



ORIENTIERUNG

Nr. 2 71. Jahrgang Zürich, 31. Januar 2007

ALS RABBINER ABRAHAM JOSHUA HESCHEL (1907-1972) 1951 in New York das Buch «Man is not Alone» veröffentlichte, schrieb der damals bedeutendste protestantische Theologe der USA, Reinhold Niebuhr, mit dieser Veröffentlichung habe sich ein theologischer Autor zu Worte gemeldet, der zu einer der «maßgebenden Stimmen nicht nur im Judentum, sondern im religiösen Leben Amerikas» werden könnte. Diese Erwartungen wurden in mehrfacher Hinsicht übertroffen. A. J. Heschel wurde nicht nur zum bedeutendsten theologischen Lehrer und einflussreichen Seelsorger für die jüdischen Gemeinden in den USA.¹ Mit seinem Einsatz für den interreligiösen Dialog, seiner Mitarbeit in der Bürgerrechtsbewegung mit Martin Luther King und seinem Engagement in der Bewegung «Clergy and Laity Concerned about Vietnam», die er mit Robert McAfee Brown und Daniel Berrigan SJ ins Leben rief, griff er in entscheidender Weise in politische und gesellschaftliche Debatten ein, wie sie die USA der sechziger und siebziger Jahre geprägt haben.

Wenn hier an den 100. Geburtstag von A. J. Heschel (geb. 11. Januar 1907 in Warschau) erinnert wird, so geschieht dies nicht nur, um auf einen für das Judentum im 20. Jahrhundert bedeutenden Denker und Theologen hinzuweisen, sondern auch um seine wichtigen Beiträge für die Debatten und für die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils ins Gedächtnis zu rufen.² A. J. Heschel traf sich bereits in der ersten Phase der Vorarbeiten für das Konzil mit Kardinal Augustin Bea, dem Leiter des «Sekretariats für die Einheit der Christen». Aus diesen ersten Kontakten im Dezember 1961 entstand eine lebenslange Freundschaft, welche die Basis für eine intensive Zusammenarbeit während des Konzils bildete. Bei diesem Treffen einigten sie sich, daß A. J. Heschel ein Memorandum über die Frage verfassen sollte, wie die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Juden vertieft werden könnten und welchen Beitrag das Konzil dafür leisten sollte.

A. J. Heschel – Zeuge im Glauben

Schon die Formulierung des Themas für das gewünschte Memorandum («On improving catholic-jewish relations») gibt Anlaß zur Vermutung, daß beim Treffen im Dezember 1961 nicht nur allgemein, sondern auf detaillierte Weise über einen vom kommenden Konzil zu verabschiedenden Text über die Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum gesprochen wurde. Dafür sprechen weitere Indizien: Zum einen war bei der Vollversammlung des Einheitssekretariats vom 27. November bis zum 2. Dezember 1961 in Ariccia ein erster Entwurf eines «Decretum pro Judaeis» erarbeitet und verabschiedet worden. Damit lag schon ein entscheidender Schritt in der Textarbeit vor. Zum anderen hatte das «American Jewish Committee» auf Wunsch von Kardinal Augustin Bea bereits im Verlaufe des Jahres 1961 zwei Memoranden verfaßt. Der erste Text vom 13. Juli 1961 enthielt eine umfassende Übersicht, wie das Judentum bislang in katholischen Publikationen und katechetischen Büchern dargestellt wurde. Er behandelte keine theologischen Fragen im engeren Sinne, sondern untersuchte die ethischen und sozialen Folgen von Vorurteilen und Stereotypen. Das zweite, vom 17. November 1961 datierte Memorandum, widmete sich «antijüdischen Elementen» in der katholischen Liturgie. Es wies darauf hin, daß durch die Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. einige antijüdische Passagen aus liturgischen Texten gestrichen worden sind, stellte aber auch fest, daß die Vorstellung von den Juden als «Gottesmördern» weiterhin in liturgischen Texten, in katechetischen und wissenschaftlichen Kommentaren zur Liturgie und in der Predigtliteratur zu finden sei.

Obwohl Abraham J. Heschels Memorandum, das er am 22. Mai 1962 durch die Vermittlung des «American Jewish Committee» an Kardinal A. Bea richtete, viel kürzer als die Memoranden vom 13. Juni bzw. 17. November 1961 war, ging es im methodischen Ansatz und in den eingebrachten Vorschlägen weit über die beiden bereits vorliegenden hinaus. Es begann mit einem knappen Traktat über den interreligiösen Dialog und schloß mit vier Vorschlägen für die zukünftigen Konzilsberatungen: Das Konzil möge *erstens* den Antisemitismus als eine Sünde verurteilen und die Tradition von den Juden als «Gottesmördern» als eine Irrlehre verwerfen. *Zweitens* möge das Konzil die unwiderrufliche

KONZIL

A. J. Heschel – Zeuge im Glauben: Am 11. Januar 1907 geboren – Ein bedeutender Theologe und politisch engagierter Bürger – Freundschaft mit Kardinal Augustin Bea – Das Zweite Vatikanische Konzil und die Frage nach der Beziehung zum jüdischen Volk – Das Memorandum von 1962 – Politische Interessen und theologische Traditionen als Hindernisse – Freimut und Zivilcourage – Der mühsame Weg eines Textes.

Nikolaus Klein

ZEITGESCHICHTE/LITERATUR

Im Schatten nationalsozialistischer Rassenpolitik: Jüdische Literatur in Deutschland 1933-1938 – Eine internationale Konferenz in Berlin – Schreiben unter repressiven Zwängen – Bleiben oder Gehen? – Realitätsspiegelung in Erzähltexten – Gescheiterte Assimilation und jüdische Selbstfindung – Die Bedeutung der Essayistik – Die Frage der literarischen Qualität – Beziehungen zur Avantgarde – *Schalom Ben Chorin*s selbstkritische Fragen – *Gertrud Kolmars* lyrische Verarbeitung der Repressionserfahrung – Offene Fragen für weitere Forschung – Die Beziehungen zwischen Juden und Christen – Zukünftige Forschungsbereiche – Die Rezeption literarischer Traditionen in den beiden deutschen Staaten – Die Fruchtbarkeit komparatistischer Methoden. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

ISLAM/POLITIK

Wird Indonesien ein Islamstaat? Beobachtungen und Reflexionen nach einer Vortragsreise – Forderung nach Einführung der Scharia – Nebenfolgen der Föderalisierung der Provinzen – Die Position der Parteien – Renaissance der Pancasila – Muslime für Säkularisierung – Historische und sozialgeschichtliche Kontextualisierung des Koran – Das liberale Netzwerk und sein Einfluß – Die Reaktion der Bevölkerung – Ansätze zivilgesellschaftlicher Organisationen – Eine offene Zukunft – Die Rolle der Christen – Orte des interreligiösen Dialogs. *Franz Dähler, Kriens*

LITURGIE/NEUES TESTAMENT

«Pro multis» – Ist Jesus nicht «für alle» gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid – Das neue Schreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung – Zur Übersetzung des Kelchwortes – Nachkonziliare Entwicklungen – Die römische Forderung nach einer wörtlichen Übersetzung – Die Argumentation des römischen Schreibens – Exegetischer Einspruch – Zur neutestamentlichen Tradition der Abendmahlsworte – Die Rezeption innerhalb der neutestamentlichen Schriften – Die Bedeutung des semitischen Idioms – Mögliche Mißverständnisse durch die neue Übersetzung – Hohe Ansprüche an die Katechese. *Michael Theobald, Tübingen*

Berufung («integrity and permanent preciousness») des Judentums als Gottesvolk anerkennen. *Drittens* möge das Konzil den Katholiken vorschlagen, alle Möglichkeiten der Information und des Dialogs zu nützen, die zu einem vertieften Verständnis des Judentums führen könnten. Und *viertens* möge eine gemeinsame Dialogkommission auf höchster Ebene errichtet werden.

Johannes Österreicher stellt in seiner bis heute maßgeblichen Darstellung der Textgeschichte der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra Aetate» (dessen vierter Abschnitt die Erklärung über die Beziehung zum Judentum enthält) fest, daß die drei Memoranden aus den USA «keinen nennenswerten Einfluß auf die Diskussion um die Konzilserklärung oder auf ihre Textgestaltung hatten».³ Diese Feststellung gilt sicher für den in Ariccia Anfang Dezember 1961 vom Einheitssekretariat beratenen und als Diskussionsvorlage approbierten Text «Decretum de Iudaeis». Sie gilt aber nicht für einen der Hauptprotagonisten des ganzen Vorgangs, nämlich für Kardinal A. Bea. In den ersten Monaten des Jahres 1962 arbeitete er an einer Studie, welche die Postulate von A. J. Heschel aufgriff, und mit der ein breites Publikum in die Problematik des vom Einheitssekretariat erarbeiteten Textentwurfes eingeführt werden sollte. Unter dem Titel «Ist das jüdische Volk «des Gottesmordes schuldig» und «von Gott verdammt?» sollte seine Abhandlung zuerst in der Zeitschrift der italienischen Jesuiten «La Civiltà Cattolica», dann in deutscher Übersetzung in den «Stimmen der Zeit» und in französischer Sprache in der belgischen Zeitschrift «Nouvelle Revue Théologique» veröffentlicht werden. Kardinal A. Bea formulierte die Fragestellung seines Textes mit einem zwar ausdrücklichen, wenn auch nicht namentlich genannten Hinweis auf die amerikanischen Memoranden: «Von jüdischer Seite er sucht man die Christen, ihre Verkündigung, ihre Katechese, die religiösen Veröffentlichungen zu revidieren, um ein für allemal die Anschuldigungen zu besiegen, das jüdische Volk sei für den Tod Jesu verantwortlich und damit des Gottesmordes schuldig ...». Der Aufsatz konnte aber wegen der «Wardi-Affäre»⁴ nach einer Intervention des Staatssekretariats nicht erscheinen. Zwar gestattete das Staatssekretariat eine Veröffentlichung in den «Stimmen der Zeit», wenn der Beitrag leicht verändert und unter der Autor schaft eines Redaktionsmitglieds erscheint. Die schließlich ver öffentlichte Fassung wahrte den Gedankengang Kardinal A. Beas, nämlich die Zurückweisung des Vorwurfs einer Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tode Jesu. Dagegen fehlte die in der ursprünglichen Fassung vorliegende und oben zitierte Passage, er wolle mit seiner Darlegung auf die Anfragen jüdischer Gesprächspartner eingehen. Durch italienische, französische und englische Übersetzungen des in den «Stimmen der Zeit» veröffentlichten Textes fand die Studie Kardinal A. Beas schließlich noch ein über den deutschen Sprachraum hinausreichendes Publikum.⁵

Für Kardinal A. Bea war dies doppelt schmerzhaft, denn bereits im Juni 1962 hatte die «Zentrale Vorbereitungs kommission des

Konzils» als Reaktion auf die «Wardi-Affäre» das vorbereitete «Decretum de Iudaeis» von der Liste der zu beratenden Texte gestrichen. Nur der Hartnäckigkeit von Kardinal A. Bea und der persönlichen Entscheidung von Papst Johannes XXIII. war es zu verdanken, daß er als 4. Kapitel des Ökumenismusdekrets während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils im November 1963 zu einer ersten Beratung vorgelegt wurde. Bis der Text im Oktober 1965 als vierter Abschnitt eines eigenständigen Dekretes mit dem Titel «Nostra Aetate» zur endgültigen Verabschiedung vorlag, hatten das Einheitssekretariat und auch die Konzilsteilnehmer einen hindernisreichen und manchmal stürmischen Weg zurückgelegt. A. J. Heschels öffentlich geäußerte Kritik an der im ersten Halbjahr 1964 erarbeiteten neuen Textfassung, in welcher die Verwerfung der Vorstellung vom «Gottesmord» getilgt und eine Passage über «die Hoffnung auf die zukünftige Bekehrung Israels» eingefügt worden war, er könne die Position der Textverfasser nur als «geistigen Brudermord» verstehen, wurde damals von vielen, die seine Kritik in der Sache teilten, als überzogen kritisiert. Wenn man heute die neu erschlossenen Quellen über die Genese dieser Textänderungen berücksichtigt,⁶ so kommt man zum Schluß, daß A. J. Heschel mit seinen Worten den Kern der Auseinandersetzung zwischen Papst Paul VI., seinem Theologen Luigi Ciampi OP, Kardinal Michael Browne auf der einen und Kardinal A. Bea und dem Einheitssekretariat auf der anderen Seite getroffen hatte. Mit seiner Zivilcourage und der Bereitschaft, seine Position Papst Paul VI. persönlich zu erläutern, trug er dazu bei, aus einer der schwersten Krisen der Konzilszeit einen Weg zu finden.⁷

Nikolaus Klein

¹ Vgl. B. Dolna, An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk. Mainz 2001, 29-63.

² Vgl. J. Hershcoff, The Church and the Jews. The Struggle at Vatican Council II, in: American Jewish Year Book 66 (1965), 99-136 und 67 (1966), 45-77; E.J. Fisher, Heschel's Impact on Catholic-Jewish Relations, in: H. Kasimow, B.L. Sherwin, Hrsg., No Religion Is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue. Orbis, Maryknoll 1991, 110-123.

³ J. Oesterreicher, Kommentierende Einleitung, in: LThK Ergänzungsband Das Zweite Vatikanische Konzil. Band 2, 406-478, 414.

