



# ORIENTIERUNG

Nr. 22 71. Jahrgang Zürich, 30. November 2007

**G**AB ES FRÜHER SOGAR ein eigenes Fach Pastoralmedizin, so ist heute selbst das Stichwort «Gesundheit» aus der pastoraltheologischen Fachliteratur verschwunden. Beispielsweise findet sich etwa im neuesten Handbuch «Praktische Theologie» (Gütersloh 2007) lediglich das Stichwort, «Therapiekultur» zwischen Sport und Tourismus. Über die Gründe dafür kann man nur spekulieren: Vielleicht ist es eine noble Zurückhaltung, die den Begriff «Gesundheit» für den medizinischen Bereich reservieren möchte. Nun geht es freilich für den Theologen nicht darum, fachwissenschaftlich zum Thema Gesundheit/Krankheit Stellung zu nehmen, sondern den Begriff «Gesundheit» wieder für die Alltagskompetenz anzueignen.

Schon vor Jahren hat der Kulturkritiker *Ivan Illich* ein Buch verfaßt zum Thema «Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens» (1975). Darin konstatierte er eine neue Epidemie im Gesundheitsbereich: die sogenannte Iatrogenesis. Die meisten Krankheiten sind seiner Meinung nach ärztlich verursacht. Diese Iatrogenesis hat drei unterschiedliche Dimensionen: zum einen die klinische Iatrogenesis, wenn Schmerz, Krankheit und Tod aus medizinischer Behandlung resultieren; sodann die soziale Iatrogenesis, wenn die Gesundheitspolitik von einem ausschließlich ökonomischen Interesse geprägt wird, die Krankheit erzeugt, und schließlich die kulturelle Iatrogenesis, wenn medizinisch erzeugte Wahnvorstellungen den Menschen die Fähigkeit rauben, erwachsen zu werden, für den anderen zu sorgen, alt zu werden und Schmerz und Tod in ihre Lebensweise zu integrieren. Gesundheit ist nach *Ivan Illich* ein Prozeß der Anpassung. Sie bezeichnet die Fähigkeit, sich auf ein wechselndes Milieu einzustellen, im Fall einer Krankheit zu gesunden, in Gelassenheit alt zu werden und in Frieden den Tod zu erwarten. Die Erfahrung von Schmerz, Krankheit und Tod gehört also für ihn zu einem integralen Bestandteil des Lebens und auch zum Begriff Gesundheit dazu. Die Nemesis der Medizin ist seiner Auffassung nach die Zerstörung dieser Fähigkeiten.

## «Krisen kann man nicht operieren»

In eine ähnliche Richtung zielt die Kritik des Psychiaters *Klaus Dörner*. In seinem Buch «Das Gesundheitsdilemma. Woran unsere Medizin krank» (2004) hat er 12 Thesen des Dilemmas angesprochen und zugleich eine Therapie vorgeschlagen. *Klaus Dörner* geht davon aus, daß Gesundheit kein Produkt ist. Sie ist nicht herstellbar, sondern sie schenkt sich. Im Anschluß an den Philosophen *Hans-Georg Gadamer* (1996) spricht er davon, daß es Gesundheit nur als verborgene gibt. Der Mensch ist dann gesund, wenn er vergißt, daß er gesund ist, weil er weggegeben ist an Dinge und an Menschen. Wenn eine Gesellschaft also permanent den Gesundheitsbegriff bemüht, ist Vorsicht geboten. Es wird mit einem hypertrophen Gesundheitsbegriff hantiert, der schon Züge einer Krankheit hat oder im Originalton Dörners: «Wo Gesundheit draufsteht, kann Gesundheit nicht drin sein!» Auf diesem Hintergrund kommt er zur Feststellung einer geradezu hypochondrischen Überaufmerksamkeit für Gesundheitsbelange, die krank macht. *M. Lütz* spricht in diesem Zusammenhang von einer «Gesundheitsreligion».

In den öffentlichen Gesundheitsdiskursen steht ein Gesundheitsbegriff im Vordergrund, der Leiden ausblendet und den Menschen zum «homo hygienicus» und zum «homo praeventivus» macht. Gesundheit ist jedoch auch die Fähigkeit, mit der Krankheit leben zu können. 40 Prozent der Patienten, die heute eine ärztliche Praxis aufsuchen, sind sogenannte Chroniker. Bei ihnen geht es nicht um eine Heilung, sondern um eine Begleitung. Genau für diese biographische Begleitung aber haben Ärzte keine Zeit, weil sie dafür nicht bezahlt werden.

Chroniker sind überwiegend Menschen, die früher in der akuten Phase ihrer Erkrankung gestorben wären, nun aber können sie dank des medizinischen Fortschritts überleben. Da die Medizin aber größtenteils Akutmedizin ist, fallen diese Chroniker auf Dauer lästig. Das biographische Modell des Begleitens wäre angesagt. Stattdessen wird eine «Schnäppchenmedizin» mit fortschreitender Spezialisierung favorisiert bei steigender Abschiebeneigung von schlechten Kunden (sprich Chronikern und alten Menschen). Der

### THEOLOGIE/MEDIZIN

**«Krisen kann man nicht operieren»:** Zu einem in der Pastoraltheologie verschwundenen Thema – Die Grenzen des modernen Gesundheitswesens – Medizinkritik als Kulturkritik – Ein hypertropher Gesundheitsbegriff – Die Kunst des Heilens – Plädoyer für eine integrative Medizin – Gesundheitsdiskurs im Alten Testament – Plädoyer für den Arzt – Kranke und Heilung im Neuen Testament – Hinwendung zum Leidenden – Die verstörende Sicht eines Literaten.

*Erich Garhammer, Würzburg*

### THEOLOGIE

**«... das Gefühl empört sich dagegen»:** Das Leid und die Frage nach Gott (*Zweiter Teil*) – Die Position von *Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.* – Konzentration auf den Logos – Apathische oder empathische Theologie? – Die Passion des Lebens – Gerechtigkeit und Liebe – Die Gedenkrede in Auschwitz-Birkenau – Der abwesende Gott – Die Vernunftkonzeption in der Regensburger Rede – Das dunkle Geheimnis des Dämonischen – Intellektuelle Abstraktion vom Thema Leid – Die neuzeitliche Entfremdung von Religion – Die unlösbare Frage der Theodizee.

*Klaus P. Fischer, Heidelberg*

### THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

**«Wähle das Leben, damit du lebst ...»:** Zum Tode von *Ernst Ludwig Ehrlich* (27.3.1921–21.10.2007) – Kindheit und Studium während der nationalsozialistischen Diktatur – Der akademische Lehrer und Rabbiner *Leo Baeck* – Flucht in die Schweiz – Beginn des jüdisch-christlichen Dialogs – Vermittler zwischen *Kardinal A. Bea* und jüdischen Religionswissenschaftlern – Der mühsame Weg der Textredaktion von «*Nostra aetate*» – Das Konzil als Anfang eines Anfangs – Der Dialog braucht institutionelle Orte – Kirchentage und Katholikentage – Der Einsatz für das liberale Judentum in Deutschland – Die Sorge um die Erinnerung.

*Nikolaus Klein*

### GESCHICHTE

**«Sie dachten, sie hätten gewonnen»:** *Tom Segev*s Darstellung des Sechs-Tage-Krieges von 1967 – Eine aufklärerische Debattenkultur in Israel – Der Beitrag historischer Forschung – Die Position der «neuen Historiker» – Eine monumentale «Trilogie» von *Tom Segev* – Der Holocaust und die Erinnerungspolitik in Israel – Es war einmal ein Palästina – Die Politik der britischen Regierung in den zwanziger und dreißiger Jahren – Mehrheits- und Minderheitspositionen in den Debatten um die Umsiedlung – *Jefim Gordin* kommt nach Palästina – Nachhaltige Prägung durch europäische Traditionen des Nationalstaates – 1967 als Schicksalsjahr – Die weltpolitische Konstellation im Mai und Juni 1967 – Was wäre gewesen, wenn? – Der Eichmann-Prozeß und seine Folgen – Bis heute ungelöste politische Probleme.

*Rupert Neudeck, Troisdorf*

Arzt müßte sich genau an der Stelle in den Dienst der Gesundheit stellen: beratend, begleitend, krankheitslindernd, manchmal (eher die Ausnahme, aber im Selbstbewußtsein der Medizin ist das vorherrschend) heilend! Der Arzt müßte den chronischen Kranken ein «chronischer» Arzt sein – aber die Zeit dafür hat er schon längst nicht mehr.

Diesen offenen Fragen innerhalb der Medizin will der Chirurg *Bernd Hontschik* durch eine neue medizinische Buchreihe wieder ein Forum geben. Im Suhrkamp Verlag hat er in der Reihe «medizinHuman» das erste Buch veröffentlicht mit dem Titel: «Körper, Seele, Mensch. Versuch über die Kunst des Heilens» (2006). Hontschik plädiert im Gefolge von *Thure von Uexküll* für eine integrative Medizin. Uexküll hatte formuliert: «Die Medizin ist streng getrennt in eine Medizin für Körper ohne Seelen, und eine Medizin für Seelen ohne Körper.» So hat sie für Körper ohne Seelen Medikamente, Ersatzteile und Operationstechniken entwickelt, mit denen die menschlichen Defizite ausgeglichen werden sollen. Die Medizin für Seelen ohne Körper dagegen entwickelt immer neue Formen der Psychotherapie, mit denen seelische Konflikte, die zu Erkrankungen geführt haben, immer besser bewältigt werden können. Hontschik schildert eine Erfahrung, die ihn in seinem Medizineralltag stutzig gemacht hat: Am Montag kam es in seinem Krankenhaus bei jungen Mädchen vermehrt zu dem Befund chronischer Appendizitis und zur operativen Entfernung des Blinddarms. Er ging diesem Phänomen nach und kam zur Diagnose: Es kann sich nur um ein Problem des Familiensystems und des ärztlichen Umgangs damit – also des sofortigen chirurgischen Eingriffs – handeln. Die Krise ist seiner Meinung nach eine durch Pubertät und Adoleszenz erwachende Sexualität der Töchter ausgelöste Krise der gesamten Familie, die am Wochenende eskaliert und am Montag technisch gelöst werden muß. Da dabei gerade die Mütter auf die Ärzte Druck ausübten, mußten diese aktiv werden, um nicht ihrem Krankenhaus einen schlechten Ruf einzuhandeln. Eine unheilvolle Kollusion! Mit dieser gewonnenen Erkenntnis – so Hontschik – konnten die Blinddarmoperationen in seinem Krankenhaus von 600 auf 150 im Jahr gesenkt werden. Damit wurde die Chirurgie als «Psychotherapie mit Skalpell» entlastet. Denn: Krisen kann und darf man nicht operieren!

### Gesundheitsdiskurs im Alten Testament

Was Gesundheit bedeutet, wie sie gesehen und eingeschätzt wird, zeigt sich am Stellenwert des Arztes in einer jeweiligen Kultur. Anders als in der hellenistischen Umwelt, in der die mit dem Namen *Hippokrates* (6. Jahrhundert v.Chr.) verbundene wissenschaftliche Medizin längst selbstverständlich war, ist die Kunst des wissenschaftlich ausgebildeten Arztes in Palästina zur Zeit Jesu weniger ästimmert worden. Gesundheit wurde also nicht automatisch mit dem Arzt identifiziert, sondern weiter und breiter aufgefaßt. Dafür waren zwei Faktoren ausschlaggebend. Zum einen wurde Gesundheit/Krankheit im weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang gesehen. Gesundheit bedeutet also wesentlich eine intakte Gottesbeziehung. Dies führte zu der Vorstellung vom Heilungsmonopol Jahwes, wie sie etwa in Dtn 32,39 formuliert ist: «Ich bin, es, der tötet und lebendig macht. Ich habe verwundet; nur ich werde heilen. Niemand kann retten, wonach meine Hand gegriffen hat.» Beide Linien laufen schließlich in Ex 15,26 zusammen, wo das Heilungsmonopol Jahwes im Diktum «Jahwe als Arzt» zusammengefaßt ist. In diesem Gefolge bleibt die jüdische Medizin hauptsächlich Wundversorgung: Öl (Jes 1,6) und Balsam (Jer 8,22; 46,11; 51,8) sind die bevorzugten Heilmittel. Im Falle des Königs Hiskija rettet ein im Auftrag Jahwes vom Propheten Jesaja verordnetes Feigenpflaster das Leben (2Kön 20,7; Jes 38,21) – alles Mittel, die heute in der alternativen Medizin wieder hoch angesehen sind. In der nachexilischen Zeit treten verstärkt wissenschaftlich ausgebildete Ärzte ins Blickfeld der alttestamentlichen Autoren. Ihr Wirken wird als schlechte Konkurrenz zum Heilungsmonopol Jahwes empfunden. So steht es um ihre Reputation nicht gut: in Ijob 13,4 wird zur Abqualifizierung der

Gesprächspartner Hiobs der Ärztervergleich bemüht: «Doch ihr, ihr seid Lügenkleisterer, Götzenheiler seid ihr allesamt.» (Übersetzung nach «Bibel in gerechter Sprache»). König Asa wird zum Vorwurf gemacht, daß er in seiner Krankheit nicht den Herrn, sondern die Ärzte gesucht habe: «Im 39. Jahr seiner Regierung erkrankte Asa an den Füßen. Die Krankheit war sehr heftig. Aber auch in der Krankheit suchte er nicht den Herrn, sondern die Ärzte.» (2Chr 16,13)

