



# ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 68. Jahrgang Zürich, 15./31 Juli 2004

**W**AS PASSIERT DA VOR UNSERN AUGEN? Als im Herbst 2003 die Ostalgie-Welle losbrach, alles überschwemmte und im öffentlich-rechtlichen sowie privaten Fernsehen ein neues Allzeithoch erreichte, sah das beinahe so aus, als hätte es eine konspirative Verabredung gegeben. Mit einem Mal hatten Medienstars und Sternchen kein Problem mehr damit, sich zu ihrer ostdeutschen Vergangenheit zu bekennen. Sie kicherten vor laufender Kamera und fragten wie Kinder: «Weißt Du noch?» Manchmal fand ich dieses Schwelgen in unpolitischer Erinnerung fast unerträglich. Andererseits schimmerte für mich durch allen peinlichen Kitsch auch das Bedürfnis hindurch, den Faden der Vergangenheit erneut aufzunehmen und alte Ängste «wegzulachen». Oft wird der Durchbruch des Kinofilms «Good Bye, Lenin!», der allein in Deutschland von sechseinhalb Millionen Besuchern gesehen und in 70 Länder verkauft wurde, als eigentlicher Urheber der ostalgotischen Flutwelle angesehen. Aber wie eine Lawine von einzelnen bloß losgetreten werden kann, wenn etwas im Untergrund nicht stimmt, so beruht die unerwartete Erfolgsgeschichte der Tragikomödie ganz sicher auf einer bestimmten geistigen Großwetterlage. Mir scheint: Fünfzehn Jahre nach der Herbstrevolution des Jahres '89 ist das deutsche Neuland mächtig in Bewegung geraten. Kurzweilige Fernsehbilder mit DDR-Dekoration bilden jedoch bloß die eine Seite der Medaille. Wer sich die Mühe macht, gesellschaftliche Erschütterungen vor Ort, nämlich in der ostdeutschen Provinz, zu registrieren, wird hautnah mit dem konfrontiert, was das Wort «Übergangsgesellschaft» nur unzureichend beschreibt. Am Rand großer Städte wie Frankfurt/Oder, Leipzig, Magdeburg oder Halle spielt sich derzeit ein tiefgreifender gesellschaftlicher Umbau ab.

## Gefährliche Erinnerung

Kürzlich habe ich den Besuch bei einem befreundeten Pfarrer in Halle genutzt, um wieder einmal einen Blick auf Ha-Neu – nicht die vietnamesische Metropole, sondern die riesige Plattenbausiedlung Halle-Neustadt – zu werfen. Was für touristische Besucher möglicherweise wie der glückbringende Einbruch der Postmoderne in eine prähistorische Epoche wirkt, der «Rückbau» grauer Wohnsilos, erscheint Einheimischen, die sich hier seit 1964 mühevoll eingerichtet haben, als endgültige Demontage ihrer Lebenswelt. Um nicht mißverstanden zu werden: Gegen das verlogene Pathos vom neuen Menschen und seinen gelungenen sozialen Beziehungen in großartigen Plattensiedlungen haben sich gerade katholische und evangelische Gemeinden zur Wehr gesetzt. Doch wer den totalitären Unrechtsstaat damals attackiert hat – bin ich überzeugt –, steht heute weiterhin in der Pflicht, zu mahnen und wachzurütteln. Überhaupt ist der Glaube untrennbar mit der prophetischen Tradition verbunden: Wie die Propheten des Alten Testaments ihrer Umwelt den Spiegel vorgehalten haben, sind wir als Christen dazu aufgerufen, Zeichen der Zeit zu deuten.

Heute muß die ständig schrumpfende Einwohnerzahl von Halle-Neustadt mit verwahrlosten Blumenbeeten und geschlossenen Büchereien leben; Besucher werden gefragt: «Wundert Sie das? Wir sind doch bloß ein Kostenfaktor. Bald wird hier wieder grüne Wiese sein.» Ich blicke in Baugruben und betrachte die demontierten Platten als Vorzeichen tiefgreifender tektonischer Verschiebungen im gesellschaftlichen Untergrund. Krater wirken wie ein Menetekel: Der völlige Umbau der bisher bekannten Arbeitsgesellschaft hat tiefe Löcher in der sozialen Landschaft hinterlassen. Wer in völlig verschiedenen Weltgegenden – etwa in Baden-Württemberg oder Bayern – wohnt, wird wohl noch nicht wahrgenommen haben, daß die langsam zuwuchernden Betonteile nicht bloß friedlich daliegen, sondern einer Flammenschrift gleichen: Wohin wird der Tanz ums Goldene Kalb noch führen?

Auf der Bahnfahrt zurück nach Berlin bemerke ich: Die langen Schatten von Halle-Neustadt provozieren Fragen in mir, die ich eigentlich zurücklassen wollte. «Gefährliche Erinnerung» – auf dem Heimweg geht mir dieser Ausdruck des Theologen Johann Baptist Metz nicht mehr aus dem Sinn. Mit seinem Wort charakterisiert er eine Erinnerungssoli-

### DEUTSCHLAND/KIRCHE

**Gefährliche Erinnerung:** Fünfzehn Jahre nach 1989 – Unpolitische Erinnerungen – Den abgerissenen Faden mit der Vergangenheit aufnehmen – Zur sozialen und ökonomischen Entwicklung der neuen Bundesländer – Finanzkrise und pastorale Planungen – Der «Berliner Ansatz»

*Thomas Brose, Berlin*

### KATHOLIKENTAG

**Vom Tisch des Herrn und seinen Gästen:** 95. Deutscher Katholikentag in Ulm (16. bis 20. Juni 2004) – Der Erste Ökumenische Kirchentag Berlin 2003 – Der Streit um ökumenische Gastfreundschaft – Enttäuschungen und Resignation – Das Stichwort «Ökumene des Lebens» – Der Vortrag von Kardinal Walter Kasper – Ökumene und das Verhältnis von Kirche und Welt – Die Würde des Gottesvolkes – Zum Tode von Albert H. Friedlander (vgl. Kasten) *Nikolaus Klein*

**Schöne neue Tätigkeitsgesellschaft:** Soziale Schieflage in Deutschland – Der Beitrag der katholischen Soziallehre – Chancen- und Verteilungsgerechtigkeit – Zur Lage der Gewerkschaften – Der notwendige Beitrag der Kirchen.

*Werner Schmiedecke, Dresden*

### CHRISTLICH-JÜDISCHER DIALOG

**«Dabru Emet» – Redet die Wahrheit:** Eine jüdische Stellungnahme zum christlich-jüdischen Verhältnis – Stellungnahme des *National Jewish Scholars Project* – Acht Thesen mit Erläuterungen – Eine kontroverse Debatte – Fallstrick des interreligiösen Dialogs? – Unterschiede im Gottesverständnis – Unterschiedliche Deutungen der Shoah – Zum Stellenwert bisheriger Dialogbemühungen – Wohin geht der Weg?

*K. Hannah Holschneider, Cambridge*

### LITERATUR

**Pablo Neruda – ein Dichter der Fragen:** Theologische Annäherungen – Vor hundert Jahren geboren – Politischer Propagandist oder engagierter Dichter – Die Konversion eines Dichters – Rezeption biblischer Themen und christlicher Traditionen – Das Modell der Kontrastierung – Das Modell der Umarmung – Stationen eines schwierigen Verhältnisses – Vom Engagement und vom Opfer – Poesie im Zeichen der Befreiung. *Annegret Langenhorst, Nürnberg*

### KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE

**Konrad von Preysing – Bischof und Anwalt des Rechts:** Zur Biographie eines einzigartigen Kardinals – Ein Kind des 19. Jahrhunderts – Karriere eines Wertkonservativen – Seit 1935 Bischof von Berlin – Ein Anwalt der Schwachen und des Rechts – Vorbehalte gegen den päpstlichen Nuntius – Kontakte mit dem Widerstand – Einsatz für die verfolgten Juden – Nach dem Krieg – Integration der Heimatvertriebenen.

*Knut Wolf, Nijmegen*

darität, die das Vergangene nicht vergangen-sein läßt. Plötzlich finde ich einen Begriff dafür, wie unausgetragene Konflikte und unabgeholte Hoffnungen als Orientierungszeichen für freiheitsbezogenes Handeln zu gebrauchen sind. Wenn es heißt: «Die Wahrheit wird euch freimachen» ist das doch ganz besonders für Christenmenschen ein Anruf, über ihre Erinnerungen zu reden, Verteuflungszwang und Beschönigungslust zu überwinden. Das Bild herumliegender Betonteile «rückgebauter» Hochhäuser, die von Glück und Unglück erzählen, von Liebe, Leben, Enttäuschungen und Hoffnungen berichten, geht mir nach. Es erinnert mich an einen anderen Schriftzug, der kürzlich abgenommen wurde. Sein Titel: «Katholische Studentengemeinde» (KSG). Unser langjähriges Gemeindezentrum, viele Jahre Ort lebensentscheidender Begegnungen im Schatten der einstigen Stinallee, mußte geschlossen werden, um die beiden Berliner Studentengemeinden andernorts kostensparend zusammenzulegen. Erst mit Kopfschütteln und Verwunderung, dann mit wachsendem Verständnis habe ich bei einer Versteigerung der Gegenstände, die aus Platzgründen nicht in die neuen Räume passen, erlebt, wie junge Leute sich gegenseitig überboten haben, um die einzelnen Holzbuchstaben des Schriftzugs «K-A-T-H-O-L-I-S-C-H-E — S-T-U-D-E-N-T-E-N-G-E-M-E-I-N-D-E» zu ersteigern. Dabei ist mir klar geworden: Wer bereit ist, allein für das «K» die Summe von 50 Euro zu bieten, der verbindet mit Studentengemeinde Erfahrungen, die sein Leben geprägt haben.

#### Der «Berliner Ansatz»

Seit der Herbstrevolution vor 15 Jahren habe ich mich dafür eingesetzt, in der Tradition Romano Guardinis für die deutsche Hauptstadt einen speziellen «Berliner Ansatz» zu entwickeln: hier, wo sich «östlicher» Atheismus und «westliche» Kritik am Christentum überlagern und zugleich islamische sowie jüdische Gemeinden eine wachsende Rolle spielen, an einem hochpolitischen Ort also, wo heute in besonderer Weise über die Frage nach zukunftsfähiger Spiritualität inmitten von Säkularität

entschieden wird. Dagegen stelle ich jetzt fest, daß die einstigen Subjekte der friedlichen Revolution – «Wir sind das Volk» auf den Lippen – immer mehr in die Defensive gedrängt werden. Niemals zuvor – auch nicht in den Zeiten scharfer Überwachung durch die Stasi – habe ich meine Kirche so mutlos erlebt. Die Frage etwa, wer sich bei 142000 Studierenden an vier Berliner Universitäten und diversen Fachhochschulen nach meiner «Freisetzung» um die Präsenz an den Hochschulen kümmern wird, wurde so beantwortet: «Wir können uns diese «Sonderarbeit» nicht mehr leisten.»

Dagegen setze ich die Erfahrung tausender Gespräche und hunderter Bildungsabende seit Spätsommer 1989. Mir scheint: Wer vom gemeinsamen Leben unserer Studentengemeinde geprägt wurde, gehört nicht selten zu den Gestalten, die Kirchengemeinden später mit starkem Engagement durch dick und dünn begleiten. Immer wieder begegne ich Ärzten, Journalisten und Abgeordneten, die erzählen, wie sie durch die Schule ostdeutscher KSGn gegangen sind und die – davon inspiriert – den gesellschaftlichen Wandel entscheidend mitgestaltet haben.

«Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.», dichtet Hölderlin. Vielleicht bietet die schwere Finanzkrise des Erzbistums Berlin, die sich immer mehr zu einer Glaubwürdigkeits- und Glaubenskrise auswächst, auch ein Hoffnungszeichen: die soeben erfolgte Errichtung eines Guardini-Lehrstuhls an der Humboldt-Universität. Vielleicht ist der «Berliner Ansatz» des Religionsphilosophen, sich auf Augenhöhe mit den geistigen Herausforderungen der Gegenwart zu begeben und Zeichen der Zeit prophetisch zu deuten, genau das, was wir in der entchristlichten Hauptstadt heute brauchen. Ich denke dabei jedoch auch an jene «Gefährliche Erinnerung», von der Johann Baptist Metz spricht: Seit vielen Jahren mit der Studentengemeinde und den Guardini-Lectures an zentralen Berliner Universitäten präsent, sollten die bisherigen Bemühungen nicht zu dem Ende geführt werden, das in neuen Ländern allerorten zu beobachten ist: «Rückbau Ost».

*Thomas Brose, Berlin*

## Vom Tisch des Herrn und seinen Gästen

95. Deutscher Katholikentag in Ulm (16. bis 20. Juni 2004)

Ein Jahr nach dem Ersten Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin bedeutete der 95. Deutsche Katholikentag in Ulm (16. bis 20. Juni 2004) nicht nur einen Wechsel des Veranstaltungsortes von der Bundeshauptstadt nach einer mittelgroßen Stadt Süddeutschlands.<sup>1</sup> Die in Berlin 2003 gemachte Erfahrung, wie groß und tragfähig die Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen inzwischen geworden sind, und die auf dem gemeinsamen Kirchentag erneut und gemeinsam bekräftigte Einsicht, daß der Glaube an Jesus Christus und der Wille zur Einheit der Kirchen unlösbar miteinander verknüpft sind, hatten vielfache Hoffnungen für Ulm geweckt, gleichzeitig aber Enttäuschungen und Resignation nicht ausräumen können, die seit Berlin für viele Christen ihr ökumenisches Engagement begleitet hatten. Denn neben den erwähnten positiven Erfahrungen und neben der darin zum Ausdruck gekommenen gemeinsamen Überzeugung hatte sich schon in der Vorbereitung für den Ökumenischen Kirchentag gezeigt, wie mühsam der Weg zur ersehnten Einheit der Christen weiterhin ist.

Als im Jahre 1996 das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) gegenüber dem Präsidium des Deutschen Evangelischen

Kirchentages (DEKT) den Vorschlag für einen gemeinsamen Kirchentag machte, äußerten die beiden Partner den Wunsch, daß anlässlich einer solchen Veranstaltung auch die Abendmahlsgemeinschaft möglich sein sollte. Auf den Katholikentagen in Mainz (1998) und Hamburg (2000), wie auf den Evangelischen Kirchentagen in Stuttgart (1999) und Frankfurt am Main (2001) gab es in der Folge nicht nur eine wachsende Zahl von gemeinsamen Gottesdiensten. Dazu kam noch, daß auf allen Katholikentagen bzw. Kirchentagen auf eigenen Foren, die vom ZdK und DEKT gemeinsam verantwortet wurden, die theologischen und pastoralen Fragen einer Abendmahlsgemeinschaft debattiert wurden. Auf dieser Basis konnten die Präsidien des DEKT und des ZdK im Februar 2000 formulieren: «Der Ökumenische Kirchentag (ist) mit der Hoffnung auf Fortschritte beim gemeinsamen Abendmahl untrennbar verbunden. Der Ökumenische Kirchentag soll exemplarisch und vorbildlich zu einem Ort werden, an dem neue Formen entwickelt, diskutiert und praktiziert werden können. Der Ökumenische Kirchentag soll gerade dadurch Mut zeigen und Mut machen.»

Am 24. November 2001 veröffentlichte das ZdK die Erklärung «Ermutigung zur Ökumene», in der es seine Erwartungen für den Kirchentag 2003 und eine Reihe von Empfehlungen für die Vorbereitung auf dieses Treffen formulierte.<sup>2</sup> Mit diesem Text sollten

<sup>2</sup>Generalsekretariat des ZdK, Hrsg., Ermutigung zur Ökumene. Orientierung und Hoffnung auf dem Weg zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003. Bonn 2001.

<sup>1</sup>Vgl. Rüdiger Runge, Thomas Großmann, u.a., Hrsg., Ihr sollt ein Segen sein. Denk-Anstöße von Persönlichkeiten aus Gesellschaft, Kirchen und Politik. Gütersloh und Freiburg 2003; die Dokumentation in: epd-Dokumentation 21/2003; 24/2003; 25/2003; 28/2003; 32/2003; Theodor Bolzenius, Michael Jutkowiak, u.a., Hrsg., Ihr sollt ein Segen sein. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003. Dokumentation. Gütersloh und Kvelaer 2004.

sowohl das Präsidium des DEKT wie auch die Teilnehmer des geplanten Kirchentages über die innerhalb des ZdK erarbeitete Position zur Ökumene informiert werden. Das ZdK bekräftigte dabei vier Themenbereiche für sein zukünftiges Engagement: einmal die Verpflichtung zu einer gemeinsamen Verkündigung (missionarische Ökumene), dann die Fortsetzung des Dialoges in den noch offenen theologischen und pastoralen Fragen (wahrhaftige Ökumene), des Weiteren die Vertiefung der Gemeinschaft in Gebet und Gottesdienst (ökumenische Spiritualität) und schließlich die Pflicht zum gemeinsamen Handeln (diakonische Ökumene). Zugleich deutete die Formulierung vom «Weg zur ersehnten Mahlgemeinschaft» an, daß das ZdK nicht mehr damit rechnete, daß auf dem Kirchentag 2003 eine ökumenische Mahlgemeinschaft möglich sein werde.

### Hoffnungen und Enttäuschungen

Mit diesen Positionen wollten sich viele Katholiken und evangelische Christen nicht zufriedengeben. Die «KirchenVolksbewegung» hatte in den Monaten vor der Veröffentlichung der Erklärung mit dem Präsidium des ZdK länger über die Möglichkeit ökumenischer Gottesdienste mit «offener Kommunion» bzw. einem «Abendmahl für alle» verhandelt, entschloß sich dann aber nach der für sie enttäuschenden Erklärung «Ermutigung zur Ökumene» zusammen mit der «Initiative Kirche von unten» (IKvu) drei ökumenische Gottesdienste außerhalb des offiziellen Kirchentagsprogramms vorzubereiten, nämlich eine katholische Eucharistiefeier mit «offener Kommunion», ein «Abendmahl für alle» nach der evangelischen Agenda und schließlich eine «Agape der Solidarität».

