

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 24/2

2015

- | | |
|--|-----|
| B. SCHÖNING: Die Prüfung Bileams in Num 22,21–35. Die Eselinerzählung kanonisch gelesen | 95 |
| M. STARE: „Der Prophezeiende aber erbaut die Gemeinde“ (1 Kor 14,4b). Prophetisches Reden in der Gemeinde nach 1 Kor 11–14 | 118 |
| E. PETSCHNIGG: „Als brenne in meinem Herzen ein Feuer ...“ (Jer 20,9). Prophetische Schriften in „jüdisch-christlichen“ Basisinitiativen nach 1945 – eine exemplarische Sichtung | 134 |
-

www.protokollezurbibel.at

ISSN



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) Lizenz .

„ALS BRENNE IN MEINEM HERZEN EIN FEUER ...“ (JER 20,9)

Prophetische Schriften in „jüdisch-christlichen“ Basisinitiativen nach 1945 – eine exemplarische Sichtung

“... there is in my heart as it were a burning fire” (Jer 20:9). Prophetic scriptures in “Jewish-Christian” grass root initiatives after 1945 – an exemplary analysis

*Edith Petschnigg, Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems
Mayerweckstraße 1, A-1210 Wien, edith.petschnigg@kphvie.ac.at*

Abstract: For Christian theology, the reflection of the tragedy of the Shoah after 1945 marks the beginning of a decisive turning point in the definition of its position on Judaism and, thus, on the first part of its Holy Scriptures, the Old Testament or Hebrew Bible. The “Jewish-Christian” dialogue represents an essential result of this change of thought. This paper will focus on four selected “Jewish-Christian” Bible study weeks at the grass roots in the German-speaking sphere and on aspects of their Bible reception, especially their reception of prophetic scriptures. The reception of the Book of Jeremiah within one specific Bible study week – the Jewish-Christian Bible Week of Bendorf – will illustrate the issue.

Keywords: Jewish-Christian dialogue, Bible study weeks, reception history, prophetic scriptures, Jeremiah.

Das Kriegsende 1945 brachte keine *Stunde Null*. Erst allmählich stellten sich die christlichen Kirchen in der Nachkriegszeit der nationalsozialistischen Vergangenheit und ihrer Mitschuld an der Schoah. Schritt für Schritt begann aus dem Erschrecken über den Mord an sechs Millionen Jüdinnen und Juden und einer theologischen Reflexion des beinahe 2000 Jahre lang tief sitzenden christlichen Antijudaismus ein neues „jüdisch-christliches“ Verhältnis zu wachsen – ein für viele an ein Wunder grenzender Neubeginn. Der US-amerikanische jüdische Dialogexponent Michael A. Signer sollte ihn viele Jah-

re später als „Dialog aus der Asche“¹ bezeichnen. Der theologische Erneuerungsprozess nach 1945 vollzog sich im Wesentlichen auf zwei Ebenen: auf der Ebene der offiziellen Beziehungen zwischen den Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft² sowie auf der Ebene des „jüdisch-christlichen“ Gesprächs an der Basis.

Dialoginitiativen, die sich in unterschiedlichen Bildungshäusern oder im universitären Rahmen etablierten, schufen einzigartige Orte der „jüdisch-christlichen“ Begegnung und wurden nicht selten als „Inseln“ oder „Oasen“ metaphorisiert. Vier dieser Basisinitiativen in den beiden postnationalsozialistischen Ländern Deutschland und Österreich stehen im Zentrum dieses Beitrages: die *Jüdisch-Christliche Bibelwoche* in Bendorf und Georgsmarienhütte, die *Österreichische Christlich-Jüdische Bibelwoche* in Graz, das *Christlich-Jüdische Ferienkolleg* in Nettetal, Aachen und Baesweiler-Puffendorf sowie die *Christlich-Jüdische Sommeruniversität* in Berlin. Sie alle sind Orte der „jüdisch-christlichen“ Begegnung und des gemeinsamen Bibelstudiums. Exemplarisch wird dieser Beitrag der Rezeption des Prophetiekanons in diesen Dialoginitiativen nachgehen und dabei vor allem die Rezeption des Buches Jeremia in der Bendorfer *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* des Jahres 1993 in den Blick nehmen.³

1. Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte der Bibel

Rezeptionsgeschichte ist eine relativ junge Forschungsdisziplin. Die Bibelwissenschaft legt erst seit wenigen Jahrzehnten ihr Augenmerk auch auf die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte. Lange Zeit richtete sich das exegetische

¹ Vgl. Michael A. Signer, Dialogue out of the Ashes: Jewish-Catholic Dialogue in Germany, in: Hanspeter Heinz/ders. (Hg.), Coming together for the Sake of God. Contributions to Jewish-Christian Dialogue from Post-Holocaust Germany, Collegeville/MN 2007, 148–155: 148.

² Judentum und Christentum unterscheiden sich in ihrer Selbstdefinition insofern, als sich das Judentum als Volk, Religion und Kulturgemeinschaft versteht, während sich das Christentum als religiöse Entität definiert. Es existiert keine etwa dem Vatikanischen Konzil vergleichbare jüdische Institution, die für alle Jüdinnen und Juden sprechen könnte. Vgl. etwa Danny Burkeman, Why are there so few Jewish Statements on Christianity or Jewish-Christian Relations?, in: European Judaism 37/1 (2004) 111–123: 114.

³ Dieser Beitrag basiert auf Forschungen der Autorin im Rahmen des FWF-Einzelprojektes „Die Hebräische Bibel im ‚jüdisch-christlichen‘ Dialog in Österreich und Deutschland nach 1945“ (P24782), das unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. Irmtraud Fischer am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz verortet war (Projektlaufzeit: 2012–2015); vgl. dazu Edith Petschnigg, „Die Bibel ist das, was eint.“ Geschichte und Bibelrezeption „jüdisch-christlicher“ Basisinitiativen in Deutschland und Österreich nach 1945, Univ.-Diss. Graz 2015.

Forschungsinteresse ausschließlich auf die Vorgeschichte biblischer Schriften, auf die hypothetische Rekonstruktion ältester Schichten, denen allein theologisches Gewicht beigemessen wurde. Zweifelsohne wurden durch die historisch-kritische Methode – zunächst vor allem von der protestantischen Exegese getragen und erst nach dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) auch offiziell in der katholischen Auslegung verankert – bleibende Resultate gewonnen, wie etwa die Erkenntnis, dass die Bibel eine nach und nach gewachsene Sammlung von Büchern ist. Kaum Interesse wurde allerdings der kanonischen Endgestalt der biblischen Bücher entgegengebracht; ebensolches gilt für die Nachgeschichte biblischer Texte.⁴ Ein erster wichtiger Impuls für die Aufnahme der Rezeptionsästhetik in die Theologie sollte 1974 durch Paul Ricœurs Aufsatz „Philosophische und theologische Hermeneutik“⁵ erfolgen. Ab Mitte der 1980er und in den 1990er Jahren fand der rezeptionsästhetische Ansatz schließlich Eingang in die Bibelwissenschaft.⁶

Das Konzept der Rezeptionsgeschichte entstammt der poststrukturalistischen Literaturwissenschaft. Erstmals vorgestellt wurde es 1967 durch den deutschen Literaturwissenschaftler und Romanisten Hans Robert Jauß (1921–1997) in seiner berühmt gewordenen Konstanzer Antrittsvorlesung.⁷ Das Programm von Jauß rückt, anknüpfend an den Philosophen Hans Georg Gadamer, die Leserin/den Leser in den Mittelpunkt. Nach Gadamer entstehen durch die Rezeption eines Werkes in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen jeweils neue Bedeutungen, unabhängig von den Intentionen einer Autorin bzw. eines Autors. Sein Prinzip der Wirkungsgeschichte⁸ eines Textes wurde von Jauß durch das Konzept der Rezeptionsgeschichte ersetzt.⁹ Er betont das „dia-

⁴ Vgl. Irmtraud Fischer, Von der *Vorgeschichte* zur *Nachgeschichte*: Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption, in: ZAW 125/1 (2013) 143–160, insb. 143–150; Ed Noort, Rezeptionsgeschichte der Bibel als hermeneutisches Konzept, in: Irmtraud Fischer (Hg.), *Bibel- und Antikenrezeption. Eine interdisziplinäre Annäherung* (Exegese in unserer Zeit 23), Wien 2014, 46–76: 48f.

⁵ Vgl. Paul Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: Ders./Eberhard Jüngel (Hg.): *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, insb. 33f.

⁶ Vgl. Detlef Dieckmann, Art. *Rezeptionsästhetik (AT)*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2007 (Zugriffsdatum: 29.5.2015), (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/>).

⁷ Vgl. Hans Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: Rainer Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis* (UTB 303), München ⁴1994, 126–162.

