



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 72. Jahrgang Zürich, 15./31. August 2008

MÖGEN WIR DIE GRIECHISCHEN GÖTTERBILDER noch so vortrefflich finden und Gottvater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen – es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.» So heißt es in Hegels Vorlesungen zur Ästhetik¹, und das bezog sich im bürgerlichen Zeitalter auf den Abschied von der weit über zweitausendjährigen kultischen Lebensgemeinschaft von Religion und Kunst. Die Kunst wird damit autonom, selbstreflexiv und die Künstler-Subjektivität immer expressiver. Ihre Ausdeutung ist zur Aufgabe der Kunstkritik geworden und hat eine spezifische Expertenkultur erzeugt. Die allerdings bestimmt sich keineswegs mehr allein über ästhetische Kategorien, sondern längst ebenso über einen ziemlich undurchschaubaren Kunstmarkt samt mitunter bizarren Events.

Trivialer gesagt: So ganz genau weiß einfach niemand mehr, ob all das, was aktuell zum Kunstereignis hochgejazzt wird, diesen Anspruch wahrmacht, und ob jene Künstler, die mit bisweilen irrsinnigen Summen im Kunsthandel aufgesockelt werden, tatsächlich solche Genies sind. Aber wie und warum auch sollte die Kunst als soziales Teilsystem von Markt-Effekten und PR-Strategien ausgenommen bleiben? Auch in den Epochen traditioneller Auftragskunst spielte Geld ja durchaus eine ebenso elementare Rolle.

Letztlich verbleibt das jedoch in der Sphäre des Tauscherts. Die interne Logik der Kunst hat es immer noch mit der Lust und den Mühen des authentischen Formwillens zu tun, der quer zu Marktstrategien und Verwertungsrationalität steht. Kunst ist willkürliche Notwendigkeit, und darin Selbstzweck, ohne äußeren Nutzen. Und darin, daß ihre Objekte auf eine andere (imaginäre, transzendierende) Ordnung als die gegenwärtig-sichtliche anspielen, erhält sich sogar noch oder wieder eine mögliche Verwandtschaft zu religiösen Dimensionen.

«... das bereits bestehende Leiden»

So ist es vielleicht auch kein Zufall, daß in den letzten Jahren renommierte Künstler die Einladung angenommen haben, Kirchenfenster zu gestalten.² Am meisten Aufsehen hat unter ihnen wohl das neue, 113 m² große Südquerhausfenster von Gerhard Richter im Kölner Dom erregt; 11263 Glasquadrate in 72 Farben werden durch ein neuartiges Zwei-Komponenten-Silikon zusammengehalten.

Es wirkt beinahe wie ein gewaltiges Kaleidoskop. Der Kölner Kardinal Joachim Meisner erklärte, daß ihm eine figurative Darstellung moderner Heiliger lieber gewesen wäre.³ Experten wie Werner Spies sprechen hingegen von einem «gigantischen Plasmabildschirm» mit zufallsgenerierten Pixeln; andere erkennen darin die «radikale Verweigerung einer Botschaft».⁴ Deutungen, die dem Fenster bei entsprechendem Lichteinfall meditativ-spirituelle Impressionen abzugewinnen suchen, wirken bisweilen eher subjektiv bemüht.

Denn profaner als mittels computer-generierter Farbscheiben-Auswahl können Kirchenfenster in einer gotischen Kathedrale kaum noch gedacht werden. Der Agnostiker Gerhard Richter folgt darin dem Eigensinn seiner bisherigen künstlerischen Produktion. Aber ein *pictor doctus* wie er geht ein solch säkulares Projekt kaum einfach naiv an. Und in der Tat: Blickt man zurück auf die Anfänge des gotischen Kirchenbaus, so zeigt sich, daß vielmehr ein kompliziertes, kunstvoll-mathematisches Kalkül von Kreuzrippengewölbe, Vierung und Lichteinfall die Architektonik bestimmten. Allein die Ablösung des alten Gewölbe-Sturzes durch elegantere und tragfähigere Spitzbögen setzte subtile Statik-Berechnungen voraus.⁵ Etwas trivialer: Auch gotische Dome werden nicht allein von hochstrebender Spiritualität zusammengehalten. Nimmt man noch Motive der alten Licht-Emanations-Metaphysik hinzu, die in Mittelalter und Gotik gerade auch für die Architektur eine elementare Rolle spielte, so verwandelt sich der unmittelbar naheliegende Widerspruch von computergenerierten Kirchenfenstern und mittelalterlicher Kathedrale, von digitaler Moderne und religiöser Gotik in eine so radikale wie anspielungsreiche Spannung.⁶

Nun liegt bei Kirchenfenstern schon vom Sujet her eine wie auch immer vermittelte Beziehung von Kunst und Religion nahe, ähnlich wie bei moderner Sakralarchitektur oder

ÄSTHETIK

«... das bereits bestehende Leiden»: Zur Retrospektive über *Mark Rothko* (1903-1970) – Hegels These vom Ende der Kunst – Das Bürgertum und die Kunstreligion – Der aktuelle Streit um sakrale Kunst – Zu Biographie und Werk Mark Rothkos – Der Durchbruch in den dreißiger Jahren – Die Wirklichkeit des Künstlers. *Werner Post, Bonn*

ZEITGESCHICHTE/POLITIK

«Eine Flucht, die niemals endet»: Zu *Andreas Kosserts* Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945 – Die Eingliederung der Vertriebenen und der Flüchtlinge – Der Verlust der Heimat – Verdrängung und Verschweigen des Verlustes – Die Kirchen als Rettungsanker – Im Spannungsfeld deutscher Außenpolitik – Landsmannschaften und Vertriebenenverbände – Bemühungen um Verständigung und Versöhnung.

Rupert Neudeck, Troisdorf

JUDENTUM

Grenzen überschreiten: «Heimat Diaspora» – das Jüdische Museum Hohenems in einer opulenten Dokumentation – Symbolträchtige Lage – Im Dreieck von Deutschland, Österreich und Schweiz – Das Museumsprojekt Exil – Das Lebensmodell Diaspora.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

«Ich sage nur ein höfliches Nein und gehe meiner Wege»: Zu Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Lektüre von Jacob Neusers Jesusbuch – Ein Meilenstein im jüdisch-christlichen Dialog? – Kritik an der bisherigen Tradition des jüdisch-christlichen Gesprächs – Suche nach einem eigenständigen Diskurs – «Ein Rabbi spricht mit Jesus» – Fiktive Synchronisierung – Ein Sprung über die Wirkungsgeschichte hinweg – Konzentration auf die Lehr- und Predigtpassagen im Matthäus-Evangelium – Zur Toraauslegung Jesu – Joseph Ratzinger liest Jacob Neuser – Aufhebung des Partikular-Bestimmten in das Allgemeine – Übereinstimmungen und Differenzen – Toräübertretungen oder Toräüberschreitungen? – Das Freiheitsverständnis im Galaterbrief – Konsequenzen für die Christologie – Übersehene Probleme der Wirkungsgeschichte.

Paul Petzel, Andernach

MORALTHEOLOGIE/KIRCHE

Die Enzyklika «Humanae Vitae» – vierzig Jahre danach: Einige Beobachtungen zu ihrer Vorgeschichte – Zustimmung, Kritik und Zurückweisungen – Drei Typen der Apologie – Die «Päpstliche Kommission für die Geburtenregelung» – Das Ehekapitel in der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» – Die Änderungsvorschläge von Papst Paul VI. – Eine nach vorne offene oder eine nach rückwärts gebundene Interpretation des Konzilstextes – Die Notwendigkeit einer neuen Sachdebatte.

Nikolaus Klein

Skulpturen. Auch sind immer wieder Künstler in ihrer Malerei eigenen religiösen Überzeugungen gefolgt. Bei aller eindrucksvollen Kunstschönheit vermag eine solche Kunst-Religion-Beziehung jedoch nicht immer jenen Rest-Vorbehalt auszuräumen, daß sie kultischen Zwecken untergeordnet und letztlich äußerlich bleibe; entweder illustrieren dann die Bilder bloß religiöse Themen oder beliebige religiöse Objekte dienen rein artistischen Exerzitien. Zur Zeit bietet eine vielgelobte Ausstellung Anlaß, solche Fragen höchst anspruchsvoll zu diskutieren: die Präsentation der Werke von Mark Rothko.⁷ Sie zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß sie nicht nur die von allen Freunden der Kunstreligion verehrten abstrakten und monochromen Bilder der späten Phase zeigt, sondern auch die heterogenen Arbeiten der frühen und mittleren Jahre.

Biographie und Werk Mark Rothkos

Geboren 1903 im damals russischen Dwinsk (und heute lettischen Daugavpils) als viertes Kind des (jüdischen) Apothekers Jacob Rothkowitz, folgt er 1913 mit dem Rest der Familie seinem Vater in die USA, der mit dieser länger geplanten Emigration einige Jahre früher vor dem aggressiven Antisemitismus zaristischer Kosaken geflüchtet war. In den USA lebte er zunächst in Portland, dann in New York, absolvierte u.a. ein Kunststudium in Yale, ließ sich 1925 in New York nieder, begann ab 1926 mit ersten eigenen (realistischen) Bildern und nahm 1938 nach seiner formellen Einbürgerung den Namen Mark Rothko an. In der Folge gehörte er als Mitgründer u.a. einer expressionistischen Künstlergruppe («The Ten») an und verarbeitete wechselnde europäische Einflüsse (Henri Matisse, Paul Cezanne, Surrealismus, Pierre Bonnard etc.); nach dem Ende der surrealistischen Phase entwickelte er ruhigere und schon rechteckige Formen, kooperierte u.a. mit Barnett Newman und Robert Motherwell, um schließlich ab 1949 jenen Stil zu entwickeln, der seinen Weltruhm begründete und an dem er bis zum Ende arbeitete. Geplagt von schweren Depressionen und Krankheiten nahm er sich am 25. Februar 1970 in seinem Atelier das Leben.

In den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg war Mark Rothko wie viele seiner später prominenten Kollegen hierzulande unbekannt;

das Zentrum der Kunst lag in Europa, amerikanische Künstler reisten an, um hier die klassischen und neuen Vorbilder zu studieren. Auch als dieser Fluß Ende der vierziger Jahre seine Richtung umzukehren begann, hat Mark Rothko als Jude um Deutschland begreiflicherweise lange Zeit einen Bogen gemacht. Öffentlich wahrgenommen wurde er zuvor schon im schweizerischen Basel, in Deutschland dann 1959 mit einer kleinen Auswahl auf der documenta II in Kassel. Die erste große Wanderausstellung seiner Werke fand hier 1971/72 erst nach seinem Tod statt.⁸

Essays – Briefe – Interviews

Mark Rothkos Werk, das auf Auktionen längst Höchstpreise (bis über 60 Mill. \$) erzielt, ist in seiner komplexen Entwicklung vielfach diskutiert und dargestellt worden, wie ein Blick auf die einschlägige Literatur zeigt. Inzwischen liegt auch eine Textsammlung mit Essays, Briefen und Interviews von Rothko vor.⁹

Unschlüssig, was er tun und werden wollte, kam er 1925 eher zufällig zur Kunst. Er schreibt sich in Kunstakademien ein, illustriert Bücher, gibt Kindern im Brooklyn Jewish Center Kunstunterricht und beteiligt sich an einer ersten Ausstellung. 1933 hat er zwei eigene Ausstellungen mit Aquarellen, Zeichnungen und Ölgemälden, meist Porträts, ohne größeres Echo. Rothko schließt sich 1935 einigen Gruppen an, deren Programm¹⁰ als «abstrakter Expressionismus» bezeichnet wird und in Opposition zum konservativen *mainstream* der damaligen amerikanischen Kunst steht. Nach zahlreichen Ausstellungen, stilistischen Experimenten und Projekten steigt seine öffentliche Bekanntheit. Er erhält Lehraufträge an Universitäten und unternimmt 1950 mit seiner Frau eine erste Europareise.

Erst in dieser Phase findet Rothko zu jener Bildform, die ihn berühmt gemacht hat. Es handelt sich dabei um große rechteckige und oft monochrome Formate mit Farbfeldern, deren Vertikale durch farbige Querstreben aufgeteilt und rhythmisiert wird. Die Ränder dieser Bilder sind meist weich und fließend, harte Kontraste fehlen fast ganz, dafür verdüstern sich die Farben im Lauf der letzten Jahre immer mehr in Schwarz- und Brauntönen.

Schon allein diese Strenge und Verfinsterung macht frühere Vorbehalte von Kritikern und auch Kollegen Mark Rothkos gegenstandslos, seine späten Bilder seien ornamental (wie etwa bei Piet Mondrian) oder, noch schlimmer, «dekorativ»; nichts lag Mark Rothko ferner. Sie lassen sich viel eher als geronnene Form von nachzitterndem Schrecken dechiffrieren, in der sowohl biographische wie politisch-historische Erschütterungen, die er früher etwa in seinen Darstellungen des antiken Sehers Teiresias unmittelbar dramatisch artikuliert, ihre reife künstlerische Form gefunden haben.

Mark Rothko wurde zwar als «abstrakter Expressionist» bezeichnet, hat aber stets bestritten, «abstrakt» zu malen. Eher setzt er schon romantische Motive fort, etwa die Stimmungen von Landschaftsbildern Caspar David Friedrichs.¹¹ Farbfelder bilden dabei wie Landschaften gleichermaßen Seelenräume.

Seitdem die Kunst in der Moderne selbstreflexiv geworden ist, will oder muß sie sich in jedem Kunstwerk gleichsam erneut erfinden und legitimieren. In dieser auch bei Mark Rothko radikalen und bisweilen melancholischen Selbstbezogenheit stößt sie aber gerade und mehr als jede sozialkritische Kunst auf die Sperren der gesellschaftlichen Realität. Der rigorose Kunstanpruch eckt

¹ G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden. Frankfurt/M. 1970, Bd. 13, 142. In diesen Kontext gehört auch Hegels oft mißverständene Sentenz vom «Ende der Kunst»: sie gilt allein deren traditional-integraler Bedeutung.

² In Köln hat Markus Lüpertz Makkabäer-Fenster in St. Andreas realisiert, im Naumburger Dom Neo Rauch drei Fenster mit Szenen aus dem Leben der heiligen Elisabeth, in Zürich gibt es einen Entwurf für ein Fenster im Großmünster von Sigmar Polke, der auch in Köln für die Fenster von St. Kunibert gefragt wurde. Im Pariser Centre Pompidou gibt es z.Zt. die Ausstellung «Traces du sacré» zu sehen (bis 11. August 2008, ab 11. September 2008 im Münchner Haus der Kunst).

³ Kardinal Joachim Meisner monierte, das Richter-Fenster passe ebenso gut in eine Moschee. Der Begriff «entartet», den er benutzte und der einigen Skandal machte, bezog sich nicht auf das Richter-Fenster; Kardinal Joachim Meisner gilt im übrigen als guter Beuys-Kenner.

⁴ W. Spies, Ein Ozean aus Glas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 25. August 07. Vgl. zum Thema: Wolfgang Ullrich, Religion gegen Kunstreligion. Zum Kölner Domfensterstreit, in: Merkur 62 (2008), 705, 93-102. Gerhard Richter hat bereits 1974 mit ähnlichen Farbtafeln experimentiert; für das Domfenster hat er neben äußerst penibler Auswahl von Materialien eine computerisierte Zufallsmischung von Farben erstellt.

⁵ Vgl. dazu E. Panofsky, Sinn und Deutung in der bildenden Kunst. Köln 1978, darin Kap. 3 «Abt Suger von St-Denis», 125-166. Panofsky eruiert (inzwischen nicht mehr ganz unbestritten) aus den Schriften Sugers zur Architektur den großen Einfluß der Lichtmetaphysik des Dionysios Areopagita bzw. des Johannes Scotus Eriugena. Den Hinweis darauf verdanke ich meinen kunstversierten Freunden aus dem Mittwochs-Club.

⁶ Sowohl Markus Lüpertz in St. Andreas (mit bisher vier Fenstern) als auch Neo Rauch in Naumburg sind weniger kompromißlos als Gerhard Richter vorgegangen, beide lehnen sich stärker an die traditionelle Ikonologie an, Neo Rauch verfremdet sie durch ein ziemlich gräßliches Rot. Erwähnt werden sollten auch andere Experimente mit Kunst im sakralen Raum, wie z.B. in der «Kunstkirche» St. Peter in Köln.

⁷ Die Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle (Mark Rothko. Die Retrospektive) ist bis zum 14. September 2008 verlängert worden. Dazu der vorzügliche Katalog des Hirmer-Verlags: Mark Rothko. Retrospektive. Hrsg. v. H. Gaßner, Ch. Lange u. O. Wick. München 2008.

⁸ Zur detaillierten Rezeptionsgeschichte vgl. den Katalogüberblick von Ch. Lange, K. Koschkar, in: H. Gaßner u.a., Mark Rothko (Anm. 7), 86-193.

⁹ Vgl. Mark Rothko, Schriften 1934-1969. (Writings on Art. Yale 2006). Hrsg. v. M. López-Remiro. Verlag Kurt Liebigh, Schmieheim 2008; im Nachwort (181-190) befaßt sich John Fischer mit der Frage nach möglichen religiösen Dimensionen.

¹⁰ Mark Rothko verfaßt 1947 für zwei Zeitschriften die Artikel «Die Ideen der Kunst. Zehn Künstler erklären ihre Einstellung zu ihrer Kunst und Zeitgenossenschaft» und «Die Romantiker fühlen sich aufgerufen».

¹¹ Die gegenwärtige Ausstellung in der Kunsthalle Hamburg konfrontiert in einem Raum Bilder Mark Rothkos mit C.D. Friedrichs «Wanderer über dem Nebelmeer» (1817); in der Struktur vielleicht noch auffälligere Anklänge an «Der Mönch am Meer» (1809/1810).

ständig an, teils schon handfest-praktisch, teils auch ganz grundsätzlich. Jenes «Hintergrundleuchten», das Mark Rothkos späteren Bildern oft attestiert wird, erinnert von fern an das «sinnliche Schein der Idee», von dem Hegel noch sprechen konnte.