Damit zeichneten sich schon in der Vorbereitung auf den Ökumenischen Kirchentag die Konfliktlinien ab, die – nachdem die angekündigten drei ökumenischen Gottesdienste stattgefunden hatten – noch dadurch verschärft wurden, daß die zuständigen Ortsbischöfe gegen zwei katholischen Priester, nämlich Bernhard Kroll und Gotthold Hasenhüttl Sanktionen verfügt haben, weil sie bei den angekündigten ökumenischen Gottesdiensten beteiligt waren. Der erste hatte während des evangelischen Gottesdienstes das Abendmahl empfangen, während der zweite in der von ihm geleiteten Eucharistiefeier eine offene Einladung zum Kommunionempfang ausgesprochen hatte. Während die katholische Kirchenleitung in den Handlungen der beiden Priester einen Akt des Ungehorsams sah, beklagte das Präsidium des Ökumenischen Kirchentages eine Verletzung der für den Kirchentag akzeptierten Übereinkunft, «die in den Kirchen gültigen Regeln zu achten und in Bezug auf Eucharistiefeier und Abendmahl in ökumenischer Sensibilität miteinander umzugehen». Für viele Christen war weniger das Verhalten der beiden Priester als die Position des Kirchentags-Präsidiums und der katholischen Kirchenleitung problematisch. Sie sahen in der Position von G. Hasenhüttl und B. Kroll ein konsequentes Festhalten an der theologischen Überzeugung, daß es keine gewichtigen Gründe gegen eine offene Praxis eucharistischer Gastfreundschaft mehr gebe und daß die weiterhin bestehenden Unterschiede in der Lehre vom Abendmahl und vom priesterlichen Amt nicht das Gewicht hätten, einander die eucharistische Gastfreundschaft zu verwehren. Die Bestrafung der beiden Priester wog für viele am Kirchentag beteiligte Christen noch aus einem anderen Grund schwer. Viele evangelische Christen sahen darin eine Mißachtung ihres Glaubens, da angesichts der vielfältigen Erfahrung gelebter Glaubensgemeinschaft zwischen den Konfessionen kaum nachvollziehbar war, daß die beiden Priester ein Vergehen begangen hätten. So mußten die Sanktionen als Mißachtung der Glaubens-tradition des Partners verstanden werden.

So öffnete der Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin einen Horizont für neue Hoffnungen, und er gab gleichzeitig Anlaß zu Enttäuschungen und zu Resignation. Auf dem Katholikentag in Ulm war dies auf vielfältige Weise spürbar.<sup>3</sup> Einerseits war der Wille und das beharrliche Engagement des Katholikentags-Präsidiums, vieler Bischöfe und vieler Teilnehmer spürbar, an den in Berlin

«Nicht müde werden/ sondern dem Wunder/ leise/ wie einem Vogel/ die Hand hinhalten.» Diese Verse Hilde Domins, die in ihrer Knappheit Aufmerksamkeit und Gelassenheit in eins setzen, so daß sie wie ein leichter Flügelschlag uns streifen und eine langanhaltende Erinnerung zurücklassen, könnte man als Motto über Leben und Werk von Rabbiner Albert H. Friedlander setzen. Am 10. Mai 1927 in Berlin geboren, floh er als Elfjähriger mit seiner Familie über Kuba in die USA. Er studierte am *Hebrew Union College* in Cincinnati, wo einer seiner Lehrer Leo Baeck war, arbeitete als Rabbiner an der *Columbia University* und in jüdischen Gemeinden in Pennsylvania und New York. Seit 1967 war er Dozent am *Leo Baeck College* in London und von 1971 bis 1997 Rabbiner an der dortigen *Westminster Synagogue*. Er war einer der bedeutendsten Vertreter des liberalen Judentums nach der Shoah.

Albert H. Friedlander war oft in Deutschland als Gastprofessor, Vortragender und als Referent auf Evangelischen Kirchentagen und den Katholikentagen. In den letzten Jahren trat er oft gemeinsam mit seiner Frau Evelyn Friedlander auf. Er veröffentlichte eine grundlegende Biographie seines Lehrers Leo Baeck und arbeitete an einer Gesamtausgabe von dessen Werk mit. 1995 erschien die deutsche Übersetzung seines Hauptwerkes unter dem Titel «Das Ende der Nacht». Damit legte er eine Re-Lektüre jüdischer und christlicher Reaktion auf die Shoah vor. Es ist ein Buch streng theologischer Argumentation, gleichzeitig voll von den Spuren persönlicher Erfahrungen, das auch die Zweifel und Beunruhigungen nicht verschweigt. So schreibt er über seine Reisen nach Deutschland, von dessen christliche Theologen er vor allem Bertold Klappert, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Dorothee Sölle, J.B. Metz und Dietrich Bonhoeffer schätzte: «Und doch kehren wir, wenn wir nach Deutschland kommen, in ein Umfeld zurück, das noch immer mit Angst assoziiert ist. Auch ich habe Angst.»

A. H. Friedlander hat an den Schluß seines Buches «Das Ende der Nacht» folgende Passage gesetzt: «Ich werde in meiner Reise Erfüllung finden, auch wenn ich nicht ans Ziel komme. So vieles geschieht schon auf dem Weg, so viele Begegnungen warten auf uns. Viele der «Reiter in die Morgendämmerung», von denen wir lernen, sind ebenfalls nicht ans Ziel gekommen, doch sie sandten ihre Botschaft voraus aus der Finsternis, dem Licht entgegen. Es ist wichtig, daß ihre Stimmen vernommen werden. Wir, die Erinnerung, werden ihr Leben bewahren und die Finsternis beklagen, die sie zerstörte. Wir werden uns aber auch die Freude nicht nehmen lassen an dem Guten, das Bestand hat.» Albert H. Friedlander starb am 8. Juli 2004 in London. Am Katholikentag in Ulm hat er noch eine «Bibelarbeit» geleitet. (N.K.)

*Hinweise:* Werke: Leo Baeck. Leben und Lehre. Stuttgart 1973; Neufassung, München 1990; Ein Streifen Gold. Auf Wegen zur Versöhnung. München 1989; Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust. Gütersloh 1995; als Herausgeber zus. mit Bertold Klappert, u.a.: Leo Baeck, Werke, 6 Bände. Gütersloh 1996 bis 2003; Festschrift: Ekkehard W. Stegemann, Marcel Marcus, Hrsg., «Das Leben leise wieder lernen.» Jüdisches und christliches Selbstverständnis nach der Shoah. Stuttgart, u.a. 1997.

gemachten Erfahrungen anzuknüpfen. «Hinter Berlin kann man nicht zurück», war ein durchgängig zitiertes Stichwort. In Ulm wurde diese Zielsetzung weitgehend eingelöst. Das begann bei den Teilnehmern, von denen beinahe 10% nicht katholischer Konfession waren. Das setzte sich bei den Veranstaltungen fort, denn fast alle Podien waren ökumenisch besetzt. Dazu kam die Vielfalt ökumenischer Gottesdienste. Mit den «biblischen Impulsen», mit denen jeder Arbeitstag begann, griff der Katholikentag

<sup>3</sup> Zu dem Katholikentagsmotto «Leben aus Gottes Kraft», das in die drei Themenbereiche («Den Grund des Lebens erfahren»; «Das Geschenk des Lebens bewahren»; «Das Zusammenleben gestalten») gegliedert ist, vgl. Annette Schavan, Hrsg., Leben aus Gottes Kraft. Denkanstöße. Ostfildern 2004.

auf die an den Evangelischen Kirchentagen traditionelle Form der «Bibelarbeit» zurück.<sup>4</sup>

### «Ökumene des Lebens»

Setzte damit der Katholikentag von Ulm die in Berlin gemachten Ansätze fort, blieb doch der dort offen zu Tage getretene Konflikt um die ökumenische Abendmahlsgemeinschaft weiterhin ungeklärt. In einer Reihe von Podien und Workshops im «Haus der Begegnung» wurde bewußt an die «Berliner Situation» angeknüpft, und dabei versuchte man, den Gesprächsfaden unter dem Stichwort «Ökumene des Lebens» wieder aufzunehmen. Dorothee Sattler (Münster/Westf.) beschrieb mit diesem Ausdruck eine dreifache Aufgabe. Einmal geht es darum, aus den bisherigen Erfahrungen ökumenischer Zusammenarbeit die Bereitschaft zu fördern, auf die Begründungen zu hören, die einzelne Traditionen für ihre Gestalt des Gedächtnisses Jesus Christi im eucharistischen Mahl vortragen. In einem zweiten Schritt können auf der Basis der eigenen Lehrtradition konfessionell geprägte Gewohnheiten in der eucharistischen Praxis reformiert werden, so daß sich neue Schritte in der ökumenischen Annäherung öffnen können. Schließlich bleibt die Frage, was bei aller Verbundenheit in der biblischen Überlieferung die unterschiedlichen Verstehensweisen von Abendmahl bzw. Eucharistie bedeuten, und ob diese weniger trennend als verbindend sind, so daß ein gemeinsam gefeiertes Abendmahl möglich wird. Dorothee Sattler zeigte in einem Gespräch mit ihrer evangelischen Münsteraner Kollegin Friederike Nüssel, welches der Ertrag eines solchen ökumenischen Lernprozesses sein kann, indem sie die in den bisher erarbeiteten Dialogdokumenten offizieller ökumenischer Kommissionen erreichten Übereinstimmungen vorstellte.<sup>5</sup> Das Ergebnis läßt sich in dem paradox scheinenden Satz zusammenfassen, daß nicht die Zulassung zum gemeinsamen Abendmahl, sondern deren Verweigerung einer Begründung bedürfe.

Wenn man sich in Erinnerung ruft, wie in Ulm Gottesdienste und Veranstaltungen im «Haus der Begegnung» überlaufen waren, wie konzentriert die Besucher schwierige theologische Dialoge in den Podiumsveranstaltungen verfolgten, läßt sich ahnen, welche Hoffnungen mit dem Stichwort «Ökumene des Lebens» verknüpft wurden. Reinhard Frieling (Heppenheim) analysierte die in Straßburg 2001 von den europäischen Kirchen verabschiedete und von den Kirchen in Deutschland in Berlin 2003 unterzeichnete «Charta Oecumenica» als einen Schlüsseltext für ein solches Projekt einer «Ökumene des Lebens». In der «Charta Oecumenica» verpflichteten sich die Kirchen zu wachsender ökumenischer Gemeinschaft in der Verkündigung, im gegenseitigen Zusammenleben und im sozialen Engagement.

Aber die «Charta Oecumenica» bietet in ihrem dritten Abschnitt unter dem Titel «Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa» mehr als ein Instrument, mit dessen Hilfe Wege und Formen eines gemeinsamen Zeugnisses in der Welt gefunden werden können. Indem sie den Dienst an der Welt und die Suche nach kirchlicher Einheit untrennbar miteinander verknüpft, macht sie auf den Sachverhalt aufmerksam, daß die Kirchen einzeln und in den Beziehungen zueinander auch in die gesellschaftlichen Konflikte verflochten und davon geprägt sind. Dienst an der Versöhnung in der Welt verlangt deshalb Einsicht in die eigenen Fehler und damit eine ständige Reform der Kirchen. Nach der «Charta Oecumenica» entdecken die Kirchen in ihrem Engagement für die Menschen das, was ihnen in der Ökumene zu tun aufgetragen ist.

<sup>4</sup>Die vorgesehenen Perikopen waren: 1Kön 19,9-13; 1Sam 2,1-10; Mk 8,34-38.

<sup>5</sup>Eine kommentierte Dokumentation der von den Zeitschriften «christmon» und «Christ in der Gegenwart» durchgeführten Umfrage vor Berlin 2003 «Was verbinden Sie mit der Feier von Abendmahl und Eucharistie?» erscheint im Herbst 2004: Friederike Nüssel, Dorothea Sattler, Hrsg., Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen – Anfragen – Erwartungen. Lembeck, Frankfurt/M. und Bonifatius-Verlag, Paderborn 2004.

Damit geht die Bedeutung einer «Ökumene des Lebens» weit über die einvernehmliche Regelung interkonfessioneller Beziehungen hinaus. Der Katholikentag in Ulm entsprach dieser Erwartung in einer Vielzahl von Veranstaltungen zu politischen, ökonomischen und sozialen Themen.

### Der Vortrag von Kardinal Walter Kasper

Auch Kardinal Walter Kaspers (Päpstlicher Rat für die Einheit der Kirchen, Rom) Hauptreferat zur «Ökumene des Lebens» ließ an manchen Stellen seines Vortrags diese Dimension des Themas ahnen. Zwar legt sich im Blick auf die seit dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin nicht ausgeräumten Konflikte eine «enge Lesart» seiner Ausführungen nahe, indem sie als Ermutigung zur Geduld und zur Hoffnung auf die Wirkung kleiner Schritte verstanden werden. Aber die von Kardinal W. Kasper im letzten Teil seines Vortrags formulierte Zumutung, die deutschen Christen sollten Ökumene auf dem Hintergrund der pluralen Situation einer universalen Kirche wahrnehmen, läßt sich auch auf seine Ausführungen anwenden. In dieser Perspektive lassen sich eine Reihe von Indizien für eine «erweiterte Lesart» seines Referates finden. Kardinal W. Kasper bekräftigte ausdrücklich, daß das Bemühen der Kirchen um Einheit diesen unbedingt aufgetragen ist und daß keine sich davon befreien könne. In diesem Zusammenhang beschrieb er die Ökumene als einen Wachstumsprozeß des Lebens, als einen «Austausch von Gaben und Gegengaben». Dieser habe inzwischen einen Stand erreicht, bei dem als Grundvoraussetzung für die Zulassung zur Eucharistie- bzw. Abendmahlsgemeinschaft die zustimmende Antwort auf die Frage anzusehen sei, «ob man am Ende des eucharistischen Hochgebets und beim Kommunionempfang ehrlichen Herzens mit der ganzen versammelten Gemeinde «Amen» sagen kann zu dem, was in der Eucharistiefeier nach katholischem Glauben geschieht und ob man dieses «Amen» mit dem Leben bezeugt».

Auf der Basis dieser Grundeinsicht formulierte er zwei Regeln. Einmal gebe es gute biblische Gründe und eine lange Tradition, daß man in der Kirche zur Kommunion gehe, zu der man gehöre. Daneben räume aber die katholische Kirche in Einzelfällen aus pastoralen Gründen die Gottesdienstgemeinschaft für Nichtkatholiken ein. Wörtlich formulierte Kardinal W. Kasper: «Das Kirchenrecht steckt einen verbindlichen Rahmen ab, innerhalb dessen man pastoral verantwortlich handeln kann.» Unmittelbar daran anschließend umschrieb er diesen Satz: «Der Papst hat in der Ökumenezyklika von 1995 den Sinn der kirchenrechtlichen Bestimmungen in einer mehr spirituellen Weise umschrieben. Er schreibt, es sei ihm «ein Grund zur Freude, dass die katholischen Priester in bestimmten Einzelfällen die Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung anderen Christen spenden können, die zwar noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber sehlich den Empfang der Sakramente wünschen, von sich aus darum bitten und den Glauben bezeugen, den die katholische Kirche in diesen Sakramenten bekennt». Dieser Satz aus der Ökumenezyklika war dem Papst offensichtlich so wichtig, daß er ihn in seiner Eucharistiezyklika von 2003 wörtlich wiederholt hat. Ich habe das Zutrauen, dass unsere Priester genügend pastorales und geistliches Feingespür besitzen, um in Übereinstimmung mit ihrem Bischof auf der vom Papst vorgegebenen Linie Lösungen zu finden, welche der jeweiligen persönlichen Situation und der Vielfalt des Lebens gerecht werden.»

Die Bedeutung dieser Bemerkung kann nicht überschätzt werden. Sie gewinnt noch an Gewicht, wenn man berücksichtigt, daß im Anschluß an diese Feststellung Kardinal W. Kasper noch längere Ausführungen zur «geistlichen Ökumene» als Herz der ökumenischen Bewegung und zur «weltweiten Ökumene» anschloß. Damit beschrieb er nicht nur die lebensweltliche Verwurzelung der ökumenischen Bewegung, wie sie sich faktisch entwickelt hat. Er gestand ihr auch eine von den Kirchenleitungen zu respektierende Eigenständigkeit zu, denn nur unter dieser Voraussetzung ist seine Feststellung verständlich, die in der ökumenischen

Zusammenarbeit engagierten Menschen (Seelsorger und Laien) würden grundsätzlich sachgemäß und verantwortungsvoll handeln.