⁸ Vgl. etwa Hans Georg Gadamer, *Wirkungsgeschichte und Applikation*, in: Rainer Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis* (UTB 303), München ⁴1994, 113–125.

⁹ Vgl. Rainer Winter, *Zwischen Ästhetik und Gebrauch. Theorien der Rezeption im Vergleich*, in: Irmtraud Fischer (Hg.), *Bibel- und Antikenrezeption. Eine interdisziplinäre Annäherung* (Exegese in unserer Zeit 23), Wien 2014, 22–45: 25f.

logische Verhältnis“ von Werk und Leserschaft und integriert das Konzept des „Erwartungshorizonts“, einen Begriff, den er von Karl Mannheim übernahm, in seinen rezeptionsgeschichtlichen Ansatz. Der „Erwartungshorizont“ umfasst die Voraussetzungen, mit denen eine Leserin oder ein Leser einen Text rezipiert. Dies geschieht nach Jauf sowohl im Hinblick auf die literarischen Erwartungen der Leserinnen und Leser als auch im Kontext ihrer Lebenserfahrungen.¹⁰

Mittlerweile existiert eine Vielzahl an unterschiedlichen Rezeptionstheorien und -konzepten.¹¹ Die theoretischen Wurzeln der Bibelrezeptionsforschung liegen jedoch in erster Linie in der Rezeptionstheorie von Hans Robert Jauf begründet. Biblische Rezeptionsgeschichte versteht sich im Sinne von Jauf nicht als Wirkungsgeschichte klassischer Texte, sondern als fortwährendes, kulturspezifisches, dialektisches Beziehungsgeschehen zwischen Produktion und Rezeption.¹² Das Modell der Wirkungsgeschichte unterstellt eine dem Text immanente Wirkung, die unabhängig von seinen Rezipientinnen und Rezipienten zutage trete. Dieses Modell kann insofern fatal sein, wie Irmtraud Fischer betont, als es auch gewaltlegitimierende Bibelauslegungen, beispielsweise die mit Gen 6,1–4 begründete Hexenverfolgung, als „Wirkung“ des Textes deklarieren kann.¹³ Die Bezeichnung Rezeptionsgeschichte legt jedoch den Fokus auf die deutungsproduzierende Rolle der Rezipientinnen und Rezipienten in ihrem historischen und kulturellen Umfeld. Daraus ergibt sich folgende Ambivalenz in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Thema, auf die der niederländische Alttestamentler Ed Noort hinweist:

Rezeptionsgeschichte studieren ist eine aufschlussreiche Tätigkeit, weil biblische Texte in der Kunst, in der Literatur, aber auch in der Lebensgestaltung von Individuen und Gemeinschaften inspirierend gewirkt haben. Es ist aber auch ein Thema vol-

¹⁰ Vgl. Hannelore Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme* (UB 215), Stuttgart 1976, 45f. Zur Kritik an der Theorie der Rezeptionsästhetik siehe Walter Erhart, *Aufstieg und Fall der Rezeptionsästhetik. Skizzenhaftes zu einer Wissenschaftsgeschichte der Literaturtheorie in Deutschland*, in: Dorothee Kimmich/Bernd Stiegler (Hg.), *Zur Rezeption der Rezeptionstheorie* (Studien des Frankreich-Zentrums der Universität Freiburg 12), Berlin 2003, 19–37.

¹¹ Rainer Winter beispielsweise arbeitet neben dem rezeptionsästhetischen Modell weiters die Perspektive der Cultural Studies und den praktisch orientierten Ansatz von Michel de Certeau in die „Kunst des Handelns“ heraus. Vgl. Winter, *Ästhetik* (Anm. 9) 32–43.

¹² Vgl. Timothy Beal, *Reception History and Beyond. Toward the Cultural History of Scriptures*, in: *BibInt* 19 (2011) 357–372: 361.364.

¹³ Vgl. Irmtraud Fischer, *Bibel- und Antikenrezeption. Eine Einführung zu einer interdisziplinären Annäherung*, in: Dies. (Hg.), *Bibel- und Antikenrezeption. Eine interdisziplinäre Annäherung* (Exegese in unserer Zeit 23), Wien 2014, 9–21: 11.

ler Trauer, wenn deutlich wird, was Menschen mit Bibeltexten in der Hand angerichtet haben.¹⁴

Somit lässt sich folgende Zwischenbilanz ziehen: Rezeptionsgeschichte legt den Fokus auf die deutungsproduzierende Rolle der Rezipientinnen und Rezipienten in ihrem jeweiligen historischen und kulturellen Umfeld. Wie für andere historische Texte gilt dies ebenso für die Rezeption von biblischen Schriften. Häufig sagt der Gebrauch biblischer Texte mehr über das Selbstverständnis der Rezipientinnen und Rezipienten als über die rezipierte biblische Tradition selbst aus. Anders gesagt, „können sich Texte gegen die Art ihrer Rezeption nicht wehren“,¹⁵ weder in historischen Zeiten noch heute. Aus diesem Grund ist es weitaus angemessener, von *Rezeptionsgeschichte* anstelle von *Wirkungsgeschichte* zu sprechen, um das Spektrum unterschiedlicher, sich mitunter auch widersprechender Interpretationen zu erhellen.¹⁶

Die Subjektorientierung in der Rezeptionsgeschichtsforschung machte es erforderlich, sich eingehender mit der Personengruppe der Rezipientinnen und Rezipienten auseinanderzusetzen und Kategorien zu unterscheiden. In seinen 1974 erschienenen „Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung“ unternahm der Germanist Otfried Ehrismann einen derartigen Versuch, indem er das Publikum nach verschiedenen „Rezeptionsschichten“ trennte. Ehrismann unterschied zwei Hauptkategorien von Leserinnen und Lesern: eine produktive und eine passive, wobei er letztere Gruppe als „schweigende Mehrheit“ bezeichnete. Im Hinblick auf die produktiven Rezipierenden definierte er vier Schichten bzw. Subkategorien: 1. eine *akademische*, 2. eine *schulische*, 3. eine *journalistische* und 4. eine *künstlerische*. Sie alle haben die Aufnahme und Weiterverarbeitung bzw. -vermittlung des rezipierten Werkes gemeinsam.¹⁷

Betrachtet man „jüdisch-christliche“ Dialoginitiativen mit Blick auf die Kategorisierungen von Otfried Ehrismann, ergibt sich folgendes Bild: In ihnen finden sich sowohl produktive als auch passive Rezeptionsschichten, das heißt, Expertinnen und Experten der Bibelwissenschaft, die der Subkategorie der akademischen Rezeption zuzurechnen sind, zudem Lehrerinnen und Lehrer, die als schulische Subkategorie charakterisiert werden können, sowie interes-

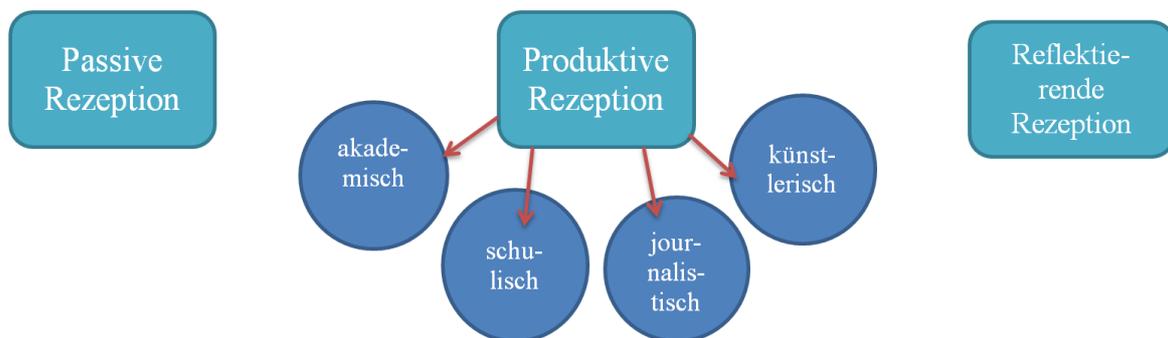
¹⁴ Noort, *Rezeptionsgeschichte* (Anm. 4) 46.

¹⁵ Walter Groß, Keine „Heiligen Kriege“ in Israel. Zur Rolle Jhwh's in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2 Kön, in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (KRiG 59), Paderborn 2009, 107–127: 123.

¹⁶ Vgl. Fischer, *Bibel- und Antikenrezeption* (Anm. 13) 11f.