Die Wirklichkeit des Künstlers

Mark Rothko wählte gern große Formate, die den Betrachter unmittelbar in die Bilder hineinziehen, eine sprachlose Suggestion oder überwältigende Aura entfalten und keine Distanz mehr zu lassen sollten. Er hat dieses Ideal viel zu häufig formuliert, als daß man es als den üblichen Künstler-Narzißmus bloß zur Kenntnis nehmen müßte. Die Bilder fabulieren nicht, erzählen keine Geschichten und wollen nichts als sich selbst bedeuten.

Dieses Überwältigtwerden erinnert aber auch nicht zufällig an religiöse Erlebnisse. Mark Rothko hat diesen Vergleich selbst gezogen: eine fast mystische Entgrenzung mit elementaren menschlichen Gefühlen in Mythos, Schicksal, Ekstase oder Tragödie.

Eine ausdrückliche Rolle hat die Religion für Mark Rothko offenbar aber nicht gespielt. Seine Tochter berichtet, daß das Judentum eher als kultureller Hintergrund firmierte; Mark Rothko konnte zwar Jiddisch und Hebräisch sprechen, machte aber offenbar nie Gebrauch davon. «Er hat aber als Jugendlicher in Amerika endgültig mit der religiösen Praxis gebrochen und war sein Leben lang daran nicht mehr interessiert ... (Aber) es gibt bei ihm ganz klar diese Suche nach etwas Substanziellem, Jenseitigem über das rationale Verstehen hinaus.», aber es sei schwer zu sagen, ob das seine spezifische jüdische Thematik sei.¹²

Aufschlußreich mag dafür ein Auftrag sein, den er für die Seagram-Wandgemälde im Four Seasons-Nobelrestaurant in New York bekam und zurückgab, weil «nämlich die Serie von Bildern, auf die er so viel Mühe und Gefühl verwendet hatte, weit mehr darstellten als eine boshafte Geste an ein paar reiche Feinschmecker und einen besseren Ort verdient hatten als einen modischen Speisesaal».¹³ So verschenkte er die neun Bilder

¹² So der Sohn Chr. H. Rothko im Prospekt zur Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle.

¹³ J. Fischer, (vgl. Anm. 9), 188.

1969 an die Londoner Tate Gallery, wo ihnen als «Tate Murals» ein eigener Rothko-Saal gewidmet ist. Diese fast schon sakrale Strenge verbindet sich im übrigen mit einem anderen Projekt, einer nicht-konfessionellen Kapelle in Houston (Texas), die im Auftrag der de Menil-Familie nach Mark Rothkos genauen Anweisungen gebaut und mit seinen Wandbildern ausgestattet wurde (1967).

«Ich male nur das bereits bestehende Leiden»

Nun müssen sich weder Kirchenfenster noch Kapellen affirmativ-religiösen Motiven ihrer Architekten oder Ausstatter verdanken. Mark Rothko hat die oft gehörten Hinweise auf Mystik, Magie oder Ritual in seinen Bildern auch oft bestritten: Er sei «kein Mystiker. Vielleicht Prophet – obwohl ich kein Leiden vorhersage. Ich male nur das bereits bestehende Leiden.»¹⁴ – Auch diese en passant notierte Selbstbeschreibung verdeutlicht abermals, welche Dramatik in den scheinbar ruhigen Bildern ihre Form gefunden hat und wie unsinnig Einschätzungen von «ornamental» oder «dekorativ» waren.

Aber «selbst ich», schreibt sein Freund und Vertrauter John Fischer zum Thema «Mystik», «konnte das sehen (...) In ihrem späteren Stadium drückten die Farbfelder – Purpur, Schwarz, Rot wie getrocknetes Blut – ein fast greifbares Gefühl von Verhängnis aus. Und Rothkos Leugnen zum Trotz, einen fast religiösen Mystizismus.», als ob er «den Tod einer Zivilisation» feiere ... Ihr «Thema könnte Tod und Wiederauferstehung sein, in der klassischen, nicht in der christlichen Mythologie ... ein moderner Todestanz».

Wie seine Kapelle in Houston eröffnet auch das erwähnte «Hintergrundleuchten» der Bilder Aspekte einer bekenntnislosen Religion. Rothko hat dieses Thema nicht gesucht, sondern sich eher dagegen gesträubt; vielmehr drängte es sich offenbar gerade im Verfolg radikalen Kunstwillens auf. Bei allem bisweilen das Sakrale streifenden Ernst hat sich Mark Rothko allerdings nie in das wolkige Reich von Kunstreligion verstiegen, wie es ein (spät-)romantischer Geniekult nicht nur im 19. Jahrhundert gern versuchte.

Werner Post, Bonn

¹⁴ Ebd.

«Eine Flucht, die niemals endet»

Zu Andreas Kosserts Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945

Daß Andreas Kossert, der Autor von «Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945» die Geschichte der Eingliederung von 14 Millionen Deutschen aus den verschiedenen ostdeutschen und osteuropäischen Ländern neu- oder umschreiben will, halte ich nach der Lektüre des Buches für keine korrekte Zusammenfassung seiner Ergebnisse.¹ Es sind zwei große Erkenntnisse, die uns in den 430 Seiten des Buches vermittelt werden: Einmal die Feststellung, daß die Eingliederungsbemühungen eine gewaltige Aufgabe und im Ergebnis gelungen waren. Die Erlebnisse von Vertriebenen in der Bundesrepublik Deutschland sprechen davon, wie schwer es ihnen gefallen ist, mit Menschen anderer Kultur und Herkunft in ihren neuen Niederlassungen auf Dauer zusammenzuleben.

Die zweite Erkenntnis des Buches lautet: «Solange der gewaltsame Heimatverlust eines Fünftels der deutschen Bevölkerung nicht als allgemeiner Verlust empfunden wird, ist die Aufarbeitung der Vergangenheit nicht abgeschlossen.» (S. 330) Mit diesen Worten faßt der Autor seine Forschungsergebnisse zusammen. Die psychischen Belastungen der Vertriebenen könnten nicht als «Altlast der Geschichte» abgetan werden. Bei Heimatverlust finde eine Trennung von einem Teil des Selbst statt. Diese Trennung,

¹ Andreas Kossert, Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945. Siedler, München 2008, 431 Seiten.

so schreibt Kossert in Anlehnung an Studien des Berliner Psychotherapeuten Uwe Langendorf, müsse nicht traumatisch sein, wenn Rückkehr möglich und die Heimat innerlich bewahrt werde «als verfügbarer Ort wie der Heimathafen für ein Schiff, aber sie ist auf jeden Fall traumatisch, wenn die Heimat gewaltsam und für immer verlorengeht». (S. 331) Der Autor hält die Behandlung der Vertriebenen durch die Politik und die politische Korrektheit der Westdeutschen für taktisch verlogen. Ich glaube, daß noch immer Mut dazu gehört, die Diagnose von der «Unfähigkeit zu trauern» auch auf die Behandlung von Flucht und Vertreibung durch die dominante deutsche Geschichtsauffassung zu beziehen.

Verdrängen und verschweigen

Die deutsche Bevölkerung – so Andreas Kossert – beschäftige sich mit Flucht und Vertreibung mehr, als man wahrhaben wolle. Von den Auswirkungen der Vertreibung könne sich die Psychoanalyse erst jetzt ein Bild machen. In der Nachkriegszeit seien die Vertreibungsschicksale so häufig, gewesen daß man ihre spezifische Bedeutung gar nicht erkannt habe. Nicht zu Unrecht sei gerade in dieser sogenannten Normalität der Grund dafür gesucht worden, daß erst jetzt das pathogene Potential von Krieg und Vertreibung ins Blickfeld rücke. Erst jetzt zeige sich, daß die

traumatische Erfahrung ihren Schatten auch auf die folgende Generation geworfen habe.

Andreas Kosserts Buch ist erfrischend unakademisch geschrieben, es enthält Beispiele aus der Forschung, aus dem Alltag, aus den Medien. Die Sorglosigkeit, mit der wir Deutschen uns diesen Verzicht der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Vertriebenen geleistet hätten, habe etwas Beklemmendes, schreibt Kossert. Das führte gleichzeitig dazu, daß uns eine polnische Vergangenheit für die ehemals deutschen Gebiete aufgeschwätzt wird, und wir diese Unwahrheit um der politischen Korrektheit willen auch noch einfach hinnehmen. Beim Polenbesuch der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel wurde ihr jüngst eine polnische Verwandtschaft angedichtet: «Man erfährt, daß die Mutter der Kanzlerin in «Elblag» geboren wurde und noch einiges mehr zur Herkunftsgeschichte der Familie. Das Fazit lautet: «Die Einwohner in Elblag freuen sich über die polnischen Wurzeln der Kanzlerin.» Das ist eine höchst erstaunliche Zuordnung, denn die westpreußische Stadt Elbing gehörte bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs zu Deutschland und war mehr als siebenhundert Jahre deutsch geprägt. Wer dort vor 1945 geboren wurde, war ganz einfach Deutscher. Auch die Fußballspieler Miroslav Klose und Lukas Podolski werden gerne als «Polen» in der deutschen Nationalmannschaft bezeichnet, aber sie stammen beide aus einem Teil Oberschlesiens, der bis 1945 nicht zu Polen gehörte.» (S. 323)

Andreas Kossert räumt auch mit der These auf, die Vertriebenen seien alle Revanchisten gewesen. Zumindest waren die großen Landsmannschaften revanchistisch. Gleichzeitig stellt er – nicht einmal vollständig – die geballte Ladung der kleinen und kleinsten konfessionellen Vereine dar, die entschieden und oft bis zur Selbstaufgabe zur Versöhnung bereit waren und sich aktiv dafür engagierten. Es fehlt in dem Buch leider eine Darstellung über die Danziger Katholiken, einer traditionsreichen Gruppe unter den Vertriebenen. Dieser Verband machte seit 1947 jedes Jahr im Sommer auf der Jugend-Burg Gemen seine Jahrestreffen, bei denen es nicht nur um Wiedersehen und Begegnung, sondern von 1947 an um Versöhnung mit dem Nachbarn Polen ging.

Als Folge des Schweigens über Schlesien, Ostpreußen, Pommern, Böhmen und Siebenbürgen hat sich in der Bundesrepublik Deutschland Schweigen und massive Unkenntnis über das Erbe ostdeutscher Kultur und Geschichte ausgebreitet. Mit dem Verlust und nach der Flucht wurden die Vertreibungsgebiete aus dem Gedächtnis verbannt, ja vertrieben. Manchmal geschah das absichtlich über Nacht. Aufgrund der eben zitierten politischen Korrektheit durfte der «Schlesische Bahnhof» in Berlin nur noch «Ostbahnhof» genannt werden.

Deutsche Vertriebene nach 1945

Andreas Kossert beschreibt die Wende in der öffentlichen Wahrnehmung der Vertreibung, die eigentlich erst mit Günter Grass' Darstellung der «Gustloff»-Katastrophe in seinem Roman «Im Krebsgang» einsetzte. Denn immerhin hatte Günter Grass sich öffentlich gegen die Wiedervereinigung Deutschlands gestellt, aus Sorge, damit könnten deutsche Großmachtsansprüche wieder aufleben. Der Umgang mit der Geschichte der Vertriebenen war, wie Andreas Kossert in seinem materialreichen Buch klarstellt, ein Tabu, mit dem die alte Bundesrepublik Ostdeutschland belegte und die Vertriebenen ruhigstellte. Im Sinne der Definition von Tabus, die er von Alexander und Margarete Mitscherlich übernimmt, gehörten in den «aufgeklärten Milieus der alten Bundesrepublik Vertreibung und Vertriebene allerdings zu den am besten gesicherten Tabus – verteidigt mit den dicken Kanonen des Revanchismusverdachts und der Ausschlußdrohung aus dem Kreis der politisch Anständigen». (S. 325)

Die andere Geschichte betrifft den Weg der Vertriebenen in die westdeutschen Länder. Die über vier Millionen, die zunächst in der «Sowjetischen Besatzungszone» (SBZ) strandeten, hatten – im Vergleich zu den in Westdeutschland aufgenommenen – eine unterschiedliche Geschichte, weil sich ihre Trauer der

allgemeinen Tendenz entgegenstellte, die ganze Geschichte der Vertreibung zugunsten des Ostblocks und der neuen Friedensgrenze mit Polen auszulöschen. Denn natürlich hatten diese Vertriebenen zum Teil das berechtigte Gefühl, daß sie stellvertretend besondere Opfer für die nationalsozialistischen Verbrechen und den Zweiten Weltkrieg seien. Daß Spott herrschte, Abneigung gegen die von «Drüben», Veralberung und Hänselei, das scheint mir eher menschlich zu sein. Wäre das Gegenteil der Fall gewesen, wäre es heroisch gewesen. Nun war das aber alles armselig. Und es gab sogar Versuche, Vertriebene aus den Ländern Osteuropas, die zum Beispiel in Bayern oder in Schleswig gelandet und gestrandet waren, mit Hilfe rassistischer Vorurteile regelrecht auszugrenzen.

In Südschleswig wurde z.B. die einheimische Bevölkerung stark von Dänen jenseits der Grenze umsorgt: Man wollte bei ihr den Wunsch verstärken, den Anschluß an Dänemark zu suchen. Dabei forderte man die Anschlußwilligen auf, sich auf ihre schleswigsche Eigenart und ihre «nordischen Wurzeln» zu besinnen. Die Vertriebenen wurden in die Rolle der eigentlichen Nazi-Deutschen versetzt. Über den Flensburger Landrat Johannes Tiedje schreibt der Autor: «Auf Vorschläge, Vertriebene mittels Umstrukturierungen in der Landwirtschaft ansässig zu machen, entgegnete er, «daß wir Niederdeutschen und Schleswig-Holsteiner ein eigenes Leben führen, das in keiner Weise sich von der Mulattenzucht ergreifen lassen will, die der Ostpreusse nun einmal im Völkergemisch getrieben hat.» (S. 73) «In der Nordsee mit dem Schiet», hieß der plattdeutsche Spruch. Gleichzeitig behauptete man, der Druck durch die Zuwanderung sei eine Gefahr für die echte Demokratie, die die Alliierten in ihren Zonen aufzubauen wünschten. Der dänische Journalist Tage Mortensen verstieg sich zu nazi-ähnlichen Parolen: «Sowohl rassemäßig als auch in kultureller und geistiger Hinsicht sind die Flüchtlinge artfremd in Südschleswig.» (S. 75)

Unter den vielen Illustrationen, die Andreas Kossert in sein Buch aufgenommen hat, befindet sich auch ein Photo von einem Fastnachtsumzug im badischen Lahr Ende der vierziger Jahre. Es zeigt zwei Männer, die ein Transparent mit der Aufschrift «Badens schrecklichster Schreck – der neue Flüchtlingstreck!!» tragen. (S. 76)

In den schwäbischen Landkreisen Waiblingen und Aalen kursierte 1946/1947 ein Schmähebet:

«Herrgott im Himmel, sieh unsere Not,
wir Bauern haben kein Fett und kein Brot,
Flüchtlinge fressen sich dick und fett
Und stehlen uns unser letztes Bett.
Wir verhungern und leiden große Pein,
Herrgott, schick das Gesindel heim.
Schick sie zurück in die Tschechoslowakei,
Herrgott, macht uns von dem Gesindel frei.
Sie haben keinen Glauben und keinen Namen,
die dreimal Verfluchten, in Ewigkeit Amen.» (S. 78)

Die Kirchen als Rettungsanker

Wichtig für das Auffangen der deutschen Vertriebenen waren die Kirchen. Sie haben sich kurz nach dem Kriege als einzige zu den Vertriebenen gestellt und waren nicht der Meinung, daß man im Volk der Täter zu den entsetzlichen Leiden und Wunden schweigen müsse. Am 30. Januar 1946 fand die Katholische Kirche noch eine sehr klare und kompromißlose Sprache, wie sie es später selten formuliert hat: Die Austreibung sei mit «furchtbarer Brutalität, unter Nichtachtung aller Menschlichkeit erfolgt. Auch nachdem der Hohe Kontrollrat die zwangsweisen Aussiedlungen abgestoppt hat, haben sie keineswegs aufgehört.» Die Weltöffentlichkeit aber schweige zu dieser furchtbaren Tragödie. Es scheine den Bischöfen, «als sei ein Eiserner Vorhang vor diesem Teil Europas niedergelassen». (S. 252)

Die (katholische) Kirchliche Hilfsstelle für Flüchtlinge pachtete in Königstein im Taunus ein Kasernengelände, wo sie sich

niederließ. Papst Pius XII. ernannte den aus dem Bistum Ermland vertriebenen Bischof Maximilian Kaller zum Päpstlichen Sonderbeauftragten für die heimatvertriebenen Deutschen. Darüber hinaus wurden in den meisten Diözesen Vertriebenenseelsorger ernannt und 1948 beriefen die Bischöfe in Westdeutschland einen Katholischen Flüchtlingsbeirat. Zudem schlossen sich die katholischen Hilfsorganisationen zu einer Arbeitsgemeinschaft für katholische Flüchtlingshilfe zusammen. Außerdem wurden das liturgische Leben, die liturgischen und folkloristischen Gesänge und Gebräuche aus der ehemaligen Heimat zu einem Rettungsanker für die Vertriebenen. Bald wurde die Marienwallfahrt der Sudetendeutschen zur «Mutter der Vertriebenen» als Wallfahrten nach Königstein organisiert. In Königstein wurde 1957 auch der Anna-Altar gestiftet, wohin die Schlesier wie früher zu der jährlichen Annaberg-Wallfahrt pilgerten. Der Vatikan hielt streng an seiner Auffassung fest, nichts vorschnell zu ändern. Deshalb ließ er die alte ostdeutsche Diözesanstruktur in Kraft. Rom hielt es nicht für gegeben, vor der endgültigen Regelung im Friedensvertrag etwas an den Grenzen der Bistümer zu ändern.