⁴ Am 12. Juni 1962 gab Nahum Goldmann, der Präsident des «Jewish World Congress» bekannt, daß Hayyim Wardi, ein von der israelischen Regierung freigestellter hoher Regierungsbeamter, als inoffizieller Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzils tätig sein werde. Dies rief den Protest der arabischen Staaten hervor.

⁵ S. Schmidt, Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit. Graz 1989, 642ff.; 672-681.

⁶ Vgl. G. Miccoli, Zwei schwierige Problemfelder: die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden, in: G. Alberigo, G. Wasilowsky, Hrsg., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Band IV, Mainz-Leuven 2006, 110-229, bes. 165-187.

⁷ Nach heftiger Kritik legte Kardinal A. Bea am 18. November 1964 eine Fassung vor, in der die Passage über die «Hoffnung auf die zukünftige Bekehrung Israels» gestrichen war und die die Verwerfung der «Lehre vom Gottesmord» wieder enthielt. Er wurde am 20. November angenommen, nach weiteren Änderungen (u.a. wurde der Ausdruck «Gottesmord» gestrichen) am 28. Oktober 1965 endgültig verabschiedet.

Im Schatten nationalsozialistischer Rassenpolitik

Jüdische Literatur in Deutschland 1933-1938

Für die dreitägige Internationale Konferenz «Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland» (9.-11. Oktober 2006) hätte es kaum einen sinnvolleren Ort geben können als das Jüdische Museum in Berlin. «Between the lines» hatte Daniel Libeskind seinen architektonischen Entwurf genannt, und «between the lines» wäre auch für diese Veranstaltung ein passender Titel gewesen, stand sie doch unter dem Obertitel «Zwischen Rassenhaß und Identitätssuche». Die auf der Tagung vorgestellten deutsch-jüdischen Kulturschaffenden waren mit Hitlers Machtübernahme allesamt zwischen die Fronten geraten. Ausgegrenzt und verstoßen mußten sie sich «between the lines» neu verorten.

Doch auch jeder, der an dieser Konferenz teilnahm, geriet symbolhaft «between the lines», führte ihn doch der Weg zum

Konferenzsaal durch einen schluchtartigen Gang mit an die Judenvernichtung erinnernden Namen an den Wänden: Buchenwald, Sachsenhausen, Sobibór, Majdanek, Auschwitz, Birkenau ... Organisatoren waren die Freie Universität Berlin, das Jüdische Museum und die Berliner Außenstelle des New Yorker Leo Baeck Instituts. Die Thematik der fünfzehn Referate und zwei Podiumsdiskussionen umfaßte neben einer Einführung in die deutsch-jüdische Literatur nach 1933 (Kerstin Schoor, Berlin; Saskia Schreuder, Haarlo) die gesamte Bandbreite jüdischen literarischen Schaffens bis 1938 und in einzelnen Fällen auch bis 1943, dem Zeitpunkt der Deportationen in die Konzentrations- und Vernichtungslager. Besprochen wurden nicht nur Prosa, Lyrik und Drama, sondern ebenso das Theaterschaffen und Zeit-schriftenwesen sowie die in Archiven lagernden Nachlässe.

Anhand von Texten ausgewählter Autorinnen und Autoren kamen all die Probleme zur Sprache, denen sich die deutschen Juden nach 1933 konfrontiert sahen – die Entscheidung, zu bleiben oder ins Exil zu gehen, die Auseinandersetzung mit der Assimilation, die den jüdischen Bürgern mit der Aufklärung die Hoffnung auf ihre gesellschaftliche Integration sowie auf ihre aktive Teilhabe an der deutschen Kultur eröffnet hatte. Diese Entwicklung wurde nun durch immer einschneidendere Beschränkungen rückgängig gemacht. Damit sahen sich die deutschen Juden ihrer staatsbürgerlichen Rechte beraubt und zu drittklassigen Bürgern degradiert. Weil man ihnen ihr Deutschsein absprach, sahen sie sich allein auf ihr Judentum zurückgeworfen.¹ Ein Prozeß neuer jüdischer Selbstfindung im Spannungsfeld von Antisemitismus und Identität war die Folge, der auch jene Juden ergriff, denen ihre jüdische Herkunft kaum noch etwas bedeutet hatte. Den Kulturschaffenden unter ihnen stellte sich zudem die Frage, auf welche Weise sie innerhalb der durch die Zensur gesetzten engen Grenzen auf die Unterdrückungs- und Ausgrenzungsmaßnahmen des NS-Systems reagieren und ihren Lesern bei der Bewältigung ihrer bedrängenden Lebenssituation geistig beistehen konnten.

Schreiben unter repressiven Zwängen

In seinem Grußwort hatte Klaus Hempfer, Vizepräsident der Freien Universität Berlin, die jüdische Literatur im nationalsozialistischen Deutschland als eine *terra incognita* bezeichnet und damit den Bewußtseinsstand nicht nur der deutschen Öffentlichkeit, sondern auch den der deutschen Literaturwissenschaft treffend charakterisiert. Offenbar ist dem NS-System durch seine repressiven Maßnahmen in den Jahren 1933-1938 eine nachhaltige Verdrängung jüdischen literarischen Schaffens gelungen. Diesen Verdrängungsprozeß aufzuklären und die unterdrückten und zum Schweigen gebrachten Autorinnen und Autoren zu Wort kommen zu lassen, war eine der Absichten dieser Konferenz.

Um die im besagten Zeitraum trotz aller Schwierigkeiten entstandene deutsch-jüdische Literatur in rechter Weise würdigen zu können, muß man sich die Bedingungen vor Augen führen, unter denen die Texte entstanden sind. Dabei überrascht das zahlenmäßig beachtliche geistige Potential, über das die deutschen Juden selbst nach der ersten Massenauswanderung von 1933 immer noch verfügten. Unter Hinweis auf Volker Dahms Ende der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts erschienene Arbeit «Das jüdische Buch im Dritten Reich» verwies K. Schoor darauf, daß nach 1933 «noch etwa 2000 Schriftsteller und Intellektuelle jüdischer Herkunft (...) Aufnahme in den Reichsbund deutscher Schriftsteller beantragt» hätten. Allein im Berliner Raum seien für die Jahre 1933-1938 «bereits heute 1001 Namen von Schriftstellern, Wissenschaftlern, Künstlern und Intellektuellen (bekannt), die im weitesten Sinne am literarischen Leben deutscher Juden beteiligt waren.» Sie alle waren von Unterdrückung und zunehmender Ausgrenzung betroffen. Im Frühjahr 1935 wurden Schriftsteller jüdischer Herkunft aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen. Dies bedeutete für sie zwar kein absolutes Publikationsverbot, wohl aber die Gettoisierung jüdischer Kultur in Deutschland. Veröffentlichungen waren fortan nur in den ungefähr 30 jüdischen Verlagen und den über 60 jüdischen Zeitungen und Zeitschriften möglich. Mit dem Verbot aller jüdischen Medien vom 8. November 1938 und der am 31. Dezember des gleichen Jahres verfügten Auflösung aller jüdischen Verlage und Buchhandlungen wurden die jüdischen Stimmen zum Schweigen und Jahre später in den Vernichtungslagern endgültig zum Verstummen gebracht.

¹ In einem nach dem Boykott jüdischer Geschäfte verfaßten Brief schrieb Betty Scholem im April 1933: «Jetzt wird uns mitgeteilt, daß wir keine Deutschen sind.» Das Reichsbürgergesetz vom 15. September 1935 sprach dann mit rassistischer Begründung den Juden ihr Deutschsein ab, beließ ihnen allerdings die deutsche Staatsangehörigkeit. Diese gesetzlich verordnete Rassentrennung zog für die deutschen Juden eine Fülle an Verboten nach sich und erwies sich als Übergangsphase zu ihrer offenen Verfolgung und letztendlichen Vernichtung.

Die auf eine Gettoisierung jüdischer Kultur abzielenden Maßnahmen garantierten indes keineswegs einen ungestörten Literaturbetrieb. Jede Veröffentlichung unterlag der Zensur, für die anfangs die Länderpolizei zuständig war und die 1935 zentralisiert wurde. Wie reagierten die Autorinnen und Autoren auf diese Beschränkung? Inwieweit wurde die Zensur in Form der Selbstzensur verinnerlicht? Welchen Gefahren setzte man sich und andere aus, wenn Anspielungen auf die aktuelle Lage allzu deutlich ausfielen? Welches Risiko gingen Verleger beim Druck der Texte unter dem wachen Auge der Zensoren ein? Welcher Formen verdeckter Schreibweise bedienten sich die Autorinnen und Autoren, um die Zensoren zu überlisten? Alles Fragen, auf die während der Konferenz Antworten gesucht wurden.

Bei all dem nutzten die Nationalsozialisten in ihrem Zynismus die Gettoisierung jüdischer Kultur auch noch zu Propagandazwecken, um das Ausland von der den Juden gegenüber praktizierten Großzügigkeit zu überzeugen und es über ihre wahren Absichten zu täuschen. Damit setzten sich die im Lande Gebliebenen auch noch dem, zumal aus Kreisen jüdischen Exils, erhobenen Vorwurf aus, mit ihren schriftstellerischen und kulturellen Aktivitäten im Grunde dem NS-System einen Dienst zu erweisen.

Bleiben oder Gehen?

Mit Hitlers Machtübernahme sah sich jeder Jude vor die Frage gestellt, zu bleiben oder außer Landes zu gehen. Die Gründe, sich für das eine oder das andere zu entscheiden, sind vielfältiger Natur und wurden auf der Konferenz auch nicht detailliert untersucht. Oft genug ging die schmerzliche Trennlinie mitten durch die Familien. Zum baldigen Verlassen des Landes sahen sich im allgemeinen vor allem jene Juden genötigt, die ihrer linken Überzeugung wegen neben der rassistischen auch noch eine politische Verfolgung zu befürchten hatten. Der konservative, liberal und national gesonnene Teil der deutschen Juden zog dagegen die Möglichkeit des Exils vorerst nicht in Betracht.

In der Frage nach den Gründen, die jüdische Schriftsteller bewogen haben, nach 1933 in Deutschland auszuharren, wurde in den Referaten vor allem auf die Verantwortung verwiesen, welche die Autorinnen und Autoren gegenüber ihrer Leserschaft empfunden hätten. So zitierte etwa S. Schreuder aus Gerson Sterns 1938 erschienenem Aufsatz «Jüdischer Roman in Deutschland» die eher rhetorische Frage: «Kann der jüdische Schriftsteller unserer Tage an dem Zustand der Juden in Deutschland, an ihrer Zerrissenheit, an ihrer Verzweiflung, an ihrer Sehnsucht, an ihrem Suchen oder an ihrem Einsinken vorübergehen? Muß nicht aus seinen Arbeiten irgendetwas herausklingen, das Kraft, Trost, Weisung geben möchte, Richtung und Klärung, und das Segen werden könnte, wenn wahre Worte bereite Herzen finden?»

Realitätsspiegelung in Erzähltexten

Auf der Tagung wurden zahlreiche Romane und Erzählungen vorgestellt, deren eingehende Behandlung den Rahmen dieses Berichts sprengen würde. Ich begnüge mich im folgenden mit einigen, mir besonders wichtig erscheinenden Aspekten. Aus dem Abstand der Zeit stellt sich dem äußeren Beobachter zunächst die Frage, ob und inwieweit es den Autorinnen und Autoren überhaupt möglich war, die Unterdrückung und Verfolgung der Jahre 1933-1938 zur Sprache zu bringen. Es versteht sich, daß dies angesichts der äußeren Umstände nicht auf direkte Weise geschehen konnte. Man bediente sich daher literarischer Verfahren, die eine Spiegelung der realen Verhältnisse auf indirekte Weise ermöglichten. Unter diesem Aspekt gelangte S. Schreuder in ihrer Analyse von Erzähltexten zu dem Schluß, die Autorinnen und Autoren hätten mit ihrer Prosa «die Möglichkeiten verschlüsselt und ästhetischen Sprechens weitgehend ausgelotet». Sie konnten «Positionen vertreten, die im diskursiven Klartext selbstverständlich rigoros unterdrückt wurden».

Eine Form, auf die aktuelle Lage Bezug zu nehmen, bestand im Rückgriff auf die Vergangenheit. Sie bot sich im übrigen aufgrund

der die Jahrhunderte durchziehenden jüdischen Leidensgeschichte förmlich an. Es verwundert daher nicht, daß es sich bei der Mehrzahl der besprochenen Texte um historische Romane und Erzählungen handelte. Als besonders typisch wurde in diesem Zusammenhang wiederholt, so von Guy Stern (Detroit) und Friedrich Voit (Auckland), auf Gerson Sterns 1934 veröffentlichten Roman «Weg ohne Ende» verwiesen. Im Vorwort verneint der Autor zwar jede politische Tendenz seines Romans, doch gerade dieses Dementi, das er offenbar zur eigenen Absicherung für erforderlich erachtete, spricht für den von ihm intendierten aktuellen Bezug. Und der wird durch die Anrede an «alle, welche sich verloren haben», noch unterstrichen.

Die Handlung dieses Generationen umspannenden Romans spielt im 17./18. Jahrhundert. Der Text enthält Hinweise auf Pogrome früherer Zeiten. Verweise auf den «Stürmer» seien, worauf Guy Stern eigens aufmerksam machte, für den kundigen Leser unübersehbar. Ausführlich ist von der Vertreibung der Juden aus Prag unter Maria Theresia die Rede. Die an Juden in der Vergangenheit verübte Gewalt erscheint wie eine Abbildung gegenwärtiger Erfahrung. Ihr vor allem habe der Roman seinen seinerzeitigen Erfolg zu verdanken.