Das positive Gegenstück zu Asa stellt die Lehrerzählung Tobits dar. Die Hauptfigur der gleichnamigen und vermutlich ebenfalls im 2. Jahrhundert v.Chr. verfaßten Erzählung macht deutlich, von wem im Krankheitsfall Hilfe zu erwarten ist und von wem nicht. Als Tobit im Freien schläft, weil er sich durch das Begraben eines Toten unrein gemacht hat, lassen Sperlinge ihren Kot in seine Augen fallen und er erblindet. «Ich ging zu den Ärzten, doch sie konnten mir nicht helfen.» (Tob 2,10) Da betet er zu Gott: «Herr, du bist gerecht. Alle deine Wege und Taten zeugen von deiner Barmherzigkeit und Wahrheit; wahr und gerecht ist dein Gericht in Ewigkeit. Denk an mich, und blick auf mich herab! ... Wende deine Augen nicht von mir ab!» (3,2; 3,6) Ebenso wendet sich die um ihren guten Ruf gebrachte Sara an Gott: «Gepriesen seist du Herr, mein Gott. Gepriesen sei dein heiliger und ehrwürdiger Name in Ewigkeit.» (3,11) Das Gebet der beiden findet Gehör. Der Engel Raphael (= «Gott hat geheilt») wird gesandt um beide zu heilen. Tobias, der Sohn Tobits wird mit Sara vermählt und bekommt vom Engel das Rezept für seinen kranken Vater genannt: «Wenn jemand weiße Flecken in den Augen hat, soll man die Augen mit der Galle (eines Fisches) bestreichen; so wird er geheilt.» (Tob 6,9) Weiter sagt Raphael zu Tobias: «Ich weiß, dein Vater wird wieder sehen können. Streich ihm die Galle auf die Augen! Sie wird zwar brennen; aber wenn er sich die Augen reibt, wird er die weißen Flecken wegwischen und wird wieder sehen können.» (11,8)

Tobit rieb sich die Augen, weil sie brannten, da begannen sich die weißen Flecken von den Augen abzulösen, so heißt es im Text. Die im Buch Tobit formulierte Kritik an den Ärzten geht also über das Dogma von Jahwe als Arzt hinaus. Es handelt sich um einen Lernprozeß der Hauptfigur. Den in der Diaspora lebenden Juden wird mit der Person Tobits ein Verhaltensmodell an die Hand gegeben, wie man in der heidnischen Umwelt jüdische Identität bewahren kann. Dazu gehören für den Erzähler nicht nur die Einhaltung der Speisegebote (vgl. Tob 1,10f.) und die Werke der Barmherzigkeit (Tob 1,16-2,8: Hungrige speisen, Nackte bekleiden, Tote bestatten), sondern auch die Distanz zu den heidnischen Ärzten. Deren Erfolge waren offensichtlich auch für den jüdischen Musterfrommen Tobit so verlockend, daß er sich in seiner Not zunächst an sie wendet. Erst durch einen schmerzlichen Lernprozeß findet er zum «wahren Therapeutikum».

### Plädoyer für den Arzt

Seit dem 2. Jahrhundert werden innerhalb des Judentums Stimmen laut, die die religiös motivierten Vorbehalte gegenüber der hippokratischen Medizin zu relativieren suchen und ein Plädoyer für die wissenschaftlich gebildeten Ärzte ablegen. Unter diesen Stimmen ist das «Lob des Arztes» in Sir 38,1-15 besonders erwähnenswert. Es wird sowohl eine persönliche Diätetik entworfen – zu der richtige Ernährung, aber auch ein fester Glaube gehören – als auch eine Integration des Arztes in dieses Gesundheitskonzept: «Mein Sohn, prüfe dich in deiner Lebensweise, beobachte, was dir schlecht bekommt, und meide es! Denn nicht alles ist für alle gut, nicht jeder kann jedes wählen. Giere nicht nach jedem Genuß, stürze dich nicht auf alle Leckerbissen! Denn im Übermaß des Essens steckt die Krankheit, der Unmäßige verfällt heftigem Erbrechen. Schon viele sind durch Unmäßigkeit gestorben. Wer sich aber beherrscht, verlängert sein Leben. Schätze den Arzt, weil man ihn braucht; denn auch ihn hat Gott erschaffen. Von Gott hat der Arzt die Weisheit, vom König empfängt er Geschenke. Das Wissen des Arztes erhöht sein Haupt, bei Fürsten hat er Zutritt. Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor, der Einsichtige

verschmähe sie nicht. Würde nicht durch Holz das Wasser süß, so daß Gottes Macht sich zeigte? Er gab dem Menschen Einsicht, um sich durch seine Wunderkräfte zu verherrlichen. Durch Mittel beruhigt der Arzt Schmerz, ebenso bereitet der Salbenmischer die Arznei, damit Gottes Werke nicht aufhören und die Hilfe nicht von der Erde verschwindet. Mein Sohn, bei Krankheit säume nicht, bete zu Gott; denn er macht dich gesund. Laß ab vom Bösen, mach deine Hände rechtschaffen, reinige dein Herz von allen Sünden! Bring den beruhigenden Duft eines Gedenkopfers dar, mach die Gabe fett, wenn dein Vermögen es erlaubt. Doch auch dem Arzt gewähre Zutritt! Er soll nicht fern bleiben, denn auch er ist notwendig. Zu gegebener Zeit liegt in seiner Hand der Erfolg; denn auch er betet zu Gott, er möge die Untersuchung gelingen lassen und die Heilung zur Erhaltung des Lebens. Der sündigt gegen seinen Schöpfer, der sich vor einem Arzt groß macht.» (Jesus Sirach 37,27-38,15)

Der letzte Vers: «Der versündigt sich vor seinem Schöpfer, der sich hochmütig verhält vor seinem Arzt» (38,15) wurde später wieder zu einer vehementen Kritik an den Ärzten umformuliert. Er lautet nun: «Wer gegen seinen Schöpfer sündigt, der fällt in die Hände des Arztes.» Hier wird deutlich, daß die positive Rezeption wissenschaftlicher Medizin im Lehrhaus des Jesus Sirach doch nicht unumstritten und die Denkform «Wer einen Arzt braucht, hat gesündigt» persistent war.

### Gesundheit im Neuen Testament

Auf diesem Hintergrund überrascht es keineswegs, wenn im Neuen Testament Ärzte bzw. ärztliches Therapieren keine wesentliche Rolle spielen. Das in der Antike weitverbreitete Sprichwort vom Arzt und von den Kranken wird laut Mk 2,17 auch von Jesus selbstverständlich verwendet: «Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken.» Auch das bekannte Sprichwort «Arzt, heile dich selbst!» verwendet Jesus in der Synagogenrede (Lk 4,16-39), um den Zusammenhang von Heilen und Vertrauensvorschuß zu verdeutlichen. Dieses Vertrauen fehlt oft im vorurteilsbesetzten primären Umfeld; deshalb kann Jesus auch in Nazaret keine Wunder tun!

Die Kritik an den Ärzten zeigt sich in einem anderen Text noch einmal deutlicher: Eine Frau, die seit über zwölf Jahren an Blutfluß leidet, wendet sich an Jesus: «Sie war von vielen Ärzten behandelt worden und hatte dabei sehr zu leiden; ihr ganzes Vermögen hatte sie ausgegeben, aber es hatte ihr nichts genutzt, sondern ihr Zustand war immer schlimmer geworden.» (Mk 5,26) Hier wird die Kritik an den Ärzten nicht religiös begründet (Gott als alleiniger Arzt), sondern aus der Perspektive der Patienten formuliert: Die Frau setzt angesichts ihrer Not auf ein «Ärztchopping», aber ihr Zustand verschlimmert sich nicht nur, sondern sie verliert darüber hinaus ihr ganzes Vermögen.

Diese Kritik macht auf ein Spezifikum des christlichen Heilens aufmerksam: Es soll umsonst sein. In der Aussendungsrede trägt der matthäische Jesus seinen Nachfolgern auf: «Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst hab ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben! (Mt 10,8) Das wird auch in der frühen Kirche zum Spezifikum des christlichen Heilens werden, nämlich, daß es kostenlos ist.

### Umfassender Gesundheitsbegriff

Der Heidelberger Neutestamentler *Gerd Theißen* (1984) hat den Versuch unternommen, Jesus von Nazaret in der Sprache der Evolutionslehre als kreative Mutation darzustellen. Das Programm dieses Jesus kann als antiselektionistische Revolte beschrieben werden. Selektion bedeutet: Bevorzugung und Überleben des Starken und Gesunden. Das Neue Testament macht den Einsatz für den Schwachen zur Pflicht: Nächstenliebe (Lk 10,29ff.) und Wunderheilungen stehen für die Identifikation Jesu mit dem aussichtslos Erkrankten. Man hat die Wunder im Neuen Testament auf die Stufe des antiken Wunderglaubens gestellt. Es kann aber kein Zweifel bestehen, daß die Tradenten dieser Erzählungen

sie als Geschichten von konkreten, materiellen und rettenden Taten verstanden haben. «Denn das ist die Pointe aller Wundergeschichten: Sie sprechen eher aller bisherigen Erfahrung ihre Gültigkeit ab als menschlicher Not das Recht, beseitigt und gelindert zu werden. Aus ihnen spricht ein unbedingter Protest gegen Not und Elend ... solange Menschen sie mit innerer Anteilnahme hören und erzählen, werden sie der Härte des Selektionsdrucks Widerstand leisten und sich den Kranken und Behinderten, den Hungernden und den Gefährdeten, den Gestörten und Stigmatisierten zuwenden.» (149)

Christlicher Glaube geht davon aus, daß in Jesus die letztgültige Anpassung des Lebens an den Grund der Wirklichkeit erfolgt ist. Was wir in der Biologie Mutation nennen, bezeichnen die Schriften des Neuen Testaments anders: Jesus ist der neue Mensch, in dessen Bild wir verwandelt werden sollen (1Kor 15,44f.). Er ist der neue Adam (Röm 5,12), durch ihn werden alle Menschen zu einer neuen Kreatur (2Kor 5,17). Ärztliches Handeln hat Anteil an diesem antiselektionistischen Protest Jesu: es wendet sich den Leidenden zu.

Gesundheit im biblischen Sinn heißt also:

▷ Leben in all seiner Schönheit – es geht in der Bibel um keine Leib- oder Diesseitsverachtung – ist immer endlich, bleibt Fragment. Krankheit, Leiden und Tod gehören zum Leben und – so paradox es klingt – zum Gesundsein dazu.

▷ Gesundheit ist die Fähigkeit, dieses Leben in seiner Endlichkeit anzunehmen und alles dafür zu tun (eigene Lebensweise, Unterstützung von schwächeren und kranken Menschen, Einbeziehung der Ärzte) es so lebenswert wie möglich zu gestalten.

▷ Lebenswert ist das Leben dann, wenn die Gewähr gegeben ist, daß die Kranken und die Schwachen nicht aus der gemeinsamen Solidarität herausfallen.

▷ Es gibt in der kirchlichen Tradition zwei heilige Ärzte: Kosmas und Damian. Sie tragen die Ehrenbezeichnung «Hagioi Anargyroi», was wörtlich übersetzt die «Geldlosen» bedeutet. In dieser Tradition wird darauf aufmerksam gemacht, daß das Charisma des Heilens und «Monetik» sich ausschließen.

### Die ver-störende Sicht eines Literaten

Eine Gesellschaft, die Tod und Endlichkeit aus dem Blickkreis verdrängen wollte, geriete in eine gesundheitspolitische Apartheitsituation. Nur noch Effizienz und Leistung zählten, wer nichts erbringt, fällt aus diesem System heraus. Häufig sind es Schriftsteller, die solche Blickverengungen aufdecken und einen anderen Blick ermöglichen. So sei am Schluß *Botho Strauß* (1997) zitiert mit einem Text, in dem er den Besuch bei einer sterbenden Frau beschreibt: «Ich stand an ihrem Bett, sie lag auf ihrer rechten Seite, ich streichelte ihre Hand, ihr Daumen streichelte in unregelmäßigen Abständen wieder. Ich war nicht sicher, ob es nur Reizerwidmung oder doch ein Zeichen des Herzens war, das sich so schleppend hob wie bei jeder verendenden Kreatur, nicht anders als bei einer vergifteten Maus. Das Letzte, was unter der beinahe vollständig erloschenen Wahrnehmung sich regte, war die Antwort auf Zärtlichkeit, für die ein Sterbender noch empfänglich ist, wenn kein Wort, nicht mal ein Sonnenstrahl mehr zu ihm dringt.

Später richteten die Pfleger sie auf, wuschen sie und machten sie für das Abendbrot bereit. Sie legten sie wieder auf den Rücken, der schon sehr wund war. Da erkannte sie mich ein zweites Mal, nein, sie sah mich erneut zum ersten Mal an diesem Tag. Das linke Auge, aufgequollen, schielte zur Nase. Der Mund ohne Gebiß war breit und schmal. Wenn sie einmal versuchte, ein Wort von sich zu geben, bebten die Lippen. Ihr Gesicht war vollkommen ausdruckslos ... Aber es war wohl nicht der Tumor, der eine faciale Lähmung oder dergleichen bewirkt hätte. Es war schon das angehaltene, das End-Gesicht, das keine Bewegung der Seele mehr wiedergab. Es war keine Unterhaltung mehr möglich. Den Lippen entschlüpfte hie und da ohne Anlaß eine Silbe der Artigkeit ... «Ja. Danke.» Und zuletzt die Frage aller Tage: «Was gibt es denn zu essen?»

Sie war nicht mehr bei Bewußtsein. Aber was mochte sich alles noch rühren unter der starren Haut, mit der der Tod ihr Gesicht schon überzogen hatte? Ich dachte, welch höllische Einsamkeit muß sie zuletzt vor der Grenze ertragen: keinen menschlichen Ausdruck mehr zu besitzen, doch alles noch zu hören, zu empfinden – und womöglich zu einer großen Antwort bereit, die sie nicht mehr nach außen bringen kann ...