Die 180000 Vertriebenen aus der Grafschaft Glatz kamen nach Niedersachsen und Westfalen. Sie waren zu 90 Prozent katholisch. Im Emsland gab es zwar eine konfessionelle Harmonie, aber das Liedgut der Vertriebenen wurde als zu inbrünstig empfunden. Die Vertriebenen hatten Schwierigkeiten, «Verständnis für die starké Gemütsbestimmung ihres Glauben zu wecken. Die nüchterne und zugeknöpfte Haltung vieler emsländischer Priester wirkte dagegen befremdlich auf sie. In der Listruper Pfarrchronik notierte Pfarrer Albers sichtlich beeindruckt von der religiösen Haltung der Vertriebenen: «Zuerst waren die Vertriebenen in die Kirche gegangen, um sich Gott zu empfehlen und der Gottesmutter: «Die Schönste von allen ...» sangen sie. Wir haben es dann oft gesungen.» (S. 255)

Man darf nicht unterschätzen, wie wertvoll kirchliches Brauchtum für die Vertriebenen gewesen ist, wie wertvoll die «mitgebrachten» Heiligen. Einige Orte im Westen entwickelten sich zu regelrechten Patenschaftsplätzen ohne eine formelle Patenschaft. Altötting zog die Sudetendeutschen, Werl im westfälischen Landkreis Soest zog die Schlesier an, die dorthin zur «Mutter der Heimatlosen» pilgerten und dabei die Traditionen von Albedorf, Wartha, Annaberg, der schönen Madonna von Breslau und der heiligen Hedwig vereinigten. Da es gleich nach dem Krieg noch um Hunger, Mangelernährung und damit um die Existenz ging, waren auch die Predigten des schlesischen Jesuitenpaters Johannes Leppich von unüberbietbarer Rückenstärkung und Bedeutung. Als es den Menschen so schlecht ging, daß sie nicht mehr genug für das Überleben hatten, sagte Johannes Leppich: «Es wird eine Revolution kommen aus Bunkern und Baracken, wenn nicht geholfen wird.» (S. 64)

Es gab eine furchtbare Not in den ersten beiden Jahren nach dem Krieg. In Braunschweig kam es zu einer Hungerrevolte zwischen einigen hundert Jugendlichen und der britischen Militärpolizei. In Lebenstedt verfaßten Betriebsbelegschaften einen «Aufruf»: «Der Hunger ist kein Lehrmeister der Demokratie, Verzweiflung ist ihr Tod. (...) Der Hunger, das Schreckgespenst unseres Lebens, muß ein Ende haben.» (S. 64)

Andreas Kossert meint, die Stunde Null sei für die Westdeutschen im Gegensatz zu den Ostdeutschen nie Realität gewesen. Die deutsche Gesellschaft sei in den Besatzungszonen des Westens intakt gewesen. Die Menschen seien der gewohnten Arbeit nachgegangen. Die Zwangsvertreibungen aus Schlesien, die berüchtigten Vertriebenentransporte 513, 514 und 515 seien weitergegangen.

Diese Beobachtung halte ich nicht für zutreffend. Auch die Westdeutschen hatten ihren Teil am Kriegsende und der totalen Kapitulation mitzutragen. Dafür hatten die alliierten Bomberflotten die Mehrzahl der Großstädte im Westen plattgemacht. Als ich 1946 das erste Mal nach einer langen Flucht aus Sachsen-Anhalt in Hagen/Westfalen die völlig zerstörte Großstadt sah, war mir als Siebenjähriger klar: Die Westdeutschen haben mit dem Aushalten des furchtbaren Bombenterrors büßen müssen. Wir Ostdeutschen mit dem Verlust der Heimat.

Vielleicht gelingt es der neuen Initiative der polnischen Regierung unter Premierminister Tusk, in die gemeinsame Erinnerung der Deutschen und der Polen eine letztlich versöhnliche Note hineinzubringen. Zum 1. September 2009 soll es in Danzig ein Museum der Erinnerung an die Schandtaten der zwei Totalitarismen geben: einmal die Erinnerung an den 23. August 1939, als der «Molotow Ribbentrop Pakt» abgeschlossen wurde und Polen zwischen den beiden totalitären Mächten schamlos aufgeteilt wurde: die Vierte Polnische Teilung. Und die Erinnerung an den 1. September 1939, den Beginn des Zweiten Weltkriegs mit dem Beschuß der Westenplatte bei Danzig durch die deutsche Kriegsmarine.

Landsmannschaften und Vertriebenenverbände

Wichtig in Andreas Kosserts Darstellung ist die Revision des Bildes von den Vertriebenenverbänden. Ihnen pauschal eine revanchistische Politik zu unterstellen, übersieht die Differenzen und den Wandel der Programmtik, den der Bund der Vertriebenen (BdV) in den letzten Jahren durch Erika Steinbach vollzogen hat. «Das Engagement für Fragen des Schutzes nationaler Minderheiten und gegen neue Vertreibungen führt weg von der eigenen Opferrolle und sichert dem BdV wieder eine hohe – wenngleich nicht immer freundliche – Medienpräsenz. Zur Irritation trägt in erheblichem Maße eine Minderheit im BdV bei, die zu einem Konfrontationskurs zurückkehren will, allen voran die Preußische Treuhänder. Für die Außenwirkung der Vertriebenenverbände ist das verheerend. Noch schlimmer ist, daß alle etwas verlieren bei diesem Kurs. Das historische Erbe des deutschen Ostens kann nur gewahrt werden, wenn eine auf die Zukunft gerichtete Geschichts- und Kulturarbeit geleistet wird, welche die heutigen Bewohner der Vertreibungsgebiete einbezieht.» (S. 164)

Andreas Kossert hat in seinem Buch die Geschichte der Vertriebenenverbände filigran aufgearbeitet. Nicht alle Verbände und Heimatvereine waren das, was in der deutschen Öffentlichkeit oft pauschal allen Vertriebenenvereinen angeheftet wurde: Horde des Revanchismus. Die Landsmannschaften wurden ja von den Parteien gern bedient, die aber die Bekundungen der Politiker zum großen Teil eben nicht als das begriffen, was sie waren, nämlich Wahlkampf und taktisches Geplänkel. Die großen Parteien standen sich dabei in nichts nach. Wobei es in den sechziger Jahren auch noch nicht die klare Erkenntnis vom endgültigen und nicht mehr revidierbaren Verlust der Ostgebiete gab. Jedenfalls machte man den Vertriebenen immer wieder Avancen. In einem Telegramm zum Schlesiertreffen 1963 schrieben Willy Brandt, Herbert Wehner und Erich Ollenhauer: «Verzicht ist Verrat, wer wollte das bestreiten. Hundert Jahre SPD heißt vor allem 100 Jahre Kampf für das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Das Recht auf Heimat kann man nicht für ein Linsengericht verhöckern – niemals darf hinter dem Rücken der aus ihrer Heimat vertriebenen oder geflüchteten Landsleute Schindluder getrieben werden. (...)» (S. 165) Der erste deutsche Bundeskanzler Konrad Adenauer rief 1959 den Schlesiern in Köln zu: «Die stärkste Waffe des Besiegten ist und bleibt die Geduld. Die stärkste Waffe ist ein zuverlässiger ethischer Glaube an die Heimat und an das eigene Volk.» Konrad Adenauer erinnerte an gleicher Stelle an Elsaß-Lothringen, das erst «nach 47 Jahren wieder, seinem Willen entsprechend, zu Frankreich zurückgekommen ist. Haben Sie Geduld, haben Sie Ausdauer, haben Sie Hoffnung.» Willy Brandt tat es dem Bundeskanzler in noch stärkeren Worten nach: «Schlesien bleibt in unserem Bewußtsein deutsches Land. Es wäre unmenschlich, wenn man uns auch noch die Erinnerung an die Heimat aus dem Herzen reißen sollte. Keine Macht dieser Welt wird uns daran hindern können, unser ganzes Wollen auf die Wiederherstellung unserer staatlichen Einheit zu konzentrieren und mit friedlichen Mitteln um eine gerechte Grenzziehung und um das Recht auf Heimat zu ringen.» (172)

Die Flüchtlinge aus dem Osten Deutschlands und Osteuropas waren «Vertriebene», nicht Flüchtlinge. Damit sollte ihnen schon semantisch gesagt werden: Die Rückkehr ist euch verbaut. Ihr

müßt euch hier integrieren. Das Wort Flüchtlinge war denen vorbehalten, die aus der SBZ oder später der DDR flohen. Am 19. Mai 1953 wurde das Gesetz zu Gleichstellung der Vertriebenen mit der Mehrheitsbevölkerung unterschrieben. Eine Neuauflage der große Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa (1953-1962), die von Theodor Schieder betreut wurde, konnte in den sechziger Jahren aus Gründen der politischen Korrektheit nicht erscheinen.

Aber es gab – nicht beachtet von der deutschen Öffentlichkeit – immer wieder gute Bemühungen um Verständigung und Wiedergutmachung. So übernahm der Kreis Recklinghausen damals die Patenschaft für den Landkreis Beuthen-Tarnowitz. Alljährlich fanden jetzt die Heimattreffen der Beuthener statt. Man lud auch den gleichfalls aus Beuthen stammenden, deutsch-jüdischen Schriftsteller Max Tau ein, der seit seiner Emigration in Oslo lebte. Der Vorsitzende der Landsmannschaft bekannte ihm gegenüber eindeutig: «daß die Schuld an den Geschehnissen in erster Linie bei uns liegt und daß das, was die andere Seite getan hat, nur die Antwort darauf» gewesen sei. Darauf antwortete Max Tau sehr bewegt: «Keiner vermag uns die Heimat zu rauben, die wir in unserem

Inneren besitzen (...). Die einzige Möglichkeit, die Heimat zu erreichen, ist die Vorbereitung der echten Brüderschaft.» (S. 158) Solche Töne hat es nicht so wenige gegeben, davon erfahren wir in diesem Buch. Und es hat noch keine Aufarbeitung dieser Vergangenheit gegeben. Die 68er-Bewegung hatte für das objektive Unrecht, das den Vertriebenen mehr als den anderen Deutschen angetan wurde, lange nichts übrig. Für sie galt der Satz: «Das Volk der Täter hat über seine Wunden zu schweigen!» Erst am 29. Mai 1999 hat sich der damalige Bundesinnenminister Otto Schily auf einer Veranstaltung des Bundes der Vertriebenen in späterer Einsicht wie folgt geäußert: «Die politische Linke hat in der Vergangenheit, das läßt sich leider nicht bestreiten, zeitweise über die Vertriebenen zugefügt wurde, hinweggesehen, sei es aus Desinteresse, sei es aus Ängstlichkeit vor dem Vorwurf, als Revanchist gescholten zu werden, oder sei es in dem Irrglauben, durch Verschweigen und Verdrängen eher den Weg zu einem Ausgleich mit unseren Nachbarn im Osten zu erreichen. Dieses Verhalten war Ausdruck von Mutlosigkeit und Zaghaftheit.» (S. 9)

Rupert Neudeck, Troisdorf

GRENZEN ÜBERSCHREITEN

«Heimat Diaspora» – das Jüdische Museum Hohenems in einer opulenten Dokumentation

Erst steht man vor einer klassizistischen Villa, kurz darauf vor dem Gasthaus «Engelburg», wo sich die einstige Israeliten- und Christengasse verzweigen, danach tritt man ins Wohnzimmer des ehemaligen jüdischen Armenhauses, an dessen Tisch eine türkische Einwandererfamilie sitzt, geht in einen Hinterhof mit bröckelnden Fassaden, sitzt unversehens in einem hellen Raum mit dem Flügel auf dem Podium, promenierte noch etwas dem Emsbach entlang – dem Schild «Jüdisches Viertel» folgend. Der Bildessay von Arno Gisinger, sehr sorgfältig und beredt, führt Leserinnen und Leser gleich zu Beginn des Buches ins Städtchen Hohenems ein: auf derart suggestive Art, daß man glaubt, mittendrin zu leben und sich zu bewegen. Dieser Eindruck der Unmittelbarkeit kennzeichnet ohnehin den Geist, den das Jüdische Museum Hohenems unter der dynamischen, innovativen Leitung von Hanno Loewy atmet. Musealer Staub hat sich hier nirgends abgelagert. Dafür steckt dieses Haus – die einstige Villa Heimann-Rosenthal, die 1864 nach Plänen des Schweizer Architekten Felix Wilhelm Kubly erbaut worden ist – voller Geschichten und Leben. Kaum hat man das Museum in seiner klaren klassizistischen Formensprache betreten, spürt man die besondere Atmosphäre einer intimen Lebenssphäre. Hier wohnte einst die Familie des prominenten Textilfabrikanten Anton Rosenthal. Benannt wurde die Villa später nach seiner Tochter, Clara Heimann-Rosenthal, welche das Gebäude 1936 verkaufte, es aber noch bis zu ihrer Zwangsumsiedlung nach Wien, im Frühling 1940, bewohnte. 1942 wurde Clara Heimann-Rosenthal in Theresienstadt ermordet.

Symbolträchtige Lage

Fast fünfzig Jahre danach, 1991, öffnete hier das Jüdische Museum Hohenems seine Türen. Hanno Loewy, der zuvor für die Jüdischen Museen in Frankfurt und Berlin Ausstellungen konzipiert hatte, wollte mit seiner Museumstätigkeit in Hohenems den Blick nicht allein auf die Geschichte der jüdischen Ausgrenzung und Verfolgung richten, sondern auch auf jüdische Lebenswelten von heute und damit zugleich Impulse vermitteln, die in die Zukunft weisen. In mehreren Ausstellungen hat er diese Vorstellungen bereits überzeugend umgesetzt und dabei immer auch den Bezug zur regionalen Geschichte klar herausgestellt. Es ist ihm gelungen, sein Museum auch für ein junges Publikum anziehend erscheinen zu lassen. «Wir sind neugierig auf Menschen», lautete ein Slogan des Hauses, das 1992 mit dem Österreichischen Museumspreis ausgezeichnet worden ist.

Jeder, der bereits einmal dieses Museum besucht hat, wird dankbar die neue Publikation begrüßen, die Hanno Loewy nun herausgegeben hat. Er stellt sie, die gleichsam als Vademecum durch sein Museum und durch die Geschichte und Gegenwart der Hohenemser Juden zu verstehen ist, unter den spannungsreichen Titel «Heimat Diaspora». Damit zielt er auf einen Schmerzsnerv der jüngsten Vergangenheit wie auch der Gegenwart. Zugleich knüpft er hier an eine Thematik an, die zunehmend in der Theorie-Debatte und der historischen Aufarbeitung eine bedeutsame Rolle spielt. Denn das Jüdische Museum Hohenems wie auch der Ort Hohenems selbst stehen exemplarisch für Grenzüberschreitungen, ohne die das Spannungsfeld «Heimat Diaspora» nicht zu denken ist. Das Städtchen Hohenems im Vorarlberg, an der Bahnlinie Feldkirch-Bregenz, liegt im Dreiländereck Österreich/Deutschland/Schweiz und besitzt schon allein auf Grund seiner geographischen Situation eine symbolhafte Position. Wichtiger Bestandteil seiner «europäischen» Identität war die jüdische Bevölkerung, wie der Bürgermeister von Hohenems, Richard Amann, im Geleitwort zum Buch darlegt.

Die Hohenemser Grafen begünstigten seit dem frühen 17. Jahrhundert den Zuzug und die Bildung einer jüdischen Gemeinde, um den Marktflecken wie auch die Reichsgrafschaft Hohenems zu beleben. Das Hohenemser Judentum zeigte zunehmend eine erstaunliche berufliche und soziale Bandbreite: neben zahlreichen Hausierern, die auf ihren Touren ganz selbstverständlich immer wieder die Grenzen überschritten und in die Nachbarländer ausströmten, gab es Gastwirte, Metzger, Bankiers, Mediziner und Juristen, ferner einflußreiche Familien wie die Brettauers, Elkans oder Rosenthals, welche den Kreis der Hohenemser Textilherren bildeten. Diese trieben Handel und unterhielten rege Kontakte mit den Textilherren und Stickereifabrikanten im nahen schweizerischen St. Gallen; dessen jüdische Gemeinde darf beinahe als eine Hohenemser Tochter gelten. So waren Grenzüberschreitungen in diesem unspektakulären und eben doch so besonderen Städtchen schon seit langem eine Selbstverständlichkeit. Sie wandelten sich allerdings zum auferlegten Zwang in der Zeit der NS-Diktatur, als die einen Familien nach Übersee auswanderten, während die letzten Angehörigen der jüdischen Gemeinde, die 1940 zwangsaufgelöst worden war, ins KZ verschleppt wurden.

Doch Hitlers Vernichtungspolitik sollte sich im Fall der Hohenemser Juden nicht erfüllen. Mit freudigem Staunen blickt der Leser des Buches «Heimat Diaspora» auf jenes Foto im Hof des Hohenemser Palastes, welches das Nachkommertreffen aus dem

Jahr 1998 dokumentiert. Aus allen Richtungen der Welt sind sie gekommen – jüngere und ältere Jüdinnen und Juden, deren Wurzeln auf das Städtchen im Vorarlberg zurückgehen. Einige von ihnen begegneten der Einladung vorerst mit Vorbehalten. Nach dem Besuch in Hohenems sind sie jedoch wieder gekommen und erkennen hier einen heimatlichen Wurzelgrund. Das Museum wird für sie zum gemeinsamen Bezugspunkt, ja es stellt nach Hanno Loewys Worten das «Zentrum einer virtuellen Gemeinde» dar, deren Koordinaten von Australien bis Kalifornien, von St. Gallen bis Graz, von Triest bis Frankfurt, von Brüssel bis Genf, von New York bis Jerusalem reichen. Hanno Loewy, der mit den Nachkommen der Hohenemser Juden einen lebendigen Kontakt unterhält, versteht das Museum als Treuhänder für das Erbe der Hohenemser Diaspora.

Lebensmodell Diaspora

In informativen Beiträgen, die sich in dieser exemplarisch gestalteten Publikation vereinen, kann man jüdischen Spuren folgen. Man erfährt Wissenswertes aus der Geschichte der Juden von Hohenems, die Hannes Sulzenbacher zusammen mit Wilhelm Frey erarbeitet hat. Hannes Sulzenbacher, der auch als Kurator die neue Dauerausstellung mitentwickelt hat, liefert hier in gedrängter Form eine lesbare und spannende Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte von Hohenems und kommt damit einem Wunsch nach, der seit langem im Raum schwebt. Im Gespräch mit Saul Hutterer gewinnt man Einblick in die Situation der Displaced Persons in Hohenems nach 1945; auch diese stellt eine schwierige Variante der Grenzüberschreitungen dar. Wiederum ein anderer Fall des titelgebenden Themas «Heimat Diaspora» spiegelt sich in Michael Guggenheimers Aufzeichnungen: Er erinnert sich an jene Türkinnen und Türken, die er 1977 in den einstigen jüdischen Häusern fotografiert und dreißig Jahre später wieder besucht hat, weil ihn die Frage bewegte, was aus ihnen inzwischen geworden war. Yves Kugelmann dagegen benennt «das historische Borderline-Prinzip» am Beispiel der Schweizer Juden und ihrer Grenzerfahrung.