Eine weitere Form verdeckter Schreibweise war der Entwurf von Gegenbildern. So vermittelte Jacob Picard in seinem 1936 erschienenen und formal ganz in der Tradition von Johann Peter Hebel stehenden Novellenband «Der Gezeichnete» einen geradezu harmonischen Eindruck vom einstigen Zusammenleben von Juden und Christen im Alltag schwäbischer Dörfer. Beide Seiten begegnen einander freundlich und ohne Vorurteile. Seite an Seite hatte man im Ersten Weltkrieg gekämpft. Die starke Heimatverbundenheit dieser Landjuden wird noch durch die sprachliche Form unterstrichen, in der sich alemannischer Dialekt mit Hebraismen und jiddischen Sprachelementen vermischt. Diese Beschwörung positiver Erinnerung liest sich als gezielte Kritik an der so anders gearteten Gegenwart im Nationalsozialismus.

Auch die Parabel ermöglichte eine auf die Gegenwart anspielende Erzählweise. Ihrer bediente sich beispielsweise Max Samter mit seiner 1935 erschienenen Erzählung «Der Gast», auf die Matthias Hambrock (Münster) näher einging. Sie stellt den in der Menschheitsgeschichte immer wieder anzutreffenden Konflikt zwischen den «Eigenen» und den «Fremden» dar: Ein an einer Insel gestrandeter Seemann findet Aufnahme bei den Bewohnern. Wegen seiner für die Gemeinschaft erbrachten Leistungen erwirbt er sich nach und nach die Anerkennung der Eingesessenen. Dennoch bleibt er ihnen letztlich fremd. Die Situation ändert sich für den «Gast» schlagartig, als die Insel vom wirtschaftlichen Niedergang erfaßt wird. Nun wird das Gemeinschaftsgefühl der Einheimischen beschworen, was dazu führt, daß der «Gast» zunehmend ausgegrenzt wird und sich am Ende zum Verlassen der Insel genötigt sieht.

Gescheiterte Assimilation und jüdische Selbstfindung

Die Erzähltexte jener Jahre problematisieren zudem die Assimilation, deren Scheitern eine neuerliche jüdische Selbstfindung erfordert. Dies gilt beispielsweise für Gerson Sterns bereits zitierten Roman «Weg ohne Ende». In ihm erscheine – so S. Schreuder – «die Assimilation als ein verwerflicher und zugleich selbstverschuldeter Vorgang.» Sie sei durch den «Wunsch nach Anerkennung seitens der christlichen Mehrheit» bestimmt und von «religiöser Indifferenz» begleitet gewesen. Die mit der gesellschaftlichen Emanzipation der jüdischen Oberschicht verbundene Säkularisierung deute der Roman als «Bruch des Bundes mit Gott», als «Verrat an früheren Generationen», die trotz Verfolgung ihren Glauben bewahrt hätten, sowie als letztendlich «selbstzerstörerisch».

Auch Picards Novellenband «Der Gezeichnete» erschöpfe sich nicht darin, lediglich ein auf die Vergangenheit zurückgreifendes Gegenbild zur bedrängenden Gegenwart zu sein. Durch die die Hebraismen erklärenden Erzählkommentare werde vielmehr den Lesern ihre eigene jüdische Entfremdung bewußtgemacht, seien

sie doch kaum mehr in der Lage gewesen, diese zu verstehen. Der bittere Preis der Assimilation sei ein «kollektiver Gedächtnisschwund». Eingedenk des Verlustes überlieferter jüdischer Werte würden die Leser «zu einer aktiven identitätsstiftenden Vergegenwärtigung von vergangener Tradition» aufgerufen. Bei dieser «Vergegenwärtigung» spiele in einer Vielzahl erzählender, aber auch lyrischer Texte der Rückgriff auf biblische Motive und Gestalten eine besondere Rolle.

Nicht nur in den Erzähltexten, sondern auch in Form von Essays setzten sich die deutschen Juden nach 1933 nach dem Scheitern der Assimilation mit der «individuellen wie kollektiven jüdischen Selbstbewußtwerdung» (S. Schreuder) auseinander. In seinem der jüdischen Kulturzeitschrift «Der Morgen» (1927-1938) gewidmeten Beitrag ging Gert Mattenklott (Berlin) u.a. auf einen Aufsatz von Hans Bach ein, der unter dem Titel «Was kommt danach?» im Monat des Reichstagsbrandes erschienen war. Bachs Frage nach dem «Danach» habe dem Liberalismus samt seiner Fortschrittsideologie gegolten. Für die an ihm partizipierenden Juden habe dies ein «Aufgehen in der deutschen Kultur» zur Folge gehabt. Zudem habe die dem Liberalismus eigene geringe Wertschätzung des Nationalen wie des Sozialen eine gesellschaftliche Situation heraufbeschworen, in der jedem «Wort und Sache widerstandslos» überlassen worden sei, «der sich ihrer bedienen wollte.» Nach Bach habe dies zu «einem «labilen Gemenge» von «Resten religiösen Massengefühls», Antisemitismus und kleinbürgerlichem Ressentiment» geführt. Unschwer ist in dieser Argumentation ein Verweis auf Ursachen für das Aufkommen des Nationalsozialismus erkennbar.

Als Alternative zum Scheitern der Assimilation habe Bach in seinem Aufsatz eine «autonome Gestalt jüdischer «Stammeskultur»» gefordert, mit der sich die in Deutschland beheimateten Juden aufgrund ihrer eigenen «Lebensordnung» von ihrem zunehmend «illiberal deutsch-völkischen» Umfeld unterscheiden sollten.

Was Bach mit dem von ihm geprägten Begriff einer jüdischen «Stammeskultur» konkret gemeint haben mochte, blieb in der Diskussion letztlich unklar.² Ohnehin konnte von dieser Alternative angesichts der gegen die Juden verfolgten nationalsozialistischen Politik ernsthaft keine Rede sein. In der letzten Ausgabe des «Morgen» vom Oktober 1938 führte Bach denn auch diesen Gedanken nicht weiter, sondern suchte unter dem Titel «Boden unter den Füßen» nach tieferen Gründen für den massiven Verfolgungsdruck, dem sich die deutschen Juden ausgesetzt sahen. Bach habe sie, so Mattenklott, letztlich nicht bei den anderen, sondern im eigenen jüdischen Versagen gesehen: «Tatsächlich liegt in unserem Verhalten gegen Gott der eigentliche Grund unseres Geschicks in der Welt.» Die Assimilation habe einen Verlust an Sensibilität für die «schöpferische Kraft in den Lebensformen des Judentums» nach sich gezogen. Daher seien die deutschen Juden der Gefahr erlegen, «von innen her zu erkalten, zu erfrieren, zu versteinern». So ziele Bachs Aufsatz darauf, durch eine Neubelebung jüdischer Lebensform den «Boden unter den Füßen» zurückzugewinnen, nachdem man ihn durch die Assimilation verloren hatte.³

² Nach Hannah Arendt seien Teile des deutschen Judentums der Illusion erlegen, die judenfeindliche Gesetzgebung nach 1933 würde den in Deutschland lebenden Juden bei aller Beschränkung ein Existenzrecht garantieren. «Wenn sie für sich blieben, wozu sie ohnehin gezwungen waren, dann würden sie unbelästigt leben können.» So habe die «Reichsvertretung der Juden in Deutschland» die Meinung vertreten, «die Nürnberger Gesetze beabsichtigten, «eine Ebene zu schaffen, auf der ein erträgliches Verhältnis zwischen dem deutschen und dem jüdischen Volk möglich ist»». Vgl. Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. (Serie Piper, 308). München 2006, 114.

³ Interessanterweise verweist Hannah Arendt darauf, daß sich Adolf Eichmann mit Vorliebe der Paraphrase «Boden unter den Füßen» bediente habe. Während des Prozesses habe er aufgrund seiner Lektüre von Theodor Herzls «Judenstaat» behauptet, «mit nichts angelegentlicher sich befaßt zu haben, als «wie man festen Grund und Boden unter ihre Füße» bekommen könnte». Vgl. Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem (Anm. 2), 115. Natürlich hat die Paraphrase bei Eichmann einen gänzlich anderen Sinn als bei H. Bach. Sie steht in Zusammenhang mit der von ihm in den dreißiger Jahren im Auftrag des Berliner Judenreferats organisierten Auswanderung

Verarbeitung der Repressionserfahrung in der Lyrik

Während der Diskussion um die formal weitgehend konventionellen Erzähltexte tauchte wiederholt die Frage nach ihrer – gemessen an der Avantgarde – zumeist geringen literarischen Qualität auf. Man argumentierte, daß ein Festhalten an der Avantgarde in der gegebenen Situation als «Luxus» empfunden worden sei. Von der Aufgabe erfüllt, den Leidgeprüften Trost zu spenden und Orientierung zu bieten, hätten bei den Autorinnen und Autoren die ästhetischen Kriterien in den Hintergrund treten müssen.

Anders bei der Behandlung der Lyrik. Hier nahmen während der Konferenz die poetologischen Betrachtungen einen breiten Raum ein. So sieht K. Schoor in der Entwicklung nach 1933 «die Herausbildung eines Verständnisses von «jüdischer Lyrik» im Spannungsfeld von Identitäts- und Fremdbestimmung und einer daraus resultierenden, ungewohnt engen Verschränkung von Religiösem und Politischem». Es handle sich um «Versuche poetischer Wirklichkeitsverarbeitung im Zeichen einer Wende zur Transzendenz». Schoor zitierte in diesem Zusammenhang den Münchner Religionsphilosophen und Schriftsteller Schalom Ben Chorin mit einer Aussage aus dem Jahr 1935: Die «zeitgenössische deutsch-jüdische Dichtung» müsse – wie alle große Dichtung – «in einem sehr subtilen Sinn politisch» sein. Ihre Aufgabe sei es, «aus der Zeit heraus zu den ewigen Problemen der Menschenseele vorzustoßen». Zwar «jüdisch gebunden», dürfe sie dennoch «keine Ghettoliteratur» sein.

Eine Dichterin mit einer ästhetisch höchst anspruchsvollen poetologischen Verarbeitung der Repressionserfahrung ist Gertrud Kolmar. Ihr waren auf der Konferenz denn auch gleich drei Referate gewidmet: Regina Nörtemann (Berlin) stellte Kolmars dramatische Produktion der dreißiger Jahre vor, Rainer Brändle (Frankfurt/M.) machte das Auditorium mit der 1939/40 entstandenen Erzählung «Susanna» bekannt und Silke Nowak (Berlin) befaßte sich mit dem gegenüber der Zeit vor 1933 veränderten poetologischen Verfahren der Kolmarschen Lyrik. Auf sie soll im folgenden näher eingegangen werden.

Die 1943 deportierte und in Auschwitz ermordete Gertrud Kolmar sei in ihrer Schaffensphase vor 1933 stark von Baudelaire beeinflusst gewesen. Wie dieser habe sie für ihren Gedichtband «Bild der Rose» die Form des Sonetts gewählt, weil sich diese besonders eigne, Widersprüche zu einer flüchtigen Einheit zu binden. Die traditionelle Metapher der Rose erscheine bei Kolmar als ein zur Realität in Spannung stehender «Traum» von Schönheit und Freiheit. An ihm habe die Dichterin bis zum Ende der Weimarer Republik festgehalten, «obwohl sie ihn zugleich als bereits verloren» reflektiert habe. Dabei habe sie in ihrer Dichtung vor 1933 «die fadenscheinige Verwirklichung dieser Utopie zu destruieren (versucht), um an ihrer Wahrheit festhalten zu können». Damit war es nach 1933 vorbei. Nicht der Traum hatte sich erfüllt, sondern die fadenscheinige Verwirklichung der Utopie. Der einstige Traum von Schönheit und Freiheit war zum Alptraum geworden.

Auf den Utopieverlust reagierte Gertrud Kolmar 1933 mit dem Gedichtband «Das Wort der Stummen». Darin verleiht sie den in Lagern «Gefangenen und Gefolterten» ihre Stimme. Eine neue poetologische Position habe sie jedoch in diesem Band noch nicht bezogen, wohl aber in den 1937 verfaßten «Welten», eine Gedichtsammlung, die erstmals 1947 verlegt wurde.

Anstelle des Sonetts entschied sich Gertrud Kolmar in «Welten» für die Form freier Rhythmen. Inhaltlich stehen die Teilelemente

der deutschen und österreichischen Juden, die in Wahrheit ihre Vertreibung war. In einem geradezu zynischen Sinn verstand sich Eichmann in dieser frühen Phase nationalsozialistischer Judenpolitik als «Zionist», der den Juden zu dem verhalf, was sie – nach Herzl – ohnehin erstreben sollten.

An diesem Beispiel wird deutlich, daß es sich verbietet, in dem durch den NS-Terror bedingten jüdischen Selbstfindungsprozeß eine möglicherweise heilsgeschichtliche Rechtfertigung der Verfolgung zu sehen. Es macht einen Unterschied, ob die Betroffenen selbst ihrem Leiden einen Sinn geben oder ob ihr Schicksal von außen, wie etwa bei den Freunden Hiobs, eine Heilsdeutung erfährt. Letzteres ist dem Außenstehenden verwehrt.

