ein vorgeschriebenes Tor betreten konnte und dabei, gleich dem Viehzoll für die Rinder, einen Leibzoll für die Juden entrichten musste.

Es war ein Glücksfall für Moses, dass er bei *Fraenkel* weiter lernen konnte. Fraenkel war ein strenggläubiger und scharfsinniger Gelehrter, der sich ganz auf seine wissenschaftliche Arbeit konzentrierte. Und er stand neuen Gedanken aufgeschlossen gegenüber.

Durch ihn lernte Moses Mendelssohn die wichtigsten Schriften der jüdischen theologischen und philosophischen Tradition kennen.

Ebenso wichtig war für ihn, dass er dem Arzt Aaron Salomon *Gumpertz* (1723 - 69) aus einer bekannten Hofjudenfamilie begegnete. Der brachte ihn dazu, die englische und die französische Sprache zu lernen und sich die Werke der Philosophen Christian Wolff (1679-1754) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) anzueignen. Auch führte Gum-

pertz Mendelssohn in die Berliner Gelehrtenwelt ein und vermittelte ihm 1753 die Bekanntschaft mit Gotthold Ephraim Lessing.

Dieser *Bildungsweg* ist für einen Juden dieser Zeit ungewöhnlich. Normalerweise gab es selbst für einen hochbegabten Talmudschüler nur den Weg durch das Bildungsprogramm der Jeschiwot hindurch, an dessen Ende ein Rabbinat oder, wenn es sehr gut ging, ein Oberabbinat stand. Er konnte in der jüdischen Gemeinschaft als Talmudgelehrter berühmt werden, aber in der Regel nicht die Aufmerksamkeit der christlichen Umwelt erregen. Bei Moses Mendelssohn lief es anders. Das hängt damit zusammen, dass er sich parallel zum Talmudstudium das verfügbare Wissen seiner christlichen Umgebung, besonders Philosophie und Naturwissenschaft, aneignete und es beherrschte. „In seiner Person verbanden sich damit zwei damals gegensätzliche Kulturen, die ihm beide in gleicher Weise vertraut waren: die rabbinische Tradition und die moderne Philosophie. Mendelssohn strebte mit dieser Synthese seinem Vorbild nach, dem mittelalterlichen Religionsphilosophen Moses Maimonides.“ (Die Tora, 13f.) Dazu kam der durch Dr. Gumpertz vermittelte Austausch mit den Intellektuellen in Berlin. Das alles war ungewöhnlich.

Mendelssohns schriftstellerisches Werk umfasst zahlreiche Beiträge in deutscher und hebräischer Sprache. Auch übersetzte er Poesie aus dem Hebräischen, Lateinischen und Englischen ins Deutsche. Als seine Hauptwerke gelten:

- „Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften“ (1763 hatte die Berliner Akademie der Wissenschaften das Thema „Ob die metaphysischen Wissenschaften einer solchen Evidenz fähig sind wie die mathematischen?“ zur Bearbeitung gestellt. Moses Mendelssohn hatte mit seiner Arbeit den Preis errungen - vor Kant u.a.)

- „Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen“ (1767)

- „Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum“ (1783)

Traditionell verlief dagegen auf der anderen Seite sein *beruflicher* Werdegang. Den hat Moses Mendelssohn daneben auch noch bewältigen müssen. Er wurde Hauslehrer bei dem Seidenfabrikanten Isaak Bernhard und stieg in dessen Fabrik schnell auf bis zum Teilhaber und selbstständigen Geschäftsführer. Es gelang ihm, diese Fabrik auszubauen, sodass er Zweigwerke in West- und Ostpreußen und in Schlesien betrieb. Davon hat Mendelssohn sein und seiner Familie Leben bestritten, gelebt hat er aber in der Philosophie.

## II.

Nach dem bisher über Moses Mendelssohn Gesagten ist es nun aufschlussreich, eine ganz andere Stimme über ihn zu hören, die Stimme seiner ältesten Tochter Brendel (spätere Dorothea Schlegel). Durch sie erfahren wir, dass Mendelssohn nicht nur Philosoph und Fabrikant gewesen ist, sondern auch Ehemann und Vater. Was sie über ihn geschrieben hat, entnehme ich Carola Sterns Buch: *„Ich möchte mir Flügel wünschen“*. Das Leben der Dorothea Schlegel.

Von Moses Mendelssohns Ehefrau Fromet, geborene Gugenheim weiß man wenig. Sie war eine Kaufmannstochter aus Hamburg. Man kennt die Brautbriefe des verliebten Moses, aber nicht die Antwortbriefe der Braut.

Eine anrührende Geschichte teilt uns Carola Stern mit. „Wie erschreckt sei die Hamburger Kaufmannstochter ... beim ersten Anblick ihres Zukünftigen gewesen: Oje, so ein kleiner Mann und so ein großer Buckel! Doch dann erzählte ihr der kleine Mann, wie er, noch gar nicht auf die Welt gekommen, im Himmel schon erfahren habe, dass die ihm bestimmte Frau einen Buckel haben solle, und sogleich den lieben Gott gebeten habe: Gib mir den Buckel und lass das Mädchen schlank gewachsen und wohlgefällig sein! Kaum hatte Moses Mendelssohn das gesagt, als ihm das Mädchen um den Hals fiel - und sie ward seine Frau, und sie wurden glücklich miteinander.“ (Stern, 16)

Ein Problem bahnte sich im Hause Mendelssohn an, als es darum ging, die junge Brendel<sup>6</sup> zu verehelichen.

Das liest sich bei Carola Stern so: „Ausgerechnet Rousseau, mit dem sich Moses Mendelssohn und andere Väter in so vielem im Blick auf ihre Töchter einig waren, erklärte im ‘Emil’: „Bei Ehen, die durch die Väter geschlossen werden ... verheiratet [man] nicht Menschen, sondern Stände und Vermögen ... all das kann sich ändern.“ Doch wie?

„Die Eheleute müssen einander selbst wählen“, hieß es bei Rousseau, und ihre Augen sowie ihre Herzen müssten dabei ihre ersten Führer sein. Ja, riefen die begeisterten Verliebten, nicht Geld und Rang sollen über unseren Bund entscheiden, sondern einzig und allein die Liebe.

Aber die Liebe kommt doch mit der Ehe, erwiderten die Alten. Die Ehe ist die Voraussetzung der Liebe, jedenfalls der dauerhaften. Doch die Jungen riefen, künftig solle das Umgekehrte gelten: Die Liebe soll die wichtigste Voraussetzung der Ehe sein. ... Die Mädchen forderten ihr Recht auf Glück. ...

Moses Mendelssohn musste sich entscheiden. Wollte er, wenn es um die Zukunft seiner Tochter ging, die Konvention durchbrechen oder Traditionen bewahren? Die Formel ‘moderner Denker und gesetztestreuer Jude’ ging in diesem Fall nicht auf.

Die Religion gebot ihm, den Mann der Tochter zu bestimmen. Aber taten das nicht auch die Christen? Kein Jude sonderte sich ab, wenn er dieser Pflicht nachkam. Also sah sich Mendelssohn nach einem Ehemann für Brendel um. Doch sollte sich das ausgewählte Paar genügend lange kennen und zu nichts gezwungen werden - dies war der Tribut an die Moderne. ...

Mendelssohn war überzeugt, den rechten Mann für seine Älteste gefunden zu haben, und er war stolz auf diese Wahl: Simon Veit.

Für Veit sprach die Familie. . . . Für Veit sprach der gegenseitige Nutzen, den die Mendelssohns und die Veits aus der Verbindung zogen. ...

---

<sup>6</sup> Brendel Mendelssohn 1764 in Berlin – 1834 in Frankfurt/Main.

Und mit der Heirat stieg Brendel in die jüdische Oberschicht der Hauptstadt auf; das schmeichelte dem Philosophen. ...

Vierzehnjährig wurde Brendel mit dem zehn Jahre älteren Simon Veit verlobt.

Neigung „läßt sich aber nicht voraussetzen ... weiß nichts von Tradition oder Köhlerglauben, kennt nur Evidenz der Sinne und übrigens keine Versicherung ...; wie ein neckisches, launisches Mädchen ist sie gerade da, wo Ihr sie am wenigsten vermutet, und läßt Euch vergebens warten, wo Ihr auf sie Rechnung gemacht habt.“

Der weise Mendelssohn! Theoretisch wusste er genau, wie unberechenbar Gefühle sind; poetisch hat er es beschrieben. Doch Selbstgerechtigkeit hinderte ihn zu erkennen, dass in diesem Fall Warten [5 Jahre waren als Verlobungszeit verabredet - zum Kennenlernen] ganz vergebens war: Brendel liebte Simon nicht.“ (Stern, 34-37 i.A.)

Der Widerspruch in Moses Mendelssohn: „Als Aufklärer predigte er Freiheit und Selbstverwirklichung des Menschen. Als frommer Jude verwehrte er seiner Tochter dieses Recht, meinte selbstherrlich entscheiden zu können, welcher Mann für sie der richtige und beste sei.

Der Aufklärer unterlag dem Patriarchen. Den Patriarchen trifft am Unglück seiner Tochter ein gerüttelt Maß an Schuld. (Stern, 40) <sup>7</sup>

### III.

Ausführlich muss auch die Freundschaft Moses Mendelssohns mit Lessing bedacht werden.

Sie begann mit der negativen Kritik an einem Stück von Lessing. 1749 hatte Lessing das kleine Stück *Die Juden* verfasst. Darin wollte er den ethischen Wert des Judentums betonen und zeigen, dass es nicht darauf ankommt, ob einer Jude oder Christ, sondern *dass* er ein *Mensch* ist. Die Hauptfigur dieses Stücks ist dem Berliner Arzt Gumpertz nachgebildet.

---

<sup>7</sup> Zu Brendel Mendelssohn, der Lieblingstochter von Moses Mendelssohn: Bernt Engelmann, Deutschland ohne Juden S. 38.

Dieses Stück wurde von dem Göttinger Theologen und Orientalisten Michaelis kritisiert, dabei kamen einige antijüdische Klischees zutage. Das veranlasste Mendelssohn zu einer Verteidigung des Stücks und zu einer Ehrenrettung der Juden. Darüber kam es zur Begegnung von Lessing und Mendelssohn und zu einer lebenslangen Freundschaft, die beide persönlich und in ihrem schriftstellerischen Wirken bereichert hat. Wir kennen eine Frucht dieser Freundschaft - Lessings Drama *Nathan der Weise*.

Eine andere Frucht dieser Begegnung ist, dass Moses Mendelssohn als Philosoph allgemeine Anerkennung errang. Er war sich mit Lessing darin einig, dass es in dieser Epoche darauf ankäme, das Judentum aus der geistig - kulturellen Ghettosituation herauszuführen. Wir bemühen uns, Mendelssohns Ansatz zu verstehen:

„Er versuchte die Identität der jüdischen Religion und der jüdischen Tradition unter neuen Vorzeichen zu bewahren, indem er beide mit Mitteln der aufklärerischen Philosophie umdeutete, sie in ihrem Kernbestand aber nicht angriff. Die Öffnung konnte ihm nur gelingen, indem er die gängigen Interpretationsmuster aus der Philosophie des christlichen Abendlands übernahm und für die jüdische Tradition akzeptabel machte. Adressat seiner Bemühungen waren die eigenen Glaubensgenossen, die er der deutschen und überhaupt der christlich orientierten Kultur näher bringen wollte. Mittelbar erreichte er damit auch seine christliche Umwelt, der er ein neues Verständnis für die jüdische Kultur eröffnete.“ (Battenberg, II, 72)

Moses Mendelssohns Mittel waren seine philosophischen Schriften und sein intensiver persönlicher und philosophischer Kontakt mit den maßgebenden Dichtern und Philosophen seiner Zeit.

Es ist nicht möglich, sein ganzes Werk auszubreiten. Aber es macht Sinn, auf drei Ereignisse näher einzugehen.

#### IV.

1767 erschien Mendelssohns Schrift *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* bei dem Verleger Friedrich Nicolai (1733-1801). Nicolai war der Führer der Berliner Aufklärung. Mit einem Schlag wurde Mendelssohn nun zu einem anerkannten Philosophen der Aufklärung und eine europäische Berühmtheit. Das Werk war ein 'Bestseller', es erlebte in kurzer Zeit 4 Auflagen und wurde in 10 Sprachen übersetzt. Das liegt auch an der popularphilosophischen Darstellungsweise, mit der er sich bemühte, philosophische Probleme verständlich zu vermitteln.

Mendelssohns *Phädon* ist ein Zeugnis für die vernünftige, nicht durch Offenbarung geleitete Religion. Allerdings ist die vernünftige Religion und ebenso auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht ein Erzeugnis der zur Wissenschaft ausgebildeten Vernunft. Die vernünftige Religion ist vielmehr *dem unverdorbenen, nicht missgeleiteten Menschenverstande ebenso hell einleuchtend, ebenso unumstößlich gewiss als irgendein Satz in der Geometrie*. In Mendelssohns Werk schätzte man die (damals) einleuchtenden Beweise von Gott und der Unsterblichkeit der Seele. Sie können bewiesen werden. Aber sie brauchen auch umständliche Beweisführungen, weil eine lange Tradition von kirchlicher Lehrautorität und Aberglaube den gesunden Menschenverstand verdreht und verwirrt haben, wie er meinte.

#### V.

Sachlich ist das zweite Ereignis mit dem *Phädon* verbunden, die Kontroverse mit dem Zürcher Theologen Joh. Caspar Lavater (1741- 1801).

Lavater hatte die Gedanken von Moses Mendelssohn als Denkanstöße aufgenommen und weitergedacht. Er meinte, Mendelssohn müsse, wenn er seine eigenen Gedanken persönlich zu Ende denken würde, zum Christentum übertreten.

Die beiden kannten sich bereits. Lavater hat Mendelssohn nach der ersten Begegnung charakterisiert als einen Mann von scharfen Einsichten, feinem Geschmack und ausgebreiteter Wissenschaft, vertraulich und offenherzig im Umgange, bescheidener in seinen Reden als in seinen Schriften [...], ein Bruder seiner Brüder, der Juden, gefällig und ehrerbietig gegen sie, auch von ihnen geliebt und geehrt. (Battenberg II, 74)

Lavater war verwundert, als er feststellte, „daß Mendelssohn an den Bräuchen seiner Väter festhielt, gleichzeitig aber sein Judentum mit der Philosophie in Einklang zu bringen suchte“ (Battenberg, II, 74). Zu der Auseinandersetzung kam es so:

Lavater hatte 1769 eine Arbeit des Genfer Theologen Bonnet ins Deutsche übersetzt *Die Philosophische Wiedergeburt*. Er hatte Mendelssohn die Übersetzung 1770 geschickt mit der Bitte, sie zu widerlegen oder konsequent auf sein Judentum zu verzichten. Das brachte Lavater viele Missbilligung ein.

Mendelssohn ließ Lavater noch im gleichen Jahr wissen, dass er sich nach sorgfältiger Prüfung des Für und Wider für das Judentum entschieden habe. Mendelssohn war sich bewusst, „dass die Position, die er zwischen den beiden Welten, der jüdischen und der christlichen einerseits, der Offenbarungs- und Vernunftreligion andererseits, bezogen hatte, schwer errungen und kaum ohne Missverständnisse und Gefahren auf beiden Seiten bei einer öffentlichen Diskussion zu behaupten war ... Er behielt gleichsam eine gefühlsmäßige Bindung an das Judentum bei, vermied aber eine klare Apologie. Damit befand er sich im Einklang mit der Aufklärungsphilosophie, die die Argumente für eine ‘vernünftige’ Religion nicht dazu benutzen wollte, für den Wechsel zum Christentum als der wahren Religion zu plädieren.“

Übrigens: „Um diese Gefahr für die Zukunft auszuschließen, veröffentlichte der Göttinger Physiker und Philosoph Georg Christoph Lichtenberg (1742 - 99) 1773 eine Satire auf den Lavater-Streit (*Timorus, das ist die Vertheidigung zweyer Israeliten*), in der er für ein Ende der christlichen ‘Proselytenmacherei’ plädierte.“ (Battenberg, II, 74)

Mendelssohns Denkansatz und die Lavaterkontroverse lassen Gefahren erkennen, die dem Judentum in einer Assimilation an das Christentum drohten. Moses Mendelssohn fand sicher auch deshalb das Ohr vieler Christen, weil diese meinten, hier bewege sich ein prominenter Jude vom Judentum weg und zum Christentum hin. Dieser Eindruck ist nicht ganz falsch, wenn man an den Weg denkt, den Mendelssohns Familie genommen hat.