Als ich Tage später auf den Bahnhöfen die schnell bewegten Fleischklumpen sah, da dachte ich wieder an die knochige Schulter der Sterbenden, die unter dem Nachthemd hervorstach. Das ist *eine* Materie, das ist *ein* Fleisch, die satten Wülste, die über den Gürtel hängen und dieser spitze Schulterknochen. Der muntere Mensch (bei Bewußtsein) schien mir indessen weit ärger entstellt als der von Tod und Tumor gezeichnete.» (146f.)

Dieser Text «erschüttert» unsere Plausibilitäten in Sachen «Gesundheit»: Die Sterbende erkennt den Besucher «erneut zum ersten Mal»; was ist das für ein Erkennen, so angeschaut zu werden! Diesen Blick kann man sich nur von einem Sterbenden schenken lassen. «Kostbarster Unterricht an Sterbebetten» – so hat es die jüngst verstorbene Literatin *Hilde Domin* formuliert. Auf der Zunge der Sterbenden sind freilich banale Fragen: «Was gibt es denn zu essen?», im Innern rüstet sich alles schon für eine große Antwort, die nicht mehr nach außen vermittelt werden kann. Darum muß jeder Besucher an einem Sterbebett wissen. Im Gegensatz zur Schönheit der gezeichneten Sterbenden zeigt sich um so stärker im Kontrast die stigmatisierte und wohlstandsverunstaltete Normalität der scheinbar gesunden Alltagsmenschen.

Ein umfassender Gesundheitsbegriff meint also sowohl gutes Leben als auch Umgehen mit Krankheit und schließlich die Kunst des Sterbenkönnens. Ein Gesundheitsbegriff, der Leiden und Sterben ausklammern würde, ist selber krank und produziert Krankheit. Dies anzunehmen ist nicht nur Aufgabe der Theologie, sondern auch einer kritischen Medizin. *Erich Garhammer, Würzburg*

*Literatur:*

- Klaus Dörner, *Das Gesundheitsdilemma. Woran unsere Medizin krankt.* Berlin 2004 (Programmschrift des emeritierten Gütersloher Psychiaters für eine «community care»).
- Hans-Georg Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit.* Frankfurt/M. 1996.
- Erich Garhammer, Hrsg., *Menschen-Bilder. Impulse für helfende Berufe.* Regensburg 1989 (darin finden sich Beiträge von Psychologen und Theologen für eine Ärztefortbildung).
- Erich Garhammer, «Schöner neuer Mensch?» Einige Beobachtungen zur Debatte um die Biotechnologien, in: Stefan Ernst, Hrsg., *Machbarkeit des Menschen? Theologie angesichts der Macht der Biomedizin.* Münster 2002, 69-75.
- Handbuch *Praktische Theologie.* Hrsg. von Wilhelm Gräßl und Birgit Weyel. Gütersloh 2007.
- Bernhard Heininger, *Ärzte in der Kritik. Stellungnahmen aus Frühjudentum und Neuem Testament,* in: Stefan Ernst, Hrsg., *Machbarkeit des Menschen? Theologie angesichts der Macht der Biomedizin.* Münster 2002, 55-62.
- Bernd Hontschik, *Körper, Seele, Mensch. Versuch über die Kunst des Heilens.* Frankfurt/M. 2006 (Erster Band der neuen Reihe «medizinHuman» im Suhrkamp Verlag).
- Ivan Illich, *Die Nemeses der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens.* Reinbek 1975.
- Botho Strauß, *Die Fehler des Kopisten.* München-Wien 1997.
- Gerd Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht.* München 1984.

## «... das Gefühl empört sich dagegen»

Das Leid und die Frage nach Gott (*Zweiter Teil*)\*

Dem Problem des Leides, traditionell im Begriff «malum» mit-enthalten, widmet Joseph Ratzinger, nun Papst Benedikt XVI., als Theologe, wie es scheint, verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit. Sein Denken ist mehr auf den «Logos», den «Sinn», den Sinn des Glaubens, und auf den «Logos» Gottes, Gottes «Vernünftigkeit» gerichtet, sowie auf das spezifisch Böse, das Gott und seinen Logos negiert. Natürlich weiß er um altbekannte wie um moderne Erscheinungsformen des Leides. So spricht er, bei aller Achtung vor der Technik, deren ambivalente Folgen schon früh an dem Mehr an Humanität liefen auch neue Möglichkeiten der Inhumanität parallel, zeigten sich, als «Verhängnis unserer eigenen Werke», Gefahren für das Mensch-sein überhaupt. Lebenselemente wie Luft, Wasser, Erde drohten im «Gifthauch» der Technik zersetzt zu werden, sodaß die «Stadt des Menschen ... zum Grabmal des Menschen werden» könne.<sup>30</sup> Der Mensch könne dahin kommen, die Welt und sich selbst zu zerstören. Doch wenn das eintritt, «wird im Weltuntergang ER einen neuen Anfang setzen». Die «apokalyptische Diagnose» könne «nicht ausgeschlossen werden», falls sich die Bindung des Menschen an Gott völlig löse. Zur bedrängenden Situation der Gegenwart rechnet Joseph Ratzinger auch die «anonymen Mächte des Terrors», welche die Furcht erzeugen, ihnen könnten große Potentiale der Zerstörung in die Hände fallen. Die Gefahr sei um so größer, als die *Natur*, auf deren Vernünftigkeit traditionelles Naturrecht baue, sich aus evolutiver Sicht wenig rational zeige, sich also keine natürliche Vernunft entdecken lasse, die die Menschen lehren könnte, wie sie die speziellen Aufgaben und Probleme von Moderne und Postmoderne anzugehen hätten.<sup>31</sup> Freilich seien Christen berufen, «aus den Kräften der Schöpfung und der Erlösung heraus» dieser Entwicklung der Dinge Widerstand zu leisten, wären doch Weltzerstörung und Untergang der Menschheit Gottes Willen

entgegen. Christliches Engagement dürfe vertrauen: «die Liebe ist letztlich doch mächtiger als der Haß».<sup>32</sup> Joseph Ratzinger registriert Leid also durchaus, bindet es aber zurück an die gottwidrige Haltung von Menschen.

### Apathische oder empathische Theologie?

Mit dem Stichwort «Haß» ist eine der Vernunft nur schwer zugängliche Komponente menschlicher Natur angesprochen. Im Blick auf Jesu Kreuz, so Joseph Ratzinger, wisse der Glaube realistisch, «daß ohne Passion das Leben nicht zu seiner Gänze kommt», nämlich zu Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe «als Stätte des wirklichen Lebens». Antike Ansätze in der Stoa, in Asien, im Epikureismus, den Menschen leid-frei (apathisch) zu machen, seien zwar nobel (erstere mehr als der letzte), zugleich aber hybrid, da sie im Letzten das wahre Mensch-sein verfehlten. Das gelte auch für modernes Bestreben, durch Wissenschaft und Technik das vielfältige Leid nicht bloß «eindämmen», sondern überhaupt «abschaffen» zu wollen. In diesem Sinne sei «Leid-Flucht» auch «Lebens-Flucht». Annahme des Mensch-seins bis ins Letzte findet Joseph Ratzinger in Christus, der «schreiend» stirbt, «nachdem er die ganze Angst des Allein-gelassenen verkostet hat».<sup>33</sup> In diesem Kontext thematisiert Joseph Ratzinger auch die «Passion des Mensch-seins»: Christen seien von Christus her beauftragt, «die Passion des Mensch-seins von innen her mit zu erleiden, den Raum des Mensch-seins auszuweiten, daß es Platz gewinne für die Anwesenheit Gottes in ihm».<sup>34</sup> Was er damit meint, wird klarer in der Ansprache, die der Papst beim Besuch in Auschwitz hielt. Vorab artikuliert er die Tragik des Ortes und seiner Geschichte: «Wo war Gott in jenen Tagen? Warum hat

\* Vgl. Erster Teil, in: *Orientierung* 71 (15. November 2007), 232-236.

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft.* München 1970, 102f.

<sup>31</sup> J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung.* Freiburg-Basel-Wien 2006, 46, 50f.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Salz der Erde.* München 1998, 236; 245.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben,* in: J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik IX.* Regensburg 1978, 90f.; ausführlicher: ders., *Einführung in das Christentum.* München 1971, 218f.

<sup>34</sup> J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft* (vgl. Anm. 30), 104.

er geschwiegen? Wie konnte er dieses Übermaß von Zerstörung, diesen Triumph des Bösen dulden? ... Wir können in Gottes Geheimnis nicht hineinblicken»<sup>35</sup>, sagt er und fügt an, wir müßten uns hüten, als Richter über Gott und Geschichte aufzutreten. Es müsse bei dem «demütigen, aber eindringlichen Schrei zu Gott bleiben: Wach auf! Vergiß dein Geschöpf Mensch nicht!» Und wir müßten ins eigene Herz hinein schreien, «daß in uns die verborgene Gegenwart Gottes aufwache – daß seine Macht, die er in unseren Herzen hinterlegt hat, nicht ... vom Schlamm der Eignis-sucht, der Menschen-Furcht und der Gleichgültigkeit, des Opportunismus verdeckt und niedergehalten werde». Dergestalt Gott im Herzen Raum geben *gegen* so furchtbare Praktiken heißt also, «den Raum des Mensch-seins auszuweiten». Auch drohten «neue Verhängnisse», nämlich Mißbrauch Gottes für «blinde Gewalt gegen Unschuldige» wie auch ein gottloser, menschenfeindlicher Zynismus, die beide eine Gewaltspirale betätigen könnten, die am Ende nur Verlierer kennt. Christen aber verehrten einen «Gott der Vernunft – einer Vernunft, die freilich nicht neutrale Mathematik des Alls, sondern eins mit der Liebe, mit dem Guten ist». Zu ihm sollten sie rufen, damit «diese Vernunft, die Vernunft der Liebe, der Einsicht in die Kraft der Versöhnung und des Friedens» sich durchsetze gegen die «uns umgebenden Drohungen der Unvernunft oder einer falschen, von Gott gelösten Vernunft».<sup>36</sup> Offenbar bleibt der Gott der Vernunft und Liebe zugleich für Joseph Ratzinger auch ein Geheimnis, war er doch, wie die Gedenkrede in Auschwitz-Birkenau (Mai 2006) sagt, damals abwesend, hat geschwiegen und die übermäßige Zerstörung, den «Triumph des Bösen», geduldet. Das ist vernunftmäßig nicht aufhellbar und der Einklang mit Gottes Liebe (und Macht) nicht einsichtig. Trotz der eingeräumten Dunkelheit im sonst vernünftigen, lichten Gottes-Bild plädiert der Papst erneut für dies Konzept: in seiner Regensburger Vorlesung über «Glaube, Vernunft und Universität» (September 2006). Er nützt es als Basis für eine kritische Anfrage an das islamische Gottes-Verständnis – noch ahnungslos, welchen Wirbel eine Anmerkung zu Mohammed in der muslimischen Welt erregen wird. Den byzantinischen Kaiser Manuel II. Paläologus zitierend, der vor einem persischen Muslim Glaubenskriege tadelt und für Überzeugungsarbeit plädiert mit der Feststellung: «nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider», macht er sich das Zitat zueigen, stellt es gegen die islamische Vorstellung vom «absolut transzendenten» Gott. Hier tue sich ein Scheideweg auf, meint er, und empfiehlt dem Islam indirekt eine Aufklärung, wie sie (exilisch bedingt) im Alten Bund, dann in Alt-Griechenland («vom Mythos zum Logos») stattgefunden und im Christentum zu einem philosophisch geläuterten Gottes-Begriff geführt habe. Zugleich distanziert er sich von der Gottes-Idee der Spät-Scholastik (vielleicht mit Seitenblick auf Luther), die in einer dem Islam nahekommenden Art die absolute Freiheit – somit Unbegreiflichkeit – Gottes vertreten hat. Hier wie dort fürchtet der Papst «das Bild eines Willkür-Gottes ... , der auch nicht an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist». Er hält fest, daß «unsere Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute» trotz aller Differenz ein «wirklicher Spiegel Gottes» sei und bleibe. Diese Sicht gehöre zum Fundament Europas.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Benedikt XVI., Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz. Freiburg-Basel-Wien 2006, 12 u. 13; H. Zahrt lehnt solche Fragen ab: ich muß, ehe von Gottes Zulassung oder gar «Schuld die Rede ist, von mir bekennen: Auschwitz – das hat meine Generation meines Volkes angerichtet»: ders., Wie kann Gott das zulassen? München-Zürich 1985, 81; ähnlich: R. Ludwig, Heinz Zahrt, in: L. Bauerochse, K. Hofmeister, Hrsg., Wie sie wurden, was sie sind. Zeitgenössische Theologinnen und Theologen im Gespräch. Gütersloh 2001, 42; daran schließt die Frage: «Wo war der Mensch in Auschwitz?», so J.B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders., «Landschaft aus Schreien». Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz 1995, 81-102, 101f.

<sup>36</sup> Ebd., 14.

<sup>37</sup> Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg-Basel-Wien 2006, 13, 13-17, 18-23. Die These, der universale Anspruch des Christentums auf Gehör und Glaube sei nur möglich, wenn es (wofür das Johannes-Evangelium stehe) «die gemeinsame Vernunft der Menschen» anspricht, vertritt Ratzinger immer wieder: Glaube, Philosophie und Theologie, in: Internationale Katholische Zeitschrift 14 (1985), 56-66, 62ff.