Burg Rothenfels 2007

Der neue Spagat – Caritas und Kirche in der Zivilgesellschaft

3. Rothenfelser Caritastagung mit Prof. Dr. Albert Evers, Johan Ketelers, Prof. Dr. Andreas Lob-Hüdepohl, Dr. Hejo Manderscheid, Dr. Hans Jürgen Marcus, Prof. Dr. Rolf Zerfaß
9. – 11. Februar 2007

Joseph und Jussuf in Islam, Altem Testament und Literatur

mit Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Prof. Dr. Johann Christoph Bürgel, Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Prof. Dr. Hans Christoph Schmitt und Roman Bunka
9. – 11. März 2007

Erinnerung, Emotion und Exzess – Festkultur im Umbruch

Die Tagung wird veranstaltet vom Verein «Kultur – Liturgie – Spiritualität»
19. – 21. März 2007

Humor – Leichtsinn der Schwermut. Tagung zum 70. Geburtstag

von Elazar Benyöetz mit Prof. Dr. Michael Bongardt, Prof. Dr. Erich Garhammer, Prof. Dr. Hans-Martin Gauger, Dr. René Dausner, Prof. Dr. Hans-Rüdiger Schwab und Elazar Benyöetz
20. – 22. April 2007

Psalmen zum Klingen bringen – Deutsche Gregorianik als geistlicher Übungsweg

mit Prof. Dr. Christa Reich
4. – 6. Mai 2007

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels,

Tel: 09393-99999, Fax: 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de;

Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

nicht mehr in einer, wenn auch nur momentanen Übereinstimmung, sondern bleiben «zueinander widersinnig». Diese, jede Versöhnung ausschließende Verfahrensweise explizierte S. Nowak an dem Gedicht «Die Mergui-Inseln».⁴

Die Mergui-Inseln sind keine Fiktion. Der Birma vorgelagerte Archipel erfüllt allerdings in dem Gedicht nicht die mit den Südseeinseln gemeinhin verbundene Utopie gleichsam paradiesischer Zustände. Vielmehr haben wir es hier mit einer negativen Utopie zu tun:

Nein.

Meine Mergui-Inseln baden nicht singend im indischen Meere.
Sie tauchen aus Nachtsee schweigsam in stetig tagloses Dämmer
empor

Das Wortmaterial, mit dem die Dichterin die Inselgruppe beschreibt, ist dunkel getönt und bedrückend: Widerriste ungeheurer Büffel, köchender Schaum, rauschende Finsternis, fahl schwellendes, verglimmendes Wetterleuchten ...

Das Eiland ist von keinem Menschen bewohnt. Dafür von fluglosen Vögeln, einem schwarzen Geier und allerlei seltsamem Gekier. An die Küste verwehte Schiffe zerschellen als

Fetzen der Welt,

Die den Meißel des Werkers trägt und des Schreibenden Stift
und den Pflug und Kaufmanns Gewicht und Waage

Mit «Die Mergui-Inseln» habe Gertrud Kolmar den Utopieverlust radikalisiert: keine Bindung der Widersprüche, kein Aufleuchten von Schönheit und Freiheit, wenn auch nur im Momentanen. Es herrsche, so S. Nowak, das «Gesetz der Widernatur». Das Gedicht mache deutlich, «daß angesichts einer «Welt», die unmenschlich geworden ist, dieser un- und widermenschlich erscheinende Bereich der Mergui-Inseln ein menschlicher ist». Denn es sind, wie es im Gedicht ausdrücklich heißt, «meine Mergui-Inseln» – als Erfahrungsraum eigener Existenz.

⁴ G. Kolmar, *Welten*. (Bibliothek Surkamp 1309). Frankfurt/M. 1999, 50-52.

Offene Fragen

Wenngleich den Organisatoren mit dieser Internationalen Konferenz eine beeindruckende Bestandsaufnahme deutsch-jüdischer Literatur der Jahre 1933-1938 gelungen ist, so bleiben doch einige über diese Tagung hinausweisende Fragen, deren Beantwortung weiterer Erforschung bedarf. So wurde die literarische Spiegelung christlich-jüdischer Beziehungen nicht eigens thematisiert. Immerhin erwähnte G. Mattenklott, daß vor 1933 im «Morgen» ein «ökumenisches Interesse am christlich-jüdischen Dialog» bestanden habe und christliche Stimmen in der Zeitschrift bis zu dem Zeitpunkt zu Wort gekommen seien, als es 1933 Nichtjuden verboten wurde, in jüdischen Blättern zu publizieren. Kam, so möchte man fragen, das christlich-jüdische Verhältnis in der Zeit zunehmenden Terrors überhaupt noch zur Sprache und, wenn ja, in welcher Weise?

Lediglich Itta Shedletzky (Jerusalem) spielte einmal bei ihrer Besprechung der Briefe von Betty Scholem an Gershom Scholem auf das Versagen der Christen an, indem sie aus dem Brief vom 9. April 1933, eine gute Woche nach dem Boykott jüdischer Geschäfte, den Satz zitierte: «Ich begreife nicht, daß es nicht tausend Christen gibt, die protestieren.» Hier dürften die zahlreichen, noch unerschlossen in den Archiven lagernden Briefwechsel weitere Auskunft geben. Unabhängig von der spezifischen Frage nach dem christlich-jüdischen Verhältnis in der jüdischen Erfahrung jener Jahre wurde denn auch ein Durchforsten der Archive nach vorhandenen Briefwechseln angeregt.

Ein weiteres, auf der Konferenz zum Ausdruck gebrachtes Desiderat ist eine komparatistisch ausgerichtete Forschung, und dies in dreifacher Hinsicht: So fragte Silvia Schlenstedt (Berlin), einst Literaturwissenschaftlerin in der DDR, nach den Gründen für den auf der Tagung behaupteten Ausfall linker Positionen im inner-jüdischen Diskurs. Der Hinweis enthielt eine unausgesprochene Kritik an einer allzu westlich geprägten Sicht der Konferenzteilnehmer. S. Schlenstedt plädierte denn auch dafür, nach der Bedeutung der Spaltung Deutschlands für die Rezeption deutsch-jüdischer Literatur zu fragen, um so durch einen Vergleich der Rezeptionsbemühungen in der DDR und in der Bundesrepublik «das innerdeutsche jüdische Getto aufzusprengen».

Im Rahmen der Debatte um die ästhetischen Qualitätskriterien der unter NS-Herrschaft verfaßten Texte sprach sich Guy Stern für einen Vergleich mit Literaturen in anderen Diktaturen aus. Durch eine solche vergleichende Betrachtung könnten möglicherweise neue Einsichten sowie ein literarischer Qualitätsbegriff gewonnen werden, der dem Spezifikum einer Literatur unter Repressionsbedingungen gerecht würde.

Schließlich bietet sich auch ein Vergleich der ins Getto gedrängten jüdischen Literatur mit der der inneren Emigration an. Auch er wurde verschiedentlich ins Gespräch gebracht, zumal weil im Verlauf der Konferenz bereits manche Parallelen, aber auch Unterschiede deutlich wurden.

Angesichts der angesprochenen offenen Fragen kann sicherlich in naher Zukunft eine Folgekonferenz erwartet werden.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Wird Indonesien ein Islamstaat?

Beobachtungen und Reflexionen nach einer Vortragsreise

«Das Gesetz Gottes, die Scharia, muß auf jeden Fall eingeführt werden, notfalls auch gegen den Willen des Volkes. Denn der Wille Gottes steht über dem Volk, über der Demokratie. Demokratie ist Gift», erklärte Abu Bakar Baasyir zu Beginn des muslimischen Fastens im September 2006 in einer Fernsehpredigt. Abu Bakar ist Leiter einer großen Koranschule (Pesantren) in Ngruki bei Solo (Zentraljava) und Präsident des «Rates der indonesischen Jihadkämpfer» (MMI). Er stand hinter den Terroranschlägen in Bali vom 12. Oktober 2002 (mit mehr als 200 Todesopfern), wurde dann zu einer Gefängnisstrafe von nur drei Jahren verurteilt und ist heute wieder frei. Er erfreut sich einer starken Anhängerschaft, was wohl zur Milderung seiner Strafe beigetragen hat.

Dieses Faktum und andere Fakten legen die Befürchtung nahe, daß das islamische Gesetz (Scharia) zum Staatsgesetz erhoben werden könnte. Die andern Fakten: Im Zuge der an sich begrüßenswerten Föderalisierung des bisher straff zentral regierten Staats versuchen einige Provinzregierungen das Islamrecht einzuführen. In zwei Distrikten (*kabupaten*) von Südsulawesi, Bulu Kumba und Luwuk, ist es bereits in Kraft. Wer immer ein Regierungsgebäude betritt, muß sich muslimisch kleiden. In der Provinz hat sich ein Komitee zur Vorbereitung der Scharia gebildet. Der Gouverneur verpflichtet alle Schulen zur Erziehung nach dem Koran. Die Scharia gilt ebenfalls für Westsumatra und schon lange für Aceh. Die Zentralregierung scheint das stillschweigend hinzunehmen. Nach Information von Chris Siner Key Timu, einem katholischen Politologen, ist die Zentralregierung von streng muslimischen Ministern durchsetzt, so dem Staatssekretär Yusril, dem höchsten Richter Abdurrahman Saleh, dem Minister des Sozialdepartementes, Aburizal Bakri. Auch beim Vizepräsidenten Jusuf Kalla bestehe eine Tendenz zum Islamstaat.

Die in Jakarta mit 18% Wählerstimmen erfolgreichste «Partei der Gerechtigkeit» (PKS) erstrebe die Islamisierung auf zwei Gleisen, legal oder mit Gewalt. Nach Chris Siner wehren sich die moderaten Muslime aus Furcht vor Terrorakten zu wenig gegen diese Tendenz. Für Feuer im Dach sorgen die «Islamische Verteidigungsfront» (FPI), die gegen Diskotheken, Nachtclubs

und Prostitution gewaltsam vorgeht, und die «Bewegung gegen den Abfall vom Islam», welche die Schließung vieler Kirchen durchsetzte. Etwas intellektueller, aber sehr einengend zeigt sich der «Muslimische Rat der Gelehrten» (MUI), der sich vor allem durch Rechtssprüche (Fatwa) auszeichnet. Er verbot den Muslimen, Christen an Weihnachten zu beglückwünschen, propagierte auch den Einsatz von Freiwilligen für die Taliban. Extrem verhält sich auch «Laskar Jihad» (Soldaten des Heiligen Krieges), die bei den Kämpfen zwischen Muslimen und Christen in Ambon und Poso (Sulawesi) eingriffen, auch «Hizb al-Tahrir», die von der Herstellung des mittelalterlichen Kalifates träumen und gemäßigte muslimische Organisationen infiltrieren. Dazu kommen noch die radikalen Gruppierungen von KISDI (Indonesisches Komitee für Solidarität der islamischen Welt) und «Jemaah Islamiyah».¹ Mit Chris Siner teile ich den Eindruck, daß Indonesien in seiner 61jährigen Geschichte noch nie so nahe daran war, ein Islamstaat zu werden. Da Indonesien mit seinen 190 Millionen Muslimen alle arabischen Staaten übertrifft, hätte dies global schwerwiegende Folgen.

Muslime für Säkularisierung

Doch im indonesischen Islam zeigt sich auch eine ganz andere Perspektive, die den angeführten Fakten widerspricht.² Es

¹ Vgl. Franz Dähler, Welche Zukunft für die Religionen? in: Orientierung 66 (2002), 233-236, 234.

² Zum Islam in Indonesien allgemein: Clifford Geertz, The Near East in the Far East. On Islam in Indonesia. (School of Social Science Occasional Paper, 12). School of Social Science, University of Princeton 2001; Fauzan Saleh, Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia. A Critical Survey. Brill, Leiden 2001; John R. Bowen, Islam, Law, and Equality in Indonesia. An Anthropology of Public Reasoning. Cambridge University Press, Cambridge 2003; Herman L. Beck, Les Musulmans d'Indonésie. Brepols, Turnhout 2003; Charles E. Farhadian, Christianity, Islam and Nationalism in Indonesia. Routledge, London 2005; Matti Justus Schindehütte, Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft – Religion als politischer Faktor innerhalb der Entwicklung der Pancasila Indonesiens

überraschte mich, daß ich vom «Muslimischen Institut für Religion und Philosophie» (LASF) in Jakarta eingeladen wurde, am 25. August 2006 einen Vortrag über die Säkularisierung zu halten. Bisher glaubte ich, daß fast alle Muslime eine Trennung von Staat und Religion entschieden ablehnen. Doch nun wurde mir klar, daß bedeutende Muslime wie der Theologe und Publizist Dawam Rahardjo eine moderate Säkularisierung im Interesse der Religionsfreiheit bejahen, mithin die Scharia nicht zum Staatsgesetz erheben wollen. Dawam Rahardjo, der die Diskussion leitete, setzt sich dafür ein, daß Frauen im Islam gleiche Rechte erhalten und der Islam sich viel mehr um einen Wandel der soziokulturellen Strukturen bemühen müsse. Im Zusammenhang mit dem Karikaturenstreit in Dänemark erregte er mit seiner Erklärung Aufsehen, daß man diese Karikaturen mehr als Kritik an der Gewaltanwendung im Islam werten müsse denn als Verhöhnung der Religion. In diesem Sinn verurteilt er die Zerstörung der Moschee von Ahmadiyah (einer friedlichen muslimischen, als Sekte betrachteten Vereinigung) in Jakarta und den gewaltsamen Angriff auf Kirchen.

