ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

**59. JAHRGANG HEFT 4**
OKTOBER–DEZEMBER 2018

# Wort und Antwort

# Jesaja
## *Quer gelesen*

GRÜNEWALD

Inhalt

**WORT UND ANTWORT | 59. JAHRGANG HEFT 4** OKTOBER–DEZEMBER 2018

# Jesaja. Quer gelesen

**Editorial** **145**

**Stichwort:** Jesaja (Ulrich Berges) **146**

**Stephan Winter**
Licht „im Land der Stockfinsternis". Mit Jesaja zu einer Politik der Hoffnung finden **150**
**Irmtraud Fischer**
Zur Visualisierung des Weiblichen im Jesajabuch **156**
**Daniel Krochmalnik**
Der Gottesknecht **163**
**Ruth Misselwitz**
„Stehe auf und werde licht …" (Jes 60,1). Jesaja in der kirchlichen Friedensbewegung in der DDR **169**
**Wolfgang W. Müller**
Der Prophet Jesaja – ein musikalischer Longseller? **175**

**Dominikanische Gestalt:** Die Gemeinschaft des Hauses Saint-Isaie (Annie Laurent) **180**

**Wiedergelesen:** Hieronymus, Commentarii in Isaiam prophetam (Christian Hornung) **184**

**Bücher** (Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Rainer Gottschalg) **188**

Titelbild: Amirhoushang Rahmannejad OP, o. T., 2018, Acryl auf Leinwand,
© beim Künstler

**Vorschau:** Heft 1 (Januar – März) 2019: Führen und Leiten. Kirche lernt fremd

## Editorial

Das Buch Jesaja kommt recht adventlich daher! Im liturgischen Jahr spielt das Buch vor allem in der Advents- und Weihnachtszeit eine besondere Rolle und wird vielfach in Gottesdiensten gelesen. Unter dem Titel „Jesaja. Quer gelesen" präsentieren wir neben der liturgischen Rezeption eine Reihe anderer Angänge im Umgang mit dem Propheten: feministische, jüdische, politische, ästhetische …

*Ulrich Berges* (Bonn) bezeichnet Jes in seinem Stichwort als „liturgische Kathedrale", entstammt das Buch doch aus verschiedenen Epochen und setzt in sinen Teilen inhaltlich recht unterschiedliche Akzente. Der Liturgiewissenschaftler *Stephan Winter* (Osnabrück/Münster) möchte mit Jesaja zu einer Politik der Hoffnung finden. Liturgie will zwar keine Anweisungen zur Gestaltung von Tagespolitik geben, dennoch aber den ganzen Menschen prägen – auch den „homo politicus".

Eine alternative Lesart des Jesaja bietet *Irmtraud Fischer* (Graz) an, indem sie besonders das Weibliche im Jesajabuch hervorhebt. Es gibt einige Sprachbilder aus der weiblichen Biologie, die aufhorchen lassen. *Daniel Krochmalnik* (Potsdam) fragt aus jüdischer Sicht nach der Bedeutung des „Gottesknechts". Möglicherweise ist er eine Person, möglicherweise auch nur eine Personifikation. Die Rolle des Jesaja-Buches im Rahmen der kirchlichen Friedensbewegung in der DDR wird von *Ruth Misselwitz* (Berlin) beleuchtet. *Wolfgang W. Müller OP* (Luzern) beschreibt die musikalische Rezeption des Jesaja-Sujets sowohl in der Klassik als auch in der zeitgenössischen Musik.

Dass der Name des Propheten auch Programm sein kann, haben die Dominikaner in Jerusalem erkannt, als sie ihre Gemeinschaft „Saint-Isaïe" nannten. Das Anliegen Bruno Hussars OP wird von *Annie-Laurent* näherhin beschrieben. Den Abschluss des Themenheftes bildet die Relektüre eines Jesaja-Kommentars des hl. Hieronymus durch *Christian Hornung* (Bonn).

Thomas Eggensperger OP/Frano Prcela OP

# Jesaja

Das Jesajabuch ist wie auch die übrigen biblischen Schriften kein Buch im herkömmlichen Sinn, sondern eine literarische Kathedrale, die von ca. 700 v. Chr. bis etwa 300 v. Chr. entstanden ist. Damit erübrigt sich die konservative, noch bis ins erste Drittel des vorigen Jahrhunderts von der Päpstlichen Bibelkommission vertretene Ansicht, die gesamte Schrift stamme vom Propheten Jesaja ben Amoz als alleinigem Autor. Doch auch die besonders durch den protestantischen Alttestamentler Bernhard Duhm in seinem epochalen Jesaja-Kommentar aus dem Jahre 1892 vorgeschlagene Lösung von drei Büchern aus drei Epochen (Protojesaja Jes 1–39 aus assyrischer Zeit; Deuterojesaja Jes 40–55 aus babylonischer Zeit; Tritojesaja Jes 56–66 aus persischer Zeit) kommt seit ca. 30 Jahren immer stärker unter Druck. Für eine solche scharfe Trennung zwischen den einzelnen Teilen sind die Querverbindungen zu stark und die innerjesajanischen Schriftverweise zu zahlreich. Zudem geht kein anerkannter Exeget mehr davon aus, dass z. B. Jes 24–27, die sogenannte „Apokalypse", aus assyrischer Zeit stamme, sondern dieser Text gehört in die spätpersische, wenn nicht gar in die frühhellenistische Periode. Die simple Gleichung, alles, was vorne im Buch stehe, sei älter als das, was danach komme, geht so nicht mehr auf, auch wenn die ältesten Texte tatsächlich in den vorderen Kapiteln (bes. Jes 6–8) zu finden sind. Das Jesajabuch ist nicht die Summe seiner Einzelteile, sondern ein literarisches Drama, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Jerusalems und Zions zum Hauptgegenstand seiner vielfältigen Inszenierungen hat. Für diese Letztgestalt zeichnen schriftkundige Autoren verantwortlich, die in großer Nähe zu levitischen Sängergilden zu verorten sind. Von daher ist es kein Zufall, dass „Jesaja" und der „Psalter" viele Gemeinsamkeiten aufweisen, so die Auffassung von der weltumspannenden Königsherrschaft JHWHs (vgl. Ps 93–100; Jes 6,1; 24,23; 52,7), die Rede vom „neuen Lied" (Jes 42,10; Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1) und von Zion als dem Zentrum einer Kultgemeinde aus Israel und den Völkern (vgl. Ps 87; Jes 2,2–4; 60,3f; 66,18–23).

## Kanonischer Dissens

Die Provokation, die aus einer solchen völkeroffenen Israelvorstellung resultiert, macht Jes 56,1ff. deutlich, wo von der Zulassung von Fremden und sogar von Kastraten die Rede ist, an denen der Bund der Beschneidung gar nicht mehr vollzogen werden kann. Das priesterliche Prophetenbuch Ezechiel, in dem an keiner einzigen Stelle das Wort „Zion" vorkommt, hat das genau verstanden und darauf mit aller Schärfe reagiert: „Fremde, die unbeschnitten sind am Herzen und unbeschnitten am Körper, sie habt ihr eintreten lassen, sie waren in meinem Heiligtum und haben meinen Tempel entweiht, wenn ihr mir meine Opferspeise, Fett und Blut, dargebracht habt. So habt ihr mit all euren Gräueltaten meinen Bund gebrochen" (Ez 44,7). Was für ein Kontrast zur Ankündigung aus dem Munde Gottes in Jes 56,7, auch die Opfergaben der Fremden seien wohlgefällig auf seinem Altar, „denn mein Haus wird ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden". An diesem Beispiel wird deutlich, wie die prophetischen Bücher einen polyphonen Diskurs über die nachexilische Israel-Existenz als Gottesvolk unter den Völkern anstoßen. Überhaupt ist das Paradigma der biblischen Schriften des AT und NT nicht etwa seichter Konsens, sondern kanonischer Dissens, der dauerhaft zur Auseinandersetzung und eigener Positionierung herausfordert.

Die überaus starke Zentrierung des Jesajabuches auf die Königsherrschaft JHWHs vom Zion aus, die auf die Völkerwelt einladend ausstrahlt (vgl. Jes 2,1–4; 12,1–6; 25,6–8; 32,1–5; 40,1–11; 52,7–12), lässt die Figur des davidischen Sprosses in den Hintergrund treten. So ist es kein Zufall, dass sich das sogenannte „messianische Triptychon" in Jes 6; 9; 11 im vorderen Teil der Schrift befindet, wobei der erste Text in Grundzügen aus der Zeit Jesajas stammt, der mittlere aus der Endphase der assyrischen Herrschaft (im Hintergrund steht wohl König Joschija, der im Jahre 640 v. Chr. achtjährig auf den Thron kam; vgl. 2 Kön 22) und der letzte aus der persischen Zeit mit deutlich messianischen Hoffnungszügen. Ein „David redivivus" wird im Jesajabuch in seiner Endgestalt aber nicht erwartet, denn was sollte auch dessen Funktion sein, wenn JHWH auf dem Zion für alle Völker sein Festbankett eröffnet? Zudem wird in Jes 45,1 der Perser Kyrus von JHWH als Messias, als „mein Gesalbter" bezeichnet, was mit einer davidischen Restaurationsidee unvereinbar ist!

