



ORIENTIERUNG

Nr.13/14 67. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 2003

WER KEINE ANGST DAVOR HAT, Glaube und Zeitgeist kräftig miteinander reagieren zu sehen, sich davon vielleicht sogar Impulse für die eigene christliche Existenz verspricht, der konnte in Berlin auf seine Kosten kommen. Zwar warnten Zeitungen schon mal prophylaktisch vor der «Hauptstadt des Atheismus», in der Christen sich deutlich in der Minderheit befänden, aber das hielt etwa 400 000 Besucher des *ersten Ökumenischen Kirchentages* in Deutschland nicht davon ab, in das Leben der Metropole einzutauchen und dem alltäglichen Unglauben der meisten Einheimischen mit Gebet, Gesang und farbenfrohem Gottesdienst auf den Leib zu rücken. Die deutsche Hauptstadt war immer ein Kampfplatz der Gedanken, ein Krisenherd, eine permanente geistige Herausforderung. Darum auch waren die Kirchen gut beraten, vor dieser Metropole, die manchen als Moloch erscheint, nicht davonzulaufen, sondern sich theologisch herausfordern zu lassen: Heute gehören 790 000 ihrer Einwohner – weniger als ein Viertel also – der evangelischen Kirche an, 340 000 sind katholisch. In manchen Ostberliner Neubaugebieten liegt jedoch die Tauxrate von Neugeborenen bei

Gewagter Glaube

unter einem Prozent – zusammen für beide Konfessionen. Doch Berlin – die Stadt, die im Kalten Krieg von einer scheinbar unüberwindlichen Mauer zerschnitten wurde –, das läßt sich eben auch so buchstabieren: verzweifelt nicht an der Ewigkeit bestehender Verhältnisse, sondern hofft auf die Möglichkeit von Veränderung.

Daß ein solches Vertrauen jedoch nicht billig zu haben sei, machte der Philosoph und katholische Theologe *Eberhard Tiefensee* mit seinem Kirchentags-Statement «Was wird aus dem Christentum?» deutlich. An den Anfang seiner Analyse stellte er die nüchterne Feststellung: Obwohl es im Osten ansonsten wirtschaftlich und gesellschaftlich zu einer raschen Anpassung an westdeutsche Verhältnisse gekommen sei, gebe es in religiösen Fragen signifikante Unterschiede. «Für die fast flächendeckende Areligiosität finden sich weltweit kaum Parallelen.» Dem Obrigkeitsstaat sei es zwar nicht gelungen, seine Ideologie zu verwurzeln, dagegen hatte er mit seiner antireligiösen Agitation Erfolg. Dazu ergebe sich das Dilemma vieler Ostdeutscher, angesichts radikal neuer Verhältnisse die eigene Identität zu erzählen – aber eben nicht mit religiösen Termini. Darum gehe «man» zur Jugendweihe, nicht aber zu Konfirmation oder Firmung. «Die ehemalige DDR ist inzwischen so atheistisch, wie ein bayrisches Dorf katholisch ist.» So nehme das Christentum im Konzert der kulturellen Phänomene keinen signifikanten Platz ein. Genau diese Frage hatte sich auch eine «Werkstatt der Weltanschauungen» unter dem Motto «Ich glaub' nix – mir fehlt nix.» zum Thema gemacht. Hier war es der evangelische Theologe und ehemalige Dissident *Erhardt Neubert*, der bei einer Diskussion mit drei bekennenden Nicht-Christen konstatierte: Im Osten Deutschlands habe sich so etwas wie ein «Supergau der Kirche» ereignet: Bezeichneten sich nach dem Krieg noch 94% als Gläubige, sei es in nicht ganz zwei Generationen zu einer Zunahme der Konfessionslosen von 6 auf etwa 75% gekommen. Neubert, der in bezug auf die neuen Bundesländer dennoch immer wieder den Anteil der Kirchen an der friedlichen Revolution von 1989 herausstreicht, sieht darin ein Produkt des kulturellen Vergessens und ein Gewächs ohne Wurzeln, mit dem die Gesellschaft auf Dauer keinen Staat machen könne. Dem widersprach auf dem Podium vehement *Jürgen Gerdes*. «Ich spende Trost wie ein Pfarrer und finde darin nichts Schlechtes», meldete sich der Landessprecher der Freien Humanisten Niedersachsens zu Wort. Gerdes, der fast 600 «weltliche» Bestatungen als Redner begleitet hat, hielt Neubert entgegen: «Warum glaubt überhaupt ein Christ von einem Menschen, der nicht an Gott glaubt, daß er an gar nichts glaubt?»

Spannenderweise war es seinerseits der Theologe Tiefensee, der die unter Christen weitverbreitete Überzeugung, wonach alle «irgendwie» religiös seien, in Frage stellte. In der These des Zürcher Religionswissenschaftlers Fritz Stolz, wonach der Mensch «natürlicherweise» religiös sei, erblickt er darum eine unzulässige Vereinnahmung. Ganz anders äußerte sich dagegen *Christoph Türcke* zur condition humaine, als er mit seinem

KIRCHENTAG

Gewagter Glaube: Glaube in seiner Zeit – Pluralität einer Metropole – Nach dem Fall der Mauer – Zur Zukunft des Christentums – In der «Werkstatt der Weltanschauungen» – Prozeß der Entchristlichung – Erinnerndes und prophetisches Erzählen. *Thomas Brose, Berlin*

IRAK/ISLAM

Der Tod des Ayatollahs: Nach der Invasion der Alliierten im Irak – Die Ermordung des Ayatollahs *Majid al-Khoi* in Najaf – Enkel des Großayatollahs *Abu l-Qasim al-Khoi* – Die Tradition vom verborgenen Imam – Die Sukzession der Rechtsgelehrten – Hierarchische Struktur und enges Autoritätsverhältnis – Hawsa, Medrese und Wakala – Rückkehr aus dem Exil – Nach dem Zusammenbruch der Herrschaft von Saddam Hussein – Mord und Gewalt. *Peter Heine, Berlin*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Die «Summe der Strömungen der Thora»: *Gershom Scholem's* Deutung des Judentums – Protest der Enkel gegen die Assimilationspolitik – Entdeckung der jüdischen Tradition – Lektüre und ihre Folgen – Dezidiertes Zionismus – Mystik und Messianismus – Auseinandersetzung mit dem Werk von *Franz Joseph Molitor* – Hinwendung zu den verdrängten Traditionen – Offenbarung und Tradition – Sprachmystische Spekulationen der Kabbala – Potentialität der Offenbarung – Der vielfache Sinn der Schrift – Geschichte und ihre Katastrophen – Sabbatai Zwi und die Krise des Exils – Zerfall der traditionellen Gehalte – Tradition innerhalb der Moderne. *René Buchholz, Bonn*

PHILOSOPHIE

Das Wirkliche und das Imaginäre: Zum geistigen Weg von *Simone Weil* – Biographie, das Werk und sein zeitgeschichtlicher Kontext – Den ungeschriebenen Text lesen – Interferenz der Lesarten – Platons Höhlengleichnis – Wirkliche Metaphern – Der verfälschende Einfluß von Wille und Imagination – Das Wirkliche und die Differenz – Erschließungskategorien wie Leere, Aufmerksamkeit und Erwartung – Das Schreiben schafft dem Denken seinen Leib. *Karl-Dieter Ulke, München*

IN MEMORIAM

Gary MacEoin (1909–2003): Die Stationen eines langen Lebens – Option für die Armen – Für ein mündiges Christentum – Ein einzigartiger Journalist und Publizist. *Nikolaus Klein*

POLITIK/JOURNALISMUS

Leben und Schreiben in einem besetzten Land: Zu den Reportagen der israelischen Journalistin *Amira Hass* – Leben und Schreiben vor Ort – Pflicht und Not journalistischer Arbeit – Die Lage der Palästinenser nach Oslo – Zur aktuellen Lage während der zweiten Intifada. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

Diskussionsbeitrag «Das wird aus dem Christentum!» auf Tiefensee reagierte. Der durch das Buch «Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation» bekannt gewordene Leipziger Philosoph konstatiert als Zeichen einer erregten Zeit den neuen Imperativ, sich selbst zum Bild zu machen: «Das Nicht-Wahrgenommenwerden heißt Draußen-Sein, und Draußen-Sein ist wie tot sein bei lebendigem Leibe.»

Permanent schickten sich Menschen darum SMS und E-Mails, filmten und fotografierten die Welt, um sich ihrer eigenen Existenz immer wieder zu versichern. Angesichts dieser Dominanz der schönen und schrillen Sensation – auch Tattoos und Piercings hätten gesellschaftlich die Funktion, andere vom eigenen Dasein zu überzeugen –, empfiehlt Türcke den Christen eine schlichte Rückbesinnung auf ihr eigentliches Sein, auf die ursprüngliche «Sensation des Heiligen», also eine stärkere Orientierung an der eigenen Tradition.

Gegenüber dieser Strategie, die nach dem Abgesang der großen Legitimationserzählungen (Jean-François Lyotard) nur noch kleine Geschichten gelten lasse, erinnerte Eberhard Tiefensee daran, daß die ideologischen Gespenster der Vergangenheit niemals ausgetrieben, sondern stets nur gebannt werden könnten – durch erinnerndes und prophetisches Erzählen. Bloß als gewagter Glaube, der den ganzheitlichen Blick auf die Gesellschaft in eschatologischer Perspektive nicht preisgebe und der Wiederkehr des immer Gleichen nötigenfalls auch fundamentalkritisch widerspreche, sei das Christentum zukunftsfähig. *Thomas Brose, Berlin*

Der Tod des Ayatollahs

Zu den zahlreichen ebenso problematischen wie unerwarteten Ereignissen, die mit der Invasion der Alliierten im Irak unter Führung der USA einhergingen, gehört die Ermordung des Ayatollahs *Majid al-Khoi* in der heiligen Stadt Najaf am 9. April 2003. Al-Khoi war ein Sohn des 1992 verstorbenen Großayatollahs *Abu l-Qasim al-Khoi*, der von einer überwiegenden Zahl von schiitischen Muslimen als Marja al-Taqlid (Quelle der Nachahmung), als ihr persönlicher oberster religiöser Führer betrachtet wurde. Schiitische Gläubige sind grundsätzlich davon überzeugt, daß jeder der Führung durch den «Verborgenen Imam» bedarf, dessen Wiederkehr als Mahdi von ihnen sehnlichst erwartet wird. In einem komplizierten dogmatischen Prozeß ist die Vertretung des «Verborgenen Imams» seit dem 15. Jahrhundert auf die Gruppe der schiitischen Religionsgelehrten übergegangen. Dies gilt allerdings nur für seine Autorität als religiöser Lehrer und Interpret des islamischen Rechts. Seine politische Autorität konnte nach schiitischer Ansicht von keinem Menschen übernommen werden. Daher wurde jedes politische Handeln als illegitim angesehen, auch wenn es als notwendig betrachtet wird.

Die Schicht von religiösen Funktionsträgern, die die religiösen und rechtlichen Funktionen des «Verborgenen Imams» für die Gläubigen übernahm, hat eine hierarchische Struktur entwickelt, an deren Spitze der Marja al-Taqlid steht. Zwischen den Gläubigen und dem Marja besteht ein enges Autoritätsverhältnis. Ihm lassen seine Anhänger auch den Khums, eine Pflichtspende, zukommen, die ursprünglich dem «Verborgenen Imam» zustand. Der Marja verwendet die eingenommenen Gelder für karitative Zwecke, den Unterhalt von Schulen und Hochschulen und als Stipendien für die jungen Gelehrten, die bei ihm studieren. Es besteht kein offiziell etabliertes Verfahren, nach dem der Marja al-Taqlid gewählt wird. In der Regel konkurrieren mehrere bedeutende Ayatollahs um diese Position. Dabei spielen neben der Zahl der Anhänger eines religiösen Führers seine Gelehrsamkeit, seine Frömmigkeit und seine ethische Grundhaltung als Auswahlkriterien eine wichtige Rolle. In der Praxis wird derjenige Gelehrte Marja al-Taqlid, der seine Konkurrenten überlebt. Dies hat von jeher Kritik hervorgerufen. Dabei wurde darauf hingewiesen, daß die möglichen Kandidaten schon längst über

den Zenit ihrer geistigen Leistungsfähigkeit hinaus sind, wenn sie die höchste Position in der schiitischen Hierarchie erreicht haben. In den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts hatte es Versuche gegeben, eine durchschaubare Form der Entscheidung über den Marja al-Taqlid herbeizuführen. Die verschiedenen Vorschläge fanden aber keine ausreichende Zustimmung. Nachdem der iranische Revolutionsführer Khomeini mit seinem Konzept von der Herrschaft des Rechtsgelehrten (*velayat-i Faqih*) hervorgetreten war und diese Vorstellung mit der Übernahme der politischen Herrschaft durch Rechtsgelehrte in Iran auch durchgesetzt hatte, kam es wieder zu Diskussionen über die Bedeutung der Position des Marja al-Taqlid. Anhänger des Konzepts von der «Herrschaft des Rechtsgelehrten» waren der Ansicht, daß die Position eines Marja al-Taqlid überholt sei. Ihnen war dabei durchaus bewußt, daß dies eine beträchtliche Veränderung der schiitischen Vorstellungen von politischen Systemen und der Legitimität politischen Handelns darstellte. Eine große Zahl von schiitischen Gelehrten, vor allem außerhalb des Iran, stehen diesen Ansichten über den obersten Rechtsgelehrten allerdings ablehnend gegenüber. Zu den Kritikern des Konzepts von der «Herrschaft des Rechtsgelehrten» hatte auch der Großayatollah Abu l-Qasim al-Khoi gehört.

Hawsa – Medrese – Wakala

Seit dem Tod des Großayatollah Abu l-Qasim al-Khoi, also seit mehr als einem Jahrzehnt, ist die Position des Marja nicht besetzt. Wenn man sich unter führenden schiitischen Persönlichkeiten nach einem nächsten Marja al-Taqlid erkundigt, erhält man die Antwort, daß es wohl der in Najaf lebende Ayatollah *Ali al-Sistani* sei, ein Gelehrter, der auch schon mehr als 70 Jahre alt ist. Der Ayatollah wird unter anderem auch von der al-Khoi-Stiftung unterstützt. Diese Stiftung verwaltet die Spenden, die die Gläubigen als Khums Abu l-Qasim al-Khoi zu dessen Lebzeiten zukommen ließen. Sie wird von den Söhnen und Enkeln des Gelehrten geführt. Nach ihrer Vertreibung aus dem Irak hat die Stiftung ihr Hauptquartier heute in London. Von dort aus hat sie in den vergangenen Jahren lebhaft pädagogische, karitative und politische Aktivitäten in Britannien, den USA und im Nahen Osten entwickelt. Dazu zählt auch die Förderung einer groß angelegten Untersuchung über Islamophobie in Britannien und die Organisation verschiedener Veranstaltungen zum interreligiösen Dialog in Zusammenarbeit mit der sunnitisch dominierten «Islamischen Weltliga». Zu ihren Aufgaben zählt die Stiftung auch die weitere Verbreitung der Ideen und Überzeugungen von Großayatollah al-Khoi. Vor allem aber hat diese Einrichtung auf verschiedenen Kanälen die Anhänger al-Khois im Irak auf vielfältige Weise unterstützt.

Angesichts dieser Tatsachen muß die Ermordung von Majid al-Khoi zunächst überraschen. Der Ayatollah war mit Hilfe von US-amerikanischen Behörden in den Irak gekommen. Nach dem Zusammenbruch der Gewaltherrschaft Saddam Husseins haben schiitische Gelehrte in den von Schiiten bewohnten Landesteilen die öffentliche Kontrolle übernommen. Diese Führungsgruppe wird als Hawsa (zunächst das eine Moschee umgebende Gebiet, dann auch religiöse Hochschule) bezeichnet. Ehe die Hawsa aber überall ihre führende Position durchgesetzt hatte, herrschte auch in den schiitischen Städten Anarchie. Dabei ging es auch um die Übernahme der politischen Macht innerhalb der schiitischen Gesellschaft im Irak. Am aktivsten war dabei die Gruppe um den jungen Gelehrten *Murtada al-Sadr*. Dieser stammt aus einer bekannten schiitischen Familie. Einer seiner Vorfahren, *Muhammad al-Sadr*, war der wohl einflußreichste Führer des irakischen Aufstands gegen die britische Militärverwaltung von 1920 und hatte in der Zeit der Monarchie eine wichtige politische Rolle gespielt. Als Gelehrter in den Dreißigern konnte Murtada al-Sadr noch keine religiöse Autorität entwickeln. Daher bezieht er sich bei religiösen oder ethischen Aussagen stets auf einen bekannten, im Iran lebenden Gelehrten, den Ayatollah *Qasim al-Hairi*. Auch dieser entstammt einer bekannten Gelehrtdynastie mit Wur-

zeln im Irak. Murtada al-Sadr hat eine eigene Medrese, eine religiöse Schule, im Baghdader Stadtteil al-Thaura (Revolution) gegründet. Dieser Stadtteil mit einfachen Wohnungen war in den späten fünfziger Jahren von dem damaligen irakischen Präsidenten Qassem gebaut worden. Hier hatten vor allem schiitische Landflüchtlinge, die zuvor in Slumgebieten gelebt hatten, eine bescheidene Unterkunft gefunden. Später war das Viertel in Saddam-City umbenannt worden und mehr und mehr heruntergekommen. Der Einfluß von al-Sadr in diesem Quartier ist beträchtlich, was auch daraus deutlich wird, daß nach der Eroberung Bagdads zeitweise von al-Sadr-City die Rede war, wenn es um diesen Stadtteil ging. Neben der Medrese ist eine weitere organisatorische Machtbasis von al-Sadr die Vertretung (Wakala). Darunter versteht man die Vertretung eines führenden schiitischen Gelehrten, hier des Ayatollahs al-Hairi, durch eine Vertrauensperson bei seinen Anhängern und gegenüber den verschiedenen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Einflußzentren im Irak. Es ist neben der seelsorgerischen auch die konkrete Aufgabe eines schiitischen religiösen Führers, seine Anhängerschaft vor all den Personen oder Institutionen zu schützen, die diesen Schaden zufügen können. Dies geschieht, indem er z. B. bei Konflikten unterschiedlicher Art, von Mietstreitigkeiten über die Vergabe von Taxi-Lizenzen, Differenzen bei Zeugnissen und Examen, Eheschwierigkeiten, Erbschaftauseinandersetzungen und vielem mehr, interveniert. In der Alltagspraxis ist dies die Aufgabe des Stellvertreters. Medrese und Wakala sind zwei übliche Säulen, auf denen die Macht eines jüngeren ambitionierten schiitischen Gelehrten ruht. Die dritte ist die Straße oder der Mob. Von jeher verfügten bedeutende schiitische Geistliche über Leibwachen, die zu kompletten Milizen anwachsen konnten. Diese Truppen sorgten für die Sicherheit der Gelehrten, wurden von ihnen aber auch bei handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen den Schülern und Entouragen der großen Gelehrten eingesetzt. Murtada al-Sadr hat offenbar besonderen Wert auf die Effektivität seiner bewaffneten Miliz gelegt, die er aus den jungen Männern des Stadtviertels al-Thaura rekrutiert hat.