Im Verlauf des Gesprächs realisierten wir, daß die Säkularisierung verschiedene Formen annehmen kann: in den USA als «freundliche Trennung» von Staat und Religion, wovon die Kirchen sogar profitieren, in Frankreich als eher feindselige Spaltung, in Deutschland und der Schweiz als Partnerschaft mit großen regionalen Unterschieden. Für Indonesien beinhaltet die Säkularisierung ein erneuertes Ja zur Pancasila (5 Leitlinien der Nation: Glaube an Gott, nationale Einheit, Menschlichkeit, Demokratie und soziale Gerechtigkeit), in der die Religion zur Grundlage erklärt wird, aber nicht im Sinne eines Islamstaates.

Nach heftiger Kritik an der Pancasila (die unter dem Regime von Hadji Mohammed Suharto zur leeren Ideologie verkommen war) durch radikale muslimische Gruppen kehrt die öffentliche Meinung heute eher wieder zu einem vertieften Verständnis der Pancasila zurück.

Eine neue Koraninterpretation

Demokratie und Säkularisierungstendenzen im Islam bedürfen der Verankerung in den Glaubensquellen: im Koran (al-Quran), in den Hadithe des Propheten und in der ganzen Tradition. Wie aber ist der Koran zu deuten mit seinen teils widersprüchlichen Aussagen, gerade in Fragen der Gewaltanwendung? Können sich Radikale und Terroristen weiterhin auf Koranverse berufen, die Angriff und Gewalt gegen «Heiden» (*kafir*) rechtfertigen? Manchmal sind damit auch Christen und Juden gemeint, obwohl sie an andern Stellen ehrenvoll als «Volk der Schrift» bezeichnet werden. Man beachte die angriffigen Suren 2,191; 4,89; 9,5; 47,4. Und können sich gemäßigte Muslime nur auf jene Stellen berufen, welche die Religionsfreiheit festhalten (Sure 2,256) und den Frieden mit Christen und Juden betonen (Sure 3,64 und 29,46)? Mit der bisher wörtlichen – in Indonesien sagt man skripturalistischen Auslegung – gerät eine Mehrheit der Muslime in Widersprüche, die meist nicht bewußt sind oder wegerklärt werden. Doch verstärken sich heute Bestrebungen, die Texte im Lichte der Humanwissenschaften (Geschichte, Sprachforschung, Soziologie und Anthropologie) zu interpretieren und dementsprechend auch zu relativieren.³ Nicht jedes Wort ist schlechthin Gottes Wort, sondern es ist eine menschliche Aussage. In diese Richtung arbeiten die Pioniere einer neuen Hermeneutik wie der Algerier Muhammad Arkoun, der Inder Ali Engineer, die Ägypter Hassan Hanafi und Abu Zayd, der Südafrikaner Farid Esack und der Indonesier Very Verdiansyah mit seinem Buch «Emanzi-

Hamburg 2006; Michale Pye, Edith Franke, Alef Theria Wasim, Abdurrahman Mas'ud, Hrsg., Religious Harmony. Problems, Practice and Education. Berlin und New York 2006. (Red.)

³ Nicht gemeint ist damit die durch die neuen Rekonstruktionen des Korantextes durch Christoph Luxenberg hervorgerufene Debatte. Vgl. Christoph Burgmer, Hrsg., Streit um den Koran. Berlin 2. Aufl. 2005; Karl-Heinz Ohlig u.a., Hrsg., Der Frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007 (im Erscheinen).

patorischer Islam».⁴ Verdiansyah umschreibt die bisher allgemein gültige Interpretation der Glaubensquellen als theozentrisch, das heißt, Gottes Macht und Autorität stehen im Mittelpunkt. Diese Interpretationsweise habe sich im Verlauf der Geschichte als dogmatisch und autoritär erwiesen und entspreche der damaligen arabisch-patriarchalischen Kultur, die damit autoritäre Formen der Herrschaft und auch die Benachteiligung der Frauen begünstigte. Daraus folgte nach Very Verdiansyah der Anspruch auf alleinige Wahrheit, so daß eine neue Einsicht unmöglich und das Gesetz überbetont wurde, mit einer Reihe von Verurteilungen und Androhungen von Strafen bis zur Vernichtung. Es scheine keine Wahrheit außerhalb des überlieferten Textes zu geben.

Die Interpretation des Koran müsse von der menschlichen Situation ausgehen wie Armut, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, auch innerhalb der muslimischen Gesellschaft. Die *primären Werte des Koran* seien die gleiche Würde aller Menschen, die Befreiung von Diskriminierung und Unterdrückung, die Fähigkeit zum kritischen Urteil, der Pluralismus (Anerkennung der Vielfalt), Sensibilität in der Geschlechterfrage (gender) und die Ablehnung jeder Benachteiligung von Minderheiten. Die im Islam übliche Bezeichnung «kafir» (Heide) könne so nicht mehr gebraucht werden. «Die eigentlich Ungläubigen sind jene, die sich Reichtum anhäufen und die Gesellschaft tyrannisch ausbeuten und alle Anstrengungen für die soziale Gerechtigkeit verhindern.» (Ashgar Ali Engineer)

Solche Thesen zu vertreten ist gefährlich. Abu Zayd wurde von einem ägyptischen Gericht als «Heide» verurteilt, weil er die arabische Sprache des Koran als «historisch» (nicht als göttlich) bezeichnet hatte, und zwangsweise von seiner Frau geschieden. Mahmud Muhammad Taha wurde im Sudan zum Tode verurteilt, weil er im Koran zwischen in Mekka und Medina verfaßten Texten unterscheidet. Jene von Mekka seien solider und universaler als jene von Medina, welche stark mit der arabischen Kultur verquickt seien und daher hinterfragt werden müßten.

Das Gesicht des liberalen Islam

Bis etwa 2000 hatte das Wort «liberal» eine negative Bedeutung, bedingt durch den Gründerpräsidenten Sukarno (1945-1966), der den Begriff mit der Dekadenz westlicher Demokratien verband, in der nur Partei- und Wirtschaftsinteressen verfochten würden. Doch seit dem Erstarken der Demokratiebewegung gegen den Autokraten Hadji Mohammed Suharto (1966-1998) verstand man unter «liberal» eine freiheitliche, tolerante und pluralistische Haltung. Radikale Muslime verwerfen den Begriff vehement als unislamisch, aber auch ein Teil der gemäßigten Muslime bekundet noch Mühe mit dem Begriff, er tönt ihnen zu westlich. Trotzdem wird «liberal» im oben genannten Sinn von einer wachsenden Zahl von Muslimen akzeptiert.

«Utan Kayu 68 H» in Jakarta wurde als Zentrum des «liberalen Netzwerkes» bekannt, das mit seinen Publikationen und öffentlichen Gesprächen den Demokratisierungsprozeß und eine größere Öffnung des Islam unterstützt, die von einem exklusiven zu einem inklusiven Denken führt, das andere Religionen in den Heilsplan Gottes und in das sozialpolitische Engagement einschließt. Diese inklusive Haltung vertreten die islamischen Institute P3M (für Bildung der Koranschulen und Entwicklung der Gesellschaft) und LASF (Studien für Religion und Philosophie). Sehr bedeutsam ist, daß die hochangesehenen muslimischen Universitäten in Jakarta und Yogyakarta sowie die von Muslimen geleitete Universität Paramadina (Rektor war bis vor einem Jahr der profilierte muslimische Theologe Nurcholish Madjid) die Liberalisierung wissenschaftlich begleiten und theologisch unterbauen.

Das liberale Netzwerk publizierte ein Buch über das «Gesicht des wahren Islam in Indonesien», worin 28 muslimische Wissenschaftler den historischen Quellen liberalen Denkens im Koran und in der Tradition, der Kodifizierung des Koran, der Frauenfrage (incl.

⁴ Very Verdiansyah, Emanzipatorischer Islam (indonesisch). P3M, Jakarta 2004.

Bekleidung), der Scharia und Religionsfreiheit, dem Pluralismus und der Beziehung zu anderen Religionen nachgehen. Besonders aufschlußreich ist das Kapitel über den Zusammenhang des Gottesbegriffes mit der Gewalt, verfaßt von Kautsar Azhari Noer, Dozent der muslimischen Universität Jakarta. Der Autor, aktiv am interreligiösen Dialog beteiligt, führt aus, daß ein männliches Gottesbild, das vor allem die Macht und Autorität Gottes hervorhebe, die Anwendung von Gewalt fördere, während ein Gottesbild von Barmherzigkeit und Liebe zum friedlichen Handeln inspiriere. «Ich verstehe nicht, warum das Symbol Gottes immer mit zwei Schwertern dargestellt wird ... Im Koran gibt es mehr Namen von Gott, die seine Milde und Schönheit zum Ausdruck bringen.» Ein zu sicherer und absoluter Gottesbegriff stimuliere den Fanatismus. In Wirklichkeit könnten wir Gottes Wesen nicht erfassen und sollten daher zurückhaltend über Gott sprechen.⁵

Weitere hervorragende Autoren des Buches sind Azyumardi Azra, Rektor der muslimischen Universität Jakarta, Luthfie Assyaukanie, Dozent an der Universität Paramadina (Jakarta), Djohan Efendi, Präsident der «Internationalen Konferenz für Religion und Frieden», Nurchoilish Madjid, Rektor der Universität Paramadina, Budhi Munawar Rahman, Dozent der Universität Paramadina und Verfasser des Buches «Pluralistischer Islam» und nicht zuletzt Ulil Abshar-Abdalla, Präsident des «liberalen Netzwerkes».

Ulil Abshar-Abdalla wurde besonders bekannt durch seine theologischen Überlegungen zum *Tsunami*: Die meisten Muslime hielten den Tsunami für ein von Gott bestimmtes Schicksal (*takdir*), für eine Strafe oder Prüfung. Der Mensch vermöge nichts gegenüber der Allmacht Gottes. Man nenne diese theologische Haltung «Jabariyah». Ulil Abshar-Abdalla lehnt sie ab. Man könne solche Geschehnisse nicht immer mit Gott erklären, es bleibe ein Geheimnis. Religion als Erklärung für alles sei unmöglich. Wir müßten vielmehr auch menschliche Ursachen hinterfragen. Auch beim Tsunami seien menschliche Faktoren mitbeteiligt. So habe man die Mangrovenwälder und Korallenriffe an der Küste geplündert und das Warnsystem vernachlässigt. In Weiterführung dieser Überlegungen erwähnt Pastor Andreas Yewangoe (Jakarta), daß eine Gruppe von christlichen und muslimischen Theologen in Makassar versuchten, gemeinsam eine Antwort auf den Tsunami zu finden. Ihre Gedanken richteten sich darauf, wie man Gottes Liebe in einer solchen Katastrophe gegenwärtig machen könne. Gott sei auf der Seite der Leidenden, und darum sei Gott zu spüren im Beistand, der den vom Tsunami betroffenen Menschen geschenkt wurde. Diese interreligiöse Gruppe trägt den bezeichnenden Namen «Intime Oase».

Ulil Abshar-Abdalla wurde infolge seiner liberal-muslimischen Haltung, auch im Hinblick auf seine Reflexion über den Tsunami, vom «Muslimischen Rat der Gelehrten» (MUI) als Ketzer verurteilt, als «halal» bezeichnet, der verfolgt und getötet werden dürfe.

Wie denkt die Basis?

Ist dieser liberale Islam nur elitär, auf die Intellektuellen beschränkt, wie viele vermuten, oder lebt er auch im Volk? Sicher würden sich die meisten Muslime Indonesiens nicht als liberal bezeichnen, dazu ist das Wort noch zu suspekt. Doch vieles von seinem Gedankengut lebt durchaus im Volk. Das zeigt sich in der Volksorganisation NU (Nahdlatul Ulama), die mit ihren 50 Millionen Mitgliedern vor allem in den Dörfern sehr verbreitet ist. Dr. Nur Kholis Setiawan, Direktor des «Muslimischen Dialogzentrums» in Yogyakarta, umschrieb die NU in seinem Vortrag vom 28. November 2006 in der «Mission 21» (Basel): «Die NU hat einen großen Beitrag für den religiös-islamischen Diskurs im modernen Indonesien geleistet, besonders unter der Führung von

⁵ In diesem Kontext verweise ich auf eine Rede von Dr. Gerrit Singgih, Dekan der Theologischen Fakultät der protestantischen Universität «Duta Wacana» (Yogyakarta). In einem Seminar über Religion und Gewalt (August 2006) erklärte er, daß Religion ein Janusgesicht habe. Sie spreche oft von Opfern und Blutvergießen in ihren Riten. Diese Sprache müsse hinterfragt werden. Ein «Gott der Opfer» könne die Gewalt legitimieren.

Abdurrahman Wahid von 1989 bis 1999, dem Präsidenten Indonesiens von 1999-2001. Er unterstützte die Pancasila als Staatsideologie. Sie beruht auf der Tatsache, daß Indonesien ein pluraler Staat war und ist, dessen einzelnen Bevölkerungsgruppen die gleiche Position haben sollen. Die Bevölkerung Indonesiens mit mehr als 300 Ethnien benötigt eine Ideologie, die den so verschiedenen Bevölkerungsteilen eine Einheit in der Vielfalt vor Augen führen soll.»