¹⁷ Vgl. Otfried Ehrismann, *Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung*, in: Walter Müller-Seidel (Hg.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972*, München 1974, 123–131: 125. Vgl. auch die Zusammenfassung in Link, *Rezeptionsforschung* (Anm. 10) 85f.

sierte Laiinnen und Laien aus unterschiedlichen Berufen beschäftigen sich eine Woche lang intensiv mit einem biblischen Buch oder unterschiedlichen biblischen Texten zu einem übergeordneten Thema. Letztere Gruppe wäre nach Ehrismann als passive, schweigende Mehrheit zu bezeichnen. Das mag in manchen Fällen zutreffen, auch ist hier von Veranstaltungsform zu Veranstaltungsform zu unterscheiden, da unterschiedliche Programmstrukturen unterschiedliche Rezeptionsformen bedingen, doch möchte ich vorschlagen, zur Beschreibung der Teilnehmenden von „jüdisch-christlichen“ Bibelwochen eine dritte Rezeptionsschicht einzuführen, nämlich eine *reflektierende*.



Rezeptionsschichten nach Otfried Ehrismann mit Ergänzung der „reflektierenden Rezeption“ durch die Autorin

Dieser Ergänzung möchte ich folgende konstruktivistische Auffassung von Textverstehen zugrunde legen: Textverstehen ist „kreatives *Erstellen* von Sinn auf Basis der kognitiven Verarbeitung der materialen Textgestalt durch den jeweiligen Rezipienten“¹⁸ bzw. die jeweilige Rezipientin. Hinzu kommt: Im Unterschied zu Bibellesenden zuhause treten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der „jüdisch-christlichen“ Dialogforen miteinander in Interaktion, je nach Format mehr oder weniger, doch alle von mir untersuchten Veranstaltungsformen beinhalten Austausch- und Diskussionsmöglichkeiten. Die Teilnehmenden sind nicht ausschließlich passiv, sie reflektieren das Gehörte, das Gelesene und interagieren miteinander. Zudem werden sie zu Multiplikatorinnen und Multiplikatoren des Erlebten und Erlernten, das sie in ihre Berufsfelder und Gemeinden weiter tragen können. Insofern sie weder mit schriftlichen noch künstlerischen Zeugnissen an die Öffentlichkeit treten, sind sie nicht der produktiven Rezeption zuzuordnen. Meines Erachtens ist ihre Position *zwischen* produktiver und passiver Rezeptionsschicht zu beschreiben. Sie sind Ak-

¹⁸ Vgl. Maximilian Scherner, *Sprache als Text. Ansätze zu einer sprachwissenschaftlich begründeten Theorie des Textverstehens. Forschungsgeschichte – Problemstellung – Beschreibung* (Germanistische Linguistik 48), Tübingen 1984, 233.

teurinnen und Akteure des Dialogs, und wie aus vielen Gesprächen mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern hervorgeht, kehren sie aus dem Dialogprozess verändert in ihre jeweiligen Lebenswelten zurück.

Exemplarisch möchte ich an dieser Stelle zwei Zitate von Teilnehmenden „jüdisch-christlicher“ Gesprächsinitiativen anführen, um einen Eindruck des Lern- und Veränderungsprozesses zu vermitteln, den der Dialog sowohl bei vielen christlichen als auch jüdischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern auslöste und nach wie vor auslöst.

Zum Einen: Helmut Link, evangelischer Konfession, langjähriger Teilnehmer der Berliner *Christlich-Jüdischen Sommeruniversität*, von Beruf Ingenieur und nunmehr im Ruhestand, beschreibt seine Einsichten aus dem Dialog, die er auch immer wieder an interessierte Gemeinden in Vorträgen weitergibt und sich damit als „produktiver Rezipient“ erweist, in folgender Weise:

Das Wort Tora haben wir natürlich erst im dialogischen Gespräch gehört. Das Wort Tora habe ich in meinem Elternhaus nie gehört. Da war immer vom Alten Testament die Rede. Auch das Wort Hebräische Bibel tauchte in der Familie natürlich nicht auf. Das haben wir alles erst im Dialog mit Israel kennen gelernt. Wir haben dann eben sehr genau auf der Sommeruniversität erfahren, was Tora, dass das die fünf Bücher Mose sind und haben natürlich unheimlich interessante Auslegungen bekommen. In einem vollkommenen anderen Licht, die Eigenständigkeit der jüdischen Bibel haben wir schätzen gelernt. Und dieser christologische Rückbezug vom Neuen auf das Alte Testament, da ist uns schonend beigebracht worden, dass man den nicht so sehen kann, wie die Kirchen uns gelehrt haben. Dass man die Hebräische Bibel erstmal vollkommen eigenständig betrachten muss und dass es zwei Auslegungsweisen gibt – die Auslegungsweise der jüdischen Theologie und die der christlichen Theologie – und dass die eben nebeneinander respektvoll stehen bleiben müssen.¹⁹

Zum Anderen: Rivka Hollaender – sie stammt aus Haifa, bezeichnet sich selbst als konservative Jüdin und lebt seit über drei Jahrzehnten in Deutschland – ist von Beruf Krankenschwester, absolvierte mehrere theologische Lehrgänge, vor allem im Bereich der feministischen Theologie, und ist Lehrbeauftragte an der Evangelischen Hochschule Freiburg. Sie war mehrfach Teilnehmerin des *Christlich-Jüdischen Ferienkollegs* des Bistums Aachen in Nettetal. Die Begegnung mit dem Christentum und auch mit dem Islam wurde ihr zur Berufung. Ihre Motivation beschreibt sie wie folgt:

Ich habe damals viel über das Christentum gelernt, war mir wichtig, weil ich mache hier viel Dialog. Ich habe festgestellt, wenn man zu wenig über die anderen weiß oder nicht so viel, da kommen viele Missverständnisse und so. Das war mir wichtig, deswegen bin ich gefahren, um zu lernen. Und irgendwann habe ich mich getraut, auch auf dem Podium zu sitzen und etwas zu sagen. [...] Mein ganzes Leben sind ir-

¹⁹ Interview der Verfasserin mit Dr. Helmut Link, Berlin, 2.9.2013.

gendwie Stationen, da gibt es Dialog. [...] Wenn Sie mich heute fragen, ich denke, das ist vielleicht meine Rolle im Leben. [...] Die Berufung, Brücken zu bauen [lacht]. Wir haben ein Lied, das sagt, die ganze Welt ist eine ganz schmale Brücke, man darf nur keine Angst haben, darüber zu gehen. Und viele Leute haben Angst wegen Missverständnissen, Vorurteilen, und ich versuche, die Brücke etwas weiter zu machen oder zumindest einmal zu sagen, Leute, ich habe kein Problem. Ich bin bereit.²⁰

Sowohl Rivka Hollaender als auch Helmut Link haben im Laufe der Jahre und Jahrzehnte ihres Engagements im interreligiösen Dialog den Weg von der reflektierenden Rezeption hin zur produktiven, weitervermittelnden Rezeption beschritten. Somit zeigt sich, dass die Grenzen zwischen den einzelnen Rezeptionsschichten fließend sind. Sie sind als Orientierungshilfe, nicht aber absolut zu sehen. Entscheidend ist es meines Erachtens, die aktive, dialogische Haltung der Rezipientinnen und Rezipienten im Interpretationsprozess zu sehen und zu betonen, denn nur durch ihr Engagement kann das „jüdisch-christliche“ Gespräch zustande kommen und lebendig bleiben.

2. Die Bibel im Dialog – der Dialog mit der Bibel

Die Bibel Israels als gemeinsame Glaubensurkunde des Judentums und des Christentums begründet die Einzigartigkeit des „jüdisch-christlichen“ Gesprächs im Kontext des interreligiösen Dialogs. In ihrer Doppelfunktion ist die Hebräische Bibel zugleich Basisurkunde der jüdischen Gemeinschaft und erster Teil der zweieinen christlichen Bibel. Damit stellt die Hebräische Bibel eine gemeinsame Textbasis dar, die dem „jüdisch-christlichen“ Gespräch eine einzigartige, gemeinsame und verbindliche Gesprächsgrundlage bietet. In der Praxis des „jüdisch-christlichen“ Dialogs an der Basis wurde sie zum Gesprächs- und Begegnungsfundament par excellence. So entscheidend ihre Rolle für die Konstituierung von Dialoginitiativen war, stand der Wunsch nach gemeinsamer Bibellektüre, vor allem in der Anfangszeit, oftmals jedoch nur vordergründig im Mittelpunkt. Weitaus gewichtiger war vielfach, dass Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen nach allem, was an Furchtbarem geschehen war, überhaupt zusammenkommen konnten, besonders in den beiden post-nationalsozialistischen Ländern Österreich und Deutschland. Der Dialog mit der Bibel wurde gleichsam zum Vorwand für den historisch so belasteten Dialog miteinander.

²⁰ Interview der Verfasserin mit Rivka Hollaender, Freiburg i. Br., 21.10.2013.