### Die Würde des Gottesvolkes

Mit diesem Sachverhalt sprach Kardinal W. Kasper das – neben der Auseinandersetzung um die eucharistische Gastfreundschaft – zweite Hintergrund-Thema des Katholikentages an, nämlich die Frage nach der Eigenständigkeit und Würde des Gottesvolkes. Wenn Elisabeth Raiser (Berlin) auf dem Podium «Auf dem Weg zur ökumenischen Kirche?» davon sprach, wieviel die Reform der Kirchen ihren Laienbewegungen verdankt, wenn in der gleichen Veranstaltung Hanna-Renate Laurien (Berlin) ihre Lebenserfahrungen einbrachte, Otto Hermann Pesch (München) die Kompetenz der kirchlichen Gemeinden betonte und Fulbert Steffensky (Hamburg) an die Tauferinnerungs-Feier am Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 und damit an die gemeinsame Basis aller Christen in den verschiedenen Konfessionen erinnerte, so wurde damit eine Vielzahl von Aspekten genannt, die die Würde und Eigenständigkeit des Gottesvolkes ausmachen. Eigenverantwortung und Würde der jeweiligen lebensgeschichtlichen Erfahrungen, das Recht auf Selbstorganisation, Gemeindestrukturen als Basis und die überkonfessionelle Zugehörigkeit

zur einen Kirche Christi erwiesen sich als Eckpunkte vieler Stellungnahmen und Debatten, mögen dabei Auseinandersetzungen über bioethische Fragen, die Zusammenarbeit in Europa oder die Reform des Sozialstaates im Blickpunkt gestanden haben. Damit werden humane und soziale Ressourcen in Anspruch genommen, die heute immer knapper werden und deshalb jeweils neu erschlossen werden müssen. Auf diesem Hintergrund gewannen Norbert Blüms Vorbehalte gegenüber der Reformpolitik der deutschen Regierung und gegen das Impulspapier «Das Soziale neu denken» der «Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen» der deutschen Bischöfe ihre Eindringlichkeit, wie Warnfried Dettlings Plädoyer für eine Kultur des Gemeinsinnes, die angesichts des Schwindens ihrer klassischen Akteure (Familie, katholisch-soziales Milieu, Arbeiterbewegung und protestantisches Bürgertum) als Aufgabe gemeinsamen politischen Handelns ernst genommen werden muß. In diesem Sinne bot das ZdK noch auf dem Katholikentag den deutschen Bischöfen das Gespräch über die notwendig werdenden Sparmaßnahmen der deutschen Kirche an.<sup>6</sup>

Nikolaus Klein

<sup>6</sup>Peter Hünermann begründet seine Forderung nach einer neuen gesamtdeutschen Synode angesichts der Finanzierungsprobleme der Diözesen ebenfalls mit einer Theologie des Volkes Gottes. (Geld, Dienst und Gemeinden, in: Herder Korrespondenz 58 [2004] 6, S. 281-285).

## Schöne neue Tätigkeitsgesellschaft

Eindrücke vom Katholikentag in Ulm

Unübersehbar wurde die soziale Schieflage in Deutschland auch in den Themen des Katholikentages sichtbar, beispielsweise schon im Titel des Forums «Luxusgut Arbeit – Luxusgut Ausbildung?» Albert Wild von der Caritas Bruchsal wies auf den schmerzhaften Spagat der Caritas zwischen Anwaltschaft für die Schwachen und der Arbeitgeberfunktion für Hunderttausende hin: Inzwischen gibt es auch dort neben unbefristeten «guten» Arbeitsverhältnissen sehr viele sog. «prekär Beschäftigte». Der Lohn bei Vollzeit ist dürftig, für Familien kaum existenzsichernd, dazu oft befristet. Wie auch Friedhelm Hengsbach SJ charakterisierte A. Wild die Agenda 2010 als schwerwiegenden sozialen Einschnitt, nicht als Reform. «Müßten nicht die Kirchen dagegen aufstehen?», rief er unter spontanem Beifall – ein Zeichen, daß die Gläubigen immer noch viel von ihrer Kirche erwarten.

Aber wie ist das mit der katholischen Soziallehre? «Totgelobt – wirkungslos – neu gedacht?», war ein Podium dazu überschrieben. Andreas Lob-Hüdepohl stellte dazu einen sprachlich modern gefaßten Propheten Amos voran, der in flammenden Worten soziale Ungerechtigkeiten geißelt. Lob-Hüdepohl: «Wir hätten gern diese klare Sprache in der Kirche, in ihrer Soziallehre, aber entscheidend ist, wer sich zum *Anwalt* der Benachteiligten macht ...» Sicher dachten dabei viele an den nicht ausdrücklich genannten Impulstext «Das Soziale neu denken» der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Dezember 2003. Herausragend wichtig für den katholischen Sozialprofessor wären jedenfalls Chancen- und Verteilungsgerechtigkeit – und wahre Subsidiarität durch Befähigung zur Eigenverantwortung.

Nicht nur an die Kirche gibt es Erwartungen, sondern auch an die Gewerkschaften. Im Forum «Quo vadis Gewerkschaften?», sah Bischof Reinhard Marx (Trier) die Gewerkschaften als weiterhin notwendig. Auch der Heidelberger Unternehmer Rainer Dulger wollte als soliden Verhandlungspartner lieber eine intakte statt einer zerschlagenen IG Metall. Sabine Leidig, attac-Bundesbüro, warf den Gewerkschaften den «Sündenfall der Standortsicherung» vor. Der stelle als Konkurrenzkampf von Arbeitnehmern gegen andere Arbeitnehmer das genaue Gegenteil ihrer eigentlichen Aufgabe dar. Das sah auch Bischof Marx so, der dringend eine Internationalisierung der Gewerkschaften gegen die Herausforderungen der Globalisierung forderte. In der Diskussion wurde

IG Metall-Chef Jürgen Peters gefragt, ob denn Streiks heute noch zeitgemäß seien? J. Peters: «Der Streik ist das Stärkste, das der Schwache hat – sonst bleibt nur kollektiver Bittgesang.»

Im Rahmen der Option für die Schwachen sah Reinhard Marx die Möglichkeit von Schulterschlüssen zwischen Gewerkschaften und Kirche. Für letztere sei aber die Klientel deutlich weiter gespannt, sie umfasse eben Benachteiligte aller Gruppen. Solche weiter gefaßte Sicht verdeutlichte auch Joachim Zimmermann von der Kettelerhaus KAB GmbH im Vortrag «Schöne neue Tätigkeitsgesellschaft – welche Arbeit haben wir in Zukunft?» Die Gesellschaft der Zukunft könne durch gleichwertige Anerkennung von Familienarbeit und gemeinnütziger Arbeit neben der traditionellen Erwerbsarbeit gekennzeichnet sein, zwingend aber mit gerecht umverteilter Erwerbsarbeit und existenzsichernder Vergütung der anderen Arbeiten, verbunden mit dadurch erworbenen Rentenansprüchen. In dieser Thematik haben die Gewerkschaften Nachholbedarf, so stellte Ingrid Sehrbrock, stellvertretende DGB-Vorsitzende, fest. Thüringens Ministerpräsident Dieter Althaus (CDU) wollte sich mit der Tätigkeitsgesellschaft nicht anfreunden, er setzte auf Wirtschaftswachstum und weitere Flexibilisierung, wollte aber wohlweislich keine Prognose abgeben, ob das die Arbeitslosigkeit real senken kann.

Leider kam die notwendige Leitbilddiskussion nicht zustande, aber wenigstens hatte Georg Hupfauer, Bundesvorsitzender der KAB, angesichts der Arbeitszeitverlängerungsoffensive der Arbeitgeber ein griffiges Zielbild parat: Seine Vision wäre die 60-Stunden-Woche – je 30 Stunden für ihn und sein Frau! Da der Impulstext «Das Soziale neu denken» vom 12. Dezember 2003 laut Bischof Marx ausdrücklich kein neues Sozialwort darstellt, sind damit noch alle Türen offen, bei einer allfälligen Aktualisierung solche Leitbilder aufzunehmen. Das wäre zugleich eine mögliche Realisation der Fürbitten aus dem ökumenischen Gottesdienst «Arbeit ist das halbe Leben» mit Betriebsseelsorger Paul Schobel, Stuttgart: daß wir alle erwerbsfähigen Menschen über Arbeit und Einkommen an der Gesellschaft beteiligen; daß unsere Kirchen keine falschen Rücksichten nehmen, sondern mutig für Arbeitslose, Arme und Benachteiligte Partei ergreifen. Freilich müssen *wir!* – die Kirchen! – dabei selber mittun, wenn die Fürbitten nicht bloße Worthülsen sein sollen.

Werner Schmiedecke, Dresden

# Dabru Emet - Redet die Wahrheit

Zur Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs

Am 10. September 2000 wurde die Welt des christlich-jüdischen Gesprächs in Amerika von einer «Jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum» erschüttert. *Dabru Emet*, «Redet die Wahrheit», so der Titel der Stellungnahme, die in der *New York Times* und der *Baltimore Sun* als einseitige Anzeige veröffentlicht wurde, stellt in acht Thesen und diesen folgenden kurzen, erklärenden Paragraphen eine jüdische Interpretation von Christen und Christentum vor und weist den Weg für eine jüdisch-theologische Würdigung christlich-jüdischer Zusammenarbeit. Der Anspruch ist nicht nur eine vorläufige Bestandsaufnahme des gegenwärtigen jüdischen Verständnisses des Christentums. *Dabru Emet* setzt sich das Ziel, jüdisch-theologische Wahrheit über das Verhältnis des Judentums zum Christentum zu verkünden.

Diese Stellungnahme und ihr Anspruch haben eine stürmische Diskussion unter jüdischen Gelehrten hervorgerufen. Auf christlicher Seite hingegen wurde *Dabru Emet* überwiegend herzlich begrüßt und als ein positiver, zukunftsweisender Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch gewertet. Positiv und zukunftsweisend, da hier jüdische TeilnehmerInnen aus der Beraterrolle und der Rolle der wohlwollenden Zuhörer christlich-theologischen Ringens heraustreten und sich selbst in die Mitte eines jüdisch-theologischen Ringens werfen. Vereinzelt kritische Stimmen von christlicher Seite lehnen die Stellungnahme nicht ab, verweisen aber darauf, daß ihre Darstellung des Christentums eher hoffnungsvoll ist, als daß sie der «Wahrheit» entspricht.<sup>1</sup>

*Dabru Emet* ist das Ergebnis jahrelanger Arbeit einer Gruppe jüdischer Wissenschaftler, dem *National Jewish Scholars Project*, deren erste Zusammenkunft etwa acht Jahre zurückliegt. Diese Arbeitsgruppe diskutiert das Christentum aus jüdischer Sicht.<sup>2</sup> Gegründet wurde die Gruppe von jüdischen Wissenschaftlern, die sich in ihrer Forschung hauptsächlich mit dem Christentum beschäftigten, sei es auf religiöser, historischer, soziologischer oder kultureller Basis. Im Laufe der Jahre sprangen Mitglieder ab und neue kamen hinzu, so daß die Autoren der Stellungnahme (Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs und Michael Signer) nicht mehr die ursprüngliche Zusammensetzung der Arbeitsgruppe widerspiegeln. Mittlerweile haben mehr als 170 Gelehrte der meisten jüdischen religiösen Gruppierungen die Erklärung unterzeichnet, und viele haben sich an der Diskussion der Stellungnahme beteiligt.<sup>3</sup> Orthodoxe Unterzeichner sind in der Minderheit von ca. 5%, doch beteiligen sie sich lautstark an der Diskussion der Stellungnahme. Zusätzlich, veröffentlichte die Arbeitsgruppe ein Buch, *Christianity in Jewish Terms*<sup>4</sup>, das die mit *Dabru Emet* begonnene Diskussion des Christentums unter jüdischen Gelehrten auf akademischer Basis untermauert.

Mit *Dabru Emet* beginnt die Arbeitsgruppe eine jüdische Entgegnung zu christlichen Stellungnahmen wie die Erklärung

<sup>1</sup> Vgl. z.B. die ausführlichen Erläuterungen von H. Heinz, Ertrag eines Forschungsaufenthalts in den USA: Zur jüdischen Erklärung «Dabru Emet». Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, <http://www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=1884> (23.12.2003); V. Barnett, Provocative Reconciliation. Reflections on the New Jewish Statement on Christianity, <http://www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=924> (23.12.2003) sowie Stellungnahmen der Kirchen gesammelt unter <http://www.icjs.org/what/njsp/reactions.html> (23.12.2003). Auch im «Freiburger Rundbrief» wurde *Dabru Emet* wiederholt diskutiert, vgl. Freiburger Rundbrief NF 10 (2003), Nr. 1; 8 (2001), Nr. 4; 11 (2004), Nr. 1. Außerdem liegt ein Sammelband in deutscher Sprache vor: Rainer Kampling, Michael Weinrich, Hrsg., *Dabru emet - redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*. Gütersloh 2003.

<sup>2</sup> Für die weiteren Ausführungen in diesem Abschnitt vgl. M. Signer, Some Reflections on Dabru Emet, <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=781> (23.12.2003).

<sup>3</sup> Unterzeichner *Dabru Emets* am 29.7.2002, <http://www.icjs.org/what/njsp/signers.html> (23.12.2003).

<sup>4</sup> T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D. F. Sandmel, M. A. Signer, Hrsg., *Christianity in Jewish Terms*. Westview Press, Boulder/Colorado-Oxford 2000.

*Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils, die christlichen Glauben in der Gegenwart von jüdischer Seite wahrnimmt und positiv würdigt. Im September 2000 veröffentlicht, wurde *Dabru Emet* zur Grundlage vieler Predigten zu *Rosh Hashanah* und *Yom Kippur*, dem jüdischen Neujahr und Versöhnungstag. Doch *Dabru Emet* begrüßt auch eine christliche Leserschaft. Das Christentum der Gegenwart, so sollen jüdische Leser lernen, ist keine Bedrohung des Judentums mehr, wie dies historisch der Fall war. Christliche Theologie im Hinblick auf Juden und Judentum hat sich seit 1945 derart gewandelt, daß Christen eher als Partner denn als Rivalen verstanden werden können.

Die Thesen des Dokuments, die mit Einleitung und Erläuterungen als *Dabru Emet* veröffentlicht wurden sind folgende:

*Erste These:* Juden und Christen beten den gleichen Gott an.

*Zweite These:* Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches – die Bibel (das die Juden «Tenach» und die Christen das «Alte Testament» nennen).

*Dritte These:* Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren.

*Vierte These:* Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora.

*Fünfte These:* Der Nazismus war kein christliches Phänomen.

*Sechste These:* Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird, wie es die Schrift prophezeit.

*Siebte These:* Ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen.

*Achte These:* Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.<sup>5</sup>

## «Dabru Emet» in der inner-jüdischen Diskussion

Mit der Veröffentlichung von *Dabru Emet* begann eine stürmische Kontroverse unter jüdischen Gelehrten, die sich bis in die Gegenwart hinzieht und keinerlei Anzeichen der Schlichtung zeigt. Und vielleicht ist eine Schlichtung auch nicht wünschenswert. Die Teilnehmer der Kontroverse sind in allen jüdischen religiösen Gruppierungen zu Hause, haben die Erklärung entweder unterzeichnet oder sich gegen eine Unterschrift entschieden und sehen sich gedrängt, ihre jeweilige Entscheidung in der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Nicht zuletzt haben die Autoren der Stellungnahme in kurzen Erklärungen oder längeren Aufsätzen ihr Werk erläutert. Wie die Erstveröffentlichung der Stellungnahme, so spielt sich auch die Diskussion größtenteils in Amerika ab.<sup>6</sup> Vereinzelt Beiträge finden sich allerdings sehr wohl in Europa, wie z.B. Tagungen zu *Dabru Emet* in England, Polen und Frankreich<sup>7</sup>, Edna Brookes und Rabbiner David Rosens Vorträge<sup>8</sup> zu *Dabru Emet* in der Alten Synagoge in Essen und in Tilburg in den Niederlanden, sowie Rabbiner Signers Diskussion der Stellung-

<sup>5</sup> In Deutschland wurde *Dabru Emet* in der Übersetzung von Ch. Münz am 12.12.2000 in der «Frankfurter Rundschau» sowie im «Freiburger Rundbrief NF» 8 (2001), Nr. 2, S. 114-117 veröffentlicht. Ebenso liegt sie vor in: R. Kampling, M. Weinrich, Hrsg. (vgl. Anm. 1), S. 9-12. Diese kann in englischer Originalfassung und deutscher Übersetzung unter <http://www.ikj-berlin.de/lehreveranstaltungen/dabrudoku.htm> (23.12.2003) nachgelesen werden.

<sup>6</sup> Für eine Zusammenschau einiger Positionen vgl. <http://www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=1850> (23.12.2003).

<sup>7</sup> Vgl. z.B. S. Krajewski, *Dabru Emet* in Poland. A Personal Account, <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=1968> (23.12.2003).

<sup>8</sup> E. Brocke, *Dabru Emet – eine Bewertung aus jüdischer Sicht*, <http://www.jcrelations.net/de/displayItem.php?id=876> (23.12.2003); dies., Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren, in: R. Kampling, M. Weinrich, Hrsg., (vgl. Anm. 1), S. 103-112. D. Rosen, *Dabru Emet. Its Significance for the Jewish-Christian Dialogue*, <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=1477> (23.12.2003).

nahme am Institut für Kirche und Judentum in Berlin im Sommer 2001, wie die Diskussionsveranstaltung am ersten *Ökumenischen Kirchentag* in Berlin 2003 zwischen den Rabbinern M. Signer, A. Nachama, D. Rosen mit den Theologieprofessoren H. Heinz und P. von der Osten-Sacken. Obwohl die «Amerikanozentrierung» (D. Rosen) *Dabru Emets* deutlich ist, ist die inner-jüdische Diskussion *Dabru Emets* auch außerhalb Amerikas sehr wohl von Bedeutung, nicht zuletzt für die Weiterentwicklung des christlich-jüdischen Dialogs.

Die Autoren und die Mehrheit der Unterzeichner sind dem nichtorthodoxen Judentum zuzuordnen, das sich wiederum, je nach geographischem Ort, in reform/liberal/progressiv, «reconstructionist» und konservativ/masorti unterteilt. Aber auch einige Orthodoxe haben *Dabru Emet* unterschrieben. Jegliche Zustimmung zu *Dabru Emet*, oder wenigstens Anerkennung der Notwendigkeit einer solchen Stellungnahme von orthodoxer Seite, trägt maßgeblich zur Heftigkeit der Auseinandersetzung um *Dabru Emet* bei. Da die orthodoxen Unterzeichner oft als «Verräter» der Orthodoxie angesehen werden, kritisiert die orthodoxe Opposition nicht nur die Repräsentanten des nichtorthodoxen Judentums, sondern zielt ganz besonders auf jene orthodoxen Rabbiner, die sich mit ihrer Unterschrift unter *Dabru Emet* scheinbar mit dem nichtorthodoxen Judentum in ein Boot setzen. Doch sind an diesem «Krieg» nur vergleichsweise kleine Geschütze beteiligt. Repräsentative Vertreter der Orthodoxie haben sich, wohl bewußt, nicht in die Debatte eingeschaltet.