## VI.

Noch ein drittes Ereignis ist zu nennen, an dem Mendelssohns Denken und Wollen gut zu erkennen sind, die Übersetzung der 5 Bücher Mose (Tora). Sie ist vermutlich 1774-76 entstanden und 1783 in Berlin erschienen.

Die Herausgeberin der revidierten Ausgabe von 2001, Annette Böckler, schreibt in ihrer Einleitung, Mendelssohns eigenen Worten zufolge sei die Tora-Übersetzung ursprünglich nur für seinen Sohn Josef gedacht gewesen. Zitat aus einem Brief an Avigdor Levi vom 25. Mai 1779:

„Ich legte ihm die deutsche Übersetzung in den Mund, auf daß er durch sie den einfachen Sinn der Schrift verstehe, bis der Knabe aufwüchse und von selbst verstehen würde. Damals fügte es Gott, daß der gelehrte Grammatiker, unser Lehrer Salomon [Dubno] - sein Licht möge leuchten - zu mir kam, meinem besagten Sohn die Wissenschaft der [hebräischen] Grammatik eine Stunde täglich zu lehren. Als nun besagter Rabbi meine Toraübersetzung sah, gefiel sie ihm, und er ersuchte mich um Erlaubnis, sie zum Nutzen der jüdischen Kinder, welche eine Erläuterung und deutsche Übersetzung der Verse in den vom Wege abführenden Schriften der Nichtjuden suchen, drucken zu lassen. Ich gab ihm meine Einwilligung, jedoch nur unter der Bedingung, daß er sein Augenmerk darauf richte, jede Stelle anzumerken, bei der ich mich in meiner Übersetzung für die Ansicht eines der alten Tora-kommentatoren gegen einen

anderen entschieden habe oder wo ich von der Meinung aller abgewichen bin, um einen anderen Weg einzuschlagen, der meiner Meinung nach mit den Regeln der Sprache, dem Zusammenhang des Inhalts, der Setzung und Bedeutung der Akzente gut übereinstimme.“ (Die Tora, 14f.)

Die Herausgeberin merkt an: „Es ist umstritten, ob er nicht doch - entgegen seinen Worten - von Anfang an beabsichtigt hat, die hochdeutsche Übersetzung zur Verbreitung der Kultur unter seinen jüdischen Mitmenschen zu nutzen, dies aber nicht sagte, um nicht in eine Kontroverse verwickelt zu werden“ (Die Tora, 29, Anm.7)

Mendelssohn schrieb seine deutsche Übersetzung in hebräischen Buchstaben. Damit brachte er zum Ausdruck, dass er zunächst jüdische Leser im Blick hatte, die Juden seiner Zeit konnten meist nur diese lesen.

Aber für seine Psalmenübersetzung verwendete Mendelssohn von Anfang an die deutsche Schrift. Der Übersetzungszweck war ein anderer, er wollte seinen christlichen Zeitgenossen zeigen, welche Schönheit und Lyrik das Judentum besaß. (Die Tora, 29, Anm.10)

Mendelssohns Toraübersetzung ist unter dem Titel *Buch der Friedenspfade* erschienen. „Doch das Werk wurde alles andere als ein Friedenspfad, denn es rief den erbitterten Widerstand der Rabbiner jener Zeit hervor. Eine Übersetzung der Tora durch einen Juden ins Hochdeutsche war etwas radikal Neues. Man warf Mendelssohn vor, er verrate die überkommene Auslegung, er liefere die Tora der Kritik aus, wer ‘reines Deutsch’ lerne, der werde bald auch das Joch der Gebote abwerfen.“ (Die Tora, 15) Mendelssohn ging auf den Widerstand ein: „Meine Ansicht ist es bisher gewesen: Wenn meine Übersetzung von allen Israeliten ohne Widerrede angenommen werden sollte, so wäre sie überflüssig. Je mehr sich die sogenannten Weisen der Zeit widersetzen, desto nötiger ist sie. Ich habe sie anfangs für den gemeinen Mann gemacht, finde aber, daß sie für Rabbiner noch viel notwendiger ist.“ (Battenberg, II, 75)

Eine Anmerkung zu dem Widerstand der Rabbiner:

Der Widerstand kam nicht überraschend. Sie waren die Lehrer des Talmud und verstanden sich als Sachwalter des talmudischen Judentums, d.i. des normativen, orthodoxen (orthopraxen) Judentums. Sie sahen im Talmud die Schrift gewordene mündliche Tora, die zugleich mit der schriftlichen Tora am Sinai von Gott gegeben und von gleichem Rang wie diese, für Leben und Tun der Juden (Halacha) die maßgebliche Offenbarung ist. Und nun kam dieser Tora-Übersetzer Moses Mendelssohn und gab mit seiner Übersetzung zu verstehen, dass der schriftlichen Tora als der Quelle der Vorrang gebühre, (gut reformatorisch gedacht), weshalb die Juden sie selbst lesen müssten. Sie mussten sich von Mendelssohn angegriffen oder zumindest herausgefordert fühlen: Ihr habt die Gründung des Glaubens verloren. Wir können in der Kontroverse Moses Mendelssohn - Rabbiner die Grundsituation des Judentums im 19. Jh. vorabgebildet sehen: hier die Orthodoxie, die sich wesentlich am Talmud orientiert, dort die Reformsynagoge, das liberale Judentum, das der schriftlichen Tora wieder eine grundlegende Bedeutung zumisst.

Ein Wort zur hochdeutschen Übersetzung: Wir müssen bedenken, in den jüdischen Gottesdiensten und bei den persönlich gesprochenen Gebeten regierte die hebräische Sprache. Im Umgang der meisten Juden miteinander wurde das Jiddische gebraucht. Mit dem Hochdeutschen haperte es bei ihnen gewaltig. Für Moses Mendelssohn aber war das Jiddische ein Jargon und sein Gebrauch ein Zeichen schlechter Bildung. Deshalb wollte er seinen jüdischen Glaubensgenossen durch eine möglichst gute hochdeutsche Übersetzung die wichtigsten Stücke der hebräischen Bibel zugänglich machen. „Durch das Medium des biblischen Wortes sollte den Juden in Deutschland die deutsche Sprache nahegebracht werden, damit auf diese Weise ihre geistige Emanzipation vorbereitet werden könne.“ (Battenberg, II, 75) (vgl. Luther)

Zusammen mit dem Grammatiker Salomon Dubno und den Pädagogen Naphtali Herz Wessely und Naphtali Herz Homberg übersetzte er den Pentateuch (= die Tora) und die Psalmen. Dabei ging es ihm um einen

dichterisch - schönen deutschen Text, weniger um einen, der dem hebräischen Original möglichst nahe ist. Das war sein *Übersetzungsprinzip*: Er maß der *Zielsprache* mehr Gewicht bei als der Ausgangssprache.

Danach ist seine Übersetzung im Laufe der Zeit auch beurteilt worden. Wer mehr dem Wiedergeben des Originals verpflichtet ist, wird Mendelssohns Übersetzung ablehnen (z.B. Franz Rosenzweig). Wer mehr eine gut lesbare Übersetzung sucht, wird Mendelssohns Übersetzung loben (Simon Bernfeld).

Gleichzeitig verfasste Mendelssohn, um seine eigene Beziehung zum Judentum unübersehbar zu machen, einen hebräischen Kommentar!

Eine Besonderheit der Toräübersetzung von Moses Mendelssohn, die uns hier aber nicht ausführlich beschäftigen kann, soll wenigstens erwähnt werden. Es geht um die Frage, wie der Gottesname *JHWH* ins Deutsche übertragen wird. Mendelssohn entscheidet sich als erster jüdischer Übersetzer für die Übersetzung *Der Ewige*. Er begründet das ausführlich; es gibt darüber eine lange gelehrte Diskussion. (vgl. Die Tora, S.17-19)

In der Folge wurden Mendelssohns Übersetzungen besonders in den aufgeklärten liberalen jüdischen Gemeinden gebraucht. Mehr noch als seine philosophischen Schriften trugen sie dazu bei, dass sich das deutsche Judentum für die abendländische Kultur öffnete.

## VII.

Noch einmal ließ sich Mendelssohn in eine Kontroverse hineinziehen. Diesmal ging es um seinen Freund Lessing, der 1781 gestorben war. Friedrich Heinrich Jacobi behauptete, Lessing habe sich ihm gegenüber als entschiedener Spinozist erklärt. Mendelssohn war sehr bestürzt, dass sein Freund ein Atheist gewesen sein sollte, und versuchte in einem Briefwechsel mit Jacobi, diesen von seiner Meinung abzubringen. Aber

Mendelssohns Antwort blieb wohl undeutlich. Da ging Jacobi mit einer Schrift „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ in die Öffentlichkeit. Nun konnte Mendelssohn die Ehrenrettung seines Freundes Lessing nicht länger hinauszögern. Im Dezember 1785 schrieb er als Erwiderung auf Jacobi „An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre Spinozas“.

Die mit dieser Kontroverse verbundene Aufregung und Unruhe setzten ihm persönlich aber so zu, dass sein seit längerem bestehendes Leiden sich verschlimmerte. Noch bevor seine letzte Schrift erschien, starb Mendelssohn am 4. Januar 1786.

Er ist in Berlin auf dem alten jüdischen Friedhof in der Großen Hamburger Straße beerdigt worden.

### **3. Folgen und Auswirkungen**

Moses Mendelssohn hat in seinem umfangreichen Wirken immer zwei Zielgruppen gleichzeitig im Blick gehabt, seine eigenen Glaubensgenossen und die christliche Mehrheitsgesellschaft. Welche Wirkungen hat er bei den einen wie den anderen gehabt?

Wir schauen zuerst auf die Auswirkungen in seinem jüdischen Umfeld.

#### **I.**

Zu der neuen Ausgabe Tora-Übersetzung von Moses Mendelssohn hat Tovia Ben-Chorin ein Vorwort geschrieben. Er erwähnt, dass diese Ausgabe genau 200 Jahre nach der Gründung der liberalen Bewegung im Judentum in Deutschland (1801) erscheint, und nimmt dies zum Anlass, Mendelssohns Bedeutung für das liberale Judentum zu würdigen.

Tovia Ben-Chorin nennt Moses Mendelssohn „den Vater des progressiven Judentums“ (Die Tora, 5). Er schreibt: „Hier berührt Mendelssohn das Problem des liberalen Gläubigen, der die Tradition bewußt kritisch und wissenschaftlich betrachtet. Er liebt sie, er ist ihr treu, aber er ist sich

dessen bewußt, daß es die Worte des lebendigen Gottes sind, wie sie der Mensch aufgeschrieben hat. Es ist die Überlieferung des Wortes Gottes wie durch den geistigen und seelischen Filter des Hörenden und dann des Schreibenden“ (ebenda, 7). Und: Wir tun gut daran, „wenn wir diese Übersetzung in den deutschsprachigen progressiven Gemeinden einführen und übernehmen. Selbstverständlich können auch andere Gemeinden diese Ausgabe benutzen und studieren“ (ebenda, 8f).

Hier wird Moses Mendelssohn als geistiger Vater des liberalen Judentums gewürdigt und dem in Deutschland neu entstehenden liberalen Judentum - in Israel und in den USA nennt man es 'Reformjudentum' - nahegebracht.

## II.

Wir fragen weiter, ob es Stimmen gibt, die Mendelssohns Bedeutung für das gesamte Judentum bedenken.

Im Jüdischen Lexikon, das am Vorabend des Dritten Reiches in Berlin erschienen ist (1927), finden wir am Ende des umfangreichen Artikels über Moses Mendelssohn folgende Würdigung: „In der allgemeinen Wissenschaft ist Mendelssohns Leistung in einer Entwicklung aufgehoben, die zu ganz großen Positionen führte und die Vorläufer vergessen ließ. Seine jüdische Leistung aber ist lebendig geblieben und so bedeutend gewesen, daß man bei ihm einen Einschnitt in der Geschichte des Judentums macht. Mendelssohn hat in tätigem Beispiel den Juden die Möglichkeit gezeigt, Judentum und moderne Kultur miteinander zu vereinen. Seine Theorie des Judentums hat wenig Wirkung gehabt; gewirkt aber hat eben diese Tatsache, daß ein Mensch vornehmster Gesinnung lebte, der als Philosoph und Ästhetiker, als Kritiker und Stilist anerkanntes Vorbild, dessen Stellung in der Gesellschaft überragend war, und der bei alledem überzeugter Jude blieb und um die Erziehung und Hebung seiner Glaubensgenossen sich eifrig bemühte. Die Generation der Judenemanzipation hatte die Möglichkeit, gegenüber allen Zweifeln

über die Reife und Tauglichkeit der Juden, gleichberechtigte Mitbürger zu werden, auf Mendelssohn als unwiderlegbares Gegenbeispiel hinzuweisen.“ (Bd. IV/1, Sp.102/103)

### III.

Dass Mendelssohns Bedeutung ambivalent zu sehen ist, betont Friedrich Battenberg in seiner Geschichte *Das europäische Zeitalter der Juden*:

Es „ist festzuhalten, daß die Öffnung des traditionellen Judentums gegenüber der christlichen Kultur Mitteleuropas wesentlich ein Werk Mendelssohns war. Dieses wurde durch die aufklärerische Geisteshaltung vieler zeitgenössischer Philosophen, den persönlichen Kontakt mit Lessing, aber auch der Zusammenarbeit mit traditionsgebundenen, aber dennoch aufgeschlossenen Juden wie Naphtaly Herz Wessely ermöglicht. Die Auseinandersetzungen mit Lavater, in anderer Weise auch mit Michaelis, trugen zur Klärung seiner Position bei. Zugleich aber spiegelt das Denken Mendelssohns die Gefahren wider, die dem Judentum drohten. Eine Weiterentwicklung der jüdischen Religion zur Vernunftreligion mußte früher oder später zu einem Identitätsverlust führen und schließlich zu einer Auflösung der jüdischen Gemeinschaft als identifizierbarer, religiös definierter Gruppe. (II, 76)

### IV.

Es ist weiter zu fragen nach der Bedeutung Mendelssohns für seine Zeit, also über den Bereich der jüdischen Gemeinschaft hinaus.

Immerhin hat mit Moses Mendelssohn die jüdische Aufklärung, *Haskala*, ihren Anfang genommen. Natürlich hatte diese, wie wir mehrfach gehört haben, vielfältige Beziehungen zur allgemeinen Aufklärung. Aber es ging den jüdischen Aufklärern immer auch um die soziale und kulturelle *Integration* der Juden in die christliche Umwelt. Sie fühlten sich als gesellschaftliche Reformer, die wenn möglich und nötig auch mit

der staatlichen Bürokratie für eine aufgeklärte, d.h. gerechtere, offenere und freiere Gesellschaft zusammenarbeiteten.

Was brachten sie zuwege? Betrachten wir z.B. die gesellschaftliche Stellung der Familie Mendelssohn.

Moses Mendelssohn war ein Berühmtheit und Zierde der preußischen Hauptstadt. Dadurch waren er und seine Familie geschützt. Aber was würde nach seinem Tod sein?

Carola Stern erzählt: Nach dem Tode Moses Mendelssohns (4. Januar 1786) übernahm Fromet Mendelssohn die Rolle des Familienoberhauptes. Einigen Freunden übertrug sie die Aufgabe, den umfangreichen Nachlass Mendelssohns zu sichten und herauszugeben.

Nun Carola Stern wörtlich: „Sodann wandte sie sich an den Nachfolger Friedrichs II. und erbat ein Generalprivilegium, das ihr Friedrich Wilhelm II. ‘wegen der bekannten Verdienste’ ihres Mannes zugestand. Sie und die Kinder wurden nun als ‘ordentliche Schutzjuden’<sup>8</sup> eingetragen und erhielten damit offiziell das Wohnrecht in Berlin“ (45)

Wir sehen daran, selbstverständlich war das nicht. Es bedurfte eines Antrags an den König; der konnte sicher nicht anders entscheiden. Eine Ablehnung der Bitte um das Generalprivilegium wäre gewiss ein Skandal in Deutschland gewesen.