## „Jeschajahu" – JHWH rettet!

Aber wie konnte diese prophetische Schrift eine solch hohe Erwartung für Jerusalem und den Zion als sein innerstes Wesenszentrum hegen, wo doch die Gottesstadt nach der Zerstörung durch die Babylonier im Jahre 587 v. Chr. völlig am Boden lag? Das Buch der Klagelieder gibt darüber dichterisch-dramatische Auskunft und noch Nehemia ist in der Mitte des 5. Jhd. v. Chr., also fast einhundert Jahre nach der Rückkehrmöglichkeit durch den Perser Kyrus, erschüttert über den Zustand von Stadt und Mauern (Neh 2,11–18). Diese Trümmerstätte soll das Zentrum der

Völkerwallfahrt sein (Jes 2,1f.), zu dem die Nationen ihre Schätze zuhauf und freiwillig bringen (Jes 60,1f.)? Hatte der Gott Israels seine Tempelstadt nicht vor dem Ansturm des Babyloniers Nebukadnezzar verlassen und seinen marodierenden Soldaten preisgegeben (vgl. Ps 79), die Krone des davidischen Königs zu Boden getreten (Ps 89,39f.)? Die abgrundtiefe Enttäuschung darüber ist nicht verschwiegen, sondern als Braut JHWHs und Mutter ihrer exilierten Kinder klagt Zion ohne Zurückhaltung: „Der Herr hat mich verlassen, Gott hat mich vergessen" (Jes 49,14). So einfach lassen sich Trost und Tröstung nicht propagieren (vgl. Jes 40,1f.), wenn die Wunden und Verwundungen der Vergangenheit noch allzu sehr schmerzen.



Um Jerusalem und Zion in der schweren Zeit des Nachexils überhaupt noch theologisch fruchtbar machen zu können, schieben die Kompositoren der Jesaja-Schrift die Ereignisse der Zerstörung und Exilierung in den Hintergrund und setzen an die Stelle der Eroberung durch Nebukadnezzar im Jahre 587 v. Chr. (vgl. 2 Kön 25; Jer 52) die wundersame Rettung der Gottesstadt vor dem Angriff des Assyrers Sanherib aus dem Jahre 701 v. Chr. So übernehmen sie die theologisierte Geschichtsschreibung aus 2 Kön 18–20 und setzen sie mit wenigen, aber wichtigen Detailveränderungen in Jes 36–39 ein. Natürlich bezahlt König Hiskija jetzt keinen Tribut an den Assyrer (anders 2 Kön 18,14–16), sondern vertraut ganz auf die Hilfe seines Gottes. Diese Kapitel sind trotz ihrer Übernahme aus den Königsbüchern kein Fremdkörper im Jesajabuch, sondern stellen dessen theologische Mitte dar. Assurs Hochmut, der exemplarisch für die Großmannssucht der feindlichen Nationen steht, zerschellt an JHWH, der seine Gottesstadt und damit sein Weltkönigtum nicht den Lästerern preisgibt. Der Angriff auf Jerusalem und Zion war ein Angriff auf das Gottsein JHWHs selbst (vgl. 2 Kön 19,9–19; Jes 37,9–20) und wäre er erfolgreich gewesen, hätte das den Namen dieses prophetischen Buches ad absurdum geführt: „Jeschajahu" – JHWH rettet!

## Gefährdung von innen

Dass alle außenpolitischen Feinde mit Assur am Zion zerbrochen sind, bedeutet aber nicht, dass es keine Gefährdung der Gottesstadt mehr gäbe. Nur kommt sie nicht mehr von außen, sondern von innen, von jenen, die sich sowohl im sozialen als auch im kultischen Verhalten als Feinde Gottes erweisen. Dies ist das Grundthema des letzten Großteils der Jesaja-Schrift. Zum „Lumen gentium" können Zion und Jerusalem nur dann und insofern werden, wenn dort JHWH-Verehrung und soziale Gerechtigkeit zueinander finden. So ist es kein Zufall, dass vor der großen Lichtvision der Kapitel 60–62 die heftige prophetische Kritik einen zentralen Platz einnimmt (Jes 56,9f.). JHWH kommt nur zu denen als Retter und Erlöser, die von der Sünde in Jakob umkehren (59,20). Wer sich einer solchen Umkehr verweigert, gehört nicht zu Jakob, sondern zum feindlichen Zwillingsbruder Esau, dem Stammvater der Edomiter, gegen die JHWH mit aller Härte als Keltertreter vorgeht (Jes 63,1f.; vgl. Jes 34). Segen dagegen liegt auf den Knechten Gottes, die ganz auf JHWHs Hilfe und Unterstützung bauen (Jes 65–66). Sie bilden die Nachkommen-

schaft des Gottesknechts, der sich bereits in exilischer Zeit für JHWH und sein Volk verzehrte (Jes 53). Die Spannung zwischen Gerechten und Frevlern ist ähnlich groß wie im Psalter und entlädt sich im letzten Vers des Buches, der ankündigt, die Leichen der Gottesgegner würden als Ekel für alle Welt zur Schau stehen (Jes 66,24). Dieser Vers ist so schrecklich, dass in der synagogalen Lesung der positive vorletzte Vers wiederholt wird: „Neumond für Neumond und Sabbat für Sabbat wird alles Fleisch kommen, um sich vor mir niederzuwerfen, spricht JHWH" (Jes 66,23). Selbst die größten Heilsankündigungen scheinen in biblischer Weltsicht nicht ohne Gewaltphantasien auszukommen, was zu weiteren Reflexionen herausfordert, die keineswegs nur die alttestamentlichen Schriften betreffen.



## Literatur

Ulrich Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch (Biblische Gestalten Bd. 22), Leipzig $^{3}$2018.
Ulrich Berges/Willem Beuken, Das Buch Jesaja. Eine Einführung (UTB 4647), Göttingen 2016.

**Dr. theol. Ulrich Berges** (uberges@uni-bonn.de), geb. 1958 in Münster/Westf., Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Anschrift: Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit Willem Beuken), Das Buch Jesaja. Eine Einführung (UTB 4647), Göttingen 2016.

Stephan Winter

# Licht „im Land der Stockfinsternis“

## Mit Jesaja zu einer Politik der Hoffnung finden

Sie ist in geradezu Besorgnis erregender Weise zu einem weltweiten Trend geworden: die Parole „My country first!“, wie sie v. a. Donald Trump prominent gemacht hat. Diese Parole in der Version „America first!“ kann als eine Art Kurzformel für eine Außenpolitik gelten, die – wie Andreas Lau schon ganz zu Beginn der Präsidentschaft von Trump festgestellt hat[1] – von vier Grundzügen gekennzeichnet ist: „Sie ist isolationistisch – keine Beteiligung an militärischen Aktionen ohne direkten Bezug zur nationalen Sicherheit […]. Sie ist protektionistisch – an höchster Stelle steht der Schutz vor unfairem Wettbewerb […]. Sie ist realistisch – in dem Sinn, dass ein starker amerikanischer Präsident mit anderen Führern ungeachtet ideologischer Differenzen und ohne Rücksicht auf Werte Deals machen sollte, die den eigenen Interessen nutzen. Sie ist transaktionistisch – und damit ein Bruch mit dem Selbstverständnis der USA als Hegemon, der als Vorleistung Institutionen bereitstellt (NATO, UNO, NAFTA), die ihm nicht unmittelbar gleich viel nutzen wie seinen Partnern.“ „[D]iese Außenpolitik“, so stellt Lau schließlich fest, „[…] beinhaltet sehr klare, allerdings auch sehr falsche Antworten auf echte Probleme. Es wäre besser, die Europäer setzten sich selber hin und formulierten ihre eigene Außenpolitik endlich einmal aus: Warum der Isolationismus kurzsichtig ist und am Ende teurer als die vielen internationalen Verpflichtungen. Wie man ohne Protektionismus und Mauern die Arbeiter schützt. Warum purer Realismus gegen Wladimir Putin und Xi Jinping unrealistisch ist. Was Amerikas Partner sich für eigene, neue Beiträge zur gemeinsamen Sicherheit vorstellen können. Das sind doch lohnende Denksportaufgaben.“

Wort und Antwort 59 (2018), 150–155 | DOI 10.14623/wua.2018.4.150-155

## Das Politische von Advent und Weihnachten

Die Advents- und Weihnachtszeit steht bevor. Manchmal scheint zu wenig wahrgenommen zu werden, dass diese Zeit im Kirchenjahr in der römisch-katholischen Liturgie enorm politisch aufgeladen ist. Und dafür ist nicht zuletzt das Prophetenbuch Jesaja verantwortlich! *Zum einen* prägen Texte aus diesem Buch nachhaltig die Wochen des Advents.[2] *Zum anderen* hat es einen prominenten Platz innerhalb der Weihnachtsliturgie, konkret: in der ersten Weihnachtsmesse, der so genannten *Missa in nocte*.[3] Diese Messe hat folgende *Collecta* (Gebet zur Eröffnung)[4]:

| | |
|---|---|
| Deus,<br>qui hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti illustratione clarescere,<br><br>da, quaesumus,<br>ut, cuius in terra mysteria lucis agnovimus,<br>eius quoque gaudiis perfruamur in caelo. | Gott,<br>der du es so gefügt hast, dass diese hochheilige Nacht durch das Aufleuchten des wahren Lichtes erglänzt,<br>gib uns, wir bitten Dich,<br>dass wir die Wonnen jenes Lichtes,<br>dessen Mysterien wir auf Erden erkannt haben,<br>auch im Himmel ganz genießen. |

Das Leitmotiv dieser ursprünglich gelasianischen Oration[5] ist das Licht, das in der Nacht leuchtet. Die Wahl des Nachttermins für die Feier der Geburt Christi hat keinen Anhalt in den biblischen oder anderen Texten der Liturgie. Im Wechselspiel von Texten und Nachttermin soll aber aufscheinen, dass es um eine Unterbrechung oder den Aufschub des Schlafes zugunsten des Wachens für das geheimnisvoll ankommende göttliche Licht geht. Die Oration macht jedenfalls deutlich, dass Gott derjenige ist, der die rechte Zeit bestimmt: Er ist der Schöpfer des Lichtes und erleuchtet auch diese heilige Nacht durch das wahre Licht. Josef Wohlmuth übersetzt deshalb auf eine, wie er selbst sagt, „im Deutschen kaum noch tragbare wörtliche“ Weise: „Gott, der du diese heiligste Nacht geschaffen hast für das Aufstrahlen des wahren Lichtes […]“. Er will damit verdeutlichen, dass Gott nach Überzeugung der Betenden „diese heiligste Nacht in sein schöpferisches Wirken einbezogen hat, so daß dies Konsequenzen für unsere Erdenzeit und für alle Ewigkeit hat.“[6]