Mord und Gewalt

Majid al-Khoi konnte sich als Exilant, der über ein Jahrzehnt im Ausland gelebt hatte, keine vergleichbare Machtbasis im Irak aufbauen. Als er nach Najaf kam, vertraute er auf seinen Rang als Ayatollah und auf seine Verwandtschaft mit dem letzten Marja al-Taqlid. Offensichtlich unterschätzte er die Machtverhältnisse in der Stadt nach dem Zusammenbruch des Regimes von Saddam Hussein. Nach Augenzeugenberichten wurde er gebeten, sich für einen regimenahe schiitischen Würdenträger einzusetzen. Bei diesem handelte es sich um *Haidar al-Qadar*, der von der Staatspartei als Hüter der heiligen Stätten eingesetzt worden war. Dieser «Staats-Mullah» wurde mit einer kleinen Gruppe von Bewaffneten, die ihn begleitete, in der Nähe des Heiligtums von einer Menschenmenge angegriffen. Man rief Majid al-Khoi, der den Streit schlichten sollte. In den daraus resultierenden verbalen Auseinandersetzungen wurde ihm vorgeworfen, daß er ein Agent der USA und der Briten sei. Haidar al-Qadar und ihm blieb nichts anderes übrig, als sich in die Grabmoschee Alis zurückzuziehen. Es kam zu einem Schußwechsel, und schließlich legte die Gruppe in der Moschee die Waffen nieder und verließ das Heiligtum. Die erregte Menge fiel über den «Staats-Mullah» her und tötete ihn. Majid al-Khoi flüchtete vor den Angreifern in Richtung auf das Haus von Murtada al-Sadr, wo ihm allerdings der rettende Einlaß verwehrt wurde. So wurde er unmittelbar vor dem Haus von al-Sadr erschlagen. Im Zusammenhang mit dieser Orgie von Gewalt muß noch auf einen zweiten Vorgang hingewiesen werden. Eine bewaffnete Gruppe, die wahrscheinlich al-Sadr zuzuordnen ist, belagerte das Haus des Ayatollahs al-Sistani. Dieser sehr ruhige und zurückgezogen lebende ältere Herr hat zwar eine große Anzahl von Schülern, aber verfügt nicht über eine bewaffnete Miliz. Al-Sistani wurde nur vor einem Schicksal wie dem von al-Khoi bewahrt, weil es einigen seiner

Burg Rothenfels 2003

Vorletzte Mission – Geistliches Wunderhorn – Große deutsche Kirchenlieder mit **Prof. Dr. Ansgar Franz, Prof. Dr. Hermann Kurzke, Prof. Dr. h.c. Christa Reich, Prof. Dr. Alex Stock** vom 17.–19. September

Vor dem heiligen Gott – Wenn Christen und Muslime gemeinsam beten mit **Sheich Bashir Ahmad Dultz, Dr. Barbara Huber-Rudolf, Dr. Elke Kuhn, Dr. Thomas Lemmen** vom 10.–12. Oktober 2003

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

Anhänger gelang, Stammeskrieger zu alarmieren, die al-Sistani als ihren religiösen Führer ansehen. Als sie von der Gefahr für ihren Imam hörten, rückten 1500 bewaffnete Männer in die Stadt ein und schützten seitdem al-Sistani. Inzwischen ist durch die Rückkehr des Gründers und Führers der al-Da'wa-Partei, *Muhammad Bakr al-Hakim*, in den Irak eine weitere einflußreiche Persönlichkeit in Najaf eingetroffen. Ihm wurde von seinen Anhängern ein lebhafter Empfang bereitet. Der Gelehrte äußerte sich aber zunächst nicht zu den geschilderten Ereignissen, war aber bei seinen öffentlichen Auftritten ständig von einer bewaffneten Leibgarde umgeben. Die Konkurrenz zu Murtada al-Sadr ist offenkundig. Bakr al-Hakim ist ein anerkannter Gelehrter und hat mit der Da'wa-Partei eine moderne politische Organisation geschaffen, die es ihm erlauben wird, seinen sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Vorstellungen Gehör zu verschaffen. Die Beurteilung der dramatischen Ereignisse in Najaf muß aus unterschiedlichen Blickwinkeln erfolgen. Natürlich ist hier zunächst festzuhalten, daß die alliierten Truppen offensichtlich nicht ausreichend auf die möglichen Reaktionen der schiitischen Bevölkerung im Irak vorbereitet waren. Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung waren offenkundig nicht vorbereitet worden. Inzwischen hat ein Führungsgremium von einflußreichen schiitischen Gelehrten die politische Kontrolle in den schiitischen Gebieten übernommen und übt sie erfolgreich aus. Der Tod von Majid al-Khoi ist aber als Menetekel für all die exil-irakischen Politiker zu verstehen, die glauben, sie könnten die zukünftige Politik des Landes bestimmen. Es wird einige Zeit vergehen, ehe die Bevölkerung diese Gruppe von Politikern unabhängig von deren ethnischen, konfessionellen oder ideologischen Hintergründen akzeptiert. Dies gilt natürlich vor allem für die Exil-Gruppen, die den Alliierten nahestehen. Im übrigen aber ist der Vorgang ein Hinweis auf die schweren inneren Auseinandersetzungen innerhalb der schiitischen Geistlichkeit. Dabei geht es vordergründig um religiösen Einfluß und politische Machtpositionen. Die eigentliche Auseinandersetzung aber dreht sich um das Konzept der «Herrschaft des Rechtsgelehrten» von Ayatollah Khomeini. Die Konfliktlinien verlaufen zwischen den Befürwortern des Anspruchs der Gelehrten auf die Ausübung der politischen Herrschaft und den Gelehrten, die weiterhin für die Aufgabe der religiös-ethischen Führung der Gläubigen durch den Marja al-Taqlid eintreten, die Einmischung in die Tagespolitik aber ablehnen. Zugleich ist es eine nationale Auseinandersetzung zwischen iranischen und irakischen, also arabischen Schiiten. Schon vor der Zeit der Baath-Herrschaft hatte es Spannungen innerhalb der Schia entlang nationaler Grenzen gegeben. Diese hatten sich in der Zeit des iranisch-irakischen Krieges in den achtziger Jahren verstärkt, als die irakischen Schiiten in ihrer Mehrheit dem Regime von Saddam Hussein gegenüber loyal geblieben waren. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es in den nächsten Wochen und Monaten zu schweren gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen schiitischen Gruppierungen und ihren Milizen kommen wird. Dadurch würde sich die schiitische Mehrheit im Irak allerdings selbst schwächen. Zugleich würde einer der wichtigen gegenwärtig noch bis zu einem gewissen Maße funktionierenden Ordnungsfaktoren im Land, die Hawza, als schiitisches Führungsgremium geschwächt werden. Die Zukunft des Irak ist auch aus diesen Gründen ungewisser denn je. *Peter Heine, Berlin*

Die «Summe der Strömungen der Thora»

Gershom Scholems Deutung des Judentums

Das Judentum empfand seine eigene Existenz, d.h. seine konstitutive Gottesbeziehung, die aus ihr folgenden praktischen Regulativen ebenso wie seine geschichtliche Situation und die Beziehung zu den Völkern keineswegs als selbstverständlich, sondern immer als deutungsbedürftig. Diese Suche nach dem, was das Judentum theologisch, ethisch und historisch ausmacht, war in den vielen Krisen und Wendungen der jüdischen Geschichte von großer Intensität und gewann an der Schwelle zur Moderne nochmals eine besondere Dringlichkeit. Sehr unterschiedliche Strömungen prallten im 19. Jahrhundert hart aufeinander: Einerseits die aus der jüdischen Aufklärung (Haskala) und dem Projekt einer «bürgerlichen Verbesserung der Juden» hervorgegangene Reformbewegung mit ihrem Programm, die alte Überlieferung mit der sich herausbildenden Moderne zu versöhnen und im Sinne einer fortdauernden Dynamis der Offenbarung weiterzuentwickeln; andererseits die Neorthodoxie, die zwar auch die uneingeschränkte Partizipation der Juden an der bürgerlichen Gesellschaft befürwortete, dabei aber den Bestand der Tradition weitgehend unangetastet lassen wollte: «Torastudium mit bürgerlicher Geschäftstätigkeit», wie Samson Raphael Hirsch (1808–1888) eine Stelle aus den Sprüchen der Väter (mAvot 2,2), übersetzte und so gleichsam das Motto der Neorthodoxie formulierte.

Aber nicht wenige Juden waren der Tradition schon entfremdet und hatten sich bis zur völligen Selbstaufgabe der Mehrheitskultur angeglichen. Eine breite Schicht «und ihre geistigen und politischen Repräsentanten», bemerkt Gershom Scholem im kritischen Rückblick, «wollten glauben an die Assimilation, an die Verschmelzung mit einer Umgebung, die ihnen im großen und ganzen gleichmütig bis wenig wohlwollend gegenüberstand» (Berlin, 31). Auch die Familie, aus der der 1897 geborene Gerhard (später Gershom) Scholem stammte, war in der dritten Generation schon weitgehend assimiliert und betrachtete sich als in die deutsche Gesellschaft – trotz des wachsenden Antisemitismus seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts – integriert. Scholems Familie spiegelte nahezu das ganze deutschjüdische Konfliktfeld jener Zeit: Der Vater, Arthur Scholem, war als Vertreter des Mittelstands deutschnational orientiert, die Söhne Erich und Reinhold folgten darin dem Vater. Werner Scholem hingegen schloß sich der deutschen Arbeiterbewegung an, wurde in den zwanziger Jahren kommunistischer Abgeordneter, Ende der zwanziger Jahre aus der Partei ausgeschlossen, schon bald nach der Machtergreifung Hitlers im Jahr 1933 interniert und 1940 im Konzentrationslager Buchenwald ermordet. Lediglich Gerhard Scholem wendet sich in Opposition gegen das Elternhaus bewußt dem Judentum, seiner Geschichte und seinen Traditionen zu, die in der eigenen Familie kaum noch lebendig waren. Die hohen Feiertage fanden nur geringe Beachtung; Schabbat-

und Sederabend waren vor allem Familientreffen. Nach dem Kiddusch, erinnert sich Scholem, zündete man sich «an den Sabbatlichtern eine Zigarette oder Zigarre» an (Berlin, 17).

Entdeckung der jüdischen Tradition

Den Anstoß zu seinem «jüdischen Erwachen» gab nach Scholems eigener Schilderung die Lektüre der dreibändigen *Volks-tümlichen Geschichte der Juden* von Heinrich Graetz, eine um den wissenschaftlichen Apparat und die umfangreichen Exkurse gekürzte Fassung der großen elfbändigen *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (1853–75). Scholem lernt nach seiner Bar Mitzwa (1911) Hebräisch, es schließen sich intensive Bibel- und Talmudstudien an. Wie vielen Angehörigen seiner Generation war Scholem die Bestrebung, das Judentum der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts anzugleichen und das Projekt der jüdischen Emanzipation auf diese Weise abzuschließen, zweifelhaft geworden: Zeigten sich nicht deutliche Anzeichen der Selbstauflösung des Judentums, weil im Interesse der Assimilation weite Teile der eigenen Tradition aufgegeben oder neutralisiert wurden? Moritz Steinschneider, einer der großen Gestalten der von Leopold Zunz begründeten Judaistik (damals: *Wissenschaft des Judentums*), sah denn auch seine Aufgabe nur noch darin, «den Überresten des Judentums ein ehrenvolles Begräbnis zu bereiten» (Judaica 1, 153). So hatten nach Scholems späterem Urteil nicht nur die beachtlichen theologischen und religionsphilosophischen Anstrengungen seit der jüdischen Aufklärung, sondern auch diejenigen der Judaistik eine geradezu autodestruktive Wirkung entfaltet (vgl. Judaica 6, 7–52), indem sie das Judentum kritiklos einer Kultur anpaßten, die ihm nur wenig Sympathien entgegenbrachte. «Daß die Formen des Judentums sich wandeln», heißt es in einer Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1916, «darin haben die Liberalen recht, aber daß man die Formen dem Leben Europas «anbequemen» müsse, darin hatten sie entscheidend unrecht. Das Judentum kann man nicht modernisieren, ohne ihm seine Seele auszurauben.» (Tagebücher 1, 412) Tief beeindruckte Scholem die Lektüre von Samson Raphael Hirschs *19 Briefen über Judentum* und seines *Penta-teuchkommentars*, doch auch die Orthodoxie mit ihrer gleichsam halbierten Rezeption der Moderne vermochte Scholem nicht dauerhaft zu überzeugen, so daß er bald «wieder nüchtern wurde» (Berlin 44).

Scholems dezidiertem Zionismus brachte ihn in erheblichen Konflikt mit dem patriotisch gesonnenen Vater, der ihn schließlich 1917 der Wohnung verwies. Eine Erneuerung des Judentums, die keine Repristinierung der Tradition sein sollte, erwartete Scholem nicht im Rahmen der vielbeschworenen deutsch-jüdischen Symbiose; dieser Einschätzung entsprach der im September 1923 umgesetzte Entschluß zur Auswanderung nach Palästina. Ab 1915 studierte Scholem zunächst Philosophie und Mathematik in Berlin, Bern und München; dem Dienst in einem sinnlosen Krieg und für ein Vaterland, das seinen jüdischen Bürgern wenig gewogen war, konnte er sich durch die geschickte Simulation einer Geistesstörung entziehen. Erst während seiner Studienzeit in Bern (1918/19, zusammen mit Dora und Walter Benjamin) entschloß er sich, den Schwerpunkt seiner Studien auf die Judaistik zu verlegen. Seine akademischen Lehrer in München, Clemens Baeumker und Fritz Hommel, unterstützten diese Ambitionen, und im März 1923 promovierte Scholem mit einer kommentierten Übersetzung des frühkabbalistischen Buches *Bahir*. Zu einer in Aussicht gestellten Habilitation kam es nicht: Im September wanderte er nach Palästina aus; Scholem wurde dank der Vermittlung Hugo Bergmanns Leiter der hebräischen und judaistischen Abteilung der Nationalbibliothek in Jerusalem, und erst 1925 erfolgte die Berufung zum *Dozenten für Kabbala* an der Hebräischen Universität.

¹ Folgende Schriften Gershom Scholems werden unter einem Stichwort des Titels mit Band- und Seitenzahl im fortlaufenden Text und im Apparat belegt: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich 1957 (zitiert: Hauptströmungen); Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960 (zitiert: Kabbala); Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962 (zitiert: Ursprung); Judaica. Bände 1 bis 6. Frankfurt/M. 1963–1997 (zitiert: Judaica); Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt/M. 1992 (zitiert: Sabbatai Zwi); Walter Benjamin/Gershom Scholem, Briefwechsel, hrsg. von Gershom Scholem. Frankfurt/M. 1980 (zitiert: Walter Benjamin/Gershom Scholem); Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung, übers. von Michael Brocke und Andrea Schatz. Frankfurt/M. 1994 (zitiert: Berlin); Briefe, hrsg. von Itta Shedletzky und Thomas Sparr. München 1994–1999 (zitiert: Briefe); Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen 1913–1923. 2 Halbbände, hrsg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner. Frankfurt/M. 1995–2000 (zitiert: Tagebücher); «Es gibt ein Geheimnis in der Welt». Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch, hrsg. von Itta Shedletzky. Frankfurt/M. 2002 (zitiert: Geheimnis); Zu Scholem siehe auch die Beiträge in: Peter Schäfer, Gary Smith, Hrsg., Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt/M. 1995. – Der Text wurde am 20. November 2002 im Rahmen der Bonner Reihe *Neben dem Rathaus* vorgetragen.