Man kann sich in diesem lesenswerten Buch für Stunden verliehen, was eigentlich das Beste ist, das einer Textsammlung und ihrer Leserschaft widerfahren kann. Und man wird vielleicht bald einmal nach Hohenems reisen und die seit 2007 völlig neu eingerichtete Dauerausstellung besichtigen. Sie erzählt von Menschen und ihren Geschichten, von ihren Besitztümern und Schicksalen, von den kleinen und großen Bewegungen der Geschichte wie auch der Gegenwart. Während die vorherige Ausstellung den großbürgerlichen Lebensstil einer wohlhabenden Minderheit innerhalb des Hohenemser Judentums vorgeführt hat, erzählt die neue Ausstellung nun auch die Lebensgeschichten der kleinen Leute – der Hausierer, Gastwirte, Dienstboten, Näherinnen und Bäcker. Dabei wird auch Platz geschaffen für übergreifende Themen: Ins Blickfeld rücken Migration und Diaspora, das Zusammenspiel bzw. der Konflikt zwischen religiösen Traditionen, Lebensalltag und politischen, kulturellen und sozialen Entwicklungen. Auch an die jüngsten Besucher hat man gedacht: Monika Helfer, Autorin, und Barbara Steinitz, Künstlerin, haben eine Kinderausstellung gestaltet, die sich in die Gesamtschau eingliedert. Die berechtigte Hoffnung besteht, daß diese Publikation «die Rückkehr eines jüdischen Selbstbewusstseins» in Hohenems fördert, von der die Wiener Publizistin Isolde Charim am Ende des Buches spricht. Gemäß ihrer Überlegung bezieht das heutige Judentum seine Identität aus einer Entwicklung jenseits von Shoah und Tradition – es beruft sich auf die Behauptung einer Differenz. Daher wird Diaspora geradezu zum «Lebensmodell» – nicht im Sinne einer Verbannung aus der Heimat, nicht als Exil mit einer Rückkehr-Perspektive, sondern als «Endzustand». Ihre politische Behauptung faßt sie denn auch in der Formel zusammen: «Judentum ist das Nicht-Integrierbare der Integrierten». Und dafür fordert Isolde Charim Respekt ein.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Hinweis: Heimat Diaspora. Das Jüdische Museum Hohenems. Herausgegeben für das Jüdische Museum Hohenems von Hanno Loewy. Bucher Verlag, Hohenems 2008. Adresse: Jüdisches Museum Hohenems, Schweizer Straße 5, A-6845 Hohenems. Öffnungszeiten: Di bis So 10-17 Uhr (Führungen nach Voranmeldung). Website im Internet: www.jm-hohenems.at

«Ich sage nur ein höfliches Nein und gehe meiner Wege»

Zu Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. Lektüre von Jacob Neusners Jesusbuch

Das Jesus-Buch des Papstes¹, das in kürzester Zeit mehrere und sehr hohe Auflagen erzielt und nahezu reflexhaft schnell eine Vielzahl theologischer Kommentare provoziert hat², sei hier lediglich in einem Aspekt in den Blick genommen: Gefragt werden soll, wie Joseph Ratzinger das Jesus-Buch Jacob Neusners *Ein Rabbi spricht mit Jesus* rezipiert hat.³ Für viele Kommentatoren gilt die Auseinandersetzung mit Jacob Neusner als Höhepunkt des Buches von Joseph Ratzinger.⁴ Wie läßt sich diese Lektüre charakterisieren, wie stehen beider Jesusbilder zueinander und was

¹ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Freiburg u.a. 2007. Im folgenden werden Zitate im Text nachgewiesen durch Angabe der Seitenzahl mit vorangestelltem R.

² Vgl. u.a. Karl Lehmann, *Erste Hinführung zum neuen Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: ders. u.a., «Jesus von Nazareth» kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger. Münster/Westf. 2007, 3-8, 3; Thomas Söding, *Zur Einführung: Die Neutestamentler im Gespräch mit dem Papst über Jesus*, in: ders., *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*. Freiburg u.a. 2007, 11-19; Jan-Heiner Tück, *Vorwort*. «Die Heiligen Schriften nicht kennen, heißt Christus nicht kennen», in: ders., *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*. Das Buch des Papstes in der Diskussion. Ostfildern 2008, 7-12; *Zum Problem der «Doppelautorschaft» und der damit verbundenen Problematik der Interpretation und Rezeption*: Michael Plattig, *Spiritualität und kritische Reflexion*, in: K. Lehmann u.a., (vgl. oben), 85-96, 94f.: «Als «Autoren» werden Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. genannt. Die hier behandelten Standpunkte des Theologen Ratzinger bieten als theologische Positionen Zündstoff und dürfen natürlich auch zugespitzt und darin plakativ sein. Als Positionen Benedikts XVI., eines Papstes, dessen vordringliche Aufgabe die Einheit ist, sind sie gerade in dieser Hinsicht problematisch.»

bedeutet es für das, was gemeinhin christlich-jüdischer Dialog genannt wird. Das fällt in eins mit der Frage, worin das so emphatisch attestierte Neue des Ganzen besteht und was es verheißt.

Jacob Neusner, ausgewiesener Judaist, der auf nahezu 1000 Veröffentlichungen zurückblickt, ist im deutschsprachigen Dialog bislang wenig präsent und nur «Spezialisten» bekannt gewesen. Als ausgezeichnete Fachmann für rabbinische Theologie interessiert ihn stark das Durchdringen jüdischer Existenz in der Moderne. Bezogen auf eine innerchristliche Matrix dürfte man ihn einen systematischen Theologen nennen, der souverän historische Quellen nutzt, übersetzt und aktualisiert.

Im Geist des Reformjudentums

Jacob Neusner, geboren 1932, ist, wie er selbst schreibt, «im Geiste des Reformjudentums in einer vorwiegend protestantischen Wohngegend aufgewachsen (...). In der Welt, die mir in

³ Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. Freiburg u.a. 2007. Die englische Ausgabe *A Rabbi talks with Jesus* erschien 1993 bei *Doubleday*. Im folgenden werden Zitate im Text nachgewiesen durch Angabe der Seitenzahl mit vorangestelltem N. Jacob Neusners Reaktion auf das Jesus-Buch des Papstes: Jacob Neusner, *Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs – auf der Suche nach theologischer Wahrheit*, in: Jan-Heiner Tück, (vgl. Anm. 2), 13-20, 20.

⁴ Thomas Söding, *Notwendige Geschichtswahrheiten. Ratzingers Hermeneutik und die exegetische Forschung*, in: Jan-Heiner Tück, (vgl. Anm. 2), 57-79, 69f.

Erinnerung ist, war das Christentum wohlwollend, freundlich und entgegenkommend.» Von der «schreckliche(n) Seite» des christlichen Glaubens wußte er als Kind und Heranwachsender, vom amerikanischen Antisemitismus und vor allem von der Judenvernichtung durch die Deutschen. Direkt betraf ihn das nicht. In der christlichen Mehrheitsgesellschaft, die ihn umgab, konnte er sein «Judentum als etwas ganz Normales erfahren», weshalb er diese christliche Welt auch «achte und bewundere» (N 169f.). Das akademische Leben in den USA, in dem die *religious studies* von ihrem Grundriß her schon interreligiös konzipiert sind, bestätigte diese positiven Erfahrungen. Nicht zuletzt sind ihm kirchliche Verlage, die Bücher von ihm gern verlegt haben, «besonders ans Herz gewachsen» (N 171). Zu diesem nordamerikanischen Kontext gehört auch das Phänomen christlich-jüdischer Mischehen, die – die Denominationen des Judentums von orthodox bis liberal-reformjüdisch übergreifend – durchaus als Problem gesehen werden. Die Sogkraft der christlichen Mehrheitskultur absorbiert oft genug – ohne daß böser Wille oder missionarische Aktivitäten angenommen werden müßten – das Jüdische und läßt es verschwinden.

In vier Werken, die umfangreicher als sein Jesusbuch sind, hat sich Jacob Neusner mit dem Christentum bzw. der Beziehung von Judentum und Christentum auseinandergesetzt (vgl. N 12f.). Motivation und Ziel dieses jüngsten Buches ist es durchaus, etwas aus Dankbarkeit zurückzuerstatten, was am ehrlichsten und besten in Gestalt der Auseinandersetzung geschehe (vgl. N 171). Das ist auf dem Hintergrund rabbinischen Denkens, das – pauschal zu sprechen – dissensfreundlich ist und einen hochentwickelten Sinn für die Erträglichkeit abweichender, auch einander widersprechender Positionen entwickelt hat, gut verständlich und glaubhaft allemal. Zu diesem Zweck grenzt sich Jacob Neusner scharf ab von denen, die er «jüdische (...) Apologeten» (N 10) nennt: Es sind Autoren, die Jesus «(!)ange Zeit (...) als Rabbi gelobt haben, als Juden wie wir».⁵ Ihre Position läßt sich kurz fassen in der Formel: «ja zum historischen Jesus, nein zum Christus des christlichen Glaubens», der dann Paulus zugerechnet wird. Er kritisiert, daß solche Positionen rein defensiv auf das Christentum als normative Größe fixiert waren. «Die Juden müssen nicht immer erklären: «Warum nicht», denn die Botschaft der Thora lautet immer: «Warum ..., weil ...» Das Judentum in all seinen komplexen Ausprägungen ist etwas anderes als nur ein Christentum ohne Christus (...)» Es «ist eine andere Religion, nicht nur Nicht-Christentum» (N 10f.). In Absetzung davon ist Jacob Neusner daran interessiert, einen eigenständigen Diskurs über die Relation des Judentums zu anderen Religionen und zum Christentum zu führen. Ein maßgebliches Beispiel dafür sieht er in Martin Bubers 1950 erschienenen *Zwei Glaubensweisen*. Irritierend nimmt sich das m.E. aus, da diese idealtypische Stilisierung von hebräischem Glaubensverständnis im Sinn der *emuna* als personal vertrauensvoller Haltung von Buber Jesus zugeordnet, die auf eine sachhafte Richtigkeit abzielende *pistis* griechischen Denkens einem paulinischen Christentum zugeordnet wurde. Das aber ist das Muster, das für Jacob Neusner die für ihn abzulehnenden jüdischen apologetischen Positionen charakterisiert. Doch abgesehen davon hat M. Buber emphatischer als jeder andere Jesus als großen Bruder für das Judentum reklamiert.⁶

«Ein Rabbi spricht mit Jesus»

Die Bekundung, daß Jesus Jude sei, ist nach Jacob Neusners Auffassung dagegen «für den christlichen Glauben an Jesus Christus ungeheuer irrelevant».⁷ Entsprechend sei auch das Lob des Judentums als der Religion, aus der Jesus entstamme «für uns schwerlich ein Kompliment» (N 8). Jacob Neusner möchte einen

ganz neuen Weg einschlagen. In Absetzung von einem etwa zweihundert Jahre währenden «jüdisch-christliche(n) Dialog», in dem dieser als Medium «einer Politik der sozialen Versöhnung» unter Absehung der Frage nach religiösen Wahrheitsansprüchen gedient habe – eine empirisch zumindest im europäischen Kontext nicht leicht nachvollziehbare Einschätzung –, stehe jetzt eine «religiöse Befragung der Überzeugung der anderen» an.⁸ Geistesgeschichtlich ordnet Jacob Neusner die zu kritisierende Ära und ihr Ungenügen der Aufklärung zu. Denn in ihr «kam das Streitgespräch (...) außer Mode». Die Religionen haben «ihre Zuversicht in die Macht der Vernunft verloren, theologische Wahrheiten zu begründen».⁹ Dagegen sei heute an die mittelalterlichen Streitgespräche anzuknüpfen. Nicht daß Jacob Neusner deren repressiven Charakter übersähe, sofern das Ergebnis zugunsten der Kirche immer schon vor dem Disput festgestanden hat. Aber in diesen Streitgesprächen lebte noch eine «enorme Ernsthaftigkeit gegenüber religiöser Wahrheit und (der) Wille (...) schwierige Fragen zu stellen und sich mit den Antworten zu beschäftigen».¹⁰

Das in solchem Geist ausgetragene Streitgespräch, das von Respekt und Aufmerksamkeit füreinander getragen ist, möchte einerseits eine «Herausforderung» an den christlichen Glauben sein und die Themen ansprechen, die seiner Meinung nach speziell den christlichen vom jüdischen Glauben trennen (vgl. N 172f.). Andererseits betont Jacob Neusner mehrfach, daß sein Jesus-Buch für Christen keinen Anlaß zur Selbstbefragung bieten möchte. «Schlage ich (...) also vor, daß Christen nach der Lektüre des Buches ihre Überzeugungen zum Christentum nochmals überprüfen? Ganz und gar nicht.» «Diese Debatte (...) sollte die Gläubigen nicht beunruhigen».¹¹ Christen sollen vielmehr mit «herzlicher Bekräftigung ihres Glaubens reagieren» (N 173). Das ist nur scheinbar ein Widerspruch in den Erwartungen. Denn sein «Ziel ist es, Christen zu besseren Christen zu machen», indem sie erkennen, was ihren Glauben ausmacht, der sich im übrigen mit einer «Legion von Gründen» ausweisen lasse. Und durch klare Einsicht in die begründete Nichtzustimmung zum christlichen Glauben können auch «Juden (...) bessere Juden werden (...)».¹² Dieses friedlich-schiedliche Dialog- resp. Disputkonzept hat zur Voraussetzung, was Jacob Neusner in seinem Buch *The Myth of a Common Tradition* ausgeführt hat: «daß Judentum und Christentum gänzlich unabhängig voneinander zu sehen sind», und «daß es zwischen Judentum und Christentum keinerlei Überschneidungen gibt, nicht einmal bei der gemeinsamen Lektüre der Bibel» (N 12). Lediglich die Rolle der Tora sei christlich neu zu bestimmen, wie Jacob Neusner mehrfach anmahnt.¹³ Der Punkt sei neu zu erfassen, «wo das Christentum meiner Meinung nach eine falsche Wendung nahm, weil es sich von der Thora abwandte». Und das begann «mit dem Jesus, wie er in einem Evangelium dargestellt wird» (N 172).

Da diese Abwendung aber nach seiner Deutung denkbar zentral für Jesus gewesen ist, fragt sich, ob Jacob Neusner implizit dann doch eine sehr tiefgreifende neue Selbstartikulation der Kirchen fordert. Das aber stände im Widerspruch zur referierten Absicht, das existente Glaubensbewußtsein der Christen zu bestätigen und zu bekräftigen.

«Stellen Sie sich vor, Sie sind im Sommer auf einer staubigen Straße in Galiläa unterwegs und treffen eine Gruppe Jugendlicher, die von einem jungen Mann angeführt wird.» (N 15) Das ist die Eröffnung des fiktiven Szenarios, das darauf abzielt, «die Worte, die schon unzählige Male wiederholt wurden, so aufzunehmen, als würden sie zum erstenmal ausgesprochen». «Was hätte ich getan, wenn ich dabeigewesen wäre?» (N 16) Jacob

⁸ Ebd., 16. Diese, was dialogische Verhältnisse angeht, sehr optimistische Annahme steil anbietend, spricht T. Söding von «2000 Jahren Dialog» zwischen Juden und Christen. Vgl. ders., Notwendige Geschichtswahrheiten, in: Jan-Heiner Tück, (vgl. Anm. 2), 57-79, 69.

⁹ J. Neusner, Die Wiederaufnahme, in: Jan-Heiner Tück, (vgl. Anm. 2), 13-20, 14.

¹⁰ Ebd., 13

¹¹ Ebd., 18.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. Vgl. auch in seinem Jesusbuch (vgl. Anm. 3), 9, 20, 165.

Neusner, ausgewiesener Hermeneutiker rabbinischer Schriften, der die historisch-kritischen Methoden souverän handhabt, erlaubt sich mit dieser fiktiven Synchronisierung über die Jahrhunderte von Wirkungsgeschichte, von Kirche und Judentum hinweg, ein weit aufgespreiztes Paradox: Gerade auf diese unmittelbar «unschuldige» Weise, so, als wisse er nichts von der Geschichte danach und vom Heute, hofft er den Jesus zu treffen, den heute die «gläubige(n) Christen verehren» (N 32). Sein Buch will «kein wissenschaftliches Buch» sein, sondern «ein Buch über die Begegnung zweier Glaubensgemeinschaften» (N 32). Wissenschaftliche Forschung stehe dabei eher, wenn nicht gänzlich im Weg. Denn da «die Meinungen der Wissenschaftler auseinandergehen, müssen wir zuerst den Jesus bestimmen, mit dem wir uns auseinandersetzen wollen» (N 167). Die Unterscheidung zwischen historischem Jesus und dem Christus des Glaubens, «die den Wissenschaftlern wichtig ist», ist es für die «meisten Gläubigen jedoch nicht». Nicht ohne polemischen Unterton sucht er die Auseinandersetzung nicht «mit irgend jemandes Jesus», sondern «dem Jesus der Christen, die im Evangelium die Person Jesus Christus, den inkarnierten Gott, finden» (N 167).