Aber wenn Moses Mendelssohn nicht Moses Mendelssohn gewesen wäre? Was hatte sich wirklich in Deutschland verändert? Nichts!

Dieses Urteil kann auch durch Hinweis auf die berühmten Salons der Rahel Varnhagen van Ense oder Henriette Herz nicht entkräftet werden. Denn dort traf sich eine geistige und gesellschaftliche Elite, die hinsichtlich ihrer Stellung rechtlich abgesichert war und einer Emanzipationsge-

---

<sup>8</sup> Das war in der 6-stufigen Rangfolge der Juden im Königreich Preußen Rang 2.

setzung nicht bedurfte.<sup>9</sup> Die große Mehrheit der Juden in Deutschland aber ...?! (Näheres bei Battenberg II, 82f.)

## V.

Vor welchen Problemen die jüdische Gemeinschaft am Ende des 18. und Anfang des 19. Jh. stand, zeigt folgende Tatsache. Allein drei Kinder von Moses und Fromet Mendelssohn ließen sich taufen. Die Tochter Brendel (1764-1834) wurde evangelisch und dann katholisch, die Tochter Henriette (1768-1831) eine fromme Katholikin, der 2. Sohn Abraham (1776-1835) wurde evangelisch und legte sich den Namen Bartholdy zu; er war der Vater von Felix und Fanny Mendelssohn Bartholdy.

Seit dem Anfang des 19. Jh. verließen viele jüdischer Frauen und Männer ihr Judentum. ... „Manche meinten, es sei das Ende des Judentums gekommen. In Berlin erklärte Schleiermacher das Judentum für tot, und ungefähr im Jahre 1800 hat der preußische Minister Friedrich L. von Schrötter ihm noch eine Lebensdauer von 20 Jahren gegeben. Die Taufe erschien damals, wie Heine es ausdrückte, als das Entreebillet zur europäischen Kultur. Heine selbst und noch andere Mitglieder des im Jahre 1821 gegründeten ‘Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden’ haben damals diesen Weg gewählt. Wir wissen heute, daß die Voraussagen der völligen Auflösung nicht eingetroffen sind. Trotz der das ganze 19.Jh. hindurch immer wieder von deutscher - und oft von wohlwollender - Seite laut gewordenen Forderung, die Identifizierung mit dem Deutschtum nunmehr auch durch die Taufe, das heißt durch völlige formelle Abstreifung des Judentums, zu bekräftigen, ist anzunehmen, daß die deutsche und auch die christliche Öffentlichkeit einen solchen plötzlichen Massenzustrom von Juden nicht ohne weiteres zugelassen hätten.- Auf der anderen Seite war aber auch die Mehrheit der Juden dazu nicht

---

<sup>9</sup> Vgl dazu die kritische Beurteilung der Salons zu Beginn des 19.Jh. in Berlin durch Barbara Hahn, Die Jüdin Pallas Athene 2002.

bereit. Die Beziehung zur Religion, die den Vorvätern allen Sinn des Lebens bedeutet hatte, war auch in ihrer verblaßten Form noch zu stark, um völlige Auflösung zuzulassen. Die Juden versuchten vielmehr, einen Rest ihres Erbes und ihrer Gemeinschaftsinteressen aufrechtzuerhalten in der Form der äußeren Organisation einer Religionsgemeinde.“ (Deutsches Judentum, 11)

In der von vielen Juden ersehnten geistigen und gesellschaftlichen Öffnung lag also tatsächlich eine Gefahr für den Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft.

## VI.

Ich will das mit einigen Andeutungen über Nachwirkungen in Philosophie und Theologie auch inhaltlich belegen. Ausführliches ist im Rahmen dieses Vortrags nicht möglich.

Moses Mendelssohn versuchte ähnlich wie die sog. Neologen in der evangelischen Theologie eine Verbindung von Vernunft und Religion. Sie wollten einen Biblizismus überwinden, der sich gegen den Gebrauch der Vernunft bei der Lektüre der Bibel wehrte. Sicher waren die Aufklärer in der Theologie dabei in manchem über das Ziel hinausgeschossen. Gültig aber bleibt:

- Sie haben dem Denken den Weg in den Bereich der Religion hinein geöffnet. Das ist im Ganzen positiv zu veranschlagen.

- Sie haben begonnen, die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens unbefangen zu prüfen. Für den christlich Glauben sagen wir heute: Er braucht die kritische Untersuchung seiner Quellen nicht zu fürchten. Er gründet seine Wahrheit ja nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist, der in dem Buchstaben und durch ihn wirkt.

Genauso verhält es sich mit der jüdischen Religion und ihrer reichen Tradition. Hier Bewegung und Öffnung erreicht zu haben, macht die große Bedeutung von Moses Mendelssohn aus.

Aber unangefochten ist diese Öffnung innerhalb des Judentums bis heute nicht. Das zeigt der anhaltende schroffe Gegensatz von 'Orthodoxie' und Reformjudentum.

Eine andere Nachwirkung: In der kurz darauf folgenden Phase des deutschen Idealismus in der Philosophie begegnet uns eine deutliche bis herablassende Kritik über die ältere Aufklärung. Besonders *Johann Gottlieb Fichte* hat sich da gegen Friedrich Nicolai und Moses Mendelssohn hervorgetan. Die Jüngeren hielten die Weise, wie die ältere Aufklärung über Gott und die Sittlichkeit dachte und diese zu beweisen sich imstande fühlte, als nicht mehr nachvollziehbar. (Hirsch, Bd. IV, 363 u.ö.)

Das wird auch unser Urteil sein müssen. Aber uns ist deutlicher als jenen bewusst, wie wichtig dieser Denkansatz trotz aller Grenzen, die wir heute sehen, geschichtlich gewesen ist.

## VII.

Eine Betrachtung aus dem Sammelband des Leo Baeck Instituts *Deutsches Judentum* (1963) soll das Nachdenken über Moses Mendelssohn abschließen. Im Zusammenhang einer Würdigung *Martin Bubers*, der als der Höhepunkt der deutsch - jüdischen Symbiose bezeichnet wird, heißt es:

„Wiederum drängt sich der Vergleich mit *Mendelssohn* auf, also der zwischen dem letzten großen deutschen Juden mit dem ersten, welcher zugleich der erste 'Westjude' war. Mit ihm beginnt die Spaltung des europäischen Judentums und damit die der Aschkenasim überhaupt als des im Vordergrund geschichtlichen Werdens stehenden Teiles des jüdi-

schen Volkes in eine westliche und eine östliche Hälfte. Bald, noch im Laufe des 19.Jh., werden die beiden sich kaum mehr verstehen, vor allem auch sprachlich nicht, so daß die Einheit Israels in Gefahr gerät. Bis zu den Tagen Mendelssohns war sie trotz aller geographischen Zersplitterung und verschiedenartigen Geschicke im ganzen bewahrt geblieben.“ (Deutsches Judentum, 37)

Worin die Trennung ihren Kern hatte: Den Westen beschäftigte vor allem die bürgerliche Gleichberechtigung, die durch Aufklärung und Französische Revolution zum Greifen nahe lag; dafür war die Mehrheit auf Teile des traditionellen Judentums zu verzichten bereit. Der Osten sammelte sich weiter um die Frage, wie man Gott am besten dienen könne, sei es in der volkstümlichen Weise der Chassidim oder in der mehr rationalistischen, die von der rabbinischen ‘Gelehrtenaristokratie’ geleitet wurde. Die emanzipatorische Fragestellung des Westens war wesentlich von der Außenwelt diktiert, die des Ostens entstammte dem Zentrum des Judentums selbst. (Deutsches Judentum, 38)

Erst mit dem politischen Zionismus Theodor Herzls entstand eine neue gemeinsame Grundlage. Und der Antisemitismus des 20. Jh. und die Judenverfolgung durch den NS-Staat haben auf ihre Weise zu einem neuen Gesamtbewusstsein des Judentums beigetragen.

## Benutzte Literatur

**Moses Mendelssohn, Buch der Friedenspfade - Die Tora** nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn. Herausgegeben von Annette Böckler, Jüdische Verlagsanstalt Berlin 2001.

**Jüdisches Lexikon.** Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, begründet von Georg Herlitz und Bruno Kirschner, Nachdruck der 1. Aufl. Berlin, Jüdischer Verlag 1927, 2. Auflage 1987, Athenäum Verlag Frankfurt am Main.

**Battenberg, Friedrich:** Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1990.

**Engelmann, Bernt,** Deutschland ohne Juden - Eine Bilanz, Verlag Pahl-Rugenstein Köln 1988.

**Hahn, Barbara,** Die Jüdin Pallas Athene - Auch eine Theorie der Moderne, Berliner Taschenbuch Verlag 2005.

**Hirsch, Emanuel:** Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 4. Band, C.Bertelsmann Verlag Gütersloh 1952.

**Kunisch, Johannes:** Friedrich der Große - Der König und seine Zeit, C.H.Beck München 2004.

**Stern, Carola:** „*Ich möchte mir Flügel wünschen*“. Das Leben der Dorothea Schlegel, Rowohlt Reinbek bei Hamburg 1990.

**Weltsch, Robert (Herausgeber):** Deutsches Judentum - Aufstieg und Krise, Gestalten, Ideen, Werke, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart 1963, daraus verschiedene Aufsätze.

## **War Rendsburg-Neuwerk ein Ghetto? Zum Zusammenleben von Christen und Juden in Rendsburg bis zur Gleichstellung\***

**Frauke Dettmer**

Nachdem zum zweiten Mal in einer Publikation zur jüdischen Geschichte Schleswig-Holsteins das Viertel Rendsburg-Neuwerk als „Ghetto“ oder „Ghettoartiges Viertel“ bezeichnet wurde<sup>1</sup>, ist es vielleicht an der Zeit, hierzu einige klärende Zeilen zu schreiben, ehe die Legende sich fortsetzt und festsetzt.

Unter einem Ghetto versteht das „Neue Lexikon des Judentums“<sup>2</sup> einen Wohnbezirk, in dem die jüdische Minderheit lebte, durch Mauern und Tore von den übrigen Wohnquartieren der Bevölkerungsmehrheit abgeschlossen. Heute meint man damit grundsätzlich ein Quartier, in dem überwiegend eine soziale Gruppe abseits der Mehrheit lebt. Wahrscheinlich leitet sich der Begriff Ghetto vom italienischen „g(h)etto nuovo“ ab, der „Neuen Gießerei“ in Venedig, wo sich aus Spanien vertriebene Juden ab 1516 niederlassen durften.

Aus religiösen, rechtlichen oder wirtschaftlichen Gründen entschieden sich Juden seit der Antike oft freiwillig zum Wohnen in benachbarten Straßen oder Vierteln, meist Judenviertel oder Judengasse genannt. Das Ghetto bedeutete dagegen ein unfreiwilliges, von der Obrigkeit erzwungenes Zusammenleben. Solche Ghettos bildeten sich in Deutschland seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zum Beispiel in Augsburg, Frankfurt am Main, Köln, Worms oder Nürnberg. Außerhalb Deutschlands erlangte

---

<sup>1</sup> Ursula Dinse, Das vergessene Erbe, Jüdische Baudenkmale in Schleswig-Holstein, Kiel 1995, S. 30.- Dorothea Parak, Juden in Friedrichstadt an der Eider, Kleinstädtisches Leben im 19. Jahrhundert, Neumünster 2010, S. 41, 156.

<sup>2</sup> Julius Schoeps (Hrsg.), Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh, München 1992, S. 168 f. : Artikel „Ghetto“.

vor allem das Prager Ghetto berüchtigte Berühmtheit durch das besonders gedrängte und bedrängte Zusammenleben vieler Menschen auf engstem Raum, ohne Licht und ohne Luft. Es wurde zum Symbol für den von Kirche und Staat gewünschten Ausschluss der jüdischen Minderheit aus der christlichen Mehrheitsgesellschaft. Die französischen Revolutionsarmeen sprengten mit ihren Soldaten unter dem Kampfruf „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ vielerorts buchstäblich die letzten, noch bestehenden Ghettomauern.

Jüdisches Leben etablierte sich in den Herzogtümern in nennenswertem Umfang erst im 16. und 17. Jahrhundert. Zu dieser Zeit war das Ghettodenken weitgehend vorbei. Jedenfalls ist es hierzulande nirgends zu einer Ghettobildung gekommen. Oder etwa doch? Werfen wir einen Blick auf das damalige Festungsviertel Neuwerk. 1692 erließ der dänische König Christian V. ein Privileg, nach dem als neue Bewohner für das Viertel auch solche zugelassen waren, die nicht der lutherischen Religion angehörten. Davon machten ab 1693 jüdische Familien Gebrauch. Bedingung für Zulassung und (eingeschränktes) Ortsbürgerrecht war der Bau oder Erwerb eines Hauses. Dieser Schritt wurde erleichtert durch die materielle und finanzielle Unterstützung, die allen Hausbauern zustand: unentgeltliche Bauplätze, zollfreies Baumaterial, Befreiung von Einquartierung und Kontribution auf 20 bis 50 Jahre, je nach Anzahl der Geschosse und nach Bauart mit oder ohne Brandmauer.<sup>3</sup>

Mit der Möglichkeit der freien Niederlassung und der vollen Religionsausübung gehörte Rendsburg-Neuwerk wie Altona, Glückstadt und Friedrichstadt zu den religiösen Freistätten oder Toleranzstädten, wobei „Toleranz“ eben genau dies meinte: Die dänische bzw. Gottorfer Obrigkeit garantierte religiösen Minderheiten für damalige Verhältnisse ein Maximum an Rechten einschließlich der freien Ausübung der Religion und erwartete dafür einen städtebaulichen und finanziellen Beitrag durch

---

<sup>3</sup> Nachzulesen z.B. bei Edward Hoop, Geschichte der Stadt Rendsburg, Rendsburg 1989, S. 236.

die Beteiligung an allen Abgaben und Steuern – im Falle des Neuwerks nach Ablauf der anfänglichen Vergünstigungen. Immerhin ließen sich in Rendsburg-Neuwerk so viele Juden auf dieses vergleichsweise günstige „Tauschgeschäft“ ein, dass sie 1732 ihre erste Synagoge und 1756 die erste Schule in der Prinzessinstraße erbauen konnten, die um 1832 und 1844/45 durch Neubauten ersetzt wurden. Zu dieser Zeit erreichte die Gemeinde ihre Höchstzahl mit 292 Personen.

Jüdische und christliche Bürger und Einwohner lebten also im Neuwerk Haus an Haus und Tür an Tür. Dass die Altstadt den Juden als Wohnort verwehrt war, machte aus dem Neuwerk noch kein Ghetto. Anders als in einem Ghetto schlossen sich die Tore nachts nicht nur hinter den Juden, sondern hinter allen Bewohnern, den Zivilisten wie den Soldaten gleich welcher Religion, wie es in einer Festung üblich war. Ein Blick in die Volkszählung von 1855 macht das eng verwobene Zusammenleben anschaulich.<sup>4</sup> Zu dieser Zeit hielt man sich nicht mehr an das Gesetz, dass Juden Häuser erbauen oder kaufen mussten. Die Mehrzahl wohnte zur Miete. Und so finden wir Christen und Juden unter einem Dach, eine Wohnform, die ausgerechnet im multireligiösen Friedrichstadt die Ausnahme bildete.<sup>5</sup> Je weniger betucht der Vermieter war oder je mehr Wert er auf die Mieteinnahmen legte, desto voller war das Haus, vom Obergeschoss bis zum Keller. Die soziale Hierarchie zeigte sich am Stockwerk, das bewohnt wurde. Der erste Stock des Vorderhauses, das heißt das Erdgeschoss, war im allgemeinen dem Besitzer vorbehalten, auch der zweite Stock konnte noch gute Wohnqualität haben. Das möglicherweise lichtlose Hinterhaus war schon zweite oder dritte Wahl, erst recht die Bude und der fast immer feuchte und düstere Keller.

Ein paar typische Beispiele. Obereiderstraße Nr. 24 (früher: Haus Nr. 354): Der Besitzer, Kupferschmied Kiehn wohnte mit Frau und zwei Töchtern, sechs und neun Jahre alt, einem angenommenen Kind von zehn Jahren und einem Dienstmädchen im Vorderhaus. Ein Zimmer auf dieser

---

<sup>4</sup> Volkszählung 1855, II/3/10, Stadtarchiv Rendsburg.