„Wir haben der Bibel erlaubt, uns zu überraschen“²¹ – mit diesen Worten charakterisiert Rabbiner Jonathan Magonet, einer der wesentlichen Mitbegründer der Pionierinitiative der „jüdisch-christlichen“ Begegnung in Deutschland schlechthin, der *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* von Bendorf bzw. Georgsmarienhütte, zentrale Aspekte der dialogischen Begegnung auf Grundlage der biblischen Schriften. Seit der Gründung der Initiative im Jahr 1969 lesen, diskutieren und interpretieren Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen die Bücher der Hebräischen Bibel im Sinne einer *lectio continua*.²² Die Hebräische Bibel verbindet nicht nur Angehörige beider Religionen, sondern Jonathan Magonet sieht ihr auch eine subversive Kraft innewohnen, die sich nicht zuletzt im „jüdisch-christlichen“ Dialog als fruchtbar und anregend, aber auch als aufrüttelnd und Althergebrachtes infrage stellend erweisen kann. In ernsthumorvoller Weise konstatierte er in seiner Jubiläumsansprache zur 25. *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* im Jahre 1993:

Sie nimmt keine Institution oder herkömmliche Wahrheit für selbstverständlich, und sie wirft mehr Fragen auf als daß sie Antworten gibt. In diesem Sinne ist sie auch ein gefährliches Buch, und vielleicht sollte ein warnendes Etikett auf dem Umschlag sein: „Vorsicht, du weißt nicht, wohin dich dieses Buch führen mag!“²³

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche*, die bis zur Schließung des Hedwig-Dransfeld-Hauses im rheinischen Bendorf bei Koblenz stattfand und im Jahr 2004 im Haus Ohrbeck in Georgsmarienhütte eine neue Heimstatt fand, führten die Texte der Hebräischen Bibel zum Dialog miteinander. Die Gesprächsinitiative ermöglicht einen Brückenschlag in zweifacher Hinsicht: einerseits zwischen dem historischen Text und seinen Rezipientinnen und Rezipienten heute und andererseits zwischen den jüdischen und christlichen Teilnehmenden verschiedenster Provenienz. Der Dialog mit der Bibel wurde zur Grundlage des interreligiösen zwischenmenschlichen Dialogs. Diese Funktion der Bibel umschrieb Jonathan Magonet ebenfalls in seiner Einführung zum 25-Jahr-Jubiläum:

Sie eröffnet die Möglichkeit zum Dialog, zu einem Dialog zwischen einem Text aus der Vergangenheit und der heutigen Welt, zwischen Lehrerinnen und Lehrern vieler

²¹ Jonathan Magonet, Einführung in die 25. Jährliche Jüdisch-Christliche Bibelwoche, 18.–25. Juli 1993, 1f., 2, in: Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf, JCB Ordner 8. Vgl. auch Christel Bendler, Gemeinsames Erbe ist „ein gefährliches Buch“, in: KNA (23.7.1993), zit. n. Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf, JCB Ordner 8.

²² Siehe zur Jüdisch-Christlichen Bibelwoche von Bendorf Daniela Koeppler, Zelte der Begegnung. Geschichte und theologische Bedeutung der „Ständigen Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa“ und der „Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche“, Frankfurt a. M. 2010.

²³ Magonet, Einführung in die 25. Jährliche Jüdisch-Christliche Bibelwoche 1993 (Anm. 21) 2.

Traditionen und denen, die heute auf einem spirituellen Weg sind, und zwischen Menschen zweier religiöser Traditionen und manchmal aus keiner Tradition, die einander hier treffen. Die Bendorf-Erfahrung ist im Wesentlichen eine persönliche – aber sie ist eine Erkundungsreise in der Gemeinschaft von Freundinnen und Freunden.²⁴

„Jüdisch-christliche“ Begegnungswochen leben in erster Linie vom miteinander ins Gespräch Kommen, von Diskussionen, die in Arbeitsgruppen, im Plenum oder während der gemeinsamen Mahlzeiten und Pausen entstehen. Über die oftmals jahrelange und jahrzehntelange Teilnahme hinweg entstanden persönliche Bekanntschaften und freundschaftliche Beziehungen. Freundschaft ist zweifelsohne eines der wichtigsten und schönsten Resultate des „jüdisch-christlichen“ Dialogs – kein „Nebenprodukt“ des theologischen Austausches, sondern zentrales menschliches Ausdrucksmittel eines erneuerten „jüdisch-christlichen“ Miteinanders. Uta Zwingenberger, Bibelreferentin des Hauses Ohrbeck und Mitglied des Vorbereitungsteams der dortigen Bibelwoche, bringt dies klar auf den Punkt:

Letztlich ist das globale Kernthema oder das allgemein Formulierte: Was ist das für eine große Bereicherung, dieses intensive Miteinander zu erleben. Das ist sicherlich für viele ein Freundeskreis, wo man sich auch über das Jahr hinweg trägt, wo man sich freut, die alten Bekannten wieder zu treffen. Es wird immer hervorgehoben, wie spannend es ist, sich so intensiv mit dem Text zu beschäftigen, und es wird auch immer hervorgehoben, wie spannend es ist, den intensiven Austausch zu haben.²⁵

Textstudium und intensiver, persönlicher Austausch gehen im Dialoggeschehen Hand in Hand. Die gemeinsame Bibellektüre ist Anker- und Ausgangspunkt jeglicher Begegnung im Rahmen der Bibelwochen. Wie wesentlich die Textarbeit seit Beginn der Bendorfer Begegnungswoche ist, mag eine in den frühen Jahren entstandene Anleitung zur Bibellektüre von Jonathan Magonet exemplarisch zum Ausdruck bringen:

Wie sollen wir also die Bibel studieren?

Ich denke, wir müssen sie so studieren, als ob unser ganzes Leben davon abhinge, daß wir den Text richtig verstehen. Wir müssen alle Weisheit und Erfahrung und Intuition und volles Verständnis mitbringen, aber auch Humor, also alles, was wir brauchen, um in der Welt über Wasser zu bleiben. Wir sollten die Augen nicht zumachen dabei. Dafür ist der Text zu ernst.²⁶

²⁴ Magonet, Einführung in die 25. Jährliche Jüdisch-Christliche Bibelwoche 1993, (Anm. 21) 2.

²⁵ Interview der Verfasserin mit Dr. Uta Zwingenberger, Georgsmarienhütte, 15.4.2013.

²⁶ Jonathan Magonet, Wie kann man die Bibel studieren?, in: Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf, Best. 655,64, Nr. 3819, 20. Jüdisch-Christliche Bibelwoche, 18.–24. Juli 1988. Dokumentation, 51.

Diese existentielle Herangehensweise an den biblischen Text ist mitbegründet durch ein persönliches Erlebnis des Autors im Jahr 1968. In diesem Jahr veranstaltete die Jugendsektion der *World Union for Progressive Judaism* eine Konferenz bei Edinburgh, an der auch eine Gruppe aus der Tschechoslowakei teilnahm. Jonathan Magonet schildert heute das gemeinsame Bibelstudium mit den jungen tschechischen Teilnehmenden, das genau in die Zeit des dem *Prager Frühling* folgenden Einmarsches von Truppen des Warschauer Paktes in die Tschechoslowakei im August 1968 fiel, in folgender Weise:

There was a bunch of kids from Prague who came and the week after the conference they stayed on and went to the Edinburgh festival. And while they were there the Russians marched into Prague and they became stateless, they could not go back. But while they were there we studied Bible together. They were very good in reading the text and I asked them how because they had never read the Bible before. And this story I was told: Whenever you read the newspaper in Prague you first read what's there and ask yourself if that's what they have written what really happened? And when you ask yourself what really happened, what are they trying to make you think what happened? [...] And if that's what they are trying to make you think what should you think instead? You learn to read between the lines. And you read the newspaper if your life depended on understanding it. So that's the phrase that ended up there.²⁷

Aus heutiger Perspektive hat Magonet den Eindruck, dass er in dieser Zeit zu Übertreibungen neigte, denn er ergänzt: „But I tended to overdramatize in those days.“²⁸ Dennoch bleibt die Erkenntnis, wie wichtig es ist, die Bibel lesen zu lernen, in all ihren Facetten, in all ihrer Vielstimmigkeit.²⁹ Dieser Aufgabe stellen sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* seit mehr als 45 Jahren. Sie rezipierten und rezipieren den biblischen Text in seiner kanonischen Endgestalt und in der Reihenfolge des dreiteiligen hebräischen Kanons: Tora – Nebiim – Ketubim. Aspekte der Rezeption des zweiten Kanonteils der Hebräischen Bibel, der prophetischen Schriften, in ausgewählten „jüdisch-christlichen“ Dialoginitiativen im deutschsprachigen Raum werde ich im Folgenden exemplarisch beleuchten.