Die Autoren sind sich bewußt, daß die Stellungnahme kontrovers aufgefaßt werden kann, und scheuen sich nicht, in Streitgespräche einzutreten, die zu einem besseren Verständnis des Themas und der Anliegen der Gesprächspartner führen. Der orthodoxe Rabbiner D. Rosen, ehemaliger Präsident des *International Council for Christians and Jews*, kann dem zustimmen und begrüßt vor allem die positive theologische Bewertung des christlich-jüdischen Dialogs in *Dabru Emet*: «Mit *Dabru Emet* weist der wohl breiteste Konsens der jüdischen religiösen und akademischen Elite eindeutig negative Haltungen zum jüdisch-christlichen Dialog zurück.»<sup>9</sup>

Völlig gegensätzlich argumentiert Hillel Goldberg, Dozent für *Modern Jewish Thought* an der Hebräischen Universität und Dozent für Musar (Ethik) am *Jerusalem Torah College*, der von einer solchen theologischen Umorientierung nichts hält, da er jüdische Beteiligung am christlich-jüdischen Dialog lediglich als Schutz jüdischen Lebens versteht: «Weder benötigt die Motivation der jüdischen Beteiligung am Dialog – christliche Judenverfolgung zu verhindern – eine jüdische Verwicklung ins Christentum noch ist eine solche legitim.»<sup>10</sup>

Ebenfalls negativ greift Jacob Neusner, konservativ, *Research Professor of Religion and Theology* am *Bard College*, New York, in die Debatte ein, und unterstellt den Autoren und Unterzeichnern *Dabru Emets* mangelnde Kenntnis jüdischer Geschichte und Theologie: «Die völlige Mißrepräsentation der jüdischen Sicht des Christentums ... ist eine notwendige theologische Schutzreaktion, die die Schande des Reform- und konservativen Judentums und ihrer feigen Politik [legitime Eheschließung von Juden und Nichtjuden] vertuschen soll. Was die wenigen orthodoxen Unterzeichner motivierte, kann ich mir nicht vorstellen.»<sup>11</sup>

Jon Levenson, orthodox, *Associate Professor of Hebrew Bible* an der theologischen Fakultät der Universität Chicago, erkennt prinzipiell die Möglichkeit und vielleicht sogar Notwendigkeit einer solchen Stellungnahme an, ist jedoch, unter anderem, mit dem vermeintlichen Ethos des interreligiösen Dialogs, den er auch in *Dabru Emet* widergespiegelt sieht, nicht einverstanden: «*Dabru*

<sup>9</sup>Wenn nicht anders angegeben, sind die Übersetzungen aus dem Englischen meine.

<sup>10</sup>H. Goldberg, *Dabru Emet*. True Interfaith Dialogue is Silence, in: *Jewish Action* (Winter 5761/2000), <http://www.ou.org/publications/ja/5761winter/JBU.PDF> (23.12.2003).

<sup>11</sup>J. Neusner in: T. Frymer-Kensky, *Jewish-Christian Dialogue*. Jon D. Levenson and Critics, in: *Commentary* (April 2002); [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m1061/4\\_113/84369732/p1/article.jhtml?term=levenson](http://www.findarticles.com/cf_0/m1061/4_113/84369732/p1/article.jhtml?term=levenson) (23.12.2003).

## Burg Rothenfels 2004

**Anstöße zu einer Zivilisation der Liebe.** Tagung zum 100. Geburtstag von Franz Stock in Zusammenarbeit mit dem Franz-Stock-Komitee für Deutschland mit Bischof em. Emil Stehle, Prof. Dr. Dieter Riesenberger und Nicolas Villeroy de Galhau vom 8.-10.10.2004

**«Vor Gott keinen Doppelpunkt, nach ihm kein Ausrufezeichen».** Elazar Benyoëtz – die Sprache und der Glaube mit Prof. Dr. Michael Bongardt, Dr. Christoph Grubitz und Elazar Benyoëtz vom 22.10.-24.10.2004

**Information und Anmeldung:** Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels

Tel: 09393-99999 Fax: 09393-99997 Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); Email: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)

*Emet* ist in eine der größten Fallen des interreligiösen Dialogs getreten ... Es ist unausweichlich verführerisch in solchen Situationen jede offene Diskussion grundlegender Glaubensinhalte zu vermeiden und stattdessen dem Modell der Auflösung der Widersprüche oder der diplomatischen Verhandlungen zu folgen ... Gemeinsamkeiten werden betont und Unterschiede ... werden verniedlicht, vernachlässigt oder vollständig gelehnet. Sobald dieses Dialogmodell übernommen wird, ist das Ziel nicht nur Übereinstimmung, sondern gegenseitige Bejahung; die kritischen Urteile, die die religiösen Traditionen in der Vergangenheit jeweils über die anderen abgegeben haben, werden in zunehmendem Maße nur noch als das tragische Produkt von Vorurteil und Mißverständnis dargestellt.»<sup>12</sup>

### Auseinandersetzung mit den Thesen 1 und 5

Die heftigste Kritik richtet sich gegen Thesen 1 und 5. Daß Juden und Christen den gleichen Gott anbeten, wird mit Blick auf die Göttlichkeit Jesu und die Trinität bestritten, da diese die Einheit Gottes in Frage zu stellen scheinen. Die These, daß der Nazismus kein christliches Phänomen sei, ruft Gegenstimmen auf den Plan, die hier vor allem eine Entschuldung christlicher Mittäterschaft am Holocaust lesen. Abgesehen von der 8. These, die zu christlich-jüdischer Kooperation in der Praxis aufruft und damit unproblematisch scheint, finden alle Thesen starke Opposition.

Für M. Signer, *Abrams Professor of Jewish Thought and Culture* an der *University of Notre Dame*, ist die Kontroverse um diese These symptomatisch für fehlende Kreativität im Umgang mit der Stellungnahme. Mit Hinweis auf jüdische Diskussionstraditionen schlägt er vor, daß jede einzelne These *Dabru Emets* sowohl als Aussage als auch als Frage gelesen werden kann: «Zum Beispiel, «Beteten Juden und Christen den gleichen Gott an?» oder «Können Christen den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren?» ... Ich verstehe jede der Thesen als eine *Quaestio Diputata*.» (Hervorhebung im Original) Jedoch die These als Frage aufzufassen, ist angesichts mangelnder Gesprächsbereitschaft der Kommentatoren nicht dazu geeignet, die Diskussion auf die Ebene eines konstruktiven Gedankenaustauschs zu heben.

Edna Brocke, Leiterin der Gedenkstätte Alte Synagoge Essen, versteht diese erste These als eine Universalisierung eines besonderen Verhältnisses, die nicht zulässig ist, da sie die jüdische Gottesbeziehung aus ihrer «ethnischen Bindung» löst und abstrahiert: «Die Bezeichnung Gottes als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist keine geistige, sondern eine reale praktische, mit einer ethnischen Bindung. Diese Bindung ist in der jüdischen Bibel grundgelegt und lässt sich aus meiner Sicht weder in eine abstrakte Bindung umdeuten noch lässt sie sich universalisieren.»

<sup>12</sup>J. D. Levenson, How not to conduct Jewish-Christian dialogue, in: *Commentary* (December 2001), [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m1061/5\\_112/80680260/p1/article.jhtml?term=bible](http://www.findarticles.com/cf_0/m1061/5_112/80680260/p1/article.jhtml?term=bible) (23.12.2003). Eine deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes von R. Weckerling kann unter <http://www.jrelations.net/de/displayItem.php?id=1883> (23.12.2003) nachgelesen werden.

E. Brocke geht nicht auf die Konkretisierung der These in dem ihr folgenden kurzen Paragraphen ein, die Gott in konkreten Bindungen an Volk und Patriarchen identifiziert und in ihrem Wortlaut zu keiner Universalisierung aufruft, sondern vom Eintritt von Christen in das bereits bestehende besondere Verhältnis Israels mit Gott spricht.

Der orthodoxe Rabbiner David Berger, Geschichtspräsident am *Brooklyn College*, New York, stimmt zwar der These im Wortlaut zu, möchte sie aber qualifiziert wissen, um Mißverständnisse zu vermeiden. «Obwohl es richtig ist, zu betonen, daß Christen «den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer des Himmels und der Erde» anbeten, ist es notwendig hinzuzufügen, daß die Verehrung Jesu von Nazareth als eine Fleischwerdung oder als ein Teil Gottes nach jüdischem Gesetz und Theologie *avodah zarah* oder Götzendienst ist – wenigstens wenn dies von einem Juden ausgeübt wird.»<sup>13</sup>

Diese Unterlassung ist ein Grund, warum D. Berger die Stellungnahme nicht unterzeichnete. Doch spricht seine Qualifizierung der *avodah zarah* (Götzendienst), als nur für Juden gültig, Bände. Die These ruft Juden nicht zur Verehrung Jesu von Nazareth auf, noch greift sie in jüdische Gottesdienstformen ein. Seit dem Mittelalter sind nach aschkenasischer Auffassung Christen aus verschiedenen Gründen nicht mehr als Götzendiener disqualifiziert worden. Nach talmudischer Diskussion sind Christen keine Götzendiener; obwohl sie eine andere Manifestation mit Gott assoziieren (*shituf*), zieht diese keine Teilung Gottes in mehrere Götter nach sich. *Shituf* ist erlaubt für Nichtjuden, d.h. für Christen. Für Juden ist *shituf* jedoch untersagt und fällt in die Kategorie des Götzendienstes, *avodah zara*. Daher, obwohl *avodah zara* für einen Juden, der an christlichem Gottesdienst teilnimmt, nach wie vor gilt, ist die These, daß Christen und Juden, durch die Assoziation mit Jesus, den gleichen Gott anbeten, schon lange nicht mehr überraschend. Wie E. Brocke hat D. Berger entweder die These nicht genau gelesen, oder er hat andere Gründe für seine Ablehnung der Aussage, Gründe, die zwischen den Zeilen zu lesen sind, sich im tatsächlichen Text aber verborgen halten.

### Unterschiede im Gottesverständnis

Weitere Kommentare argumentieren wesentlich heftiger. Rabbiner H. Goldberg lehnt die erste These kategorisch ab: «Diese Aussage hat keine Grundlage. Es wäre eine dramatische Überraschung für jüdische Philosophie, von ihren Anfängen über ihre maßgeblichen Kommentare, einschließlich Maimonides ... Ein Jude kann Gott nicht durch Jesus verstehen. Ein Christ kann Gott nicht ohne Jesus verstehen. Es ist nicht der gleiche Gott.»

Wieder stellt sich die Frage, wer oder was hier verteidigt werden soll. Daß es verschiedene Zugangswege zu Gott gibt, erzwingt nicht den Schluß, daß es daher nicht der gleiche Gott sein kann. Hier schaltet sich D. Rosen ein und legt dar, daß schon die Bibel auf verschiedene Gottesverständnisse aufmerksam macht: «Die einzigartige göttliche Selbstbezeichnung im Buch Exodus, «Ich bin das, was ich bin», oder wörtlicher, «ich werde das sein, was ich sein werde», ist eben genau als Ausdruck dessen verstanden worden, daß nicht zwei Menschen das gleiche Gottesverständnis teilen.»

Für J.D. Levenson ist die These ohne Hinweise auf die Schwierigkeiten, die Juden überwunden haben, um Christen nicht mehr als GötzendienerInnen anzusehen, unvollständig. Seiner gesamten Kritik *Dabru Emets* liegt der Vorwurf einer Geschichtsvergessenheit der Autoren in ihrem Enthusiasmus über die Fortschritte des christlich-jüdischen Gesprächs seit 1945 zugrunde. «Juden waren nicht immer davon überzeugt, daß Christen den gleichen Gott anbeten. ... Selbst in der mittelalterlichen aschkenasischen Welt, in der eine gänzlich andere Sicht des Christentums herrschte, interpretierten einige Autoritäten die monotheistische Formel des Shema. ... als eine explizite Leugnung des Trinitätsdogmas. ... es

ist eine Frage der Identität Gottes selbst. ... Teilnehmer am jüdisch-christlichen Dialog reden oft so, als ob Juden und Christen sich über Gott einig wären, aber sich über Jesus entzweiten. Sie haben vergessen, daß orthodoxe Christen wirklich glauben, daß Jesus Gott ist.»

Interessanterweise ist hier keine eindeutige Teilung in ablehnende orthodoxe und zustimmende nichtorthodoxe Kommentare festzustellen. Innerorthodoxe Unterschiede kommen zum Vorschein, z.T. nur implizit in ihren ablehnenden, jedoch ungenügend begründeten Kommentaren.

Haben die Kommentatoren ernstliche *theologische* Bedenken, die erste These anzunehmen, oder gibt es andere Gründe für E. Brockes, D. Bergers und H. Goldbergs kategorische Ablehnung der Stellungnahme? Lassen vielleicht emotionale Reaktionen beim auch nur flüchtigen Lesen der Stellungnahme es nicht zu, diese genau zu lesen und zu analysieren und erst dann mit einem überlegten und wohlfundierten Kommentar zu antworten? Politische Überlegungen stellen sich ein. Wer was wie und wo sagt und wie dieses von anderen wahrgenommen wird, könnte wichtiger sein als eine tatsächliche Auseinandersetzung mit den Inhalten *Dabru Emets*. Während es KommentatorInnen verschiedener religiöser Gruppierungen bei der ersten These gleich schwer- oder leichtfällt, ihr zuzustimmen, scheint sich die innerorthodoxe Diskussion auch auf der Ebene von Loyalitäten abzuspielen. Da die Stellungnahme von Nichtorthodoxen verfaßt wurde, ist es eine gewagte politische Handlung, ihr auch nur ansatzweise zuzustimmen. Die wenigen orthodoxen Unterzeichner, die sich mit anerkennenden Kommentaren in die Debatte einschalten, sind alle am linken Rand der Orthodoxie anzusiedeln und haben langjährige Erfahrung im Gespräch mit Christen. J.D. Levensons Kommentar ist einer der wenigen kritischen Würdigungen *Dabru Emets* von orthodoxer Seite, der sich inhaltlich mit der Stellungnahme auseinandersetzt und auf wichtige Diskussionspunkte hinweist.

Die weitere Diskussion kontroverser Glaubensaussagen entwickeln sich aus der Ablehnung der ersten These. Wenn Juden und Christen nicht den gleichen Gott anbeten (These 1), dann scheint für die Gegner der Stellungnahme daraus logisch zu folgen, daß Juden und Christen sich weder auf die gleichen schriftlichen Dokumente beziehen (These 2) noch gleichen moralischen Prinzipien folgen können (These 4), noch einander verwandte eschatologische Hoffnungen haben (These 6). Einzig J.D. Levenson benennt mit seiner, manchmal etwas harschen, Kritik jeder These den Diskussionsbedarf und die Schwierigkeiten, die sich für Juden und Christen aus der Zustimmung zur Stellungnahme ergeben können.

### Unterschiedliche Deutungen der Shoah

Zustimmung zur oder Ablehnung der 5. These folgt verschiedenen Interpretationen der Ursachen und der Geschichte des Holocaust sowie den Konsequenzen, die sich daraus für das Verständnis des Verhältnisses der Kirche zum Nationalsozialismus ergeben. In den Worten der Verfasser geht es *Dabru Emet* in der 5. These in erster Linie um eine theologische Würdigung des Christentums und nicht so sehr um eine Interpretation der geschichtlichen Entwicklung des Holocaust. So hebt David Novak die Konsequenzen einer zu engen Verknüpfung von Christentum und Nationalsozialismus hervor: «Wenn das Christentum die Ursache des Nazismus wäre, hätten Christen die schreckliche Wahl, entweder Feinde der Juden zu werden oder das Christentum aufzugeben. ... Nach unserer Ansicht ... entspricht dies nicht der Wahrheit.»<sup>14</sup>

Ebenso lenkt M. Signer die Aufmerksamkeit auf christlich-theologische Möglichkeiten, ohne jedoch die schuldbeladene christliche Vergangenheit zu leugnen: «Die Erfahrung der vier Theologen, die diesen Paragraphen verfaßten, hat sie davon überzeugt, daß dem Christentum zentrale Werte eigen waren und sind, die eine andere Einstellung zum Nazismus möglich gemacht hätten.»

<sup>13</sup> D. Berger, 14.9.2000, in: «Institute for Public Affairs» of the Orthodox Union, <http://www.ou.org/public/statements/2000/betty25.htm> (23.12.2003).

<sup>14</sup> D. Novak, New Christians? New Jews? in: National Post (Toronto, Canada), 22.11.2000.

Diese Erklärungen folgen auf einen Sturm der Entrüstung der Kommentatoren. So argumentiert z.B. Rabbiner James Rudin, reform, ehemals Präsident des *American Jewish Committee*, «daß der Holocaust in allen religiösen Streitfällen von zentraler Bedeutung ist»<sup>15</sup> und behauptet, daß *Dabru Emet* diese Tatsache beiseite schieben wolle, indem es Juden und Christen gleichermaßen zu Opfern der Nazis erkläre. J.Rudin wünscht sich eine konkrete Behandlung des christlichen Beitrags zur Entstehung des Holocaust: «Viele christliche Lehren und Handlungen bereiteten ahrhundertlang die Brutstätte – das moralische, geistliche und intellektuelle Klima – für den Aufstieg des nationalsozialistischen Völkermordes vor. Weshalb sprachen die jüdischen Autoren der Stellungnahme diesen Punkt nicht mit der gleichen Genauigkeit an, wie es viele Christen getan haben?»