Eine mögliche Spur zum genaueren Verständnis dessen, was das hier im Gebet angesprochene *verum lumen* ausmacht, erschließt sich vom Bezug zur ersten Lesung aus dem Buch Jesaja her. Und wer diesen Bezug ernst nimmt, kommt tatsächlich um die hochpolitischen Implikationen dieser Nacht nicht herum: Zwar scheint vom Duktus der Oration her eher das eschatologische Moment betont zu werden, gemäß dem die irdische Liturgie symbolisch vermittelte Teilnahme an der himmlischen Liturgie ist. Auf Erden wird die Erkenntnis im Sinne

**Dr. theol. habil. Stephan Winter, M.A.,** (s.winter@bistum-os.de), geb. 1970 in Offenbach/Main. Prof. für Liturgiewissenschaft an der PTH Münster, Diözesan- und Weihbischofsreferent im Bistum Osnabrück. Anschrift: Große Domsfreiheit 7, D-49074 Osnabrück. Veröffentlichung u. a.: Ist religiöser Glaube aufgrund von Zeugnissen anderer vernünftig? Einige Schlaglichter auf Erkenntnisse aus der aktuellen Testimony-Debatte, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte (Hrsg.), Zeugnis. Zum spirituellen Ursprung und zur Präsenz des Christlichen, Münster 2018, 15–166.

glaubender Anerkennung der Geheimnisse Gottes gewährt („agnovimus"), während der volle Genuss für die endzeitliche Vollendung verheißen ist („[...] quoque gaudiis perfruamur in caelo"). Doch der „Lichtbogen"[7], den die Oration gleich zu Beginn der Messe nach vorne schlägt, erreicht sowohl das Evangelium, das vom Erscheinen des göttlichen Lichtes auf den Feldern von Betlehem kündet, wie die erste Lesung aus Jes 9 (vgl. 9,1–3.5–6). Jes 9,1 lautet:

*„Das Volk, das in Düsterheit geht, sieht ein großes Licht.*
*Die im Land der Stockfinsternis wohnen, Licht leuchtet über ihnen."*[8]

Das in der Lesung angesprochene Licht meint, „anders als bei den Hirten auf dem Feld, nicht die theophane Situation, in der die Botschaft ergeht, sondern deren Inhalt"[9]. Deshalb scheint aus dieser Perspektive doch das messianische Potential der *Collecta* auf: die Verheißung, dass Weihnachten schon im Hier und Jetzt auch die gesellschaftlich-kulturellen und politischen Verhältnisse betrifft.



## Erweiterung der Immanuelschrift

Um das nachzuvollziehen, muss man sich klar machen, dass Jes 8,19–9,6 auf der Ebene des Endtextes als Epilog zur sog. Denkschrift oder auch Immanuelschrift 6,1–8,19 gelesen werden kann.[10] Im Hintergrund steht die komplizierte syrisch-ephraimitische Krise (734–732 v. Chr.), in der der Prophet Jesaja gegenüber Ahas, dem König von Juda, klar für eine von politisch-militärischen Bündnissen unabhängige Politik votiert. Der assyrischen Großmacht sollte keinerlei Vorwand für eine Invasion geliefert werden. Die Verheißung des Immanuel hat demnach ihre Sinnspitze im Versprechen göttlicher Hilfe (7,1f.), die alle potentiellen irdischen Allianzen an Wirksamkeit bei Weitem übertrifft; doch weder Ahas, noch, nachdem dieser 727 v. Chr. gestorben war (vgl. Jes 14,28), dessen Sohn und Nachfolger Hiskija vertrauen Gott; der Prophet warnt umsonst (vgl. Jes 20,1–6; 22). Hiskija versucht es schließlich gar mit einem Aufstand gegen Assur, was die Sprüche Jesajas in Kap 28–31 massiv anprangern, und tatsächlich war schließlich der Zugriff des Assyrers Sanherib auf Jerusalem nur noch knapp abzuwenden: „Was Jes 36ff. als wunderbare Rettung durch JHWH im Jahre 701 v. Chr. präsentiert, war geschichtlich gesehen nichts anderes als die politische Bankrotterklärung Judas und Jerusalems (vgl. 2 Kön 18,13–16). So erstaunt es nicht, dass von Jesaja nach 701 v. Chr. kein Wort mehr überliefert ist."[11] – Die Ankündigung eines Davidsohnes, der umfassende Gerechtigkeit bringt, wie sie in Jes 8,19–9,6 ausgesprochen wird, und nun auch in unserer Weihnachtsliturgie steht, kann demnach als „geradlinige Erweiterung"[12] der Immanuelschrift gelesen werden. Die heutige Leseordnung entschärft die politische Dimension allerdings dadurch, dass sie V 9,4 aus der Perikope tilgt:

*„Denn jeder Stiefel, der dröhnend einherstampft,*
*und (jeder) Mantel, in Blut gewälzt,*
*fällt dem Brand anheim,*
*ein Fraß des Feuers."*[13]

## Politische Poesie

Im Buchganzen entsteht jedenfalls kanonisch betrachtet ein Bild, das die nachfolgenden Generationen derer, die auf Gott zu vertrauen bereit sind, in die damit umrissene Verheißung einer auch politischen Befreiung mit hineinnimmt. Die Botschaft des Propheten wird aus ihrem historischen Kontext herausgehoben und für die nachexilische Gemeinde aktualisiert: „Die Rolle, die Jesaja, seine Kinder und Jünger auf der Ebene der Erzählung spielen, geht auf der Ebene der Kommunikation, die durch das Buch hergestellt wird, auf die Gemeinde der Frommen über“[14]. Jesaja hatte Finsternis verheißen – und sie war eingetreten. Die Jerusalemer Gemeinde vertraute deshalb nun seinem Zeugnis: der „[…] Zusage eines Sprosses auf dem Thron Davids, der den Namen ‚Gott ist mit uns‘ wahrmachen wird. So verschmelzen in 8,19–9,6 die Natansweissagung an David (2 Sam 7) und Jesajas Immanuelprophetie (Jes 7) zu einer neuen Gewissheit für die Gemeinde des Zweiten Tempels.“[15]

Kanonisch gelesen gelten Finsternis bzw. zugesagte Hoffnungsperspektive auf je neue Weise also jeder Generation, jedem „Volk“, das sich in die Geschichte Israels mit Gott hinnehmen lässt: „Wenn die Finsternis vor dem Licht weicht, versammelt sich JHWH ein zahlreiches Volk, das ihn feiert“[16]. Auf Gottes Initiative hin wird demnach die Beziehung von JHWH und seinem Volk wiederhergestellt (vgl. V 2), und das fordert zu unbändigem Jubel heraus! Für diese göttliche Befreiung steht symbolisch das Licht. Dem so besungenen Gott des Lichts kann kein Unterdrücker widerstehen! Der beim Exodus im Ägypter paradigmatisch identifizierte „Treiber“[17] verliert seine Macht: Das Joch, das schwer auf den Schultern lastende Tragholz, zerbricht (V 9,3). Der Vers spielt mit dem sprichwörtlichen Verweis auf den „Tag von Midian“ auf Ri 7 als eine Stelle an, die für das wunderbare Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes steht.[18] Nun aber offenbart sich Gottes Handeln nicht mehr im Schlachtengetümmel, sondern in der Geburt eines wehrlosen Kindes: „Hier zeigt sich, daß die politische Dimension nicht das ganz Andere zum Ästhetischen der Liturgie ist. Nein, hier handelt es sich um politische Poesie von höchster theologischer Bedeutung, Österliche Befreiungstheologie wird laut. Wie in der Osternacht die Befreiung aus Ägypten gefeiert wird, so jetzt die Befreiung aus der Sklaverei durch die Geburt eines Kindes […]“[19]. Die Verse 5 und 6 beschreiben dieses Kind näher, indem sie von dieser Warte aus nochmals auf die Geburt und Inthronisation des Erbnachfolgers aus dem Haus Davids zurückblicken. Das Kind ist von einzigartiger Herkunft, die sich in seinem einzigartigen Namen verdichtet:

„[5] *Ja, ein Kind ist uns geboren,*
*ein Sohn uns gegeben,*
*und die Herrschaft ist auf seine Schulter gekommen.*
*Und man hat seinen Namen genannt:*
*‚Wunderplaner, starker Gott,*
*Vater der Ewigkeit, Fürst des Friedens‘.*

[6] *Zur Vermehrung der Herrschaft,*
*und zum Frieden ohne Ende*
*auf dem Throne Davids*
*und über seinem Königtum,*
*um es zu festigen und zu stützen,*
*durch Recht und Gerechtigkeit*
*von nun an bis in Ewigkeit.*
*Der Eifer von JHWH Zebaot wird dies tun.*“[20]



Wie schon in der Denkschrift geht es erneut um den Immanuel, den „Gott ist mit uns“ (vgl. neben Jes 7,14 auch 8,8.10), wobei in den Blick kommt, was die Sprecher JHWH zu verdanken haben: Das besondere Zeichen, das JHWH König Ahas ankündigen ließ, ist in Erfüllung gegangen. – Der Text selber redet dabei keineswegs von einem Kind mit göttlicher Herkunft. Vielmehr wird das Hoffnungspotential der Natansweissagung, die davon spricht, Gott habe über das Haus David auf ferne Zukunft hin gesprochen (vgl. 2 Sam 7,19), voll ausgeschöpft: „Wie die assyrische Bedrohung viel schwerer wog als die Feindesnot zur Zeit Davids (2 Sam 7,10), so ist JHWH in diesem davidischen Sohn auch ungeahnt näher bei seinem Volk als es jemals zuvor der Fall war (Jes 9,5).“[21] Das Licht Gottes dringt noch durch die dunkelsten Stunden der Geschichte hindurch, und das wird im Zeichen dieses Kindes deutlich. Die alte Verheißung ist in diesem davidischen Spross insofern zwar nicht endgültig und definitiv ausgeschöpft; dessen Geburt erfüllt sie aber so, dass auf Zukunft hin das Vertrauen in Gottes Treue geweckt wird: Wenn in solcher „Stockfinsternis“ Licht werden kann, wird dereinst auch auf ungeahnte Weise von Gott her unwiderruflich der Tag anbrechen, der keinen Abend mehr kennt! Das fordert dazu heraus, *Gott* und niemand anderen als den Herrn der Geschichte anzuerkennen und zu bekennen – in Wort und Tat!