Zu Recht hat man bemerkt, daß die hier vertretenen Positionen von Joseph Ratzinger schon Jahrzehnte früher, in seiner Lehrzeit an verschiedenen Universitäten, entwickelt wurden, vor allem in seiner «Einführung in das Christentum» (von 1968). Darin betont er unter der Überschrift «Die Vernunft des Glaubens», Glaube sei kein «blindes Sich-ausliefern ins Irrationale hinein», sondern im Gegenteil «Zugehen auf den «Logos», auf die «Ratio», auf den Sinn und so auf die Wahrheit selbst», anders gesagt, auf das «Verstehen», daß wir nämlich «den Grund, worauf wir uns gestellt haben, als Sinn und als Wahrheit» verstehen und erkennen, «daß der *Grund Sinn* darstellt».<sup>38</sup> Beredsam legt er dar, daß Auslegung und Bedeutung des JHWH-Namens in AT und NT sowie der antimythische, griechische «Logos», der Gott als Totalität des Seins umschreibt, sich aufeinander zu entwickelt hätten, so zwar, daß der Gott der Philosophen «verwandelt» werden konnte in den Gott des Glaubens, der, in aller Totalität der Seins-Fülle, lebendig ist, ein Herz hat und liebt.<sup>39</sup> Aber wie kommt dann das Dunkle in die Schöpfung? J. Ratzinger antwortet: dadurch, daß der göttliche «Logos» Person ist, denkendes Lieben, denkend-liebende Freiheit. Die Welt ist Gedanke dieses liebend-freien «Logos». Daraus folge: der Grund der Schöpfung ist nicht «kosmische Notwendigkeit», sondern Freiheit. Wenn aber die Freiheit «gleichsam als die notwendige Struktur der Welt erscheint», besagt das, «daß man die Welt nur als unbegreifliche begreifen kann», daß ihr Wesen «Unbegreiflichkeit sein muß». Wenn Gottes Freiheit die Welt trägt, muß sie zugleich auch unberechenbar sein, weil Unberechenbarkeit Teil von Freiheit ist. So ist der Welt eine Grenze eingestiftet, die deren mathematisch-logisch vollkommene Durchsichtigkeit und Erklärbarkeit vereitelt. «Mit dem Kühnen und Großen» einer so geschaffenen und beschaffenen Welt sei zugleich auch «das dunkle Geheimnis des Dämonischen gegeben», das uns aus ihr anblickt. So gesehen, ist die Welt «als Raum der Liebe Spielraum der Freiheiten und geht das Risiko des Bösen mit ein. Sie wagt das Geheimnis des Dunkels um des größeren Lichtes willen, das Freiheit und Liebe sind.» Bei dieser Deutung müsse es bleiben, bekräftigt Joseph Ratzinger auch später noch und fügt an, Leid werde dadurch unerträglich, «daß es mit Unrecht, mit der Macht des Unrechts», also mit menschlicher Verfehlung und Schuld zusammengehe.<sup>40</sup> Zum Dunkel der Welt gehört offenbar auch jene furchterregende Einsamkeit, Unheimlichkeit und Ausgesetztheit des Menschen am tiefsten, letzten Punkt seiner selbst, in den der Gekreuzigte eingetreten und seinen Tod gestorben ist.<sup>41</sup> Doch hier, bei der Frage, weshalb das Böse in der Welt mächtig und Gott ohnmächtig erscheint, räumt Joseph Ratzinger ein Stück Nichtwissen ein: «Warum bleibt er [Gott] so ohnmächtig? Warum herrscht er nur auf diese ganz merkwürdig schwache Art, eben als Gekreuzigter, als einer, der selbst gescheitert ist? Aber offensichtlich ist das die Art, wie er herrschen will, die göttliche Art von Macht. Und in der anderen Art, in dem Sich-Aufdrängen und Durchsetzen und Gewalt-Haben, darin liegt offenbar die nicht-göttliche Weise von Macht.»<sup>42</sup>

#### «Erlöse uns von dem Bösen!»

In seinem Jesus-Buch läßt der Papst erneut erkennen, wo der Schwerpunkt seiner Theologie liegt. Die letzte Vaterunser-Bitte «Erlöse uns von dem Bösen!» auslegend, lobt er die korrigierte Übersetzung des *a malo* («vom Bösen», statt «vom Übel»): zwar sollten Christen hier auch ihr eigenes Engagement im Kampf gegen die «Übermacht» der *Übel* mit-erbitten, jedoch achthaben, nicht dem *Bösen* zu verfallen; Übel seien zeitweise nötig

<sup>38</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (vgl. Anm. 33), 41ff.

<sup>39</sup> Ebd., 94ff.; vgl. die Enzyklika *Deus Caritas est* vom 25.12.2005 (dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006), 18.

<sup>40</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (vgl. Anm. 33), 106ff.; vgl. J. Ratzingers Beitrag in: T.R. Peters, C. Urban, Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Mainz 1999, 53.

<sup>41</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (vgl. Anm. 33), 218f.

<sup>42</sup> J. Ratzinger, Salz der Erde. München 1998, 235.

zur «Reinigung», das Böse aber sei «zerstörerisch», insofern es in Gegensatz zu Gott und seiner Schöpfungs-Ordnung trete. Das Böse sei «das eigentliche «Übel»». <sup>43</sup>

Bei Joseph Ratzinger findet sich noch ein frühes thematisches Seitenstück. Da verteidigt er die biblisch-kirchliche Rede von Teufel und Dämonen als *Erfahrung*, gespiegelt auch in sakramentaler Praxis (zumal Taufe), gegen deren weltanschauliche Bestreitung. Etliche moderne Theologen huldigten einem vereinfachten Ich-Du-Schema, indes müsse man auf die Kategorie des «Zwischen» achten. «Zwischen» nennt Martin Buber Wort, Sprache, Luft, Geist. Das *Zwischen*, so Joseph Ratzinger, «ist eine Schicksal-entscheidende Macht, über die unser Ich keineswegs restlos verfügt». Diesem «Zwischen» gehörten die Dämonen an, «Welt-Herrscher dieser Finsternis» (Paulus), in Anonymität, Unpersönlichkeit, Gesichtslosigkeit. Das «Zwischen» erlaube aber auch ein besseres Verständnis ihrer Gegen-Macht, des Heiligen Geistes. <sup>44</sup> Auffällig ist freilich, daß Ratzinger, hier eine Hermeneutik der Rede vor allem von Teufel und Dämonen betreibend, diese Mächte für die theologische Erklärung des Leides *nicht* bezieht, sondern das Leid in der Welt wesentlich ableitet von des Menschen Emanzipation von Gott: in der Folge überlaste sie den emanzipierten Menschen moralisch, das heißt, mit der Allein-Verantwortung für Gut und Böse in der Geschichte. In Auschwitz aber kann der Papst nicht umhin, nach *Gottes* Verbleib und Schweigen «in jenen Tagen» zu fragen.

Versucht man, die Beiträge Joseph Ratzingers/des Papstes zur Frage des Leides einzuschätzen, teilt sich der Eindruck mit, in seinem *theologischen* Denken rühre das vielfache Leid in der Welt – für Dichter wie Georg Büchner und Albert Camus «Fels des Atheismus», Grund der «Absurdität» von Welt und Existenz, für Reinhold Schneider Anlaß zum Zweifel am «Vater» – nicht an den *Kern* des Gott-Glaubens. Wie er, denken im wesentlichen auch Theologen des Hochmittelalters: ihr Denken spiegelt – wenn nicht «Apathie» (J.B. Metz), so doch – eine gewisse intellektuelle Abstraktion vom Thema Leid, es wird zugunsten anderer Themen zurückgestellt. Eine mit der des Papstes nahezu identische Sicht findet sich in einer Dogmatik neuen Datums: für die katholische Glaubenslehre seien «problematisch» nicht Vergänglichkeit (Todverfallenheit) und Zerstörung von Lebewesen (daß etwa Tiere anderen zur Nahrung dienen) noch ein durch «Beraubung» entstandenes Übel («z.B. daß ein Mensch infolge eines Unfalls nicht mehr sprechen kann»); «die eigentliche Frage» sei das negative oder moralische «Übel», «d.h. die willentliche Negation des Guten» – das Böse, das material nicht darin bestehe, «daß einem Guten ein Schaden zugefügt wird». Zwar beteuert der Autor, «dem Opfer einer bösen Tat (oder einer Naturkatastrophe oder eines historischen Verhängnisses)» offenbare sich Gott «nicht als Rächer früherer böser Taten», sondern als Gott, der rettet und heilt; zu mehr als zu beiläufigen Distinktionen des als *nebensächlich* bewerteten Themas Leid kann er sich nicht entschließen. Wie seine Beispiele zeigen, bietet die Unterbringung der verschiedenen Arten von Leid in den Schubläden der Systematik kein Problem, womit die konkreten Lebens-Probleme im Prinzip schon gelöst scheinen. <sup>45</sup>

### Der Blick auf die Neuzeit

Eine *andere Optik* lehrt der Blick auf die Ursachen der neuzeitlichen Entfremdung von Religion. Als Grund für die Emanzipation vom Gott kirchlicher Predigt wird die Überlastung der

<sup>43</sup> Papst Benedikt XVI., Jesus. Freiburg-Basel-Wien 2007, 200-203. Gegen diese einseitige Ableitung erhebt J.B. Metz in der 1998 in Schloß Ahaus geführten Diskussion Einspruch, doch Ratzinger kontert durch ausgleichende Verweise auf den am Ende schweigenden Hiob, auf den «mitleidenden Gott», bekräftigt im übrigen aber die Unterordnung des Leids unter das Böse. (vgl. in: T.R. Peters, K. Urban, *Ende der Zeit?* [vgl. Anm. 40]).

<sup>44</sup> J. Ratzinger, *Abschied vom Teufel?*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*. München <sup>3</sup>1977, 221-230, 229f.

<sup>45</sup> G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*. Freiburg-Basel-Wien <sup>3</sup>1998, 200-203. Dem Sachregister des voluminösen Werkes fehlt denn auch das Stichwort Leid.

Menschheit seit Augustin mit der allgegenwärtigen Sünden-Fracht vermutet: ihretwegen erreiche die «Heils- und Gottes-Geschichte» den Neuzeit-Menschen nicht mehr. <sup>46</sup> Doch reicht diese Erklärung nicht aus. Dazu kommen, wie *Egon Friedell* aufzeigt, die über fast vierhundert Jahre (bis 1720) anhaltenden, ein Viertel bis zur Hälfte der damaligen Bevölkerung auslöschenden Ausbrüche der *Pest*: In ihr «begegnet den Menschen des späten Mittelalters der andere, der wild gewordene, der alles niederführende Tod, der alle Ordnung außer Kraft setzt, dem weder Rituale noch Haltungen noch Glauben gewachsen sind ... Aber nicht nur die öffentliche Ordnung nimmt Schaden; angesichts dieses Grauens, dieser Trost- und Ausweglosigkeit hält auch die innere Ordnung nicht stand ... Die Mutlosigkeit findet ihren Ausdruck in einer tiefen Glaubens-Krise ... der Tod aber nimmt kein Ende». Zwar sucht die Universität Paris auf königliches Geheiß 1348 nach sämtlichen verborgenen Ursachen der Seuche; mag sie auch einige (heute teilweise abstrus anmutende) Ursachen ermittelt haben, «so ist doch Gott als Herr über Leben und Tod und als der, der die Geschichte zu dem von ihm bestimmten Ende hin lenkt, in der gelehrten Welt weitgehend entmachtet. Weder als unmittelbarer Verursacher noch als Heiler wird er angesichts des schwarzen Todes in Anspruch genommen.» Die kirchliche Autorität war ohnedies von den Investitur-Streitigkeiten, vom Exil der Päpste in Avignon, vom sittlichen Verfall des Klerus stark geschwächt. <sup>47</sup>

So gesehen, ist es vor allem das in den Pest-Katastrophen empfundene Rätsel übermäßigen Leides, das im Gefühl der Verlassenheit vom offenbar (auch) ohnmächtigen Gott das alte Epikur-Dilemma aktiviert und die emanzipatorische Reaktion des Menschen in Gang setzt. Epikurs Dilemma regt sich erschreckend frisch. Gott ist dem Menschen in Spätmittelalter und Neuzeit zumal deshalb fraglich geworden, weil die bisher zu Gott hin durchsichtig scheinende Welt, die einen Stufenweg zum Schöpfer aufwies (den die Kathedralen abzubilden suchen), sich über die Maßen verdunkelte und dem Menschen auch Gottes Antlitz verhüllte. <sup>48</sup> Auch im Athen des klassischen Altertums gab es nicht nur die Philosophie *Platons* und *Aristoteles*, sondern auch die großen Tragödien, deren Dichter (von Plato oft scharf kritisiert) das Leben und seine Konflikte nicht unter dem Blickwinkel der «Idee» des Wahren und Guten, sondern dem der «Moirä», des Schicksals, das Götter schicken, inszenierten. Eine Theologie, deren Ideal die neuplatonisch-augustinische Harmonie von Ratio und Glaube bleibt und die im Autonomie-Streben der Neuzeit nur das Moment des Abfalls von ihrer christlichen Konstellation ins Auge faßt, hat es in der Gegenwart schwer und neigt zur Unterschätzung der Erosions-Kraft des Leides. J. Ratzingers theologische Erklärung für das Vorkommen unbegreiflichen Leids erinnert an die Position von *Duns Scotus*, sein eigentlicher Gegner, von dem er sich abgrenzt, ist *Ockham*. Anders als diese zieht J. Ratzinger aber anscheinend nicht in Betracht, daß dann, wenn die Welt (Schöpfung) als freier, also *nicht-notwendiger* Gedanke von Gott realisiert ist, sie also auch ein Stück Unbegreiflichkeit enthält, daß dies *auch von der Offenbarung* gilt: ist ihr Empfänger – Welt, Mensch – kontingent, ist auch die ihr/ihm zugewandte Offenbarung Gottes *nicht-notwendig (frei)*, daher unvermeidlich nicht eigentlich *durchschaubar*, bleibt für eine auf das Allgemeine, Logische und Notwendige geprägte Rationalität im Letzten unbegreiflich, daher im Tiefsten nicht ableitbar aus der spekulativ erschlossenen Wahrheit und Gutheit Gottes. Verstehen ist nicht das Gleiche wie Durchschauen (und dem Verstehen voraus liegt noch eine *namenlose Helligkeit*). Die skeptische Frage des Philosophen *Thomas Nagel*, *warum* Gott uns liebt (wenn er uns

<sup>46</sup> So J.B. Metz in: T.R. Peters, C. Urban, *Ende der Zeit?* (vgl. Anm. 40), 51, dem J. Ratzinger widerspricht (53).