<sup>5</sup> Parak, S. 157.

Etage war an die 54-jährige Witwe Friedericke Wallach vermietet, die von der jüdischen Gemeinde unterstützt wurde. Die obere Etage bewohnte die jüdische Familie Meyer, der Handelsmann Ascher Meyer aus Rendsburg, seine Frau Marianne aus Steinhude und der 21-jährige Sohn Moses, Zigarrenarbeiter. Mit ihnen zusammen lebten die Kinder Sammy und Emma Levi, zehn und fünf Jahre alt, wahrscheinlich Waisen, die von der Gemeinde unterhalten wurden. Die Meyers teilten diese Etage außerdem mit dem christlichen Schuhmachermeister Hanneberg mit Frau und zwei kleinen Söhnen. Das Hinterhaus war von dem Eisenbahnbeamten Mahr gemietet, der hier mit seiner Frau und zwei angenommenen Kindern wohnte. Im Keller hauste Arbeitsmann Moll und seine Frau, beide Anfang 30, mit drei Kindern zwischen ein und zehn Jahren. Zusammen waren es 25 Personen, die Mehrzahl lutherisch.

Nicht so überfüllt war das Haus Prinzessinstraße 1 (Haus Nr. 342). Der jüdische Besitzer Joseph Markus, gebürtig aus Danzig, 64 Jahre alt, Kaufmann, bewohnte das Erdgeschoss des Vorderhauses mit seiner Frau Hannchen aus Elmshorn, den drei Töchtern, 17, 21 und 24 Jahre alt und dem in Apenrade geborenen Sohn Joseph, 27 Jahre alt, von Beruf Commis. Bei der Familie lebte außerdem eine lutherische Köchin aus Husum, Zeichen für einen gehobenen Lebensstil. Juden, die es sich leisten konnten, stellten vorzugsweise nichtjüdisches Personal ein, das am Sabbat und an bestimmten anderen Feiertagen Arbeiten verrichten konnte, die ihnen nicht erlaubt waren wie Feuer machen, Licht zünden und kochen. Die obere Etage hatte Oberstleutnant Johann Vohl aus Kopenhagen für sich, seine Frau und die beiden Kinder gemietet. Das Personal - Köchin und Dienstmädchen – war ebenfalls in der Wohnung untergebracht.

Im Erdgeschoss des Schulgebäudes der jüdischen Gemeinde, Prinzessinstraße 7 (Haus Nr. 337), wohnte der langjährige Lehrer und Toraschreiber Nehemias Isaaksohn mit seiner Frau und zwei unverheirateten Töchtern; über ihnen, ebenfalls im Vorderhaus, Handelsmann Israel Falk mit Frau und Tochter. Die übrigen Räume, die nicht für den Unterricht genutzt wurden, waren an Nichtjuden vermietet. Das Hinterhaus bewohn-

ten Maurergeselle Bodien und Frau, außerdem der ledige Maurergeselle Wilbert und ein fünfjähriger Junge - diese beiden genossen die Unterstützung des lutherischen Armenwesens. Im Keller war der Arbeitsmann Boldt mit Frau und fünf Kindern einquartiert. Im Haus gegenüber der Synagoge, Prinzessinstraße 13 (Haus Nr. 410), lebten inklusive Hinterhaus 33 Personen, für damalige Lebens- und Einkommensverhältnisse nicht ungewöhnlich. Der Besitzer, Bäckermeister Gosch, hatte ebenfalls an Juden wie Christen vermietet.

Die meisten Hausbesitzer und Mieter waren natürlich Christen. Aus der Volkszählung von 1855 ist als aktueller Stand die Zahl von ca. 250 in Rendsburg lebender Juden zu entnehmen. Der Kunstreiter Hartwig Goldkette, Besitzer der Münzstraße 7 (heute als Hofgebäude zum Jüdischen Museum gehörend), befand sich mit der Familie auf Reisen – sie konnten nicht gezählt werden. Manchmal wohnte ein einziger jüdischer Lehrling oder eine ledige oder verwitwete Jüdin in einem Haus voller Christen, so z.B. Adolph Wolf Salomon, ein 16-jähriger Glaserlehrling aus Altona im Haus des Glasermeisters Hansen in der Mühlenstraße/Ecke Am Kirchhof 8 (Haus Nr. 137). Hannchen Nathan aus Friedrichstadt, 33 Jahre alt, unverheiratet, die ein Putzgeschäft betrieb, wohnte im Haus des Bäckermeisters Heinemann, Paradeplatz 7 (Haus Nr. 465). Das Zusammenwohnen unter einem Dach scheint völlig selbstverständlich gewesen zu sein und spielte sich im wesentlichen offenbar ganz undramatisch ab. Sicher wird es bei einem so engen Zusammenleben aber ganz normale, alltägliche Querelen gegeben haben.

Die Mehrzahl der Juden hatte sich in den Straßen rund um Synagoge, Ritualbad und Schule niedergelassen: Prinzessinstraße, Rosenstraße, Kronprinzenstraße, Kanzleistraße, Münzstraße und Obereiderstraße. Das wird verständlich, bedenkt man, dass zu dieser Zeit die Einhaltung der religiösen Gebote noch eine dominierende Rolle in der jüdischen Lebensweise spielte. Dazu gehörte der Besuch der Gottesdienste durch die Männer am Sabbat und den anderen Feiertagen, der durch einen möglichst kurzen Weg zur Synagoge erleichtert wurde. Zwar darf das Zu-

rücklegen von bestimmten Entfernungen am Sabbat auch überschritten werden, wenn es der Erfüllung eines Gebots dient. Dennoch vermied man es, wenn es irgend möglich war, um den Sabbat und seine besondere Stellung im religiösen Leben zu heiligen.

Es gibt außerdem die Möglichkeit, das Gebiet, das am Sabbat begangen werden darf und in dem Dinge getragen werden dürfen, symbolisch durch Sabbattore wie im Hamburger Raum überliefert<sup>6</sup> oder ähnliche Verbindungen zu erweitern. Dies war in Rendsburg nicht nötig. Hier waren die Juden in einer günstigen Situation, solange es die Festungsmauern gab. Sie galten nämlich als Begrenzung und Verbindung des am Sabbat erlaubten privaten und des verbotenen öffentlichen Bereiches, die damit das erlaubte Gebiet dauerhaft erweiterten. So konnten auch die wenigen in der Altstadt wohnenden Juden ohne weiteres die Synagoge besuchen.

Zu dieser Zeit, acht Jahre vor den ersten Gleichstellungsgesetzen für Juden in Holstein, galt offiziell noch das Verbot des Wohnens in der Altstadt. Wie das obige Beispiel andeutet, wurde dies schon bei den Lehrlingen nicht eingehalten. Es gibt weitere Beispiele, die zeigen, dass dieses völlig veraltete Verbot allmählich von der Lebenspraxis außer Kraft gesetzt wurde, bevor die Gesetzgebung endlich 1863 folgte. So hatte sich der Kürschner Meyer Levin Stern aus Göttingen mit seiner Frau Henriette, einer gebürtigen Rendsburgerin, den Kleinkindern Emilie und Jacob und einem Dienstmädchen in der Nienstadtstraße 8 (Haus Nr. 186) eingemietet. Am Schloßplatz 6 (Haus Nr. 300) wohnte der einzige jüdische Fuhrmann, Moses Meyer, mit Rike, seiner Frau und zwei kleinen Söhnen. Eduard Falk, Inhaber einer Putzhandlung, wohnte mit Frau Louise und einjähriger Tochter am Altstädter Markt 4 (Haus Nr. 65).

---

<sup>6</sup> Peter Freimark, Eruw/“Judentore“. Zur Geschichte einer rituellen Institution im Hamburger Raum (und anderswo). In: Peter Freimark u.a.: Judentore, Kuggel, Steuerkonten. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden, vornehmlich im Hamburger Raum. Hamburg 1983, S. 10-69.

Weder Vermieter noch Mieter kümmerten sich um irgendwelche Verbote und der Magistrat hatte offenbar keine Einwände.

1857 errichteten David Rheindorff und sein Schwiegersohn Levy Wiesenfeld eine mechanische Weberei am Rande der Altstadt in der Neuen Straße 22, damals Fabrikstraße genannt. Auch das Haus Wallstraße 34 gehörte zu dieser Weberei. Es trägt noch heute über dem mittleren Eingang ein Relief mit Engelskopf und den Initialen „R. & W.“, dazu die Jahreszahl 1857.<sup>7</sup> Rheindorff, 1799 als Sohn eines Klausrabbiners in Altona geboren und als junger Mann in Rendsburg ansässig geworden, gehörte zu den führenden Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinde, sowohl als Gemeindevorsteher als auch als umtriebiger und geschätzter Unternehmer. Die Akten verzeichnen ihn als Seifenfabrikanten, als Stearin- und Talglichtfabrikanten, als Mitbetreiber einer Papierfärberei im Neuwerk, gemeinsam mit zwei Christen, Rektor Pahl und dem „Agenten Holler“ (seit 1838) und schließlich seit 1854 als Webereibesitzer.<sup>8</sup> Rendsburg brauchte dringend moderne Unternehmen jeder Art, und so wird auch hier der Magistrat sich der praktischen Vernunft gebeugt haben. Zumal Rheindorff seit 1850 auch noch als Stadtverordneter amtierte.<sup>9</sup>

Mit der Einführung der Freizügigkeit für die jüdische Minderheit in Holstein 1863 wanderten mehr und mehr Juden aus den kleinen Städten ab, so auch aus Rendsburg. Wer nicht sofort aufbrach, wohnte zumindest die folgenden Jahre noch in dem vertrauten Stadtquartier. Die Einquartierungsliste von 1867<sup>10</sup> verzeichnet 16 jüdische Hausbesitzer, davon nur den Kaufmann Samuel Nathan in der Altstadt, in der „Schleswiger Thor-

---

<sup>7</sup> Ulrich Wilkens, Emanzipiert oder nicht – das soziale Leben geht voran. Jüdinnen und Juden in Rendsburg um 1860. Unveröff. Manuskript, 1993/94, Jüdisches Museum Rendsburg, S. 6.

<sup>8</sup> Einsendung von Tabellen über den Zustand der Industrie und Fabrikanlagen 1791-1857, IV 10.31, Stadtarchiv Rendsburg.

<sup>9</sup> Wilkens, S. 6.

<sup>10</sup> Normativ wegen Einquartierungen nebst Einteilung der Wohnhäuser 1867, Slg. I 30 c, Stadtarchiv Rendsburg.

straße“. Alle übrigen waren dem Neuwerk treu geblieben. Auch das spricht wohl kaum für ein Ghetto, dem man sicher, sobald es möglich war, den Rücken gekehrt hätte.

\* Zuerst erschienen im Rendsburger Jahrbuch, 2011; geringfügig ergänzt.

# Über die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 in den Landeskirchen Schleswig-Holsteins und Hamburgs

Stephan Linck

Der vorliegende Beitrag ist ein Werkstattbericht aus einem Forschungsprojekt, das den Umgang mit der NS-Vergangenheit und das Verhältnis der Landeskirchen in Nordelbien zum Judentum nach 1945 thematisiert.<sup>1</sup> Hier sollen die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 dargestellt werden, die an einem exemplarischen Beispiel aus der Perspektive der Landeskirchen Schleswig-Holstein und Hamburg beleuchtet werden.

Ich beginne mit einer kleinen Episode aus dem Jahr 1951. In diesem Jahr gab die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ein Gutachten in Auftrag, um herauszufinden, wie viele Jüdinnen und Juden dem Völkermord „tatsächlich“ zum Opfer gefallen waren, denn den Angaben der Alliierten glaubte man nicht. Das Gutachten bestätigte in jeglicher Hinsicht, dass die „alliierte Schuldpropaganda“, wie sie damals in kirchlichen Verlautbarungen immer wieder genannt wurde, über die NS-Verbrechen sachlich korrekt war. Die EKD versandte das Gutachten daraufhin am 26.6.1951 als Rundschreiben Betr. Judenmorde im Dritten Reich an die Landeskirchen mit dem Bemerken:

*„Wir halten es nicht für tunlich, dieses Material einer breiten Öffentlichkeit zu übergeben, da hierdurch nur die bekannten Reaktionen mit Selbstrechtfertigung, Zweifel an der Zuverlässigkeit der Quellen und*

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung des Aufsatzes: Stephan Linck, Einblicke in die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 aus landeskirchlicher Perspektive, in: Brigitte Gensch, Sonja Grabowsky (Hrsg.), Der Halbe Stern. Verfolgungsgeschichte und Identitätsproblematik von Personen und Familien teiljüdischer Herkunft. Gießen 2010, S. 131-140 und basiert auf dem Text in Stephan Linck, „Fehlanzeige“ Wie die Kirche in Altona nach 1945 die NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum aufarbeitete, Hamburg 2006.

*Aufrechnung mit eigenem Leid ausgelöst würden. Wir bitten aber zu erwägen, wieweit und auf welche Weise dieses nach unserer Überzeugung durchaus zuverlässige Material der Pfarrerschaft bekannt gemacht werden könnte, um sie in den Stand zu setzen, Fragen zu begegnen, die aus den Gemeinden an sie herantreten.*"<sup>2</sup>

Auch der hamburgische Landesbischof Dr. Simon Schöffel gab von diesem Gutachten seinem Landeskirchenrat am 12.7.1951 Kenntnis. Das Protokoll der Sitzung gibt Aufschluss darüber, wie im Weiteren damit verfahren werden sollte:

„Die Mitteilung ist aber streng vertraulich. Der Landeskirchenrat beschließt, jedem Mitglied eine Abschrift zuzustellen, die aber nur persönlich gilt und streng vertraulich zu behandeln ist.“<sup>3</sup>

In der schleswig-holsteinischen Landeskirche hingegen verfügte Bischof Wilhelm Halfmann den Umlauf des Gutachtens im Landeskirchenamt. Danach wurde es weggeheftet.<sup>4</sup>

Diese Vorgänge sind in mehrerlei Hinsicht bemerkenswert. Die Angst der EKD, den Völkermord am europäischen Judentum sechs Jahre nach Kriegsende offiziell zu bestätigen, hat etwas – sagen wir höflich – Verwirrendes. Die Art, wie in den beiden nördlichen Landeskirchen das nicht Veröffentlichte zum Geheimwissen mutierte, wirft zudem ein unangenehmes Schlaglicht auf die Kirchen nördlich der Elbe.

Die ähnlichen Reaktionen der beiden Landeskirchen dürfen aber nicht darüber hinweg täuschen, dass die schleswig-holsteinische und die hamburgische Landeskirche im ersten Nachkriegsjahrzehnt im Verhältnis zum Judentum bzw. den Christinnen und Christen jüdischer Herkunft eine sehr unterschiedliche Praxis entwickelten.

Dies soll im Folgenden am Beispiel des schleswig-holsteinischen Pastors Walter Auerbach und den ersten Anfängen des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 dargestellt werden.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> NEK-Archiv, 32.01, Nr. 4146; vgl. hierzu Linck 2005, S. 336-339.

<sup>3</sup> NEK-Archiv, 32.01, Nr. 4146.

<sup>4</sup> NEK-Archiv, 20.01, Nr. 659.

In der schleswig-holsteinischen Landeskirche hatte man Pastor Auerbach mit der Betreuung der Christinnen und Christen jüdischer Herkunft beauftragt. Auerbach war 1935 52-jährig von der Landeskirche in den Ruhestand versetzt worden, obwohl für ihn die Ausnahmebestimmungen des „Arierparagraphen“ galten. Als die Landeskirche 1942 den Ausschluss ihrer Glieder jüdischer Herkunft verfügte, wurde Auerbach mit deren ehrenamtlicher Betreuung beauftragt. Aus welchen Gründen der damalige Landeskirchenamtspräsident Dr. Christian Kinder 1942 dem Erlass zum Ausschluss der „nichtarischen Christen“ aus der Landeskirche eine „Beauftragung“ Auerbachs hinzufügte, ist unbekannt. Auerbach und insbesondere dessen Ehefrau waren dem Kirchenamtspräsidenten aus Kindheitstagen in Plön bekannt.<sup>6</sup> Immerhin fand der Erlass mithilfe dieser Regelung auch die Billigung der Bekennenden Kirche - ein damals einzigartiger Vorgang.<sup>7</sup>

Im Juni 1946 wurde diese Beauftragung erneuert – diesmal unter anderen Vorzeichen. Veranlasst durch die Kanzlei der EKD, die darum bat, „*Persönlichkeiten namhaft zu machen, die Verbindungen zu christlichen Nichtariern [sic!] halten oder aufnehmen können*“, fragte die Landeskirche Auerbach, ob er diesen Personenkreis betreuen könne.<sup>8</sup> Seine Antwort, die auf jegliche Gruß- und Höflichkeitsformeln verzichtete, lässt vermuten, dass Auerbach in einem reservierten Verhältnis zur landeskirchlichen Anfrage stand:

---

<sup>5</sup> Vgl. ausführlich Linck 2006, S. 52-56.