## Die personifizierte Herrlichkeit

An Weihnachten identifiziert nun die Feiergemeinde im Angesicht der Krippe Jesus von Nazareth als den personifizierten *kabod*, die personifizierte Herrlichkeit (oder, wie Buber übersetzt: „Lichtwucht“) Gottes: In ihm leuchtet das *verum lumen* auf, von dem die Collecta spricht. Genau in diesem Kind erkennt die Liturgie damit – insofern sie die Jesajanische Perspektive einnimmt – den Träger der Herrschaft und des Friedens, den Erben des Thrones Davids. Und die Herrlichkeit des höchsten Gottes offenbart sich, indem Jesus seine messianische Sendung erfüllt. Das messianische Zeitalter ist dadurch gekennzeichnet, dass sich die Weisung Gottes umfassend durchsetzen und der so erreichte Frieden kein Ende mehr haben wird. Die Oration beschreibt dies im Dialog mit Jes 9 mittels Lichtmetaphorik. Der Vorgang der Offenbarung des *kabod* auf den Feldern von Betlehem lässt sich folglich nicht vom Inhalt der Offenbarung trennen: Der sich hier mit Macht und Herrlichkeit den Menschen zeigt, ist der Gnädige und Barmherzige! – Die Liturgie gibt keine

direkten Anweisungen zur Gestaltung von Tagespolitik. Aber ihre Texturen wollen den ganzen Menschen nachhaltig prägen – auch als *homo politicus*. „My country first!", Isolationismus, Protektionismus, rein selbstbezogene Deals und Transaktionismus dürften zumindest mit einer von Jesaja inspirierten Feier des Weihnachtsgeheimnisses kaum vereinbar sein. Oder mit dem messianischen Ps 2, der einen Teil des Introitusverses spendet[22], sowie den ersten Vers der *Hora matutina* bildet: Gott und sein Messias mögen sich einer Phalanx von widerständigen Völkern gegenüber sehen, die eine allein an ihren Interessen orientierte Machtpolitik betreiben.[23] Der, der in den Himmeln wohnt, kann allerdings über diese Akteure der Weltpolitik nur lachen. Er setzt den Völkern ein unmissverständliches Zeichen entgegen: den König auf Zion, seinen eigenen Sohn, von dem der Psalm sagt: „Heute habe ich dich gezeugt. Fordere von mir, und ich gebe dir die Völker zum Erbe, die Enden der Erde zum Eigentum." (V. 7c.8, EÜ)



**01** A. Lau, Trump und wie er die Welt sieht, in: Zeit online, eingestellt am 14.11.2016: https://www.zeit.de/politik/ausland/2016–11/aussenpolitik-donald-trump-usa/komplettansicht [Aufruf: 03.07.2018].
**02** Vgl. dazu in der Pastorale Einführung in das Messlektionar NNr. 93f.
**03** Zum Gesamtkonzept der römischen Weihnachtsliturgie vgl. S. Wahle, Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft, Freiburg/Br. 2015, 109–116. – Für eine theologische Auslegung u. a. der drei Weihnachtsmessen von deren Einbettung in das Gesamt der Liturgie des weihnachtlichen Festkreises her vgl. St. Winter, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Theologie der Liturgie Bd. 3), Regensburg 2013, Kap. 6f., bes. 308–431.
**04** Missale Romanum 1975/2002 (Übers.: St. W.).
**05** Vgl. Gelasianum Vetus 5. Sie findet sich noch nicht im Missale Romanum 1570, sondern erst in späteren Ausgaben.
**06** J. Wohlmuth, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992, 191f. – Die Übersetzung in MB 1975 lautet hingegen: „[…] in dieser hochheiligen Nacht ist uns das wahre Licht aufgestrahlt".
**07** Vgl. A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie, 3. Leib und Leben, Paderborn u. a. 1998, 59.
**08** Übers.: Jesaja 1–12. Übers. und ausgel. von W. A. M. Beuken unter Mitw. und in Übers. aus dem Niederl. von U. Berges, (Herders Theologischer Kommentar zum AT), Freiburg/Br. u. a. 2003, 234.
**09** A. Stock, Leib und Leben, a.a.O., 60.
**10** Vgl. für die Begründung dieser Aufteilung W. A. M. Beuken, Jes 1–12, a.a.O., 30–35.
**11** U. Berges, Das Buch Jesaja – Einleitung, in: E. Zenger (Hrsg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart $^{3}$2005, 1390–1393, hier 1391.
**12** W. A. M. Beuken, Jes 1–12, a.a.O., 31.
**13** Übers.: ebd., 235; vgl. zur genaueren Auslegung ebd., 248f.
**14** U. Berges, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (Herders Biblische Studien Bd. 16), Freiburg/Br. 1998, 119.
**15** W. A. M. Beuken, Jes 1–12, a.a.O., 239.
**16** Vgl. Jes 25,9; 29,19; 30,29; 35,10; 51,3; 55,12; 66,5; Jer 31,6; 3311; Sach 2,14; 8,19; 10,7; Joel 2,23; Zef 3,14; Ps 126,3.
**17** Vgl. Ex 3,7; 5,6; Jes 3,12; 14,2.4; 58,3; 60,17; Sach 9,8; 10,4; Ijob 31,8; 39,7.
**18** Vgl. dazu auch A. Peter, Art. „Midian", in: Lexikon für Theologie und Kirche$^{2}$ Bd. 7 (1962), Sp. 407f; E. A. Knauf, Art. „Midian", in: Lexikon für Theologie und Kirche$^{3}$ Bd. 7 (1998), Sp. 245.
**19** J. Wohlmuth, Jesu Weg, a.a.O., 189.
**20** Übers.: W. A. M. Beuken, Jes 1–12, a.a.O., 235 (Hervorhebung im Original). Vgl. zur hier vorausgesetzten Auslegung dieser Stelle ebd., 249–255.
**21** Ebd., 256.
**22** Vgl. *Graduale Triplex* seu Graduale Romanum …, Solesmis 1979, 41.
**23** Von dessen „Rahmenpsalmen 1–2 und 146–150 her ist offenkundig, dass der Psalter ein Lobpreis der universalen in Schöpfung und Tora grundgelegten Gottesherrschaft (vgl. bes. Ps 2,10–12 und Ps 150, aber auch Ps 148) ist, die JHWH *durch seinen* auf dem *Zion* eingesetzten (messianischen) König (vgl. Ps 2) *und durch sein messianisches* Volk, die Kinder Zions (vgl. Ps 149), inmitten der Völkerwelt in einem eschaologischen Gericht durchsetzen will." (E. Zenger, Das Buch der Psalmen, in: ders. u. a., Einleitung in das Alte Testament, 7. durchges. und erw. Aufl., Stuttgart 2008, 348–370, hier 357).

Irmtraud Fischer

# Zur Visualisierung des Weiblichen im Jesajabuch



Ungeachtet dessen, dass alle Schriftpropheten unter männlichen Eigennamen überliefert und in der Rezeptionsgeschichte charismatischen Männern zugeschrieben wurden, gibt es gerade in Jesaja Gründe zur Annahme, dass auch Frauen einige der in diesem Buch gesammelten Texte verfasst haben könnten. Obwohl dieses Prophetenbuch fast keine Frauen namentlich benennt, ist es in seiner metaphorischen Rede überaus reich an weiblichen Personifikationen und Bildern aus dem Bereich der weiblichen Biologie, die auf eine weibliche Innensicht verweisen. Dieser Beitrag beschäftigt sich nicht mit den ohnedies immer hypothetischen Fragen von Verfasserschaft, sondern mit der vielfältigen Visualisierung des Weiblichen in diesem durch Jahrhunderte gewachsenen prophetischen Buch.

## Einige wenige namenlose Frauen

Wie fast alle Bücher der Schriftprophetie erwähnt auch das Jesajabuch keine einzige zeitgenössische Frau mit Namen, wenngleich betont werden muss, dass auch nur wenige Männer namentlich genannt werden. Die wenigen Frauenfiguren, die in erzählenden Passagen auftreten, werden aufgrund ihrer Funktion eingeführt: Die junge Frau in Jes 7,14, die die Septuaginta ausdeutend als „Jungfrau" übersetzt, und die als solche ab der neutestamentlichen Deutung auf Maria Theologiegeschichte geschrieben hat, ist wahrscheinlich eine Frau aus dem Harem des König Acha. Sie ist die Mutter Immanuels, der von vielen als Thronname des späteren Königs Hiskija gedeutet wird.

Zudem ist von einer Prophetin die Rede, zu der nach 8,3 Jesaja geht, von der jedoch nicht gesagt ist, dass sie seine Frau sei. Ihr Kind Maher-Schalal-Hasch-Bas trägt wie der Jesajasohn Schear-Jaschub einen Verkündigungsnamen. Diese beiden, wie auch die verheißenen Kinder in Jes 9 und Jes 11, sind jeweils männlichen Geschlechts. Die Geburt von Mädchen wird im ganzen AT nie verheißen, was wohl nicht primär mit der Geringachtung von Frauen in patriarchalen Gesellschaften zu tun hat, sondern vielmehr damit, dass die Stammbäume über die männlichen

Nachkommen geführt werden. Söhne verbleiben zudem in einer virilokalen Eheform in der Familie, während die Töchter bei Heirat ihre Herkunftsfamilie verlassen.
Die geschlechtsspezifischen Drohworte in Jes 3 haben wohl auch konkrete Persönlichkeiten der Königszeit im Blick, wenngleich weder die gescholtenen Männer (3,1–15) noch die Frauen der Oberschicht (3,16–26) namentlich genannt werden, sie aber allesamt wegen Korruption, Machtmissbrauch und Ausbeutung angeklagt werden. Das geschlechtsspezifisch gestaltete „Diptychon" gibt dabei tiefe Einblicke in männliche wie weibliche Eitelkeit (V16–24 ist die umfangreichste Aufzählung von luxuriösen Accessoires in der Bibel), die zum Schaden des Volkes „kultiviert" wird.