<sup>47</sup> M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit*. Darmstadt 1993, 10ff.; so auch z.B. M. Striet, *Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube*. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), 551-554, 553.

<sup>48</sup> Man vergleiche für diese Wende etwa Bonaventura (*Itinerarium mentis in Deum*) mit David Hume (*Dialogues concerning Natural Religion*).

liebt), ist folglich weder aus dem natürlichen Logos der Philosophie (wie Th. Nagel, Gott bezweifelnd, selbst sagt) noch aus dem über-natürlichen Logos der die Offenbarung auslegenden Theologie zu klären. Das ist aber nicht ungewöhnlich. Auch ein Mensch, der einen anderen liebt, kann nicht erklären, *warum* er das tut. Hier wie sonst auch prallt das Wissen-wollen am So-und-nicht-anders-Sein, an der *Faktizität* der Realität oder des Schicksals ab, verschärft, wenn freie Entscheidung das So-Sein gesetzt hat. Die Klage Albert Camus', der Mensch frage, die Welt aber schweige vernunftwidrig, darf nicht vergessen lassen, daß der Menschengestalt schon von Kindesbeinen an mit Warum-Fragen (nicht mit *Know-how*-Fragen) im wesentlichen scheitert.<sup>49</sup> Das Kaiser-Motto, es sei «dem Wesen Gottes zuwider, nicht vernunft-

<sup>49</sup> Camus und Gleichgesinnte müßten eigentlich schweigen, wenn die Welt sich ihnen verschweigt. Reden und schreiben sie dennoch, tun sie, als hätten sie doch eine (obschon unangenehme) Antwort auf ihre Fragen erhalten, oder als wäre Schweigen auch eine Art Antwort.

## «Wähle das Leben, damit du lebst ...»

Zum Tode von Ernst Ludwig Ehrlich (27. März 1921 – 21. Oktober 2007)

Ernst Ludwig Ehrlich, am 21. Oktober 2007 in Riehen bei Basel verstorbenener Judaist, Religionsphilosoph und Publizist, hat die für die Berliner jüdische Bevölkerung schicksalhaften Tage vom 27. Februar und 1. März 1943 knapp beschrieben: «An diesen Tagen wurden alle Juden direkt aus den Fabriken, wo sie Zwangsarbeit leisteten, in die Deportationszentren gebracht, um von dort aus nach Auschwitz deportiert zu werden. Viele dieser Juden kamen damals in Auschwitz sofort ins Gas; ihr Eintreffen dort wurde gar nicht erst registriert; man findet daher nur die Tatsache ihrer Deportation verzeichnet (...) Ich war Augenzeuge dieser Verschleppungen, denn in jenen Tagen, Ende Februar/Anfang März 1943 fuhr die SS – und man nahm dazu auch die Waffen-SS – mit Lastwagen durch Berlin, um die Juden aufzuladen. Ich entging diesem Schicksal, weil ich in diesem Zeitpunkt nicht mehr in der Fabrik arbeitete, sondern bereits halblegal lebte.»<sup>1</sup> Diese Passage steht am Beginn eines Aufsatzes über die Katholische Kirche und das Judentum zur Zeit des Nationalsozialismus, dem E.L. Ehrlich den Untertitel «Eine geschichtliche Erfahrung und eine Herausforderung an uns» gegeben hat. Gemäß diesem Untertitel rekonstruiert der Autor im Fortgang des Aufsatzes das Verhalten der katholischen Kirche gegenüber der nationalsozialistischen Judenvernichtung – bestimmt durch seine Erinnerung an die Lastwagen, die er gefüllt mit den für die Deportation und Vernichtung vorgesehenen Glaubensgenossen in den Straßen Berlins vorbeifahren sehen konnte. Diese Erinnerungen bringt er noch einmal ins Spiel, indem er den Aufsatz mit folgendem Satz schließt: «Seit dem Konzil haben Juden und Katholiken miteinander einen guten Weg begonnen, auf dem wir zwar die Last der Vergangenheit mittragen, aber diese verwandeln zum Segen für Juden und Christen.»<sup>2</sup>

Die Schlichtheit dieser Formulierung läßt kaum spüren, welcher Anspruch mit ihr zur Sprache gebracht wird. Dieser geht dem Leser erst auf, wenn er die Formulierung *als Schlußsatz* des Aufsatzes zur Kenntnis nimmt und sich noch einmal dessen vergewissert, was in den vorangehenden Passagen beschrieben wurde. Erst jetzt bemerkt er die Spannung zwischen der Beiläufigkeit der Formulierung und dem von ihr Gemeinten. Denn sie gibt einem die Frage auf, ob denn die Behauptung stimme, die unermeßliche Last der Vergangenheit könne je zum Segen für Täter und Opfer werden, bedeutet sie doch für die Opfer die brutale Vernichtung und für die Täter das Vergehen, den gefährdeten Mitbürgern

<sup>1</sup> E.L. Ehrlich, *Katholische Kirche und Judentum zur Zeit des Nationalsozialismus – Eine geschichtliche Erfahrung und eine Herausforderung an uns*, in: *Judaica* 40 (1984), 145-157, 145.

<sup>2</sup> Ebd., 157.

gemäß zu handeln», mag inter-religiösen Austausch anregen, man kann daraus über Gottes Wesen und Wollen nichts Letztes heraus lesen. Und wenn Gottes Selbst-Offenbarung frei, nicht-notwendig ist, kann sie als freie, für natürliche Rationalität unbegreifliche vom Menschen nur verstanden werden, wenn Gott mit seiner Selbst-Mitteilung dem menschlichen Empfänger auch Licht und Verstehen mitteilt.<sup>50</sup> So sehen es Bibel und Gnaden-Theologie. *Erfahren* aber wird das gottgegebene Verstehen vom Verstand als das ihm zugemutete «wachsende Sich-los-Lassen, durch die Schutznetze der Begreiflichkeiten hindurch, in die Tiefen des unbegreiflichen Gottes, ... in Seine selige Nacht: daß nicht wir Gott «bewältigen», sondern in Ihn überwältigt werden».<sup>51</sup>

Klaus P. Fischer, Heidelberg

<sup>50</sup> Für diese Sicht plädiert auch M. Striet, Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube (vgl. Anm. 47), 554.

<sup>51</sup> E. Przywara, *Deus semper major. Theologie der Exerzitien*. Band I. Freiburg/Brsg. 1938, 85.

nicht beigestanden zu haben. E.L. Ehrlichs Schlußsatz gewinnt seine Wahrheit, wenn er im Wissen um diese Spannung gelesen und verstanden wird.

Die überwiegende Mehrheit der Texte, die E.L. Ehrlich geschrieben bzw. gesprochen hat, zeigen die gleiche Eigentümlichkeit wie der Schlußsatz des erwähnten Aufsatzes über die Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum während des Nationalsozialismus. In dem durch sie Ausgesagten und Angesprochenen radikal, sind sie in ihren Formulierungen knapp und in ihrem Sprachgestus beiläufig. Sie drängen sich dem Leser bzw. dem Hörer nicht auf, geben ihm dadurch die Freiheit, dem vorgelegten Gedankengang zu folgen, sich mit ihm auseinanderzusetzen und ihn sich auf eine eigenständige Weise anzueignen. Sie gewinnen ihr Schwergewicht, indem sie durch die gewählte Thematik, die sprachlichen Assoziationen und die eingefügten Zitate den Leser und Zuhörer mit Themen konfrontieren, die zu den Grundfragen menschlicher Existenz gehören. Ein eindringliches Beispiel von E.L. Ehrlichs Fähigkeit, sprachliche Nüchternheit und Bedeutung des Themas zu verknüpfen, ist sein Text, den er für Rosch Haschana 5768, dem jüdischen Neujahrsfest am 13. September 2007, als Auslegung von Dtn 30,15-20 unter dem Titel «Das Leben wählen und gestalten» verfaßt hat. Wenige Wochen vor seinem Tode geschrieben, wirkt es auf den Leser wie ein vorweggenommenes Vermächtnis.<sup>3</sup>

### Eine Berliner Kindheit

E.L. Ehrlich wurde am 27. März 1921 in Berlin als Sohn des Reichsbahn-Amtsmanns Martin Ehrlich und seiner Ehefrau Eva, geborene Borkowsky, geboren. Er wuchs in der Tradition des liberalen Judentums auf, das er in seiner Familie und in der jüdischen Gemeinde in der Fasanenstraße kennenlernte. Nach dem Abschluß der Volksschule besuchte er die Kaiser-Friedrich-Oberschule in Berlin-Charlottenburg, die er wegen ihrer antiseemischen Atmosphäre 1936 verließ. Er setzte seine Ausbildung in der Lessler-Schule in der Hagenstraße bis zu deren Schließung nach der Reichspogromnacht vom 9. November 1938 fort und

<sup>3</sup> E.L. Ehrlich, *Das Leben wählen und gestalten*, in: *Kescher* 5 (2007) 2, 18f.; vgl. auch *die Sammelbände*: Rolf Vogel, Hrsg., *Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog*. Frankfurt/M. 1984; E.L. Ehrlich, *Reden über das Judentum*. Stuttgart u.a. 2001; *die Festschrift*: Marcel Marcus, Ekkehard W. Stegemann, Erich Zenger, Hrsg., *Israel und Kirche heute*. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Für Ernst Ludwig Ehrlich. Freiburg/Brsg. u.a. 1991 (mit Bibliographie Ernst Ludwig Ehrlich, 1952-1990); *das Interview*: Franz Kardinal König/Ernst Ludwig Ehrlich, *Juden und Christen haben eine Zukunft*. Zürich 1988.

machte 1940 sein Abitur am Jüdischen Gymnasium an der Wilsnackerstraße in Moabit. Von 1940 bis 1942 studierte er an der Lehranstalt der Wissenschaft des Judentums und erhielt durch dessen Rektor Leo Baeck 1942 das Diplom als Prediger und akademischer Religionslehrer. E.L. Ehrlich hat Jahre später seine Erfahrungen mit dem akademischen Lehrer und Rabbiner Leo Baeck mit folgenden Worten beschrieben: «Ein Student, der sich in den Fächern der Wissenschaft des Judentums umsehen wollte, lernte hier von einem Rabbiner das Christentum kennen, hörte von Jesus und von Paulus. Eine gespenstische Vorstellung, wenn man sich vergegenwärtigt, wann dies geschah. (...) Unvergeßlich bleibt Baecks Hinweis, daß im wahren Christentum, wie im Judentum, ein nicht-konformistischer Zug sei, der Mut, auch dann «Nein» zu sagen, wenn die Masse «Ja» brüllt. Wenn eine Religion ohne Vorurteile gelehrt worden ist, so das Christentum durch Leo Baeck, wenngleich er als Jude auch starke Einwände gegen die paulinische Theologie hatte.»<sup>4</sup> Nachdem die Lehranstalt im Juni 1942 von den nationalsozialistischen Behörden geschlossen und ihr Rektor Leo Baeck in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert worden war, wurde E.L. Ehrlich zur Zwangsarbeit verpflichtet. Er begann ein Leben in der Halblegalität und bereitete durch Beschaffung gefälschter Ausweise seine Flucht in die Schweiz vor, die ihm auch Mitte 1943 gelang. Hier konnte er im Herbst 1943 sein Studium in Semiotik, Orientalistik und Philosophie fortsetzen und mit einer Dissertation über den Traum im Alten Testament 1950 beenden. Nach dem Krieg gelang es ihm sehr rasch, mit seinem ehemaligen Lehrer Leo Baeck in Kontakt zu treten. Dieser machte ihn 1946 während eines Treffens in Zürich nicht nur mit Gertrud Luckner aus Freiburg (Breisgau) bekannt, die während der nationalsozialistischen Diktatur als Mitarbeiterin der deutschen Caritaszentrale eng mit Leo Baeck zusammengearbeitet hatte.<sup>5</sup> Leo Baeck lud E.L. Ehrlich noch im gleichen Jahr zur Jahresversammlung der «World Union of Progressive Judaism» in London und zur «International Conference of Christians and Jews» in Oxford ein.

Diese Begegnungen im Jahre 1946 erwiesen sich für den weiteren Lebensweg von E.L. Ehrlich als entscheidend. Nach seiner Promotion arbeitete er als freier Publizist und nahm Lehraufträge für Judaistik an den Universitäten Berlin, Frankfurt/Main, Zürich, Bern und Basel wahr. Gleichzeitig engagierte er sich in internationalen Organisationen des liberalen Judentums und im langsam sich entwickelnden jüdisch-christlichen Dialog. So arbeitete er beim von Gertrud Luckner herausgegebenen «Freiburger Rundbrief» mit, war von 1958 bis 1996 Generalsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz und von 1961 bis 1994 Direktor des Europäischen Distrikts von B'nai B'rith.