²⁷ Interview der Verfasserin mit Rabbiner Professor em. Dr. Jonathan Magonet, London, 5.2.2013. Vgl. zu dieser Begegnung auch Jonathan Magonet, *Wie ein Rabbiner seine Bibel liest* (GTBS 1440), Gütersloh 1994, 45f.

²⁸ Interview Magonet.

²⁹ Vgl. Magonet, *Wie ein Rabbiner* (Anm. 27) 46.

3. Prophetische Schriften im „jüdisch-christlichen“ Dialog – konkret und exemplarisch

Im vorangegangenen Abschnitt wurde die subversive Kraft der Bibel angesprochen. Dass sich diese besonders in den Schriften der Prophetie finden ließe, davon ist Rabbiner Jonathan Magonet überzeugt. Er konstatiert diesbezüglich:

Der eine oder andere mag die Behauptung, die Bibel sei „subversiv“, als Abwertung empfinden, doch dazu besteht keinerlei Grund. Man denke nur an die Propheten, deren Wirken sich oft gegen die Machthaber und den Status quo richtete – manchmal auf Kosten des eigenen Lebens –, dann wird schnell klar, welche gefährliche Herausforderung die biblischen Texte zum Teil darstellen. Die Propheten waren zu ihrer Zeit subversive Aktivisten, und indem die Bibel deren Aussagen und Taten bewahrt und nacherzählt, trägt sie das Provozierende dieser Männer weiter, in die Generationen nach ihnen.³⁰

Dass die Berufung zur Prophetie natürlich nicht nur an Männer erging, sei an dieser Stelle ergänzt. Prophetinnen waren jedoch in keiner der von mir untersuchten „jüdisch-christlichen“ Dialoginitiativen explizit Thema. Welche prophetischen Texte und Bücher im Rahmen der vier ausgewählten „jüdisch-christlichen“ Basisinitiativen in Österreich und Deutschland zur Sprache kamen, darauf werde ich im Folgenden in aller Kürze eingehen.³¹ Die Studienwochen werden chronologisch in der Reihenfolge ihrer Entstehung angeführt:

- *Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche* in Bendorf (1969–2003) bzw. Georgsmarienhütte (seit 2004): Die Bendorfer Bibelwoche begann im Jahr 1977 mit dem Studium der Bücher der „Vorderen Prophetie“. Explizit kamen, fokussiert man die Vortragsthemen, prophetische Gestalten jedoch erst in den Jahren 1984 und 1985 in den Blick. Diese Dialogwochen stellten die Propheten Elija und Elischa ins Zentrum. Mit dem Beginn der Lektüre der Bücher der „Hinteren Prophetie“ bzw. der „Schriftpropheten“ im Jahr 1987 waren sämtliche Bibelwochen bis 2002 diesem Kanonteil gewidmet: jeweils vier Wochen den Büchern Jesaja und Jeremia, drei Wochen dem Buch Ezechiel sowie jeweils eine Woche den Büchern Hosea, Amos, Jona und Nahum, Micha und Sacharja.³²
- *Österreichische Christlich-Jüdische Bibelwoche* in Graz (1982–2007): Die Grazer Bibelwoche widmete keine ihrer Veranstaltungen explizit einem Prophetenbuch, doch kamen prophetische Bücher immer wieder in Einzel-

³⁰ Jonathan Magonet, *Die subversive Kraft der Bibel* (GTBS 1447), Gütersloh 1998, 13.

³¹ Zur Geschichte und Bibelrezeption dieser vier Dialoginitiativen siehe die Dissertation der Verfasserin: Petschnigg, *Bibel* (Anm. 3).

³² Vgl. Koepler, *Zelte der Begegnung* (Anm. 22) 329–341.

vorträgen zur Sprache. Besonderes Gewicht kam dem Kanon der Prophetie – vor allem dem Buch Jesaja – in der Bibelwoche des Jahres 1986 zu, die sich mit dem Thema „Bedrängnis und Hoffnung in der Bibel“ auseinandersetzte. In der Bibelwoche des Jahres 1988 – sie war dem Thema „Jerusalem“ gewidmet – ging ein Beitrag auf Texte des Jesajabuches zu Jerusalem ein, zudem fand ein Seminar zu dem Thema „Die historische Deutung der 15 klassischen Propheten im Alten Testament“ statt. Die Bibelwoche von 1992 stellte sich der Thematik „Eschatologie – Horizonte der Hoffnung“ und widmete einen der Vorträge „Daniel 8 als Beispiel für die biblische Apokalyptik“. Die Studienwoche des Jahres 1994 ging unter dem Titel „Wider den ‚lieben‘ Gott“ den Gottesbildern „jüdisch-christlicher“ Heilserwartungen nach und brachte dabei u. a. Gerichtspredigten der Propheten zur Sprache.³³

- *Christlich-Jüdisches Ferienkolleg* in Nettetal, Aachen und Baesweiler-Puffendorf (1983–2012):

Das Ferienkolleg der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen nahm 1983 im Rahmen seiner ersten Veranstaltung das grundlegende Thema „Jüdische Bibelauslegung in Geschichte und Gegenwart“ in den Blick, wobei sich zwei der Vorträge mit dem Buch Jesaja auseinandersetzten. Im Rahmen des Ferienkollegs von 1984 zu „Geist und Sprache der Hebräischen Bibel“ fanden „Übersetzungs- und Interpretationsübungen zu Jeremia 20,7–18“ statt. In der Auseinandersetzung mit dem Thema „Glaube und Werke in Judentum und Christentum“ im Jahre 1988 stellte sich ein Vortrag der Frage „Glaube und Werke im biblischen Gegenüber von Propheten- und Priesterreligion“. 1989 stand das Nettetaler Ferienkolleg unter dem Thema „Die Frau in Judentum und Christentum“ und nahm dabei u. a. das Buch Hosea in den Blick: „Gott – ‚Mutter der Barmherzigkeit‘. Das Gottesverständnis von Hosea 11“. Explizit einem prophetischen Buch widmeten sich die Ferienkollegs der Jahre 1992 und 2002 mit den Titeln „Anwalt der Gottesrechte – Der Prophet Micha in jüdischer und christlicher Lektüre“ sowie „Jesaja – Prophet für heute?“.³⁴

- *Christlich-Jüdische Sommeruniversität* in Berlin (seit 1987):

Im Rahmen der Berliner Sommeruniversität kamen prophetische Texte kaum zur Sprache. Lediglich die letzte Studienwoche 2011 ging unter dem übergeordneten Themenfeld „Zion – Symbol des Lebens in Judentum und

³³ Vgl. die entsprechenden Programme der „Österreichischen Christlich-Jüdischen Bibelwoche“, in: Archiv Bildungshaus Mariatrost, Graz.

³⁴ Vgl. die entsprechenden Programme *des Christlich-Jüdischen Ferienkollegs*, in: Archiv August-Pieper-Haus, Aachen.

Christentum“ – einmal aus christlicher, einmal aus jüdischer Perspektive – der Thematik „Zion bei Jesaja“ nach.³⁵

Die Übersicht zeigt, welch unterschiedliches Gewicht – auch bedingt durch das strukturelle Profil der einzelnen Formate – den prophetischen Büchern in den untersuchten Dialogveranstaltungen zukam. Während die *Jüdisch-Christliche Bibelwoche* von Bendorf 15 Jahre der Schriftprophetie widmete – und rechnet man die Jahre der Lektüre der „Vorderen Prophetie“ mit ein sind es 25 – beschäftigte sich die Berliner Sommeruniversität nur in einem einzigen Jahr mit der Thematik. Größere Relevanz kam der Prophetie in den beiden anderen Dialoginitiativen zu, wobei das Nettetaler Ferienkolleg mit zwei expliziten Studienwochen zu Prophetenbüchern vor der Grazer Bibelwoche rangiert.

Im Folgenden möchte ich eine der Bendorfer Bibelwochen ins Zentrum stellen und ihre Bibelrezeption näher analysieren. Bei dieser Dialoginitiative handelt es sich um die archivalisch am umfassendsten dokumentierte der vier Studienformate. Darüber hinaus stellte sie über den längsten Zeitraum hinweg prophetische Bücher in den Mittelpunkt. Aufgrund des besonderen Charakters der Jubiläumsbibelwoche des Jahres 1993 sei diese *pars pro toto* herausgegriffen und beleuchtet.