## Die Tradition: fast ausschließlich männlich

Wenn im Jesajabuch auf bedeutende Figuren der Glaubenstradition Israels verwiesen wird, sind es wiederum überwiegend Männer wie Noah (54,9), Abraham (29,22; 41,8; 51,2; 63,16), Jakob/Israel (58,14; 63,16 neben der häufigen Bezeichnung des Volkes als Jakob/Israel), Mose (63,11f.) und David (9,6; 16,5; 38,5; 55,3 neben der häufigen Bezeichnung für Königshaus und -stadt). Eine einzige Frau mischt sich in diese Männerwelt und dieser Vers liefert auch gleich den Schlüssel für das Verständnis der übrigen Texte: in Jes 51,2a werden die Hörenden angewiesen, „auf Abraham, euren Vater, und Sara, die euch gebar", zu blicken, um sodann in V2b ausschließlich in der grammatikalisch männlichen Singularform fortzufahren: als einzelner sei er berufen worden und zahlreiche Nachkommen wurden ihm geschenkt. Der Patriarch steht offenkundig auch für seine Frau, bei allen männlichen Figuren sind demnach deren Frauen nachzutragen, bei Mose wohl die Schwester Mirjam (vgl. Mi 6,4). Als mythologische Frau – oder vielleicht besser charakterisiert als Wüstendämon – findet Lilit in Jes 34,14 Erwähnung, wo ihr im von JHWH zerstörten Edom Ruhe verheißen ist.

### Viele Sprachbilder aus der weiblichen Biologie

Im Jesajabuch finden sich gerade für die Ankündigung der Not, die dem Volk durch den von JHWH tolerierten oder sogar initiierten Feindeinfall bevorsteht, viele Bilder aus der weiblichen Biologie. Die Unausweichlichkeit und der alles mitreißende Schmerz der Wehen (13,8; 21,3; 26,17) illustriert das hereinbrechende Kriegsgeschehen. Die Schuldhaftigkeit des Volkes wird mit der Unreinheit eines von der Menstruation befleckten Kleides verglichen (64,5) und die Schwangere, die in Wehen kommt und kein neues Leben hervorbringt, dient zur Illustration des Versagens (26,18; 33,11; 59,4). Besonders bitter ist das Bild der Gebärenden, bei der die Wehen aussetzen – was in dieser Epoche den sicheren Tod von Mutter und Kind bedeutete – als Bild des

**Dr. theol. Dr. phil. h.c. Irmtraud Fischer** (i.fischer@uni-graz.at), geb. 1957 in Bad Aussee (Österreich). Universitätsprofessorin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Anschrift: Heinrichstraße 80, A-8010 Graz. Veröffentlichung u. a.: Hauptherausgeberin der viersprachigen internationalen Reihe „Die Bibel und die Frauen", Stuttgart 2010.

Unvermögens des Volkes (37,3). Diese noch zu erweiternden Beispiele zeigen eindeutig eine männliche Sichtweise auf Abläufe des weiblichen Körpers, zu denen Männer noch bis vor kurzem auch in unseren Breiten keinen Zutritt hatten: Menstruation und Gebären waren Tabuzonen für Männer, sie konnten ihre Frauen dabei nicht unterstützen, hörten ihr Kreißen und auch ihre Panik bei Komplikationen nur von ferne. Dass gerade diese Gegebenheiten des weiblichen Körpers mit dem vitalen Kraftakt, Leben zu spenden, verbunden sind, war Männern nicht unmittelbar einsichtig. Umso mehr verblüfft es, dass das Jesajabuch gerade in einer Gottesrede die speziellen Techniken zur Erleichterung und Beschleunigung einer Geburt visualisiert (Jes 42,14).



## Personifikationen: weiblich und auch männlich

Die Marginalisierung des weiblichen Elements in Gesellschaft und Geschichte findet in der metaphorischen Rede keine Entsprechung. Wenngleich das Prophetenbuch das Volk häufig mit Jakob/Israel personifiziert oder in Dtjes der Gottesknecht kollektive Bedeutung hat, finden sich auch durchgängig weibliche Personifikationen. Wie im gesamten Alten Orient üblich werden Städte und Länder als Frauen vorgestellt. Ob dies seinen Grund in einer Vorstellung der schützenden und nährenden Stadtgöttin oder in der grammatikalisch weiblichen Form beider Bezeichnungen hat, sei dahingestellt. Im Jesajabuch wird fast die gesamte mögliche Palette des Lebenslaufes eines Frauenlebens in die Personifikation Zions projiziert (nur Kindheit und Geburt wie in Ez 16,1–14 sowie das gebrechliche Alter fehlen).
Als Tochter ist Zion die begehrte und noch unabhängige junge Frau, die stolz auf ihre Bevölkerung und Architektur ist (vgl. Jes 62). Die lebensfrohe Tochter repräsentiert die uneingenommene Stadt, die der Belagerung standgehalten hat (37,22), aber auch die Gefangene und als Sklavin Verkaufte (52,2f.). In manchen Texten wird Zion als Mutter beschrieben (49,20f.; 66,8f.). Als Ehefrau ist sie im Bund mit ihrem Gott und als solche zur Treue verpflichtet, welcher sie jedoch nach manchen Texten nicht nachkommt (1,21; 57,3) und als Gipfel des Ehebruchs sogar ihre Liebhaber bezahlt (57,8). Deshalb bekam sie einen traumatisierenden Becher zu trinken (vergleichbar heutigen K.O.-Tropfen), der sie schutzlos ihren Peinigern aussetzte (51,17–23). Zion wird zwar nie als verstoßene, rechtlich gültig geschiedene Frau beschrieben, wohl aber als Verlassene (49,14; 50,1; 54,6–8; 62,4), der man zudem die Kinder geraubt hat. Sogar als Unfruchtbare, die nie geboren hat, wird sie beschrieben (54,1). In Trostworten wird ihr verheißen, dass ihre exilierten Kinder wieder zurückkehren werden (54,3), die Stadt-Frau nicht länger mehr verlassen und öde sein wird. Tritojesaja führt dazu die Brautmetaphorik ein: in Jes 61,10f. und 62,4f. (vgl. auch 49,18) wird die verlassene Stadt wieder zur begehrten Braut und in allen Ehren Angetraute, ihre Kinder werden sogar durch Könige zurückgebracht, mit allen Schätzen und Reichtümern zusammen nach Jerusalem zurückgeführt (49,22–26; 60,1–22).

Aber auch fremde Länder und Städte werden als „Stadtfrauen" bzw. als Frauen, die Territorien symbolisieren, ins Bild gesetzt. Um nur einige der vielen Beispiele zu nennen: Babel, das imperiale Zentrum des Eroberers Jerusalems, wird in Jes 47 als Jungfrau und stolze Tochter, aber auch als Vergewaltigte und Gedemütigte, als Witwe und Kinderlose beschrieben. Im Kontext der sogenannten „Fremdvölkersprüche" wird in Jes 23 den stolzen Seefahrervölkern angedroht, dass der Tochter Tarschisch kein Hafen mehr bleiben wird (V10), die jungfräuliche Tochter Sidon vergewaltigt (V12), und Tyros als Prostituierte ihr Geld verdienen muss (V15–18), wobei dieses Bild dadurch noch abstoßender wird, als alle anderen es ohnedies sind, dass JHWH, die Gottheit Israels, ihr wie ein Zuhälter auch noch den Dirnenlohn wegnimmt.

Diese Metaphorik von Städten und Ländern als Frauen mögen in patriarchalen polygynen Ehen in sich schlüssig sein: Der Ehemann hat das alleinige Recht auf die Sexualität der Frau, hat bei Treuebruch das Recht zu Züchtigung und öffentlicher Bloßstellung, möglicherweise auch das alleinige Scheidungsrecht (Heiratsurkunden aus der jüdischen Gemeinde von Elefantine bezeugen allerdings auch ein Scheidungsrecht von Frauen). Er selber muss die ausschließliche Treue nicht leben. Davon abgesehen, dass derlei biblische Sprachbilder in heutigen westlichen Gesellschaften mit Geschlechterdemokratien rechtlich nicht mehr gültig sind, sind sie trotzdem immer noch gefährlich: Sie sind dazu angetan, Gewalt gegen Frauen, die auch in geschlechteregalitären Gesellschaften immer noch ein massives Problem darstellt, zu rechtfertigen und insofern auch zu legitimieren, als Gott selber ja auch so handle und sich nicht ungestraft betrügen oder gar verlassen lasse.

Historisch gesehen sind solche Texte allerdings der Traumabewältigung zuzuordnen: Indem Kriegsgräuel an Frauen in solchen Stadt-Frauen-Texten explizit thematisiert werden, werden sie aus dem in solchen Kontexten üblichen Verschweigen bzw. aus der Zuordnung von Kriegsverbrechen als „Kollateralschäden" gehoben. Das in den Texten verschriftete Leid der Frauen setzt nicht nur diesen ein Denkmal, sondern macht auch die Gewalttäter sichtbar und brandmarkt sie stets aufs Neue, wenn die Texte gelesen werden. Da sexuelle Gewalt zu allen Zeiten auch als „Kriegstechnik" eingesetzt wird, um damit Männer zu demütigen, die nicht in der Lage sind, ihre eigenen Frauen und Kinder zu schützen (vgl. 13,16), können solche Texte auch als „Memoria Passionis" gelesen und zu „gefährlichen Erinnerungen" werden, die die Kriegsverbrecher und ihre Praktiken ächten.