<sup>6</sup> In einem Bittbrief schrieb die Ehefrau Auerbachs am 1.12.1938 an Kinder: „Es ist alles so unglaublich schwer - nun komm ich mit meinen Sorgen zu Ihnen Herr Präsident (darf ich mal herzlich Herr Kinder sagen?); ich bin so oft in Gedanken in Plön und mach Schularbeiten bei Ihnen im Elternhaus unten im Keller im Esszimmer - das war einmal! Hoffentlich verstehen Sie, dass ich gerade zu Ihnen komme, es ist so schwer alles alleine zu tragen (aber trotzdem gehe ich mutig vorwärts!).“ PA Auerbach, Bl. 34; NEK-Archiv, 12.03, Nr. 30. Vgl. auch Buss et al. (Hg.) (2005), S. 163.

<sup>7</sup> So die Nachkriegsaussage Bischof Halfmanns, die Kinder in seiner Rechtfertigungsschrift abdruckte; vgl. Kinder 1964, S. 192.

<sup>8</sup> Schreiben von Hans Asmussen vom 3.6.1946, NEK-Archiv, 22.02, Nr. 2953.

„An das Landeskirchenamt in Kiel. Ich erkläre mich bereit, das Amt zu übernehmen. Auerbach“<sup>9</sup>

In dem Titel, den er aus der Anfrage für seinen Briefkopf ableitete und erstmals mit Schreiben vom 10.10.1947 verwendete, vermied er die Begrifflichkeit des Judenchristentums und machte den Ausschluss der Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus den Gemeinden rückgängig: *„Pastor Auerbach. Beauftragt durch das ev.-luth. Landeskirchenamt Schleswig-Holstein mit der Betreuung der durch die Nürnberger Gesetze betroffenen Gemeinde-Mitglieder in Schleswig-Holstein.“*<sup>10</sup>

Ich möchte im Folgenden das zweite Tätigkeitsfeld Auerbachs darstellen, seine Teilnahme an den Studientagungen des Deutschen Evangelischen Ausschusses für Dienst an Israel, die ab 1948 regelmäßig stattfanden und vom Vorsitzenden Prof. Karl Heinrich Rengstorf aus Münster organisiert wurden.<sup>11</sup> Diese Tagungen dienten nicht der Judenmission, sondern waren vielmehr die ersten Foren eines ernsthaften christlich-jüdischen Dialogs nach 1945. Rengstorf gelang es, jüdische Gelehrte und Rabbiner, darunter viele bedeutende Persönlichkeiten aus dem Ausland, für Vorträge zu gewinnen, ihnen geistreiche christliche Theologen gegenüberzustellen und so die Diskussionen der Tagungen auf höchstes Niveau zu bringen. Auch wenn von christlicher Seite der wohl größere Teil der Tagungsteilnehmenden der Judenmission verpflichtet war, wurde hier ein ernsthafter theologischer Austausch gesucht und zu Gegenwartsfragen Stellung genommen.<sup>12</sup>

Als Auerbach eine Bezuschussung seiner Tagungsteilnahme in Darmstadt beantragte, beschloss das Landeskirchenamt am 29.9.1948 die anteilige Kostenübernahme, vorausgesetzt, die Landeskirchen Hamburg und Lübeck würden sich ebenfalls zu je einem Drittel an den Kosten beteiligen, was diese auch taten.<sup>13</sup> Das Geld hierfür wurde in den folgen-

---

<sup>9</sup> NEK-Archiv, 22.02, Nr. 2952.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Zu Karl Heinrich Rengstorf s. BBKL, Band XXV, Sp.1126-1158.

<sup>12</sup> Vgl. Hermle (1990), S. 213-247.

<sup>13</sup> NEK-Archiv, 22.02, Nr. 2953.

den Jahren – genauso wie Auerbachs Reisekosten in Schleswig-Holstein – anteilig aus dem Erlös der Kollekte des Israelsonntags bezahlt, der von der Landeskirche verwaltet wurde.

Auerbach berichtete ausführlich über die Tagung, die von 80 Personen besucht worden war und bei der als hochrangigster Vertreter des europäischen Judentums der Rabbiner Dr. Leo Baeck<sup>14</sup> aus London referierte.

Auf Vorschlag Bischof Halfmanns vom 30. November 1948 beschloss die Kirchenleitung Auerbachs Bericht nicht breit gestreut zu verschicken, sondern Auerbach zu bitten, einen Artikel für eine von Prof. Hans Wilhelm Hertzberg, Kiel, redigierte Zeitungsbeilage zu verfassen.<sup>15</sup>

Die zweite Studientagung, die vom 27.2.-3.3.1950 in Kassel stattfand, setzte das Thema „Kirche und Judentum“ fort. Das Landeskirchenamt hatte die Bezuschussung von Auerbachs Teilnahme aus finanziellen Gründen abgelehnt,<sup>16</sup> lediglich von der Hamburgischen Landeskirche hatte er einen Betrag von 50,- DM erhalten. Als Rengstorf auf der Tagung auf Auerbachs finanzielle Not aufmerksam wurde, bewilligte ihm der Ausschuss weitere 50,- DM. Unaufgefordert sandte Auerbach dennoch einen ausführlichen Bericht über die Tagung nach Kiel. Auf der Tagung referierten erneut hochrangige Vertreter des Judentums aus dem Ausland und führende Theologen der EKD. Bei dieser zweiten Tagung nahmen bereits 200 Personen teil, und eine zum Abschluss verfasste Resolution avancierte zur Vorlage des Synodalbeschlusses der EKD in Berlin-Weißensee „zur Judenfrage“.<sup>17</sup> Den Unterlagen zufolge wurde die Frage einer etwaigen Verbreitung von Auerbachs Tagungsbericht, für den man sich freundlich bedankte, nicht einmal erörtert.<sup>18</sup> Stattdessen

---

<sup>14</sup> Baeck war eine der bekanntesten Personen des europäischen Judentums. Er war Rabbiner in Berlin, wurde nach Theresienstadt deportiert und nur durch seine international prominente Rolle konnte seine Ermordung verhindert werden. Nach seiner Befreiung emigrierte Baeck nach London. Vgl. Friedländer 1990.

<sup>15</sup> NEK-Archiv, 22.02, Nr. 2953.

<sup>16</sup> Schreiben vom 21.1.1950 an Auerbach, ebd.

<sup>17</sup> S. Hermle, S. 348ff.

<sup>18</sup> NEK-Archiv, 22.02, Nr. 2953.

forderte man im Nachgang der Synode in Berlin-Weißensee am 5.4.1950 einen Bericht über seine Betreuungstätigkeit:

*„Im Hinblick auf den Ihnen von Seiten der Landeskirche aufgetragenen Dienst an den Gemeindegliedern jüdischer Rasse [sic!] werden Sie gebeten, der Kirchenleitung einen Bericht über Ihre bisherige Tätigkeit zu geben [und darzulegen] ob und ggf. aus welchen Gründen die Fortführung der Sonderbetreuung [sic!] notwendig erscheint“<sup>19</sup>*

Auch für seine Teilnahme an der 3. Studientagung, die vom 26.2.-2.3.1951 in Düsseldorf stattfand, beantragte Auerbach erneut finanzielle Unterstützung. Nun schlug Kirchenamtspräsident Herbert Bührke unter Verweis darauf, Auerbach habe im letzten Jahr aus Hamburg und vom Zentralausschuss, aber nicht von der eigenen Landeskirche Geld erhalten, eine Bezuschussung von 75,- DM vor, die auch bewilligt wurde. Leider fiel der Zuschuss von der Hamburgischen Landeskirche nun fort. Man maß dieser Tagung inzwischen größere Bedeutung bei, und es reisten deshalb mehrere Vertreter, darunter Oberkirchenrat Prof. D. Volkmar Hertrich, der auch referierte, an. Die Düsseldorfer Tagung stand unter dem thematischen Titel „Der neue Staat Israel und die Christenheit“ und versammelte wiederum Rabbiner und zahlreiche ausländische Gäste unter den 160 Teilnehmenden. Nun gab es auch ein Votum der Bundesregierung, die mit einem Grußwort des Innenministers Dr. Robert Lehr vertreten war. Der ausführlichen Tagungsbericht Auerbachs vom 15.3.1951 an das Landeskirchenamt wurde diesmal ohne Umlauf umgehend zu den Akten gegeben.<sup>20</sup>

Die 4. Studientagung tagte vom 3.3.-7.3.1952 zum Thema „Der Mensch in christlicher und jüdischer Sicht“ in Ansbach. Aus „Kostengründen“ verweigerte die Landeskirche diesmal jegliche Bezuschussung von Auerbachs Teilnahme. Nachdem die Lübecker Landeskirche und der Ausschuss je 50,- DM bewilligt hatten, forderte schließlich Rengstorf dieselbe Summe von der Landeskirche ein, was schließlich zur Bewilli-

---

<sup>19</sup> Schreiben des Landeskirchenamtes vom 5.4.1950. Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

gung von 25,- DM führte. Die Tagung in Ansbach vertiefte nach dem vorjährigen Tagungsdiskurs die theologische Debatte zwischen Rabbinern und Theologen, und unter den 160 Teilnehmenden befanden sich bemerkenswert viele Theologieprofessoren.

Aufgrund einer schweren Erkrankung stand Auerbach für die 5. Studientagung 1953 nicht zur Verfügung. Da niemand innerhalb der schleswig-holsteinischen Landeskirche Interesse an den Tagungen zeigte bzw. eine Teilnahme für notwendig erachtete, wurde in diesem Jahr die entsprechende Einladung lediglich weggeheftet.

Als die Einladung zur 6. Studientagung des Ausschusses 1954 eintraf, teilte Auerbach mit, er vertrete lediglich die Lübecker Landeskirche und der Ausschuss wünsche nicht, dass er die schleswig-holsteinische Landeskirche repräsentiere. Er bat in seinem Schreiben, Pastor Johannes Hermann Venghaus als Vertreter der Landeskirche zu entsenden und ihm einen Reisekostenzuschuss zu gewähren, was jedoch abgelehnt wurde. Venghaus reiste daraufhin auf eigene Kosten an und sandte anschließend am 17.3.1954 einen Kurzbericht des Hamburger Hauptpastors und Tagungsreferenten Prof. Theodor Knolle an das Landeskirchenamt. Gleichzeitig bot Venghaus an, auf Propsteitagen über jüdische Theologie zu referieren. Immerhin beschloss das Landeskirchenamt auf einer Haussitzung am 20./21.1.1954, den Synodalausschüssen von diesem Angebot Kenntnis zu geben.<sup>21</sup>

Im Juli 1954 starb Auerbach.

In all den Jahren hatte die schleswig-holsteinische Landeskirche keinerlei Interesse für seine Tätigkeit gezeigt. In der hamburgischen Landeskirche hingegen markierte unter Umständen die Teilnahme Knolles an der Tagung 1954 den Beginn einer Veränderung. Immerhin empfing Knolle im Dezember dieses Jahres in seinem Haus den leitenden Oberrabbiner Nordwestdeutschlands, Dr. Paul Holzer aus Dortmund, zum christ-

---

<sup>21</sup> Ebd.

lich-jüdischen Gespräch. Er hob dabei der Presse gegenüber die „*geschichtliche Bedeutung*“ dieses Empfangs hervor.<sup>22</sup>

Mit Auerbachs Tod endete die „gesonderte“ seelsorgliche Betreuung der Kirchenglieder jüdischer Herkunft. Auf eine Bitte Rengstorfs hin, diese Arbeit fortzuführen, beschloss das Landeskirchenamt die Beendigung des Auerbachschen Dienstauftrags, „*der von vornherein im wesentlichen auf seine Person abgestellt war*“, erklärte sich aber bereit, die Fahrt eines Geistlichen der Landeskirche zu den Studientagungen des Ausschusses für Dienst an Israel zu bezuschussen.<sup>23</sup>

Ironie der Zeitläufte: Erstmals finanzierte die Landeskirche die kompletten Tagungskosten für Auerbachs Nachfolger P. Venghaus, da der Auerbachsche Reisekostentitel durch seinen Tod nicht verbraucht worden war. Wie sein Vorgänger lieferte Venghaus einen ausführlichen Bericht über die 7. Studientagung vom 28.2.-4.3.1955 in Hildesheim, die unter dem Titel „Der Nächste in christlicher und jüdischer Sicht“ stand. Die Entwicklung zur hochkarätigen Besetzung hatte sich fortgesetzt. Die jüdische Seite wurde vom schwedischen Oberrabbiner Dr. Kurt Wilhelm, dem Schweizer Rabbiner Dr. Preiss und Max Horkheimer repräsentiert. Unter den christlichen Referenten waren Landesbischof Hanns Lilje, Martin Niemöller und Prof. Helmut Gollwitzer.

Hätte man sich in der schleswig-holsteinischen Landeskirche mit dieser Tagung auseinandergesetzt, so hätte man sich einem theologischen Diskurs stellen müssen, der die eigene Haltung fundamental in Frage stellte. Theodor Knolle, der im Eröffnungsgottesdienst über das Gebot der Nächstenliebe predigte, merkte dazu an:

*„Und nun stelle ich die entscheidende Frage für diese Stunde und Zeit: Wer ist der Christenheit in Deutschland und aller Welt der Nächste, dem sie ihre von Gott gebotene und von der Liebe zu Ihm diktierte Liebe zuwenden muss? Es sind die Fremdlinge, die unter die Räuber und Mör-*

---

<sup>22</sup> Vgl. Linck 2012.

<sup>23</sup> Schreiben Rengstorf vom 11.1.1955 und Antwort des Landeskirchenamtes vom 15.2.1955. NEK-Archiv, 22.02, Nr. 2953.

*der gefallen sind. Die Flüchtlinge z.B., die noch immer kein Heim und keine Heimat gefunden haben und als Fremde angesehen und von der brüderlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Aber es sind vor allem auch die Juden, die als volksfremd und artfremd verfolgt, enteignet, ausgewiesen, gefangen gesetzt und zu Tode gehetzt sind in einem furchtbaren millionenfachen Leiden und Sterben. Es sind die Glieder des Volkes Israel, die unser Volk verklagen wegen dieser Blutschuld, und deren verbliebener kleiner Rest in von uns verschuldeter Entfremdung unter uns leben, wieder als Fremde, die ausgeschlossen sind, wieder in einem unsichtbaren Ghetto. Wehe uns, wenn sie nicht aus diesen Fremden zu den 'Nächsten' würden, denen unsere unaufdringliche, aber gottverwurzelte Liebe gehört, jene Liebe, die nicht aus dem Besitzerstolz eines sich überlegen dünkenden Glaubens stammt, sondern aus der Demut der Schuld, die wir vor Gott haben, und aus der Kraft der Buße, die eine neue Weite christlicher Verantwortung in uns wirkt. Johann Hinrich Wichern hat vor mehr als hundert Jahren sein Werk der Erneuerung der Kirche mit folgender Erkenntnis begonnen: 'Es ist hier eine gehäufte Schuld nicht der einzelnen, sondern der Gesamtheit, eine Schuld nicht bloß dieses Geschlechtes, sondern eine ererbte, die jetzt im neu anbrechenden Zeitalter der Welt gesühnt werden soll. Diese Buße würde der Grenzstein zwischen der alten und neuen Zeit in unserer Kirche sein' „<sup>24</sup>*

Der Bericht über die Tagung wurde im schleswig-holsteinischen Landeskirchenamt ohne weitere Kenntnisnahme zusammen mit der Kostenabrechnung weggeheftet. Mit anderen Worten: Der christlich-jüdische Dialog war für die schleswig-holsteinische Landeskirche das „Steckenpferd“ eines einzelnen Pastors gewesen, demgegenüber man sich in einer Schuld befand. Daher unterstützte man ihn, solange dies keine Kosten verursachte. Seine Arbeit aber nahm man praktisch nicht zur Kenntnis.