### Zum Stellenwert bisheriger Dialogbemühungen

Daß *Dabru Emet* hinter christlichen Stellungnahmen zum Holocaust und dem christlich-jüdischen Verhältnis zurückbleibe, sieht auch H. Goldberg als einen entscheidenden Mangel: «Gerade diese historische Entwicklung ist der Kern des tiefsten Schmerzes und des quälenden Bekenntnisses vieler christlicher Post-Holocaust-Theologen. Viele wohlwollende gläubige Christen haben mit dieser Konfrontation gekämpft, doch die jüdischen Unterzeichner einer Anzeige in der *Times* lehnen dies nun als unnötig ab.» Sein Kollege D. Rosen äußert sich in diesem Zusammenhang gegenteilig und mißt dem *jüdischen* Adressatenkreis der Stellungnahme große Bedeutung für die Interpretation einzelner Sätze bei: «Ich glaube nicht, daß ein gerechter Mensch die zentrale These, daß der Nazismus an sich kein christliches Phänomen war, bestreiten kann. Wäre dies eine christliche Stellungnahme, hätten wir selbstverständlich eine intensivere Gewissensprüfung und eine vollständige Anerkennung der Sünde des christlichen Antisemitismus erwartet. Aber *Dabru Emet* ist eine jüdische Stellungnahme, die sich ausdrücklich an Juden richtet. Die jüdische Gemeinde muß nicht von historischer christlicher Schuld und Verantwortlichkeit für den Antisemitismus überzeugt werden – im Gegenteil! Ein leitender jüdischer Teilnehmer am Gespräch mit Christen hat es folgendermaßen ausgedrückt: Die jüdische Gemeinde schwelgt oft in einem «Schmerzes triumphalismus». Die Schlußfolgerung drängt sich geradezu auf, daß die jüdische Kritik an dieser These der Stellungnahme vom Unwillen motiviert ist, ... die Christenheit der Gegenwart aus der historischen Schlinge entkommen zu lassen.»

D.Rosens Lesart der fünften These begrüßt *Dabru Emet* als ein Korrektiv einer in Stereotypen verhafteten Interpretation der Verbindung von Nationalsozialismus und Christentum innerhalb jüdischer Gemeinden. Obwohl *Dabru Emet* sich primär an jüdische Leser wendet, muß auch mit besonderer christlicher Aufmerksamkeit gerechnet werden. Daher sind J.A.Rudin und H.Goldberg nicht zu Unrecht über den möglicherweise entschuldigenden Eindruck oder gar eine implizite historische Gleichstellung von Juden mit Christen während der Nazizeit besorgt, den die fünfte These hervorrufen kann. J.D.Levenson weist besonders auf die Probleme hin, die durch den spekulativen Charakter der fünften These aufgeworfen werden: «Das Problem entsteht durch die Spekulationen, daß «Wäre den Nationalsozialisten die Vernichtung der Juden in vollem Umfang gelungen, hätte sich ihre mörderische Raserei weitaus unmittelbarer gegen die Christen gerichtet.» Das gleicht Juden und Christen viel zu rasch aneinander an. ... Mit der Behauptung, daß Christen ebenfalls Opfer des Holocaust hätten werden sollen, setzen die Verfasser von *Dabru Emet* diese fälschlicherweise in ein Boot mit Juden – oder, um präziser zu formulieren, in den gleichen Zug nach Auschwitz. Dies, gelinde gesagt, führt die Solidarität zwischen den Religionen zu weit.»

<sup>15</sup>J.A.Rudin, Christianity in Jewish Terms (Review), in: National Catholic Reporter (November 2000), [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m1141/3\\_37/67374332/p1/article.jhtml?term=dabru+emet](http://www.findarticles.com/cf_0/m1141/3_37/67374332/p1/article.jhtml?term=dabru+emet) (23.12.2003).

Mit dieser Warnung faßt Levenson auch seine Kritik der Stellungnahme bündig zusammen. Seiner Ansicht nach ruft *Dabru Emet* zu weiterreichender Solidarität und Zusammenarbeit von Juden und Christen auf als bisher von jüdischer Seite angeboten wurde und geht damit, für J.D.Levenson, zu weit.

Die Kommentatoren, die *Dabru Emet* als ein Dokument der Gleichmacherei von Judentum und Christentum und als eine verharmlosende Darstellung jüdisch-christlicher Geschichte interpretieren, lehnen es als zu gefährlich für die Zukunft der jüdischen Gemeinde ab. Zu gefährlich, da es die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum so weit zu reduzieren scheint, daß weder der Eheschließung zwischen Juden und Christen noch der Konversion von Juden zum Christentum theologisch etwas im Wege zu stehen scheint. Dies wird angesichts der schwindenden Zahl jüdischer Gemeinden in der Diaspora der Vereinigten Staaten und Europas als besonders bedrohlich angesehen. Ablehnende Kommentare scheinen sich vor einem «Ausverkauf» des Judentums ans Christentum zu fürchten. Sobald die Barrieren, die historisch zwischen Judentum und Christentum gewachsen sind und von beiden Seiten gepflegt wurden, kritisch analysiert und diskutiert werden, läuten die Alarmglocken. Man wittert Gefahr für den Fortbestand des Judentums. Dabei richtet sich die Anklage häufig gegen das nichtorthodoxe Judentum. Orthodoxe unterstellen ihren nichtorthodoxen Kollegen, daß diese «offene Grenzen» zwischen Judentum und Christentum als politischen Gewinn für das nichtorthodoxe Judentum werten. Die Diskussion um *Dabru Emet*, die die Konfrontation zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen auf das Thema des Gesprächs mit Christen zuspitzt, berührt auch das Verständnis jüdischer Identität. Wurde das christlich-jüdische Gespräch bisher als eine Art jüdische Lebensversicherung verstanden, hat *Dabru Emet* diese Motivation zum Gespräch in den Augen einiger Gegner radikal in Frage gestellt.

Die kategorisch ablehnenden Kommentare können also auch als tiefe Verunsicherung der Gesprächsteilnehmer gelesen werden. Die unzureichenden Argumente und das unbewußt selektive Lesen der Stellungnahme, die dargestellte Zusammenhänge entweder übersehen oder mißverstehen, sind ein Hinweis darauf. Obwohl die grobe Trennung zwischen nichtorthodoxer Zustimmung und orthodoxer Ablehnung zutrifft, ist die Situation bei genauerem Hinsehen komplizierter. Während Reformrabbiner Nicholas de Lange die Stellungnahme unterzeichnet hat, «weil er normalen Juden versichern wollte, daß die alten Schauergerichten in die Geschichtsbücher gehören und das Christentum keine Gefahr für das Judentum ist»<sup>16</sup>, zeigt die Auseinandersetzung deutlich, wie sehr *Dabru Emet* gerade diese Angst wieder in den Vordergrund stellt. Wie sehr diese Angst mit jüdischem Selbstverständnis verbunden ist, wird in der Diskussion der Stellungnahme ebenfalls deutlich. J.D.Levenson erkennt in seinem Beitrag, daß, sobald das Feindbild, gegenüber dem sich die eigene Identität herausgebildet hat, verschwindet, eben diese Identität in Frage gestellt wird.<sup>17</sup> Es steht also, bei allen Beiträgen, positiv und negativ, auch immer die Frage nach der jüdischen Identität und ihrer Quellen im Raum.

Die Diskussion um *Dabru Emet* zeigt, daß eine theologische Erneuerung des jüdischen Verständnisses des Christentums

<sup>16</sup>N.de Lange, in: T.Frymer-Kensky, Jewish-Christian Dialogue. Jon D.Levenson and Critics, in: Commentary (April 2002), [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m1061/4\\_113/84369732/p1/article.jhtml?term=levenson](http://www.findarticles.com/cf_0/m1061/4_113/84369732/p1/article.jhtml?term=levenson) (23.12.2003).

<sup>17</sup>Vgl.: «communities that have largely overcome their animosity and moved to mutual respect, as Jews and Christians have done to a significant extent in the United States, must look elsewhere for such reinforcements to group identity as existed under the old and more contentious arrangement. Under any conditions, the risks are higher for the smaller community – that is, the Jews. They are especially high if Jews and Christians really do stand in the relationship described by *Dabru Emet*. For the thrust of this statement is to make the two communities look as alike as two peas in a single religious pod. ... Although the statement mentions disagreements and asks that they be respected, it is hard to come away from it without feeling that the nearly two thousand years of Jewish-Christian disputation were based on little more than the narcissism of small differences.»

jüdisches Selbstverständnis verunsichert. Eine neue Orientierung jüdischer Identität, die auf die Herausforderungen des Gesprächs mit Christen eingeht, ist ein Anliegen der Verfasser und Unterzeichner. Juden müssen sich Gedanken über ihre Rolle im christlich-jüdischen Gespräch machen und diese, gegebenenfalls, modifizieren.

### Wohin geht der Weg?

Die tiefe Verunsicherung jüdischer Identität angesichts *Dabru Emet* regt zu längerer Auseinandersetzung an. Diskussionsbedarf herrscht vor allem auf drei Gebieten. Einmal gilt es, der jüdischen Angst vor einer «Verwässerung» des Judentums durch das christlich-jüdische Gespräch entgegenzuwirken. Hier können christliche Gesprächspartner besonders hilfreich sein. Die Angst vor der Auseinandersetzung mit dem Fremden und die Angst davor, aufgefordert zu werden, zentrale Glaubensinhalte aufzugeben, sind Christen durch das christlich-jüdische Gespräch wohl bekannt. Lernen können Juden von Christen auch, wie eine religiöse Identität gestärkt aus der Konfrontation mit solchen Herausforderungen hervorgehen kann.

Zweitens geht es um die Methode der jüdischen Selbstdefinition in *Dabru Emet*. Mehrere orthodoxe Kommentatoren der Stellungnahme vermissen eindeutig jüdische Terminologie. Die hebräische Überschrift und Bezeichnung der Bibel als *Tanach* sind die einzigen Hinweise auf jüdischen Sprachgebrauch. Vermisst wurden vor allem jüdische theologische Konzepte wie *Torah*, *Halachah* und *Mitzvot*, die, so orthodoxe Kommentare, einen wesentlich eindeutigeren jüdischen Kontext für *Dabru Emet* gesetzt hätten.<sup>18</sup> Jüdisches Selbstverständnis ohne jüdische Konzepte zu erklären ist paradox und verstärkt die Befürchtung der «Verwässerung» des Judentums und jüdischen Anbieterns bei Christen.

Drittens muß das Verhältnis des Judentums zum Christentum auch Beziehungen des Judentums zu anderen Religionen mitbedenken. Nach Ansicht Steven Fines bevorzugt *Dabru Emet* das Christentum theologisch so sehr, daß ein Dialog mit anderen Religionen entweder völlig in der Hintergrund tritt oder im Schatten jüdischer Zustimmung zu christlicher Mission an nichtjüdischen

<sup>18</sup> Vgl.: «Even more amazing, in a statement written by Jewish theologians, is the absence of the words law and commandment themselves.»

NichtChristen steht: «Dabru Emet zieht das Christentum anderen nichtjüdischen Religionen vor ... Christliche Proselytenmacherei unter Hindus, Sikhs und anderen Nichtchristen wird damit stillschweigend unterstützt. Damit stimmt die Stellungnahme scheinbar nicht nur christlicher Mission in der Gegenwart offiziell zu, sondern weitet diese Zustimmung auch auf christliche Missionspraktiken in der Vergangenheit aus. Nach Ansicht der Stellungnahme sind Juden die einzigen, die sich außerhalb der Reichweite christlicher Missionare befinden.<sup>19</sup>

Die Diskussion um *Dabru Emet* hat sich an Definitionen jüdischer Identität und Integrität festgebissen. Weitere Auseinandersetzung wird die Streitpunkte differenzierter benennen. Auf innerjüdischem Gebiet wäre es ein neuer Schritt, die Frage einer jüdischen Theologie des Christentums zumindest in einer Diskussion wachzuhalten, die auch die orthodoxen TeilnehmerInnen an diesen Gesprächen wie auch an Begegnungen mit Christen einschließt. *Dabru Emet* ist hier öffentlich vorgeprescht, ohne auf die Rückmeldung aus allen Kreisen der jüdischen Gemeinde zu warten und dann erneut zu diskutieren. Auf der einen Seite ist eine solche gewagte öffentliche Stellungnahme zu einem solch kontroversen Thema hilfreich, um die innerjüdische Diskussion anzuhetzen, dieses Thema gewissermaßen ins Zentrum jüdischen Denkens in der Gegenwart zu rücken. Auf der anderen Seite kann ein solch kontroverses Dokument genau das Gegenteil bewirken und durch Ablehnung die Diskussion totschweigen. Daß einige Vertreter des orthodoxen Judentums die Stellungnahme unterzeichnet haben, hat nicht nur die Debatte angeregt, sondern ist auch eine Garantie für die Zukunft der innerjüdischen Auseinandersetzung mit *Dabru Emet* und damit mit dem Verhältnis des Christentums zum Judentum. Denn D. Rosen stellt richtig fest: «Eine ernsthafte jüdische Theologie des Christentums muß selbstverständlich über den einfachen Respekt der <Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung> hinausgehen; eine solche Theologie muß ein Verständnis der Bedeutung dieser Offenbarung für den Plan Gottes für die Menschheit zeigen.»

K. Hannah Holtschneider, Cambridge

<sup>19</sup> Steven Fine in T. Frymer-Kensky, *Jewish-Christian Dialogue*. Jon D. Levenson and Critics, in: *Commentary* (April 2002), [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m1061/4\\_113/84369732/p1/article.jhtml?term=levenson](http://www.findarticles.com/cf_0/m1061/4_113/84369732/p1/article.jhtml?term=levenson) (23.12.2003).

## Pablo Neruda – ein Dichter der Fragen

### Theologische Annäherungen

In dem aktuellen Bestseller *Der Schatten des Windes* des Spaniers Carlos Ruiz Zafón findet sich folgende Hochzeitsszene. Sie spielt 1956 im Spanien Francos: «Als der entscheidende Moment gekommen war, hielt Pater Fernando, auf dessen vorteilhaft rosigen Gesicht ein seliges Lächeln leuchtete, in einem Aufschwung protokollarischer Zügellosigkeit dafür, die Lektüre eines der beiden Korintherbriefe durch ein Liebesgedicht zu ersetzen, Sonett eines gewissen Pablo Neruda, den einige der von Señor Aguilar Geladenen als Kommunisten und Kulturbolschewiken identifizierten, während andere im Messbuch nach diesen ungewöhnlich schönen heidnischen Versen blätterten und sich fragten, ob sich schon die ersten Auswirkungen des künftigen Konzils abzeichnen begännen.»<sup>1</sup>

Neruda – Kommunist und politischer Propagandist oder der engagierte Dichter «ungewöhnlich schöner heidnischer Verse», Ikone der Linken und der Verliebten? In dieser kleinen Skizze ist die zutiefst polare Rezeption des Dichters festgehalten, der in diesem Juli 100 Jahre alt geworden wäre. Diese ideologische Polarisierung läßt sich bestens am Beispiel der unterschiedlichen Neruda-Rezeption in den beiden Teilen Deutschlands dokumen-

<sup>1</sup> Carlos Ruiz Zafón, *Der Schatten des Windes*. Roman. Frankfurt 2003, S. 515.

tieren<sup>2</sup>: Während Neruda in der DDR in zahlreichen frühen Ausgaben übersetzt und überschwänglich gefeiert wurde, wurde er in der Bundesrepublik als Stalin-Euloge etikettiert und sein Werk lange ignoriert, bis ihn die 68er feierten und sein durch den Militärputsch in Chile (11.9.1973) beschleunigter Tod (23.9.) eine «Neruda-Begeisterung» auslöste.

Hans Magnus Enzensberger hatte bereits 1964 in seinem kritischen Aufsatz *Der Fall Pablo Neruda* über Nerudas Dichtung geurteilt: «ein Werk, überwältigend gelungen, wo das Ingenium des Autors über seine ideologischen Fixierungen ... den Sieg davonträgt ... Mißraten, wo der Dichter seinen Beschlüssen Geltung verschafft hat, Beschlüssen, wie sie auf Kongressen fallen, nicht aber im poetischen Bewußtsein.»<sup>3</sup> Erich Fried widmete Neruda ein zweiteiliges Gedicht, das den bitteren Tod des engagierten Dichters würdigt, aber seine Aussage, Stalins Terror bedeute nur «eine Minute Dunkelheit» in der leuchtenden Geschichte des Kommunismus, mit den Worten verwirft: «Wer hat das Recht/

<sup>2</sup> Vgl. Bonnie A. Beckett, *The Reception of Pablo Neruda's Works in the German Democratic Republic*. Bern u.a. 1981.

<sup>3</sup> Hans Magnus Enzensberger, *Der Fall Pablo Neruda*, in: ders., *Einzelheiten II. Poesie und Politik*. Frankfurt 1964, S. 92-112, hier 111.

diese Zeit/ eine Minute zu nennen?/ Und als die Finsternis um war/ was war von der Sonne geblieben?»<sup>4</sup>

### Die Konversion eines Dichters

Wer war dieser umstrittene Pablo Neruda? Ricardo Eliezer Nefatalí Reyes Basoalto, so der Geburtsname des Dichters, wurde am 12. Juli 1904 in Parral im regenreichen, kalten Süden Chiles geboren. Seine Mutter, eine Lehrerin, starb wenige Monate nach seiner Geburt, sein Vater arbeitete als Lokomotivführer. Der Sohn machte Karriere, studierte in Santiago de Chile Französisch, wurde als Dichter unter dem Pseudonym Pablo Neruda bekannt mit *Zwanzig Liebesgedichte und ein Lied der Verzweiflung* und trat in den diplomatischen Dienst ein.