Daß Jesus der «Gott der anderen», also der Christen ist, der «fleischgewordene Gott» (N 30), wird von ihm von Anfang an vorausgesetzt. Jacob Neusner beschränkt sich bei seiner Simulation auf den Jesus, wie ihn Matthäus darstellt und innerhalb dieses Evangeliums auf die Lehr- und Predigtpassagen, sofern sie handlungsorientiert sind. Geschichten, Gleichnisse, Heilungen und Wunder, das weitere Geschick Jesu werden erklärtermaßen außer acht gelassen.¹⁴ Die Zwischenfrage sei erlaubt: Ob Christen so eine große Chance haben dürften, in einem solchen «Format» den geglaubten Christus wiederzuerkennen? Diese weitgehende Reduktion ist allerdings naheliegend und geradezu zwingend, weil Jacob Neusner einen Disput nach rabbinischem Grundriß anstrebt. Der aber kennt als klar identifizierbare Referenz die Tora, die mit guten Gründen als normative Bezugsgröße Jesu angenommen werden darf. Denn «(d)enkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17). Der überaus interessierte, wißbegierige Pharisäer- bzw. Rabbinenschüler Jacob Neusner ist von diesem Lehrer beeindruckt. Seine Worte nehmen ihn schnell für sich ein, schließlich begegnet ihm bei Jesus eine dynamische, originelle Auslegung, ganz so, wie sie nach pharisäisch-rabbinischem Verständnis sein soll: nicht nur die Tora paraphrasierend, sondern diese dynamisch «nach vorne» auslegend und wirklich Neues in ihr aufdeckend. Jacob Neusner ist ein gelehrter Schüler, der es versteht, das im Talmud und rabbinischer Literatur überhaupt Reflektierte durchgängig in seine Auseinandersetzung mit dem galiläischen Prediger und Lehrer einzuspielen. Die Eröffnung von Jesu «Predigt über das Evangelium vom Königreich» enthält eine «Botschaft, an der kein Anhänger der Thora Anstoß nehmen wird: «Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich. (...) Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben.» (Matthäus 5,3;5).» (N 36) Die letzte Seligpreisung aber erregt seine «Aufmerksamkeit», enthält sie doch einen «Misston» (N 37). «Selig seid ihr, wenn ihr um seinetwillen verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet. Freut euch und jubelt (...)» Es ist die Adressierung an das «Ihr» der Jünger (und Jüngerinnen) Jesu, die seine wünschenswerte kreative Toraauslegung anstößig macht. «Denn das «Ihr» hat sich von uns Juden, dem heutigen ewigen Israel, auf jene verlagert, die «um meinewilligen» verfolgt werden.» (N 37) Damit öffnet sich ein Spalt zwischen der Tora vom Sinai und dem, was Jesus verkündet. Der Eindruck, der Adressatenkreis der Tora werde von einem «Wir» auf ein Du/Ich bzw. einen Kreis des «Ihr» verschoben, wird sich für den von Jacob Neusner fiktiv eingeführten Schüler immer mehr festigen.

Ähnliches erlebt er beim Anhören der sogenannten Antithesen: Inhaltlich sind sie bis zum verwechseln verwandt mit Lehren des Jochanan ben Sakkai, wie sie in der *Mischna* im berühmten

Traktat *Sprüche der Väter* (2,9ff.) tradiert sind (vgl. N 41f.). Und doch meldet sich ein Einspruch: Dem Schlagenden die Wange hinhalten? (vgl. Mt 5,38f.) Hieße das nicht, dem Bösen nicht zu widerstehen und das Übel zu mehren? Das aber läßt sich wirklich nicht mehr auf die Tora des Mose zurückbeziehen. Es gibt Jacob Neusner erstmals Gelegenheit, Claude G. Montefiore (1858-1938), den Denker des englischen Reformjudentums, zu zitieren, dessen Sicht Jesu sich Jacob Neusner zu eigen macht: «Jesus hatte nicht öffentliche Gerechtigkeit, die Ordnung bürgerlicher Gemeinschaften, die Organisation von Staaten im Blick, sondern nur die Frage, wie die Mitglieder seiner religiösen Bruderschaft sich untereinander und gegenüber Außenseitern verhalten sollten. Die öffentliche Gerechtigkeit liegt außerhalb seiner Zuständigkeit.»¹⁵ Es liest sich wie das früh gegebene Resümee, das im Folgenden mehrfach variiert und bestätigt wird: Jesus delegitimiere die Familie (vgl. N 60); er übertrage die Familienbande nach Mt 10,34-37 «auf die Beziehung des Schülers zu seinem Meister» (N 70) und reklamiere für sich eine Verehrung, wie sie nur Gott zusteht. Dadurch werde die Lebensordnung Israels unterlaufen, die ihrerseits doch durch die Tora und so von Gott gegeben sei. Auch die Praxis seiner Jünger am Sabbat belege das. In der Auseinandersetzung darum, ob das Ährenraufen am Sabbat erlaubt sei (Mt 12,1-8), stehe eben weit mehr auf dem Spiel als eine liberal-reformerische Auslegung des Gebots. Jacob Neusner spielt hier eine sehr instruktive Sabbattheologie ein, auf deren Hintergrund das Verhalten von Jesu Jüngern allererst in seiner Anstößigkeit erkennbar wird. Der Sabbat ist der Tag, an dem Israel nicht weniger als seiner höchsten Berufung, heilig zu sein wie JHWH, nachkommt, und das in kollektiver, das Alltagsleben bestimmender bzw. unterbrechender Art. Diese «Nachahmung Gottes» macht diesen Tag zu einem «diesseitige(n) Augenblick», «der von der Ewigkeit zeugt» (N 78). Jesus verteidigt seine Jünger mit dem Argument, daß auch die Priester im Tempel Gott Speisopfer bereiteten (vgl. N 87). Das aber kann nur als Argument gelten, wenn angenommen wird, er und seine Jünger seien «an die Stelle der Priester im Tempel getreten (...): Der heilige Ort hat sich verlagert, er besteht jetzt aus dem Haus des Meisters und seiner Jünger» (N 86f.). Es sind diese Akte der Toraübertretung, die die Frage an einen Jünger Jesu provozieren: «Ist dein Meister denn Gott?» (N 70) – eine so im Kontext des zeitgenössischen Judentums, wie mir scheint, schwerlich vorstellbare Frage, was einmal mehr unterstreicht, daß die fiktionale Gleichzeitigkeit von Jacob Neusner mit dem Jesus des Evangeliums auf den Straßen Galiläas kaum historische «Authentizität» beanspruchen kann und vom Ansatz her auch nicht ernstlich anstrebt.

Zur Toraauslegung Jesu

In zwei weiteren Kapiteln vergleicht Jacob Neusner die Aufforderung der Tora, «heilig zu sein wie Gott» mit der Vollkommenheitslehre, wie Jesus sie dem reichen Jüngling erteilt. Vollkommenheit verlangt nach Jesus anscheinend mehr als Toraerfüllung. Doch ist es überhaupt vorstellbar, heiliger zu sein als Gott? Das *Plus* macht «Armut und Gehorsam gegenüber Christus» aus (N 104), was nach Jacob Neusner zwingend die Alternative von «Thora studieren» oder «Christus nachfolgen» (N 105) aufmacht.

Jacob Neusner schaltet in diesem Zusammenhang eine Reflexion ein, die bedauerlicherweise nicht am Anfang steht und hermeneutisch, wenn ich recht sehe, in seiner Annäherung an Jesus praktisch nicht zum Zuge kommt. Ausgehend von der unbestritten zentralen Botschaft Jesu vom Himmelreich, das im Anbrechen begriffen ist, wäre vieles an Jesu Toraauslegung verstehbar und giftige scharfe Konflikte mit den Pharisäern, die Jacob Neusner problematisiert, wären womöglich vermeidbar gewesen. Aber, das konzidiert er, «(d)iese Botschaft nahmen die Pharisäer allerdings nicht zur Kenntnis» (N 128). Für eine heutige Verständigung scheinen mir hier wichtige Klärungen formuliert zu sein: Während

¹⁴ Auf Gleichnisse geht er dann S. 127f. doch ein.

¹⁵ Claude G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*. New York 1968, 71; zitiert bei J. Neusner, (Anm. 3), 44.

die Pharisäer alles daran setzten, eine toragemäße Lebensform für das Hier und Jetzt, eine Heiligung des Alltags zu entwerfen, war Jesus auf das Morgen orientiert, das Buße verlangte. «Der eine ruft nach Erlösung am Ende der Tage, der andere nach Heiligung im Hier und Jetzt. Wie sollen wir zusammenleben?» (N 132) Und doch: «Beides steht eigentlich nicht im Widerspruch» (N 129) und könnte, wenn es so bewußt wird, ein fruchtloses aneinander Vorbeireden vermeiden. Es würde für Christen, wie anzumerken ist, allerdings die durchaus schwierige, ja, bedrängende Frage aufwerfen, wie es denn mit dem Anbruch und vor allem Durchbruch des Reiches steht bzw. mit der von Jesu Jüngern und Jüngerinnen – heutigen nicht mehr? – erwarteten Parusie ...

Schärfe gewinnt Jacob Neusners Ton im nächsten Kapitel, wo es um die Schelte der Pharisäer wegen ihres vermeintlich heuchlerischen Handelns geht. Darauf wird weiter unten eingegangen. Im achten Kapitel seines Buches fokussiert er die Alternative, die Jesu Toraauslegung für ihn bedeutet, auf die Frage, ob dem Hier und Jetzt die Treue zu halten oder Toragebote übertreten werden sollen um einer baldigen Zukunft willen. «Hier geht es um zwei unterschiedliche Auffassungen davon, was der Himmel verlangt, wo der Himmel auf die Erde gebracht werden muß. Die Thora hat mir deutlich gemacht, wie ich ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk gründen kann. Also spricht die Thora von Gottes Reich. Aber sie spricht auch von stoßenden Ochsen und gebrochenen Versprechen. In Gottes Reich leben wirkliche Menschen ihr wirkliches Leben.» Dagegen spreche Jesus «vom Himmel, nicht von der Erde» (N 159). Eine doppelte Verabschiedung Jesu steht an. Der verabschiedet sich aus Israel: «Jesus und seine Jünger sind ihren Weg gegangen, haben die Bühne im ausharrenden Israel verlassen», und damals hätte er, Jacob Neusner, es für richtig gehalten, was er auch heute für richtig hält: «dass Israel recht daran getan, sie ziehen zu lassen» (N 158). Von dem, der sich verabschiedet, trennt sich der Schüler: «Ich folge Jesus nicht nach, ich arbeite nicht gegen ihn, ich sage nur ein höfliches Nein und gehe meiner Wege.» (N 21) Und er resümiert etwas später: «Jesus ist wie ein Prophet, der für sich selbst spricht, aber er ist kein israelitischer Prophet. Er spricht wie ein Außenseiter, oder wenn er einer von uns ist, dann macht das, was er sagt, uns andere zu Außenseitern.» Er vergleicht ihn in seiner Distanziertheit sogar mit Bileam (Num 22,41), einer Figur, die in rabbinischer Theologie äußerst ambivalent aufgefaßt wird: «Euer Meister segnet jene, die tun, was er sagt. Mir wäre Tadel von einem Propheten Israels lieber als der Segen des Propheten der Ungläubigen.» (N 53)

Joseph Ratzinger und Jacob Neusner

Joseph Ratzinger nimmt Jacob Neusner treffsicher in einer für diesen gewiß wichtigen Aussage auf, die zugleich für die eigene Konstruktion entscheidend ist. Da es sich um das längste Neusner-Zitat handelt, sei es hier ausführlicher wiedergegeben: «Neusner war – in seinem inneren Dialog – Jesus den ganzen Tag über gefolgt und zieht sich nun zu Gebet und Torastudium mit den Juden einer kleinen Stadt zurück, um das Gehörte mit dem dortigen Rabbi – immer im Gedanken der Gleichzeitigkeit über Jahrhunderte hin – zu besprechen. Der Rabbi zitiert aus dem babylonischen Talmud: «Rabbi Simlaj trug vor: Sechshundertdreizehn Vorschriften sind Mose überliefert worden; dreihundertfünfundsechzig (Verbote) entsprechen den Tagen des Sonnenjahres, und zweihundertachtundvierzig (Gebote) entsprechen den Gliedern des Menschen. Hierauf kam David und brachte sie auf elf ... Hierauf kam Jesaja und brachte sie auf sechs ... Hierauf kam Jesaja abermals und brachte sie auf zwei ... Vielmehr, hierauf kam Habakuk und brachte sie auf eines, denn es heißt: Der Fromme wird durch seinen Glauben leben (Habakuk 2,4)» (ebd., 113f.) In Neusners Buch folgt darauf der Dialog: «Und dies», fragt der Meister, «hatte Jesus, der Gelehrte, zu sagen?» Ich: «Nicht genau, aber ungefähr.» Er: «Was hat er weggelassen?» Ich: «Nichts.» Er: «Was hat er dann hinzugefügt?» Ich: «Sich selbst.» (114). (R 136) Bei Jacob Neusner antwortet der Meister mit: «Oh!» (N 114) Joseph Ratzinger spricht hier vom

«zentralen Punkt des Erschreckens vor Jesu Botschaft» (R 136). Jacob Neusner spreche hier eine «geheimnisvolle Gleichsetzung zwischen Jesus und Gott» an, wie sie «in den Reden der Bergpredigt vollzogen» (R 137) sei.

Diese Attributierung Jesu regiert jedenfalls die Rezeption Jacob Neusners und erklärt und legitimiert die Toraübertretungen Jesu, die Joseph Ratzinger allerdings als *Toraüberschreitungen* versteht (vgl. R 153). Mit beiläufiger Wendung gegen eine christliche liberale Exegese (vgl. R 138f.) stimmt er Jacob Neusners *theologischer* statt *moralischer* Deutung der jesuanischen Sabbatverletzung durch Jesu Jünger zu. Ja, das Heiligtum hat sich verlagert. Wie Jesus den Tempel transformiert und substituiert, so auch Mose: «Jetzt steht Jesus auf dem Berg und nimmt den Platz der Tora ein», zitiert er Jacob Neusner (N 91; R 142) zustimmend. Die in solchen Zusammenhängen aufgetretene Frage: «Ist dein Meister Gott?» (N 92) nimmt Joseph Ratzinger zum Anlaß, die Identität von synoptischem, johanneischem und historischem Jesus zu postulieren. Die Kritik Jacob Neusners am unsozialen Charakter von Jesu Sabbatauffassung bestätigt Joseph Ratzinger zunächst: «Die Zentrierung um Jesus bricht dieses heilige Gefüge auf und gefährdet ein wesentliches Element im Leben des Volkes» (R 143), um dann allerdings eine *gewandelte* Auffassung von Sozialität im Christentum auszumachen. Das «Aufbrechen» geschieht zwecks Konstituierung der Jüngerschaft als dem «neuen Israel». (ebd.) In der Folge werde der Sonntag als Herrentag den Sabbat verdrängen, gleichwohl aber Bedeutungen von diesem an sich ziehen, was auch Gelegenheit gibt, «moderne Liturgiker» zu kritisieren, die «diese soziale Funktion des Sonntags, die in der Kontinuität mit der Tora Israels steht, als konstantinische Verirung wieder beiseite schieben (...) wollen.» (R 144f.)

In einer analogen Weise wird Jacob Neusners Kritik von Jesu Relativierung oder Delegitimierung der Familie aufgenommen. «Während die Tora eine präzise Sozialordnung vorlegt, dem Volk seine Rechts- und Sozialgestalt für Krieg und Frieden vorlegt, für rechte Politik und für das tägliche Leben gibt, ist nichts davon bei Jesus zu finden. Die Nachfolge Jesu bietet keine politisch konkret realisierbare Sozialstruktur (...) Ihre Botschaft scheint auf einer anderen Ebene angesiedelt. Israels Ordnungen, die seinen Bestand die Jahrtausende hindurch gewährleistet haben, werden beiseitegeschoben. (...) Diese Umschichtung auf der Ebene des Sozialen findet ihren Grund und ihre Rechtfertigung im Anspruch Jesu, mit seiner Jüngergemeinschaft Ursprung und Mitte eines neuen Israel zu sein (...)» (R 146f.). Nur so kann diese «neue Familie» (R 149) die Botschaft von Gott universalisieren. Dieser Vorgang aber realisiert die Sendung Israels: Denn «Israel ist nicht einfach nur für sich selber da, um in den «ewigen» Ordnungen des Gesetzes zu leben – es ist da, um Licht der Völker zu werden.» (R 148)

Die hier zum Zuge kommende Wendung kann hegelianisch anmuten: Das Partikular-Bestimmte wird dreifach aufgehoben: in eben dieser Eigenschaft *negiert*, um auf eine allgemeinere universale Ebene *erhoben* zu werden, worin sich zugleich seine Bestimmung *bewahrt*, ja eigentlich erst verwirklicht wird. Die Kirche als diese neue, universale Familie wird von Joseph Ratzinger verortet zwischen «falsche(m) Legalismus» und Marcionismus. «Politische Theologien aller Art» werden in diesem Zusammenhang als «Theologisierung eines einzelnen politischen Weges» kritisiert. Ausdrücklich wird davor gewarnt, «derlei Tendenzen als Judaisierung des Christentums» aufzufassen (vgl. R 154).¹⁶ In einem dieses Kapitel abschließenden Gedankengang wird die «Tora des Messias» in einen denkbar weiten zivilisationsgeschichtlichen Zusammenhang gerückt. Jesus greife die biblische Spannung zwischen apodiktischem Recht im Sinn von ethischen Grundsätzen bzw. Metanormen und dem kontextbezogenen kasuistischen Recht auf. Diese Spannung, die auch eine Stufung des Autoritätsanspruchs beinhalte, mache die Dynamik der Toraauslegung aus. Diese nicht nur bei den Propheten, sondern auch schon im Bundesbuch zu findende Dynamik werde von Jesus in eine «radikale Gestalt» (R 159) gebracht. In der Folge werden – hier verläßt Joseph Ratzinger den biblischen Raum – *erstens* konkrete Rechts- und Sozialordnungen desakralisiert, sofern «aus dem direkten

Gottesbereich» «herausgenommen», und zweitens «der Verantwortung an eine sehend gewordene Vernunft» übertragen (vgl. R 159). Wird darin der Prozeß der Säkularisierung, die Entwicklung eines autonomen Rechts als Spätfolge jesuanischer Toraradikalisierung begrüßt? Bedenkt man Joseph Ratzingers insgesamt sehr pessimistische Sicht der Neuzeit, wird man in dem Attribut «sehend» weitreichende Vorbehalte gegenüber einer Vernunft annehmen müssen, die diese Prozesse motiviert oder begleitet hat. Da die «Hermeneutik des Vernunftbegriffs» in diesem «Buch selbst kaum offengelegt (...)»¹⁷ wird, bleibt der Sinn dieser Aussage von anderen Texten des Autors her zu erschließen.