Die NU hat einen starken Einfluß auf die 3000 Pesantren (muslimische Ausbildungsstätten von der Elementar- bis zur Mittelschule) mit ihren drei Millionen Schülern und Schülerinnen. Im neuen Modell der Pesantren wird der religiöse Unterricht mit der Vernunft und den Fortschritten der Wissenschaft verbunden. Obwohl ursprünglich eine Organisation der traditionellen Muslime, gab ihr Abdurrahman Wahid eine moderne Ausrichtung. Die Weisheit der lokalen Kulturen wird integriert, so die tolerante javanische Lebensphilosophie, die Elemente von Animismus, Hinduismus (z.B. Schattenspiele der indischen Epen) und Buddhismus umfaßt. Die Zusammenarbeit mit Nicht-Muslimen wird anerkannt.

Wichtige Organe der NU sind das «Lakpesdam» (Institut für die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten) und die Frauenorganisation «Fatayat». Sie arbeiten mit christlichen Organisationen zusammen und konnten im Konflikt von Ambon zwischen Christen und Muslimen vermitteln. Fatayat gründete 1998 in Surabaya eine interreligiöse Vereinigung. Sie widersetzt sich auch dem «Antipornogesetz», das radikale Muslimorganisationen durchsetzen wollen. Die Bekleidungs Vorschriften (z.B. Kopftuch), die Ausgeh- und Lokalverbote würden einseitig nur die Frauen benachteiligen. In den Provinzparlamenten, in denen diese rigorosen Maßnahmen durchgepeitscht werden sollen, sitzen weniger als zwei Prozent Frauen. Die männliche Jugendorganisation der NU «Ansor» erklärte mehrmals ihre Bereitschaft, christliche Kirchen und Schulen gegen Angriffe von Fanatikern zu schützen.

Wohin der Weg?

Die neueste Entwicklung läßt die Frage offen: Wird nun die 230-Millionen-Nation zum Islamstaat? Dann käme der kämpferische Islam seinem «endgültigen Triumph» bedeutend näher, den der Islamwissenschaftler Tilman Nagel vorzeichnet. Zunächst gilt es festzuhalten, daß sich die Geltung der Scharia nur auf die Muslime beziehen würde, allerdings mit der Folge, daß Angehörige anderer Religionen zu Staatsbürgern zweiten Ranges würden wie in Saudiarabien, im Jemen, im Sudan und in Pakistan.⁶

Zu fürchten ist der bei vielen Muslimen inhärente Drang, in die Tradition zurückzufallen. Das geschah schon im 9. Jahrhundert, als die Mutaziliten, die den Glauben mit den Wissenschaften, vorab der griechischen Philosophie, verbinden wollten, durch die konservativen Ashariten abgelöst wurden, die das «zurück zum Koran, weg vom Heidentum» erkämpften. Indonesien erlebte um 1830 einen konservativen Einbruch durch den Patrikrieg in Minangkabau (Sumatra). Puritanische Muslime wollten dort das Matriarchat abschaffen und gemäß dem arabischen Wahhabismus zum buchstabengetreuen Islam verpflichten. Die «Padri» scheiterten an der Mehrheit des Volkes.

Der indonesische Islam ist sich seiner Eigenkraft noch zu wenig bewußt, orientiert sich nach dem arabisch geprägten Islam. Ansätze zu mehr Selbständigkeit finden sich bei Nurchoilish Madjid, der die Universalität des Islam betont. Nach Ulil Abshar-Abdalla ist auch das «Dogma», daß die Offenbarung schon abgeschlossen sei, wenig förderlich für ein Denken in die Zukunft. Die Religion ist einem Baum vergleichbar, der nicht nur aus den Wurzeln (Ursprung, Vergangenheit) besteht, sondern aus seinem Stamm und

⁶ Immerhin gilt im Nachbarstaat Malaysia ebenfalls die Scharia, aber so moderat, daß Christen mit ihr leben können. Entlang der Straße von der Stadt Kinbalu (Sabah) in die Bergregion des 4100 Meter hohen Kinbalu beobachtete ich nur noch katholische Kirchen, keine Moscheen mehr! Es ist aber anzunehmen, daß ein Durchbruch des militanten Islam in Indonesien härtere Folgen nach sich ziehen würde, weil die ethnischen und kulturellen Gegensätze viel mehr aufeinanderprallen.

seinen Zweigen (Gegenwart) und vor allem seinen Blüten und Samen (Zukunft). Gott offenbart sich auch in der Gegenwart, durch die «Zeichen der Zeit», durch Menschen mit Intuition für die Zukunft.

Welche Richtung der indonesische Islam letztlich einschlagen wird, hängt wesentlich von den Christen ab, obwohl sie nur zehn Prozent der Bevölkerung stellen. Die Kirchen sind sich dieser Chance zu wenig bewußt. Ich las jahrelang kirchliche Berichte aus Indonesien, in denen die «anderen», eben die Muslime, gar nicht vorkommen oder nur als potentielle Gegner, als Mehrheit, gefürchtet werden. Das Binnenleben der Kirchen scheint zu sehr auf Liturgie, Katechese, soziale Dienste innerhalb der Pfarrei konzentriert, mit Ausnahme von bischöflichen Rundschreiben und Verlautbarungen des ökumenischen Kirchenrates.

Der Islam braucht für seine Entfaltung die Christen, und umgekehrt. In meinen vielen Begegnungen mit Muslimen, auch mit konservativen, spürte ich ihre Ansprechbarkeit für das Christentum. Muslime sind den Christen gegenüber sehr «reaktiv», im positiven Sinn. Daher ist es entscheidend, auf sie zuzugehen. Glücklicherweise finden seit einigen Jahren vermehrt muslimisch-christliche Seminare statt, so in Yogyakarta im April 2002 über die «Zukunft der Religion» und in Bali im September 2006 über «Religionen, Quellen des Friedens», zu welchem «Mission 21» (Basel) wesentlich beigetragen hat. Werkstätten der Verständigung sind von christlicher Seite die «Philosophische Hochschule» der Jesuiten (STF) in Jakarta, wo vermehrt auch Muslime studieren und Muslime zum Dozentenstab gehören, die «Evangelischen Theologischen Hochschulen» von Jakarta und Banjarmasin (STT), die protestantische «Universität Duta Wacana» in Yogyakarta sowie die katholischen Universitäten «Atma Jaya» in Jakarta und «Sanata Dharma» in Yogyakarta.

Nicht zu unterschätzen sind die erstarkenden Organisationen für Menschenrechte, in denen Muslime und Christen zusammenarbeiten.⁷ Es geht da um die innersten Werte von Koran und Bibel.

Alle diese Annäherungen schaffen eine Atmosphäre von Freiheit und Offenheit, die dem puritanischen Islam widerstrebt.

Ein persönliches Erlebnis mag die Bedeutung der gegenseitigen Annäherung verdeutlichen. Im April 2002 lud ich Habib Husein zu einem Mittagessen ein. Er ist Präsident der als radikal geltenden «Ikhwanul Muslimin Indonesia». Er erschien mit einigen Begleitern, darunter ein finster blickender junger Mann mit Bart, der mich kritisch musterte, vermutlich ein «bodyguard». Anfänglich war unser Gespräch zähflüssig, aber dann stellte er mir auf einmal die Frage: «Mußte Jesus am Kreuz sterben, um uns zu erlösen? Wollte Gott diesen grausamen Tod?» Ich verwies auf den Kirchenlehrer Thomas von Aquin (13. Jh.), der sich diese Frage ebenfalls gestellt hatte und erklärte, daß Christus uns auch erlöst hätte ohne diesen Tod. Ich fügte hinzu, daß Gott der Inbegriff der Liebe sei und daher diesen Tod nicht wollte, obwohl einige Bibelstellen das andeuten. Damit sei das «Kreuz» nicht entwertet. Es bedeute: Obwohl Jesus hingerichtet wurde, siegte die Bösheit nicht, sondern die Liebe Gottes. Jesus sprach am Kreuz die Barmherzigkeit Gottes für seine Mörder aus. Das entspricht dem Koran, wo immer wieder die Barmherzigkeit Gottes im Vordergrund steht. Nach dieser Antwort zeigte sich Husein sichtlich erfreut, das Gespräch belebte sich, dauerte dann über zwei Stunden. Der «Bodyguard» war unterdessen verschwunden. Am Schluß umarmte und küßte er mich. War da ein Brückenpfeiler gebaut worden? Ich halte mich an das Wort des evangelischen Theologen Olaf Schumann, der nach dem Seminar in Bali im September 2006 Abu Bakar in der Pesantre «Ngruki» getroffen hatte: «Wo Menschen sind, ist immer Wandel.» Franz Dähler, Kriens

⁷ Dazu zählen die «Institute für Menschenrechte» (HAM, d.h. Hak Azasi Manusia) auf nationaler und regionaler Ebene, der «Rechtsbeistand für Arme und Diskriminierte» (LBH, d.h. Lembaga Bantuan Hukum), die «Initiativkomitees für sozialwirtschaftliche Entwicklung» (LSM) und die KONTRA(S), eine Organisation gegen Entführung, Folter und Gefangenennahme durch staatliche Organe.

«Pro multis» – Ist Jesus nicht «für alle» gestorben?

Anmerkungen zu einem römischen Entscheid

Für ziemliche Unruhe im Kirchenvolk sorgt derzeit ein Schreiben des Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Francis Kardinal Arinze, vom 17. Oktober 2006 an die Bischöfe der Weltkirche. Von einer Änderung der «Wandlungsworte» ist die Rede, von einem Eingriff des Papstes in die Liturgie, einer «Zurücknahme» der nachkonziliaren Liturgiereform an einem ersten neuralgischen Punkt. Die Aufregung ist deshalb so groß, weil man in den nächsten Monaten ein *Motu proprio* des Papstes erwartet, das nach allem, was zu hören ist, erklären soll, daß die tridentinische Meßform nie abgeschafft worden sei und jetzt auch wieder neben dem *Novus Ordo Missae* von Papst Paul VI. als «außerordentliche Form» Bestand und Gültigkeit haben könne. Ganz unbemerkt blieb hierzulande auch nicht, daß der Papst im September gegen den Protest der französischen Bischöfe dem von abgefallenen «Lefebvristen» gegründeten und angeblich Le Pen nahestehenden «Institut du Bon Pasteur» seinen Segen gegeben hat. Doch sollte man, soweit möglich, die Vorgänge auseinanderhalten. Worum geht es also in dem Schreiben von Kardinal Arinze tatsächlich?

Eine Frage der genauen Übersetzung

Im vorkonziliaren *Missale Romanum* lautete das Kelchwort: «Nehmet hin und trinket alle daraus: Das ist der Kelch Meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes – Geheimnis des Glaubens (mysterium fidei) –, das für euch und für viele (*pro vobis et pro multis*) vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies, sooft ihr es tut, zu Meinem Gedächtnis.» Im *Ordo Missae* der Liturgiereform wurde dieses Kelchwort an zwei Stellen geändert:

Die nicht schriftgemäße Parenthese *mysterium fidei* nahm man heraus und stellte sie in Verbindung mit der sich an 1Kor 11,26 anlehnenden, neu geschaffenen Akklamation des Volks: «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir ...» hinter die Einsetzungsworte, und das sog. Anamnesis-Wort, das sich bislang eher an 1Kor 11,26 orientierte, vereinfachte man, indem man es exakt an Lk 22,19 par. 1Kor 11,24 anglich: «Tut dies zu Meinem Gedächtnis.»¹ Um den Vortrag der sog. «Konsekrationsworte» durch den Priester, vor allem bei einer Konzelebration, zu erleichtern, wurde verfügt, daß sie jetzt in allen Hochgebeten (einschließlich des Römischen Meßkanons, des ersten Hochgebets) gleich lauten sollen.² Mit der Approbation der «volkssprachlichen Übertragungen» des *Missale Romanum*, der deutschen im Jahre 1974, fand dann auch einschlußweise die Übersetzung des *pro multis* mit «für alle» ihre Anerkennung, was als eigener Punkt aber offiziell nicht explizit

¹ Vgl. H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral.* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4). Regensburg 1989, 437.