Scholem wandte sich zwar mit großen Hoffnungen, aber keineswegs in naiver Verkenntnis der historischen Situation dem Judentum zu. Von seiner Kritik an den Versuchen, sich ungeprüft den Maßstäben der europäischen Kultur zu unterwerfen und dabei essentielle Elemente preiszugeben, war schon die Rede. Spannungsvoll war auch seine Beziehung zur jüdischen Jugendbewegung (auf einer gemeinsamen Tagung von Jung-Juda und dem Wyneken Kreis lernte Scholem 1913 Walter Benjamin kennen) und lebenslang zu Martin Buber. Seine einstige Bewunderung für den «Maggid von Heppenheim» wich bald schon einer fulminanten Kritik an Bubers lebensphilosophisch getönter Erlebnismystik mit ihren starken Reserven gegenüber der halachischen Tradition. Scholems polemische «Absage an die Erlebnisfritzen» (Tagebücher 1, 386) entsprang der Einsicht, «daß im letzten Grunde alle Erlebnisse unwirklich sind», ja sie gehören keiner geistigen Ordnung, sondern «im wahrsten Sinne der Welt des Tohu» an (ebd., 507f.). Scholem begreift das Judentum in seiner Geschichte als ein überaus heterogenes Phänomen, das in allen seinen Facetten erschlossen werden muß. Die jüdische Tradition birgt geradezu explosive Gehalte, die mit dem bürgerlichen Selbstverständnis unvereinbar sind. Eine Zensur nach neoorthodoxen, liberalen oder «buberianischen» Kriterien lehnt Scholem energisch ab; er fragt aber auch nicht nach einem zeitlosen Wesen des Judentums, das sich aus den historischen Erscheinungen abdestillieren ließe: «Das Judentum», so Scholem, «ist nicht Buber, das Judentum ist nicht Rambam, nicht Mystik und nicht Raschi, aber Rabbi Akkiba + Rabbi Schimon ben Jochai, aber Isaak Lurja + Josef Karo und vielleicht Hillel Zeitlin + David Hoffmann, die sind zusammen das Judentum. Das ist der *Sinn der Totalität* des Judentums: die Summe der Strömungen der Thora.» (Briefe I, 48f.) Die «Thora ist nicht der Pentateuch allein», und schon gar nicht toter Gesetzesbuchstabe, worauf sie christliche Interpreten oft reduzierten, sondern Inbegriff der Offenbarung, «das Integral der religiösen Überlieferungen der Judenheit von Moshe Rabbenū bis auf Israel Hildesheimer» (Briefe I, 48). Es zeichnet sich schon in diesen frühen Äußerungen ab, daß für Scholem Offenbarung und Tradition keine verschiedenen Quellen des Judentums bilden; vielmehr wird Offenbarung als Tradition erst in ihrer Bedeutungsfülle lesbar. Die antagonistische «Totalität des Judentums», die Gesamtheit der geschichtlichen Erscheinungen in ihren keineswegs harmonischen Beziehungen zueinander, muß von den Extremen her erschlossen werden.

Mystik und Messianismus

Jene in Mystik und Messianismus repräsentierten Extreme aber wurden nicht nur von den großen liberalen Theologen und Religionsphilosophen der jüdischen Reform wie Salomon Formstecher, Samuel Hirsch, Abraham Geiger, Ludwig Philippson, Kaufmann Kohler oder dem späten Hermann Cohen, sondern auch von den Koryphäen der «Wissenschaft des Judentums» verdrängt, abgewertet oder neutralisiert. So erfuhren Kabbala, Chassidismus und die Katastrophentheorie eines *apokalyptisch* gefärbten Messianismus mit ihrer ausgeprägten mythischen, anthropomorphen Symbolwelt keine freundliche Behandlung von Autoren, die eifrig bemüht waren, der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts das Judentum als eine aufgeklärte und progressive Religion zu empfehlen. Nirgendwo fanden sich freilich so scharfe, ja wütende Verurteilungen der mystischen Traditionen wie bei Heinrich Graetz, der die Kabbala als «Afterlehre» bezeichnete, «welche sich, obwohl jung, für eine uralte Weisheit, obwohl unjüdisch, für die echte Lehre Israels und, obwohl auf Täuschung beruhend, für die alleinige Wahrheit ausgab».² Auch wenn Scholem sich ab Mitte der dreißiger Jahre dem philologischen Befund Graetzens, was die späte Datierung des Sohar und die Verfasserfrage betrifft (Moses de Leon im 13. Jahrhundert),

² Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Band VII, Leipzig 4. Aufl. 1897, S. 59.

anschloß, so widersprach er doch nachdrücklich dem abschätzigen Urteil. Wie verbreitet die negative Bewertung der Kabbala bei damaligen Gelehrten war, zeigt Scholems Erinnerung an einen Besuch bei Philipp Bloch: «In der Generation vor mir war er die Autorität für Kabbala, freilich eine Autorität im Geiste Graetzens. (...) Er war aber der einzige jüdische Gelehrte in Deutschland, der eine reiche Sammlung kabbalistischer Drucke und Handschriften zusammengebracht hatte. Er empfing mich aufs freundlichste als jungen Kollegen, sozusagen. «Wir sind ja beide *Meschuggoim*, Verrückte, sagte er. Er zeigte mir seine kabbalistische Sammlung und ich bewunderte alles, besonders aber die Handschriften, die meisten davon Werke der Schüler Lunas. In meiner Begeisterung sagte ich durchaus harmlos: «Wie schön, Herr Professor, daß Sie das alles studiert haben!» Der alte Herr erwiderte: «Was, den Quatsch soll ich auch noch lesen?» Es war ein großer Moment in meiner Biographie.» (Berlin 179)

Wichtige Impulse – auch zu seinem Studium der Kabbala – empfing er von der etwa 1915/16 begonnenen Lektüre eines hochspekulativen Werks der Spätromantik: Franz Joseph Molitors *Philosophie der Geschichte. Oder über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes. Mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah* (4 Bände, 1827–1853). Dieses opus magnum war auf Scholem, wie er im Rückblick schrieb, «von faszinierender Wirkung» (Briefe I, 471). Ganz im Geist des späten Schelling und Baaders betrachtete Molitor die Geschichte unter den Kategorien von Offenbarung und Tradition, deren Verhältnis zueinander er im ersten Band seines Werks untersuchte. Der Kabbala, ihrem eigenen Begriff nach Überlieferung, genauer: Empfangen von Überlieferung, kam hierbei eine besondere spekulative Bedeutung zu; sie bezeichnete, wie Andreas Kilcher es ausdrückt, «eine Theorie der sprachlichen Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt». Geschichte ist nach Molitors Vorstellung die «sprachliche Codierung einer ursprünglichen Offenbarung»³, die Molitor in einer dem fixierten Text vorausliegenden Thora erblickte. Als absolute Sinnfülle und Potentialität ist diese ursprüngliche Thora jedoch unverständlich; sie bedarf der Tradition, d.h. der *zeitlichen* und *sprachlichen* Auslegung in der Einheit von Rezeptivität und Spontaneität. Auch wenn Scholem weder Molitors große historische Unbekümmertheit noch seine christologische Interpretation der Kabbala teilte (Berlin 132), blieb der Gedanke einer unendlich sinnerfüllten, aber der geschichtlichen Konkretion und Interpretation bedürftigen Selbstoffenbarung Gottes zentral (Briefe I, 58; Tagebücher 1, 408f.). Was mit der Rezeption Molitors begann, die Absicht, eine Metaphysik der Kabbala als Schlüssel zu ihrer Geschichte zu schreiben, endete mit ihrer historisch-kritischen Erforschung. Metaphysische, phänomenologische oder gar «archetypische» Schemata führen an der historischen Realität vorbei: «denn der Berg, das Korpus der Dinge», schrieb Scholem an Salman Schocken, «bedarf gar keines Schlüssels, nur die Nebelwand der Historie, die um ihn hängt, muß durchschritten werden.» (Briefe I, 472). *David Biale* bezeichnete Scholems Versuch, die Kabbala im Medium historischer Forschung zu erschließen, als *Counter History*⁴, die sich bewußt den unterirdischen, verdrängten Traditionen zuwendet, um von ihnen neue Einsichten und Impulse zu empfangen.

³ Andreas Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*. Stuttgart-Weimar 1998, S. 251f.; zu Molitor vgl. ebd., S. 250–255, 314f., 331–335.

⁴ «I mean by this term the belief that true history lies in a subterranean tradition that must be brought to light, much as the apocalyptic thinker decodes an ancient prophecy or as Walter Benjamin spoke of «brushing history against the grain.» Der Historiker der Gegen-Geschichte stellt die bisherige Geschichtsschreibung wenigstens partiell unter Ideologieverdacht: «He affirms the existence of a «mainstream» or «establishment» history, but believes that the vital force lies in a secret tradition.» (David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*. Cambridge/Mass. 2. Aufl. 1982, S. 7; vgl. dazu aber die Äußerung Scholems in: Briefe III, S. 215)

Offenbarung und Tradition

Mit dieser dezidierten Wendung zur Historiographie war freilich Scholems metaphysisches und theologisches Interesse nicht erloschen: ja die historische Wissenschaft, vermutete sein Schüler Joseph Weiss, «ist Scholem Inkognito» (Briefe I, 459). In seiner heftigen Auseinandersetzung mit Hans Joachim Schoeps über die theologische Bedeutung des Wortes Gottes und in der emphatischen Ablehnung einer reinen Wort-Gottes-Theologie, wie Schoeps sie in großer Nähe zu Karl Barth entwickelte, trat Scholem aus seinem «Inkognito» heraus: «Die Offenbarung...» – schreibt Scholem in seinem offenen Brief an Schoeps – «ist bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*. Sie ist als Absolutes, Bedeutung gebendes, aber selbst Bedeutungsloses, das Deutbare, das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt» (Briefe I, 469). Dieser Prozeß, und hier verbindet Scholem die Rezeption moderner Bibelforschung mit derjenigen Molitors, beginnt bereits in den biblischen Schriften und setzt sich fort in ihrer Interpretation durch die nachbiblische Tradition. Wenn Schoeps die Tradition weitgehend abwertet, so trifft dies auch den biblischen Text, der in seiner kanonischen Endgestalt kristallisierte Traditionsgeschichte ist, die ihrerseits, um beredt zu bleiben, der Kommentierung bedarf. «Ist doch das absolut Konkrete das Unvollziehbare schlechthin» (ebd.), ja das «Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle wäre, wenn anders es zugleich auch *unmittelbar* (undialektisch) bedeutend wäre, zerstörend.» (ebd.)

Nun bezeichnet aber für das rabbinische Judentum «Offenbarung», wie Scholem betont, zunächst durchaus die «konkrete Mitteilung eines positiven, sachlichen und aussprechbaren Inhalts» (Judaica 4, 192). TaNaKh und insbesondere die von christlicher Interpretation meist unterbewertete präskriptive Seite der Thora sollen ja nicht als toter Buchstabe konserviert, sondern jeweils aktualisiert werden. Gerade die *Praxis*, in welcher sich das Leben vor dem einzigen Gott realisiert, erfordert ein Höchstmaß an intellektueller Anstrengung, denn die geltenden Normen bedürfen nicht nur der Memorierung, sondern auch der sorgfältigen Kommentierung und damit der Fortentwicklung – insbesondere dann, wenn die Zeit, in welcher sie entstanden, bereits lange zurückliegt und ihr Sinn dunkel geworden ist. «Mit anderen Worten: nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann.» (Judaica 4, 203) Hier spricht Scholem bereits von der *Entwicklung der Wahrheit*, während sie in der schriftlichen Thora doch fixiert schien. Die situationsgebundene Anwendung der Thora zwingt zum Kommentar, der das fixierte Wort, dem nichts hinzugefügt und von dem nichts weggenommen werden darf (Dtn 4,2), verflüssigt, d.h. die Statik des Geschriebenen durch *Reflexion* aufhebt und die Distanz zwischen Text und Gegenwart minimiert. «Damit ist schon», wie Scholem feststellt, «das spontane Element in die sich bildende Tradition eingebrochen.» (ebd., 193) Auch die *Konkretisierung* der Thora im Medium der sich entfaltenden Überlieferung verweist als *mündliche Thora* auf den Sinai, von wo die Kette der Tradition ihren Ausgang nahm (mAvot 1,1). «Die Totalität der Tora umfaßt daher im rabbinischen Judentum diese beiden Schichten als eine Einheit.» (Kabbala, 68)

Sprachmystische Spekulationen der Kabbala

Die Frage, was Israel am Sinai mitgeteilt wurde, beschäftigte die jüdische Theologie von der Antike bis in die Neuzeit. Am weitesten wagten sich die Spekulationen der Kabbala vor, die, wie schon die sprachmystischen Überlegungen Isaaks des Blinden im 12. Jahrhundert zeigen, fortschreitend die Vorstellung einer satzhaft ergehenden Offenbarung auflösten (vgl. Ursprung, 244–255). Dies bedeutet in der Konsequenz, «daß es hier auf Erden ... überhaupt keine schriftliche Tora gibt», denn das, was «wir schriftliche Tora nennen, ist selber schon durch das Medium der mündlichen gegangen» (Kabbala, 71). In der Neuzeit gelangte Rabbi Mendel von Rymanow (gest. 1814) zu einem Resultat,

das noch einen entscheidenden Schritt weiter geht: Alles nämlich, was Israel am Sinai vernahm, war lediglich das *Aleph* der Selbstvorstellung Gottes zu Beginn des Dekalogs (Ex 20,2 / Dtn 5,6). «Das *Aleph* zu hören», schreibt Scholem, «ist eigentlich so gut wie nichts, es stellt den Übergang zur vernehmbaren Sprache dar, und gewiß läßt sich nicht von ihm sagen, daß es in sich einen spezifischen Sinn klar umrissenen Charakters vermittelt. Mit einem kühnen Satz über die eigentliche Offenbarung an Israel als die des *Aleph* reduzierte also Rabbi Mendel diese Offenbarung zu einer mystischen, das heißt zu einer Offenbarung, die in sich selbst zwar unendlich sinnerfüllt, aber ohne spezifischen Sinn war. Sie stellte etwas dar, das, um religiöse Autorität zu begründen, in menschliche Sprache übersetzt werden mußte, und das ist es, was im Sinne dieses Ausspruchs Moses tat.» (Kabbala, 47f.) Es liegt, wie Scholem an anderer Stelle betont, in der Konsequenz dieses Gedankens, «daß es schriftliche Tora im Sinne einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Wortes als solchem gar nicht gibt» (Judaica 4, 212). Im Zuge dieser sehr weitgehenden mystischen «Aufschmelzung des heiligen Textes» (Kabbala, 21) – und nicht erst im philosophischen und religionskritischen Diskurs der Aufklärung – verlieren ein statisch-dingliches Verständnis der Offenbarung und die Idee einer Verbalinspiration ihre theologische Basis. Die absolute Sinnfülle des göttlichen Wortes konkretisiert sich durch die komplexer werdende Überlieferung, die, solange sie lebendig bleibt, dem spontanen, produktiven Moment Raum gibt, und dies ist nach Scholems Urteil «die einzige Weise, in der man die Vorstellung von einem geoffenbarten Wort Gottes ernst nehmen kann» (ebd., 103).

Dessen unendliche Potentialität ist freilich nicht schon identisch mit der Beliebigkeit seiner Mitteilungsformen und schöpferischen Aktivitäten. Tradition beschränkt sich nicht auf eine reine Geschichte der Ideen und ihrer Symbolisierung. Auch in der kabbalistischen Symbolwelt verschränken «sich die seelischen Erfahrungen der Mystiker mit den historischen Erfahrungen der jüdischen Gemeinschaft fast unlöslich» (Kabbala, 8); das scheinbar Subjektivste ist objektiv vermittelt. Scholem verkannte nicht, daß geschichtliche Erfahrung, auch wo sie nicht unmittelbar thematisiert wird, als konstitutives Element in die Textur der Tradition eingeht und noch deren «Webmuster» bestimmt.⁵ Der Text der Tradition, angefangen von den biblischen Schriften über die rabbinische Literatur und die mittelalterliche Philosophie bis zur mythisch gefärbten Symbolwelt der jüdischen Mystik, verdankt sich diesem komplizierten und keineswegs kontinuierlichen Geschehen.

Geschichte und ihre Katastrophen

Scholem setzt sich sowohl vom neoorthodoxen als auch vom organischen Traditionsbegriff der Romantik, der ihn gleichwohl stark beeinflusste, kritisch ab.⁶ Es gibt verdrängte, verschüttete

⁵ Moshe Idel, der für eine phänomenologische, geradezu «metahistorische» Deutung der kabbalistischen Texte plädiert, hat Scholems Rekurs auf bestimmte geschichtliche Erfahrungen und damit auf scheinbar externe Faktoren scharf kritisiert; vgl. Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven-London 1988, S. XII f. und 264–267.

⁶ Die Neoorthodoxie hatte trotz der auch ihrerseits eingeräumten Notwendigkeit der Interpretation ein ausgesprochen statisches Verständnis der Tradition; sie ist ein schlechthin «Gegebenes». Schriftliche und mündliche Thora werden nicht im Sinne einer historisch-kritischen Lektüre als ein über Jahrhunderte Gewordenes, d.h. als kristallisierte Traditionsgeschichte anerkannt. Die inneren Brüche und Spannungen dieses komplizierten Prozesses bleiben weitgehend unberücksichtigt, so daß ein ausgesprochen harmonisches Bild der Tradition entsteht. Der romantische, auch die Wissenschaft des Judentums in keinem geringen Maße beeinflussende Traditionsbegriff arbeitet den spezifisch geschichtlichen Charakter der Tradition, der kein starres Depositum ist, heraus, neigt aber nicht minder zu einem sehr harmonischen Bild des Prozesses, orientiert an der Metapher eines gleichmäßigen, nach allen Seiten sich ausbreitenden «organischen Wachstums». Verkannt werden die Konflikte und Widersprüche, das Vergessene und Verdrängte, nicht zuletzt aber die in der Traditionsgeschichte – und zwar schon in der biblischen – verarbeiteten Katastrophenerfahrungen, an die Scholem, darin Benjamin verwandt, nachdrücklich erinnert.