---

<sup>24</sup> Predigt über 3.Mose 19, 18b am 2.3.1955 in der Michaeliskirche zu Hildesheim; NEK-Archiv, 98.11 Nachlass Theodor Knolle, Nr. 76.

Insgesamt mied der schleswig-holsteinische Nationalprotestantismus die kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Antisemitismus meines Erachtens deshalb, weil die eigene Schuld zu groß war. Selbst die Führung der Bekennenden Kirche Schleswig-Holsteins hatte 1942 dem Ausschluss der Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus der Landeskirche zugestimmt. Es ging also um fundamentale Glaubensinhalte, gegen die man verstoßen hatte – und gegen die verstoßen zu haben, man nun hätte anerkennen und bekennen müssen. Genau das machte den Unterschied zur hamburgischen Landeskirche aus. Selbst die Deutschen Christen unter dem Landesbischof Franz Tügel waren nicht so weit gegangen, eine Form des „Arierparagraphen“ zu erlassen. Weil dort die Schuld geringer war, gab es auch die Möglichkeit, sie auszusprechen.<sup>25</sup>

Gleichzeitig hingen die Auseinandersetzung, die Fähigkeit und Bereitschaft, sich den Fragen nach einer Mit-Urheberschaft am Völkermord durch die eigene lutherische Theologie zu stellen, an einzelnen Personen. In der hamburgischen Landeskirche wurde diese Auseinandersetzung von Theodor Knolle forciert, um später deutlich nachrangig bearbeitet zu werden. Wie weit man auch hier von einem Konsens der Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum entfernt war, zeigte sich 1960 anlässlich der Einweihung der Neuen Synagoge in Hamburg.

Als der damalige Senior und spätere Bischof, Hans-Otto Wölber, im Kirchenrat über seine Teilnahme an den Feierlichkeiten und dem damit verbundenen Synagogengottesdienst berichtete, kam es zum Streit im Kirchenrat, und laut Protokoll vom 05.09.1960 wurde „*die Frage nach der Zulässigkeit und Form der Teilnahme an derartigen kultischen Handlungen aufgeworfen*“.<sup>26</sup>

Eine Offenheit gegenüber dem Judentum und die Fähigkeit, die kirchliche Schuld am Antisemitismus und damit die Mitschuld am Völkermord auszusprechen, hat sich erst Jahrzehnte später entwickelt. Wie sich dieser Wandlungsprozess vollzog und aus welchen Gründen er so lange

---

<sup>25</sup> Vgl. Linck 2012.

<sup>26</sup> NEK-Archiv, 32.01., Nr. 4622.

dauerte, wird in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche<sup>27</sup> gerade untersucht.

### **Literatur:**

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. XV, Herzberg 1999.

A.H. Friedländer, Leo Baeck. Leben und Lehre, München 1990.

Siegfried Hermle, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945, Göttingen 1990.

Christian Kinder, Neue Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Schleswig-Holstein und im Reich 1924-1945, Flensburg 1964.

Stephan Linck, Rückblick und Ausblick aus der Sicht des Historikers, in: Hansjörg Buss, Annette Göhres, Stephan Linck, Joachim Liß-Walther (Hg.), Eine „Chronik gemischter Gefühle“. Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933-1945. Bilanz der Ausstellung, Bremen 2005, S. 336-339.

Stephan Linck, „Fehlanzeige“. Wie die Kirche in Altona nach 1945 die NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum aufarbeitete, Hamburg 2006.

Stephan Linck, Einblicke in die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945 aus landeskirchlicher Perspektive, in: Brigitte Gensch, Sonja Grabowsky (Hg.), Der Halbe Stern. Verfolgungsgeschichte und Identitätsproblematik von Personen und Familien teiljüdischer Herkunft. Gießen 2010, S. 131-140.

Stephan Linck, Judenhass und Judenmission: Zum ambivalenten Verhältnis der Kirche gegenüber dem Judentum von der Mitte des 19. zur Mitte des 20. Jahrhunderts. In: Frank Hatje (Hg.), Die Kirche in der Stadt: Hamburg von der Reformation bis zur Gegenwart, Köln im Erscheinen 2012.

---

<sup>27</sup> Diese Gliedkirche der EKD entstand am 1.1.1977 zufolge eines Zusammenschlusses von vier bis dahin selbstständigen Landeskirchen und eines Kirchenkreises einer weiteren fünften Landeskirche. Dabei handelte es sich um die Evangelisch-Lutherische Kirche im Hamburgischen Staate, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Lübeck, die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holstein und die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Eutin sowie den Kirchenkreis Harburg der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers.



# **Die Jerusalem-Kirche zu Hamburg als Ort christlich-jüdischer Begegnung und ihre Geschichte – dargestellt anhand der Lebensgeschichte von Arnold Frank**

**Hans-Christoph Goßmann**

Im Jahr 2009 wurde in der Jerusalem-Gemeinde zu Hamburg der 150. Geburtstag von Arnold Frank begangen. Dass des 150. Geburtstages eines Pastors gedacht wird, ist außergewöhnlich. Dies legt die Vermutung nahe, dass auch sein 100. Geburtstag in besonderer Weise gefeiert wurde. Dass hundertjährige Geburtstage von Pastoren gefeiert werden, ist zwar auch nicht gerade der Regelfall, kommt jedoch schon häufiger vor. Aber auch unter den Feiern anlässlich von hundertjährigen Geburtstagen von Pastoren hat die Feier anlässlich dieses runden Geburtstages von Arnold Frank eine besondere Stellung inne. Seine Gemeinde ehrte ihn mit einer umfangreichen Festschrift. Nicht nur hier in der Jerusalem-Kirche, sondern auch in Belfast, dem Sitz der Irisch Presbyterianischen Kirche, wurde dieser Geburtstag mit zahlreichen Ehrungen für Frank begangen. Er selbst erfreute sich an seinem Geburtstag noch guter Gesundheit und konnte alle Ehrungen somit persönlich entgegennehmen. Im Zusammenhang der Ehrungen, die Arnold Frank zuteil wurden, ist auch „Das Verdienstkreuz Erster Klasse des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland“ zu nennen, das ihm am 30. März 1963, also vier Jahre nach seinem hundertsten Geburtstag, vom damaligen Bundespräsidenten Heinrich Lübke verliehen wurde.

Wer war dieser Mann, dem derartige Ehrungen zuteil wurden? Oft heißt es, dass er der Gründer der Jerusalem-Gemeinde und ihr erster Pastor gewesen sei. Dem ist jedoch nicht so. Der erste Pastor war James Craig, der am 16. Mai 1845 nach Hamburg kam und hier seine Arbeit aufnahm. Dessen Nachfolger im Amt war John Campbell Aston, der im Juli 1877 Arnold Frank taufte, als dieser achtzehn Jahre alt war. Daraufhin studierte Frank Theologie in Belfast und kehrte im Jahr 1884 nach seiner Ordi-

nation nach Hamburg zurück. Hier begann er neben Aston als zweiter Pastor der Jerusalem-Gemeinde zu arbeiten, also der Gemeinde, in der er getauft worden war. Aber obwohl Frank somit weder Gründer noch erster Pastor dieser Gemeinde war, ist sein Bekanntheitsgrad heute ungleich größer als etwa der der ersten beiden Pastoren dieser Gemeinde. Wie ist dies zu erklären?

Werfen wir einen Blick auf die Kindheit und Jugend von Arnold Frank: Er wurde am 6. März 1859 als viertes Kind von Josef und Hanna Frank geboren. Die Familie lebte um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts als einzige jüdische Familie in einer Gemeinde von slowakischen Christen in dem kleinen Dorf Susa in den südlichen Karpaten. Josef Frank war Inhaber eines Bauernhofes und einer kleinen Klebstofffabrik. Er wurde von der katholischen Nachbarschaft respektiert. Sein Ansehen war sicher auch dadurch begründet, dass er lesen und schreiben konnte. Nachdem den Eltern eine Tochter und zwei Söhne geboren worden waren, kam am 6. März 1859 ihr viertes Kind Aaron zur Welt, auch Arnold genannt. Im Laufe der Zeit folgten fünf weitere Söhne. Franks waren eine orthodoxe Familie und besuchten die Synagoge von Rajecz, wo es eine größere jüdische Gemeinde gab. Die Mutter sorgte für die religiöse Erziehung ihrer Kinder. Neben dem Unterricht an der staatlichen Schule am Ort nahmen sie auch am Synagogenunterricht teil. Da weder Hebräisch noch Jiddisch als Amtssprachen anerkannt waren, war das Erlernen anderer Sprachen unumgänglich, denn amtliche Papiere wurden entweder in Ungarisch, Deutsch oder Latein ausgefertigt. Die Kinder der Franks erhielten somit eine gute Schulbildung. Als Arnold Frank dreizehn Jahre alt war, feierte er seine Bar Mitzwa. Sein Vater war ein vielseitig interessierter Mensch, belesen und politisch interessiert, der an politischen Versammlungen in seinem Umfeld auch außerhalb der jüdischen Gemeinde teilnahm.

Angesichts dieser religiösen Sozialisation stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass Arnold Frank Christ wurde, ja mehr noch: dass er christlicher Geistlicher wurde. Josef Frank sah für die Zukunft

seiner Söhne im heimatlichen Dorf Suja keine Perspektiven, darum knüpfte er Verbindungen nach Budapest und für Arnold sogar bis nach Hamburg. Hamburg war bereits damals eine bedeutende Weltstadt. Nach London und New York hatte sie den drittgrößten Überseehafen. Hier gab es auch eine große jüdische Gemeinde, zu deren Einrichtungen damals zwei Hauptsynagogen und mehrere Betsäle sowie ein Gymnasium, eine Mädchenschule, ein Waisenhaus, ein Krankenhaus und ein Altersheim gehörten. Es gab soziale Einrichtungen zur Unterstützung armer Menschen, mittelloser Studenten, Witwen und unverheirateter Frauen. In diese Stadt schickte Josef Frank seinen Sohn Arnold, damit er in ‚Baruchs Bank‘ in Hamburg eine Ausbildung erhalten sollte. So ergab es sich, dass Arnold Frank im Alter von sechzehn Jahren sein Heimatdorf verließ, seinen Vater nie wieder sah und seine Mutter nur noch einmal nach dreißig Jahren.

Nehmen wir das damalige Hamburg in den Blick, so stellen wir fest, dass es zu der Zeit dort judenmissionarische Aktivitäten gab. Worin bestehen deren Hintergründe? Um diese Fragen beantworten zu können, ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, wodurch das neunzehnte Jahrhundert geprägt wurde: Es war die Zeit der Kolonisation. Andere Völker und Kulturen traten mit einem Mal in das kollektive europäische Bewusstsein. Für meist kleinere Gemeinschaften, die sich der Erweckungsbewegung zugehörig wussten, war dies Anlass, sich der sogenannten Heidenmission zuzuwenden.

In der Literatur begegnet oft der Terminus „Missionszeitalter“, um diese Zeit zu bezeichnen. Aus vielen europäischen Ländern sowie aus den USA reisten viele Christen in andere Länder, um dort als Missionare tätig zu sein. Die verfassten Kirchen standen diesen Missionstätigkeiten zurückhaltend, z.T. auch ablehnend gegenüber. Das war auch im Gebiet unserer jetzigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) nicht anders. Als Christian Jensen, der Gründer der Breklumer Mission, seine Pläne zur Gründung eines Missionswerkes den Vertretern der damaligen Landeskirche vortrug, erfuhr er ebenfalls Ab-

lehnung. Daraufhin gründete er neben der Landeskirche die Missionsgesellschaft, aus der das heutige ‚Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit‘ hervorgegangen ist. Die Bestrebungen, diese Mission in die Kirche zu integrieren, datieren in die jüngste Vergangenheit. Der Charakter eines ursprünglich von der Landeskirche unabhängigen Missionswerkes zeigt sich nicht zuletzt daran, dass es den Status eines selbstständigen Werkes der Nordkirche hat. Es hat in Form der sogenannten Generalversammlung, die einmal pro Jahr tagt, ein eigenes Parlament. Dass es diese Entwicklung gegeben hat, liegt daran, dass sich die im neunzehnten Jahrhundert entstandenen Missionswerke neben den verfassten Kirchen entwickelt haben, da diese meist – wie bereits gesagt – kein Interesse hatten, sich diesem Arbeitsgebiet zu widmen. Es gab allerdings auch Ausnahmen: einige wenige Kirchen, die die Missionsarbeit als ihre Aufgabe betrachteten. So gründete die Presbyterianische Kirche in Schottland im Jahr 1829 ein eigenes „Foreign Mission Board“ und entsandte Missionare nach Afrika und Indien. Im Jahr 1840 folgte ihr die Irisch Presbyterianische Kirche (Irish Presbyterian Church), die kurz zuvor durch den Zusammenschluss verschiedener ursprünglich schottischer presbyterianischer Gemeinden entstanden war und zu ihrer „Mutterkirche“ enge Beziehungen pflegte. Wie diese betrachtete auch die neu gegründete Kirche die Missionstätigkeit als eine ihrer genuinen Aufgaben. Neben dem Engagement auf dem Gebiet der so genannten Heidenmission war es die Judenmission, der sie sich zuwandte. Am 10. Juli 1841 fasste die Irisch Presbyterianische Kirche auf ihrer Generalversammlung den Beschluss, Judenmission zu treiben.

Judenmission wird heutzutage im Allgemeinen sehr kritisch gesehen – nicht zuletzt deshalb, weil Juden sie als massive Bedrohung ihrer Identität empfinden und dies auch deutlich zum Ausdruck bringen. Dementsprechend wird judenmissionarisches Engagement als etwas betrachtet, das mit einem jüdisch-christlichen Dialog nicht zu vereinbaren ist. Hier gilt es jedoch, Wertungen, die in der Gegenwart ihren Ort haben, nicht ohne weiteres auf die Vergangenheit zu übertragen. Im neunzehnten

Jahrhundert war der Antisemitismus bereits deutlich zu spüren und er war gesellschaftlich akzeptiert. Auf diesem Antisemitismus konnte Adolf Hitler aufbauen, als er sein Vernichtungswerk in Gang setzte, das für Millionen Jüdinnen und Juden in den Verbrennungsöfen von Auschwitz und anderen Konzentrations- und Vernichtungslagern sein grauenhaftes Ende fand. Gegenüber diesem bereits im neunzehnten Jahrhundert wirksamen Antisemitismus positionierte sich eine Judenmission, die von einer „Liebe zu Israel“ als dem von Gott erwählten Volk getragen war. Keine Ablehnung oder gar Abwertung der Juden begegnete bei den Missionaren, die sich damals für Judenmission engagierten, sondern vielmehr der Wunsch, ihnen den persönlichen Glauben an Jesus von Nazareth als Messias nahe zu bringen. Dementsprechend zielte diese Art der Judenmission nicht auf eine möglichst hohe Zahl von Konversionen vom Judentum zum Christentum, sondern auf die individuelle Bekehrung jeder und jedes Einzelnen. Ohne den Hintergrund des Pietismus sowie der Erweckungsbewegung kann dieser Missionsansatz nicht angemessen theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich verortet werden.

Nachdem nun die Generalversammlung am 10. Juli 1841 beschlossen hatte, sich auf dem Gebiet der Judenmission zu engagieren, wurde dieser Beschluss in die Tat umgesetzt. Am 16. Mai 1845 kam der erste von ihnen entsandte Geistliche, Samuel Craig, in Hamburg an, um hier seine Arbeit aufzunehmen. Er war auf diese Arbeit gut vorbereitet, da er sowohl in England als auch in Deutschland sein Theologiestudium absolviert hatte. Davor hatte Craig noch nicht als Pastor gearbeitet; er wurde erst für die Missionsarbeit in Hamburg zum Pastor der Irisch Presbyterianischen Kirche ordiniert. Es stellt sich die Frage nach den Gründen für diese Ortswahl: Warum hatte sich die Irisch Presbyterianische Kirche entschieden, gerade in Hamburg Judenmission zu praktizieren? Der Grund für diese Entscheidung ist wohl darin zu sehen, dass viele auswanderungswillige Menschen nach Hamburg kamen, um von dort eine Schiffs-passage in die Neue Welt zu bekommen, wo sie sich bessere Lebensbedingungen erhofften. Unter diesen Menschen, die auswandern wollten,

befanden sich auch viele Juden aus Osteuropa, die oft längere Zeit in Hamburg verbringen mussten, bevor sie ihre Weiterreise antreten konnten, und dadurch nicht selten in materielle Not gerieten.