3.1 „Jeremia und wir“³⁶ – zur Bibelrezeption der 25. Jüdisch-Christlichen Bibelwoche 1993

Insgesamt vier Bendorfer Bibelwochen waren der Lektüre des Buches Jeremia gewidmet, beginnend 1991 mit den Kapiteln 1 bis 6, 1992 wurde mit den Kapiteln 7 bis 12 fortgesetzt, 1993 standen die Kapitel 13 bis 20 im Zentrum und 1994 erfolgte der Abschluss mit den Kapiteln 26 bis 31. Die restlichen 21 Kapitel des Buches wurden nicht mehr in den Blick genommen. Das folgende Jahr stand bereits im Zeichen des Studiums der ersten Kapitel des Buches Ezechiel.³⁷ Die Schweizer Rabbinerin Bea Wyler hat ihre Teilnahme an der 25. *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche*³⁸ von Bendorf nach wie vor in bester Erinnerung – es war gleichzeitig ihre erste Teilnahme, bevor sie im Jahr 2000 an der Bibelwoche zum Jonabuch als Referentin mitwirkte:

³⁵ Vgl. die entsprechenden Programme der *Christlich-Jüdischen Sommeruniversität*, in: Archiv Institut Kirche und Judentum, Berlin.

³⁶ Titel des Festvortrages von Rabbiner Dr. Leo Trepp, Kalifornien, anlässlich der 25. Jüdisch-Christlichen Bibelwoche vom 18.–25. Juli 1993, in: Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf, JCB Ordner 8.

³⁷ Vgl. Koepler, *Zelte der Begegnung* (Anm. 22) 336–338.

³⁸ Vgl. auch die Liste der Teilnehmerinnen und Teilnehmer der 25. Jährlichen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche, 18.–25. Juli 1993, in: Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf, JCB Ordner 8.

Also an die Bibelwoche habe ich sehr gute Erinnerungen. Ich erinnere mich an beide, wo ich dabei war. Das erste Mal war bei Jeremia. Ich muss zu meiner Schande gestehen, dass ich in meinem ganzen Studium nicht so viel über Jeremia gelernt habe wie in Bendorf. Von daher gesehen sicher ein Gewinn, sicher eine gute Sache. Und auch bei Jona, wo ich als Referentin und als *resource person* beim Textlesen dabei war, habe ich diese Erfahrung wieder gemacht, und [das] hat mich dann auch bestätigt in meiner Erfahrung.³⁹

Unter dem Leitwort „... als brenne in meinem Herzen ein Feuer ...“ (Jer 20,9) nahm die Jubiläumsbibelwoche des Jahres 1993 Jer 13–20 in den Blick. Neben der Einführung von Rabbiner Jonathan Magonet, die eingangs bereits angeklungen ist und die die Entwicklung der Bibelwoche rekapituliert, beleuchteten zwei Vorträge aus jüdischer Perspektive theologische Themen des Jeremiabuches: zum einen die Jubiläumsrede von Rabbiner Leo Trepp mit dem Titel „Jeremia und wir“ und zum anderen der Vortrag „Jeremias letztes Geständnis (Jeremia 20,7–18)“ von Rabbiner Jonathan Magonet. Im Folgenden werden diese beiden Vorträge näher vorgestellt. Da es sich bei Jeremia um das längste aller Prophetenbücher mit sehr unterschiedlichem Textmaterial handelt,⁴⁰ versteht es sich von selbst, dass für die Bibelwoche eine Auswahl aus der Fülle der Texte getroffen werden musste.

Um den historischen Kontext anzudeuten, den das prophetische Buch widerspiegelt, sei darauf hingewiesen, dass Jeremia die Katastrophe der Eroberung und Zerstörung Jerusalems und Judas im Jahre 586 v. Chr. durch Nebukadnezar, den König des neubabylonischen Reiches, reflektiert. Das Buch ist durch den Gegensatz von Gericht und Heil geprägt. Das Gericht, das infolge des Abfalls des Volkes Israel von JHWH eintrat, ist zeitlich begrenzt, und für Israel zeichnet sich eine heilsame Zukunft nach der Zeit des Babylonischen Exils ab.⁴¹ Das Jeremiabuch ist aus einer zurückblickenden Perspektive verfasst, die sich mit einer außergewöhnlichen Phase der Geschichte Israels auseinandersetzt. Nach Georg Fischer verfolgt das Buch zwei zentrale Zielsetzungen: Einerseits geht es Jer um „die volle Aufarbeitung der nationalen Katastrophe“ und andererseits lässt sich aus den Ereignissen ableiten, dass „JHWH der eine, universale Gott der ganzen Welt ist, und ebenso, daß er diese scheinbare Katastrophe in neues Leben verwandelt hat“. Diese Perspektive erfordert auch von den Leserinnen und Lesern Veränderungen im Sinne von Umkehr

³⁹ Interview der Verfasserin mit Rabbinerin Bea Wyler, Zürich, 23.10.2013.

⁴⁰ Vgl. Joseph Blenkinsopp, *Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter*, Stuttgart 1998, 135.

⁴¹ Vgl. Franz Josef Backhaus/Ivo Meyer, *Das Buch Jeremia*, in: Erich Zenger u. a.: *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, 8. Aufl. hg. v. Christian Frevel, Stuttgart 2012, 548–577: 552f.

und religiöser Erneuerung.⁴² Im Bezug auf die Rezeptionsgeschichte des Jeremiabuches sei – auch mit Blick auf seine Rezeption in der *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* des Jahres 1993 – darauf hingewiesen, dass die im biblischen Buch immer wieder beschriebene Situation des Leids vor dem Hintergrund der Schoah neue Deutungen erfuhr, insbesondere in der Literatur.⁴³

3.2 Zur Rezeption des Jeremiabuches bei Rabbiner Leo Trepp

Wie wurde nun das Jeremiabuch konkret 1993 in Bendorf rezipiert? Ich beginne mit dem Festvortrag von Rabbiner Leo Trepp (1913–2010)⁴⁴ zu dem Thema „Jeremia und wir“. Aus sehr persönlicher Perspektive knüpfte der Referent – selbst Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung – an das biblische Buch an und führte die Hörerinnen und Hörer in seine Lebensgeschichte ein, die er eng mit der Gestalt des Propheten Jeremia verwob. Seine Intention war es, Jeremia „nicht als Gegenstand einer wissenschaftlichen Erforschung“, sondern als „lebendigen Freund, Begleiter“ vorzustellen. Dem fügte Trepp hinzu: „Das bedeutet, es wird anachronistisch sein dieses Lesen, es wird persönlich sein, wie ein Jude es liest, und vor allen Dingen wie ein deutscher Jude es liest.“⁴⁵

Gleich zu Beginn seines Vortrages eröffnete Leo Trepp eine autobiographische Perspektive. Er konfrontierte seine Zuhörerinnen und Zuhörer mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung, wie sie ihm selbst und seiner Frau widerfuhr. 1938 bat das Ehepaar Trepp – Leo Trepp war zu diesem Zeitpunkt Landesrabbiner des Staates Oldenburg⁴⁶ – den britischen Oberrabbiner um Hilfe bei der Flucht aus Deutschland. Dieser lehnte jedoch mit folgender Begründung ab: „Nein, ich nehme Sie nicht mit. Sie sind der Kapitän des Schiffes, und Sie müssen der letzte sein, der das Schiff verläßt.“ Während der Reichspogromnacht wurde Trepp festgenommen und anschließend im Konzentrationslager Sachsenhausen inhaftiert. Am folgenden Tag schrieb seine Frau Miriam dem britischen Oberrabbiner ein Telegramm folgenden Inhalts: „Das Schiff ist gesunken.“ Daraufhin sandte dieser dem Ehepaar ein Visum für

⁴² Vgl. Georg Fischer, *Jeremia 1–25* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005, 120f.

⁴³ Vgl. Backhaus/Meyer, *Jeremia* (Anm. 41) 576. Zur Rezeption des Jeremiabuches in der modernen Literatur siehe Georg Fischer, *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005, 681–683.

⁴⁴ Zu Leben und Wirken von Rabbiner Leo Trepp siehe Karl Lehmann, *Bleibender Dank. Ein Nachruf auf Rabbiner Prof. Dr. Dr. h.c. Leo Trepp (1913 bis 2010)*, in: *Vierteljahreshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft, Geschichte* 30/4 (2010) 52–55 sowie die Biographie in: <http://leotrepp.org/biographie/> [zuletzt abgerufen am 29.5.2015].

⁴⁵ Leo Trepp, „Jeremia und wir“, Festvortrag anlässlich der 25. Jüdisch-Christlichen Bibelwoche vom 18.–25. Juli 1993, 1–5, 1, in: *Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf*, JCB Ordner 8.

⁴⁶ Vgl. <http://leotrepp.org/biographie/> [zuletzt abgerufen am 29.5.2015].