² So die Erklärung «De Precibus eucharisticis» vom 6.11.1968, in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973 und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. R. Rennings. Kevelaer-Freiburg/Schweiz 2002, 590; lat. in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I* (1963-1973) (comp. R. Kaczynski). Marietti, Rom 1976, 420. Eingeleitet wird diese Erklärung mit der Feststellung: «Bei der Erstellung der volkssprachlichen Übertragungen (popularibus interpretationibus) der neuen Eucharistischen Hochgebete ist folgendes zu beachten». Doch geht es dann im Text der Erklärung selbst nicht um die Frage der *interpretationes*, sondern um die *identitas* der Herrenworte in allen Hochgebeten. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe übersetzt das *pro multis* mit «für alle» – entsprechend den approbierten Übersetzungen des neuen *Missale Romanum*.

thematisiert wurde.³ Seitdem hat sich diese Übersetzung, die in anderen europäischen Versionen ihr Analogon besitzt (*per tutti, pour tous, for all* etc.), eingebürgert, freilich nicht überall (z.B. nicht in Polen). Die Gründe für ihre Einführung waren exegetischer Natur, wobei offenkundig die Studien des evangelischen Göttinger Neutestamentlers J. Jeremias zum Verständnis der Abendmahlsworte Jesu⁴ maßgeblichen Einfluß ausübten. Seine These lautete, daß das *hyper pollon* der Abendmahlsworte (Mk 14,24 par. Mt 26,28 [*peri pollon*]) «nicht ausschließend («viele, aber nicht alle»), sondern in semitischer Redeweise einschließend («die Gesamtheit, die viele umfaßt») gemeint» sei. So habe auch «die johanneische Tradition interpretiert, die in ihrer Wiedergabe des Deutewortes zum Brot *hyper pollon* mit *hyper tēs tou kosmou zoēs* (Joh 6,51c) umschreibt» (= *für das Leben der Welt*). Sinngemäß sei Mk 14,24c deshalb zu übersetzen mit: das Blut, «das für die Völkerwelt vergossen wird».⁵

Nun will Rom nach Konsultation aller Präsidenten der Bischofskonferenzen wieder zu einer *wörtlichen* Übersetzung des auch im nachkonziliaren Missale Romanum festgehaltenen *pro multis* mit «für viele» («for many», «per molti» etc.) in den Landessprachen zurückkehren (es geht also nicht um einen erneuten Eingriff in den Wortlaut der sog. «Wandlungsworte», sondern um ihre genaue Übersetzung). Die Gründe, die für die Verabschiedung des doch gewiß wohlbedachten «für alle» im Schreiben des Präfekten der Gottesdienstkongregation (unter Punkt 3) genannt werden, sind die folgenden: die Treue zum Urtext, der auch in den modernen Bibelübersetzungen entsprechend wiedergegeben werde; der «von verschiedenen Bibelwissenschaftlern» herausgestellte intertextuelle Bezug zu Jes 53,11 («mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht» [Vulgata]), den eine getreue Übersetzung wieder sichtbar machen könne⁶; die unangefochtene lateinische Tradition (*nie pro omnibus*), zu der die Hochgebete (die Anaphoren) der verschiedenen orientalischen Riten, «ob in griechischer, syrischer, armenischer oder slavischer Sprache», ein wörtliches Äquivalent böten. Letzteres stellt ein ökumenisches Argument von nicht zu unterschätzendem Gewicht dar. Leider werden aber die Liturgien der Kirchen der Reformation nicht eines Wortes gewürdigt, was bedauerlich ist. Hat doch die deutsche Übersetzung des Kelchwortes jetzt wieder fast dieselbe Gestalt wie diejenige, die man zum Beispiel im «Evangelischen Gesangbuch» von 1967 findet: «Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Das tut zu meinem Gedächtnis.»⁸ Zum maßgeblichen Kriterium der neuen Übersetzung («Genauigkeit») verweist die Kongregation schließlich auf die Instruktion *Liturgiam Authenticam*

³ Auch nicht in der Erklärung der Glaubenskongregation *De sensu tribuendo ad probationem versionum formularum sacramentalium* vom 25. Januar 1974 (in: AAS 66 [1974] 661). Bemerkenswerterweise wird in diesem noch vor der Approbation der deutschen Übersetzung des Missale Romanum im September 1974 veröffentlichten Dekret betont, daß der *sensus originarius* der authentischen Texte in den Übersetzungen gemäß dem *proprium linguarum ingenium* auszudrücken ist. Der betonte Hinweis auf den *sensus ab Ecclesia intentus* bzw. die *mens Ecclesiae* reagiert vielleicht auf die durch die Übertragung der Einsetzungsworte entstandene Unruhe.

⁴ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen 1955, 41967 (Nachdruck der 3. völlig neu bearbeiteten Auflage von 1960, nach der hier zitiert wird) (dieses Buch wurde in viele Weltssprachen übersetzt!); ders., Art. *polloi* (= viele), in: ThWNT VI (1959), 536-545.

⁵ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte (vgl. Anm. 4), 221; vgl. ausführlich ebd. 171-174 sowie den *polloi*-Artikel!

⁶ Sinnvoller wäre der Hinweis auf Jes 53,12e,f gewesen: «*Er aber trug die Schuld der Vielen und trat für die Frevler ein*» (so die Übersetzung des hebr. Textes von H.J. Hermisson, Das vierte Gottesknechtlied im deuterocesajanischen Kontext, in: B. Janowski, P. Stuhlmacher, Hrsg., Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte. [FAT 14]. Tübingen 1996, 1-25, 9).

⁷ Erarbeitet im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen, der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich sowie der Kirche Augsburgischer Konfession und der Reformierten Kirche im Elsaß und in Lothringen.

⁸ «Evangelisches Gesangbuch» Nr. 688, S. 1248. Der einzige Unterschied ist der, daß der Neue Bund hier nicht auch «der ewige» heißt (so das Römische Missale), und zwar deswegen nicht, weil dieser Ausdruck in keiner der biblischen Fassungen der Abendmahlsworte Jesu vorkommt.

(2001) (über den Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie), in der dieses Kriterium bereits angemahnt wurde.

«Für viele» – nicht «für alle»?

Zur bisherigen Übersetzung mit «für alle» bemerkt das römische Schreiben, daß es sich bei ihr «eher» um «eine Erklärung solcher Art» handle, «die richtigerweise in die Katechese gehört». Doch stellt es gleich eingangs (unter Punkt 2) fest, wohl um den zu erwartenden Irritationen vorzubeugen, daß diese Erklärung beziehungsweise der bisherige «Wortlaut» «unzweifelhaft mit einer korrekten Interpretation der Absicht unseres Herrn übereinstimme», wie sie im Text (sc. der gegenwärtigen Übersetzung) ausgedrückt wird. Es ist ein Dogma des Glaubens, daß Christus für alle Männer und Frauen am Kreuz gestorben ist.» Überraschenderweise bietet dann aber das Schreiben im Anschluß an seine Bemerkung zur Katechese noch eine eigene *Deutung* der alten/neuen Übersetzung, überraschenderweise deshalb, weil man ja der Auffassung sein könnte, daß ein römischer Entschneider sich mit der Festsetzung der biblisch genormten liturgischen Fassung der Herrenworte begnügt, bei der theologischen Deutung aber Zurückhaltung übt.⁹ Offenkundig will jedoch das Schreiben im Anschluß an sein eigenes Stichwort *Katechese* noch Orientierung für eine solche bieten, wobei man sich fragt, ob dies nicht damit zusammenhängt, daß eben auch höchst fragwürdige Interpretationen des «für viele» im Raum stehen, auf die das Schreiben vorsorglich reagieren möchte. Dabei geht es keineswegs nur um den zu befürchtenden Automatismus, mit dem sich das Mißverständnis *viele* = *nicht alle* vom Deutschen her beim breiten Publikum einstellen wird. Vielmehr wird man vor allem auch an die kämpferischen Splittergruppen am rechten Rand der Kirche zu denken haben (Pius- und Petrusbruderschaft), die immer schon gegen die nachkonziliare Übersetzung mit «für alle» polemisiert haben, weil sie angeblich einem vermessenen Heilsoptimismus oder der «Irrlehre der Allerlösung» Vorschub leistete.¹⁰ Diesen prekären Horizont, in dem der Entscheid rezipiert werden wird, verbalisiert er selbst nicht, obschon er ihn im Auge haben dürfte. Wie lautet also die im Schreiben angebotene Deutung des Ausdrucks «für viele»?

Dieser Ausdruck, so heißt es, «ist für die Einbeziehung jedes Menschen offen und bezeugt (!) die Tatsache, daß diese Erlösung nicht auf eine mechanische Art und Weise – ohne die Einwilligung oder Teilnahme der Einzelnen – geschieht. Der Gläubige ist vielmehr eingeladen, das Geschenk, das ihm angeboten wird, gläubig anzunehmen und das übernatürliche Leben zu empfangen, das denen gegeben ist, die an diesem Geheimnis teilnehmen und die auch davon in ihrem Leben Zeugnis geben, so daß sie unter die «vielen» – auf die sich der Text bezieht – gezählt werden.» Daß hier von der «Einladung» an die Gläubigen gesprochen wird, das ihnen angebotene «Geschenk» auch «anzunehmen» und so «das übernatürliche Leben zu empfangen», deutet darauf hin, daß die angebotene Deutung des Ausdrucks «für viele» im Horizont der Eucharistie als Vergegenwärtigung der «Erlösungs»-Tat Christi am Kreuz verstanden werden will. Zugleich verbindet sich mit solcher Sicht ein anthropologischer Gesichtspunkt, wenn nämlich gesagt wird, die «Erlösung» geschehe «nicht auf eine mechanische Art und Weise – ohne die Einwilligung oder Teilnahme der Einzelnen», sondern erfordere – so kann man den Text verstehen – den ganzen Menschen, der zur Eucharistie eben hinzutreten muß, um das Sakrament zu «empfangen». Eine Aufweichung des *sola gratia* wird man dieser knappen Ausführung nicht nachsagen dürfen.

⁹ Auch die Übersetzung mit «für alle» blieb ja von offizieller Seite her unkommentiert.

¹⁰ Im Internet (www.kreuz.net) kann man als Kommentar zum römischen Schreiben von seiten der Priesterbruderschaft St. Pius X. lesen: «Dem Heilsangebot nach ist Christus in der Tat für alle gestorben. Aber dieses Angebot fordert die Annahme und Mitwirkung (!) des Menschen zu seinem Heil. Deshalb werden de facto nicht alle, sondern nur viele gerettet. Diese Richtigstellung Roms ist darum ein Damm gegen die grassierende Irrlehre der Allerlösung.»

Hält man sie indes mit dem eingangs festgehaltenen «Dogma des Glaubens» zusammen, «daß Christus für alle Männer und Frauen am Kreuz gestorben ist», dann gewinnt man den Eindruck, daß hier die universale Formel «für alle» mit Bedacht für die Deutung des *Heilstodes* Jesu reserviert, der Ausdruck «für viele» hingegen auf die den Heilstod zueignende *Eucharistie* bezogen werde, eben «das Blut, das für euch und viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden». Läßt sich eine solche Aspekt-Verteilung samt anthropologischer Differenzierung aus exegetischer Sicht halten oder muß man urteilen, daß hier eine biblische Redeweise zur Projektionsfläche wird für eine in sich durchaus plausible theologische Überlegung, die mit dieser Redeweise aber ursprünglich nichts zu tun hat?

Exegetischer Einspruch

Erstens: Das Markusevangelium bietet die sühnechristologische Formel «für viele» in eucharistischem und nicht-eucharistischem Kontext *unterschiedslos*. So lautet das Lösegeld-Wort Mk 10,45, das auf die Lebenshingabe Jesu insgesamt blickt: «denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben *als Lösegeld für viele*». Hier der Formel die Absicht unterstellen zu wollen, sie «bezeuge» die «nicht-mechanische Art und Weise der Erlösung», wäre angesichts der verwendeten Metaphorik vom Lösegeld, das Jesus bezahlt hat, abstrus. Übrigens «übersetzt» 1Tim 2,6 das Herrenwort für griechisch denkende Christen der dritten Generation so: «Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich hingegen hat *als Lösegeld für alle*.»

Richtig ist, daß die Abendmahlsworte Jesu den Verweis auf sein Sterben auch in einer auf die feiernde Gemeinde adaptierten Gestalt bieten können, nämlich wenn es heißt: «für euch (hingegen)» (Lk 22,19; 1Kor 11,24). Doch vergleichbare adaptierende Umwandlungen finden sich auch sonst bei der «Hingabe»-Formel, ohne daß damit der Part des Menschen im «Erlösungs-gesehen» auch nur angedeutet würde (vgl. Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2). Tritt die Anrede «für euch» an die Stelle der Aussage «für viele», dann soll das bewirken, «daß jeder der Feiernden sich vom Herrn ganz persönlich angedredet weiß».¹¹

Zweitens: Das römische Schreiben erklärt, Christus sei gewiß «für alle Männer und Frauen am Kreuz gestorben», und gibt zugleich zu verstehen, daß der «für die Einbeziehung jedes Menschen offen(e)» Ausdruck «für viele» auf «die Einwilligung oder Teilnahme der Einzelnen» ziele. Damit stellt es aber die Formel in einen semantischen Zusammenhang, der ihren präzisen Sinn verschleiert. «Viele» steht in den *neutestamentlichen Belegen* in *Opposition* nicht zu «allen», sondern zu «dem Einen». ¹² So heißt es etwa in Röm 5,18f.:

- 18 a «Also: Wie es durch *eine* (einzige) Verfehlung für alle Menschen zur Verdammnis kam,
 b so kommt es auch durch *eine* (einzige) Erfüllung des (Gottes-)Rechts für alle Menschen zum Freispruch, der das Leben schenkt.
- 19 a Denn wie durch den Ungehorsam des *Einen* die *Vielen* als Sünder eingestuft wurden,

¹¹ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte (vgl. Anm. 4), 165.