Intentionen und Stil der Lektüre

Wie läßt sich Joseph Ratzingers Neusner-Lektüre charakterisieren? Sie ist getragen von Freundlichkeit und Respekt. Und allein schon die Tatsache, daß ein päpstlicher Text vergleichsweise ausführlich auf den eines jüdischen Autors Bezug nimmt, verdient Beachtung. Es darf wohl als eine Frucht der nun doch bereits über vier Jahrzehnte andauernden Bemühung in Teilen der Kirche und Theologie um die Entwicklung eines neuen Denkens gegenüber dem Judentum gelten. Daß diese Revisionsarbeit entscheidend von Vertretern der historisch-kritischen Exegese angestoßen und realisiert wurde, wird allerdings nicht mehr reflexiv eingeholt. Geradezu irritieren kann das überaus große Maß an Übereinstimmung beider Autoren, das auch die von erklärten christlichen Sympathisanten der Ratzingerschen Theologie mit dessen Jesusbuch noch zu überbieten scheint. Im Folgenden seien einige dieser Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer theologischen Funktion und ihrer Implikationen in den Blick genommen. Zu letzterem gehört dann auch zu fragen nach Gemeinsamkeiten in Nichtthematisiertem. Gewiß läßt das Genus der christologischen Meditation nur eine geringe Explizierung theologisch-konzeptioneller Gedanken erwarten. Unter diesem Vorbehalt bleibt danach zu fragen, welche Sprach- und Denkfiguren in diesem Dialog aufscheinen. Schließlich ist vom Kontext der Theologie der christlich-jüdischen Beziehung her auch auf Aspekte hinzuweisen, die in diesem Dialog nicht vorkommen.

Toraübertretung oder Toraüberschreitung?

Jacob Neusner hat durchgängig ein intensives Interesse daran, die Toraübertretungen Jesu herauszuarbeiten und in seinem göttlichen Charakter zu begründen. Ohne jeden Vorbehalt stimmt Joseph Ratzinger darin zu, will «Toraübertretungen» aber als durch die Göttlichkeit Jesu legitimierte «Toraüberschreitungen» (vgl. R 153) verstehen. Für seine eigene, von nicht wenigen Kommentatoren problematisierte «Basisgleichung», der Jesus der drei Synoptiker sei derselbe wie der des Johannes und der der folgenden kirchlichen Tradition¹⁸ und das sei der «wahre <historische> Jesus» (R 143), kann er sich jetzt auf einen jüdischen Gelehrten berufen, der dieser Gleichung seinerseits ohne jedes wenn und aber zustimmt.

¹⁶ Einmal mehr stößt man hier auf Grenzen des literarisch-theologischen Genus der «theologischen Meditation», sofern eben nicht zu erwarten ist, daß der Politikbegriff wie der der politischen Theologie erläutert würde. Ist die Theologie der konstantinischen Ära gemeint oder das Konzept Carl Schmitts oder die «Neue politische Theologie» von J.B. Metz, oder die Befreiungstheologie, und wenn diese, welche ihrer Ausformulierungen? Oder sollen alle genannten gemeint sein? Aber lassen sich derartige «Vereinigungen» überhaupt denken? Gilt die theologische Ermütigung für die brasilianischen Landlosen schon als politische Theologie? Ist das sehr konkrete Engagement Johannes Pauls II. für die Solidarnosc praktisch-politische Theologie gewesen? Aufschlußreich und weiterer Analyse würdig scheint mir die Inschutznahme des Judentums dadurch, daß die politischen Theologien nicht in seine Nähe gerückt werden, indem sie der «Judaisierung» bezichtigt werden. Gewiß, der Begriff des Judaizierens ist innerchristlich ein «schillernder», insgesamt deutlich pejorativ konnotiert. Sollte damit auch gemeint sein, daß in bedeutsamer Weise «Jüdisches» aufgenommen wird, wäre auf die Theologien von J.B. Metz und F.-W. Marquardt zu verweisen. Die allerdings deklarieren offen und dankbar, wie und was sie durch die Nähe zum Judentum gelernt haben.

¹⁷ M. Striet, Subtext Neuzzeitkritik. Zur Jesus-Wahrnehmung Joseph Ratzingers, in: Jan-Heiner Tück, (vgl. Anm. 2), 129-142, 140.

Diese Grundannahme ist die christologische Basis für Joseph Ratzingers Auffassung, Jesus sei der neue bzw. wahre Mose, womit er Dtn 18,5: «Gott wird aus der Mitte Israels einen Propheten wie Mose entstehen lassen» als erfüllt ansieht. Eine solche Deutung aber nimmt sich beispielsweise für Ernst Jüngel durchaus problematisch aus. Dtn 18,5 sei eben keinesfalls zwingend «auf den kommenden messianischen und deshalb letzten Propheten zu beziehen und also christologisch zu deuten». Doch selbst wenn man so auslegt, fragt sich: «(...) ja, was eigentlich war: alt, veraltet, unwahr?»¹⁹ Es mag an der Gattung der theologischen Meditation hängen, daß derartige Fragen an etlichen Stellen provoziert bzw. so manches unendlich und uneindeutig bleibt.

Das Toraverständnis, als dessen Substituierung Jesus schließlich gilt, wird dabei bei Joseph Ratzinger von Gal 5,1f. aus angegangen: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von Neuem das Joch der Knechtschaft auflegen.» (R 131) Innerhalb des Corpus paulinum gilt dieser Brief aber als äußerst problematisch, weil geradezu polemisch kontroverstheologisch angelegt. Einem jüdischen «Dialogiker» wie Ernst Ludwig Ehrlich entlockte er immerhin den Seufzer: «O dieser Galaterbrief, was hat der für ein Unheil in der Geschichte angerichtet!»²⁰ Und der Neutestamentler Franz Mußner sah sich genötigt, eine «(t)heologische Wiedergutmachung» gerade «am Beispiel der Auslegung» dieses Briefes zu versuchen, wobei er «Paulus gegen Paulus», will sagen: die gefährlichen Potentiale des Galaterbriefes vom Römerbrief her zu entschärfen versucht.²¹ Der die volle Kraft der Fachwissenschaft fordernde Umgang mit der scharfen und – aus der Feder des Pharisäerschülers Paulus – kaum anders als polemisch zu nennenden Opponierung von *Buchstabe* und *Geist* in diesem Brief kommt dann in Joseph Ratzingers Skizzierung der Messias-Tora zum Tragen. Israel erscheint letztlich bleibend buchstabenbezogen und gerade so partikular, während die Kirche universal sein kann, da Jesus das Gesetz «vergeistigt» (R 132) hat. Damit einher gehen unterschiedliche Sozial- resp. Weltbezüge. Während sich die Juden auf eine bestimmte Sozialform beziehen können und sollen, wird in der Kirche die messianische Tora – zwecks Universalisierbarkeit – notwendig abstrakt im Sinn einer «Metanorm» (R 158). Auch hier tritt eine Figur in Erscheinung, die innerchristlich durch Hegel steil und wirkmächtig formuliert und theoretisch aufgeladen wurde. Das kann und will nicht besagen, hier habe eine direkte Bezugnahme auf Hegel stattgefunden. Erkennbar wird aber eine gleichsam «verschiffene» Form einer solchen Konstruktion, wie sie innerchristlich wirkmächtig geworden ist und bis heute in weiten Kreisen das Bewußtsein bestimmen dürfte. Darauf, daß die biblischen Verhältnisse im AT wie im NT komplizierter sind, daß ein messianischer Universalismus nicht per Abstraktion gewinnbar oder nach hegelianischer Dialektik rekonstruierbar ist, und das zu bedenken nicht zu den unwichtigen Fragen im christlich-jüdischen Verhältnis gehört, kann hier nur hingewiesen werden.²²

¹⁸ Vgl. Hermann Häring, Jesus – logischer gemacht?, in: Karl Lehmann u.a., «Jesus von Nazareth» kontrovers (vgl. Anm. 2), 109-120, 117f.; vgl. auch Thomas Söding, Zur Einführung, in: ders., Hrsg., Das Jesus-Buch (vgl. Anm. 2), 11-19, 17.

¹⁹ E. Jüngel, Der hypothetische Jesus. Anmerkungen zum Jesus-Buch des Papstes, in: Jan-Heiner Tück, (vgl. Anm. 2), 94-103, 102.

²⁰ Zit. bei Franz Mußner, Theologische «Wiedergutmachung» am Beispiel des Galaterbriefes, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Freiburg 1987, 55. Der Gerechtigkeit halber ist allerdings zu ergänzen, daß F. Mußner J. Ratzinger ansonsten in vielem zustimmt. Vgl. Ein Buch der Beziehungen, in: Thomas Söding, (vgl. Anm. 2), 87-98.

²¹ Ebd.

²² Vgl. zu dieser Problematik aus jüdischer Sicht E. Levinas, Messianische Texte, in: ders., Schwierige Freiheit. Frankfurt 1996, 97-103. In diesem Band auch Hegel und die Juden, 177-181; ders., Stunde der Nationen. Talmudlektüren. München 1994, 147-163. Aus christlicher Sicht vgl. F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Band 1. München 1990, 204-297, wo im Rekurs auf biblische Kategorien bzw. Personen (Abraham, Mose, Jesus) die Relation von Israel, den Völkern und der christlichen Gemeinde durchdacht wird, ohne die Gefahr zu beschwören, daß im Prozeß messianischer Universalisierung von Israel abstrahiert wird.

Die Deutung der Antithesen

Übereinstimmung zwischen Jacob Neusner und Joseph Ratzinger findet sich auch in beider Auffassung der sogenannten Antithesen. Für Jacob Neusner stehen sie «in auffälligem Kontrast zu den Worten des Mose am Sinai». (N 47) Joseph Ratzinger bestätigt das seinerseits. Im Bezug auf solche Torawidersprüche konstatiert er: «Wenn Jesus Gott ist, kann und darf er so mit der Tora umgehen, wie er es tut.» (R 148) Für beide Autoren ist klar, daß es sich bei diesen Worten Jesu um exklusiv oppositorische Aussagen handelt. Daß die die Jesus-Auffassung einleitende griechische Partikel *de* statt mit *aber* auch mit guten Gründen als *nun, vielmehr u.ä.* übersetzbar wäre und Jesus sich – so übersetzt – in die lebendige, gewiß auch strittige Toradebatte integrierte, wird nicht in Betracht gezogen.²³ Das dürfte sich der überaus skeptischen Kritik historisch-kritischer Exegese verdanken, die auf polemische oder harsche Töne besonders bei Joseph Ratzinger nicht verzichtet.²⁴ Resultiert daraus auch, daß sich beide Autoren in einer Figur *identifikatorischer Rede* treffen? Danach ist Jesus Gott (R 148, 383; N 70, 92), Jesus ist der Sabbat, Jesus ist der Tempel, «Der brennende Dornbusch ist das Kreuz.» (N 401), Jesus ist die Tora. Letzterem widerspricht K. Berger direkt: «Nein, Jesus ist nicht die Tora, auch nicht die neue Tora. Die Tora ist kein Mensch, und sie kann nicht ersetzt werden.»²⁵ Doch nicht um die exegetische Berechtigung der einzelnen Identifizierungen kann es hier gehen, sondern um das zur Anwendung kommende «Muster». Kann eine derartige identifikatorische Logik den Versuchen der in christlicher Tradition so tief eingeschriebenen Substitutionstheologie widerstehen? Will Joseph Ratzinger eine solche repristinieren? Aus dem Ton, den er anschlägt, kann, ja, muß man den Eindruck gewinnen, daß er das Judentum als religiöse Größe mit Respekt und Sympathie wahrnimmt; und es gibt keinen Grund, an der Ernsthaftigkeit der Absicht zu zweifeln, «unsere jüdischen Brüder besser zu verstehen» (R 136). Ob seine Ausführungen und Andeutungen im Rahmen solcher Denk- und Sprachformen, die womöglich als Varianten der Allegorie zu bedenken bleiben, gegen den «Sog» dieser Traditionen hinreichend geschützt sind, ist allerdings zu fragen.²⁶

Die Serie der Identifikationen setzt sich bei Joseph Ratzinger über Jesus als neuen *Mose* fort: Jesus ist zugleich der neue *David*, der neue *Salomon* (R 115), der neue *Jakob* (R 74, 208) und *Jona* (R 44). Innerchristlich kann es keine Frage sein, daß für die Jünger und Jüngerinnen so vieles in der Schrift von Jesus «zu sprechen began» und in einer Relecture nach Ostern auf ihn hinzuweisen

²³ Vgl. F. Mußner, Theologische «Wiedergutmachung», (vgl. Anm. 20), 55. Vgl. P. Fiedler, Das Matthäusevangelium. Stuttgart 2006, 130: «(...) So etwas wie eine Weiterführung gibt es bereits innerhalb der biblischen Überlieferung – das hängt an der Lebendigkeit von Glaube und Tradition. In eben diesem Prozess steht der Jesus des Mt. Daher stammt die literarische Gestalt aller sechs Einheiten vom Evangelisten. Er hebt damit, schriftgelehrter Praxis entsprechend, die Stellungnahme Jesu zum Bibeltext hervor (deshalb wird *de* nicht wie üblich mit «aber», sondern mit «nun» wiedergegeben). Diese christologische Akzentuierung hat jedoch mit einem für jüdische Ohren anstößigen oder gar unerträglichen Anspruch (oder wie auch immer ein Gegensatz behauptet wird) nichts zu tun. (...) Deshalb ist es nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig, die irreführende Bezeichnung «Antithesen» aufzugeben.»

²⁴ Vgl. z.B. K. Backhaus, Christus-Ästhetik. Der «Jesus» des Papstes zwischen Rekonstruktion und Realpräsenz, in: Thomas Söding, (vgl. Anm. 2), 20-29, 29, Anm. 4; R. Kampling, «Jede Kontroverse um des Himmels willen trägt bleibende Früchte» (Pirke Avot 5,19), in: ebd., 66-75, 69; E. Jüngel, Der hypothetische Jesus, in: Jan-Heiner Tück, (vgl. Anm. 2), 94-103, 99.

²⁵ K. Berger, Kant sowie ältere protestantische Systematik. Anfragen eines Exegeten an Benedikt XVI., in: K. Lehmann u.a., «Jesus von Nazareth», kontrovers. (vgl. Anm. 2), 27-40, 33.

²⁶ Immerhin spricht E. Jüngel im Zusammenhang der Distanzierung vom Marcionismus von «der «Beerbung» der Traditionen Israels. Und man fragt sich, ob der Rabbi in der Synagoge wohl darüber glücklich zu sein vermag: «Videant consules!» (vgl. Anm. 24), 102. Angela Standhartinger konstatiert: «Die kanonische Lektüre der Bibel wird einseitig in das Schema Verheißung im Alten, Erfüllung im Neuen Testament gepresst. Daraus entsteht notwendigerweise ein Überbietungsmuster.» Dies, Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch von Benedikt XVI., in: Thomas Söding, (vgl. Anm. 2), 147-156, 150.

schien. Doch manche der Zuordnungen Joseph Ratzingers verdanken sich einer intertextuellen Bewegung durch die biblischen Texte, die einige Kommentatoren als frei und kreativ, andere als nur resp. zu «assoziativ» bezeichnen.²⁷ Im Zusammenhang des christlich-jüdischen Verhältnisses stellt sich die Frage, was bei einer solchen «sogstarken» Christologie, zumal im Verbund mit einer nicht partizipativen, sondern identifikatorischen Logik, eigentlich noch von und für Israel bleibt. Wenn ich recht gelesen habe, ist es der «Gehorsam Israels» gegenüber dem Dekalog, der Christen «ehrfürchtig» wahrzunehmen empfohlen wird (R 155). Doch bleibt ein solches «Amt» Israels deutlich hinter dem, was eine christliche Theologie des Judentums bisher erkannt hat. Und, wo es so zentral um die Tora geht, ist zu fragen, wäre hier – auch in einer Christusmeditation – nicht zumindest ansatzweise zu reflektieren, was jüdisch der Talmud und sein Studium post Christum bedeutet. Immerhin bestimmt genau das die Lebensform des «klassischen» Judentums entscheidend. Und – damit wäre dann m.E. der gegenwärtige Problemstand der christlich-jüdischen Theologie erreicht –: Was bedeutet dieses Talmudstudium wiederum für uns Christen und Christinnen? Dabei ist einzuräumen, daß solche Fragen heute (noch?) von nur sehr wenigen gestellt werden. Im übrigen fällt auf, daß Joseph Ratzinger die von Jacob Neusner ausgebreiteten rabbinisch-talmudischen Argumentationen außer in der zitierten Passage praktisch kein einziges Mal aufgreift und in seine Argumentation einbezieht.

Zur Reich-Gottes-Botschaft

Jacob Neusner und Joseph Ratzinger treffen sich auch in ihren Aussagen zum Reich Gottes bzw. zum «himmlischen Königreich» (N 7 u.ö.). «Natürlich» vermerken beide Autoren die Zentralität der Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Bei Jacob Neusner kommt diese Größe, der messianische Kairos, allerdings hermeneutisch kaum zum Zuge. Denn würde dessen baldiger Durchbruch angenommen, erschiene der Verzicht Jesu etwa auf Aussagen zum familiären und dörflichen Alltagsleben so verwunderlich oder gar antöblich nicht. Rabbinisch ist klar, daß die Tora unter akut-messianischen Bedingungen durchaus «anders» lauten kann, ja, sogar antinomistisch ausfallen kann.²⁸ Jedenfalls wäre durch das, was man «messianisch-kairologischen» Ausgangspunkt nennen könnte, dem – auch christlich oft genug realisierten – Mißverständnis gewehrt, Jesus habe eine gleichsam esoterische, auf reine Innerlichkeit oder Jenseitigkeit ausgerichtete Bruderschaft formiert. Für Joseph Ratzingers christologische Hermeneutik wird das Reich Gottes mit seinen Inhalten geradezu restlos von Christus absorbiert. Er räumt zwar ein, daß «die unmittelbare Endzeiterwartung für einen Aspekt in der frühen Rezeption der Botschaft Jesu anzuerkennen» sei. Doch gelte das bei weitem nicht etwa für alle Gleichnisse; sie seien vielmehr «Einladungen zum Glauben an ihn als das «Reich Gottes in Person.»» (R 227) Entsprechend leicht kann der «klassische» Einwand der Juden, gleichsam der

²⁷ Jens Schröter, Die Offenbarung der Vernunft Gottes in der Welt. Zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger, in: Thomas Söding, (vgl. Anm. 2), 121-133, 128.