Die mit seinen beruflichen Tätigkeiten gegebenen internationalen Vernetzungen boten E.L. Ehrlich auch die Chance, informelle Kontakte mit einer Vielzahl von Personen zu knüpfen. So konnte er im Sommer 1961 Prof. Zwi Werblowsky von der Hebräischen Universität in Jerusalem mitteilen, Kardinal Augustin Bea, der als Leiter des Sekretariats für die Einheit der Christen von Papst Johannes XXIII. mit der Vorbereitung einer «Erklärung über die Juden» für die Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils beauftragt sei, sei bereit, sich mit jüdischen Experten zu einem Gedankenaustausch zu treffen. Er würde jedes Memorandum zum Verhältnis Juden und Christen, das ihm von jüdischen Wissenschaftlern vorgelegt würde, ernsthaft prüfen. Das entscheidende Treffen zwischen Kardinal Bea und jüdischen Wissenschaftlern fand in der letzten Novemberwoche 1961 in Paris

<sup>4</sup> E.L. Ehrlich, Begegnungen – Menschen auf meinem Weg des christlich-jüdischen Gesprächs, in: Rolf Vogel, Hrsg. (vgl. Anm. 3), 179-190, 180; ders., Leo Baeck, Der Mensch und sein Werk, in: Walter Homolka, Hrsg., Leo Baeck – Philosophical and Rabbinical Approaches. Berlin 2007, 19-26; vgl.: Christian Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1999, 86-74, 131-170, 248-250, 256-271, 361-370.

<sup>5</sup> Vgl. die autobiographische Reminiszenz bei der Festakademie zum 85. Geburtstag von Gertrud Luckner am 22. September 1985 in der Zentrale des Deutschen Caritasverbandes (Freiburg/Brsg.) in: Freiburger Rundbrief 37/38 (1985/86), 34-48, 42f.

statt. Bei diesem Gespräch präsentierte der Kardinal einen vorläufigen Entwurf einer Erklärung über das Verhältnis von Juden und Christen, der inzwischen von seinen Mitarbeitern erarbeitet worden war. Für die jüdischen Partner ging es beim Pariser Treffen darum, auf Lücken des Textes hinzuweisen und Verbesserungen vorzuschlagen. Vor allem war es ihnen wichtig, daß sich die geplante Erklärung nicht auf einige Nebenfragen beschränkt, sondern die Grundprobleme im Verhältnis von Juden und Christen thematisiert. Zwi Werblowsky konzentrierte seine in Paris vorgetragenen Beiträge auf vier Themenbereiche. Der Konzilstext solle eine kritische Relektüre antijudaistischer Äußerungen der Theologie der Kirchenväter zur Norm machen. Des weiteren solle er das Bekenntnis zum unkündbaren Bund zwischen Gott und seinem Volk Israel formulieren und den Verzicht auf jede Missionierung von Juden fordern. Der Text solle auch alle kirchenamtlichen Verlautbarungen auf antisemitische Äußerungen prüfen und diese aus den Texten entfernen. Schließlich solle dies als für alle Katholiken verbindlich erklärt werden.<sup>6</sup>

### Das Zweite Vatikanische Konzil

Diese Postulate zeigen deutlich, daß Zwi Werblowsky und seine jüdischen Kollegen erkannt hatten, welchen hohen lehramtlichen Rang eine Konzilerklärung für die katholische Kirche hat. Aus diesem Grunde legten sie in ihren Vorschlägen alles Gewicht auf die Forderung, daß in der geplanten Konzilerklärung die Grundfragen im Verhältnis von Juden und Christen zur Sprache kommen sollten. Auch wenn die am 28. Oktober 1965 verabschiedete Erklärung «Nostra aetate» mit dem 4. Abschnitt über das Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk nicht allen Erwartungen entsprach, wie sie in der Vorbereitungszeit geäußert worden waren, so bedeutete sie doch eine Wende im Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden. In ihr bekannte sich die Kirche zur auch aktuell wirksamen Verwurzelung im jüdischen Volk und sie verpflichtete sich, sich um eine Weggemeinschaft mit dem Judentum der Gegenwart zu bemühen. Diese beiden Themen bedeuteten einen Neubeginn für die katholische Kirche, der von vielen Katholiken auch als ein solcher wahrgenommen wurde. Diese Erfahrung der Diskontinuität hat sich im Verlaufe der Rezeption von «Nostra aetate» als ein hermeneutischer Schlüssel erwiesen, die einzelnen Aussagen der Erklärung weiterzuentwickeln.

Bei dieser «Einwurzelung» von «Nostra aetate» in der katholischen Kirche hatte E.L. Ehrlich einen entscheidenden Anteil. Nicht nur erwies er sich für seine christlichen Gesprächspartner als ein fachkundiger Interpret des Judentums, sondern im gleichen Maße engagierte er sich auch gegenüber seinen jüdischen Glaubensgenossen als ein Anwalt des jüdisch-christlichen Gesprächs. Dabei ging er von der Einsicht aus, daß das Gespräch zwischen fachkundigen Partnern für einen Fortschritt im gegenseitigen Verstehen zwar unabdingbar ist, aber nur dann in der Breite der Kirchenmitglieder seine Wirkung entfalten kann, wenn es institutionalisierte Orte des Gesprächs gibt. Als ein solches Forum verstand er nicht nur seine Tätigkeit als Generalsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz und seine Funktion als Co-Präsident der Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission in der Schweiz, sondern auch seine Mitgliedschaft in der Arbeitsgemeinschaft «Juden und Christen» beim Deutschen Evangelischen Kirchentag (seit 1961) und im Gesprächskreis «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (seit 1971). E.L. Ehrlich war im Rahmen dieser beiden Organisationen ein geschätzter Referent an

<sup>6</sup> Vgl. Thomas Stransky, The Genesis of *Nostra Aetate*: An Insider's Story, in: Nevelli Lamdan, Alberto Melloni, Hrsg., *Nostra Aetate*: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations. Münster/Westf. 2007, 29-55, 41; Uri Bialer, *Israel and Nostra Aetate*: The View from Jerusalem, in: ebd., 63-86, 74f.; Uri Bialer, *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*. Indiana University Press, Bloomington 2005, 74f. Thomas Stransky stellt in seinem Beitrag fest, daß Kardinal A. Bea das von Z. Werblowsky erhaltene Dokument seinen engsten Mitarbeitern, nämlich ihm und Gregory Baum, nicht zur Kenntnis gebracht hat.

Kirchentagen bzw. Katholikentagen und ein gefragter Partner bei deren internen Beratungen.<sup>7</sup>

In den letzten Jahren wurde für viele der Freunde von E.L. Ehrlich immer deutlicher, daß sein Engagement im jüdisch-christlichen Dialog von seinem Ringen genährt war, wie eine Existenz als Jude nach der Shoah zu leben sei. Für ihn gewann diese Frage eine neue Dringlichkeit nach dem Fall der Mauer und nach der Wiedervereinigung Deutschlands. Die hier sich abzeichnende Neuakzentuierung der politischen Perspektive zusammen mit dem Wechsel der Generationen empfand er als eine Verpflichtung, was er als Schüler bei seinen Lehrern an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin lernen und was er als wacher Zeitgenosse in den dreißiger und vierziger Jahren

<sup>7</sup> Vgl. Jüdisch/Römisch-katholische Gesprächskommission, Hrsg., *Das Bild des Anderen*. Luzern 2005; Gabriele Kammerer, *In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft «Juden und Christen» beim Deutschen Evangelischen Kirchentag*. Gütersloh 2001; Hanspeter Heinz, Hrsg., *Um Gottes willen miteinander verbunden. Der Gesprächskreis «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken*. Münster/West. 2004. Die in diesem Sammelband abgedruckten Erklärungen sind zu ergänzen durch: *Juden und Christen in Deutschland – Verantwortete Zeugenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. 2005.

beobachten konnte, der auf ihn folgenden Generation weiterzugeben. Aus dieser Quelle speiste sich sein Engagement für den Neuaufbruch eines liberalen Judentums in Deutschland. Nicht nur predigte er jahrelang an den wichtigen Feiertagen in der liberalen jüdischen Gemeinde in Berlin, sondern er unterstützte die Errichtung einer Rabbinerausbildung für liberale Gemeinden in Deutschland. In einem kurzen Text über den «jüdischen Begriff der Erinnerung» hat er dazu festgehalten, daß er davon überzeugt sei, was an kleinen Schritten im jüdisch-christlichen Dialog teilweise gelungen sei, auch bei der Erinnerung möglich sei: «wenigstens den Versuch zu unternehmen, bei aller Asymmetrie der Geschichte und des Wahrnehmens einander besser zu verstehen. Das ist nicht nur Hoffnung allein, sondern steht als Aufgabe vor uns.»<sup>8</sup>

Nikolaus Klein

<sup>8</sup> E.L. Ehrlich, *Der Umgang mit der Erinnerung*, in: Hans Erler, Hrsg., *Erinnern und Verstehen. Der Völkermord an den Juden im politischen Gedächtnis der Deutschen*. Frankfurt/M. und New York 2003, 30-37, 37; vgl. auch die im 3. Teil (Erbschaft der Nachgeborenen) gesammelten Beiträge von E.L. Ehrlich, H. Loewy, S. Korn und J.H. Schoeps in: Hans Erler, Ernst Ludwig Ehrlich, Hrsg., *Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland. Geschichte, Zerstörung und schwieriger Neubeginn*. Frankfurt/M. und New York 2000, 227-269.

## «Sie dachten, sie hätten gewonnen»

Tom Segevs Darstellung des Sechs-Tage-Krieges von 1967

Beginnen wir mit einer Beobachtung: Ich kenne kein anderes Land, in dem über die eigene Herkunft, über die Bedingungen der Möglichkeit von Politik und die Notwendigkeit von Reformen, über Krieg und Frieden mehr diskutiert und reflektiert und veröffentlicht wird als in Israel. Andere Völker leben im Schatten der großen Ereignisse, die sich bei ihnen, mit ihnen und durch sie abgespielt haben – und erleben weder durch die landesweit berichtenden Medien noch durch ein Buch, wie es denn wohl gewesen sei. Ich war im August 2007 in Äthiopien und fragte die für die Befreiung des Landes von der Herrschaft Haile Mariam Mengistus Verantwortlichen, wann sie das große Geschichtsbuch darüber veröffentlichen, wie sie aus kleinen Anfängen die Befreiung ihres Landes geschafft haben. Das habe ich 1996 zum ersten Mal gefragt. Immer noch gibt es in Äthiopien keine Literatur über diesen Akt der Befreiung.

Tom Segev, der große israelische Journalist und Historiker, hat nun schon ein drittes, dickes, detailträchtiges und spannendes Werk über die Geschichte der Herkunft Israels geschrieben.<sup>1</sup> Spannend ist sein Buch schon deshalb, weil er sich nicht an den nationalen und gesellschaftlichen Konsens hält, sich nicht dem politisch und zeitgeschichtlich korrekten Geschichtsbild überläßt, sondern schlicht fragt: Wie ist es denn eigentlich gewesen? Er gehört zur Schule der alternativen dissidenten Historiker, zu denen man neben ihm Benny Morris, Ilan Pappé und Avi Shlaim zählen muß. Diese vier haben mit dem, was sie geforscht, herausgefunden und geschrieben haben, international Furore gemacht.<sup>2</sup>

Tom Segevs neues Buch heißt «1967». Das klingt mit der Jahreszahl wie Tschaikowskys «Ouvertüre 1812». Das Buch geht aber über das Thema hinaus, das mit der Jahreszahl angedeutet ist. 1967 war das Jahr des sog. Sechstage-Krieges, in dessen Folge sich die Landmasse und die Staatsarchitektur Israels änderte. Der Staat Israel herrschte von nun an als Besatzer und Sieger, als Eroberer

und Fremdherrscher über die Westbank (Westjordanland), die Golanhöhen, Ostjerusalem, den Gazastreifen und über die Sinaihalbinsel. Und das, mit Ausnahme der Sinaihalbinsel, bis heute.

Dieses Buch mit dem lapidaren Titel «1967» ist der erneute Versuch von Tom Segev, seinen Landsleuten und der Welt zu sagen: Es läuft in diesem bewunderten und verhaßten, diesem kleinen und doch mächtigen Land der Erde etwas fundamental falsch. Nach ihm hätte man schon im Jahre 1967 erkennen können, was verkehrt läuft und verkehrt laufen wird. Die große Kunst des Autors besteht darin, uns darüber keine Thesen vorzutragen, sondern uns dies in Form einer glänzend geschriebenen zeitgeschichtlichen Studie zu erzählen. Es fällt auf, daß dieser Historiker seiner Zunft treu bleibt und gleichzeitig journalistische Elemente in die historiographische Erzählung einbaut.

Tom Segev hat nach seinem ersten großen historiographischen Buch «Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung» (1995) ein zweites wichtiges Werk geschrieben, das in den Schacht der Geschichte Palästinas weiter zurücksteigt: «Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels» (2005). Ich will erst in groben Strichen dieses Buch skizzieren, weil es die Hinführung zu dem jetzt erschienenen Buch «1967» ist.

### Es war einmal ein Palästina

Was uns bei der Lektüre von «Es war einmal ein Palästina» erschreckt: Die Teilung des Landes Palästina war mit der Deportation oder dem «Zwangstransfer» («forcible transfer») der dort lebenden Araber verbunden. Im Tagebuch von Ben Gurion kommt das Wort «Zwangstransfer» vor. Es war vor der Peel-Kommission, die – wie Tom Segev schreibt – königlich besetzt war, bei deren Anhörungen Ben Gurion 1936 erklärte, die Bibel sei das «Mandat» des jüdischen Volkes. «In Übereinstimmung mit der offiziellen zionistischen Politik hütete er sich jedoch davor, den Begriff «Staat» zu verwenden; alles, wonach die Juden strebten, sei eine nationale Heimstätte. Der Mufti stellte fest, dass es zwischen zwei so unterschiedlichen Nationen keine Möglichkeit der Koexistenz in einem einzigen Land gebe und dass jeder Versuch, eine solche Koexistenz zu erzwingen, nur beiden Seiten schaden würde. Die Peel-Kommission betrieb die bis dahin gründlichste Ursachenforschung zum Konflikt in Palästina; allerdings bestand

<sup>1</sup> Tom Segev, *Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung*. Reinbek 1995; *Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels*. München 2003; *1967. Israels zweite Geburt*. München 2007. Neben diesen drei Werken zur Geschichte Israels noch der Band: *Elvis in Jerusalem. Die moderne jüdische Gesellschaft*. München 2003.