Als Dichter machte er eine Wandlung durch, die in der Neruda-Literatur gern als «Konversion» bezeichnet wird: Ausgelöst durch die furchtbare Erfahrung des Spanischen Bürgerkriegs, den der Diplomat Neruda als Konsul in Madrid miterlebt und durch den gewaltsamen Tod seiner spanischen Dichterfreunde Federico García Lorca (1898-1936) und Miguel Hernández (1910-1942) auch persönlich miterleidet, vollzieht Neruda mit dem engagierten Gedichtband *Spanien im Herzen* von 1937 eine ästhetische Wende: die Abkehr von der innerlichen, surrealistischen Dichtung, die der junge Neruda als Student in Santiago und in seinen einsamen Jahren als Honorarkonsul in Rangoon, Colombo, Batavia und Singapur schreibt, hin zu einer dem Menschen verpflichteten, politischen und engagierten Lyrik, die einhergeht mit dem praktischen Engagement Nerudas für das republikanische Spanien und – nach seiner Rückkehr nach Chile 1940 – im Dienste der kommunistischen Partei Chiles. Ausdrücklich distanziert er sich in dem Gedicht *Die himmlischen Dichter* von den europäisierenden, intellektualistischen Modedichtern seines Kontinents, die vor der Not des Volkes in ihre Poesie fliehen, und verwirft damit auch sein eigenes poetisches Frühwerk. Mit dem 1950 erschienenen *Großen Gesang* wechselt Neruda ausdrücklich den Adressaten seines literarischen Schaffens:

«Ich schreibe nicht, damit neue Bücher mich gefangenhalten,  
nicht für versessene Kunstjünger der Lilie,  
sondern für schlichte Erdenbewohner, die Wasser  
und Mond verlangen, Elemente der unwandelbaren Ordnung,  
Schulen, Brot und Wein, Werkzeuge und Gitarren.  
Ich schreibe für das Volk, auch wenn es mit seinen  
ländlichen Augen meine Dichtung noch nicht lesen kann.»<sup>5</sup>

Bezeichnenderweise entstand dieses Hauptwerk Nerudas, der *Große Gesang*, in der Zeit der Verfolgung. Walter Benjamin, der seine Geschichtsphilosophie ebenfalls im Moment der Verfolgung entwickelte, bietet mit folgender berühmt gewordenen Definition einen hermeneutischen Schlüsselsatz für das Verstehen des *Großen Gesangs*: «Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen «wie es wirklich gewesen ist». Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im *Augenblick einer Gefahr aufblitzt*.»<sup>6</sup>

Der Augenblick der höchst konkreten Gefahr für Leib und Leben des chilenischen Dichters Neruda währte über ein Jahr, vom Januar 1948 bis Februar 1949, und gerade in dieser Zeit widmete er sich unter denkbar schwierigen Umständen intensiv der Fertigstellung des *Großen Gesangs*. Neruda war 1945 in die Kommunistische Partei Chiles eingetreten und im gleichen Jahr zum Senator gewählt worden. 1946 hatte er die Wahl des Kandidaten González Videla zum Präsidenten der Republik noch politisch unterstützt, 1947 kritisiert er öffentlich nach einem unerwarteten

radikalen Kurswechsel des Präsidenten das herrschende Klima der Tyrannei und Korruption, was ihm die Anklage des Vaterlandsverrates einbringt. Neruda reagiert darauf im Januar 1948 mit einer Rede im Senat, die er programmatisch «ich klage an» überschreibt. Die inzwischen scharf antikommunistische Regierung González Videla erläßt Haftbefehl gegen den designierten Senator, welcher in seinem eigenen Land untertaucht und über ein Jahr versteckt lebt. Auf abenteuerliche Weise flieht Neruda schließlich im Februar 1949 über die Kordilleren nach Argentinien und von dort nach Paris, wo er im April zur Überraschung der Weltöffentlichkeit auf dem Weltfriedenskongreß auftritt.

### Das Modell der Kontrastierung

Hier ist nicht der Raum für eine generelle Würdigung des facettenreichen Gesamtwerkes Nerudas, vielmehr soll eine besondere Spur verfolgt werden: die der christlichen Rezeption des atheistischen Dichters, wie sie in der Eingangsszene aus Zafóns Roman bereits angedeutet wurde.

Beschränken wir uns exemplarisch auf die aufschlußreiche Rezeptionslinie seines *Großen Gesangs*, dessen Erscheinen 1950 einen interkontinentalen Dichterstreit auslöste. Der spanische katholische Schriftsteller Leopoldo Panero (1909-1962) antwortete auf Nerudas poetisches Geschichtsepos 1953 direkt mit seinem *Persönlichen Gesang. Verlorener Brief an Neruda*<sup>7</sup>, einem polemischen Gegengedichtband, für den er – im Spanien der Franco-Diktatur – den *Premio Nacional de Poesía* erhielt. Nerudas Darstellung der Conquista sei antispanischer und antiklerikaler Revanchismus, er mache sich zu einem weiteren Vertreter einer böswillig gegen Spanien gerichteten *leyenda negra*. Für Panero sind Columbus, Cortés und Pizarro gottgesandte Helden, Neruda hingegen, der ihr Gedächtnis beschmutze, ein Judas, dessen Verdammung gewiß sei. Neruda wird direkt mit «Pablo», bisweilen gar als Bruder angesprochen und zur Bekehrung zum christlichen Glauben aufgefordert, um sich aus seiner «Verblendung» doch noch zu retten. Neruda selbst hat sich geweigert, auf Paneros Angriff eigens zu reagieren, mit der Begründung, seine Antwort bestehe in seinem Werk.

Nach Nerudas Tod lassen sich erste vorsichtige Versuche nachlesen, den religiösen Gehalt seines monumentalen Werkes zu würdigen. Doch steckte der Forschungsbereich «Theologie und Literatur» noch in den Kinderschuhen, ein differenziertes hermeneutisches Handwerkszeug stand nicht zur Verfügung. Methodisch unreflektiert setzte man literarische und theologische Rede gleich. So vergleicht 1976 etwa M. Beltrán Villegas die Macchupicchu-Erfahrung bei Neruda, in der der Dichter angesichts der Ruinen der Inka-Stadt Antwort auf die Frage nach dem Bleibenden sucht, mit der Christuserfahrung des Apostels Paulus. Er wägt die jeweils daraus resultierenden – kollektivistischen bzw. gläubig-personalen – Todesvorstellungen gegeneinander ab, läßt freilich seine innere Vorentscheidung für die christliche Todesdeutung deutlich spüren.<sup>8</sup> Paulus und Pablo naiv zu vergleichen und mit einer klaren christlichen Vorerwartung die Poesie des atheistischen Autors zu verurteilen bzw. ihn zur Umkehr aufzufordern, – dieses Kontrastmodell konnte einem seriösen Umgang mit Nerudas Poesie nicht länger dienlich sein.

### Das Modell der Umarmung

Methodisch ähnlich fragwürdig sind jene Versuche, Neruda zu würdigen, indem man ihn christlich vereinnahmt und sozusagen

<sup>4</sup> Erich Fried, *Gesammelte Werke. Gedichte 2*. Hrsg. v. Volker Kaukoreit und Klaus Wagenbach. Berlin 1993, S. 506f.

<sup>5</sup> Pablo Neruda, *Der Große Gesang*. Dt. v. Erich Arendt. München 1993, S. 489f., Span.: *Canto General*, Barcelona 1982, S. 472.

<sup>6</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I/2. Frankfurt 1974, S. 691-704, hier 695 (Hervorhebung A.L.).

<sup>7</sup> Leopoldo Panero, *Canto personal, carta perdida a Pablo Neruda*. Madrid 1956; vgl. dazu die zustimmenden Reaktionen z.B. des Jesuiten Feliciano Delgado, *Una carta perdida a Pablo Neruda*, in: *Razón y fe* 149 (1954), S. 151-168 und Javier Huerta Calvo, *De poética y política. Nueva lectura del Canto personal de Leopoldo Panero*. León 1996.

<sup>8</sup> M. Beltrán Villegas, *Muerte y vida en Alturas de Macchu-Picchu en el pensamiento de San Pablo*, in: *Escritos de teoría 1*. Santiago de Chile, Diciembre 1976, S. 55-70.

«tauft».<sup>9</sup> So konnte Gastón Soublette 1979 in die ersten beiden Gedichtzyklen des *Großen Gesanges* die komplette biblische Schöpfungserzählung hineinlesen, samt Sündenfall, Paradiesvertreibung und der Ankunft eines leidenden Erlösers.<sup>10</sup> Seine Interpretation basiert aber nur auf einer schwachen Textgrundlage, die er permanent christlich vereinnahmt und überinterpretiert. Macchu Picchu beispielsweise, die Inka-Stadt auf dem Berge, steht für ihn sofort als Symbol für die Heilige Stadt Jerusalem. Um sich seinen Befund zu erklären, geht Soublette gar so weit, anzunehmen, daß Neruda unter einer Art Persönlichkeitsspaltung litt, die ihn befähigte, entgegen seiner sonstigen Überzeugung, im Akt des literarischen Schaffens zum «receptor espiritual» religiöser Inhalte zu werden. Zu Recht wird ein solcher Deutungsversuch in der literaturwissenschaftlichen Forschung als ideologischer Versuch der Vereinnahmung des Dichters abgelehnt.<sup>11</sup>

### Neruda und das Christentum – ein schwieriges Verhältnis

Wir sehen: Die Rezeption des Werkes Nerudas bewegte sich in christlichen Kreisen zwischen den Alternativen der ideologischen Verurteilung auf der einen und der eiligen Vereinnahmung im Sinne eines implizit christlichen Humanismus auf der anderen Seite. Keiner der beiden Wege soll hier beschränkt werden. Zunächst sind die Aussagen Nerudas zu seinem religiösen Agnostizismus und seiner Distanz zur Kirche ernst zu nehmen: «Ich bin weder katholisch noch Anhänger irgendeiner anderen Religion.»<sup>12</sup> Neruda ist in einer katholischen Familie aufgewachsen, deren religiöse Praxis er im Rückblick durchaus wertschätzte: «Von allem, was ich gesehen habe, bleibt vielleicht das älteste und einfachste für mich auch am unauslöschlichsten: nämlich die Erinnerung an meine (Stief-)Mutter, wie sie vom Alter gekrümmt, in einer Ecke unseres armen Hauses in Temuco ihre Gebete verrichtet. Als Kind hielt ich dies immer für einen weiteren Erweis ihrer Güte.»<sup>13</sup>

Doch seine kommunistische Überzeugung führt ihn zu scharfer Kritik an der Realität der vorkonziliaren katholischen Kirche unter Papst Pius XII. zur Zeit des kalten Krieges – «(der) Kirche unserer amerikanischen Länder, eine(r) Kirche von spanischem Typus, offiziell und kriegerisch»<sup>14</sup>, – und zu einer grundsätzlich atheistischen Position, welche ihn auf jegliche transzendente Weltdeutung verzichten läßt. Wenn aber nun gleichzeitig in seinem *Großen Gesang* ein «biblischer Ton»<sup>15</sup> und katholisches Spracherbe zu vernehmen, religiöse Verweise, liturgische Formen und christliche Symbolik nicht zu leugnen sind, darf dies zwar nicht dafür herhalten, Neruda entgegen seiner Absicht eine anonym christliche «Botschaft» unterschieben zu wollen, bietet aber sehr wohl Anhaltspunkte für ein theologisches Aufgreifen der Anfragen Nerudas auf der Ebene der Rezeption.

Für diese ist nun aber das historische Faktum von maßgeblicher Bedeutung, daß die katholische Kirche Lateinamerikas seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts einen radikalen Wandel vollzogen hat, welcher sich in den Dokumenten der Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) dokumentiert und mit seiner auf der Theologie der Befreiung gründenden «vorrangigen Option für die Armen» jene Anliegen ernstgenom-

men hat, die gerade das Werk Nerudas bestimmen. Für Nerudas chilenische Heimat läßt sich ein analoger Wandel feststellen von einer katholischen Kirche, die bis in die fünfziger Jahre den konservativen Parteien nahesteht, sich seit den sechziger Jahren für sozialkritische Reformelemente in Anlehnung an die chilenische christdemokratische Partei öffnet und zur Zeit der Allende-Regierung auch den beginnenden Dialog mit dem Kommunismus nicht scheut: «Unter Beibehaltung einer kritischen Distanz gegenüber den klassischen Positionen des Marxismus-Leninismus waren die chilenischen Bischöfe die erste landesweite kirchliche Hierarchie auf der Welt, welche öffentlich und einmütig andere Formen des Sozialismus als vereinbar mit der katholischen Lehre erklärte.»<sup>16</sup>

Der *Große Gesang* entstammt also einer Epoche, da die chilenische Kirche ihren Positionswechsel noch vor sich hatte. Ein kaum bekanntes Zeugnis für die grundsätzliche kritische Offenheit Nerudas für christliche Positionen ist in seiner Rede vom 12. Oktober 1962 dokumentiert, die er im Teatro Caupolicán in Santiago de Chile gehalten hat, und in der er sich mit den beiden 1962 von den chilenischen Bischöfen unter Kardinal Silva Henríquez veröffentlichten Pastoralbriefen zu sozialen Problemen auseinandersetzt.<sup>17</sup> Überraschenderweise stellt Neruda weitgehende Übereinstimmung mit den Bischöfen in Fragen der Sozialkritik fest: «Es ist bewegend, daß der Pastoralbrief mit einer machtvollen Anklage des wirtschaftlichen und physischen Elendszustandes beginnt, in dem sich unser edles Volk befindet. In dieser Hinsicht tut die Pastoral der katholischen Kirche Chiles nichts anderes, als in ihrem eigenen Stil und mit annehmbaren Argumenten genau das zu unterstützen, was die Kommunistische Partei Chiles von Luis Emilio Recabarren bis in unsere Tage offenbart und erkämpft hat ...»<sup>18</sup>

Weiter gehen für Neruda die Gemeinsamkeiten allerdings nicht, fühlt er sich doch durch den reaktionären, antikommunistischen Grundtenor des zweiten Dokumentes, welches jegliche Kooperation von Christen und Marxisten verbietet, «verletzt». Die Kirche versäume es, die Urheber der sozialen Mißstände namhaft zu machen, sie habe sich von den revolutionären Ursprüngen des Christentums entfernt, in ihren «kolonialen Abenteuern», der fehlenden Abgrenzung vom Faschismus und Kapitalismus und ihrer Bindung an die reaktionären Gesellschaftsklassen ihre Glaubwürdigkeit verspielt und versuche nun, die Kommunisten gegen die Katholiken auszuspielen. Davor warnt Neruda: «Wenn man die Ausgebeuteten spaltet, gewinnt nicht Gott, sondern die Ausbeuter» und fragt: «Meine Herren Bischöfe, nennen Sie das christlich?»<sup>19</sup> Trotz dieser scharfen Kritik an der Amtskirche Chiles des Jahres 1962 sieht Neruda im Kommunismus keine anti-religiöse Motivation: «Nicht die Katholiken sind unsere Feinde, sondern die Unterdrücker.»<sup>20</sup> Aufgrund dieser Rede darf man vermuten, daß Neruda den in den frühen siebziger Jahren aufkeimenden Ansätzen der lateinamerikanischen Theologien der Befreiung, welche die für ihn so zentrale Begrifflichkeit von Unterdrückung und Befreiung in der Folgezeit theologisch aufgegriffen haben, durchaus mit Sympathie gegenüberstand.

Liest man heute mit dem Instrumentarium und der entfalteten Begrifflichkeit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

<sup>9</sup> Z.B. Hugo Montes, *Poesía religiosa de Gabriela Mistral y Pablo Neruda*, in: Celam, Hrsg., *Presencia de Dios en la poesía latinoamericana – Dios siempre vivo*. Jornadas de Estudio, Bogotá, 18 a 22 de Octubre de 1988, Documentos Celam 111, Bogotá 1989, S. 61-78; Eine ähnliche Überinterpretation des religiös-katholischen Vokabulars Nerudas findet sich bei Robert Pring-Mill, Preface, in: P. Neruda, *The Heights of Macchu Picchu*. Transl. by Nathaniel Tarn. New York 1966, S. VII-XIX.

<sup>10</sup> Vgl. Gastón Soublette, *Pablo Neruda, profeta de América*. Santiago de Chile 1979.

<sup>11</sup> Vgl. José Carlos Rovira Soler, *Para leer a Neruda*. Madrid 1991, S. 95.

<sup>12</sup> Conferencia. Pablo Neruda a los Obispos, in: *Islas* (Universidad Central de las Villas, Santa Clara), Vol. 6, 2 (15) (1964), S. 49-79, hier 74.

<sup>13</sup> Ebd., S. 75f.

<sup>14</sup> Pablo Neruda, *Ich bekenne, ich habe gelebt*. Darmstadt-Neuwied 1978, S. 236.

<sup>15</sup> René de Costa, *The poetry of Pablo Neruda*. Cambridge u.a. 1979, S. 112.

<sup>16</sup> Vgl. Brian H. Smith, *The Church and Politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism*. Princeton 1982, S. 177. Zur Abfassungszeit des Canto General ist eine nur äußerst schmale Basis eines politisch progressiven und sozialkritischen Katholizismus zu konstatieren, als dessen prominentester Vertreter der 1994 seliggesprochene Jesuit Alberto Hurtado und die 1947 von ihm gegründete ASICH (Asociación Sindical Chilena) gilt.