²⁸ So schreibt Gershom Scholem in seinem Essay «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum» (in: ders., Judaica I. Frankfurt 1986, 7-74, 42 und 44), daß die Tora des Messias nicht nur eine Verschärfung bewirken könne, sofern erst jetzt das «Gesetz als solches (...) in seiner ganzen Fülle nur in einer erlösten Welt» vollziehbar sei. «Ein Gebot oder Verbot konnte ja kaum mehr dasselbe sein, wenn es nicht mehr eine Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse zum Gegenstand hatte, zu der der Mensch aufgerufen wird, sondern viel eher einer rein sich ergebenden messianischen Spontaneität der menschlichen Freiheit entsprang (...). An diesem Punkt ist die Möglichkeit des Umschlags einer restaurativen Auffassung von der endlichen Wiederherstellung der Herrschaft des Gesetzes zu einer utopischen gegeben, in der nicht mehr die beschränkenden Momente an ihm bestimmend und entscheidend sind, sondern irgendwelche jetzt noch gar nicht absehbaren und ganz neue Aspekte des freien Vollzugs offenbarenden Momente. Damit kommt ein anarchisches Moment in die messianische Utopie.» Dieser Hinweis will nicht schon die «Tora Jesu» entsprechend deuten, sondern lediglich eine m.E. sinnvolle Perspektive der Diskussion aufzeigen.

«Fels» ihres Nein: daß der Weltfrieden nicht erreicht und das vielgestaltige Elend der Welt nicht überwunden ist, also vitale biblische Verheißungen, wie sie sich mit der messianischen Zeit verbinden, biblisch entkräftet werden: Jesus ist der Messias, da er «den Gott Israels zu den Völkern» gebracht «und über die fleischlichen Bande der Abstammung hinaus» eine «Universalität geschenkt» (R 149) habe. Inhaltlich bestehe diese Universalität in der «Willensgemeinschaft mit Gott, die durch Jesus geschenkt ist» (R 151).

Der Preis für eine solche Unterminierung des Himmelreiches, immerhin Inhalt des Gesprächs selbst des auferweckten Christus mit seinen Jüngern! (Apg 1,3), bzw. die Abstraktion von vielen seiner inhaltlichen Verheißungen ist nicht gering: Es ist ein Verlust an Weltbezug und Realitätshaltigkeit christlichen Glaubens. Damit scheint die im Jesus-Buch Joseph Ratzingers kaum feststellbare Rezeption sozialgeschichtlicher Exegese zu korrelieren; Lesern fiel auf, daß die Taten Jesu, seine Heilungen und Wunder, kaum eine Rolle spielen.²⁹ Auch in diesem Aspekt trifft er sich mit Jacob Neusner (N 165). Mit J.B. Metz wäre im Blick auf die geringe Bedeutung des messianischen Kairos von theologischem «Zeit-Eskapismus» zu sprechen. Das meint, «dass die Theologie immer wieder dazu neigt, sich durch Selbstzensur ihres biblischen Gottesgedankens von dessen anstößigsten Zumutungen zu befreien: von Naherwartung und Wiederkunftslehre».³⁰ Das Verblässen der messianischen Kairologie, der Umstand, daß die durch das Reich Gottes angegebene Raum-Zeit-Schnittstelle von nur geringer Bedeutung ist, dürfte hermeneutisch zur Folge haben, daß Differenzen der Toraauslegung tendenziell zu quasi essentiellen Prinzipienunterschieden stilisiert werden. Die Rede von «Umschichtung» (R 147) bzw. der Vergeistigung der Tora scheint auf eine solche Tendenz ebenso hinzudeuten wie Jacob Neusners Individualisierungsvorwurf (vgl. N 100f. u.ö.).

Konsequenzen für die Christologie

Die Rezeption Jacob Neusners bestätigt auf diese Weise weitestgehend Joseph Ratzingers Christologie. Zu fragen ist, ob ohne die Neusner-Lektüre die in dieser Meditation freigelegte «Ikone Christi» (R 11) deutlich andere Züge erhalten hätte. Unbehagen kann auch geweckt werden, wenn man bedenkt, daß eine *solche* das Eigene durchgängig bestätigende Rezeption jüdischer Zeugen leider noch kein deutliches Signum einer neuen Epoche abgibt.³¹ Treffen sich hier nicht zwei Autoren vor allem in der Übereinkunft, die je eigenen Glaubensplausibilitäten möglichst ungestört zu lassen? R. Kampling nennt das hohe Risiko einer solchen «Verständigung»: Es ist gerade der Verlust des *Juden* Jesus. «Übernahme man seine (Neusners) gesamten historischen Rekonstruktionen, so würde man Jesus letztlich aus dem Judentum seiner Zeit entwurzeln. Hermeneutisch ergäben sich damit, gerade in Hinblick auf die Gesamtintention des Buches (Ratzingers), unwägbar theologische Schwierigkeiten.»³² Womöglich ordnet sich darin auch ein, worauf Joseph Ratzinger nicht eingeht. Daß Jacob Neusner beispielsweise so weitgehende Einschränkungen vornimmt, wie eingangs referiert, widerspricht methodologisch eigentlich der Option Joseph Ratzingers für eine Kanonische Exegese. Auch was die Gleichsetzung von

matthäischem mit historischem Jesus angeht, wird von Widersprüchen, die sich bei Jacob Neusner finden, nur der *eine* Pol, eben die Identitätsaussage, rezipiert. Im Kontext der Begründung seiner Bezugnahme auf Matthäus schränkt er seine Aussagen über Jesus, die er aus der Auseinandersetzung mit Matthäus gewonnen hat, nämlich in sehr grundlegender Weise ein: «(...) wenn ich auch ganz und gar nicht behaupten will, daß das, was Jesus laut Matthäus sagte und tat, die historische Wahrheit ist» (N 166). So ehrerbietig respektvoll der fiktive Pharisäer- resp. Rabbinenschüler Jacob Neusner gegenüber Jesus dann auch ist, der Autor Jacob Neusner läßt es an Klarheit nicht fehlen, wo es um das «Setting» der Auseinandersetzung heute geht. So schließt er eine Auseinandersetzung mit dem Johannesevangelium kategorisch aus. «Johannes, und somit auch der bei ihm dargestellte Jesus, verabscheut «die Juden» rundweg – und damit ist genug gesagt.» (N 164) «Ich kann mir zum Beispiel keine Auseinandersetzung mit dem Jesus bei Johannes vorstellen, wo das ewige Israel mit unverhohlenem Haß beschrieben wird.» (N 26) Es erstaunt, daß sich Joseph Ratzinger damit nicht auseinandersetzt, obwohl er eine Option für das Johannesevangelium als theologisch qualitativ und kanonisch-hermeneutisch privilegiertes Evangelium trifft. Aber auch Jacob Neusner reagiert auf diese Nicht-Rezeptionen von Anstößigem in seinem Buch *nicht*. Insofern ist der Selbstanspruch, unter den sich dieses Streitgespräch stellte, nur sehr ansatzweise eingelöst.

Übersene Probleme der Wirkungsgeschichte

Zu den blinden Flecken der Auseinandersetzung gehört auch die wirkungsgeschichtlich bedeutsame Problematik der Pharisäerschele durch den matthäischen Jesus. Hier wird der Ton von Jacob Neusner scharf. Nach Mt 23,23-26 geben die Pharisäer «den Zehnten von Minze, Dill und Kümmel» und lassen doch «das Wichtigste im Gesetz außer acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue.» Jesus belehrt sie: «Man muß das eine tun und das andere nicht lassen.» Und er beschimpft sie: «Blinde Führer seid ihr: Ihr seht Mücken und verschluckt Kamele.» Schüsseln und Becher hielten sie außen sauber, «innen aber» seien sie «voll von dem, was sie in ihrer Maßlosigkeit» zusammengeraubt hätten. Heuchler seien sie (vgl. N 134). Abgesehen davon, daß hier in einem extremen Maße pauschalisiert werde, legt Jacob Neusner dar, daß die Reinheitsgebote und die moralischen Ansprüche pharisäisch-rabbinisch nur um den Preis völliger Sinnwidrigkeit derart zusammengeschildert werden können. Deshalb kann er Jesus den Vorwurf «boshafter (...) Vergleiche (...)» nicht ersparen (N 138, 148).

Die Wirkungsgeschichte dieser Stellen ist bekannt. *Pharisäisch* ist bis heute als Synonym für *heuchlerisch* im Umlauf. Christlich-theologisch sind diese Stellen längst als im innerjüdischen Konflikt zwischen der Minderheit christusgläubiger Juden und der nicht christusgläubigen jüdischen Mehrheit nach dem Jahr 70, der für beide Gruppen existentiell bedrohlichen Zerstörung des Tempels, situiert, verständlich gemacht und somit – zumindest der Möglichkeit nach – «entgiftet» worden. Doch den Weg solcher Rekonstruktion versperren sich beide Autoren vom Ansatz her. Als Gläubige wollen sie von Glaubensbewußtsein zu Glaubensbewußtsein sprechen. Soll das nicht legitim sein? Gewiß, wenn es denn gelänge, ohne die Integrität des Glaubens zu gefährden. Sowie es angeht, die Kommunikation nur auf die höchst elaborierten Sprachspiele historisch-literarischer und theologischer Theoriebildung einzuschränken – das wäre nichts anderes als akademischer Elitarismus! –, sowenig kann man sich der Authentizität und Unschuld des Glaubensbewußtseins vergewissern unter Absehung hermeneutisch-historischer Kritik. Die referierte Pharisäerschele deutet auf die Schmerzgrenzen hin, die – außer in der zitierten Stelle – bei Jacob Neusner und Joseph Ratzinger nicht einmal berührt werden: Gedacht ist an das Ensemble neutestamentlicher Stellen, die kaum anders denn judenfeindlich genannt werden können. Zu ihrer Bearbeitung – auch und vor allem, um den Anspruch der Heiligen Schrift als Wort Gottes von unerträglichen verbrecherischen Konnotationen zu

²⁹ Vgl. z.B. Thomas Söding, Zur Einführung, in: ders., (vgl. Anm. 2), 11-19, 13; Martin Ebner, Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken, in: Thomas Söding, (vgl. Anm. 3), 30-42, 31f.; 39.

³⁰ J.B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg u.a. 2006, 155.

³¹ Michael A. Signer, Mitautor der jüdischen «Denkschrift» «Dabru emet», resümiert im Kontext einer kritischen Erinnerung an die Geschichte jüdisch-christlicher Beziehungen: «Jüdische <Zeugen> galten nur dann als «glaubwürdig», wenn sie mit ihren Aussagen bekräftigen konnten, was Christen sowieso schon lange glaubten.» Vgl. ders., Die Würde des Judentums und des jüdischen Volkes achten, in: Kirche und Israel 22 (2007) 2, 161-170, 164.

³² Vgl. Rainer Kampling, «Jede Kontroverse um des Himmels willen trägt bleibende Früchte» (Pirke Avot 5,19), in: Thomas Söding, (vgl. Anm. 2), 66-76, 73.

bewahren! – ist das gesamte Repertoire kritischer wissenschaftlicher Exegese aufzubieten. Nicht als *garantierte* das Wahrheit. Ideologiekritik, die auch die in den neuzeitlichen Konzeptionen historisch-kritischer Wissenschaft wirksamen Vorurteile, Befangenheiten, Interessen und nicht zuletzt auch judenfeindliche Ressentiments prüft, ist dazu ebenso notwendig; vor allem Empörung und Bußbereitschaft derer, die sich vor solche «Dekontaminierungsarbeiten» gestellt sehen.

Allein auf ein Glaubensbewußtsein – und sei es in noch so redlicher Weise – zu rekurrieren, genügt da – nachweislich – nicht, um die christlich-jüdische Beziehung neu zu entwerfen. Schließlich sind es auch wahrlich große Gestalten der Kirche, Kirchenväter, -lehrer, -lehrerinnen und Heilige gewesen, die Judenfeindschaft vermittelt haben, Feindseliges, wie es kirchlich heute verworfen wird. Das als Basis und Medium der Kommunikation angenommene Glaubensbewußtsein wird im übrigen sowohl von Jacob Neusner als auch von Joseph Ratzinger anscheinend als eigentümlich monolithisch und statisch aufgefaßt. Doch gehörte zu dem christlichen Bewußtsein nicht über die längste Zeit auch die Auffassung, daß die Juden verblendet seien, daß sie wegen ihres Nicht-Erkennens und -Anerkennens Jesu als des Messias

verworfen seien und – etwa nach Augustinus – bestenfalls noch durch ihr elendes Dasein ex negativo Zeugnis für die Wahrheit des christlichen Glaubens ablegen? Und haben nicht die Kirchen nach 1945 Aussagen formuliert, die sich deutlich von jahrhundertlang gültigen Auffassungen absetzen, wenn ihnen nicht sogar widersprechen? Auch der Glaube der Kirche ist in die Geschichte involviert und Anfechtungen ausgesetzt. Das sollte nicht idealsierend überblendet oder abgewehrt, sondern – auch und vor allem religiös – begriffen werden. Eine Abwehr bewirkte dagegen nur, daß etwaige Verzerrungen im Glaubensbewußtsein nicht oder nur (zu) spät wahrgenommen werden. Zu fragen ist, ob nicht Ungewißheit und Zweifel als integrale Momente des Glaubens bewußt zu halten und anzunehmen sind und solche Akzeptanz womöglich als Signum authentischen Glaubens zu verstehen bleibt. Und wäre das nicht christlich-«spirituell» einzuholen als eine Weise, an den «Wehen des Messias» in den Zeitläuften teilzuhaben? Mit einer solchen Affizierbarkeit und Verletzlichkeit des Glaubens aber – «Ich glaube; hilf meinem Unglauben!» (Mk 9,24) – dürfte zugleich eine dialogische Haltung zur Auseinandersetzung gegeben sein: mit der «Welt» und den Juden zumal.

Paul Petzel, *Andernach*

Die Enzyklika «*Humanae Vitae*» – vierzig Jahre danach

Einige Beobachtungen zu ihrer Vorgeschichte

Die Auseinandersetzung um die Enzyklika «*Humanae Vitae*», die vor vierzig Jahren, am 25. Juli 1968 durch Papst Paul VI. veröffentlicht wurde, wird heute weitgehend noch durch die gleichen Themen und Positionen bestimmt, welche die Kontroversen und Debatten unmittelbar nach ihrem Erscheinen geprägt hatten.¹ Die damalige Kritik konzentrierte sich auf das in der Enzyklika ausgesprochene Verbot «empfangnisregelnder künstlicher Mittel» und auf die Gründe, die Paul VI. für seine Position genannt hat. Der Papst berief sich in seinem Urteil auf eine bestimmte Art der Auslegung des Naturrechts und auf die Kontinuität, mit der diese Deutung bisher vom Lehramt vorgetragen wurde. Durch diese Art der Begründung gab die Enzyklika selbst den Anlaß dafür, daß in den Debatten und Kontroversen neben den moraltheologischen Themen Fragen des Kirchenverständnisses (Kompetenz des Lehramtes bzw. Kontinuität der Lehrtradition) eine entscheidende Rolle gespielt haben. Dies galt nicht nur für die wissenschaftliche Diskussion über die Enzyklika, sondern auch für deren lehramtliche Präsentation innerhalb der Kirche. Diese Konstellation löste bei vielen Gläubigen eine Autoritätskrise aus, welche für die Lebensgeschichte und für die religiöse Praxis einer ganzen Generation von Katholiken prägend wurde. Als eine ihrer Folgen rückte im Bewußtsein der Rezipienten der Enzyklika immer der Sachverhalt in den Hintergrund, daß Paul VI. mit der Bestimmung der Liebe als dem Sinn der Ehe, die man von der Fruchtbarkeit als Zweck der Ehe nicht trennen kann, wohl aber unterscheiden muß, «Bahnbrechendes geleistet»² hat.

Zeichnete sich ein kritischer Umgang mit der Enzyklika durch ein differenzierendes Urteil aus, d.h. durch eine prinzipielle Zustimmung zur vorgelegten Ehe-Lehre, gleichzeitig aber verbunden mit einer entschiedenen Kritik am Verbot «empfangnisregelnder

Mittel» und an deren Begründung, so haben sich in den positiven Stellungnahmen zur Enzyklika drei Typen der Begründung herausgebildet. So ist im Verlaufe der vergangenen vier Jahrzehnte zur Begründung der Position der Enzyklika «*Humanae Vitae*» immer wieder darauf hingewiesen worden, Papst Paul VI. hätte mit seinem Verbot «empfangnisregelnder Mittel» «prophetische Weitsicht» bewiesen, denn er habe die aktuellen ethischen Debatten über die modernen Reproduktionstechniken und deren Folgen vor allem für die Frauen vorausgesehen. In diesem Zusammenhang wird jeweils auf Nr. 17 der Enzyklika hingewiesen, in der Paul VI. von den «ernsten Folgen der Methoden einer künstlichen Geburtenregelung» spricht. Dabei wird übersehen, daß Paul VI. in diesem Abschnitt keine empirische Beschreibung einer künftigen Entwicklung, sondern eine normative Argumentation vorlegt, die sich in einem ersten Schritt auf individuelles Verhalten bezieht, um dann sozioethische und politische Probleme der Geburtenregelung zur Sprache zu bringen.

Der zweite Begründungstyp stellt eine Radikalisierung der Position dar, die mit der «prophetischen Weitsicht» von Papst Paul VI. argumentiert. Er konzentriert sich auf eine Beschreibung der Rezeptionsgeschichte der Enzyklika «*Humanae Vitae*», indem er die Kritik an der Enzyklika als Ausdruck der Achtundsechziger-Generation darstellt und die gegenwärtigen Diskussionen über die modernen Reproduktionstechniken als Folge einer verweigerter Rezeption der Enzyklika begreift.³

Begnügt sich der zweite Begründungstyp mit einer kulturkritischen Analyse über die Wirkungsgeschichte der Enzyklika, ohne auf die Argumente und auf die Kritik am Schreiben Pauls VI. einzugehen, versucht der dritte Typ, die ekklesiologischen und naturrechtlich-ethischen Argumente der Enzyklika stark zu machen.⁴ Diese Sichtweise ist aber nicht in der Lage, die Enzyklika selbst als Moment in einer Lehrentwicklung zu verstehen, und sie steht vor der Frage, auf welche Weise sie den Ergebnissen medizinischer Anthropologie und der Lebenserfahrung der betroffenen Menschen gerecht werden kann. Ihr bleibt dabei nur der Weg, an einer lehrhaften Auslegung von «*Humanae Vitae*» festzuhalten

¹ Zur Beurteilung der gegenwärtigen Lage vgl. Dietmar Mieth, Vierzig Jahre *Humanae Vitae*, in: Theologische Quartalschrift 188 (2008), 69f.; ders., *Humanae vitae* – 40 Jahre danach. Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisregelung hinausführen, in: *Concilium* 44 (2008), 111-115; Norbert Lüdecke, Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Dominikus Meier u.a., Hrsg., *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. FS für Klaus Lüdicke. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 55). Essen 2008, 357-412; *Catholics for Choice*, Hrsg., *Truth Consequence. A Look behind the Vatican's Ban on Contraception*. *Catholics for Choice*, Washington/DC 2008.