Problematisch für uns Heutige erscheint zudem die Reversibilität dieser traumatischen Gewalterfahrungen: Man wünscht diese den Feinden, die einem das angetan haben. Da man selber nicht in der Lage ist, entsprechende Vergeltung zu üben, greift man zur „mächtigen Rede der Ohnmächtigen" und hofft darauf, dass die eigene Gottheit sie ausführt. Ein gewalttätiges und Gewalt legitimierendes Gottesbild ist die unabwendbare Folge einer Strategie, die ursprünglich dazu gedacht war, endlich aus der Rolle des ohnmächtigen Opfers, in die Traumatisierte gedrängt werden, herauszukommen.

Ein weiteres Problemfeld eröffnet sich durch die einlinigen Schuldzuweisungen: Israel ist all das widerfahren aufgrund der Sünde des Treuebruchs seiner Gottheit gegenüber. Da die von JHWH als Werkzeuge für die Bestrafung herangezogenen Völker ihre Aufgabe jedoch exzessiv ausgeführt haben, muss er sie nun selber dafür bestrafen. Für uns, die wir in (derzeit) sicheren Ländern leben, beginnt sich damit die Gewaltspirale immer weiter zu drehen. Für Menschen, die sich mitten in scheinbar nie enden wollenden Kriegsgeschehen befinden, sind dies klassische Strategien, nach den lähmenden traumatisierenden Ohnmachtserfahrungen wieder das Gesetz des Handelns in die Hand zu bekommen – und sei es nur dadurch, dass man die Schuld, den Urgrund der nicht zu bewältigenden Erfahrungen, bei sich selber sucht.



## Das Gottesbild: männlich und auch weiblich!

Durch die Verwendung solcher Metaphorik legt sich als Gottesbild jenes des Kriegers (z. B. Jes 42,13; 63,1–8) nahe oder auch des (Er)Lösers, dem auch die Verpflichtung zur Blutrache und des Rückkaufs aus der Schuldsklaverei zukommt (vgl. Lev 25,47–54; Num 35,12–27). Solche Bilder gibt es in Jesaja aufgrund der kriegerischen Epochen, aus der das Buch stammt, zuhauf, aber sie sind nicht die einzigen. Andernorts habe ich diese Prophetenschrift „das Buch der weiblichen Metaphern" genannt – und dies bezieht sich auch auf die Gottesbilder.

Auch wenn in Hos 11,9 explizit gesagt wird „Gott bin ich, nicht Mann", und Dtn 4,16 an erster Stelle von allen ikonografischen Götterbildern das männliche als offenkundig gefährlichstes verbietet und die Gottheit Israels jenseits geschlechtlicher Differenzierungen angesiedelt wird (vgl. auch Gen 1,26f. die Gottheit als Bildgeberin für einen zweigeschlechtlichen Menschen), so wird durch die Tatsache, dass von JHWH im Hebräischen durchgehend in grammatikalisch maskuliner Form gesprochen wird, diese Gottheit als männlich imaginiert. Das gilt für viele Lesenden selbst für jene Stellen, die Bilder aus der weiblichen Biologie als Metaphern für die Gottheit heranziehen.

In Jes 42,14 wird der Vergleich mit einer Gebärenden gebraucht (vgl. auch Num 11,12–14 Gott als Schwangere, Gebärende und stillende Mutter): In einer Gottesrede stellt sich die Gottheit JHWH darin als Frau vor, die sich im Vorgang des Gebärens befindet, der durch spezifische Atemtechnik, durch Hecheln, Schnaufen und Schreien als pressendes Ausatmen erleichtert und beschleunigt wird. Während die Wehen im AT üblicherweise als Bilder für die Not stehen, die unausweichlich hereinbricht, werden sie hier als ein befreiender Kraftakt gesehen, durch den neues Leben geschaffen wird. Wird in Jes 42,13 *über* JHWH gesprochen und das kraftvoll Neue des göttlichen Handelns mit dem männlich konnotierten Bild des Kriegers, der den Feind niederringt, beschrieben, so setzt die Gottesrede just mit dem Bild der Kreißenden ein und thematisiert den Vorgang als Ausdruck weiblicher Potenz. Auch in Jes 66,6–13 ist das Umfeld der Geburt als Bildgeber aus der Innenperspektive der Frauen gesehen. Ähnlich wie Jes 42,13f. ist auch der Übergang gestaltet:

Während in der Prophetenrede von der Lärmstimme Gottes, der Vergeltung übt, die Rede ist (66,6), thematisiert die Gottesrede von 66,7–13 den Gebärvorgang. Jes 66,7 nimmt dabei auf den Strafspruch gegen die Frau von Gen 3,16 Bezug und hebt ihn insofern auf, als Schwangerschaftsbeschwerden und Schmerzen beim Gebären keine Rolle mehr spielen und das Kind geboren wird, noch bevor die Wehen einsetzen. Das schmerzlose Gebären wird von der Hebamme JHWH eingeleitet und gut zum raschen Ende gebracht (Jes 66,9; vgl. Ps 71,6). In Jes 66,13 wandelt sich das Bild, das Jerusalem als eine soeben Mutter gewordene Frau und JHWH als Hebamme vorstellt, nochmals: JHWH vergleicht sich selber mit einer stillenden Mutter, die einen weinenden Säugling tröstet.

Jes 45,9–12 thematisiert die Souveränität des Schöpfers JHWH (V11) durch zwei parallele Bilder, wobei eines geschlechterdifferenziert, männlich und weiblich, ist: Der Ton, der nicht mit dem Töpfer streiten kann, warum er geformt wurde (V9), und das Kind, das von seinen Eltern keine Rechenschaft fordern kann, nicht vom Vater, warum er zeugt, und nicht von der Frau, warum sie Wehen hat (V10). In den Gottesreden von Jes 46,3f. und 49,15 wird die unendliche Liebe der Mutter zu dem Kind, das sie geboren hat, als Metapher für die nicht endende Gottesliebe benützt: Selbst wenn menschliche Mütter in ihrer Liebe zum Kind versagen sollten, so wird dies mit JHWHs mütterlicher Liebe niemals geschehen (49,15), denn selbst wenn die Kinder erwachsen und alt geworden sind, will JHWH sie tragen und schleppen, wie sie es seit der Schwangerschaft getan hat (46,3):

„Hört auf mich, Haus Jakob
und alle, die übrig geblieben sind vom Haus Israel!
Die Aufgebürdeten vom Mutterschoß an,
die Getragenen vom Mutterleib an!

Der Parallelismus „vom Mutterschoß an"/„vom Mutterleib an" in 46,3b sind in diesem Kontext wohl auf JHWH hin zu lesen. Die Vulgata verdeutlicht dies jedenfalls, indem sie „a utero meo" und „a vulva mea" in der Gottesrede übersetzt. Dies ist auch insofern naheliegend, als *rhm*, „Mutterschoß", „Gebärmutter", im AT als klassischer Begriff für das Erbarmen und das Mitgefühl Gottes verwendet wird.



## Resümee

Jesaja ist ein Prophetenbuch mit durchgängig weiblicher Metaphorik. Dabei fällt auf, dass es im Vergleich zu Jer oder Ez nicht nur zurückhaltender in Bezug auf die Prostituiertenmetaphorik ist, sondern auch wesentlich weniger „pornoprophetische" Texte aufweist, die sich an der Bestrafung der Frau Zion durch öffentlich vollzogene sexuelle Gewalt weiden. Aber es setzt sich von der übrigen Prophetie auch dadurch ab, dass es keinerlei Scheu hat, menschliche Metaphorik für göttliches Handeln heranzuziehen und hierin beinahe geschlechtergerecht auswählt: JHWH ist nicht nur wie ein Vater, sondern auch wie eine Mutter. Ja, die Mutterschaft der Gottheit Israels ist die Gewähr, dass ihr Erbarmen nie aufhören wird.

Bei all dem muss freilich bewusst bleiben, dass nicht nur dort weibliche Metaphorik vorliegt, wo die Bilder aus der spezifisch weiblichen Biologie stammen, und quasi alle andere Metaphorik aus dem menschlichen Bereich ein männliches Gottesbild unterstütze. Vielmehr muss gelten, dass überall dort, wo wir sozialgeschichtlich und durch biblische Belege nicht ausschließen können, dass auch Frauen eine Tätigkeit oder einen Beruf ausgeführt haben, oder Eigenschaften schlicht menschlich und daher geschlechtlich undifferenziert sind, wir es mit menschlichen Gottesbildern, weiblichen wie männlichen zu tun haben. Das heutige Christentum kann also auch in diesem Aspekt viel von der alttestamentlichen Prophetie lernen.



**Lesenswert dazu:**

I. Fischer, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: L. Schottroff/M.-T. Wacker (Hrsg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 246–257.

I. Fischer/J. Claassens (Hrsg.), Prophetie (Die Bibel und die Frauen Bd. 1.2), Stuttgart 2019 (erscheint im Frühjahr).

Mayer I. Gruber, The Motherhood of God and Other Studies (Studies in the History of Judaism Vol. 57), Atlanta 1992.

A. Kühner, Kollektive Traumata. Konzepte, Argumente, Perspektiven (Psyche und Gesellschaft), Gießen 2007.

Dies., Trauma und kollektives Gedächtnis (Psyche und Gesellschaft), Gießen 2008.

H. Løland, Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49 (Forschungen zum Alten Testament 2 Bd. 32), Tübingen 2008.

R. Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (Supplements to Vetus Testamentum Vol. 154), Leiden 2012.

O. H. Steck, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: ders. (Hrsg.), Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja (Forschungen zum Alten Testament Bd. 4), Tübingen 1992, 126–145.

St. Wyss, Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht, Fribourg 1984.