<sup>17</sup> Vom April 1962 datiert der Pastoralbrief «La Iglesia y el campesinado chileno» (Die Kirche und die chilenischen Campesinos), in: Mensaje 11 (Mayo 1962), S. 185-194, vom September «El deber social y político en la hora presente» (Die soziale und politische Verpflichtung der Gegenwart), in: Mensaje 11 (Nov. 1962), S. 577-587. Die Nähe dieser Dokumente zum zwei Jahre später erscheinenden Programm der PDC (Christdemokratischen Partei Chiles) ist eindeutig, vgl. B.H. Smith, *The Church and Politics in Chile* (Anm. 16), S. 111.

<sup>18</sup> Conferencia. Pablo Neruda a los Obispos (Anm. 12), S. 62.

<sup>19</sup> Ebd., S. 72f.

<sup>20</sup> Ebd., S. 75.

den *Großen Gesang*, stößt man auf verblüffende Parallelen.<sup>21</sup> Der Atheist Neruda verurteilt mit scharfen Worten die gewaltsame Mission im Zeichen von «Kreuzen und Schwertern» (60). Das Kreuz steht für ihn nicht als christliches Heilszeichen, sondern als todbringendes Symbol der Vernichtung.

### Kritik an der Conquista

Die brutale Vernichtung der indianischen Kultur kann für Neruda nur «im Namen (eines) kleinen Gottes»<sup>22</sup> geschehen sein. Das Gottesbild eines gewalttätigen, zerstörenden Gottes lehnt er als eigentlich unterlegen ab, ohne zu erkennen zu geben, ob es für ihn mit dem christlichen Gottesbild identisch oder nur dessen verzerrte Mißgestalt ist. Für letzteres sprechen jedoch zahlreiche Indizien: Die Mörder im Namen Gottes werden ihrer Verlogenheit überführt, «sie gehen mit dem Kainsmal nach Haus/sich die Hände zu waschen zu beten am Sonntag» (137), so heißt es im *Großen Gesang*. Der christliche Glaube der Sieger hat wenig mit der Botschaft des Nazareners zu tun, sondern ist nur ein konstituierendes Element der «heilige(n) westliche(n) Kultur» bestehend aus «Hazienden, Karbatschen, Sklaven,/Katechismen, Verwaltungen,/Fußbeisen, Mietsbaracken, Bordelle(n)» (105). Und diese angeblich christliche, abendländische Kultur dient in den Augen Nerudas durch die gesamte Geschichte Lateinamerikas als oft bloß rhetorische Legitimation von Herrschaft. Verblüffende Gleichklänge zu Nerudas Diagnose sind nachzulesen bei Gustavo Gutiérrez, dem bekanntesten Theologen der Befreiung: «So wurde die Kirche zur leichten und oft willigen Beute derer, die sie im Namen des «christlichen Abendlandes» mißbrauchen, um ihre eigenen Interessen zu schützen und eine nur zu ihrem eigenen Vorteil geschaffene Ordnung zu verteidigen.»<sup>23</sup> Der eigentlich angebetete «Götze» der abendländischen Kultur ist für Neruda das Gold, Sinnbild für all die materiellen Schätze Amerikas, deren Ausbeutung «neue Blutopfer» (473) fordert. Dieses theologische Bild von den Spaniern, welche ihrem Götzen, dem Gold, Menschenopfer bringen, die die berühmtesten Menschenopfer der Azteken um ein vielfaches übertreffen, hatte bereits Bartolomé de Las Casas geprägt. Es überrascht allerdings, daß der Atheist Neruda dieses Motiv nicht nur im Sinne der zornigen Anklage des Leidens und vorzeitigen Sterbens einsetzt, das sich durch die Geschichte seines Kontinents zieht, sondern daß sich im *Großen Gesang* auch Spuren einer positiv gewendeten «Theologie der Opfer» entdecken lassen. Ohne den Begriff im christlichen Wortsinne überfrachten zu wollen, ist es doch von beträchtlicher Aussagekraft, daß Neruda die Geschichte der Conquista als eine «historia de martirios»<sup>24</sup>, wörtlich eine «Geschichte der Martyrien» überschreibt. Neben dem Verweis auf die fürchterlichen Folterqualen, die Massen von Indios angetan wurden, klingt in dieser Formulierung auch die Überzeugung an, daß diese gequälten Indios als Märtyrer, also Zeugen ihres Glaubens gestorben sind, während die Mörder ihrem eigenen Glauben Gewalt taten. Das Bild vom Kreuz, das den Menschen Amerikas den Tod bringt, birgt in sich noch eine andere Bedeutungsebene, die Analogie nämlich zum Gekreuzigten:

«Sie kommen,  
kleines düftereiches Amerika,  
dich ans Kreuz zu schlagen...» (134)

Im Gekreuzigtwerden also ist Amerika Christus gleich, ein theologisch zentraler Gedanke, den schon Las Casas in seiner *Historia*

<sup>21</sup> Vgl. Annegret Langenhorst, *Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart*. Mainz 1998.

<sup>22</sup> «en nombre de su Dios pequeño»: *Canto General* (Anm. 5), S. 53. Arendt übersetzt weniger anschaulich: «im Namen seines geringen Gottes».

<sup>23</sup> Gustavo Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*. München-Mainz 1984, S. 31.

<sup>24</sup> *Canto General* (Anm. 5), S. 47. Arendts neutralere Übersetzung «Geschichte der Todesmartern» vermeidet bewußt christliche Anklänge im Wort «Martyrium».

*de las Indias* so ausdrückte: «Ich lasse in Westindien Jesus Christus, unseren Gott, zurück: gezeißelt, gequält, gehohlet und gekreuzigt, und zwar nicht nur einmal, sondern tausendfach.»

### Poesie im Zeichen der Befreiung

So christologisch spricht ein Pablo Neruda freilich nicht, nur – in der Übersetzung von Erich Arendt leider verwischte – Spuren religiöser Andeutungen lassen sich finden. Neruda trennt zwischen dem «kleinen Gott» der Mächtigen und dem Gott, den die Unterdrückten anrufen: «in den Kirchen sind die Neger mit Gott allein» (136), heißt es vieldeutig in Gedicht XXXI des Zyklus *Die Befreier*, das den Rassismus des Südens der USA anprangert. Wenn es einen authentischen Glauben überhaupt geben kann, so ist er für Neruda gewiß auf der Seite der Opfer angesiedelt.

Während Neruda noch die Christusanalogie in Leid und Tod andeuten kann, so ist für die christliche Kategorie der Auferstehung in seiner Perspektive kein Raum. Dennoch gibt es für ihn eine Dimension, welche Tod und Auslöschung der Existenz des Einzelmenschen und des Volkes übersteigt. Im Anfangsgedicht von *Die Befreier* aus dem *Großen Gesang* wird dieses Leitmotiv entfaltet: Aus Blut und Tränen der Opfer erwächst im Symbol des Baumes «des Volkes, aller Völker,/der Freiheit, des Kampfes» (82) neue Widerstandskraft, das Sterben für die Befreiung wird zur neuen Saat (vgl. 138f.) für zukünftige Kämpfe, und so wird das Bewahren des Andenkens an die großen Befreier der eigenen Geschichte zur selbst wieder befreienden Erinnerung. Die *Cantos* über *Die Befreier* machen das Herzstück des *Großen Gesangs* aus, und mit Bartolomé de Las Casas nimmt Neruda auch einen christlichen Repräsentanten in die Liste der Befreier auf.

Eine heutige Lektüre des *Großen Gesanges* führt uns, wie gesehen, in die Nähe zu den bald sich entwickelnden lateinamerikanischen Befreiungstheologien. Man muß nicht so weit gehen wie Cedomil Goic, der den Begriff des «poeta teólogo»<sup>25</sup>, des Dichter-Theologen, im Zusammenhang mit Neruda ins Spiel gebracht hat. Dennoch ist es legitim und bereichernd, die prophetische Dimension des *Canto General* herauszuarbeiten, welche erstzunehmende Anfragen an das christliche Selbstverständnis, aber auch wertvolle Fundamente für eine befreiende Geschichtsbeurteilung und Theologie anbietet.

«Aus schlichter liebender Verpflichtung» (171) heraus schreibt Neruda erstmals eine poetische Geschichte der Verlierer der Geschichte. Gustavo Gutiérrez wird diese Menschen später für die Theologie der Befreiung zum Maßstab machen, indem er «von der Rückseite der Geschichte» denkt: «Die Geschichte der Menschheit wurde bisher ... «mit weißer Hand», das heißt aus der Sicht der herrschenden Kreise, geschrieben. Ein deutliches Beispiel dafür ist die Geschichte Lateinamerikas und seiner Länder. Die «Besiegten» der Geschichte haben einen anderen Blickwinkel als die Sieger.»<sup>26</sup>

In seiner Rede zur Verleihung des Literatur-Nobelpreises thematisiert Neruda «mit brennender Geduld»<sup>27</sup> seine Parteinahme für die Unterdrückten. Ein Dichter sei ein «Mensch, der uns unser täglich Brot gibt».<sup>28</sup> *Eine Poesie ohne Reinheit* (so ein Manifest Nerudas von 1935) ist zu schreiben, Dichtung müsse ihre Nützlichkeit beweisen. Sie bewähre sich konkret – und hierin liegt eine weitere Parallele zu den Befreiungstheologien und ihrem Vorrang der Praxis – im praktischen Engagement des Dichters, wie es Neruda bis hin zur Geschichte seiner Verfolgung und seinem Sterben vorgelebt hat. Über seinen Tod schreibt er im *Großen Gesang*:

<sup>25</sup> C. Goic, «Alturas de Macchu Picchu»: la torre y el abismo, in: *Anales de la Universidad de Chile*. 157-160 (1971), S. 222-244, 240.

<sup>26</sup> G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen* (Anm. 23), S. 26f.

<sup>27</sup> P. Neruda, *Discurso pronunciado con ocasión de la entrega del Premio Nobel de Literatura*, S. 28. Diese Formulierung («con una ardiente paciencia») aus Nerudas Nobelpreis-Rede gab dem Roman des im deutschen Exil lebenden Chilenen Skármeta den Namen, welcher Nerudas letzte Tage zum Thema hat. Vgl. Antonio Skármeta, *Mit brennender Geduld*. Dt. v. Willi Zurbrüggen. München 1985.

<sup>28</sup> P. Neruda, *Discurso* (Anm. 27), S. 20.

«Ich kaufte keine Parzelle des Himmels, den die Priester  
verkauften, noch nahm ich die Düsternis an,  
die der Metaphysiker verfertigte  
für meinungslose Mächtigen der Erde.

Ich will im Tod bei den Armen sein,  
die keine Zeit hatten, ihn zu ergründen,  
indes jene sie schlügen, die den Himmel  
aufgeteilt haben und eingerichtet für sich.

Ich halte meinen Tod bereit wie ein Kleid,  
das auf mich wartet, in meiner Lieblingsfarbe,  
von der Weite, die ich vergebens suchte,  
von der Tiefe, die ich brauche...» (491)

### Pablo Neruda – ein Dichter der Fragen

Posthum erschien Nerudas «Buch der Fragen», in dem der Dichter poetische Fragen stellt nach dem Leben, den Farben, den elementaren Dingen. In einer wunderschön illustrierten, bibliophilen Ausgabe hat die Chilenin Marty Brito Antworten von chilenischen Schulkindern auf einige dieser Fragen veröffentlicht und damit gezeigt, daß Nerudas suchende, fragende Stimme Gehör und Resonanz findet. «Wen kann ich fragen, wozu bin ich auf die Welt gekommen?», fragt etwa der Dichter, und ein Schulkind

antwortet in kindlicher Schrift «Eine Taube mit nur einem Flügel auf der Spitze eines Apfelbaumes.» Im Dialog mit dem Dichter wissen die Kinder auch komplizenhafte Antworten auf Nerudas Fragen «Wohin gehen die geträumten Dinge?» und «Wer alles schrie vor Freude als das Blau geboren wurde?»<sup>29</sup> Im Steinbruch seiner Gedichte finde sich Reichtum für hundert Dichter, meinte Erich Fried in seinem zweiten Neruda-Gedicht, das trotz aller Kritik mit folgender Würdigung *Auf Pablo Neruda* endet und Lust wecken mag, nicht nur im Jubiläumsjahr Nerudas unreine Poesie zu lesen:

«Besser ein Fest zu feiern und sich zu berauschen  
an den Worten und Bildern dieser Anden und *selvas* von Versen  
Besser im Steinbruch seiner Gedichte Reichtum  
für hundert Dichter zu finden und mit ihm zu wuchern

im Dienst dieses Lebens das Pablo Neruda geliebt hat  
als zu tüfteln und rechten da und da sei ein Fehler gewesen  
Denn er liebte auch seine Fehler und war ihnen ein treuer Freund  
Und sie sind einige seiner Hinterliebten die um ihn klagen»<sup>30</sup>  
*Annegret Langenhorst, Nürnberg*

<sup>29</sup> Marty Brito, *Wohin gehen die geträumten Dinge?* Aus dem «Buch der Fragen» von Pablo Neruda mit Antworten von Kindern aus Chile. Selbstverlag 1993.

<sup>30</sup> E. Fried, *Gedichte 2* (Anm. 4), S. 660.

## Konrad von Preysing – Bischof und Anwalt des Rechts

Zur Biographie eines einzigartigen Kardinals

Letztes Jahr erschien in dritter Auflage die eindringliche Biographie des ersten Berliner Kardinals, *Konrad von Preysing*<sup>1</sup>, geschrieben vom Berliner Domkapitular *Wolfgang Knauff*, der bereits durch andere Publikationen bewiesen hat, daß er ein hervorragender Kenner der Geschichte der katholischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus ist.<sup>2</sup> Seine Preysing-Biographie trägt zu Recht den Untertitel «Der erste Berliner Kardinal und seine Zeit», da das Buch überdies eine ebenso hervorragende wie objektive Gesamtdarstellung der Lage gibt, in der sich die deutsche katholische Kirche in den Jahren 1933–1945 bzw. 1950 befand. Die Beschreibung der Nazizeit nimmt dann auch den größten Raum in Knauffs Biographie ein, steht im Zentrum seiner Darstellung.

### Herkunft und Werdegang

Angesichts der historischen Bedeutung, die Konrad von Preysing in der Zeit des Nationalsozialismus erlangte, werden auf den ersten vierzig bis fünfzig Seiten seine Kindheit, die Schul- und Studienzeit sowie seine Tätigkeiten vor 1932, als er zum Bischof von Eichstätt ernannt wurde, relativ knapp, jedoch durchaus angemessen, informativ und detailreich beschrieben. Konrad von Preysing wird am 30. August 1880 als viertes von elf Kindern auf Schloß Kronwinkl bei Landshut geboren. Die Preysings sind eines der ältesten Adelsgeschlechter in Bayern. Der Vater des späteren Kardinals gehört «im 19. Jahrhundert zu den Hauptvertretern der bayerischen Nationalisten». (19) Konrad ist erst neunzehn, als der Vater stirbt. Zwei seiner Brüder entscheiden sich für den Priesterberuf, während er zunächst Jura studiert und

in den diplomatischen Dienst des Königreichs Bayern eintritt. Ein Aufenthalt als Attaché in Rom hat ihn offenbar endgültig bewogen, Theologie in Innsbruck zu studieren. Nach der Weihe im Jahre 1912 promoviert er 1913 zum Dr. theol., wird Sekretär des Münchner Erzbischofs *Bettinger*, später Stadtpfarrprediger in München. Gegen Ende des Ersten Weltkriegs ist er kurze Zeit in Bern als Feldoberpfarrer für in der Schweiz internierte deutsche und österreichische Soldaten tätig, in den zwanziger Jahren Domprediger und Domkapitular in München; zeitweise arbeitet er auch am Münchner Ehegericht. Bereits seit 1917 hat er Kontakt mit dem dortigen Nuntius *Eugenio Pacelli*, dem späteren Papst Pius XII. Er war der deutsche Bischof, der von Pius XII. die meisten Briefe erhielt. (14, 123)

Man kann Konrad von Preysing sicher als einen sogenannten Wertkonservativen bezeichnen. Und dies gilt für die ganze Spanne seines 70jährigen Lebens. Knauff vermutet, daß er der Weimarer Republik anfänglich ähnlich zurückhaltend gegenüberstand wie der Münchner Erzbischof *Faulhaber*. Auf Grund seiner Herkunft, nicht zuletzt aber auch wegen seiner juristischen und diplomatischen Schulung, war seine kritisch-ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus von Anfang an eindeutig. Knauff berichtet, Preysing hätte sich im Juli 1933 veranlaßt gesehen, dem «Kardinalstaatssekretär Pacelli seine Bedenken zum Verhandlungsgegenstand <Reichskonkordat> schriftlich vorzutragen». (51) Als 1935 der Berliner Bischofsstuhl vakant geworden war, favorisierte das Domkapitel den Bischof von Münster, *Clemens August Graf von Galen*, übrigens ein Vetter von Preysing, während Rom Preysings Wahl wünschte.

### Bischof im Dritten Reich

Preysing selbst drängte es nicht nach Berlin, da er deutlich einschätzen konnte, was auf ihn zukam. Die Reichsregierung äußerte gegen seine Ernennung lediglich formale Bedenken, da Preysing nicht an einer deutschen Hochschule Theologie studiert hatte. Aber natürlich bestanden auch politische Reserven. (60f.) Preysing hat sich allerdings bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge»

<sup>1</sup> Wolfgang Knauff, *Konrad von Preysing, Anwalt des Rechts. Der erste Berliner Kardinal und seine Zeit*. Morus Verlag, Berlin 1998 (32003), 368 S. m. Abb., Euro 16,80, SFr. 28,80.

<sup>2</sup> Es seien lediglich genannt: *Katholische Kirche in der DDR* (1980); *Unter Einsatz des Lebens. Das Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin für katholische «Nichtarier» 1938-1945* (1988); *Christen im Widerstand. Der 20. Juli im Bistum Berlin* (1994); *Schnitter, KZ-Häftlinge, Zwangsarbeiter. Vergessene Kapitel der Seelsorge im Bistum Berlin* (2001).