Bereiche der konfliktreichen Traditionsgeschichte und damit auch den «Wiederanschluß an Vergessenes oder noch nicht zum Zuge Gekommenes» (Judaica 2, 67). Dazu gehören nicht nur die von Scholem erforschten mystischen Überlieferungen, sondern auch bestimmte Formen des Messianismus, denen sich Scholem spätestens seit 1928 mit seiner Studie *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos* intensiv widmete (Judaica 1, 119–146). Die oft verdrängte «Erkenntnis von der Katastrophalität aller historischen Ordnung in einer unerlösten Welt» (Judaica 1, 223) wurde von der jüdischen Tradition offen oder verborgen transportiert. Sie prägte auch die messianische Idee mit ihren *restaurativen* und *utopischen* Tendenzen, die «tief ineinander verschlungen, und doch zugleich gegensätzlicher Natur» sind (Judaica 1, 11). Im Unterschied zum Christentum aber wird im jüdischen Messianismus Erlösung *innergeschichtlich* angesiedelt (ebd., 7f.);⁷ eine These Scholems die nicht ohne Widerspruch geblieben ist (vgl. Briefe II, 292f.). Die im Überlieferungsprozeß festgehaltene und modifizierte kontrapräsentische «heiße Erinnerung» (Jan Assmann) des Judentums entfaltet unter bestimmten historischen Bedingungen ein geradezu destruktives Potential, welches das konservative Interesse der Tradition – Kontinuität und Identitätssicherung – konterkarierte. Jene Katastrophenerfahrungen – von der zweiten Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) bis zur Vertreibung aus Spanien (1492) – schlugen sich nach Scholem auch in der Kabbala Isaak Lurias (1534–1572) nieder, die ein geradezu «gnostisches Drama» entfaltet (Geheimnis, 31). Gemeint ist nicht nur die auf sehr plastische Weise vorgetragene Lehre von der *Selbstverschränkung Gottes (Zimzum)* als Voraussetzung einer eigenständigen Schöpfung und des Weltprozesses, sondern die Lurianische Idee einer Katastrophe im Bereich des göttlichen Pleroma («*Bruch der Gefäße, Šebirath ha-Kelim*»), in jenem Augenblick, als Gott aus sich heraustritt, die Strahlen seines Lichtes sich in die zehn *Sephiroth* (Eigenschaften oder besser Wirkungsweisen Gottes) aufteilen und von dazu bestimmten Gefäßen aufgefangen werden sollen. Sie aber «erwiesen sich als zu schwach, das Licht zu halten, sie barsten und fielen auseinander». (Hauptströmungen, 292) In dem darauf folgenden «Exil» der göttlichen Funken scheint das Exil Israels, das von der *Šekhinah* (die unterste Sephira: die Einwohnung und Nähe Gottes) geteilt wird, geradezu vorgezeichnet zu sein. Auf die *Šebirath ha-Kelim* in umgekehrtem Sinne bezogen ist die Lehre vom *Tiqqun*. «Die Restitution des idealen Zustands, auf den die Schöpfung ursprünglich zielte, ist nun das geheime Ziel allen Geschehens. Erlösung heißt nichts anderes als Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen, als *Tikkun*.» (ebd., 294) Es ist zu beachten, daß diese Rückführung nicht in einem allein von Gott gesteuerten Prozeß stattfindet, es gibt eine nicht unbedeutende menschliche Beteiligung in der Form eines an der Thora orientierten Handelns und der mystischen Hingabe. Bei dieser Praxis ist es freilich nicht geblieben: «Ein Judentum,» so Scholem, «das nicht nur in seinem äußeren Schicksal durch alle Hölle der Verfolgung und Bedrückung gegangen war, das also Exil und Verfolgung bis zur Neige ausgekostet hatte, zugleich aber auch die Spannung zwischen Exil und Erlösung am weitesten entwickelt hatte – ein solches Judentum mußte einmal den entscheidenden Schritt zum Messianismus wagen.» (ebd., 315f.) Im Sabbatianismus, der ungewöhnlichen Verbindung vom Mystik und Messianismus, wurde dieser Schritt vollzogen, und zwar bis hin zur Zerstörung der Tradition von innen heraus.

Sabbatai Zwi und die Krise des Exils

Sabbatai Zwi, 1626 in Smyrna geboren, «war ein sonderbarer Heiliger und weit entfernt von dem Typus, den ein konservativer Jude anerkannt oder auch nur apperzipiert haben würde.» (Judaica 3, 168f) Scholem glaubt Symptome einer manisch-

⁷ Vgl. dazu Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem. Frankfurt/M. 1992, S. 163–184; René Buchholz, *Erlösung und Destruktion. Zur Dialektik des Messianischen bei Gershom Scholem*, in: *Lebendiges Zeugnis* 52 (1997), S. 183–211.

depressiven Erkrankung zu erkennen, die das Persönlichkeitsbild Sabbatai Zwis prägten (vgl. Hauptströmungen, 318f.). Äußerste Depressivität wechselte mit euphorischen, ja ekstatischen Augenblicken, in denen er durch höchst befremdliche Handlungen auffiel. Seine Promulgation zum Messias erfolgte freilich durch einen anderen: Nathan von Gaza, den Scholem als den Johannes und Paulus des neuen Messianismus bezeichnet (vgl. ebd., 324; Sabbatai Zwi, 237ff.). Jenem Propheten gelingt es, die merkwürdigen Handlungen und Zustände Sabbatai Zwis im Lichte der Lurianischen Kabbala zu deuten und ihnen eine messianische Dimension zu geben. Nathans Proklamationen und Weissagungen stießen auf eine starke Resonanz und lösten eine Welle messianischen Überschwangs in weiten Teilen der Diaspora aus.

Als im September 1666 Sabbatai Zwi von Sultan Mehemed IV. gefangen genommen wurde und, um dem Tod zu entgehen, im gleichen Jahr zum Islam übertrat (vgl. Sabbatai Zwi, 742–780), erfolgte eine herbe Ernüchterung. Auch wenn die Apostasie des Messias den äußersten Widerspruch zu allen Erwartungen bildet und weit über die Paulinische «Torheit des Kreuzes» hinausging – stellt doch «ein abtrünniger Messias ein noch größeres Paradox als ein gekreuzigter Messias dar» (ebd., 878) –, brach die messianische Bewegung nicht völlig zusammen. Was aber verließ diesem Paradox seine Plausibilität? Nach Scholem war es gerade der Umstand, daß der Messias das Schicksal der Marranen teilte, das heißt: unter Androhung äußerster Repressalien zu einer anderen Religion übertrat, ein Schritt, der – vom Messias vollzogen – in der sabbatianischen Deutung *Entsöhnung* bewirkte (Hauptströmungen, 339). Der Messias stieg in den tiefsten Abgrund nicht des Todes, sondern der Sünde hinab, um von dort aus die göttlichen Funken wieder hervorzuholen (vgl. Sabbatai Zwi, 878–882). Die ungeheuren Hoffnungen, die auf diesen Messias gesetzt wurden, konnten durch den geschichtlichen Augenschein nicht bei allen zerstört werden. Nach dem Tode Sabbatai Zwis rechneten einige mit seiner triumphalen Wiederkehr, die mit der vollendeten Restitution zusammenfallen sollte. Was Scholem in strikter Abgrenzung zum Christentum als das spezifisch jüdische Charakteristikum des Messianismus bezeichnete, daß sich nämlich die Erlösung im Bereich des Öffentlichen und Sichtbaren vollziehe, relativiert sich hier: Bricht doch zwischen innerem Leben, der gläubigen Annahme des Messias, und äußerem Leben ein Abgrund auf. Über diesen Abgrund hilft die Spiritualisierung der Apostasie hinweg; sie mündet in die Lehre von der «Heiligkeit der Sünde» (Judaica 5, 61). Eine höchst eigenwillige Interpretation jener Talmudstelle, welche besagt, daß der Messias nur komme «in einem Zeitalter, das vollständig tugendhaft oder vollständig schuldbeladen ist» (bSanhedrin 98a), legitimierte die fortschreitende Radikalisierung der Bewegung, d.h. den Übergang zu offenem Antinomismus. In den Kategorien der lurianischen Kabbala entwickelt sich eine Soteriologie, welche die gesamte Tradition annihiliert (vgl. Judaica 5, 7–116; Hauptströmungen, 345–355), ja «die antinomistischen Tendenzen» aus der Thora zu entwickeln versucht (Judaica 3, 166). Zugleich bewirkte die ausgebliebene Parusie – hier sieht Scholem eine Parallele zum Christentum –, daß die Erlösungswirklichkeit von der Geschichte verlegt wird in die Sphäre der reinen Innerlichkeit, die sich geradezu als «Furie des Verschwindens» erweist: In der «Idee des reinen Glaubens, der abgetrennt von besonderen Werken und doch mit erlösender Macht ausgestattet ist» (Sabbatai Zwi, 876), versinkt zusammen mit der Geschichte auch die Welt der Halacha. Die «Krise der Tradition» wird «aus der inneren Dynamik der Erlösung selber begründet» (Judaica 3, 166); sie terminiert schließlich in der Abrogation oder Umkehrung der Thora, und es «entsteht ein neuer Begriff des <Glaubens> als der Realisierung der neuen Welt der Erlösung, die in der Seele sichtbar geworden ist» (Hauptströmungen, 336). Die bisherigen Gestalten und Auslegungen der Offenbarung, durch welche sie geschichtliche Konkretion gewann, verbrennen im messianischen Feuer, das freilich nicht mehr die äußere Geschichte erfaßt und verwandelt. Scholems tiefe Reserven gegenüber einer Vorweg-

nahme und Verinnerlichung der Erlösung, die auch seine Stellung zum Christentum bestimmen (vgl. Briefe II, 16f.), finden hier ihre Bestätigung. Der Sabbatianismus als Krise des Exils spielte, indem er den geschützten Bereich der Tradition zerstörte, «eine große Rolle in der inneren Vorbereitung der Aufklärung und der Reform im Judentum des 19. Jahrhunderts» (Hauptströmungen, 328), eine These, die in der neueren Forschung nicht immer Zustimmung findet.

Zerfall der traditionellen Gehalte

Damit stehen wir aber wieder an jenem Punkt, von dem Scholems Interesse am Judentum seinen Ausgang nahm: der Zerfall der traditionellen Gehalte und die Zensur der Überlieferung in der liberalen Theologie. Zerfallen am Ende die Erinnerungsfiguren der jüdischen Tradition im Prozeß der Assimilation vollständig? Ihre Spur und zugleich die aktuellen, theologisch relevanten Fragen der Zeitgenossen finden sich in profanen Bereichen, wo die Tradition ihre unauffällige, kryptische Existenz fristet – nicht zuletzt in den avanciertesten Werken der Literatur, wie etwa im Werk Franz Kafkas.

Scholem entwickelt seine Gedanken im Briefwechsel mit Walter Benjamin, der Scholem in die Arbeit an seinem berühmten gewordenen Kafka-Essay einbezog. Einen beachtlichen Raum nimmt die Diskussion über die theologischen Implikationen von Kafkas *Prozeß* ein (Benjamin/Scholem, 150ff.). Beide Autoren lehnen «die geradlinige theologische Auslegung» der «Schoepsen und Bröder» – gemeint sind Hans Joachim Schoeps und Max Brod – mit Nachdruck ab (ebd., 157), womit jedoch die theologische Relevanz des Kafkaschen *Œuvres* und die eigentümlich gebrochene Präsenz der Überlieferung *inmitten* der perennierenden Vorwelt gerade nicht bestritten wird. «Die Pforte der Gerechtigkeit», heißt es am Ende des Kafka-Essays, «ist das Studium.» Und doch wagt Kafka nicht, an dieses Studium Verheißungen zu knüpfen, welche die Überlieferung an das der Thora geschlossen hat. Seine Gehilfen [man denke etwa an die Gehilfen des Landvermessers K. im *Schloß, R.B.*] sind Gemeindediener, denen das Bethaus, seine Studenten Schüler, denen die Schrift abhanden kam.»⁸ Kam ihnen die Schrift abhanden? Nicht die «Abwesenheit der Schrift in einer präanimistischen Welt», wendet Scholem in einem Brief an Benjamin ein, sondern «ihre Unvollziehbarkeit» ist das Problem der Welt Kafkas (Benjamin/Scholem, 158). Sie ist nämlich «die Welt der Offenbarung, freilich in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird.» (ebd., 157) Zu der abgründigen Formulierung vom «Nichts der Offenbarung» bat Benjamin um eine Erläuterung (vgl. ebd., 168), die Scholem nicht schuldig blieb: «Ich verstehe darunter einen Stand, in dem sie bedeutungslos erscheint, in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie gilt, aber nicht bedeutet. Wo der Reichtum der Bedeutung wegfällt und das Erscheinende, wie auf einen Nullpunkt eigenen Gehalts reduziert, dennoch nicht verschwindet (und die Offenbarung ist etwas Erscheinendes), da tritt sein Nichts hervor.» (ebd., 175; vgl. Geheimnis, 31)

Das *Nichts der Offenbarung* ist also weder die Rücknahme der göttlichen Selbstmitteilung, noch gar die Negation Gottes, sondern die völlige Unbestimmtheit des Offenbarungsgehalts, entstanden durch den Zusammenbruch der ihn erschließenden Deutungen und Objektivationen: Offenbarung konzentriert sich wieder auf das *Aleph*. Die absolute Sinnfülle der Offenbarung und ihr «Nichts» teilen die völlige Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; sie fallen letztlich zusammen, denn jede Unterscheidung heiße Bestimmung. Erstere aber deutet auf die noch ganz undifferenzierte Selbstmitteilung Gottes, letzteres meint den Zerfall des lesbaren Textes der Tradition. Die Dialektik der Offenbarung, daß sie zwar als das sich mitteilende Wort Gottes

⁸ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 2. Aufl. 1989, Band II/2, S. 437. Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch Stéphane Mosès, Engel (vgl. Anm. 7), S. 185–214.

die absolute Sinnfülle darstellt, aber nur in der geschichtlich-sprachlichen Entfaltung rezipiert werden kann, endet in der Moderne an ihrem Nullpunkt: Scholem räumt ein, «daß im Sinn der Religion dies ein Grenzfall ist, von dem sehr fraglich bleibt, ob er realiter vollziehbar ist» (Benjamin/Scholem, 175). Was aber, wenn dieser Grenzfall – man könnte auch vom religiösen Ausnahmezustand sprechen – mehr und mehr zur Regel wird? Anders als für Benjamin ist für Scholem Offenbarung, wie die vierte Strophe seines Gedichtes zu Kafkas *Prozeß* es nahe legt, immer noch durch Erfahrung verbürgt: «So allein strahlt Offenbarung / in die Zeit, die dich verwarf. / Nur dein Nichts ist die Erfahrung, / die sie von dir haben darf.» (Benjamin/Scholem, 155) Einer solchen Erfahrung aber müßte jede Qualität, d.h. jede nähere Bestimmung, durch welche sie auch intersubjektiv vermittelbar wäre, abgehen, und es fragt sich, ob hier überhaupt noch legitim von Erfahrung gesprochen werden kann. Noch die Spuren der göttlichen Schrift, wie sie in jenem Augenblick, in welchem Tradition und Erfahrung zerfallen, sich in der Profanität finden, sind nicht schlechthin unbestimmt, und vielleicht sind eher sie es, die ein vages Bewußtsein der *Geltung* von Offenbarung wach halten und die Suche nach ihren Objektivationen vorantreiben.

Tradition innerhalb der Moderne

Das nicht nur in der Diaspora, sondern gerade in Israel spürbare Schicksal der Tradition innerhalb der Moderne, ihr prekärer Stand zwischen Liquidierung und fundamentalistischer Petrifizierung, zeigt deutlich ihre Fragilität. Scholem täuscht sich nicht darüber, daß, wie er im Gespräch mit Muki Tsur formuliert, «der Säkularismus ein Teil des Prozesses unseres Eintritts in die Geschichte ist; der Eintritt in die Geschichte ist Assimilation an sie» (Geheimnis, 90). Warf Scholem nicht den Vertretern des liberalen Judentums eine solche Assimilation vor? Sie ist wohl in der Tat mit dem Eintritt nicht nur in die Geschichte – hier ist die Anspielung auf Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, der das Judentum außerhalb der Geschichte ansiedelte, unüberhörbar –, sondern in die säkulare Moderne kaum zu vermeiden. Immerhin wurde die Auflösung der Tradition, deren Kehrseite ihre heteronome, zuweilen gewaltsame Macht ist, auch als Befreiung erfahren. Insofern sollte die Hoffnung von Haskala und Reform, kraft autonomer Ratio, auf eigene Verantwortung also, die als zentral angesehenen Teile der zerfallenden Tradition retten und einer ihr entfremdeten Generation neu erschließen zu können, gerechter beurteilt werden als dies vor allem in Scholems Frühwerk geschieht. Konnten ihre Vertreter schon deutlich absehen, daß das Versprechen der bürgerlichen Revolution gebrochen wurde, so daß das kritische Potential von Religion und Aufklärung unter dem Diktat von «ordre et progrès» (Auguste Comte) erstickte oder neutralisiert wurde? Ist die säkularisierte Gestalt des Judentums ein notwendiger, riskanter, aber auch befreiender «Durchgang» (ebd., 90) oder der Endpunkt einer Entwicklung? Zerschneiden alle Gestalten der Tradition wie die Gefäße in der lurianischen Spekulation, so trifft dies empfindlich eine Religion, die von ihren geschichtlichen Konkretionen nicht abstrahieren kann. Indessen kann Tradition, wie Scholem wußte, nicht durch einen Willkürakt repristinieren werden: «Eine direkte, undialektische Wendung zum traditionellen Judentum», erklärte Scholem, «ist, historisch gesehen, unmöglich, und auch ich persönlich habe sie nicht verwirklicht.» (ebd.) Wo Tradition aber ihre prägende Kraft verliert, im Augenblick ihres Zerfalls, tritt ihr kritischer Subtext, freilich durch Reflexion vermittelt, wie bei einem Palimpsest hervor, und hier fällt dem Religionshistoriker eine wichtige Aufgabe zu: Vielleicht könnte kritische Historie diese Tradition nicht nur vor dem Vergessen bewahren, sondern ihr helfen, wie Stéphane Mosès schreibt, «eines Tages heute noch nicht erkennbare Formen anzunehmen»⁹. Zwar zerstört die hi-

⁹ Stéphane Mosès, Engel (vgl. Anm. 7), S. 200; siehe auch David Biale, Scholem (vgl. Anm. 4), S. 134f.