Großbritannien, und nach drei Wochen KZ-Haft konnte Trepp mit seiner Frau emigrieren.⁴⁷ Im Jänner 1940 gelang den beiden die Weiterreise in die USA, wo Trepp unterschiedliche Rabbinatsstellen bekleidete.⁴⁸ Leo Trepp verstarb am 2. September 2010 in San Francisco.⁴⁹

In seinem Vortrag brachte Rabbiner Trepp das Leiden des Propheten Jeremia immer wieder stark mit der Verfolgung von Jüdinnen und Juden durch die Jahrhunderte bis hin zum Versuch ihrer völligen Auslöschung durch das NS-Regime in Verbindung. So konstatierte er:

In einem gewissen Sinn ist Jeremias Biographie unsere Biographie. Eine jüdische Biographie. Er ist immer wieder verleumdet, er wird immer wieder unschuldig angeklagt. Seine Feinde suchen dauernd ihm Fallen zu stellen (23:9–13). [...] Die Verleumdungen führen zu physischen Angriffen. [...] Wir brauchen keine große Einbildungskraft, um in diesem Schicksal das Schicksal der Juden in unserer eigenen Zeit zu erkennen, vor allem derer, die in die Nazihände fielen, vor allem der deutschen Juden. Was immer Jeremia leiden mußte in einer im großen und ganzen zivilisierten Gesellschaft, das mußten die Juden millionenfach vergrößert durch die Herrscher und durch das Volk in einer total verrotteten und korrumpierten Gesellschaft hören und leiden, einer Gesellschaft, die ihre „Propheten“ verführt haben.⁵⁰

Gleichzeitig betonte Trepp, dass die Gesellschaft, in der Jeremia lebte, keine Nazi-Gesellschaft war. Warum musste der Prophet also seine Botschaft des bevorstehenden Gerichts verkünden und die damit verbundene Last tragen, die Gott ihm aufgebürdet hatte? Trepp sah einen der Gründe im besonderen Naheverhältnis zwischen Gott und seinem Volk Israel, das nach Jer „die erste Frucht der göttlichen Ernte“ (2:1–3) ist. Deshalb käme Israel eine besondere Verantwortung und Vorbildwirkung unter den Völkern zu:

Wenn Israel fehlerhaft ist, so sieht es Jeremia, dann kann die Welt sagen, wir brauchen auch nichts mehr zu tun. Israel muß daher für Jeremia vollkommen sein. In anderen Worten, Israel leidet für die Menschheit, genau wie Jeremias für die Menschheit und für Israel leidet. Israel ist Gottes „Bekleidung“, und wenn Israel nicht da ist, dann steht Gott gewissermaßen nackt da. Israel nahm diese Prüfung auf, aber die Welt blieb unbewegt.⁵¹

In weiterer Folge führte der Referent ein entscheidendes Wort des Jeremiabuches ein, Teschuva, Umkehr. Gott könne keine allgemeine Amnestie erlassen, diese würde das Unrecht nur bestätigen. Die Erneuerung erwachse aus der

⁴⁷ Vgl. Trepp, „Jeremia und wir“ (Anm. 45) 1 sowie <http://leotrepp.org/biographie/> (Anm. 46).

⁴⁸ Vgl. <http://leotrepp.org/biographie/> (Anm. 46).

⁴⁹ Vgl. etwa Leo Trepp – „Ein deutsches Leben“, in: <http://www.mainpost.de/regional/schweinfurt/Leo-Trepp-Ein-deutsches-Leben;art763,7575505> [zuletzt abgerufen am 29.5.2015].

⁵⁰ Trepp, „Jeremia und wir“ (Anm. 45) 2.

⁵¹ Trepp, „Jeremia und wir“ (Anm. 45).

göttlichen Gnade, aber auch das Tun, die Umkehr der Menschen seien entscheidende Voraussetzungen für eine neue, heilvolle Zukunft. Als wesentliche Grundlage der Mission des Jeremia sah Trepp die „Idee des Bundes“ an: Dieser sei dauerhaft und stark, unabhängig davon, ob das Volk den Willen Gottes erfülle oder nicht. Auch im Babylonischen Exil sei das Bundesverhältnis gegenwärtig geblieben, auch hier sollte Israel nach der Tora leben. Und dieser „ohne Bedingungen gegebene Bund“ werde, so führte Trepp nach dem Jeremiabuch weiter aus, „eines Tages mal ins Herz und Leben der Menschheit eingepflanzt“ werden. Der Bund, der auch die Grundlage des Christentums sei, verbinde und vereine dieses mit dem Judentum.⁵²

Leo Trepp schloss seinen Vortrag wiederum mit einer sehr persönlichen Note. In seinem Resümee bezeichnete er den Propheten Jeremia als „Freund, Begleiter und Tröster, Führer und Lehrer“, der ihm „Hoffnung gibt in Not und Erleuchtung in Dunkelheit und Stärke“, wenn er schwach sei. Durch Jeremia fühle er sich mit der Gemeinschaft der Kinder Israels verbunden, deren Aufgabe es sei, die göttliche Herrschaft auf Erden zu erstreben, was Mut erfordere und mit Verfolgungen verbunden sei. Er schloss seinen Beitrag mit folgenden Worten:

Das alles müssen wir wissen. Aber das Ende ist Heilung nicht für uns allein, sondern für die ganze Menschheit und für die ganze Welt. Die Aufgabe ist nicht an uns als Gemeinschaft gestellt, sondern – wie an Jeremias – an den einzelnen, jeden einzelnen, damit wir sie erfassen und übernehmen und im Geiste Gottes einander heilen, helfen, sodaß Gott den Segen seiner Gegenwart uns zukommen lassen kann. Das ist Jeremias für mich.⁵³

Rabbiner Leo Trepps Rezeption des Jeremiabuches aktualisiert den biblischen Text aus der Perspektive der Leiderfahrungen des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte bis hin zur Schoah. Eng verknüpft er das Schicksal der Prophetengestalt Jeremia mit seiner eigenen Biographie. In Jeremia, dem unschuldig Leidenden, der mit Gott und der Welt hadert, findet er einen Freund und Begleiter, der ihm Trost spendet. In seinem Beitrag verbinden sich auf diese Weise drei zentrale Dimensionen des „jüdisch-christlichen“ Dialogs nach 1945: die „deutsch-jüdische“ Begegnung der Nachkriegszeit, das „jüdisch-christliche“ Gespräch und das gemeinsame Studium der Hebräischen Bibel.⁵⁴

⁵² Vgl. Trepp, „Jeremia und wir“ (Anm. 45) 2–4.

⁵³ Trepp, „Jeremia und wir“ (Anm. 45) 5.

⁵⁴ Zu diesen drei Aspekten des Dialogs siehe das maßgeblich von Jonathan Magonet formulierte Informationsblatt zur Geschichte der Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche, in: Archiv Haus Ohrbeck, Jüdisch-Christliche Bibelwochen. Vgl. dazu Uta Zwingenberger, Der Praxisfall des jüdisch-christlichen Dialogs. Fast zehn Jahre Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche in Haus Ohrbeck, in: Howard Cooper/Colin Eimer/Elli Tikvah Sarah (Hg.), Welcome

3.3 Zur Rezeption des Jeremiabuches bei Rabbiner Jonathan Magonet

Der zweite Vortrag der Bibelwoche des Jahres 1993 stammt von Rabbiner Jonathan Magonet. Der Mitbegründer der Bendorfer Dialoginitiative, geboren 1942 in London, stammt aus einer weitgehend assimilierten kanadisch-englischen Familie und ergriff zunächst das Studium der Medizin, das er 1965 abschloss.⁵⁵ 1967 begann er mit dem Rabbinatsstudium am Leo-Baeck-College in London, der Ausbildungsstätte des liberalen Judentums in Europa, das er 1972 mit der Promotion beendete. Bereits seit November 1973 hatte Magonet eine Assistentenstelle bei seiner ehemaligen Dozentin für Bibel, Ellen Littmann, am Leo-Baeck-College übernommen. Ein Jahr später, im November 1974, trat er nach der Emeritierung seiner akademischen Lehrerin deren Nachfolge an und übernahm die Leitung der Abteilung für Biblische Studien. 1985 wurde Jonathan Magonet zum Rektor des Leo-Baeck-Colleges ernannt und blieb bis zu einer Emeritierung im Jahr 2005 in dieser Position tätig. Sowohl seine Lehr- und Publikationstätigkeit als auch sein Engagement im „jüdisch-christlichen“ Dialog setzte er danach und bis heute ungebrochen fort.⁵⁶

Seinen Beitrag zur Bibelwoche mit dem Titel „Jeremias letztes Geständnis (Jeremia 20,7–18)“ widmete er besonders seiner Bibeldozentin Ellen Littmann, die vor ihrer Flucht aus Deutschland nach Israel – erst später kam sie als Dozentin nach London – an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin tätig gewesen war. Von ihr ließ sich Magonet von der Hebräischen Bibel begeistern, ihr verdankte er seine Hinwendung zur Bibelwissenschaft. Für Ellen Littmann war der Prophet Jeremia die wichtigste Gestalt der Bibel. Sie habe ihm, so der Referent, die Augen geöffnet „für das Leben und die Erfahrungen Jeremias“.⁵⁷

Im Zentrum von Magonets Ausführungen steht eine Passage der sogenannten Bekenntnisse des Jeremia, Jer 20,7–18, in der sich der Prophet bei Gott über sein Leiden, das aus seiner prophetischen Aufgabe herrührt, beschwert. Seine Gerichtsankündigungen stoßen auf Widerstand; insbesondere aus den Kreisen der Priester und Propheten, denen er selbst entstammt, schlägt ihm Widerstand entgegen, er wird eingesperrt und fühlt sich von Gott verlassen. Ziel des Vortrages war es nicht, detailliert auf die facettenreiche wissen-

to the Cavalcade. A Festschrift in Honour of Rabbi Professor Jonathan Magonet, London 2013, 262–275: 264, 274.