<sup>2</sup> Vgl. Barbara Schäfer, Hrsg., *Historikerstreit in Israel. Die «neuen» Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit*. Frankfurt/M. 2000; Ilan Pappé, *Die ethnische Säuberung Palästinas*. Frankfurt/M. 2007.

ihr eigentlicher Zweck nicht darin, etwas zu «untersuchen», sondern der Regierung dabei zu helfen, sich der Bürde Palästinas zu entledigen. Lord Peel schien sich seine Meinung schon gebildet zu haben: «Die sozialen, moralischen und politischen Unterschiede zwischen der arabischen und der jüdischen Gemeinschaft sind bereits unüberbrückbar», schrieb er dem Kolonialminister. Der Abschlussbericht zitierte das englische Sprichwort «Ein halber Laib Brot ist besser als keiner» – übertragen also: «Der Spatz in der Hand ist besser als die Taube auf dem Dach» – und warb bei Juden und Arabern nachdrücklich um die Zustimmung zur Teilung Palästinas.» Die Juden sollten Tel Aviv, die Küstenebene, die nördlichen Täler und einen Teil Galiläas, die Araber das Westufer des Jordans, die Bergregion und die Wüste im Süden erhalten. Neben der Teilung empfahl die Peel-Kommission die Umsiedlung Tausender arabischer Familien aus dem Gebiet des projektierten jüdischen Staates in den arabischen Teil, in «Anlehnung an den «Bevölkerungsaustausch», der 1923 zwischen der Türkei und Griechenland begonnen hatte».

Die «Deportation», so nennt Tom Segev die Umsiedlung, war natürlich nicht einfach zu begründen. Aber sie war schon seit Theodor Herzl mitgedacht. «Die arme Bevölkerung trachten wir unbemerkt über die Grenze zu bringen, indem wir ihr in den Durchzugsländern Arbeit verschaffen, aber in unserem eigenen Land jederlei Arbeit verweigern», schrieb Th. Herzl im Juni 1895 in sein Tagebuch. Tom Segev faßt die von den Zionisten mit wenigen Ausnahmen vertretene Position zusammen: «Die Araber «verschwinden zu lassen» war nicht nur ein zentraler Bestandteil des zionistischen Traums, sondern auch eine unabdingbare Voraussetzung für seine Verwirklichung.» Menachem Ussischkin, ein führender russischer Zionist der ersten Stunde, sagte: «Ich bin bereit, den moralischen Aspekt (dieser Umsiedlung, R.N.) vor Gott und dem Völkerbund zu verteidigen.» Er wurde von Ben Gurion unterstützt: «Ich sehe darin nichts Verwerfliches.» Tom Segev zitiert eine Äußerung Wladimir Ze'ev Jabotinskys aus den vierziger Jahren: ««Die Welt hat sich an den Gedanken der Massenmigration gewöhnt, ja sie hat ihn geradezu ins Herz geschlossen», schrieb Ze'ev Jabotinsky und fügte hinzu, dass «Hitler – so verhasst er uns ist – diese Idee weltweit salonfähig gemacht hat.»

Immer schon haben bei Debatten über Deportationen Demographen eine Rolle gespielt. So stellte gegen Ende des Zweiten Weltkrieges der Demograph Roberto Bachi in einem Bericht über die Geburtenrate der palästinensischen Araber fest, wenn die Juden innerhalb von fünf Jahren eine Bevölkerungsmehrheit von 2 bis 3 Prozent erreichen wollten, würden sie eine Million Einwanderer benötigen. Ihre Mehrheit wäre jedoch nur von kurzer Dauer. «Bis zum Jahre 2001, so Bachis Vorhersage, wäre der jüdische Bevölkerungsanteil wegen der unterschiedlichen Geburtenraten auf 21 bis 33 Prozent gesunken.»

Die Vorstellung der Umsiedlung war in der zionistische Idee verwurzelt, denn diese, in Mitteleuropa geboren, fußte auf der Idee, den jüdischen Staat in der Tradition der europäischen, nicht der nahöstlichen Kultur zu errichten. Diese Überlegungen wurden zusätzlich durch die Weigerung der Araber, der Gründung eines Staates mit einer jüdischen Mehrheit irgendwo in Palästina zuzustimmen, und durch die arabische Terrorkampagne gefördert.

Es gab auch eine jüdische Minderheit, die weiterhin ein binationales Gemeinwesen propagierte. Arthur Ruppin hatte die Organisation Brit Schalom, einen Friedensbund, gegründet. Im Sommer 1930 entwarf Brit Schalom viele Vorschläge für die Umsetzung einer solchen Annäherung zwischen Juden und Arabern, von der gemeinsamen Vermarktung der Orangen, der Zusammenarbeit bei der Feuerwehr, dem gemeinsamen Kampf gegen die Malaria bis zu gemeinsamen Gewerkschaften, Parteien und Schulen. Gleichzeitig wollten Organisationen wie Brit Schalom, Ichud und andere private Initiativen der zionistischen Idee treu bleiben. Dazu schreibt Tom Segev: «Manchmal schien sie das Risiko, aus dem zionistischen Lager ausgeschlossen zu werden, mehr zu beunruhigen als die Gefahr, dass der Zionismus zum Krieg führen könnte.» Martin Buber wird zitiert, der eindeutig auch zu diesen Leuten gehörte: «Wir sind alle gute Zionisten.»

Einem Mythos nimmt Tom Segev mit seinem Buch die Grundlage: «Wenn man die Teilung durchgeführt hätte, wäre die Geschichte unseres Volkes anders verlaufen, und sechs Millionen Juden in Europa wären nicht getötet worden – die meisten von ihnen wären jetzt in Israel», schrieb Ben Gurion in den fünfziger Jahren in einem Brief. Ben Gurion spielte damit auf die Tatsache an, daß sich die Briten 1938 vom Teilungsplan zu distanzieren begonnen hatten. Tom Segev schreibt dazu, diese Äußerung entbehre jeder Grundlage, auch wenn man die Vorhersagen von Ben Gurion als Maßstab nähme, denn die jüdische Gemeinschaft in Palästina wäre nicht in der Lage gewesen, Millionen von Juden aufzunehmen. Und auch von einer verpaßten Gelegenheit könne nicht die Rede sein. «Als der Teilungsvorschlag auf den Tisch kam, bestand schon keine Chance mehr, den Konflikt friedlich zu lösen.» Des weiteren hätten die Briten kein Interesse mehr am Teilungsplan gehabt, weil sie nach dem Ausbruch des arabischen Aufstandes nicht mehr davon überzeugt waren, daß die Besetzung Palästinas richtig sei. «Sie blieben nur, weil sie nicht wüssten, wie sie sich zurückziehen sollten.»

### Jefim Gordin kommt nach Palästina

An vielen Stellen wird erlebbar, wie stark die in Palästina eingewanderten Juden durch Europa geprägt geblieben sind. Zwei große Kapitel kreisen um den in diesem Sinne prototypischen Zionisten Jefim Gordin, der sich später in Palästina den Namen Chaim Schalom Halewi gab. J. Gordin machte sich im Jahre 1926 aus Wilna, Litauen, auf, um in das Land seiner zionistischen Träume zu gelangen. Er hatte am hebräischen Gymnasium in Wilna das Abitur bestanden und wurde von seinen Lehrern angeregt, ein Studium in der Schweiz oder in Italien zu beginnen. Aber J. Gordin wählte den Seeweg nach Palästina. Im rumänischen Hafen Constanta schrieb er seinen Eltern eine Postkarte: «Diese Postkarte ist die letzte, die ich als Europäer schreibe; in wenigen Stunden werde ich Asiat sein.» Und er fuhr fort: «Ich traure diesem netten, kultivierten Etikett «Europäer» nicht nach. Gott gebe, dass alles gut wird und wir uns bald auf dem Berg Zion in Jerusalem von Angesicht zu Angesicht wiedersehen.» Das war der enthusiastische Zionist vor der Ankunft in Palästina.

Später machte er andere Erfahrungen. Er suchte sich eine Beschäftigung, saß vor der Schreibmaschine, zog in das Hotel Wilna. Er brachte die von ihm selbst getippte und hektographierte Zeitung «be-Artzeinu» («In unserem Land») heraus. Er stellte der Zeitung ein dreiteiliges Motto voran: «Es ist gut, in unserem Land zu leben; es ist gut, in unserem Land zu leiden; es ist gut, in unserem Land zu arbeiten.» In der ersten Ausgabe beschrieb er sehnsüchtig die Aussicht vom Berg Karmel: «Weit entfernt, wo das Meer endet, liegt Europa; Polen ist dort. Wie viele Erinnerungen sind damit verbunden.» Asiat zu werden, so resümiert Tom Segev, fiel ihm nicht leicht.

### Das Schicksalsjahr 1967

Mit dem Buch «1967» stürzt sich Tom Segev in die Geschichte des Krieges von 1967: die Vorgeschichte, die Kriegstage, die Nachkriegszeit. Es ist eher ein Buch über die Stimmungslage der israelischen Bevölkerung in der Vorkriegszeit und der Kriegs- und der Nachkriegszeit als ein Buch über den Krieg. Und es enthält anrührende und unvergeßliche Beschreibungen der damaligen Zeit, über die bisher nicht in solcher Genauigkeit berichtet wurde. Vieles wurde um des Konsenses wegen unter dem Teppich gehalten. Liest man das Buch, wirkt es wie ein «doorstopper», wie der britische «Economist» am 26. Mai 2007 in einer Besprechung der englischen Ausgabe schrieb. Man kann bei dieser meisterhaften Art nicht aufhören zu lesen. Die Darstellung der persönlichen Sorgen des Reservisten Jehoschua Bar-Dayan wird verwoben mit Darstellungen der Entscheidungen des israelischen Kabinetts und des amerikanischen Präsidenten Lyndon B. Johnson. Er gehörte zu den 40000 Reservisten, die schon am 19. Mai 1967, kurz nach dem Unabhängigkeitstag (14. Mai 1967), einberufen wurden. Im

Handschuhfach des von der Armee beschlagnahmten Fahrzeugs, das ihm zur Verfügung gestellt wurde, fand er einen Taschenkalender, in dem er ein Tagebuch schrieb. Aus diesem nimmt Tom Segev immer wieder Eintragungen, um die alltägliche Stimmung im Volk auszuloten. Zu den ersten Einträgen zählte die Frage, die für alle Reservisten und das ganze Volk von dramatischer Bedeutung war: «Was will Nasser?»

Tom Segev kann aus Protokollen der Kabinettsitzungen, aus Geheimberichten, auch aus Berichten des ägyptischen Geheimdienstes zitieren. Das ganze Geschehen gipfelte sich in den entscheidenden Tagen zu Angst-Hysterien, politischen Verschwörungen, Kabalen und Streitsüchteleien auf Levi Eschkol, wahrscheinlich ein sehr verantwortlicher Staatschef, hatte nicht den Glanz und das Charisma, um das Land in den Augen der führenden Politiker zu leiten. Shimon Peres und Menachim Begin versuchten, Ben Gurion für eine erneute Amtszeit zu gewinnen, wußten aber nicht, daß Ben Gurion eigentlich gegen den Krieg war. Tom Segev beschreibt die Stimmung unter den führenden Politikern und Militärs: Da war man auf dem Wege der Präventivschläge, der präventiven Abschreckungstaktik, und da ging es rasch um die verpaßten Chancen. Dazu kommt noch, daß die Frage «Was will Nasser?» für die israelische Politik gleichbedeutend mit der Frage war: «Was will Amerika?»

Angst, die UNO, Vietnam, die Russen, Holocaust, Dimona waren wichtige Stichworte, die in der äußersten Dramatik dieses Jahres und der letzten Tage vor dem Krieg eine Rolle spielten.

Tom Segev verwendet das lautmalersische deutsche Wort «Angst» in der englischen Fassung. «Konsens der Angst», heißt es an einer dramatischen Stelle, wo er die wenigen Versuche zitiert, den Krieg, die Gewalttätigkeit und die Vergeltungsmaschinerie noch aufzuhalten. Er zitiert Akiba Ernst Simon, Mitglied der Bewegung für einen binationalen arabisch-jüdischen Staat und Uri Davis, der den Kampf gegen das Kriebsrecht anführte, die in «Ha'aretz» einen Aufruf veröffentlichten, in dem Israel gebeten wird, abzuwarten, bevor es in den Krieg zieht. «Wer Zeit gewinnt, könnte auch den Frieden gewinnen.» Doch, wie Tom Segev erklärt, solche alternativen Stimmen verhallten ungehört im «Konsens der Angst». «Auf den Schock der Israelis über Nassers Forderung nach Abzug der UN-Truppen folgte die Angst.» Auch Jehoschua Bar-Dayan schrieb in seinem Tagebuch, zum ersten Mal seit vielen Jahren habe er Angst.

Die UNO hatte in diesen Jahren keinen starken Generalsekretär, oder sagen wir es deutlich, keinen, der trotz der Schwäche der UNO in der Lage war, entschieden zu agieren. Der damalige Generalsekretär Sithu U Thant war phantasielos und hatte sich unverzüglich bereit erklärt, Nassers Forderung nach Abzug der UN-Blauhelme aus dem Sinai zu erfüllen. Er habe aber seine Blauhelme schützen müssen. Dag Hammarskjöld, der durch einen mysteriösen Absturz im Kongo ums Leben gekommene Vorgänger von U Thant, so zitiert Segev einen diplomatischen Zeitzeugen, hätte ganz anders auf die ägyptische Forderung reagiert: «Gemach, gemach, *schwaje schwaje* – jetzt nehme ich erst einmal ein Flugzeug nach Kairo und versuche wenigstens, etwas Zeit zu gewinnen und die Wogen zu glätten.»