(1937) mit öffentlichen politischen Äußerungen zurückgehalten. «Ab Frühjahr 1937 (fällt) ein schärferer, streitbarer Ton auf.» (86) Von dieser Zeit an besteht der unterschwellige, aber auch offene Dissens zwischen dem Vorsitzenden der deutschen (Fuldaer) Bischofskonferenz, dem Breslauer Erzbischof Kardinal *Bertram*, und Preysing. Bertrams sogenannte Eingabepolitik wurde von Preysing spätestens seit 1937 sehr kritisch gesehen und abgelehnt. Bertram (geb. 1859), der als einziger der damaligen deutschen Bischöfe noch *Bismarcks* Kulturkampf miterlebt hatte, bemühte sich sozusagen bis zum bitteren Ende um ein loyales Verhältnis zur Staatsgewalt, in der Regel mittels schriftlicher Eingaben. Signifikant sind seine jährlichen Geburtstags schreiben an *Hitler* (bis 1944).<sup>3</sup> Jenes vom Jahre 1940<sup>4</sup> führte dazu, daß Preysing das Pressereferat in der Bischofskonferenz niederlegte.<sup>5</sup> Darüber schreibt Knauff: «Unter den deutschen Oberhirten mag es hinter vorgehaltener Hand Sympathie und Zustimmung zur Entscheidung des Berliner Bischofs gegeben haben. Aber kein Kardinal, kein Erzbischof und kein Bischof wagten den Akt der Solidarität und damit den offenen Widerspruch zu Bertram. Preysing stand völlig allein.» (118) Auch in der Vollversammlung der Bischofskonferenz im August 1940 kam der Brief Bertrams nicht zur Sprache. «Alle Bischöfe schwiegen.» Knauff zitiert den Berliner Domvikar (später Generalvikar) *Walter Adolph*, der an der Konferenz teilnahm: «Wir gehen im Autoritätsnebel zugrunde. Der Kardinals purpur wird zum Fetisch, dem sich alles beugt.» (121)

«Die Vorbehalte Preysings gegenüber dem päpstlichen Nuntius *Orsenigo* verstärkten sich im Laufe der Jahre.» (116) Preysing hat dem Papst offen diese Vorbehalte geschildert, untermauert durch Beispiele des Versagens des Nuntius. Dabei ging es vornehmlich um ungenügende Unterstützung jener Katholiken, die in lebensbedrohende Konflikte mit dem Regime geraten waren, aber auch um seine fehlende Fürsorge für deportierte Polen.

Preysing hat mehrmals signalisiert, auf das Bistum Berlin zu verzichten. Das erste Mal geschah dies wohl 1937, als er als Teilnehmer bei Verhandlungen zwischen Episkopat und Reichsregierung über «Auslegungsgrundsätze» des Reichskonkordats vorgegangen war. Falls der Apostolische Stuhl auf seiner Teilnahme an Verhandlungen bestehe, wolle er auf das Bistum Berlin verzichten. (87) Das nächste Mal war 1940 mit dem bereits genannten Gratulationsschreiben Bertrams an Hitler gekommen. Er bot dem Papst seine Resignation auf das Bistum Berlin an, «wenn die Zeit Eurer Heiligkeit gekommen erscheint». Pius XII. antwortete mit der Bitte, «den Gedanken der Resignation» aufzugeben. (120)

<sup>3</sup> Nach Hitlers Selbstmord am 30. April 1945 hat Bertram noch Anfang Mai die folgende Anweisung herausgegeben: «Den hochwürdigen Pfarrämtern und Kuratie-Ämtern der Erzdiözese gebe ich Anweisung, ein feierliches Requiem zu halten im Gedenken an den Führer und alle im Kampf für das deutsche Vaterland gefallenen Angehörigen der Wehrmacht, zugleich verbunden mit innigstem Gebete für Volk und Vaterland und für die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland.» Klaus Scholder, Ein Requiem für Hitler. Kardinal Bertram, Hitler und der deutsche Episkopat im Dritten Reich, in: ders., Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Berlin 1988, S. 228-238.

<sup>4</sup> Darin hieß es u.a.: «Hochgebietender Herr Reichskanzler und Führer! Der Rückblick auf die unvergleichlich großen Erfolge und Ereignisse der letzten Jahre und der tiefe Ernst der über uns gekommenen Kriegszeit gibt mir als Vorsitzendem der Fuldaer Bischofskonferenz besonderen Anlaß, namens der Oberhirten aller Diözesen Deutschlands Ihnen zum Geburtstage die herzlichsten Glückwünsche darzubringen. Es geschieht das im Verein mit den heißen Gebeten, die die Katholiken Deutschlands am 20. April an den Altären für Volk, Heer und Vaterland, für Staat und Führer zum Himmel senden. Es geschieht in dem tiefen Bewußtsein der ebenso vaterländischen wie religiösen Pflicht der Treue zum jetzigen Staate und seiner regierenden Obrigkeit im Vollsinn des göttlichen Gebotes, das der Heiland selbst und in seinem Namen der Völkerapostel verkündet hat... In ehrerbietigstem Gehorsam Gez. Cardinal Adolf Bertram, Erzbischof von Breslau.» Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche, 1933-1945, Teil V: 1940-1942, bearb. von Ludwig Volk. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern; 34; Reihe A. Quellen), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1983, S. 47f.

<sup>5</sup> Preysing äußerte aber auch Respekt vor Bertram: «Ich möchte die Hälfte seines Geistes und ein Zehntel seiner Arbeitskraft besitzen, so wäre ich zufrieden.» (95)

Ähnlich wie bereits beim Abschluß des Reichskonkordats weichen Preysings Äußerungen zum Kriegsbeginn 1939 deutlich von denen der übrigen deutschen Bischöfe ab. Er sprach in seinem Hirtenbrief vom 15. September 1939 nicht vom «Krieg für das Vaterland» oder verwendete «ähnliche den Krieg bejahende Formulierungen». (111)

Preysing kannte persönlich *Reinhold Schneider*, der ihn häufig besuchte. Knauff schreibt, Schneider habe «damals als freier Schriftsteller in Potsdam und Berlin» gelebt. (121) Schneider kehrte aber bereits 1937 in seine badische Heimat zurück, zunächst nach Hinterzarten. Ab 1938 wohnte er in Freiburg/Brsg. Es ist durchaus fraglich, ob er wegen seiner immer schwerer werdenden chronischen Leiden nach 1940, während der weiteren Kriegsjahre, noch nach Berlin gekommen ist.

### Preysing und die Juden

Einzigartig ist Preysings Einsatz für die verfolgten Juden. In einem Brief an den Papst vom März 1943 schreibt er, daß die zu dieser Zeit zunehmenden «Juden deportierungen» ihn mehr schmerzten als der Verlust der Hedwigs-kathedrale, die Anfang März nach einem Bombenangriff ausgebrannt war. Bereits 1938 war es auf seine Initiative hin zur Gründung des «Hilfswerks beim Bischöflichen Ordinariat Berlin» gekommen, das sich in dieser Zeit noch für die Ausreise von katholischen «Nichtariern» einsetzen konnte. Preysings ständige Hilfsbemühungen gipfelten zweifellos im Entwurf einer Eingabe des deutschen Episkopats vom 22./23. August 1943, in dem dieser sich gegen die «allen Menschenrechten Hohn sprechenden Evakuierungen der Nichtariern» aussprechen sollte. (145ff.) Man muß die Geschichte des Scheiterns einer solchen Eingabe bei Knauff nachlesen. Letztlich verhinderte sie Bertram, aber auch die Haltung des Papstes, den Preysing vergeblich gebeten hatte, «als oberste moralische Autorität der Kirche vor dem Forum der Weltöffentlichkeit «für die vielen Unglücklichen-Unschuldigen» einzutreten. (145) Preysing selbst hat ebenfalls nicht öffentlich dazu Stellung bezogen und geschwiegen, vielleicht - so vermutet Knauff - weil er «in der Öffentlichkeit nicht als Ankläger seiner Mitbischöfe und sogar des Papstes auftreten wollte». (149)

Ein eigenes Kapitel widmet Knauff dem 1996 seliggesprochenen Domprobst *Bernhard Lichtenberg*, dessen «bedingungslose, schroffe Anti-Haltung» zum NS-Staat übrigens nicht von allen Mitgliedern des Berliner Domkapitels geteilt wurde. (154) Anders als die Bischöfe schwieg Lichtenberg in der Öffentlichkeit nicht und gedachte «beim täglichen Abendgebet auf der Kanzel der Kathedrale auch der verfolgten «Nichtariern» und der KZ-Häftlinge». (155) Der Domprobst wurde im Oktober 1941 verhaftet und verstarb auf dem Transport nach Dachau am 5. November 1943. Natürlich hat sich Preysing für ihn mit allen Mitteln eingesetzt, die ihm zur Verfügung standen; auch hatte er den Papst bereits zwei Tage nach der Verhaftung informiert. Und nicht zuletzt hat er Lichtenberg fünf Mal im Gefängnis besucht. Im Jahr 1943 fand auch eine Gestapo-Aktion gegen Priester und kirchliche Mitarbeiter in Stettin und auf der Insel Usedom statt, die damals zum Bistum Berlin gehörten (Der «Fall Stettin», 181ff.). Die drei Stettiner Geistlichen, *Lampert* (Provikar der Diözese Innsbruck), *Lorenz* und *Simoleit*, wurden im November 1944 enthauptet. Viele andere wurden brutal bestraft, darunter der Amtsgerichtsrat *Rudolf Mandrella*, gleichfalls zum Tod verurteilt - die meisten wegen «Abhörens feindlicher Sender».<sup>6</sup>

Preysing war der Bischof, der die intensivsten Kontakte zum deutschen Widerstand unterhielt. (196ff.) Dafür entscheidend war wohl seine Mitarbeit im «Ordensausschuß» der Bischofskonferenz. (160ff.) Die Orden und Kongregationen waren ein Hauptziel der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Darauf reagierte die Bischofskonferenz nach einer Forderung des Jesuitenprovinzials

<sup>6</sup> Aus Knauffs Darstellung wird nicht ersichtlich, ob auch der Küster *Valentin Witek* hingerichtet wurde. Die «Swinemünder Zeitung» vom 6. Juli 1943 berichtet, daß er zum Tod verurteilt wurde. (184)

*Augustin Rösch*<sup>7</sup> 1940 mit der Errichtung eines ständigen Referates für Ordensfragen, dessen Vorsitz schließlich der Fuldaer Bischof *Dietz* übernahm. Preysing erklärte sich aber von Anfang an bereit, aktiv im Ausschuß mitzuarbeiten. Er hat sicher bis in das Jahr 1944 alles ihm Mögliche unternommen, um Inhaftierten und Verurteilten juristisch wie menschlich beizustehen, etwa auch für den vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilten und im Februar 1944 hingerichteten Dr. *Alfons Maria Wachsmann*. Möglich ist allerdings, daß er sich dann später im Fall der Stettiner Priester weniger intensiv für sie eingesetzt hat, da er damit rechnen mußte, nach dem 20. Juli 1944 ins Visier der «Sonderkommission 20. Juli» geraten zu sein. (192) Preysing führte zahlreiche Gespräche mit dem intellektuellen Führer der Widerstandsbewegung und Initiator des Kreisauer Kreises, *Helmuth James Graf von Moltke*, reagierte aber als Jurist und ehemaliger Diplomat offensichtlich vorsichtig und skeptisch auf Ansichten Moltkes über die staatliche und gesellschaftliche Neuordnung nach Kriegsende. (200f.) Dennoch gehörte Preysing nach Meinung von Fachleuten «dem erweiterten Widerstandskreis» (203) an. Als Bischof vertrat er natürlich in erster Linie kirchliche Interessen gegenüber dem Regime – bis zur Sorge um «ein Minimum an Seelsorge in KZs.» (220)

### Nach dem Krieg

Im letzten Teil behandelt Knauff die Nachkriegsjahre. Auch in dieser Zeit liegt der Hauptakzent der Bemühungen des Bischofs auf der Wahrung kirchlicher Interessen in der allgemeinen Seelsorge, besonders aber auch im schulischen Bereich. Dabei gestaltete sich das Verhältnis zur sowjetischen Besatzungsmacht, später dann zu den Behörden der DDR am schwierigsten. Wegen der Entwicklungen in der sowjetischen Besatzungszone formulierte er Ende 1947 eine Verfügung, die man später «Preysing-Erlaß» nannte, wonach nur die kirchliche Leitung (Bischofskonferenz, Diözesanbischof) berechtigt war, «Erklärungen zu Zeitfragen»

<sup>7</sup> Rösch vermittelte Kontakte insbesondere zwischen dem Kreisauer Kreis und «einzelnen Bischöfen». (199) Er wurde nach dem 20. Juli 1944 steckbrieflich gesucht; sein Unterschlupf wurde verraten, doch konnte er dank günstiger Umstände sein Leben retten.

## 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  
Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

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

*Aboverwaltung*: orientierung.abo@bluewin.ch

*Homepage*: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,  
Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice  
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),  
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-  
Deutschland und Österreich: Euro 47,- / Studierende Euro 35,-  
Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33,- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60,-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

*Druck*: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die  
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

abzugeben. Die Aussagen dieser Verfügung wurden bis zur «Wende» durchgehalten. Auch in sozialen Fragen erhob Preysing seine Stimme, etwa um die Demontage von Industrieanlagen im französischen Sektor von Berlin zu verhindern. (230) Wegen des Zustroms von Millionen Heimatvertriebener stand sein Bistum vor großen Herausforderungen, die es zu meistern galt. Preysing bemühte sich auch um den Aufbau der kirchlichen Presse und eines Verlages.

Nach Kriegsende führten mehrere Reisen Preysing ins Ausland, besonders nach Rom, meistens via Paris, einmal auch in die USA. Zusammen mit den Bischöfen *von Galen* und *Frings*<sup>8</sup> wurde er am 21. Februar 1946 zum Kardinal kreiert. Seine kritische Meinung über den päpstlichen Nuntius während der Nazizeit, *Cesare Orsenigo* (seit 1930) konnte er in der Nachkriegszeit offener äußern. Dieser hatte im Februar 1945 Berlin Richtung Eichstätt verlassen, vermutlich ohne Zustimmung des Papstes.<sup>9</sup> Preysing schrieb bereits am 23. Juli 1945 dem Privatsekretär des Papstes, *P. Robert Leiber SJ*: «Das Weiteramtieren von Msgr. Orsenigo bedrückt mich sehr. Mehr möchte ich nicht sagen.» (230) Auch die Vorbehalte Preysings gegen den Leiter des Kommissariates der Fuldaer Bischofskonferenz mit Sitz in Berlin, Bischof *Heinrich Wienken*, wuchsen trotz dessen Verdienste in der NS-Zeit. Wienken sei «jahrelang als Beauftragter von Kardinal Bertram und als Mitarbeiter von Nuntius Orsenigo tätig gewesen» (287), machte Preysing Robert Leiber in einem Gespräch 1950 deutlich. Wienken wurde 1951 zum Bischof von Meißen berufen, wodurch seine frühere Funktion beendet wurde.

Konrad Kardinal von Preysing starb am 21. Dezember 1950. Daß dieser bayerische Graf in vieler, recht unterschiedlicher Hinsicht ein unabhängiger Geist war, mögen abschließend zwei Positionen verdeutlichen, über die Wolfgang Knauff berichtet. In einem Gespräch mit dem damals in Rom lehrenden Breslauer Kirchenhistoriker *Hubert Jedin* machte Preysing bereits 1946 «kein Hehl daraus, daß nach seiner Ansicht die Bestrafung Deutschlands gerecht, die neuen Ostgrenzen endgültig seien». (243) Und: Er war einer von 22 Bischöfen unter den damals 1191 Bischöfen der Gesamtkirche, der 1947 die von Pius XII. geplante und dann 1950 erfolgte Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel gegenüber dem Papst als nicht für wünschenswert bezeichnet hat. (292)

Wolfgang Knauff liefert mit dieser Biographie einen Beweis, daß das tatsächliche Leben spannender sein kann als ein Roman. Immer wieder stößt man in seinem Buch auf Mitteilungen, die erstaunen lassen, etwa jene, daß das heute faktisch bankrotte Erzbistum Berlin es bereits einmal 1950 war, was «Preysings theoretische Überlegungen zu einer «Stillegung» des Bistums» erkennen lassen. (285)

*Knut Walf, Nijmegen*

<sup>8</sup> Anders als von Preysing und von Galen hatte sich der Erzbischof von Köln in der Nazizeit politisch eher zurückgehalten. Knauff berichtet, er habe dem in Gestapohaft verstorbenen Prälaten Dr. Müller «auf dessen Ansinnen, sich dem Goerdeler-Kreis anzuschließen», geantwortet, er halte es «nicht für die Sache eines Bischofs, sich in so hochpolitische Händel einzulassen». (204) (Carl Goerdeler, ehem. Oberbürgermeister von Leipzig, führend im deutschen Widerstand, 1945 hingerichtet.)

<sup>9</sup> Dort, in Eichstätt; starb er am 1. April 1946 im Alter von 72 Jahren.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

hiermit erhalten Sie eine Nummer der ORIENTIERUNG in Plastik verpackt. Wir mußten uns leider dazu durchringen, weil wir seit längerer Zeit viele Reklamationen erhalten haben. Entweder treffen nur die leeren Streifbänder ein, oder wir bekommen die Nummern zurück, weil die Adressetikette beschädigt oder abgerissen ist. Wir hoffen, daß nun alle Abonnentinnen und Abonnenten die ORIENTIERUNG regelmäßig und ohne Verzögerung erhalten.

Die zweite Sommer-Doppelnummer erscheint Ende August.