storische Kritik die Aura ehrwürdiger Überlieferungen, indem sie eine Distanz zu den Texten einnimmt und deren geschichtliche Genese über Generationen hinweg rekonstruiert. Dies betrifft aber nur eine, und zwar die notwendige destruktive Seite der Kritik. Zugleich werden aber verschüttete Elemente der Tradition wieder freigelegt, die, in Konfrontation mit der Gegenwart, eine neue Bedeutung gewinnen können. «Der kritisch arbeitende Historiker», meint Scholem, «muß jeden Augenblick mit der Möglichkeit rechnen, bei der nächsten Wendung seiner Vorgehensweise auch als Restaurator in Erscheinung zu treten.» (Judaica 6, 19f.) Im Augenblick höchster Ohnmacht, als das Besiegte und Marginalisierte, gewinnt Tradition eine neue Bedeutung und zeigt bisher unbekannte oder unbeachtete Konkretionen der Offenbarung. Im Medium kritischen Denkens könnten sie nicht nur entfaltet, sondern auch in ihrer spezifischen Rationalität neu erschlossen werden. Schon eine frühe, ein wenig pathetisch anmutende Formulierung Scholems zeigt, daß ihm ähnliches wohl vorgeschwebt haben mochte. Weder der Kultus der Unmittelbarkeit noch die ängstliche Konservierung, «sondern die harte und strenge Arbeit der Erkenntnis ist allein das Medium, durch das hindurch die Trümmer unseres heiligen Besitzes zu neuem Leben erweckt und umgestaltet werden können» (Tagebücher 2, 650). Diese «harte und strenge Arbeit der Erkenntnis» – vielleicht wäre hier besser von *rettender Kritik* zu sprechen – schließt freilich auch die philosophische Anstrengung ein. Gerade das

kritische, dem Anpassungsdruck widerstehende Potenzial der Tradition müßte herausgearbeitet und in einer bestimmten Konfiguration von Vergangenheit und Gegenwart aktiviert werden; so erst beginnt – vielleicht – die verstummende Überlieferung neu und anders zu sprechen. Dies gilt auch für die noch einem Heinrich Graetz oder Hermann Cohen suspekten mythisch gefärbte Symbolik der Kabbala, wie Scholem feststellt: «In einer Generation, in der die jüdische Geschichte eine ungeheure Krise durchmachte, ist die Vorstellungswelt dieser alten jüdischen Esoteriker nicht mehr so befremdend. Wir sehen mit anderen Augen, und die verschlossenen Symbole scheinen uns der Erschließung und Erhellung wert.» (Kabbala, 9) Haben sich also die Erwartungen sowohl an die eigene historische Arbeit als auch an die Wiedergeburt des Judentums in Israel erfüllt? Wie die «Nebelwand der Historie» undurchdringlicher war als ursprünglich angenommen und so der befürchtete «Tod in der Professur» drohte (Briefe I, 472) –, so blieb auch sein Zionismus nicht frei von Enttäuschungen. In der hebräischen Fassung seiner Autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem* ist eine Ernüchterung unüberhörbar: «und meine Leser werden mich zu Recht fragen, ob ich an dieser Erwartung noch heute, nach sechzig Jahren festhalte. Ich weiß darauf nach allem, was geschehen ist, keine Antwort und habe nur Hoffnung, doch wie sagte schon der Weise: Hingezogene Erwartung macht das Herz krank.» (Berlin, 173)

René Buchholz, Bonn

Das Wirkliche und das Imaginäre

Zum geistigen Weg von Simone Weil

«Es handelt sich um den Unterschied zwischen Wirklichem und Imaginärem im geistigen Bereich. Und um nichts anderes», schreibt Simone Weil Anfang 1942. Um nichts anderes dreht sich auch der folgende Beitrag. Doch zuvor die wichtigsten Stichworte zu ihrer Person im zeitgeschichtlichen Kontext und ein Wort zur Eigenart der «Cahiers», in denen die angeführte Bemerkung steht.¹

Simone Weil, am 3.2.1909 in Paris geboren, entstammt einer liberal-agnostischen jüdischen Arztfamilie. Sie besucht ab 1925 das Lycée Henri IV, ab 1928 die École Normale Supérieure. Während ihrer Studienzeit knüpft sie erste Kontakte zu syndikalistischen Arbeiterverbänden, die – dem dezentralen Programm Proudhons verpflichtet – in kleinen Gruppen arbeiten und die Selbständigkeit des einzelnen respektieren. Nach ihrer 1931 erworbenen Agrégation (Staatsexamen mit Erteilung der Lehrbefugnis für Philosophie) lehrt sie an verschiedenen französischen Lyzeen, intensiviert ihre Kontakte zu den Syndikalistinnen und gerät durch die Teilnahme an Streikunruhen in Konflikt mit der Schulbehörde. Sie besucht die Studiengemeinschaften der Bergarbeitergewerkschaft in St-Étienne, um einerseits die Schriften der sozialistischen Klassiker kennenzulernen und andererseits den Arbeitern das Verständnis philosophischer Texte nahezubringen. 1932 verbringt sie ihre Sommerferien in Deutschland. Sie ist bestürzt über die Arbeitslosigkeit und entsetzt angesichts der Stimmengewinne der NSDAP, aber auch enttäuscht über die Passivität und Zerstrittenheit der deutschen Arbeiterparteien. Von Dezember 1934 bis August 1935 läßt sie sich vom Schuldienst beurlauben, um anfangs bei der Elektrofirma Alsthom und dann bei Renault als Hilfsarbeiterin zu arbeiten. 1936 fährt sie nach Spanien, um auf Seiten der Republikaner am Bürgerkrieg teilzunehmen, muß aber nach einem Unfall bald wieder zurückkehren. Zwischen 1938 und 1940 wird sie krankheitsbedingt mehrfach vom Schuldienst entbunden. 1940 flieht Simone Weil mit ihren Eltern vor den Hitlertruppen nach Mar-

seille, wo sie in der Résistance tätig ist und einen ihrer wichtigsten Gesprächspartner kennenlernt: den Dominikaner Jean-Marie Perrin. Von August bis Oktober 1941 arbeitet sie auf eigenen Wunsch als Landarbeiterin bei der Weinlese, eine aufreibende Tätigkeit, die ihr Perrin über seinen Freund Gustave Thibon vermittelt.

1942 emigriert sie mit ihren Eltern über Nordafrika in die USA, fährt im Herbst des gleichen Jahres nach England, wo sie unter Maurice Schumann in einem Büro der französischen Exilregierung tätig ist. Weil man sie als Partisanin nicht nach Frankreich reisen läßt, beschränkt sie ihre Ernährung auf jenes Minimum, das ihre Landsleute unter deutscher Besetzung erhalten. Erschöpft stirbt sie an Lungenentzündung am 24.8.1943 im Sanatorium von Ashford, Kent.

Obwohl Simone Weil seit 1932 permanent liest und schreibt – oft ganze Nächte hindurch –, veröffentlicht sie nur wenige Aufsätze. Sie liest Homer und das Neue Testament, Philosophen und Mystiker, die Bhagavadgita und die Upanishaden. Sie notiert Gedanken, Fragen, Einsichten, entwirft Betrachtungen, Überlegungen und Gedankenketten in ihren «Cahiers», die keine Tagebücher, sondern Notiz- und Arbeitshefte sind, überwiegend in den letzten drei bis vier Jahren ihres Lebens niedergeschrieben und erst nach ihrem Tod veröffentlicht. Während das erste der siebzehn Hefte (1933–1940) aus sehr unregelmäßig vorgenommenen Eintragungen besteht, weitgehend aus Zitaten literarischer und philosophischer Texte, dominieren danach Notizen zu persönlichen Gedanken und teilweise weit ausgreifenden Denkprojekten, die später aufgenommen und ausgeführt werden sollen. So unmöglich es ist, ihre nach Länge, Struktur und Transparenz sehr unterschiedlichen Notizen einer einzigen Ausdrucksebene zuzuordnen, so eindeutig sind alle diese fragmentarischen, immer vorwärtsdrängenden Äußerungen in eine gänzlich uneitle, unverlogene Sprache gefaßt, die sich eine strenge und klare Form abverlangt.

Die eingangs angeführte Notiz vom «Unterschied zwischen Wirklichem und Imaginärem im geistigen Bereich» formuliert *den Impuls*, der den geistigen Weg Simone Weils bestimmt. Die Eintragung entsteht wenige Monate vor ihrer Abfahrt nach

¹ Der folgende Versuch basiert auf der vierbändigen deutschen Ausgabe: S. Weil, *Cahiers. Aufzeichnungen*. Erster bis vierter Band. Hrsg. u. übers. v. E. Edl u. W. Matz, München-Wien 1991–1998, hier: II 277.

Casablanca. Entschlossen, Frankreich zu verlassen, übergibt sie Ende April 1942 ihre «Cahiers» Gustave Thibon, der 1947 eine Auswahl Weilscher Texte herausgibt,² und der im Vorwort aus einem an ihn gerichteten Brief der Autorin zitiert, worin sie selbst ihre Anforderungen an einen adäquaten Sprach- und Denkstil umschreibt: «Das Ringen um den Ausdruck erstreckt sich nicht allein auf die Form, sondern auf das Denken und das ganze innere Sein. Solange die Nacktheit des Ausdrucks noch nicht erreicht ist, so lange ist auch das Denken der wahren Größe noch nicht nahegekommen, geschweige daß es sie berührt hätte ... Die wahre Art des Schreibens ist: zu schreiben, wie man übersetzt. Übersetzt man einen in einer Fremdsprache geschriebenen Text, so versucht man auch nicht, ihm etwas hinzuzufügen; im Gegenteil, man befleißigt sich mit religiöser Gewissenhaftigkeit, ihm nichts hinzuzufügen. Auf die nämliche Weise muß man auch einen nicht geschriebenen Text zu übersetzen versuchen.»³ Welchem Ziel gilt dieser überaus hohe sprachliche Anspruch? Jedenfalls nicht der stilistischen Perfektionierung der Schreibenden und auch nicht etwaigen Adressaten, denn die Autorin hat nicht die Absicht, ihre «Cahiers» zu veröffentlichen.

Lesarten

Im Frühjahr 1941 findet sich die Eintragung «Man liest, aber man wird auch von anderen *gelesen*. Interferenzen zwischen diesen Lesarten. Jemanden dazu zwingen, sich selbst so zu lesen, wie man ihn liest (Sklaverei). Die anderen zwingen, einen selber so zu lesen, wie man sich selbst liest (Eroberung).»⁴ Verfolgt man im Umfeld dieser Äußerung die zahlreichen weiteren Äußerungen zum Stichwort «lesen», wird klar, daß damit nicht Leser, sondern gewisse *Arten* des Lesens (lectures) angezielt sind, die auf verengte, voreilige, bestenfalls partiell zutreffende Deutungen hinauslaufen scheinen.⁵ Man soll nicht lesen, was man fürchtet oder wünscht, schreibt sie, sondern versuchen, zu einer realitätsgerechten und einheitlichen Lesart zu kommen, die im Idealfall alle anderen teilen können. Doch die konkreten Situationen, Erinnerungen und Erwartungen verfälschen den «Text» des Wirklichen. Besonders gegenüber Menschen muß sich der Außenstehende mit *seiner* Lesart zurückhalten, weil «ein anderer etwas anderes ist als das, was man liest ... Jedes Wesen schreit im stillen, um anders gelesen zu werden. – Diesen Schreien gegenüber nicht taub sein» (I 211). Darum wäre es am besten, *nicht* zu lesen, das Urteil auszusetzen⁶ und so die wahre, wenn auch unbekannt bleibende Lesart des anderen zu bewahren.

Wenn es heißt, die Wahrheit habe immer mehrere, vielleicht sogar unendlich viele Lesarten gleichzeitig, so sind die vielen möglichen Aspekte der erscheinenden Welt gemeint. Die Welt «hinter» den Erscheinungen (Kant) ist der wirkliche Text, dessen zeichengebundene Lektüre nicht vergessen machen darf, daß er niemals mit der möglichen Gesamtzahl menschlicher Interpretationen in eins fällt.

Allgegenwärtig, wenn auch meist im Hintergrund, ist die Szenenfolge des Platonischen Höhlenmythos, etwa in dem herrlichen Satz, nach bestandnem Kampf mit den verschleiernenden (inneren) Trugbildern, die «übereinander gelagerte Lesarten» sind (I 222): «Wenn man den Kopf hebt, sieht man nichts mehr von sich selbst» (I 215); man sieht dann nur noch die Welt, frei-

² S. Weil, *La Pesanteur de la grâce*. Paris 1947, dt.: *Schwerkraft und Gnade*. München 1952.

³ S. Weil, *Schwerkraft und Gnade*, a.a.O., S. 11f. – I 336 benutzt sie sogar die äußerst starke Metapher des Gebärens: «Man schreibt, wie man gebiert; man kann nicht anders, als die höchste Anstrengung zu unternehmen.»

⁴ I 210.

⁵ R. Kühn, der in seiner großangelegten Studie «Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werks Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht» (Freiburg–Basel–Wien 1989) eine einzige – bis dahin erschienene – Arbeit zum Begriff der «Lektüre» bei S. Weil nennt (S. 104, Anm. 32), kommt in überaus differenzierten, nicht immer leicht zu verstehenden Ausführungen immer wieder auf Facetten ihres Lektüre-Begriffs als eines Deutungs-Begriffs zu sprechen, so z.B. S. 26ff., 104ff., 120ff.

⁶ I 238: «Nicht lesen. Das Nicht-Lesen lesen.»

lich wiederum aufgefächert in Lesarten – und damit erneut sich selbst oder die perspektivischen Beschränktheiten von seinesgleichen. Es gibt kein Entkommen. Darum ist es gut, eine Pluralität von Lesarten aufzusuchen: «Das Universum muß mehrere Lesarten haben, wie die Kunstwerke» (I 240), mehrere Ebenen, auf denen es (das Kunstwerk, das Universum) graduell erschließbar wird. *Eine* Lesart ist immer unwahr, solange sie nicht mit der ihr entgegengesetzten zusammengeht. Die ganze Ernsthaftigkeit und Radikalität ihres Gegensatzdenkens zeigt sich in dem Satz: «Untersuchungsmethode: sobald man etwas gedacht hat, nachprüfen, in welchem Sinne das Gegenteil wahr ist» (I 324) – also nicht, *ob* – das steht außer Frage –, sondern *inwiefern* es wahr ist. Eine praktische Bewährung dieser Einsicht beruht auf dem Respekt vor den beiden äußersten *Grenzen* (häufig auftauchendes Wort), die von den Gegensätzen gebildet werden: «So wie es eine richtige Verbindung von Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit gibt, so auch eine von Strenge und Freizügigkeit. – Ein wenig unter dem bleiben, was man vermag.» (I 351) Ein Denken, das den jeweiligen Gegensatz ausspart, ist gewalttätig und wird unwahr. Es vergewaltigt das Wirkliche in seiner Gegensätzlichkeit. Was die Sinneswahrnehmungen dem Verstand zu denken geben (Kant), ist, wenn es unter den Einfluß der Einbildungskraft gerät, nicht eine reale, sondern eine realitätsreduzierende Vorstellung der Wirklichkeit. Solange die Einbildungskraft ihrerseits dem unkontrollierten Einfluß des Willens unterworfen bleibt, ist sie an einer objektiven Wiedergabe der Wirklichkeit nicht interessiert, sondern daran, dem Subjekt einen möglichst widerstandslosen Zugang zur Welt zu verschaffen. Deshalb produziert die Imagination undialektisch-eindimensionale Lesarten, die das jeweils gegensätzliche abschneiden, und denen darum auch das *Verhältnis*, die Wechselbeziehung zwischen den Gegensätzen abgeht: «Die Tiefe ist ein Verhältnis zum Oberflächlichen, das Erhöhte ein Verhältnis zum Niedrigen; das Niedrige und das Oberflächliche liegen auf der gleichen Ebene. Seine Liebe ist heftig, aber niedrig. Möglicher Satz. Seine Liebe ist tief, aber niedrig. Unmöglicher Satz.» (I 273)

In einer Notiz (IV 55) spricht Simone Weil von «wirklichen Metaphern». Denkt sie dabei an zutreffende, besonders bildkräftige Vorstellungen der realen gegensatzverfaßten Außenwelt, die so unmittelbar einleuchten, daß sie gewissermaßen einen «metaphorischen Mehrwert» abwerfen? Denkt sie also, gegenläufig gefragt, an Metaphern, die so realitätsgesättigt sind, daß der (sonst vom Verstand zu überwindende) Abstand zur gemeinten Realität ganz oder fast ganz verschwindet? Die folgenden drei Beispiele sprechen dafür: «Die Art, wie die Dinge im Morgengrauen das Licht empfangen – Zeit – geduldige Erwartung des Lichts, Fügsamkeit.» – «Ein Strom trifft in seinem Lauf auf felsigen Boden; entweder höhlt er ihn aus oder er wird in eine andere Richtung gelenkt.» – «Das Feuer zerstört das, wodurch es genährt wird.» (I 288. 338) In dieser Sprache kann Wirklichkeit Metapher werden. Zwar eignet sich dafür wiederum nur erscheinende Wirklichkeit, aber eine, die in ihrer anschaulichen Gegensatz-Präsenz (oben/unten, fließend/fest, lebendig/tot) vorgestellt und so auch besser gedacht werden kann: was ein Bild anschaulich zum Vorschein bringt, erleichtert die begrifflich zu leistende Verallgemeinerungsfähigkeit der Sache.