Daniel Krochmalnik

# Der Gottesknecht[1]



Im Namen Jesajas bringt einer seiner Schüler (*Limmudim*, 8,16. 50,4) den Juden im babylonischen Exil die frohe Botschaft (Jes 40–54): „Tröstet, tröstet mein Volk!" *(Nachamu Nachamu*, 40,1). Er ruft den Herrn des Exodus: „Erwache, erwache (*Uri Uri,* 51,9) und bekommt die Antwort: „Ich selber, ich selber bins, der euch tröstet" *(Anochi, Anochi Hu Menachemchem*, 51,12); er rüttelt das deprimierte Volk auf: „Erwache, erwache!" *(Hitoreri, Hitoreri*) „Auf, auf!" (*Uri Uri,* 52,1.17), es gebe wieder Grund zur Freude: „Jauchzet, jubelt!" (*Pizchu Ranenu,* 52,7), der neue Exodus stehe unmittelbar bevor: „Entweichet, entweichet!" (*Suru Suru*, 52,11); er eröffnet glänzende Zukunftsaussichten „Jubele, Unfruchtbare, brich in Jubel aus und jauchze" (*Pizchi Rani WeZahali,* 54,1). Und mitten in diesen aufpeitschenden Aufrufen: *Nachamu Nachamu! Uri Uri! Anochi, Anochi! Hitoreri, Hitoreri! Pizchu Ranenu! Suru Suru! Pizchi Rani!* – erklingt das in der Bibelwissenschaft sogenannte 4. Gottesknecht - Lied (52,13–53,12).[2]

## Das sogenannte 4. Gottesknecht-Lied

Das Lied erzählt von einem Knecht, dem Ähnliches widerfährt wie dem geknechteten Volk: Aus tiefster Erniedrigung gelingt ihm der Aufstieg zu höchstem Erfolg (*Hine Jaskil Awdi*). Es handelt allerdings von einem Einzelschicksal: „Er ist verachtet und verlassen von Menschen, ein Mann der Schmerzen, gewohnt an Krankheit, wie einer, der von uns das Gesicht verhüllt." (53,3). Es ist das Schicksal der Aussätzigen, so wie es die „Aussatztora" vorsieht (*Torat Mezora*, Lev 13,45), dieser gilt laut Opfertarif (*Ascham Mezora, Chatat* nach Lev 14,12) als Schuldiger und Sünder. Im 4. Gottesknecht-Lied ist allerdings der Knecht das Opferlamm (53,7). Bis die Leute merken, dass nicht er, sondern sie die Krankheitsursache sind: „Fürwahr unsere Krankheit hat er getragen, und unsere Schmerzen erlitten, wir aber hielten ihn für einen (...) von Gott Geschlagenen und Gedemütigten." (53,4f.). Diese Erkenntnis kommt reichlich spät, das Menschenopfer war schon auf dem Richtplatz oder auf dem Schinderanger, „wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird" (53,7). Dennoch hat das Lied ein *Happy End* (52,13)!

**Dr. phil. Daniel Krochmalnik** (dkrochm@gmx.de), geb. 1956 in München. Prof. für jüdische Religion und Philosophie an der School of Jewish Theology an der Universität Potsdam. Anschrift: Am neuen Palais 10, D-14469 Potsdam. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit A. Löwe/R. Lesmeister [Hrsg]), Gesetz und Begehren. Theologische, philosophische und psychoanalytische Perspektiven, München 2017.

Was hat dieses Lied zu bedeuten und was hat es hier zu suchen? Ist es eine Allegorie auf die Wiederauferstehung Israels?[3] Eine Märtyrergeschichte und Heiligenlegende?[4] Ein Protoevangelium?[5] Ehe diese Frage entschieden wird, muss daran erinnert werden, wie schwierig der Text ist. Die alten Versionen weichen z. T. so stark voneinander ab, dass man gar nicht mehr von ein und demselben Lied sprechen kann. Nicht nur die Höhlenfund 1QIs[a] und 1QIs[b], auch die Versionen LXX und MT. Der Apparat der *Septuaginta Deutsch* zu dieser Stelle ist einer der längsten und die Übersetzung ergibt stellenweise einen völlig anderen Sinn. Martin Hengel, der Original und Übersetzung verglichen hat, mag nicht entscheiden, „ob der Übersetzer eine abweichende hebräische Textvorlage besaß oder sich selbst Freiheiten erlaubte", um die *passio iusti* des *pais theou* (Sap 2,13) im Sinne einer Gerichtsansage umzuschreiben.[6] Die spätere Diskussionen ergeben sich aus den abweichenden frühen Versionen.



## Wer oder was ist der Gottesknecht?

Die uralte exegetische Preisfrage lautet: Wer ist der anonyme Knecht? Da Gott der Herr ist, kann im Prinzip jeder sein Knecht sein. In der Bibel werden tatsächlich alle möglichen Personen und Gruppen so genannt: die Väter – Abraham (Gen 26,24), Isaak (Gen 24,14) und Jakob (Ex 32,13); die Führer – Moses (Ex 14,31; Num 12,7; Deut 34,5, Mal 3,22 u. ö) und Josua (Jos 24,29); die Propheten (Am 3,7; Jer 7,25 u. ö.) – Elija (1 Kön 18,36), Owadja ist sozusagen *per definitionem* Gottesknecht; die Priester (Ps 134) und Könige – David (2 Sam 7,8; 1Kön 8,24f.; Ps 18,1; 36,1; 78,70), Davididen (Sach 3,8; Jer 23,5), wie Serubabel (Hag 2,23), ja, sogar heidnische Könige wie Nebukadnezar (Jer 7,26; 27,6; 43,10) und Kyros (Jes 42,1). Gottesknecht ist ein Allerweltstitel, jedermann kann so angesprochen werden, wenn er bestimmte Bedingungen erfüllt (Mal 3,18, Sap 2,13). Öfter treten die Gottesknechte in der Mehrzahl auf (*Awde H'*, Jes 54,17, Ps 34,23; 135,1), etwa die Gruppen der Treuen, der Gerechten, der Erwählten (Jes 56,6; 63,17; 65,8–9.13–15; 66,14), ja, das ganze Gottesvolk (Ps 136,22; Jes 41,8; 42,19; 44,21; 65,13). Ferner liegt das Herr-Knecht-Schema zahllosen Stellen zugrunde, wo das Wort selber gar nicht fällt, etwa wenn die gehorsamen Diener gepriesen werden (Ps 103,20f.) und das ungehorsame Volk getadelt wird (Deut 9,24).
In manchen Fällen lässt sich nicht entscheiden, ob der Knecht Person oder Nation ist. Insbesondere die vier sogenannten Gottesknecht-Lieder des Jesajaners (1. Jes 42,1–9; 2. 49,1–6; 3. 50,4–9; 4. 52,13–53,12) schillern in dieser Hinsicht. An einigen Stellen steht unmissverständlich, dass der Knecht eine kollektive Größe ist, etwa wenn es heißt: „Mein Knecht bist Du, Israel" (*Awdi-Atta Jisrael,* 49,2, siehe auch 44,1 u. 41,8). Gelegentlich verstehen die alten Versionen auch solche Stellen kollektiv, die in unserem Text individuell verstanden werden können. So hat die LXX in Jes 42,1 anstelle von: „Hen Awdi ..., Bechiri" (*Siehe da mein Knecht, mein Erwählter*): „Jakob, mein Knecht, ... Israel, mein Erwählter" (Septuaginta Deutsch). Jedenfalls hatte die spätere nationale Auslegung der Gottesknechtlieder ein unbestreitbares Fundament im Text.[7] Andererseits ist der Knecht keine blasse Nationalallegorie,

seine individuellen Charakterzüge sind ausgeprägter als die vieler biblischer Figuren. Die Lieder erzählen eine Biographie mit den Kapiteln: Geburt und Berufung (Jes 42 und 49), Enttäuschung und Erniedrigung (Jes 49 und 50), Hinrichtung und Erfolg (Jes 52 und 53), sie klingen wie ein Exempel aus den Vitae Prophetarum, wie eine *Vita Jeremiae* (Jer 1,5; 15,20f., 11,19) oder ein *Martyrium Isaiae* (AscIs 1–5). Christen aber erinnert die verfolgte Unschuld, die schuldigen Verfolger, der Prozess, die Todesstrafe, das Begräbnis und die Auferstehung – unwiderstehlich – an den Menschen von Nazareth. Man braucht die Parallelstellen am Rand des 4. Liedes in christlichen Bibeln nur zu überfliegen, um zu sehen, dass die „Knechtgestalt" (*morphe doulou*) des Herrn im Neuen Testament (Ph 2,5–11) ganz bewusst nach dem alttestamentlichen Knechttyp gezeichnet ist.[8] In den älteren christlichen Bibelausgaben hieß das 4. Lied darum: *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Isaiam*. Kein Wunder also, dass die Kirchenväter im Knecht Jesus wiedererkannten, sie legten nur aus, was die Verfasser des Neuen Testaments zuvor in den Text hineingelegt hatten. Übrigens haben auch einige ältere jüdische Erklärer die mysteriöse Figur des Gottesknechts auf den leidenden Messias bezogen.[9] Gegen eine kollektive Deutung des Gottesknechts spricht schließlich ein logischer Grund: der Knecht kann schon deshalb nicht mit Israel völlig gleich sein, weil er ja Israel zur Belehrung und Bekehrung (Jes 50,4–10), zur Sühnung und Erlösung (Jes 52,13–53,12), zur Tröstung und Erbauung (Jes 54,1–55,4) dienen soll. Diese Helfer- und Opferrolle kann er nur im Gegensatz zum Volk spielen, der Stellvertreter vertritt sich nicht selbst.