⁵⁵ Zur Biographie von Rabbiner Jonathan Magonet vgl. die ausführliche Darstellung bei Koepler, Zelte der Begegnung (Anm. 22) 126–131.

⁵⁶ Vgl. Koepler, Zelte der Begegnung (Anm. 22) 127–130.

⁵⁷ Vgl. Jonathan Magonet, Jeremias letztes Geständnis (Jeremia 20,7–18), 1–13: 1f., in: Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf, JCB Ordner 8.

schaftliche Diskussion zu dieser Stelle einzugehen, sondern wie der Referent hervorhob, eine eigene Lesart der Passage zu präsentieren.⁵⁸

Magonet teilte die Textstelle in vier Abschnitte ein (V. 7–11, 12 und 13, 14–18), in die er seine Zuhörerinnen und Zuhörer nach und nach einführte. An den Beginn seiner Interpretation stellte er V. 12, in dem er den ersten Stimmungsumschwung auftreten sah. Für die darin vorkommende Formulierung, dass Gott „Nieren und Herz“ der Gerechten prüft, führte der Vortragende Varianten dazu aus Jer an (vgl. Jer 11,20; 17,10) und zog anschließend folgendes Resümee:

[...] die Zusammenstellung von zwei erbitterten Beschwerden, mit zwei offensichtlich optimistischen Versen dazwischen, ist Bestandteil der typischen Spannung zwischen Theorie und Wirklichkeit, zwischen theologischer Formulierung und der täglichen Erfahrung von menschlichem Leiden, die Jeremia wiederholt untersucht.⁵⁹

Jonathan Magonet lenkte den Blick weiter auf die V. 7–11, als deren Mitte er V. 9 hervorhob, der auch titelgebend für die gesamte Bibelwoche geworden war. Diese Verse sprechen zweimal von der Macht Gottes, die die Passage rahmt, vom Spott, dem Jeremia ausgeliefert ist und von der Macht der Feinde. In der Mitte dieser konzentrischen Struktur kommt Jeremia selbst wie folgt zu Wort (V. 9): „Sagte ich aber, ich will nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen sprechen!, so war es mir, als brenne in meinem Herzen ein Feuer, eingeschlossen in meinem Inneren. Ich quälte mich es auszuhalten und konnte nicht.“ Dazu bilanzierte Magonet:

Der Prophet kämpft gegen die zwei Mächte, die gegen ihn agieren. Die Macht Gottes erfordert, daß er spricht; die Macht seiner Feinde draußen erfordert, daß er schweigt. Aber die Macht Gottes ist stärker und er kann das Wort nicht zurückhalten.⁶⁰

In den Versen 14–18 verflucht der Prophet, wie Magonet weiter ausführte, den Tag seiner Geburt, seine eigene Existenz. Zu unerträglich ist ihm seine Berufung geworden; Verwirrung und Verzweiflung schreien aus ihm heraus. Wie sind in diesem Kontext die Hoffnung und Freude vermittelnden Verse 12 und 13 zu verstehen?⁶¹ Dieser Frage ging der Vortragende abschließend nach und zog folgende Bilanz:

⁵⁸ Vgl. Magonet, Geständnis (Anm. 57) 3f.

⁵⁹ Magonet, Geständnis (Anm. 57) 5.

⁶⁰ Magonet, Geständnis (Anm. 57) 7.

⁶¹ Magonet, Geständnis (Anm. 57) 9–11.

Jeremia tut beides, er flucht und er singt Gottes Lobpreis, denn wie Hiob kann er nur auf diese Weise dem Glauben und der Realität gerecht werden, d. h. dem Gott seiner „Bekenntnisse“, der „die Rechtschaffenen prüft“. ⁶²

Mit diesem, die Ambivalenz der Figur des Jeremia aufzeigenden Zitat möchte ich den Kurzdurchgang durch die Rezeptionsgeschichte des Jeremiabuches in der Bendorfer Jubiläumsbibelwoche des Jahres 1993 beschließen. Die beiden skizzierten Vorträge zeigen in Form der akademischen Rezeption zwei zeitgenössische jüdische Leseweisen eines facettenreichen biblischen Buches. Sie bieten einmal vor allem persönliche, aktualisierende und gegenwartsbezogene Reflexionen, und einmal einen stärker bibelwissenschaftlichen Zugang, der zu Beginn jedoch ebenso eine aktualisierende Verbindung des Prophetenbuches zur nationalsozialistischen Verfolgung herstellt. Das dialogische Verhältnis von biblischem Text und Rezipientinnen bzw. Rezipienten kommt an diesem Beispiel deutlich zum Ausdruck. Die Lebenserfahrungen der Lesenden respektive der Vortragenden sind wesentliche Leitinstanzen ihrer Textinterpretation.

4. Jeremia als Hoffnungszeichen für den „jüdisch-christlichen“ Dialog?

Es ist sicherlich kein Zufall, dass anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* massiv auf die Shoah Bezug genommen wurde. Erst in Reaktion auf diese Tragödie beschritten die christlichen Kirchen langsam einen Weg des Umdenkens, weg von einem jahrhundertlang tradierten christlichen Antijudaismus, hin zu einem Neuanfang gegenüber der jüdischen Schwesternreligion, zu einer Erneuerung der christlichen Theologie, die die bleibende Erwählung Israels und den Eigenwert der Hebräischen Bibel unverbrüchlich anerkennt. „Jüdisch-christliche“ Basisinitiativen wie die Bibelwoche von Bendorf leisteten dazu einen elementaren, nicht hoch genug einzuschätzenden Beitrag. Wenn die Wiener jüdische Übersetzerin, Schauspielerin und Journalistin Alisa Stadler die *Jüdisch-Christliche Bibelwoche* einmal als das „Wunder von Bendorf“⁶³ bezeichnete, sprach sie zweifelsohne vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus dem Herzen. Der Tagungsort Hedwig-Dransfeld-Haus war zu einer Oase der Begegnung geworden, in der sich auch Jüdinnen und Juden sicher und zuhause fühlten.

Vielleicht bot gerade das Buch Jeremia einen besonders passenden Rahmen, um sowohl der Klage über das erfahrene Leid als auch der Freude über den bereits erfolgten Neuanfang im „jüdisch-christlichen“ Miteinander Aus-

⁶² Magonet, Geständnis (Anm. 57) 11.

⁶³ Alisa Stadler, Das Wunder von Bendorf, in: Die Furche 32 (12.8.1977), zit. n.: Österreichische Exilbibliothek/Dokumentationsstelle für neuere österreichische Literatur (DST), Wien, Nachlass Alisa Stadler (N1.EB-12), Mappe 24.

druck zu verleihen. Das Buch Jeremia und seine Botschaft verleihen allen, die gelitten haben, und allen, die heute leiden, eine Stimme, und gleichzeitig wird in ihm Gott als jener sichtbar, der „jede Not überwindet, die ganze Schöpfung erfüllt und dem nichts zu wunderbar ist“.⁶⁴ Schließen möchte ich mit einem Wort von Rabbiner Leo Trepp, das zur beständigen Aktualisierung des biblischen Buches ermutigt: „Jeremia lebt in seiner Gesellschaft und gleichzeitig tritt er aus seiner Gesellschaft heraus. Als Typ, paradigmatisch, Symbol.“⁶⁵

⁶⁴ Fischer, Jeremia 26–52 (Anm. 43) 691. Vgl. zur Definition von Jer als Buch des Terrors auf der einen Seite sowie als Buch einer komplexen Theodizee und als Buch der Hoffnung auf der anderen Seite Louis Stulman/Hyun Chul Paul Kim, *You Are My People. An Introduction to Prophetic Literature*, Nashville/TN 2010, 103–111.

⁶⁵ Trepp, „Jeremia und wir“ (Anm. 45) 1.