Mehrere Lesarten vermindern den realitätsverfälschenden Einfluß von Wille und Imagination, vergrößern die Chance des Sichtbarwerdens koordinierbarer Gegensätze⁷ und nähern sich jenem «Einklang», der die Entsprechung zur Wirklichkeit wäre: «Suchen, was absolut gut ist, und nicht, was in einer Hinsicht gut und in einer anderen schlecht ist.» (I 329) – «... vom Solipsismus zur höchsten Identität.»⁸ Die Wirklichkeit wäre der Text der

⁷ «Lesart. Das Böse, andere Lesart. Übergang vom Bösen zum Guten, so als ob man ein Buch umdreht.» (I 308).

⁸ Hier werden ontologische und erkenntnistheoretische Aussage-Ebene dauernd gewechselt. Ein solcher Mangel an Trennschärfe ist wahrscheinlich für ein experimentell vorstoßendes Denken normal. – Übrigens berührt sich die Weilsche «Koordination» der «Lesarten» mit der «Häufung von Wahrscheinlichkeiten», die nach J.H. Newmans «Grammatik der Zustimmung» zur Gewißheit führt.

Welt, wie er von Gott – gerade *nicht* in tausend Lesarten *gelesen*, sondern (alle überhaupt möglichen Lektüren und deren Interpretationstotalität überbietend) *gedacht* wird. Gott allein kann das, weil in ihm alle Gegensätze (auch die «eigenen») zusammenfallen, und ein Gott, in dem sie nicht zusammenfielen, wäre nicht Gott: «(Fälle von einander widersprechenden Begriffen, die wahr sind: Gott existiert; Gott existiert nicht. Wo liegt das Problem? Keinerlei Ungewißheit. Ich bin mir ganz und gar sicher, daß es einen Gott gibt, insofern ich mir ganz und gar sicher bin, daß meine Liebe keine Täuschung ist. Ich bin mir ganz und gar sicher, daß es keinen Gott gibt, insofern ich mir ganz und gar sicher bin, daß nichts Wirkliches dem gleicht, was ich mir vorstellen kann, wenn ich diesen Namen ausspreche, denn ich kann mir von Gott keine Vorstellung machen. Aber dies, wovon ich mir keine Vorstellung machen kann, ist keine Täuschung. – Diese Unmöglichkeit ist mir unmittelbar gegeben als das Gefühl meiner eigenen Existenz.)»⁹

Leere

Simone Weils fragmentarische Aufzeichnungen notieren nicht nachträglich ihren Denkweg, sondern suchen und *gehen* ihn auch: das Schreiben selber gehört zum Gehen, und warum das keine Floskel ist, wird am Ende klar werden. Ihre Suchbewegungen werden mit teils wechselnden, teils gleichbleibenden Schlüsselworten bezeichnet. Während «das Imaginäre» und «das Wirkliche» die Grundrichtung des ganzen Weges markieren, erhalten die besonderen Dreh- und Angelpunkte der Bewegungsphasen des geistigen Prozesses hier besondere Erschließungskategorien wie «Lesarten», «Leere», «Aufmerksamkeit», «Erwartung» zugeordnet.

Wenn das Denken an eine Grenze stößt, tut sich laut der Autorin eine «Leere» auf. Diese «Leere» (*vide*) muß ausgehalten werden. Das Aushalten fällt schwer, weil die Einbildungskraft sofort daran arbeitet, die Leere auszufüllen. Bleibt das Denken aber unbestechlich, so werden seine folgenden Gedanken an Kraft zunehmen. Reißt es sich los vom Imaginären, gewinnt es die Chance, zur Wahrheit vorzudringen. Statt mir beispielsweise einzureden, die Landschaft sei häßlich, ist es besser, den wahren Grund (daß ich leide) zuzugeben. Das Imaginäre ist zwar unfähig, das Wirkliche zu schmälern, doch es schwächt den Geist des Menschen und macht ihn abhängig. Andererseits bleibt der Geist, der es sich versagt, die Leere des Denkens durch ein illusionäres Meinen umzudeuten, zwar ein freier Geist, doch einer, der von Schmerzen und Bitterkeiten heimgesucht wird. Wer dennoch die Kraft aufbringt, die Leere anzunehmen und die Lüge zu vermeiden, kann auch darauf verzichten, das eigene Sterben oder eine begangene Schuld zu leugnen, obwohl das Denken von Sterben und Schuld eine Leere aufreißt: «Das einzig Wirkliche, was man nach einer begangenen Schuld tun kann, ist, sie zu betrachten; das Dagegenstemmen ist imaginär.» (I 334) Beim Annehmen der Leere muß man aus eigener Kraft bis an die Grenze gehen und wissen, «daß man sie nicht ohne übernatürliche Hilfe überschreiten kann».¹⁰ Obwohl die Einbildungskraft unaufhörlich daran arbeitet, alle Ritzen zu verstopfen, durch die die Gnade dringen könnte, ist ein religiöser Glaube, der Leere *ausgleicht*, ein Irrglaube, von dem man sich fernhalten muß.

Simone Weil versteht das Übernatürliche nicht theologisch. Sie erklärt, den Begriff nicht gern zu verwenden und nennt als Grund: «Der Gegenstand meiner Suche ist nicht das Übernatür-

⁹ I 332. – Zur Gewißheit der Nicht-Existenz eines vorstellbaren Gottes vgl. I 331: «Es gibt zwei Arten des Begriffes Atheismus. Eine davon ist eine Reinigung des Begriffes Gott» – und gleich weiter zur Bewahrung eines gereinigten Gottesbegriffs: «Von zwei Menschen, die Gott nie erfahren haben, ist ihm derjenige, der ihn leugnet, vielleicht näher.» (II 17)

¹⁰ I 344. – I 357 heißt es «Die Menschen arbeiten mit der Einbildungskraft, um die Löcher zu stopfen, durch die die Gnade dringen würde, und zu diesem Zwecke machen sie sich um den Preis der Lüge Götzen, das heißt relative Güter, die sie sich als Güter außerhalb jeder Relation denken. Wenn man sie als relativ denkt, entsteht Leere ...» Unter diesen relativen Gütern nennt S. Weil am eindringlichsten das Geld.



Ausschreibung

Das Departement für Biblische Studien der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz schreibt folgende Stelle aus:

Oberassistent/Oberassistentin 50% im Bereich der Exegese des Neuen Testaments

Zum Aufgabenbereich gehören

- Eigenverantwortliche Lehre im Bereich der neutestamentlichen Briefliteratur unter besonderer Berücksichtigung der paulinischen Theologie (2 Wochenstunden)
- Qualifizierte Mitarbeit an bibeltheologischen Themen des Neuen Testaments
- Teilnahme an administrativen Aufgaben

Anforderungen

- Doktorat in neutestamentlicher Exegese
- Schwerpunkt in der Theologie des Neuen Testaments
- Erfahrung in der Vermittlung biblischer Sachverhalte
- Fähigkeit zur wissenschaftlichen Zusammenarbeit

Stellenantritt: 1. Oktober 2003

Bewerbungen sind mit den üblichen Unterlagen (akademischer Bildungsgang, Publikationsliste) bis zum **31. August 2003** zu richten an:

Prof. Dr. Max Küchler, Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg/Schweiz, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg. Tel. 026 300 73 83, E-Mail: Max.Kuechler@unifr.ch

liche, sondern diese Welt. Das Übernatürliche ist das Licht. Man darf nicht wagen, einen Gegenstand aus ihm zu machen, sonst erniedrigt man es.» (II 49) Der reinigende Gebrauch der Ungläubigkeit liegt darin, solche Vergegenständlichungen zu unterlassen. Wenn ein Mensch die Tätigkeit der ausgleichenden Einbildungskraft auch nur für einen Augenblick suspendiert, entsteht eine geistige Leere, die ihm den «Eindruck der Notwendigkeit» vermittelt und die ihn «des Übernatürlichen fähig» macht (II 22–24). Dieser unabwiesbare Eindruck (oder diese intuitive Einsicht in die Notwendigkeit als eines Es-kann-nicht-anders-Sein) erheischt keinen ausdrücklichen Akt des Gehorsams. Denn im Gegensatz zum Zufälligen als dem, was auch anders sein kann, ist dieses Notwendige selbstevident und erfordert darum keine ausdrückliche Anerkennung. Die durchlässig gewordene Grenze zum «Übernatürlichen» ist um so eher zu erreichen, als man dazu von seinen natürlichen Fähigkeiten Gebrauch machen muß, statt sie brachliegen zu lassen. «In jedem Wollen, was immer es auch sei, über den besonderen Gegenstand hinaus ins Leere wollen, das Leere wollen. Denn dieses Gute, das wir uns nicht vorstellen und nicht definieren können, ist eine Leere für uns. Doch diese Leere ist mehr für uns als jede Fülle. – Wenn man soweit gelangt ist, ist man aus der Klemme, denn Gott füllt die Leere auf ... Die Intelligenz muß nichts finden. Sie muß den Weg freiräumen. Sie taugt zu Sklavendiensten.» (III 176) Was heißt das: Gott füllt die Leere auf? Tritt er an ihre Stelle und füllt legitim die Lücke, die sonst illegitim vom Imaginären gefüllt wird? Nein, es ist so, daß der Mensch, der auf sein zutiefst menschliches Imaginierenwollen verzichtet und stattdessen ins Leere will, jenem Gott den Zugang freigibt, «der sich seiner Göttlichkeit entleert hat ... Er hat sich seiner Göttlichkeit entleert, indem er Mensch wurde.» (II 216) Es liegt in der Konsequenz dieses Gedankens (den man nicht vorschnell mystifizieren sollte), daß der Gott, der sich seiner Göttlichkeit entleert, eins werden kann mit einem Menschen, der sich seinerseits auch (im Verzicht auf den Schein von selbstproduzierter Fülle) seiner Menschlichkeit entleert.

Aufmerksamkeit

Dieses Schlüsselwort nimmt schon insofern eine Sonderstellung ein, als es in den «Cahiers» vom Frühjahr 1941 bis kurz vor dem Tod der Autorin auftritt.¹¹ Der facettenreiche Begriff kennzeichnet nicht eine einzelne Eigenschaft oder besondere Verhaltensweise, sondern eine Grundeinstellung. Er repräsentiert die Geisteshaltung der Offenheit für alles Wirkliche. Das «Licht der Aufmerksamkeit» (II 221f.), eignet einem Bewußtsein, das sich vom Selbstvergewisserungsinteresse des Subjekts wie von jeglicher Introspektion abwendet, auf die ausgleichende Arbeit der Einbildungskraft verzichtet und stattdessen seine Kraft den Realitäten zuwendet, die sich seinem Blick darbieten.

Leiden und Elend anzunehmen, statt beim Sadismus oder irgendeiner anderen Tröstung Zuflucht zu suchen, ist Aufmerksamkeit (II 222.238). Sie lenkt ihr Licht gleichermaßen auf Gutes wie Böses. Sie lehnt es ab, sich dem zu verweigern, was sich zeigt, was immer es sei. Sie unterscheidet, anerkennt das Unterschiedene und trifft ihre Wahl: «Wie unterscheidet man im geistigen Bereich das Imaginäre vom Wirklichen? – Man muß sich für die wirkliche Hölle statt für das imaginäre Paradies entscheiden.» (II 271) Dinge, denen man lange genug das Gesicht zugewendet hat, zeigen sich von selbst. Sehr vieles von dem, was Simone Weil zur Aufmerksamkeit notiert, bleibt fremd und in seiner Herkunft nur ahnbar. Doch im folgenden Beispiel scheint es ihre Skepsis gegenüber der Objektivierung des Übernatürlichen zu sein, die sie schreiben läßt: «Das wahre Ziel besteht nicht darin, Gott in allen Dingen zu sehen, sondern darin, daß Gott durch uns alle Dinge sieht, die wir sehen. Gott muß auf der Seite des Subjekts und nicht der des Objekts stehen.»¹²

Zu den harten Pflichten der Aufmerksamkeit gehört es, um jeden Preis die Gegensätze zu respektieren, die in allem, was wirklich ist, vereint sind, und die als Widerspruch schmerzen. Das Wirkliche ist in sich widersprüchlich, und die Aufmerksamkeit muß sich die Anstrengung abverlangen, keinen der Gegensätze zu unterschlagen, obwohl das Bewußtsein bei dem Versuch, sie beide zugleich zu denken, nur leiden und scheitern kann. «Die Einheit des einander Widersprechenden ist In-Stücke-Gerissen-Werden.» (III 32) Trotz der Unmöglichkeit, die Gegensätze zusammen zu denken, darf die Aufmerksamkeit nicht das Feld räumen. Sie muß jetzt auf diese Unmöglichkeit gerichtet sein, um sich der Wahrheit auszusetzen¹³ und um das Gute tun zu können (vgl. III 70–73). Wer alles ihm Mögliche tut, um an das genannte Unmögliche zu rühren, kommt an das «Tor» zum Übernatürlichen, das manchmal von der anderen Seite her geöffnet wird. Was da öffnet, ist das Gute selbst, Gott, und von uns nicht zu fassen. Faßbar ist für uns nur die *Bewegung* vom Guten her auf uns zu und unsere *Bewegung* auf das Gute zu: «Das Gute ist für uns ein Nichts ... Wir können nur ins Leere lieben.» (III 177) Was wir denken können, ist das *Verhältnis* zwischen den extremen Gegensätzen, die in ihrer Einheit unmöglich zu denken sind. Das Ziel besteht darin, das Verhältnis dieser Unmöglichkeit zu denken und lebenspraktisch in einer Art Analogieverhalten zu sein.¹⁴

¹¹ R. Kühn nennt in seiner 1989 erschienenen Arbeit allein vier Dissertationen zur Aufmerksamkeits-thematik. (a.a.O., S. 265)

¹² II 316. – «Nicht Gott zuliebe auf den Nächsten zugehen, sondern von Gott zum Nächsten gestoßen werden.» (II 318) – «Nicht ich soll Gott lieben. Gott soll sich durch mich lieben.» (III 323) – Vgl. III 27: «Ich muß verschwinden, damit die Dinge, die ich sehe, dadurch, daß sie keine Dinge mehr sind, die ich sehe, vollkommen schön werden.»

¹³ «Die Wahrheit entsteht bei der Berührung zweier Aussagen, von denen keine wahr ist; ihr Verhältnis ist wahr.» (III 64) – «Die Musik wohnt in keiner Note; sie wohnt in einem Verhältnis.» (III 170)

¹⁴ I 330: «Nur ein Zwischenglied sein zwischen der brachliegenden Erde und dem bestellten Feld, zwischen dem gestellten Problem und der Lösung, zwischen dem weißen Blatt und dem Gedicht, zwischen dem Unglücklichen, der hungert, und dem Unglücklichen, der gesättigt ist.» – Dieselbe Denkfigur steckt im philosophischen Warten: «Die eigentliche Methode der Philosophie besteht darin, die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit klar zu erfassen, sie dann zu betrachten, weiter nichts, unverwandt, unermüdet, Jahre hindurch, ohne jede Hoffnung, im Warten. – Nach diesem Kriterium gibt es wenig Philosophen. Wenig ist noch viel gesagt.» (IV 317, geschrieben im Sommer 1943 zu Beginn ihres Londoner Notizbuchs.)

Gänzliche, ungeschmälerte Aufmerksamkeit ist allein auf Gott zu richten, der allerdings als «Quelle des Lichts» das vom Bewußtsein ausgehende Licht der Aufmerksamkeit speisen muß. Die Fülle des Wirklichen, das gänzlich Gute, auch als «Fülle der Aufmerksamkeit», kann nur von «außen» kommen, von «anderer Seite», nicht aus der Anstrengung. Menschen können niemals etwas herstellen, das größer wäre als sie selbst. Ihre auf Gott als das vollkommen Gute gerichtete Aufmerksamkeit gelingt nur als Gabe, als Geschenk, als Überraschung: «Die göttliche Leere, voller als die Fülle, hat sich in uns niedergelassen.» (III 227) Aufmerksam in diesem äußersten Sinne ist ein Mensch, der wartet, daß «die Wirklichkeit in ihn eindringt». (III 257)

Erwartung

Den deutschen Worten «Aufmerksamkeit» und «Erwartung» liegt dasselbe französische Wort zugrunde (*attente*). Will man das Unterscheidende der letzten Erschließungskategorie kurzformelhaft vorwegnehmen, so am besten als «Warten auf das Unverfügbare».¹⁵ Im aufmerksamen Ausharren (*attente attentive*) der Erwartung nimmt der Mensch die Dimensionen der subjektbetont-introspektiven und der spontan-aktiv zugreifenden Aufmerksamkeit zurück, ohne darüber passiv zu werden oder als Person zu verschwinden. Seine Haltung reiner Geöffnetheit wurzelt vielmehr in einer Freiheit, die alle Absicherungen hinter sich läßt. Warten in diesem radikal ausgesetzten Sinne heißt, sein leeres Verlangen, leer von jedem Rückhalt, leer von jedem (realen oder imaginären) Inhalt, auf das nicht gegenständliche und darum nicht erreichbare Gute richten. Darum war es leichter, schreibt sie, Napoleon bis in den Tod treu zu bleiben, als Christus ins Leere hinein die Treue zu halten (vgl. II 13). Erwartung ist Aufmerksamkeit als Gerichtetsein auf das Unausdrückbare und als geduldiges Sichbereithalten für das, was von sich aus kommt, wie etwa das Morgenlicht oder der Schnee.

Das leere Verlangen nach dem absolut Guten, «tiefer Grund meines Wesens», wird von nichts Weltlichem befriedigt, ist aber von dem getrennt, «was zumindest den gleichen Wert besitzt wie dieses Verlangen» – und kann nur warten. Zwischen dem Verlangen und dem Verlangten herrscht Asymmetrie, daher gibt es zwischen beiden keine reziproken Beziehungen (vgl. IV 40). Dennoch ist das Verlangen von ähnlichem «Wert» wie das Verlangte, denn das Absolute hat keinen Gegentatz: «Gott hat Gott zu sich hinaufschreiben lassen und nicht geantwortet. – Wenn wir bis tief in die Eingeweide hinein ein Geräusch brauchen, das etwas bedeutet, wenn wir schreien, um eine Antwort zu erhalten und uns diese nicht gewährt wird, dann berühren wir das Schweigen Gottes.» (III 351f.)