¹² Gleiches kann auch für die Rede von «allen» gelten; neben Röm 5,18 vgl. 2Kor 5,14f., wo es heißt: «Die Liebe Christi nämlich drängt uns, die wir zu diesem Urteil gekommen sind: *Einer* ist für *alle* gestorben, also sind *alle* gestorben; und für *alle* ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist.» Vielleicht enthielt die alte Glaubensformel V.14c/15a ursprünglich die Opposition «einer» – «viele», jedenfalls zieht Paulus für seine Korinther das «alle» vor! Zur Auslegung vgl. M. Theobald, «... der uns den Dienst der Versöhnung übertragen hat» (2Kor 5,18). Das Apostelamt nach 2Kor 5,14-21, in: G. Augustin, K. Krämer, Hrsg., *Leben aus der Kraft der Versöhnung*. (FS Weihbischof J. Kreidler). Ostfildern 2006, 22-43.

b so sind auch durch den Gehorsam des *Einen* die *Vielen* als Gerechte eingestuft worden».¹³

Wie V.19b zeigt, bezieht sich Paulus hier auf Jes 53,11 («*gerecht macht mein Knecht die Vielen*»). Er meint: Auf Grund des Sterbens des einen Gerechten, Jesus, werden nun «die Vielen», die ausnahmslos alle Sünder sind, von Gott als Gerechte angesehen. Man begreift die Rede von «den Vielen» somit nur von der Vorstellung des Sühntods Jesu her: Der Eine tritt sterbend für die Vielen ein – stellvertretend für sie und zugleich ihnen zugute!¹⁴ Im eucharistischen Kontext verdeutlicht diesen semantischen Konnex 1Kor 10,16f. (vgl. auch Röm 12,5), wobei eine Fassung der Abendmahlsworte im Hintergrund stehen dürfte, wie wir sie ähnlich aus Mk 14,22-24 kennen¹⁵:

- 16 a «Der Becher des Segens, den wir segnen,
 b Ist er nicht Teilhabe am *Blut* Christi?
 c Das Brot, das wir brechen,
 d Ist es nicht Teilhabe am *Leib* Christi?»
- 17 a Weil (es) *ein* Brot (ist),
 b Sind wir, *die Vielen*, ein Leib,
 c Denn wir *alle* haben teil an dem *einen* Brot».

Die Logik von V.17 gewinnt ihre sinnenfällige Anschaulichkeit in der eucharistischen Handlung: Der *eine* Brotlaib, der gebrochen (V.16c) und an *alle* Gemeindemitglieder verteilt wird (V.17c), verbindet sie – «*die Vielen*» – miteinander in dem *einen* Leib Christi. Wirksam wird wieder die im Hintergrund stehende sühnechristologische Deutung des Todes Jesu: Es ist die im eucharistischen Mahl sich verdichtende «Teilhabe am Blut» bzw. «Leib Christi», d.h. an dem für uns in den Tod gegebenen und auferweckten Christus, welche «die Vielen» zu einer neuen (ekklesialen) Wirklichkeit eint. Wie in Röm 5,18 alternieren auch hier die beiden jeweils eine Ganzheit bezeichnenden Ausdrücke «alle» und «die vielen», ohne daß eine semantische Verschiebung zu erkennen wäre. Nur der Bezug der Termini ist jeweils anders: Sind «die Vielen» in Röm 5,18f. «alle Menschen», so ist die Gesamtheit, die 1Kor 10,16f. im Blick hat, das «Wir» der ganzen Gemeinde. *Der universale Aspekt ist also für den Ausdruck «die Vielen» nicht konstitutiv, vielmehr haben wir einen Ganzheits-Terminus vor uns, der unterschiedliche Füllungen der Ganzheit erlaubt.* Wie sieht unter diesem Gesichtspunkt die Sachlage bei den Abendmahlsworten Jesu aus?

Drittens: Gegenüber den grundlegenden Studien von J. Jeremias hat sich die Diskussionslage inzwischen weiterentwickelt. Jeremias nahm nicht nur an, daß der jesuanischen Urform des Kelchwortes die markinische Fassung am nächsten käme¹⁶, sondern postulierte für Jesus auch ein Verständnis des semitischen Ausdrucks «viele»¹⁷, das nicht spezifisch auf Israel, sondern auf

¹³ Übersetzung nach K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer. (ThHK 6). Leipzig ³2006, 131.

¹⁴ Dieses Verständnis der Vorstellung vom Sühntod Jesu kann hier nicht entfaltet werden; verwiesen sei auf M. Theobald, Römerbrief. Kap. 1-11 (SKK.NT 6/1). Stuttgart ³2002, 106-117 (Exkurs: «Stellvertretende Sühne. Eine Deutung des Kreuzes Jesu, die zu denken gibt»). B. Janowski, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff. (SBS 165). Stuttgart 1997.

¹⁵ So ist neben der Rede von den «Vielen» (V.17b) auch die Parallelität von «Blut» und «Wein» signifikant (anders die paulinisch-lukanische Form, die im Becherwort vom «Neuen Bund in meinem Blut» spricht [1Kor 11,25; Lk 22,20]), Merkmale, die gerade die markinische Fassung auszeichnen. Zur Frage, wie die ungewöhnliche Abfolge *Becher-Brot* zu erklären ist, konsultiere man die Kommentare.

¹⁶ Heute gewinnt die Auffassung an Boden, der zufolge die soteriologische Aussage «für viele» ursprünglich zum Brot-Wort gehörte (vgl. Joh 6,51c; 1Kor 10,17; 11,24); M. Theobald, Das Herrenmahl im Neuen Testament, in: ThQ 183 (2003), 257-280, 262 mit Anm. 25.

¹⁷ Zum Nachweis, daß auch artikelloser *polloi* (= viele) (so Mk 10,45; 14,24; Mt 26,28) inkludierenden Sinn (= alle) haben kann, vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte (vgl. Anm. 4), 172f.; ein schönes Beispiel bietet die Sentenz Mt 22,14: «*Viele* ... sind berufen, *wenige* aber auserwählt», meint: «*alle* sind ... (zum Heilmahl) gerufen, nur wenige tatsächlich erwählt!» In Jes 53,12 ist das erste *rabim* mit Artikel versehen, das zweite («die Schuld von Vielen») nicht.

die Völkerwelt bezogen sei. Für das Gottesknechtslied Jes 52,13-54,12 selbst dürfte es aber mit H.-J. Hermisson und B. Janowski inzwischen klar sein, daß «die Vielen», die in den Rahmenteil des Liedes auftreten (52,14/53,11f.), identisch sind mit den «Wir», die in seiner Mitte sprechen. Daraus folgt dann aber, daß «mit den <Vielen> [...] die Gesamtheit Israels gemeint (ist)», die den Knecht in seiner Not feindlich isoliert (vgl. auch Ps 31,10-14 u.a.).¹⁸ Wichtiger erschien aber Jeremias die «vorchristliche» Auslegung des Liedes, von der er auf der Basis sehr fragwürdiger Belege behauptete, sie habe die «Vielen» bereits auf die Völker bzw. Juden und Heiden bezogen¹⁹ – ganz im Gegensatz zur nachchristlichen jüdischen Deutung, die in angeblich antichristlicher Polemik die Wendung auf Israel eingegrenzt hätte. Doch abgesehen von der Unhaltbarkeit dieser Konstruktion ist vor allem zu bedenken, an wen Jesus sich mit seiner Gottesreich-Botschaft wandte und von wem er Ablehnung erfuhr. Sein Ansinnen war, ganz Israel zu sammeln, und als er Widerstand von seiten der religiösen und politischen Autoritäten Israels erfuhr, mußte ihm zumindest die Möglichkeit seines gewaltsamen Endes vor Augen gestanden haben. Sollte dadurch das von ihm proklamierte Erwählungshandeln Gottes an Israel als gegenstandslos widerlegt sein? «Gerade unter dieser Voraussetzung ist es durchaus glaubwürdig, daß Jesus seinen zu erwartenden Tod als Lebenshingabe für «die vielen» im Sinne der Gottesknechtsüberlieferung von Jes 53 gedeutet hat, wobei er [...] bei «den vielen» zunächst an die Gesamtheit Israels gedacht haben dürfte.»²⁰

¹⁸ B. Janowski, Stellvertretung (vgl. Anm. 14), 80f.; H.J. Hermisson, Das vierte Gottesknechtslied (vgl. Anm. 6), 12f.

¹⁹ J. Jeremias, Die Abendmahls Worte (vgl. Anm. 4), 220 (zu äthHen 46,4f.; 48,8; 55,4; 62,1.3.6.9; 63,1-11; Weish 2,19f.; 5,1-23: an keiner dieser Stellen läßt sich ein Bezug zu den «Vielen» von Jes 53,11f. nachweisen!); eine Spur, aber nicht in der von J. Jeremias gemeinten Richtung, bietet lediglich Dan 12,3 (vgl. Jes 53,11): dazu M. Hengel, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: B. Janowski P. Stuhlmacher, Der leidende Gottesknecht (vgl. Anm. 6), 49-91, 60f.

²⁰ H. Merklein, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: ders., Studien zu Paulus. (WUNT 43). Tübingen 1987, 181-191, 183f. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus IV (Mt 26-28). (EKK 1/4). Düsseldorf-Neukirchen 2002, 115f., bezweifelt einen Anklang des *pollon* auf Jes 53 und meint, es so aus dem unmittelbaren Kontext zu deuten, was aber wenig überzeugend ist: «Der eine Becher kreist unter den vielen zu Tische liegenden Jüngern, und so kommt die sühnende Kraft des Opfertodes des einen Christus vielen zugute.»

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 52.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 61.-, Euro 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnement: Fr. 100.-, Euro 70.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (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.

Nach Ostern – im Zuge der Öffnung der jesuanischen Bewegung in die Völkerwelt hinein – wuchs dann den Christen unter dem Vorzeichen ihres Glaubens an die Auferweckung Jesu und seiner Inthronisation zum Herrn der Völker (vgl. Mt 28,16-20; Röm 10, 9-13 etc.) die Einsicht auch in die universale Heilsbedeutung seines Todes zu. Jetzt ließ «für viele» an die Gesamtheit der Völker denken, der Bezug des Ganzheits-Terminus wurde universal. Bezeichnend ist Joh 6,51c («das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt»)²¹, weil man in den johanneischen Gemeinden doch Gründe genug hätte finden können, das eigene Erwählungsbewußtsein auch in das eucharistische Geschehen einzutragen, aber man tat es nicht. Markus bahnt in seiner Passionserzählung der universalen Lesart der Wendung u.a. dadurch den Weg, daß er Jesus schon im Tempel das gewichtige Jesaja-Wort sprechen läßt: «mein Haus soll ein Haus des Gebets für alle Völker sein!» (Mk 11,17 = Jes 56,7). Da er unmittelbar nach Jesu Tod vom Zeichen des Zerreißen des Tempelvorhangs (vor dem Allerheiligsten) erzählt und gleichzeitig den heidnischen Hauptmann ein Bekenntnis zu Jesus ablegen läßt (Mk 15,38f.), gewinnt der Leser den Eindruck: Die Hingabe Jesu in den Tod geschieht allen zugute, jetzt verbürgt sich Gott mit seinem Heilswillen «für alle Völker». Und – so kann man fragen – entspricht das nicht auch zutiefst dem jesajanischen Bild vom Gottesknecht, zu dem Gott sagt: «Es ist zu wenig, daß du mein Knecht bist, um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels zurückzubringen. So mache ich dich auch zum Licht der Nationen, daß mein Heil reiche bis an die Enden der Erde.» (Jes 49,6; vgl. auch Jes 42,6; Lk 2,32; Apg 13,47)

Kurzum: Die Neuausrichtung des Ganzheits-Terminus «für viele» über die Gesamtheit Israels hinaus jetzt auf «alle Völker», also seine universale Füllung, war ein theologischer Vorgang, der sich auf Grund des Osterkerygmas notwendigerweise einstellte und dann auch sprachlich dort seinen Niederschlag erfuhr, wo griechisch denkende Christen der späteren Generationen nicht mehr um die Bedeutung des semitischen Idioms «(die) Viele(n)» wußten. Man übersetzte es, wie z.B. in 1Tim 2,6 (siehe oben!) ersichtlich, mit «alle».

Hohe Ansprüche an die Katechese

Den Entscheid Rom's, zur Übersetzung des Kelchworts mit «für viele» zurückzukehren, kann man aus ökumenischen Gründen nur begrüßen. Auch in exegetischer Hinsicht gilt das, da nur diese Übersetzung die innerbiblische Anspielung auf Jes 53 erkennen läßt. So fremd und auch anstößig der Text jetzt wieder vielen erscheinen mag, vielleicht provoziert er sie zu Nachfragen und bietet damit Katechese und Predigt die Gelegenheit, darüber zu reden und so wichtigen Themen wie Jesu Sendung zu Israel, der Universalität des Heils etc. mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Das sollte man nicht geringschätzen, sondern als Herausforderung begreifen. Freilich mutet die Gottesdienstkongregation mit ihrem Entscheid Katechese und Predigt auch viel zu. Werden unsere Priester, Katecheten und Katechetinnen den zu erwartenden Mißverständnissen wehren können? Hilfreich ist die Orientierung, welche die Kongregation selbst bietet, nicht, sie verwirrt mehr, als daß sie Klarheit schafft. Auch wird man den faden Beigeschmack nicht los, hier werde in der Art der theologischen Argumentation den «Lefebvristen» die Hand gereicht.²²

Greifen wird der Entscheid, wenn in vielleicht zwei Jahren die Neuübersetzung des Missale Romanum vorliegt. Hoffen wir, daß die gegenwärtige Unruhe zu einer heilsamen wird und wieder da oder dort verstärkt auch über die Eucharistie selbst gepredigt wird, über die Gabeworte Jesu über Brot und Wein und seine Einladung, die an alle ergeht, an seinem messianischen Mahl der Freude teilzuhaben (vgl. Lk 14,15-24; 22,28-30).

Michael Theobald, Tübingen

²¹ Auch im Täuferwort Joh 1,29 («Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt»), das auf Jes 53,12e (vgl. oben Anm. 6) beruht, wird «viele» mit «Welt» wiedergegeben.

²² Vgl. oben, Anm. 10!