Der stark von der Erweckungsbewegung geprägte Craig schloss sich der niedersächsischen Traktatgesellschaft an und sammelte einen Kreis von Christen um sich, die sich offensichtlich von der damals in Hamburg üblichen Verkündigung nicht angesprochen fühlten. Seit dem Jahr 1847 bezeichnete sich diese Gruppe als „Evangelische Jerusalem Gemeinde“. In dieser Gruppe liegt der Ursprung der heutigen Jerusalem-Gemeinde. Zwei Jahre später, im Jahr 1849, wurde die erste Abendmahlsfeier der Gemeinde durchgeführt, an der 54 Gläubige teilnahmen. Ein Jahr später zeigte Craig dem Hamburger Senat an, dass sich eine „Evangelische Gemeinde“ gegründet hatte. Seitens des Senats wurde die Gemeinde geduldet, jedoch nicht offiziell anerkannt. Es gab in der Zeit Probleme hinsichtlich der Anerkennung der Taufen, die in der Jerusalem-Gemeinde vollzogen wurden. In dieser Anfangsphase verfügte die Gemeinde noch nicht über eigene Räumlichkeiten. Die Gottesdienste fanden zunächst in den Räumen der Patriotischen Gesellschaft, später dann in denen der englisch-reformierten Kirche statt. Das änderte sich erst, als im Jahr 1861 in der damaligen Königstraße, der heutigen Poststraße, mit dem Bau einer eigenen Kirche begonnen wurde. Dieses Bauvorhaben wurde durch die Irisch Presbyterianische Kirche in Belfast sowie durch Spenden finanziell unterstützt. Im folgenden Jahr, 1862, konnte diese Kirche eingeweiht werden. Damit gab es die erste Jerusalem-Kirche in Hamburg. Sie zeichnete sich dadurch aus, dass sie sowohl innen als auch außen sehr schlicht und schmucklos gehalten war. Zu der Zeit bestand die Gemeinde aus 168 Mitgliedern und verstand sich als eine evangelische reformierte Gemeinde. In ihrer Unauffälligkeit glich diese erste Jerusalem-Kirche eher einem Wohnhaus. Es kann davon ausgegangen werden, dass Juden – wie auch andere Menschen - sie nicht ohne weiteres als Kirche erkannt haben werden – sie vielleicht sogar irrtümlicher-

weise für eine Synagoge gehalten haben, was für Juden die Hemmschwelle, sie zu betreten, gesenkt haben wird.

Dabei bildete die Judenmission keinen Schwerpunkt der Arbeit von Craig; man wird sogar zu dem Urteil gelangen, dass sie lediglich einen unwesentlichen Randaspekt seiner Arbeit darstellte. In dem Taufbuch sind für den Zeitraum zwischen 1850 und 1873 lediglich neun Taufen von Juden verzeichnet.

Nach dem Ausscheiden von Craig im Jahr 1873 berief die Irisch Presbyterianische Kirche in Belfast John Campbell Aston als dessen Nachfolger, der seinen Dienst im Dezember 1875 antrat. Die Gemeinde stabilisierte sich und konnte eine eigene Identität herausbilden. Der Status als geduldete, jedoch nicht offiziell anerkannte Gemeinde änderte sich dagegen nicht. Mit der Berufung von Aston fand die theologische Richtung Craigs ihre Fortsetzung, denn auch Aston war der Erweckungsbewegung zuzurechnen. Nun kam auch die ursprünglich Ausrichtung auf die Judenmission, die in der Amtszeit von Craig so gut wie keine Rolle gespielt hatte, wieder mehr zum Tragen. Im Taufbuch der Gemeinde sind Taufen jüdischer Bewohner Hamburgs verzeichnet. Zu den ersten Täuflingen Atons gehörte auch Arnold Frank.

Wie war es dazu gekommen, dass sich der religiös orthodox sozialisierte Arnold Frank entschloss, sich taufen zu lassen? Als er im Jahr 1870 nach Hamburg kam, begann er wie geplant seine Arbeit in der Bank, schloss sich einer orthodoxen Gemeinde an und fand dort jüdische Freunde.

Im Laufe der Zeit lernte Frank beim Mittagessen in einem Restaurant in der Nähe seines Arbeitsplatzes Herrn Henmark kennen und kam durch ihn in Kontakt zur Jerusalem-Kirche in der Königstraße. Die schlichte Gestaltung der Kirche ließ ihn, wie er später berichtete, glauben, dass er eine Synagoge besuchen würde. Er entschloss sich, eine Missionsklasse zu besuchen. Dabei fand er im christlichen Glauben seine neue religiöse Heimat und ließ sich schließlich am 24. Juni 1877 von Pastor Aston taufen. Die Taufe belastete das Verhältnis zu seiner Familie schwer.

Robert Allen zitiert in seiner 1962 erschienenen Biografie ‚Arnold Frank of Hamburg‘ Frank mit einem Satz, den dieser an seinem fünfzigsten Geburtstag niederschrieb: „Ein orthodoxer Jude will lieber sterben, als sehen zu müssen, dass sein Sohn Christ wird.“ Dies war der dunkle Schatten, der von nun an über seinem Leben lag und bis ans Ende seines Lebens nicht mehr wich. Der Briefwechsel mit seinen Eltern brach für lange Zeit ab, bis zum Jahr 1886, als einer seiner Brüder erkrankte und starb. Zu der Zeit war sein Vater schon längst verstorben.

Für anderthalb Jahre blieb Frank in der Jerusalem-Gemeinde in Hamburg und beteiligte sich am Gemeindeleben. Durch Vermittlung von Aston und seiner Frau erhielt Frank für seine theologische Ausbildung ein Stipendium in Höhe von vierhundert £, das Frau Sinclair, ein Mitglied einer bekannten Belfaster Familie, gestiftet hatte.

Im Sommer 1878 zog Frank im Alter von neunzehn Jahren nach Belfast und nahm sein Theologiestudium auf, das fünf Jahre dauerte. Während seines Studiums erhielt er ein Coey-Stipendium und zweimal den Getty-Preis. Der Rektor der Theologischen Hochschule nahm in einer Laudatio auf Arnold Frank darauf Bezug: „Herr Frank zeigte als Student vielseitige Begabung und ein hervorragendes Gedächtnis. Er gewann zweimal Preise. Sein Abschlussexamen errang er als Bester und bekam dafür ein Reisestipendium.“ Während der Zeit seiner theologischen Ausbildung, im Januar 1884, nahm er die britische Staatsbürgerschaft an, die sich für ihn in Deutschland in der Zeit des Nationalsozialismus als sehr hilfreich erweisen sollte. Am 1. Mai 1883 begann Frank sein Vikariat. Am Ende seiner Ausbildung schenkten ihm seine Kommilitonen zur Erinnerung an die gemeinsame Studienzeit eine goldene Uhr. Dieses Geschenk bedeutete ihm viel, und so hielt er es bis zu seinem Lebensende in Ehren.

Am 17. Juni 1884 wurde er in der Kirche am Fisherwick Place in Belfast ordiniert. Am 2. August dieses Jahres kehrte er wieder nach Hamburg zurück, nunmehr 25 Jahre alt. Vier Monate später reiste er nochmals nach Belfast, um zu heiraten. Seine Frau, Ella-Louisa, geborene Kinghan,

hatte Deutschland bereits durch eine zweijährige Ausbildung in Dresden kennengelernt. Das Haus in der Schäferkampsallee 30 wurde nach ihr benannt, und so ist nun neben dem Eingang dieses Hauses eine Tafel mit der Aufschrift ‚Ella-Louisa-Haus‘ zu sehen. Arnold Frank wurde zweiter Pastor an der Jerusalem-Kirche. Es war ihm wichtig, an dem Ort zu arbeiten, an dem er selbst getauft wurde. Die Jerusalem-Gemeinde besaß auch in Altona ein kleines Gemeindezentrum in einem vierstöckigen Haus, das James Craig seinerzeit gekauft und bewohnt hatte. Dieses Haus hatte Wohnungen, die vermietet waren, und einen Raum, der ‚Altonaer Kapelle‘ genannt wurde. Hier fanden zu Zeiten von Pastor Craig Gottesdienste statt. Hier gab es auch eine gut besuchte Sonntagsschule und Pastor Aston sorgte für die Ausbildung und Anleitung der Helfer. Als die Pastoren Aston und Frank untereinander die Aufgaben aufteilten, war das Haus in Altona zunächst der Ort, an welchem die Arbeit des jungen Kollegen beginnen sollte.

Von der Irisch Presbyterianischen Kirche war nach dem Abschied von Pastor Craig gefordert worden, sich gemäß der ursprünglichen Zielsetzung der Arbeit in Hamburg wieder verstärkt der Judenmission zuzuwenden. Dies wurde von Pastor Aston umgesetzt und dann in besonderer Weise auch von Pastor Frank. Der Schwerpunkt seiner Arbeit lag auf dem Gebiet der Judenmission. Dabei war es ihm immer wichtig, mit der Seelsorge auch die Leibsorge zu verbinden. So beschaffte er jüdischen jungen Männern, die arbeits- und obdachlos waren, Unterkunft und Arbeit. Aufgrund seines außerordentlichen Engagements auf diesem Gebiet war er weit über die Grenzen Hamburgs hinaus bekannt. Die ‚9. Internationale Judenmissions-Konferenz‘ tagte vom 3. bis zum 5. Juni 1914 mit mehr als siebzig Teilnehmern in der Jerusalem-Kirche. Im September 1925 gehörte Frank zu den Begründern der ‚Internationalen Judenchristlichen Allianz‘, deren deutscher Zweig sich in kurzer Zeit zur größten und einflussreichsten nationalen Allianz entwickelte. Nach dem Tod von Sir Leon Levinson, dem ersten Präsidenten der ‚Internationalen Judenchristlichen Allianz‘, im Jahr 1936 wurde Frank für zehn Jahre, in

den Jahren 1937 bis 1947, sein Nachfolger. Bis zum Ende seines Lebens blieb er Ehrenvorsitzender dieser Allianz. In der Zeit zwischen dem 16. und dem 21. Juli 1928 fand in der Jerusalem-Kirche die ‚2. Internationale Judenchristliche Konferenz‘ statt. Ohne Arnold Frank hätte diese Konferenz sicher nicht in der Jerusalem-Kirche ihren Ort gefunden. Zu den Leistungen von Arnold Frank gehörte auch die Herstellung, Herausgabe und Vertrieb der Zeitschrift ‚Zions Freund‘, einer Missionszeitschrift, die in einer Auflage von 40.000 Exemplaren erschien und durch die die Jerusalem-Gemeinde weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt wurde. Achtunddreißig Jahre betreute Frank diese Zeitschrift als verantwortlicher Herausgeber, bis sie im Jahr 1936 von den Nationalsozialisten verboten wurde.

In seine Missionstätigkeit bezog Frank auch die Jerusalemer Schwesternschaft mit ein, in deren Arbeit die gelebte Nächstenliebe zu Juden konkrete Gestalt annehmen sollte. Nach dem Entschluss, sich von dem bisherigen Kirchengebäude in der Königstraße zu trennen und einen Neubau zu errichten, ließ sich dieser Ansatz deutlich leichter in die Tat umsetzen. Nachdem die neue Jerusalem-Kirche an ihrem jetzigen Ort an der Ecke Schäferkampsallee / Moorkamp gebaut worden war – die Grundsteinlegung erfolgte im Jahr 1911 und die Einweihung zu Ostern des darauf folgenden Jahres – konzentrierte sich die ‚Jerusalem-Arbeit‘ nun an einem Ort. Für Frank, der als Rektor die Leitung des neuen Diakonissenmutterhauses sowie des Krankenhauses übernahm, hatten diese Häuser Teil am Missionsauftrag der Gemeinde. Als Pastor Aston in den Ruhestand ging, wurde als sein Nachfolger Dr. Ernst Moser berufen. Da Aston auch in seinem Ruhestand noch lange in der Gemeinde mitarbeitete, hatte die Gemeinde somit nun drei Pastoren, die freundschaftlich miteinander verbunden waren und gut zusammenarbeiteten.

In seiner Arbeit wurde Frank von Kirchenvorstand und Gemeindegliedern engagiert unterstützt. Für einige Hamburger Familien und Einzelpersonen war die Arbeit an „Jerusalem“ als Mitglieder des Kirchenvorstandes eine über Jahrzehnte und Generationen hinweg getragene Tätig-

keit, wie für die Familie Werner, die seit über hundert Jahren im Kirchenvorstand tätig ist, oder für Herrn Karl Girrbach, der das Amt des Schriftführers 33 Jahre lang innehatte.

Arnold Frank hat vieles auf den Weg gebracht, und so beschloss die ‚Presbyterianische Theologische Fakultät‘ in Irland, ihm für diese Leistungen ihre besondere Anerkennung auszusprechen, indem sie ihm – bereits im Jahr 1910 – die Ehrendoktorwürde verlieh. Nun war es damals durchaus nicht ungewöhnlich, Pastoren als Anerkennung ihrer Arbeit die Ehrendoktorwürde zu verleihen. Dies ist heute anders. Wenn heute Theologinnen oder Theologen diese Ehre erhalten, so ist dies etwas Besonderes und wird in der Öffentlichkeit im Allgemeinen auch entsprechend wahrgenommen und gewürdigt. Als etwa im Jahr 2002 Margot Käßmann, der früheren Landesbischöfin der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover und EKD-Ratsvorsitzenden, die Ehrendoktorwürde des Fachbereiches Erziehungswissenschaft der Universität Hannover verliehen wurde, erhielt dies in der kirchlichen wie auch nichtkirchlichen Öffentlichkeit nicht weniger Aufmerksamkeit als die Verleihung des Bundesverdienstkreuzes an Margot Käßmann am 6. Oktober 2008. Die Verleihung einer Ehrendoktorwürde ist in unserer Zeit etwas Außergewöhnliches, anders als in früheren Zeiten. So weist Martin Pörksen in seinem Buch ‚Pastoren für Amerika. Aus der Geschichte des Breklumer Martineums‘ (Breklum 1980) darauf hin, dass Pastor Berthold Korte, der eine theologische Dissertation über das Thema ‚Tod und Auferstehung in der Theologie Martin Luthers‘ geschrieben hatte, „zu den wenigen Breklumer Seminaristen [gehörte], die ihren Doktor-Grad erworben, nicht erhalten haben.“ (S. 62). Dies zeigt, wie oft bei Ehrungen von Pastoren diesen die Doktorwürde ehrenhalber verliehen wurde. Die ‚Presbyterianische Theologische Fakultät‘ in Irland hat ihre Anerkennung und Wertschätzung der Arbeit von Arnold Frank somit auf eine Art und Weise zum Ausdruck gebracht, die damals die übliche war.

Das starke Engagement Franks auf dem Gebiet der Judenmission hatte als Gegenreaktion die Ablehnung von jüdischer Seite zur Folge: Aus-

wanderungswillige Juden waren oft noch in ihrer Heimat vor den „Seelenfängern“ gewarnt worden, die versuchen würden, sie von dem Glauben ihres Volkes abzubringen. Als Reaktion auf diese Ablehnung sind wohl Aussagen Franks über das Judentum wie diese zu verorten: „Wir wissen, wie völlig hoffnungslos solche Religion ist. Die Juden haben wenig Trost, wenig Inspiration und keine lebendige Hoffnung, weil sie keinen lebendigen Heiland haben. Ihre großen Feste, das Passah und der Versöhnungstag, sind wie leere Hülsen, denn Jesus Christus ist das Passahlamm und die Versöhnung.“<sup>1</sup> Solche Aussagen sind im schlimmsten Sinne des Wortes antijudaistisch. Die jüdische Religion wird hier gegenüber der christlichen als überholt und minderwertig abqualifiziert.