Dieses seinerseits schweigende Warten ist als «handelnde Passivität des Denkens» die Grundlage des geistigen Lebens (IV 73.76). Wenn die Aufmerksamkeit zu einem Warten geworden ist, das sich selbst zur Verfügung stellt, so verfügt sie wirklich über nichts mehr und erwartet alles von dem Anderen. Das Bewußtsein suspendiert sein Denken, läßt es vorbehaltlos leer und disponibel für das Andere oder für den Anderen, das oder der sich kundtut – und sei es durch sein Schweigen in der «Mischung aus Zeit und Ewigkeit» (IV 44), die unser Leben ist.

Dieser Weilschen «Erwartung» entspricht sehr genau jenes «Erwachen», das in einem völlig anderen Denkwurf auftaucht. Trotz seiner prinzipiellen Kritik an Simone Weil zielt Emmanuel Lévinas¹⁶ auf dieselbe zuletzt umschriebenen Disponibilität. Bei ihm wird das «Bewußtsein» des Subjekts durch den Anspruch des «Anderen» grundsätzlich in Frage gestellt. Die entstehende Verantwortung kann chancenhaft ermöglichen, was der Autor als «Erwecktwerden» bezeichnet. Hier sehe ich eine Berührung mit dem von Weil fragmentarisch skizzierten rückhaltlosen Sichaus-

¹⁵ So lautet der Titel eines Beitrags von B. Casper: Warten auf das Unverfügbare. Über die Frömmigkeit der Simone Weil, in: K. Rahner u. B. Welte, Hrsg., Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben. Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 153–160.

¹⁶ Vgl. dazu R. Kühn (vgl. Anm. 5); S. 312.

setzen des Bewußtseins in der Erwartung des Anderen. Nach Lévinas verliert das Subjekt die Sicherheit und Souveränität seines Bewußtseins, mit dem es erkennend die «objektiv» erscheinende Welt sich anverwandelt, sobald der Andere diese realitätsverfälschende Einverleibungsarroganz durchbricht. Die Verfügungsgewalt dieses gleichmacherischen Erkenntniszugriffs durchbrechend, bleibt der Andere selbst unverfügbar.

Wie S. Weil schreibt auch E. Lévinas vom «passiven» Verhalten des «aktiven» Denkens. Das Verlangen des Menschen richtet sich diesem Autor zufolge auf das völlig Andere, das in einem absoluten Sinne *der* transzendent zu denkende Andere ist. In einem relativ früh übersetzten Aufsatz von Lévinas¹⁷ sind zwar nicht «Aufmerksamkeit» und «Erwartung», aber «Wachen»; «Wachsamkeit» und (Aus-dem-Schlaf-)«Erwachen» bzw. «Erwecktwerden» die Schlüsselworte. Bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte scheint mir die innere Nähe des Angezielten evident, wenn Lévinas beispielsweise schreibt: «Es geht nicht darum, dem äußeren Thema ein inneres hinzuzufügen, sondern darum, das Leben wiederzubeselen – oder wieder zu aktivieren –, um unter dem Anspruch der Zweifellosigkeit die lebendige Gegenwart zu erreichen. *Es geht darum, in der Gegenwart das Leben wiederzufinden.* Als ob das Bewußtsein in seiner Identifizierung des Selben einschliefe, indem es für die Dinge «wach würde», als ob der betrachtete Gegenstand das wäre, was das Leben zu Erkenntnis erstarren ließe oder versteinerte.» Wieder erweckt werden soll das Leben, «gegen welches sich das thematisierte Sein in seiner Selbstgenügsamkeit bereits aufgelehnt hat». Zum seelischen Zustand soll das Wachen werden, «der das Selbe inmitten seiner Identität stört». Das erwachende und erwachte Ich setzt sich dem Anderen aus im «Zerbrechen der Fassung durch das Nicht-zu-Umfassende». Das «Erwecktwerden des Selben durch das Andere» entfernt von diesem Selben, doch «wir fragen, ob die Wache ein Heimweh nach dem Gleichen ist und nicht ein geduldiges Ausharren auf das Unendliche». Das Ich wird «das durch ein Anderes wachgehaltenes Selbe». (68–76)

Wie Simone Weil auf einen widerstandslos leichten Zugang zur Welt verzichtet, der durch realitätsverfälschende Imaginationen, Illusionen und Konstruktionen zustande kommt, so verzichtet das Lévinas'sche Subjekt auf seine hochstaplerische Attitüde, nichtsubjektive Realitäten sich anzuverwandeln, und wartet stattdessen, daß das Selbe durch das Andere gestört und erweckt wird. Ob und wann und in welcher Weise das geschieht, bleibt ungewiß. Weil darum auch das Warten selber unfertig bleibt, erzwingt es, in Sprache gefaßt, einen entsprechenden Stil. Die Lévinas'sche Art des immer wieder abbrechenden, neu ansetzenden Formulierens gibt dem unfertig Bleibenden eine angemessene Form. Auch bei Simone Weil ist das Abbrechen und Neueinsetzen der Gedanken von der inneren Dynamik eines Ausharens erzwungen, das vom Ob und Wie seiner Erfüllung nichts weiß. Dieses stoßweise Schreiben will das «Leben» wiederfinden (Lévinas), die «Gegensätze» rehabilitieren (Weil). Aber nicht nur das unvollkommene menschliche Verlangen braucht das vollkommen Gute als seismächtigen Widerpart. Auch das «vollkommen Gute», auch die «Gnade» braucht einen Gehalt in der materiell, körperlich und zeithaft strukturierten Menschenwelt¹⁸: «Man darf nicht vergessen, daß eine Pflanze von Licht und Wasser lebt, nicht von Licht allein. Es wäre also ein Irrtum, allein auf die Gnade zu zählen. Man braucht auch irdische Energie.» (IV 335)

Ohne den Gegensatz «irdischer Energie» müßte auch das Denken Simone Weils die Wirklichkeit verfehlen. Denn Gegensatzlichkeit in ein und demselben ist das Kriterium des Wirklichen –

¹⁷ Den Hinweis auf den folgenden Beitrag verdanke ich Nikolaus Klein: E. Lévinas, Vom Bewußtsein zur Wahrheit. Im Anschluß an Husserl, in: ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Freiburg-München 1985, S. 44–78.

¹⁸ Unausgesprochen denkt S. Weil bei solchen Äußerungen an die Inkarnation, und was sie daran fasziniert, ist nicht so sehr die Glaubensaus-sage von der Menschwerdung Gottes, sondern deren einzigartige Modellhaftigkeit.

und Gegensatzlosigkeit das Kriterium des Imaginären. Ihr Geist braucht ihren Körper als Widerpart. Weil aber ihr Körper schwach ist und umso schwächer wird, je mehr sie ihn malträtiert, gewinnt ihr körperlich-manuelles Schreiben stellvertretende Kraft. Die leibhafte Gestalt des Geschriebenen ist ein «zweiter Körper», vergleichbar dem Blindenstock (vgl. I 98.234), der den Empfindungen Zeichen der Wirklichkeit vermittelt, auf die er trifft. Das Schreiben verschafft dem Denken die Gestalt eines Leibes, und der Leib wächst zusammen mit dem Denken. Die «Cahiers» der Simone Weil «übersetzen» den «nicht geschriebenen Text» ihres geistigen Weges, der vom Imaginären zum Wirklichen führt.

Das Schreiben schafft dem Denken die Gestalt eines Leibes, und der Leib wächst zusammen mit dem Denken. Die Sprachgestalt wechselt hier jedoch um so heftiger, als es für Simone Weil eine Qual ist, der Zeit nicht nur unterworfen zu sein, sondern über sie hinauszugehen (vgl. IV 183). Unbestechlich gegenüber der Versuchung, der Zeit entweder *nur* unterworfen zu sein oder *nur* über sie hinauszugehen, ist der gegenläufigen Bewegung dieser Notiz eingeschrieben, was die «Cahiers» im Ganzen tun: sie «übersetzen» den «nicht geschriebenen Text»¹⁹ ihres geistigen Weges, der vom Imaginären zum Wirklichen führt.

Karl-Dieter Ulke, München

¹⁹ Vgl. das *ganze* wiedergegebene Briefzitat (zu Anm. 3), das, von hier aus befragt, erst deutlich zu sprechen beginnt.

Gary MacEoin (1909–2003)

«Ich habe mit den unterschiedlichsten Deutungen der Wirklichkeit meine Erfahrungen gemacht, immer wieder Überzeugungen und Positionen vertreten, die sich später als Irrtümer herausgestellt haben. Aber ich bin darüber nicht resigniert. Ich hätte das, was ich heute bin und denke, nicht erreichen können, wenn ich nicht den langen Weg gegangen wäre, der mich heute von meiner Herkunft trennt. Dies ist ein Weg, der nie zu Ende gehen wird.» Mit diesen Worten kommentierte einmal der am 9. Juli 2003 in Leesburg (Virginia) gestorbene Publizist Gary MacEoin seine Erinnerungen.¹ Wenn er von einem langen Weg sprach, meinte der dies in einem wörtlichen und in einem übertragenen Sinn. Am 12. Juni 1909 im irischen Curry (Grafschaft Sligo) geboren, lebte er in London, Dublin, Port-of-Spain (Trinidad), New York, Tucson (Arizona) und San Antonio (Texas). Als Berichterstatter und Publizist bereiste er immer wieder Europa, Nord-, Mittel- und Lateinamerika.² Während der letzten zehn Jahre seines Lebens war er in Hongkong, China, mehrmals in Europa, machte eine Reportage über Kuba, berichtete über die Folgen des Bürgerkrieges im Hochland Guatemalas, in der Provinz Chalatenango (El Salvador) und in der Hauptstadt San Salvador und lebte längere Zeit in Chiapas (Mexiko).³ Nachdem der Hurrikan Mitch im November 1998 weite Teile Zentralamerikas zerstört hatte, besuchte er die Länder der betroffenen Region. Auf dieser

¹ Gary MacEoin verfaßte zweimal Memoiren: *Nothing is Quite Enough* (1953) und *Memoirs & Memories* (1986).

² Vgl. zu Lateinamerika u.a.: *The Caribbean. Contemporary International Relations* (1957); *Latin America. The Eleventh Hour* (1962); *The Hemisphere's Present Crisis* (1963); *Columbia, Venezuela, the Guianas* (1965); *Revolution Next Door. Latin America in the 1970s* (1971); *No Peaceful Way. The Chilean Struggle for Dignity* (1974); *Puebla. A Church Being born* (1980); *The People's Church. Bishop Samuel Ruiz of Mexico and Why He Matters* (1996). Als Mitbegründer der *Sanctuary-Bewegung* zur Rettung von Flüchtlingen aus Zentralamerika war er Herausgeber von: *Sanctuary. A Resource Guide for Understanding and Participating in the Central American Refugees' Struggle*; vgl. Nikolaus Klein, *Der Fremde vor deinen Toren...*, in: *Orientierung* 65 (2001), S. 177f.

³ Vgl. Gary MacEoin, *Auf dem Weg zu einer autochthonen Kirche. Interview mit Bischof Samuel Ruiz von San Cristóbal de las Casas*, in: *Orientierung* 64 (2000), S. 43–47.

Reise entstand neben anderem eine eindringliche Analyse über das System der Maquila, jenes von den jeweiligen Regierungen durch Ausnahmeregelungen sanktionierte System von Niedriglohn-Fabriken, in denen Frauen und Männer zu Hungerlöhnen und ohne Arbeitsplatzschutz arbeiten müssen. Diese Erfahrung war für Gary MacEoin der Anlaß, mit über neunzig Jahren noch eine umfassende Studie über das Maquila-System als weltweit auftretende Folge des Neoliberalismus in Angriff zu nehmen.

Drei Ereignisse waren für das Leben von Gary MacEoin entscheidend. Nachdem er das Theologiestudium innerhalb des Redemptoristen-Ordens absolviert hatte, wurde ihm wenige Wochen vor der Priesterweihe mitgeteilt, daß er nicht zur Weihe zugelassen werde und den Orden zu verlassen habe. Ihm wurden keine Gründe dafür genannt, und diese Erfahrung war für ihn Anlaß, «sich selber und andern zu beweisen, daß ich doch ein Jemand bin». Nach einem Rechtsstudium und der Promotion in Hispanistik mit einer Arbeit über Cervantes konfrontierte ihn seine Arbeit an der «Port-of-Spain-Gazette» mit der kolonialen Situation und der Verelendung der Menschen in Trinidad. Aus dieser Zeit stammte Gary MacEoins lebenslanges Interesse für die Probleme der Dritten Welt und seine Liebe für die spanischsprachige Kultur und Lebenswelt. Die dritte entscheidende Erfahrung machte er als Berichterstatter auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Vierzig Jahre später bezeichnete er das Konzil als den Vorgang, der von ihm «eine radikale Bekehrung verlangt» habe. «Wir haben unsere Verantwortung akzeptiert, wie Erwachsene unsere Entscheidung auf der Grundlage unserer Gewissenseinsicht zu fällen. Wir haben die Option für die Armen uns zu eigen gemacht und verstehen sie als einen effektiven Einsatz für einen radikalen sozialen Wandel.»

In dieser Option verstand Gary MacEoin seine Arbeit als Publizist und Universitätsdozent. Er gehörte zu den Gründungsmitgliedern des internationalen Informationszentrums IDOC in Rom. In der Endphase des Konzils von den in Rom tätigen Berichterstattern gegründet, bildete es ein ökumenisches Netzwerk für den Austausch von Informationen und ein Forum für Debatten. Damit sollte die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in den einzelnen Ortskirchen im Blick auf die marginalisierten und armen Menschen unterstützt werden. Um dieses Engagements für eine öffentliche Debatte innerhalb der katholischen Kirche willen setzte sich Gary MacEoin auch dafür ein, daß der Mehrheits- wie der Minderheitsbericht der päpstlichen «Kommission für Bevölkerungsentwicklung, Familien und Geburtenregelung», die ihm zugespielt worden waren, im Frühjahr 1968 im «*National Catholic Reporter*» veröffentlicht wurden. Ihm ging es darum, daß in einer grundlegenden moraltheologischen Frage jedem Betroffenen die für eine Entscheidung notwendigen Informationen zugänglich sind.⁴

1992 traf ich Gary MacEoin zum ersten Mal. Während der Vierter Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Santo Domingo erklärte er für mich überraschend, daß er seine Berichte noch vor ihrer Veröffentlichung seinen Kollegen zugänglich machen und dafür einen Pool einrichten werde, in dem auch andere ihre Texte zur Verfügung stellen können. Die gentleness, mit der er damals dieses Angebot machte, habe ich in den letzten Jahren immer wieder erleben dürfen.

Nikolaus Klein

⁴ Vgl. zum Konzil und seiner Rezeption: What Happened at Rome? (1966); zus. mit Francis X. Murphy, Synod '67. A New Sound in Rome (1968); Hrsg., The Papacy and the People of God (1998).

Leben und Schreiben in einem besetzten Land

Zu den Reportagen der israelischen Journalistin Amira Hass¹

Die israelische Journalistin Amira Hass ist kein Medienstar, sie ist dem Beruf des aufschreibenden, alle Mühen der Ebene in Kauf nehmenden Reporters treu geblieben. Gewiß gab es Versuche des israelischen Fernsehens, aber auch von der BBC, von CNN, ARD und ZDF, sie zu einem Fernsehstar zu machen. Instinktiv hat sie das abgelehnt. Fernsehen in sich selbst hat die gefährliche Neigung, den journalistischen Zugang zu verwässern. Im Fernsehen neigen Journalisten dazu, sich selbst als Politiker zu gerieren und selbst Politik zu machen.

Das bekannte Foto, das immer wieder veröffentlicht wird, zeigt sie mit Nickelbrille – ein Foto, das mich so sehr an Simone Weils Physiognomie erinnert – zusammen mit Palästinensern in der hockenden Position der Journalistin, die schreibt. Wie eine Ombudsfrau wirkt sie, ohne daß sie das will. Sie hat darauf beharrt, bei denen zu leben, zu schlafen, bei denen ihre Einkäufe zu machen und die Nacht zu verbringen, über die sie berichten will. Sie dankt ihrer Zeitung Ha'aretz dafür, daß man alle ihre Berichte noch abnimmt. Die «Israel Defense Forces» (IDF), das israelische Oberkommando will sie von den Informationen ausschließen, welche die Armee routinemäßig gibt. Amira Hass beschreibt, daß man auch als Israeli eigentlich nicht mehr in den Gazastreifen einreisen sollte. Daß es dafür keine offizielle Anweisung gibt, sondern ein bürokratisches Chaos, das den einzelnen israelischen Staatsangehörigen so zermürben soll, daß er, von den Mühen erschöpft, schließlich darauf verzichtet.

So beschreibt Amira Hass in allen Facetten, wie die berühmte Rechtsanwältin Felicia Langer einmal in den Gazastreifen

einreisen will. Sie hatte dafür an das «Communication Liaison Office» (CLO) gefaxt. In klarem Widerspruch zu dem, was ihr die israelische Armee gesagt hatte, wurde ihr nun mitgeteilt, das CLO könne keine Einreisegenehmigungen erteilen. Sie müsse ihren Antrag direkt an die palästinensische Autonomiebehörde oder an den Erez-Checkpoint richten. Der Antrag wurde abgelehnt. Sie machte einen neuen Versuch bei der Abteilung für den Obersten Gerichtshof im Büro des Generalstaatsanwalts. Die Antwort: «Wenn Ms. Langer gemäß den Standardvorschriften von der palästinensischen Autonomiebehörde eingeladen würde, wäre es schon morgen möglich, ihre Einreise zu arrangieren!» Nächster Schritt: Die Autonomiebehörde benachrichtigte sofort das palästinensische Zentrum für Menschenrechte, das als Gastgeber für die Anwältin fungierte: Ein Repräsentant würde am Erez-Checkpoint auf sie warten und man würde eine Polizeieskorte für sie besorgen. Nach einer weiteren Woche, angefüllt mit Briefen und Faxen auf allen möglichen Ebenen der Bürokratie, erschien Felicia Langer im Büro des CLO in Gaza. Tatsächlich kam auch ein am Erez-Checkpoint stationierter palästinensischer Verbindungsoffizier, um Felicia Langer willkommen zu heißen und für ihre Sicherheit zu sorgen. Nur, Felicia Langer kam nicht durch. Nach fünfständigem Warten kehrte die Anwältin nach Tel Aviv zurück. Das CLO behauptete, Langer habe ihren Antrag nicht beim richtigen Büro gestellt, sie sei nicht von der palästinensischen Autonomiebehörde eingeladen gewesen und sei mit ihrer Freundin am Erez-Checkpoint erschienen, ohne für eine Polizeieskorte gesorgt zu haben.