### Was wäre gewesen, wenn?

Immer wieder bemüht Tom Segev die für den Historiker und den Zeitgenossen unerlaubte, aber immer spannende und produktive Figur des «Was wäre gewesen, wenn?»: «Wäre Thant kreativer, gewiefter, selbstkritischer und mutiger gewesen, hätte er den Krieg vielleicht verhindern können.» Aus der Perspektive dessen, der im Rückblick weiß, daß der Landgewinn nach dem Sechstage-Krieg Israel nicht die Ruhe und die Stärke einer unangefochtenen Position in der Staatengemeinschaft gebracht hat, sondern nicht endenwollende Unsicherheit und Gefahren, durchzieht diese Frage das ganze Buch: Hätten wir, fragt Tom Segev, den Krieg nicht vermeiden und uns auf ein anderes, verständliches Nebeneinander mit den arabischen Staaten einlassen können?

Eine ähnliche Frage stellt sich Tom Segev nach der Schilderung aller Versuche von Shimon Peres und Menachim Begin, den Gründer des Staates Israel, David Ben Gurion, für den Posten des Ministerpräsidenten zu gewinnen und Levi Eschkol zu überreden, sein Stellvertreter zu werden. «Hätte Ben Gurion beim Eintritt in die Regierung den Krieg verhindern oder wenigstens auf eine Wiedereröffnung der Straße von Tiran begrenzen können? Und welches der beiden Zugpferde Eschkol oder Ben Gurion wäre wohl eher über den eigenen Schatten gesprungen, um den Krieg zu verhindern?»

Vietnam spielte eine große Rolle: «Wenn die Amerikaner nicht in Vietnam in der Patsche säßen, wäre alles viel einfacher», wird Levi Eschkol zitiert. Wir vergessen heute schnell, daß vor 1989 alle Fragen durch die Konstellation des Kalten Krieges bestimmt waren. Tom Segev zitiert aus dem Tagebuch des Bar Dayan: «Alle waren einer Meinung: Der Krieg sei unvermeidlich, und schuld daran seien die Russen.»

Dimona und die Straße von Tiran sind die beiden Stichworte, die wahrscheinlich den Ausschlag gaben, den Krieg am 5. Juni 1967 zu beginnen. Der Chef der Aufklärung, Aharon Jariv, war schon am 20. Mai zu der Einschätzung gekommen, die Ägypter seien für einen Angriff und nicht zur Verteidigung aufmarschiert. Grund für diesen Meinungsumschwung war die Vermutung, Ägypten wolle den Atomreaktor von Dimona zerstören, bevor Israel zum Bau einer Atombombe in der Lage sei.

Das ganze Gebäude der Existenzsicherung Israels ruhte auf dem Axiom: «Jede von den USA nicht gebilligte Aktion vermeiden.» Die USA hatten nach dem 23. Mai 1967, als Nasser den Coup wagte und die Meerenge von Tiran sperrte, um ein Achtundvierzig-Stunden-Moratorium gebeten. Das Kabinett von Levi Eschkol hatte sofort Außenminister Abba Eban nach Washington geschickt, was man später dann bedauerte, denn während der Dauer seines Aufenthalts in den USA konnte man natürlich nicht losschlagen.

Levi Eschkol, so wird in der Darstellung Tom Segevs deutlich, wurde durch die Hysterie der Angst, in der sich die Bevölkerung befand, und die Hysterie der militärischen Präventivpläne der Generäle in den Krieg gedrängt. Im Kreise der Minister ließ Levi Eschkol erklären: «Israel wolle keinen Krieg. Die Einberufungen sollten ihn verhindern. Falls ägyptische Flugzeuge in den israelischen Luftraum eindringen, werde die israelische Luftwaffe kraftvoll darauf antworten.» Jizchak Rabin – das ist eine der nicht unterdrückten Menschlichkeiten in diesem Buch – erleidet, einen Nervenzusammenbruch. Er hatte sich einem Gespräch mit einem Kriegsgegner ausgesetzt. Rabin habe plötzlich Unsicherheit um sich verbreitet. Als Eser Weizmann ihn in seinem Haus besuchte, saß er «deprimiert und gebrochen» in seinem Wohnzimmer.

### Erinnerungspolitik nach dem Eichmann-Prozeß

Über den Umgang mit dem Holocaust, schreibt Tom Segev, er habe immer zwischen echtem Gefühl und manipulativer Argumentation geschwankt, «und beides lässt sich nicht immer leicht auseinanderhalten». Manipulativ war natürlich die platte Gleichsetzung Nassers mit Hitler. Tom Segev zitiert Ze'ev Schiff, der schrieb: «Nasser drückt sich so klar aus wie Hitler am Vorabend des Zweiten Weltkrieges» und David Ben Gurion, der sagte: «Keiner von uns kann den Holocaust vergessen (...) und wenn einige arabische Führer mit dem ägyptischen vorneweg Tag und Nacht erklären, dass Israel zerstört werden müsse, können wir dies nicht auf die leichte Schulter nehmen.» Das, so stellt Tom Segev fest, war auch die offizielle Propagandalinie. Das israelische Außenministerium wies die Botschaft Israels in Washington an, dringend um ein Treffen mit dem leitenden Redakteur der New York Times, James Reston, zu bitten und diesen davon zu überzeugen, daß der einzige Unterschied zwischen Nasser und Hitler darin bestehe, daß Hitler behauptet habe, er wolle eigentlich den Frieden, während sich Nasser klar zur Zerstörung Israels bekenne. Die Angst, darüber läßt Tom Segev den Leser nicht einen Augenblick im Unklaren, die Angst um die nackte Existenz der Israelis war durchaus real.

1966 hatte eine erste Gruppe israelischer Jugendlicher die Vernichtungslager in Polen besucht. Tom Segev zitiert Ofer Feniger, einen jungen Mann, der die 1963 nach dem Eichmann-Prozess sich herauskristallisierende Haltung in einem Brief an seine Freundin beschreibt: «Ich spüre, dass aus all dem Schrecken und der Hilflosigkeit in mir eine gewaltige Kraft erwächst. Stark bis in die Tränen, scharf wie ein Messer, ruhig und furchtbar: So will ich sein! Ich will sicher sein, dass niemals mehr leere Augen hinter Elektrozäunen hervorstarren!»

Für die Darstellung des Krieges selbst braucht Tom Segev in seinem Buch nur die Seiten 403 bis 497, als ob nicht der Krieg, sondern die Frage das Wichtigste sei, mußte es zu ihm kommen (400 Seiten) und was hat er für die nächsten vierzig Jahre gebracht (300 Seiten)? So erfährt man in Tom Segevs Buch, wie es den israelischen Regierungen weniger um die Fragwürdigkeit von Präventivkrieg und Besatzung als um die Tatsache ging, wie man mit einer zusätzlichen Million Palästinenser umgehen wolle. Für Tom Segev hat sich der Zionismus mit dieser Haltung um seinen internationalen Ruf gebracht, denn ein Staat, der sich seiner besten Wurzeln gewiß gewesen wäre, hätte genügend Kraft gehabt, in seinem Land über eine Million Menschen aufzunehmen. Weshalb kam es ihm nicht in den Sinn, ein nachbarschaftliches Verhältnis zu den Arabern und den arabischen Staaten aufzubauen? Das ist die Grundfrage in Tom Segevs Buch «1967».

Ausführlich beschreibt Tom Segev, wie die Hoffnung, die Araber aus Palästina in andere Weltgegenden zu transferieren, die zionistische Bewegung von Anfang begleitet hat. Schon im Jahre 1962 hatte Esra Danin, einer der ersten Geheimagenten der zionistischen Bewegung und später Berater für arabische Angelegenheiten im israelischen Außenministerium, die Idee, palästinensische Flüchtlinge zur Auswanderung nach Deutschland zu ermuntern. Da die Bundesrepublik Deutschland damals einen großen Bedarf an ausländischen Arbeitskräften hatte, versuchte Israel ein Abkommen zwischen Deutschland und Jordanien zu erreichen. Mit Hilfe der deutschen Gewerkschaften sollte das die massenhafte Emigration von palästinensischen Flüchtlingen bewirken. Eine Beamtin des israelischen Außenministeriums, Ruth Wolf, wird von Tom Segev zitiert: «Vielleicht ist es notwendig, gegenüber den Deutschen anzudeuten, dass sie wegen des Holocaust besondere «Schuld» an der Gründung des Staates Israel tragen. Hier bietet sich ihnen die Gelegenheit, bei der Wiederansiedlung

von Flüchtlingen zu helfen, deren Probleme sich aus dieser Staatsgründung ergeben.» Nach dem Sechs-Tage-Krieg wurde dafür Ada Sereni angestellt. Die Pläne des Transfers waren noch geheim, aber gleichzeitig wurden weltweit Möglichkeiten für sie ausgelotet. «Die Hoffnung, dass sich das Flüchtlingsproblem mittels ferner Einwanderungsländer lösen ließe, bekam aus einer unerwarteten Richtung neue Nahrung: Der amerikanische Senator Edward Kennedy unterstützte den Plan, 200 000 Flüchtlinge aus dem Gazastreifen auf der ganzen Welt zu verteilen. Zwischen 25 000 und 50 000 von ihnen sollten eine neue Heimat in den Vereinigten Staaten finden. Jacob Javits, ein anderer Senator, initiierte einen Plan zur Wiederansiedlung der Flüchtlinge, und der israelische Konsul in New York berichtete, dass die lutherische Kirche ihre Hilfe zugesagt habe. Auch aus Australien trafen endlich doch positive Nachrichten ein. In Zusammenarbeit mit Gazits und Serenis «Reiseagenten» und offenbar auch mit dem Mossad tat das israelische Außenministerium, was es konnte, um Flüchtlinge zur Emigration nach Brasilien und in andere südamerikanische Länder zu bewegen. Schon in den ersten Wochen nach dem Krieg wurden die israelischen Botschafter in diesen Ländern gebeten, einen Fragebogen über Einwanderungsperspektiven auszufüllen. Im August 1967 schrieb Eschkol an Eban, er habe aus Gesprächen mit dem brasilianischen Botschafter in Israel den Schluss gezogen, dass Tausende, «wenn nicht Zehntausende» zur Ausreise in dieses Land ermuntert werden könnten. Das Außenministerium unterrichtete Gazit über die Ankunft eines Reiseagenten aus Brasilien, der auf Auswanderer spezialisiert war.»

Neben den 95 Seiten, die der Darstellung des Ablaufes des Krieges gewidmet sind, verwendet Tom Segev die restlichen 700 Seiten des Buches zur Beschreibung der Lage und der Politik Israels. Er legt die Fakten ausführlich dar. Manches, denkt man beim Lesen, müßte man ja auch nicht so genau wissen. Aber man erkennt die Absicht: Der Autor will die Abhängigkeit Israels von der amerikanischen Politik herausstellen. Bis in die letzten Tage und Stunden vor dem Sechs-Tage-Krieg waren die Israelis nur über eines besorgt, daß ihnen die USA nicht folgen würden. Doch entwickelt sich unter dem amerikanischen Außenminister Robert McNamara und dem CIA-Chef Richard Helms die Vorstellung, die Generale Israels seien die besseren Amerikaner. Was die amerikanischen Militärs in Vietnam nicht mehr bringen, das wird von den Helden des Kampfes in Nahost zustandegebracht. Die USA waren nur besorgt, die Sowjetunion nicht hineinzuziehen. Leichtfertig war die Militärmaschinerie und Ideologie Israels: Man entschied schnell, zum Schutz der israelischen Grenzsiedlungen den Gazastreifen zu besetzen. Ein General wird zitiert: «Wäre doch schade, auf die Schlagzeile «Gaza ist in unseren Händen» zu verzichten.» Allerdings kam dann einer darauf zu sagen: Man müsse sich dann – nach der Eroberung Gazas – um die Flüchtlinge kümmern. Der zitierte General sagte nur: «Das müssen wir anderen überlassen», und meinte die UNO.

Moshe Dayan, den Levi Eschkol zum Verteidigungsminister hatte machen müssen, Abba Eban, Yigal Allon und Meir Amit treffen sich noch einen Tag bevor das Angriffssignal gegeben wird. Dayan war für den sofortigen Kriegsbeginn. Die ägyptische Luftwaffe solle sofort zerstört, der Sinai – nicht aber der Gazastreifen – okkupiert werden. Der Zwang, der auf Levi Eschkol ausgeübt wurde, führte den Geruch eines Generalsputsches mit sich. «Jahre später sagte Yigal Allon, aus militärischer Sicht hätte eine einzige Woche des Abwartens Israels Schicksal nicht besiegelt. Die Regierung und das Militär hätten befürchtet, dass ein Aufschub zu mehr Todesopfern führen würde. Aber eine existenzielle Gefahr für den Staat habe nicht bestanden. «Die Krise war rein psychologischer Art.» Nicht die Lage an der Grenze, sondern die Vertrauenskrise der Regierung sei die Hauptursache für den Krieg gewesen. «Bis heute frage ich mich, ob die Dinge ohne dieses Gestammel in der Radioansprache nicht vielleicht einen anderen Verlauf genommen hätten?» Offenbar war Israel zu schwach, um den Krieg zu vermeiden.»

Rupert Neudeck, Troisdorf

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

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

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

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

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

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

Preise Jahresabonnement 2008:

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

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

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

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

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

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

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH67 0484 2055 6967 61000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

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.