Aus diesen und ähnlichen Äußerungen Franks über das Judentum jedoch zu schließen, er hätte eine antisemitische Gesinnung gehabt, würde ihn verkennen. Frank bezog deutlich Stellung gegen den immer stärker werdenden nationalsozialistischen Antisemitismus. So stand das Missionsfest des Jahres 1930 unter der Überschrift „Gott erlöse Israel aus aller seiner Not“. Als in der Zeit des Nationalsozialismus die Lebensbedingungen von Jüdinnen und Juden immer stärker beschnitten wurden, traf dies getaufte Juden nicht minder als ungetaufte. Denn im Rahmen der nationalsozialistischen Rassenideologie wurde zwischen ihnen nicht unterschieden. Die Jerusalem-Kirche wurde zunehmend zur Anlaufstelle für ausgegrenzte, entrechtete, enteignete, an Leib und Leben bedrohte und dementsprechend verzweifelte Jüdinnen und Juden. Bei Arnold Frank fanden sie Aufnahme und Hilfe. Vielen ermöglichte er die Auswanderung. Er half ihnen, wo es ihm möglich war. Dabei beschränkte sich seine Hilfe nicht auf die Getauften, sondern sie galt auch denen, die sich nicht taufen ließen. Dies war ein Grund dafür, dass die Jerusalem-Gemeinde zunehmend ins Visier der staatlichen Stellen des nationalsozialistischen Deutschland geriet. Arnold Frank war aufgrund seiner briti-

---

<sup>1</sup> [Arnold Frank] Was geschieht unter den Juden? Aus der Bildgalerie meiner Erinnerung, von Pastor Dr. Arnold Frank, Stuttgart o.J., S. 104 (Hervorhebung im Original).

schen Staatsbürgerschaft zunächst noch geschützt. So erhielt er durch Vermittlung der Irisch Presbyterianischen Kirche einen am 20. März 1936 ausgestellten Schutzbrief des englischen Außenministers, aber es zeichnete sich immer deutlicher ab, dass auch dies im NS-Staat keine verlässliche Rechtssicherheit gewährleistete. Die Zeitschrift ‚Zions Freund‘ wurde verboten. Im Dezember des Jahres 1936 erschien ihre letzte Ausgabe. Frank wurde mehrmals festgenommen. Seine Unterstützung Not leidender Juden konnte leicht als „Unterstützung Krimineller“ angesehen werden. Im September 1938 wurden beide Pastoren, Frank und Moser, festgenommen und mussten neun Tage in Polizeigewahrsam bleiben, bis sie aufgrund der Intervention des Britischen Konsuls in Hamburg wieder freigelassen wurden. Nach seiner Freilassung erhielt Frank eine telefonische Warnung. Es war klar, dass er jederzeit wieder festgenommen werden konnte. In dieser Situation überzeugten Mitglieder seines Kirchenvorstandes Arnold Frank davon, dass es das Beste sei, Deutschland jetzt zu verlassen. Es war wohl nicht leicht, Frank zu dieser Einsicht zu bringen. Er fühlte sich auch im Alter von achtzig Jahren noch seiner Aufgabe verpflichtet und wollte die Menschen, zu deren Unterstützung er sich gerufen und verpflichtet wusste, nicht im Stich lassen. Aber er nahm den wohlmeinenden Rat der Kirchenvorsteher an und verließ Hamburg.

Wieder erwies sich seine britische Staatsbürgerschaft als überaus hilfreich. Denn so konnte er gemeinsam mit seiner Tochter Federata Anna Harpur, die als Witwe den Haushalt ihres Vaters führte, über Dänemark nach England ausreisen. Sein Amtsbruder Ernst Moser konnte kurze Zeit später ebenfalls Deutschland verlassen. Die Kirche wurde versiegelt, nachdem die Gemeinde am 24. Juni 1939 verboten wurde. In der Nacht vom 26. zum 27. Juni 1942 wurde die Kirche durch Bombenangriffe zerstört.

Die eingangs erwähnte Verleihung des Bundesverdienstkreuzes Erster Klasse am 30. März 1963 hatte für Arnold Frank, wie er selbst sagte, eine ganz besondere Bedeutung; sah er in ihr doch eine Entschuldigung des

deutschen Staates, der ihn zwanzig Jahre zuvor genötigt hatte, dieses Land zu verlassen.

Im Jahr 1965 starb Arnold Frank im Alter von 106 Jahren in Belfast. Es war ihm vergönnt, bis in seine letzten Tage hin geistig rege sein zu können. Seine Urne wurde auf dem Schwesterngrab in Ohlsdorf beige-  
setzt.

Seitdem hat sich vieles verändert. Die von Arnold Frank so hoch geschätzte Einheit von Jerusalem-Gemeinde, Diakoniewerk Jerusalem und Jerusalem-Krankenhaus gibt es nicht mehr. Gemeinde und Diakoniewerk haben sich bereits vor längerer Zeit getrennt und das Krankenhaus wurde privatisiert. Aus der Frank so wichtigen Judenmission entwickelte sich der christlich-jüdische Dialog. Pastor Helmut Weber, der Nachfolger Arnold Franks, den dieser der Gemeinde empfohlen hatte und der deren erster in Deutschland ausgebildete Geistliche war, sah es als wichtige Aufgabe an, an der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden mitzuarbeiten. Er war Mitglied des „Evangelischen Ausschuss[es] für den Dienst an Israel“ und knüpfte Kontakte zur benachbarten jüdischen Gemeinde in Hamburg. Hinsichtlich der Frage, in welcher Form die Jerusalem-Gemeinde ihre Aufgabe der Gestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses wahrnehmen sollte, war für ihn klar, dass es keine Judenmission wie in der Zeit bis 1939 mehr geben sollte. Damit hat die Jerusalem-Gemeinde in dieser Frage eine Vorreiterrolle innerhalb der Landeskirche inne, der sie seit dem 19. Dezember 1961 angehört. Die Nordelbische Kirche hat sich auf ihrer Synode im Jahr 2001 mit dem Thema „Christen und Juden“ beschäftigt. In der auf dieser Synode am 22. September 2001 verabschiedeten Erklärung heißt es: „Wir widersprechen allen Versuchen, die darauf abzielen, Juden von ihrer Religion abzubringen. Wir unterstützen die Begegnung von Christen und Juden im Hören auf ihr jeweiliges Glaubenszeugnis im Respekt vor dem Anderssein des anderen.“ Dies entspricht der seit der Dienstzeit von Pastor Weber bestehenden Ausrichtung dieser Arbeit in der Jerusalem-Gemeinde, die Pastor Dr. Siegfried Bergler in der im Jahr 2003 erschienenen Festschrift „150

Jahre Jerusalem-Arbeit in Hamburg“<sup>2</sup> charakterisiert, wenn er von der „Begegnung mit Juden“ schreibt, „die heute, nach dem garstigen Graben von Auschwitz, nicht mehr in missionarischer Ausrichtung stattfinden darf. Ein ehrlicher Dialog“ – so Bergler weiter – „kann nur unter gleichwertigen, gleichberechtigten Partnern geführt werden, wobei wir Christen, mehr als in der Vergangenheit geschehen, Einsicht in die jüdischen Wurzeln unseres Glaubens gewinnen und dabei vom Judentum lernen müssen.“<sup>3</sup>

So wurde in der Jerusalem-Gemeinde der Weg von einer Judenmission, die sich als Gegenbewegung zum damals vorherrschenden Antisemitismus verstand, zum christlich-jüdischen Dialog auf gleicher Augenhöhe vollzogen.

---

<sup>2</sup> Harald Jenner, 150 Jahre Jerusalem-Arbeit in Hamburg. Jerusalem-Gemeinde. Diakoniewerk Jerusalem, Hamburg 2003.

<sup>3</sup> A.a.O., S. 167.



## Die Autorinnen und Autoren

**Prof. em. Dr. Hans-Jürgen Benedict** studierte Evangelische Theologie, war als Wissenschaftlicher Assistent und Friedensforscher an der Ruhr-Universität Bochum tätig. Nach seiner Promotion 1972 hatte er 1977/78 eine Vertretungsprofessur an der Universität Hamburg inne. Von 1979 bis 1991 war er Pfarrer in Recklinghausen und Hamburg. Von 1991 bis 2006 war er Dozent für Theologie an der Ev. Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie des Rauhen Hauses in Hamburg.

**Jan Christensen**, Bankkaufmann, dann Theologiestudium u.a. in Amsterdam, Gemeindepastor in Groningen/NL (1991-94), Referent für kirchlichen Weltdienst im Nordelbischen Missionszentrum (1994-2004), Gemeindepastor in Wilster (2004-2007), ökumenische Arbeitsstelle Altholstein (2007-2009), seit 2007 Klimaschutzbeauftragter im Baudezernat der NEK, seit 2009 Leiter der Kampagne Kirche für Klima.

**Dr. Frauke Dettmer** studierte Slawistik und Kulturwissenschaften und promovierte über „Juden in Cuxhaven“. Sie war seit 1989 als Kuratorin und von 2003 bis 2007 als Leiterin im Jüdischen Museum Rendsburg tätig. Sie ist Vorstandsmitglied in der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Schleswig-Holstein.

**Bernd Gaertner** studierte Katholische Theologie in Münster mit dem Diplom-Abschluss. Er war über 30 Jahre als Referent für Erwachsenenbildung in Schleswig-Holstein beim Erzbistum Hamburg tätig. Von 1990-1998 war er 2. Vorsitzender, 1998 bis 2004 wirkte er als 1. Vorsitzender der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Schleswig-Holstein, seit 2004 wieder als 2. Vorsitzender.

**Dr. Hans-Christoph Goßmann**, Pastor, Pastoralpsychologe und Gestalttherapeut, studierte evangelische Theologie, Erziehungswissenschaft, Judaistik und Semitistik mit dem Schwerpunkt Hebraistik in München, Kiel, Jerusalem, Münster und Tunis. Er ist Pastor der Jerusalem-Kirche zu Hamburg und Direktor der Jerusalem-Akademie.

**Dr. Stephan Linck** studierte Geschichte, Politikwissenschaft und Neuere Deutsche Literaturwissenschaft. Seit 1999 ist er im Archiv der Nordelbischen Kirche als Historiker für kirchengeschichtliche Zeitgeschichte zuständig – sein Schwerpunkt liegt auf der Erforschung des Komplexes `Kirche, Christen, Juden in Nordelbien´ in der Zeit von 1933 – 1945 sowie 1945 – 1965 und demnächst 1965 – 2000. Im Jahre 2010 konnte er ein weiteres Studium als Dipl.-Archivar beenden.

**Prof. Dr. Hartmut Rosenau** studierte Evangelische Theologie, Philosophie und Erziehungswissenschaften in Wuppertal. Nach der Promotion zum Dr. phil. und der Habilitation im Fach Systematische Theologie war er von 1994 bis 2000 Professor in Duisburg. Seit 2000 lehrt er als Professor für Systematische Theologie/Dogmatik in Kiel und ist Sprecher des Zentrums für Ethik. Schwerpunkt seiner Tätigkeit ist derzeit Weisheitliche Theologie: 2012 erscheint sein Buch „Vom Warten – Grundriss einer sapientialen Dogmatik“.

**Dr. Karin Schäfer** studierte Evangelische Theologie in Mainz, Tübingen und Marburg, war Wissenschaftliche Assistentin an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal sowie an der Pädagogischen Hochschule in Dortmund und promovierte über Paul Tillich. Nach langjähriger Lehrtätigkeit an verschiedenen Hochschulen war sie bis zu ihrem Ruhestand von 1999 bis 2006 Dozentin an der Akademie Sankelmark.

**Dr. Monika Schwinge** studierte klassische Philologie, promovierte über die griechische Tragödie und nahm das Studium der Theologie in

Tübingen auf. Sie war anschließend Pastorin in Kiel, danach Referentin der Kirchenleitung und bis zum Ruhestand Pröpstin im Kirchenkreis Pinneberg.

**Jürgen Sontag** studierte Evangelische Theologie und Geschichte in Tübingen und Heidelberg, war danach Schülerpastor, Fortbildungsreferent, Gemeindepastor in Kiel und schließlich Propst im Kirchenkreis Plön. Er ist seit Jahrzehnten im christlich-jüdischen Dialog engagiert und leitete seit den Arbeitskreis Christen und Juden der Nordelbischen Kirche seit dessen Gründung über 30 Jahre bis 2007 und ist seitdem Vorstandsmitglied der GCJZ-SH.

**Rien van der Vegt**, Studium Theologie in Utrecht, Apeldoorn und Amsterdam. Pastor, zehn Jahre in Jerusalem als Theologischer Referent zum Verhältnis Juden und Christen, seitdem in Hamburg. Studienleiter im Lehrhaus Hamburg, ev. Vors. der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Hamburg.

**Dr. Hans-Günther Waubke**, Studium der ev. Theologie in Göttingen und Heidelberg. Promotion in Göttingen mit der Arbeit "Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts", Pastor im Kirchenkreis Hamburg Ost.

**Michaela Will**, verheiratet, zwei Kinder. Diplompädagogin und Pastorin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche), Studium in Hamburg, Marburg, Sao Leopoldo und Recife (Brasilien), 1998 bis 2000 Pastorin der Kirchengemeinden St. Ansgar und St. Martin in Kiel, 2000 bis 2005 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie des Fachbereiches Evangelische Theologie der Universität Hamburg und Pastorin im Ehrenamt an der Hauptkirche St. Katharinen, 2006 bis 2008 Pastorin der St. Martins-Kirchengemeinde

Tellingstedt, seit 2008 beurlaubt für die Arbeit an ihrer Dissertation über das Verhältnis von Pfarramt und Rabbinat.

**Anke Wolff-Steger** studierte Theologie in Berlin und Amsterdam. Sie war als Pastorin in Berlin und Schleswig tätig und ist gegenwärtig Pastorin in Schulensee bei Kiel. Sie ist Mitarbeiterin und Autorin bei der Zeitschrift „Texte und Kontexte“ zu Themen biblischer Theologie.

## **Jerusalemmer Texte**

### **Schriften aus der Arbeit der Jerusalem-Akademie**

herausgegeben von Hans-Christoph Goßmann

- Band 1: Peter Maser, Facetten des Judentums. Aufsätze zur Begegnung von Christen und Juden sowie zur jüdischen Geschichte und Kunst, 2009, 667 S.
- Band 2: Hans-Christoph Goßmann; Reinhold Liebers (Hrsg.), Hebräische Sprache und Altes Testament. Festschrift für Georg Warmuth zum 65. Geburtstag, 2010, 233 S.
- Band 3: Hans-Christoph Goßmann (Hrsg.), Reformatio viva. Festschrift für Bischof em. Dr. Hans Christian Knuth zum 70. Geburtstag, 2010, 300 S.
- Band 4: Ephraim Meir, Identity Dialogically Constructed, 2011, 157 S.
- Band 5: Wilhelm Kaltenstadler, Antijudaismus, Antisemitismus, Antizionismus, Philosemitismus – wie steht es um die Toleranz der Religionen und Kulturen?, 2011, 109 S.
- Band 6: Hans-Christoph Goßmann; Joachim Liß-Walther (Hrsg.), Gestalten und Geschichten der Hebräischen Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts, 2011, 294 S.
- Band 7: Hans-Christoph Goßmann (Hrsg.), Geschichte des Christentums, 2011, 123 S.

- Band 8: Jonathan Magonet, Schabbat Schalom. Jüdische Theologie – in Predigten entfaltet, 2011, 185 S.
- Band 9: Clemens Groth; Sophie Höffer; Laura Sophie Plath (Hrsg.), „... das habe ich nie vergessen, bis heute ...“. Jugendliche befragen Menschen, die die Zeit des Nationalsozialismus erlebt haben, 2011, 200 S.
- Band 10: Hans-Christoph Goßmann, Altes Testament und christliche Gemeinde. Christliche Zugänge zum ersten Testament der Bibel, 2012, 198 S.
- Band 11: Bernd Gaertner; Hans-Christoph Goßmann (Hrsg.), Der Glaube an den Gott Israels. Festschrift für Joachim Liß-Walther, 2012, 254 S.