² Vgl. Dietmar Mieth, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*. Düsseldorf 1990 u.ö.

³ Kardinal Francis J. Stafford, 1968 – Das Jahr des «peirasmòs», in: *Osservatore Romano* deutsch vom 22. August 2008, 14f.

⁴ Vgl. Christian Schulz, Die Enzyklika «*Humanae vitae*» im Lichte von «*Veritas splendor*». Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der Katholischen Morallehre. (*Moraltheologische Studien*. Neue Folge, 6). St. Ottilien 2008, 40-219.

und gleichzeitig «pastorale Klugheit» zu verlangen, die es erlaube, auf den konkreten Einzelfall einzugehen. Eine solche Lösung kann auf Dauer nicht gerechtfertigt werden. Sie nimmt das Bewußtsein des einzelnen Christen nicht ernst, denn sie kann ihm nicht einsichtig machen, warum eine Norm «unter allen Umständen und immer» verpflichtet soll, von ihr aber unter Berücksichtigung konkreter Umstände entpflichtet werden kann. Außerdem stellt eine solche Unterscheidung von «Doktrin» und «Pastoral» eine öffentliche Debatte der anstehenden Fragen still.

Vor «*Humanae Vitae*»

Blickt man auf die innerkirchliche Debatte über die Geburtenregelung zurück, so lassen sich zwei Vorgänge nennen, bei denen die involvierten Gremien eine (teilweise öffentliche) ergebnisoffene Debatte geführt hatten. Es ist einmal die noch von Johannes XXIII. auf Anregung von Kardinal Léon-Joseph Suenens eingerichtete, von Papst Paul VI. übernommene «Päpstliche Kommission für Familien-, Bevölkerungsfragen und Geburtenhäufigkeit», die von 1963 bis 1966 tagte.⁵ Das zweite Gremium ist die «Subkommission über die Ehe», die mit der Erarbeitung eines entsprechenden Entwurfes für das «Schema XIII», die spätere «Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*», beauftragt war.⁶ Deren Beratungen fanden ihren Niederschlag im zweiten Kapitel des zweiten Abschnitts im zweiten Teil von «*Gaudium et spes*». Zwar ist ein Rückgriff auf die Geschichte der beiden Kommissionen und der von ihnen erarbeiteten Texte nur im Blick auf die Wirkungsgeschichten von «*Gaudium et spes*» wie auch von «*Humanae vitae*» möglich. Aber gerade diese lassen die Stärken und Schwächen der von den beiden Kommissionen geleisteten Arbeit und der dabei entstandenen Texte schärfer hervortreten.

Schon in den ersten Kommentaren zu «*Gaudium et spes*» wurde festgestellt, daß die dort entfaltete Ehe-Lehre durch die Neubestimmung auf die Ehe als Liebesgemeinschaft geprägt sei. Damit wurde die traditionelle Lehre von den Ehezwecken grundsätzlich relativiert. Joseph Ratzinger bezeichnete dies als eine «grundlegende Wende», die er auch für die Fragen der Geburtenregelung gegeben sah, in der «Weise, wie das Gewissen in Funktion treten» könne. Gleichzeitig fügte er aber hinzu, daß das Schweigen des Textes über diese konkreten Fragen dazu führen könne, «daß trotz der neuen Worte in der Sache alles beim alten bleibe». J. Ratzingers Vorbehalt gegenüber der Reichweite der durch «*Gaudium et spes*» vollzogenen Wende wurde schon 1967 von seinem Tübinger Kollegen Alfons Auer, der als Mitglied der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» zur Schlußredaktion des Ehe-Kapitels von «*Gaudium et spes*» herbeigezogen worden war, geteilt: «Die einen sagen, der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel sei durch das Konzil einschlußweise erlaubt. Andere meinen, die alte Lehre sei zwar wieder eingeschränkt, sie besitze aber nicht mehr den Rang eines göttlichen Gebotes, sondern nur mehr den einer disziplinären Anweisung wie etwa das Freitagsgebot. Eine dritte Gruppe will aus der Tatsache, dass die Verweise auf Pius XI. und Pius XII. nur in einer Anmerkung und nicht im Text selber stehen die Folgerung ziehen, dass diese Frage tatsächlich offen geblieben sei und dass die Verweise lediglich die Funktion hätten, die bisherige Entwicklung der Lehre aufzuzeigen.»⁷ A. Auer nennt diese Positionen «Vermutungen», und seine Deutung

⁵ Vgl. H. und L. Buelens-Gijsen, Jan Grootaers, Mariage catholique et contraception. Éditions de l'Épi, Paris 1968, 139-272; Pierre de Loch, Les couples et l'Église. Chronique d'un témoin. Le Centurion, 1979, 79-263; Robert B. Kaiser, The Politics of Sex and Religion. A Case History in the Development of Doctrine, 1962-1984. Leaven Press, Kansas City/MO 1985; Bernardo Colombo, Discussioni sulla regolazione della fertilità: esperienze personali e riflessioni, in: Teologia 28 (2003), 72-98; Robert McClory, The Turning Point. The Inside Story of the Papal Birth Control Commission and How *Humanae Vitae* Changed the Life of Patty Crowley and the Future of the Church. Crossroad, New York 1995.

⁶ Vgl. Jan Grootaers, Jan Jans, La régulation des naissances à Vatican II. Une semaine de crise. (Annuaire Nuntia Lovaniensia, 43). Peeters, Leuven 2002.

⁷ Vgl. Ludwig Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt. Der Fall Pfortner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen. Fribourg 1987, 44f.

hat gute Gründe auf ihrer Seite. Denn Papst Paul VI. hatte in die Schlußphase der redaktionellen Bearbeitung des schon prinzipiell akzeptierten Textes von «*Gaudium et spes*» eine Reihe eigener Veränderungsvorschläge («*Modi*») eingebracht, die dann – zwar in verändertem Wortlaut – in den endgültigen Text eingegangen sind.⁸ Die «*Modi*» des Papstes brachten die «Subkommission für die Ehe» in ein Dilemma. Denn auf Wunsch von Paul VI. selbst (vor Beginn der ersten Beratungen über die künftige Pastoralkonstitution im Herbst 1964 hatte er daran erinnert, daß die strittigen Einzelfragen der Ehemoral weder beraten noch entschieden werden dürften, da er sich persönlich die Entscheidung darüber vorbehalten habe und dafür die «Päpstliche Kommission für die Geburtenregelung» bestellt habe) hatten die Konzilsväter und die Mitglieder der Subkommission auf jede Diskussion von Einzelfragen der Ehemoral verzichtet. Zwei der «*Modi*» Pauls VI. hätten zur Folge gehabt, daß die «Subkommission für die Ehe» wie das Konzil sich zu Fragen hätten äußern müssen, für die sie nicht kompetent waren. Die Subkommission bemühte sich, den päpstlichen «*Modi*» so weit zu entsprechen, wie es ihr Auftrag und die Haupttendenz im bisher verabschiedeten Text zuließen. So betont der Text von «*Gaudium et spes*», daß es «unerlaubte Praktiken gegen die Fruchtbarkeit der Ehe» gibt, und erklärt, daß es den Katholiken nicht erlaubt sei, «in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft», will aber selber keine konkreten Lösungen zu diesem Fragenkomplex nennen. In einer Fußnote zur entsprechenden Textstelle verweist er ausdrücklich auf die «Päpstliche Kommission für die Geburtenregelung» und fügt hinzu: «Bei diesem Stand der Doktrin des Lehramtes beabsichtigt das Konzil nicht, konkrete Lösungen unmittelbar vorzulegen.»⁹

Ein komplexer Lernprozeß

Noch im Rückblick auf über vierzig Jahren auf die letzte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen die Stellungnahmen und Tagebuchnotizen von Pierre de Loch, der als Mitglied der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» bei den abschließenden Kommissionsberatungen zum Ehekapitel von «*Gaudium et spes*» teilgenommen hat, die Heftigkeit der Krise, die Paul VI. durch sein Eingreifen in die Schlußredaktion von «*Gaudium et spes*» ausgelöst hatte. Am 3. Dezember 1965, einen Tag vor der abschließenden Abstimmung über «*Gaudium et spes*» schrieb er an die belgischen Bischöfe: «Papst Paul VI. hat durch seine «*Modi*» seine ganze Autorität ins Spiel gebracht. Indem er nun über den ergänzten Text – gemeint ist vor allem die Anmerkung 14 von Nr. 51 – abstimmen läßt, gibt man der Enzyklika «*Casti Connubii*» von Pius XI. mehr Autorität, denn von einer Enzyklika wird sie nun zu einer Position des Konzils. Aus diesem Grund bin ich trotz anderer schwerer Nachteile der Überzeugung, daß man mit Nein stimmen soll. Es scheint mir in der Tat, daß ein Konzilstext, der unmittelbar das Leben von Millionen Menschen

⁸ Vgl. Jan Grootaers, Des amendements de Paul VI qui traitent de la doctrine du mariage, in: ders., Actes et acteurs à Vatican II. (Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 139). Leuven 1998, 223-250; Giovanni Turbanti, Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «*Gaudium et spes*» del Vaticano II. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 24). Il Mulino, Bologna, 709f., 742-753, 756-759. G. Turbanti rekonstruiert aufgrund der im Istituto per le scienze religiose in Bologna vorliegenden Kopien von Teilen des Nachlasses von Paul VI. die Verfasserschaft der einzelnen päpstlichen «*Modi*» (Bischof Carlo Colombo und John C. Ford SJ). Da Paul VI. sich diese gemäß dem Begleitbrief von Kardinalstaatssekretär Amleto Cicognani zu eigen gemacht hat, trägt er die Verantwortung für die «*Modi*».

⁹ Vgl. Victor Heylen, La note 14 dans/la constitution pastorale «*Gaudium et spes*» P.II, C.A., N. 51, in: Ephemerides Theologarum Lovaniensium 42 (1968), 554-566; Josef Maria Reuss, Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen?, in: Diakonia 2 (1967), 193-224; Joseph A. Selling, A closer Look at the Text of *Gaudium et spes* on marriage and the family, in: Bijdragen 43 (1982), 30-48. Die bisher umfangreichste Kommentierung der Ehe-Lehre von «*Gaudium et spes*» legte Norbert Lüdecke vor (Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution «*Gaudium et spes*» in kanonistischer Auswertung. Zwei Bände. Würzburg 1989).

und die Forschungen mehrerer Jahrzehnte tangiert, nicht von solchen Zweideutigkeiten geprägt sein darf.»¹⁰

Daß durch die päpstlichen «Modi» für das Ehe-Kapitel in «Gaudium et spes» auch die Arbeit der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» betroffen war, war den Theologen der Kommission sofort klar. Denn die Formulierung eines «Modus» zielte darauf, daß innerhalb der Kommission während ihren Beratungen vom 25. bis 28. März 1965 ausdrücklich die Frage debattiert worden war, ob Lehraussagen der Enzyklika «Casi Connubii» grundsätzlich korrigierbar seien. Mit überwiegender Mehrheit (12 gegen 6) hatte die Theologengruppe in der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» im März 1965 die Entscheidung gefällt, daß eine Entwicklung in der Lehre der Enzyklika «Casi Connubii» grundsätzlich möglich sei. Wäre der päpstliche «Modus» mit dem Hinweis auf «Casi Connubii» von der «Subkommission für die Ehe» unverändert angenommen worden, so wäre dadurch die während der Sitzung vom März 1965 gefällte Entscheidung der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» als illegitim erklärt und gleichzeitig ihre weitere Arbeit präjudiziert worden. Mit ihrer Arbeitsweise, die «Modi» Pauls VI. im Rahmen des schon durch eine Abstimmung akzeptierten Textes zu bearbeiten, rettete die «Subkommission für die Ehe» die Handlungsfreiheit der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung».

Da die Laien aus der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» nicht zu den Abschlußberatungen von «Gaudium et spes» nach Rom gerufen worden waren, hatten sie in ihrer Gesamtheit keine Kenntnisse über die Vorgänge in den letzten Novembertagen von 1965. Eine kleine Gruppe in den USA erfuhr davon. Sie traf sich in Washington und schrieb an den Sekretär der «Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung», Henri de Rietmatten OP, einen Brief¹¹, in welchem sie vorschlägt, daß für die weitere Arbeit der Kommission systematische Theologen beigezogen würden. Denn es werde ihr klarer, daß Fragen nach der Autorität in der Kirche und nach der Veränderbarkeit von Lehrtraditionen an Bedeutung für ihre Aufgabe gewinnen würden. Diese Fragen seien weitreichender als die Fragen nach der moralischen Beurteilung der Geburtenregelung. In ihrem Brief nannte sie als mögliche theologische Berater Yves Congar OP,

Hans Küng, Karl Rahner SJ und aus den USA die beiden Jesuiten John Courtney Murray und Robert Drinan.

Die Bittsteller hatten mit ihrem Vorschlag keinen Erfolg. Ihre Lagebeurteilung erwies sich aber im Nachhinein als zutreffend, denn in der abschließenden Sitzung der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» (13. April bis 25. Juni 1966) dominierten in den Debatten Fragen wie: Wie weit reicht die Zuständigkeit des Lehramtes in der Interpretation des Naturrechts? Was kann Gegenstand einer unfehlbar geäußerten Doktrin sein? Wie ist eine Lehrentwicklung möglich und wie ist mit ihr umzugehen? Welche Kompetenz und welche Verantwortung haben die einzelnen Glieder der Kirche für die Glaubensvermittlung? Was ist der «Sensus fidei»? Die für die Schlußsitzung eigens berufene Bischofskommission innerhalb der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» verabschiedete schließlich mit überwältigender Mehrheit einen Bericht, in welchem sie feststellte, Geburtenregelung sei auch mit «künstlichen Mitteln» möglich und stehe nicht im Gegensatz zur grundlegenden Tradition der Kirche. Bekanntlich hat sich Papst Paul VI. in der Enzyklika «Humanae Vitae» diese Position nicht zu eigen gemacht.¹²

Es gibt bis heute keine Darstellung des Arbeitsprozesses der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung», die auf der Grundlage eines umfassenden Überblicks über die, dem Papst zusammen mit dem Schlußbericht überreichten Kommissionsakten erarbeitet wurde. Zwar liegen eine Reihe von persönlichen Erinnerungen, Tagebuchnotizen, Akten und auf der Basis privater Dokumentensammlungen erarbeitete Darstellungen der Kommissionsarbeit vor.¹³ Aus ihnen läßt sich ein mühsam über Jahre sich langsam bildender Entscheidungsprozeß rekonstruieren, in welchem die Kommissionsmitglieder sich die päpstliche Weisung, ohne Vorgabe jede Frage zu prüfen, zu eigen gemacht haben. Sie gab auch den Theologen innerhalb der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» die Möglichkeit, in der Auseinandersetzung um die «Modi» Pauls VI. für das Ehe-Kapitel von «Gaudium et spes», für die Unabhängigkeit ihrer Kommission einzutreten. Mit ihrer Arbeitsweise stellt die «Päpstliche Kommission für die Geburtenregelung» eine Vorgabe dar, wie in einer umstrittenen und schwierigen Frage innerhalb der Kirche ein Entscheidungsprozeß auf den Weg gebracht werden kann. Mit der Freigabe des vollständigen Aktenbestandes durch das Päpstliche Staatssekretariat würden nicht nur die Ergebnisse der Kommissionsarbeit, sondern gleichzeitig auch die Arbeitsweise der Kommission gewürdigt.

Nikolaus Klein

¹⁰ Pierre de Loch, (vgl. Anm. 5), 169f.

¹¹ Robert McClory, (vgl. Anm. 5), 85.

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@bluwin.ch

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

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

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

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: 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 4835), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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.

¹² Vgl. Jan Grootaers, Quelques données concernant la rédaction de l'encyclique «Humanae Vitae», in: Georges Vallet, Charles Pietri, Hrg., Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome 2-4 juin 1983). École française de Rome, Rom 1984, 398. Philippe Delhaye weist in seiner Analyse der Rezeption der Ehe-Lehre von «Gaudium et spes» in der Enzyklika «Humanae vitae» darauf hin, daß in ihr überwiegend die Tendenz der päpstlichen «Modi» von November 1965 als die Hauptaussage von «Gaudium et spes» zum tragen kommt. (Philippe Delhaye, L'encyclique *Humanae Vitae* et l'enseignement de Vatican II sur le mariage et le famille (*Gaudium et spes*), in: Bijdragen 29 [1968], 351-368).

¹³ Dazu gehören auch die durch Indiskretion bekanntgewordenen Dokumente, die im Rahmen der «Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung» erarbeitet worden sind: die von der 1965 neu innerhalb der «Päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung» errichteten Bischofskommission verabschiedeten Texte «Schema documenti. De responsabili paternitate» und «Indicationes pastorales», eine «pastorale Einführung». Der erste Text ist unter dem Namen «Mehrheitsbericht» bekannt und veröffentlicht worden (u.a. deutsch in: Herderkorrespondenz 21 [1967], 422-429), während der zweite unter dem Titel «Die Modellencyklika zu Humanae vitae» erschien (in: Orientierung 22 [1968], 220-223). Während der Schlußberatungen verfaßten die vier Theologen, welche die Minderheitsposition vertraten, einen Text «Status quaestionis, doctrina ecclesiae ejusque auctoritas», auf den die Mehrheit mit einem Text «Documentum syntheticum de moralitate regulationis nativitatum» antwortete. Beide Texte sind gleichfalls veröffentlicht (in: Herderkorrespondenz 21 [1967], 429-439 bzw. 439-443). Es hat sich eingebürgert, den Text der Minderheit als «Minderheitsbericht» zu bezeichnen. Diese Redeweise legt das Mißverständnis nahe, die «Päpstliche Kommission für die Geburtenregelung» hätte zwei Berichte, nämlich einen Mehrheits- und Minderheitsbericht verabschiedet.