Aber, wie die Autorin minutiös beschreibt, Tamar Peleg, die Freundin von Felicia Langer, war gar nicht am Checkpoint, sondern zu Hause in Tel Aviv. «Und eine von der Autonomiebehörde bestellte Eskorte mit der Einladung mit Langer hatte treulich beim Büro des CLO gewartet.»

¹ Amira Hass, Gaza. Tage und Nächte in einem besetzten Land. C.H. Beck Verlag, München 2003, 410 Seiten, Euro 24,90, SFr. 42.–. Die deutsche Ausgabe ist gegenüber der israelischen (1996) und der englischen (2000) Ausgabe aktualisiert und um einen neuen Epilog erweitert.

Beobachten und Schreiben vor Ort

So wurde der Gazastreifen zur *terra incognita* für die Israelis, «was es wesentlich leichter machte, ihn als Nährboden für terroristische Machenschaften und Fundamentalismus zu verurteilen.» Dreimal steigert sich Amira Hass' Ausruf: «Kein Wunder, daß man allgemein überzeugt ist, daß jeder Jude an einem solchen Ort eine Polizeieskorte braucht. Kein Wunder, daß die Schließung der Grenzen und die hermetische Abriegelung als einzige Möglichkeiten betrachtet werden, mit Gaza umzugehen. Kein Wunder, daß die Sicherheit Israels als unantastbare Rechtfertigung akzeptiert wird, den Menschen in Gaza Gesundheitsfürsorge und das Recht auf Arbeit zu verweigern.»

Diese Situation hatte auch für die deutsche Präsentation des Buches *Gaza. Tage und Nächte in einem besetzten Land*, das dankenswerterweise der C.H. Beck Verlag herausgebracht hat, Folgen. Die Autorin sollte für die Buchpräsentation am 19. März 2002 aus dem Gazastreifen ausreisen. Wichtiger für sie war, daß sie auch wieder dorthin zurückkehren könne. Nur wenn das gesichert sei, würde sie nach Deutschland kommen.

Wir wußten schon vorher, was alle machen, würde sie nicht tun. Die Präsentation des Buches und alle TV-Auftritte und andere Termine sind ihr nicht so viel wert wie die Möglichkeit, für die eigene Arbeit vor Ort sein zu können. Kurz vor dem 19. März mußte der C.H. Beck Verlag alle Termine absagen. Amira Hass, so hieß es, habe begründete Sorge, daß sie ihre Arbeit im Gazastreifen und auf der Westbank nicht mehr fortsetzen könne, wenn sie einmal ihren Arbeitsplatz verlassen hat und nach Europa gereist ist.

Amira Hass' journalistische Methode ist luzid, penibel, ja wissenschaftlich. Ich hatte immer schon den Eindruck, daß es vom Formalobjekt her keinen Widerspruch zwischen Journalismus und Wissenschaft gibt. Man spürt die Anstrengung und die Erschöpfung, die die Autorin und Reporterin selbst empfinden muß. Sie hat ihr Buch, das schon 1996 geschrieben wurde, durch einen Epilog ergänzt. Dieser Epilog ist ein wertvolles Komplement zu dem Buch, das zeitgeschichtliche Brisanz hat und uns Deutschen eine umfassende, unaufgeregte, aber traurige Aufklärung über das Leben der Palästinenser und der Israelis in einer von Militär und Waffen beherrschten Paranoia gibt.

Amira Hass zerreißt den Vorhang offizieller Sprachregelungen: Die Verhältnisse haben sich für die Palästinenser in den letzten zehn Jahren verschlechtert. Sie sind jetzt nicht nur im Gazastreifen eingesperrt (1,1 Mio. Menschen in einem Gebiet von 378 km²). Sie sind auch im Westjordanland in sehr viel kleineren Enklaven mit Hilfe von Straßensperren und Stacheldraht eingesperrt und abgeschnitten. Premierminister Ehud Barak hatte bei den Verhandlungen mit Yassir Arafat nicht das einzig tolle Angebot, das die Palästinenser hätte begeistern müssen. Ehud Barak hatte als Premier einige Siedlungsaufträge eingefroren. Da kam es schon vom rechten Flügel seiner eigenen Partei zu Protesten: Verrat an der Sache Israels! Ehud Barak sagte sofort, er habe die Ausschreibungen nicht aufgegeben, nur eingefroren. Es würde nur eine Verschiebung der Ausschreibungen um vier Monate bedeuten, nichts Ernstes. «Gleichzeitig versprach er, daß die Bautätigkeit an anderen Orten, wo die Ausschreibungsergebnisse bereits bewilligt und legalisiert worden seien, weitergeführt würden. Dann erklärte er zornig: «Das ist die (richtige) Vorgehensweise, durch die gleichzeitig unser Zugriff auf das Land Israel und unsere Position am Verhandlungstisch gestärkt werden.» Dann erst kommt für den deutschen Leser der entscheidende Satz, den Amira Hass uns aber noch mal nüchtern erklärt: «Wer verlangt, daß wir unter Gewaltanwendung mit den Ausschreibungen fortfahren sollen, schwächt den Staat Israel in seinem Kampf um das Land Israel.»

Das ist eine semantische Differenz («Staat Israel» und «Land Israel») und gehört seit 35 Jahren, so Amira Hass, «zum typischen Jargon der Rechtsradikalen. Ihr Ziel war und ist die Ausdehnung der Souveränität und Jurisdiktion des Staates Israel (in den von der internationalen Gemeinschaft anerkannten Grenzen

auf das Land Israel in den Grenzen des britischen Mandats (vom Mittelmeer bis zum Jordan). Wenn Barak auf dieselbe Terminologie zurückgriff, so sprach das Bände über seine Motive. Er sagte nicht etwa: «Dies ist der richtige Schritt, um zu einem Friedensschluß zu kommen», er redete nicht etwa von den Rechten der Palästinenser oder der neuen Ära der dringend notwendigen Versöhnung, er sprach von der richtigen Taktik im Kampf um Großisrael.»

Erst ganz am Schluß eines so vorbildlichen Buches, was die journalistisch investigative Methode angeht, kommt Amira Hass auf die Frage zu sprechen, über die es in der Moderne immer wieder zu heißen Konflikten kommt. Muß man nicht in bestimmten Fällen Öffentlichkeit verhindern und eine Wahrheit unterdrücken, weil sie der gegnerischen Seite Wasser auf die Mühlen lenken könnte? Jean-Paul Sartre war über diese Frage mit Albert Camus in Streit geraten, als 1952 die ersten Nachrichten über die sowjetischen Arbeitslager (Gulag) nach Frankreich gelangten. Soll man Nachrichten dieser Art veröffentlichen? Soll man es auch dann tun, wenn sie das Wut- und Freudengeheul der Bourgeoisie verstärken würden, die dann pharisäisch sagen würde: «Seht mal, das haben wir ja immer schon gewußt!»

Pflicht und Not journalistischer Arbeit

Auch Amira Hass stellt sich diese Frage auf der letzten Seite beim Schreiben dieses Nachwortes am 22. September 2002 in Ramallah. Sie sei sich der Gefahr bewußt, die die Diskussion über Israels Unterdrückungspolitik in Deutschland «möglicherweise» auslösen wird. Sie kann sich gut vorstellen, daß dieses Buch auch der Sache der Holocaust-Leugner dienen kann. Dann aber nimmt sie die Position von Albert Camus ein, der damals Jean-Paul Sartre widersprach. Man muß die Wahrheit veröffentlichen, auch wenn sie falsche Gefühle bei dem einen oder anderen auslöst und falschen Beifall von der falschen Seite auslöst. «Aber demagogische Manipulationen sind kein Grund, der Öffentlichkeit Fakten vorzuenthalten, die mehr Licht auf die tragische Symbiose meines Volkes mit den Palästinensern werfen können.» Eine so vorbildliche Buchautorin, eine so luzide Journalistin, eine so vorbildliche Investigatorin hätte wahrlich den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verdient. Dies würde sie auch in ihrer aktuellen Arbeit im Gazastreifen und auf der Westbank tatkräftig unterstützen.

Die Schnittstelle der Informationen über den israelisch-palästinensischen Konflikt stellt das Abkommen von Oslo dar, d.h. aller Abkommen, die zwischen September 1993 und September 1995 unterzeichnet wurden. Am 9. September 1993 wechselte Israel und die PLO Briefe zur gegenseitigen Anerkennung. Am 13. September 1993 unterzeichnen Israel und die PLO in Washington eine Grundsatzklärung. Am 4. Mai 1994 wird in Kairo das Kairoer Abkommen unterzeichnet. Damit wird die palästinensische Selbstverwaltung im Gazastreifen und in Jericho formell installiert. Am 17. Mai 1994 nimmt die Autonomiebehörde ihre Tätigkeit auf, nachdem Israel seine Truppen im Gazastreifen umverteilt hat. Im Gefolge dieser Abkommen steht der noch zögernde Händedruck des großen Staatsmannes Yitzhak Rabin mit Chairman Yassir Arafat. Das Friedens-Gebäude wurde umrahmt und gleichzeitig erschüttert durch die Tat des Israeli Baruch Goldstein, der am 25. Februar 1994 29 Palästinenser in der Ibrahimi-Moschee abschöß, und durch das Datum des 4. November 1995, als Yigal Amir, ein Anhänger der religiösen Rechten, Ministerpräsident Yitzhak Rabin bei einer Kundgebung in Tel Aviv ermordet.

Die Mehrheit der Bevölkerung in Europa bis weit in die informierten Schichten hinein nahm nach dem Abkommen von Oslo an, es sei mit der *Palestinian Authority*, dem eigenen Flughafen, der für die Palästinenser mit Subventionen der Europäer gebaut wurde, ein eigener Staat entstanden, dessen Ausrufung nur noch ein wenig verzögert wurde. Die Bevölkerung in Deutschland war enthusiastisch wie die Bevölkerung in Israel, und nahm an, daß nach Oslo alles wesentlich besser zwischen Palästinensern und

Israelis laufen würde. Daß alles für die Palästinenser schlechter und schwieriger wurde, das hätten wir nicht zu vermuten, geschweige denn vorauszusagen gewagt. Darüber gibt uns das Buch von Amira Hass nüchtern, schonungslos, eben journalistisch Auskunft. Darüber «bringt» sie uns – mit Immanuel Kant gesprochen – «zurecht». Was jeder Besucher Palästinas und Israels wissen konnte, wir aber uns nicht eingestehen durften, das sagt Amira Hass mit lapidarer Klarheit. «Die Realität in der Zeit nach den Osloer Abkommen erwies sich als entsetzliche Enttäuschung. In vieler Hinsicht machten die Abkommen das Leben sogar noch schwieriger. Die Wirtschaft der Palästinenser und alle Institutionen hingen nach wie vor von Israel ab, das sich die Oberhoheit über die besetzten Gebiete weiterhin vorbehalten hatte.»

Es wurde nach Oslo auf allen Ebenen schlimmer. Die Palästinenser wußten nun nicht mehr, daß sie in einem besetzten Land lebten, sondern ihnen wurde jetzt gesagt, sie würden in einem auf drei Stufen besetzten Land leben – in einem Land, das einen A-, B- und einen C-Teil hatte. Völker- und staatsrechtlich konnte man nun Palästina mit dem Wort etikettieren, das der große deutsche Staatslehrer S. Pufendorf beim Anblick des mittelalterlichen Fleckentepichs, welchen das Deutsche Reich darstellte, benutzte, ein «Monstrum».

C umfaßte allein 70% des Landes, in dem alles weiter nach dem alten Besatzungsstatut lief. A war das Gebiet, das unter der palästinensischen Kontrolle, also der sogenannten *Palestinian Authority*, stand. B war eine Zone unter gemischter Kontrolle. Bei dem alten handlichen Besatzungszustand lagen die Verhältnisse klar zutage. Für den unterdrückten Palästinenser war es polit-psychisch klar. Er konnte diese Besatzungsmacht nicht mögen, aber er war ökonomisch abhängig von ihr. Er brauchte seinen Arbeitsplatz in Israel, und deshalb gingen Hunderttausende auch zur Arbeit nach Israel.

Vor Oslo gab es relative Bewegungsfreiheit in den besetzten Gebieten, in der Westbank und auf Gaza. Denn die besetzten Gebiete hatten ein klar erkennbares Gesicht: Es gab ein besetztes Gebiet, nur unterbrochen von den Siedlungen der jüdischen Siedler. Es gab einen Besatzer, nämlich Israels Armee. Jetzt aber

hatte die israelische Regierung einen Zustand geschaffen, in dem die Palästinenser sagen konnten: Nach dem Oslo-Abkommen, da taten wir so, als ob die Palästinenser einen eigenen Staat haben. Im nächsten Moment kamen erneut die israelischen Panzer und wischten dieses Gefühl beiseite. Es gab schon sehr bald die von der Hamas organisierten Selbstmordattentate. Diese Attentate wurden leider nie von den islamischen Autoritäten bestritten (etwa durch eine Fatwa, wie es eine Fatwa gegen den indisch-britischen Schriftsteller Salman Rushdie gab). Man begann die Mörder von anderen Menschen «Märtyrer» für die Religion zu nennen. Aber Märtyrer sind Menschen, die sich im Dienst der Gerechtigkeit für andere Menschen opfern und im Extremfall ihr Leben dafür hergeben.

Amira Hass zeigt uns ökonomisch, politisch und sozial, wie gefesselt die Existenz der Palästinenser ist. Nehmen wir ein banales Beispiel für einen Wirtschaftsraum, der immer noch wie ein einheitlicher funktionieren soll. Die Mehrwertsteuerbescheide kommen nicht mehr pünktlich zu den palästinensischen Unternehmern. Im September 1994, drei Monate nach Oslo, gibt ein israelischer Regierungssprecher bekannt, nach der Unterzeichnung der Abkommen sei das israelische Mehrwertsteuerbüro nicht mehr befugt, direkt mit den palästinensischen Firmen zu kommunizieren, «sofern nicht ein offizielles Gesuch des palästinensischen Mehrwertsteuerbüros vorliegt, und auch dann erst, nachdem das israelische Mehrwertsteuerbüro die in seinem Besitz befindlichen Akten überprüft hat ... Wenn das israelische Mehrwertsteuerbüro das Gesuch der palästinensischen Autonomiebehörde überprüft hat, wird jede Rückerstattung individuell abgewickelt.»

Ist das schon bürokratische Alibispielerei, so hat sie leider Methode. Sie mündet in einer Haltung, die leider den israelischen Behörden, der Polizei, der Armee zur zweiten Natur geworden zu sein scheint, in eine gefährliche Demütigung der Palästinenser. Und der Beobachter und Leser des Buches von Amira Hass muß sich sagen: So viel an Demütigung hält kein Mensch und kein Volk aus.

Neben der gründlichen journalistischen Arbeit zeichnet das Buch von Amira Hass die Tatsache aus, daß sie in den Verhältnissen lebt, die sie beschreibt. Dabei hat sie die Freundlichkeit der Menschen immer wieder überrascht. So berichtet sie folgende Episode. Am Tage der palästinensischen Wahlen 1995 geht ihr Auto kaputt, u.a. auch weil die Straßen nicht so gut sind wie in Israel. «Mit Hilfe einiger Passanten gelang es mir, das Auto bis zu einer Tankstelle am Rande des Al-Shatti-Flüchtlingslagers zu schieben. Die Männer in der Tankstelle waren mit ihrem Wahlinformationspool beschäftigt, aber sie boten mir Kaffee an und wechselten augenblicklich ins Hebräische, als sie hörten, daß ich aus Israel kam. «Na, wie steht es denn da drüben?» fragten sie mich (sie alle hatten früher in Israel gearbeitet). «Was halten Sie vom Frieden? Werden sie den Erez-Checkpoint aufmachen, damit wir den Gazastreifen verlassen können wie ganz normale Menschen?» ... Der Regen rauschte ununterbrochen durch die Dunkelheit, aber im Licht einer Neonlampe, die einer der Tankwarte herübergebracht hatte, reparierte der Elektriker mein Auto. Fünfzehn Minuten später sprang der Wagen wieder an, und eine ganze Menschenmenge von Flüchtlingen winkte mir zum Abschied nach. «Auf Wiedersehen und alles Gute», riefen sie mir auf Hebräisch nach. Den ganzen Tag hatte der israelische Rundfunk dringend davor gewarnt, am Wahltag in die besetzten Gebiete zu fahren. Jeder, der dies täte, hieß es, setze sein Leben aufs Spiel.»

Rupert Neudeck, Troisdorf

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail *Redaktion*: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.- / Studierende Fr. 45.-

Deutschland und Österreich: Euro 43.- / Studierende Euro 32.-

Übrige Länder: SFr. 59.-, Euro 40.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Die nächste Ausgabe (15/16) erscheint als
Ferien-Doppelnummer Ende August.

Wir wünschen unseren Leserinnen und Lesern
erholsame Sommertage.

Ihre  ORIENTIERUNG