## Person oder Nation?

Dennoch sprechen auch starke Gründe für die nationale Deutung des Knechts. Abgesehen davon, dass Gott seine Hörer in direkter Rede und mit Gebrauch der Vergleichspartikel darüber informiert, dass das Folgende ein Gleichnis auf sie ist: „Wie (*Ka'ascher*) die vielen sich über dich entsetzten, so (*Ken*)..." (52,14), spricht auch der Kontext eine deutliche Sprache. Das Lied steht unter lauter Allegorien von Zion und Jerusalem. Im gesamten Kapitel 52, dessen Ende als Anfang des 4. Lieds gerechnet wird (52,13–15), spricht Gott zunächst von „meinem Volk" (*Ami*) und am Ende ohne erkennbaren Themenwechsel von „meinem Knecht" (*Awdi*). Daher ist anzunehmen, dass „Ami" und „Awdi" in dem Text das Gleiche bedeuten. Hier zeigt sich, wie fragwürdig die in der heutigen Exegese nicht mehr unumstrittene Isolierung der Lieder ist.[10] Will man den Knecht in Kapitel 52 und 53 durchaus individualistisch verstehen, dann müsste man auch Frau Zion im nächsten Kapitel 54 so auffassen und nach einer Person fahnden, auf die die Beschreibung passt. Ferner sind die Größen, die dem Knecht gegenüberstehen, Völker und ihre Repräsentanten (Jes 52,15). Das schließt zwar nicht aus, dass der Knecht eine Person ist, es schließt aber auch nicht aus, dass er eine Personifikation ist. Schließlich wären die Aussagen, dass der Knecht gestorben und beerdigt worden sei (53,9a), und, dass er gleichwohl Samen sehen und lange Leben werde (53,10aγ), bei den alttestamentlichen Zukunftsaussichten schwer zu vereinbaren. Im Text steht das Wort Tod

tatsächlich im Plural (*BeMotaw*) und die Martin-Buber-Bibel zieht daraus die Konsequenz und übersetzt: „Tode" – nämlich von vielen Knechten.[11]

## Eine messianische Funktion

Die nationalen und die personalen Deutungen des Knechts müssen sich aber nicht zwangsläufig ausschließen. Der Jesajaner bezeichnet mal ein Kollektiv als Knecht, mal ein Individuum: So heißt es im 44. Kapitel: „Bedenke dies, Jakob und Israel: denn du bist mein Knecht, gebildet habe ich dich mir zum Knechte, du bist es, Israel, du wirst von mir nicht vergessen." (21–22). Und anschließend im 49. Kapitel: „Nun aber – spricht der Herr, der mich gebildet vom Mutterleib an ihm zum Knecht, Jakob zurückzuführen zu ihm" (5). Es ist bei dem Jesajaner also mit mehreren „Kreaturen" zu rechnen, die sich mit dem Knechttitel schmücken dürfen.[12] Wobei aber der Ausdruck „Knecht" nicht einfach Homonym wäre, beide Knechte stehen vielmehr in einem kausalen Verhältnis zueinander, der eine ist der zu Bewegende, der andere der Beweger. Ferner verhält sich das Knechtvolk zu den Völkern, denen der Knecht auch etwas bringen soll (42,1.6), wie der Knecht zum Volk, nämlich als Verfolgtes. So ist jeder Angehörige des Knechtvolks auch Knecht, in diesem Fall allerdings nicht Stellvertreter des Täterkollektivs der Sünder und Sühner, sondern des Opferkollektivs der Geschlagenen und Geschlachteten. Martin Buber rechnet in *Der Glaube der Propheten* aus, dass wenigstens vier Personen oder Funktionen vom Jesajaner den Knechttitel verliehen bekommen: der Herrscher, das Volk, der Prophet (*Nabi*) und natürlich der Knecht (*Ebed*),[13] wobei letzterer nach Buber, wie gesagt, als eine Folge von Knechten gedacht werden muss[14]. Die Alternative Person oder Nation verdeckt also die dritte, wahrscheinlichste Möglichkeit – sowohl Person als auch Nation.[15] Anders gesagt, Knecht ist bei dem Jesajaner eine Variable, eine Funktion. Der Exeget muss wohl sämtliche Werte von x in dieser Funktion ermitteln, um das Programm, womöglich auch die Entwicklung des Propheten zu entziffern.[16] Wenn er das absichtliche Dunkel der Orakelsprüche aufklärt, wenn er an die Stelle der Multiplizität die Identität des Knechts setzt, dann zerstört er die Bewegung, die vom individuellen Realsymbol des Knechts zur Universalidee der Knechtsreligion führt, wie sie später der junge Hegel und Nietzsche in kritischer Absicht beschrieben haben.[17] Die spektakuläre Konversion der Vielen und Mächtigen, in die das Lied gipfelt (53,12), ist nur möglich, weil die logische Quantität des Knechts nicht von vornherein feststeht. Die messianische Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen muss sich entfalten können. Mit Buber gesprochen: „Was JHWH mit Israel gemeint hat, ist hier, in diesen ohnmächtigen Streitern, Leib geworden. Sie sind der kleine Anfang des Reiches, ehe Israel Anfang wird; sie sind der Anfang vor dem Anfang"[18].

Der Knecht ist im Übrigen nicht die einzige Unbekannte in dieser Gleichung. Fraglich ist z. B. auch, wer sind die Vielen, die „Wir". Sind es die Völker und ihre Könige (53,15)? Das Volk Israel, das in der Schrift allein in der ersten Person Mehrzahl bekennt (Hos 6,1f., Jer 3,21f, Dan 9,5f.)? Ein Volksteil, die Gerechten, die dem Evange-

lium des Knechts folgen (Jes 48,6–7; Jes 50,10, ferner: Jes 56,6; 63,17; 65,8–9.13–15; 66,14)? Es ist klar, dass das Erlösungsdrama, je nach Antwort auf diese Fragen, einen jeweils anderen Verlauf nimmt. Schließlich ist da noch die Frage, wer der eigentliche Akteur in dem Stück ist? JHWH, der bekanntlich erst beim Jesajaner rein monotheistisch gefasst wird und seinen Durchbruch auf der Bühne der Weltgeschichte erlebt.[19] Ausgerechnet dieser Allmächtige, der in der Bibel niemals größer gedacht wurde, tut sich mit einem Ohnmächtigen, einem Nobody, einem No Name zusammen – Subman soll die Welt retten! Die monotheistische Revolution ist nicht zu begreifen, solange dieses ungleiche Paar aus Größe und Elend nicht verstanden wurde. Bei näherer Betrachtung sind sich die Partner ähnlicher, als es auf den ersten Blick scheint. Für den Propheten besteht die Antithese von Gott und Götzen darin, dass die Götzen von Mensch und Tier getragen werden müssen und ihnen eine unerträgliche Last sind, während Gott umgekehrt die Menschen trägt und entlastet (Jes 46,1–4). Eben darin gleichen sich der himmlische Lasten- und Sündenträger (*Nosse Awon*, Ex 34,7) und sein irdisches Pendant (Jes 53,12). Hier zeigt sich wieder, dass das Knechtimage auf den Herrn wie auf den Knecht, auf den Helden wie auf den Antihelden passt, so wie auf die Kollektive, die sich in ihnen wiedererkennen und sich zu ihnen bekennen.



**01** Dieser Beitrag ist eine Vorarbeit zu einem Aufsatz über Raschis (R. Schlomo ben Jizchak, 1040–1105) berühmte Auslegung des sogenannten 4. Gottesknechtlieds (Jesaja 52,13–53,12. 110). D. Krochmalnik, Raschi zum leidenden Gottesknecht, in: V. Gallé/K. Wolf/R. Rothenbusch (Hrsg.), Das Wormser Passionsspiel. Versuch, die großen Bilder zu lesen, Worms 2013, 215–238.

**02** Dazu nur einige wenige Literaturhinweise: H. Haag, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (Erträge der Forschung Bd. 233), Darmstadt 1985; P. Höffken, Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion, Frankfurt/M. 2004; J. D. W. Watts, Isaiah 34–66 (Word Biblical Commentary vol. 25), Waco 1987, 222–233. Watts deutet das 4. Gottesknechtslied als dramatische Szene in der nachexilischen Gemeinde über die Leiden des Serubabel. Neben Yahweh, Darius, der Verwalter Tattenai, Himmel und Erde treten darin nicht weniger als zwei Boten, drei Einzelchöre und ein Gesamtchor auf! W. Brueggemann, Isaiah 40–66 (Westminster Bibel Companion), Louisville (Kentucky) 1998, 141–150, der sich in seiner geistreichen Auslegung auf C. Westermann beruft: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (AT Deutsch, Tlbd. 19), Göttingen 1966; B. S. Childs, Isaiah (The Old Testament Library), Louisville (Kentucky), 2001, 407–422, der seinen kanonischen Ansatz fruchtbar macht; Sh. M. Paul, Isaiah 40–66. Translation and Commentary (Erdmans Critical Commentary), Grand Rapids U. S./Cambridge U. K. 2012, 397–414, der viele wertvolle sprachliche Beobachtungen bringt.

**03** So die Kommentare von Raschi, R. David Qimchi u. R. Abraham ibn Esra.

**04** So hat z. B. Rabbiner Joseph Carlebach das Gottesknechtslied am Vorabend des Dritten Reiches gelesen, das ihn zum Märtyrer gemacht hat. Das Gottesknechtslied antwortet auf die Fragen aller Fragen: Wozu das Leid? Der Knecht, sei es der treue Rest Israels, sei es jeder einzelne Israelit, leidet, weil es sich den Götzen der Macht und der Erfolges verweigert und verfolgt wird und in seiner Ohnmacht eine andere Wertskala und Weltordnung verkörpert, die er durch sein Martyrium herbeiführt: „diese Märtyrerkraft ist stärker als alle materielle Macht der Welt, sie siegt und führt die Welt ihrem Endziel entgegen." Die drei großen Propheten Jesajas, Jirmija und Jecheskel. Eine Studie, 2. Nachdruck Basel-Zürich 1994, 39.

**05** Die messianische Deutung der Knechtsgestalt hat auch Martin Buber mit Einschränkungen vertreten, Der Glaube der Propheten, Werke, Schriften zur Bibel, München 1964, 466.

**06** M. Hengel, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte (Forschungen zum Alten Testament Bd. 14), Tübingen 1996, 76.

**07** Von einem *consensus doctorum* ist man hier weit entfernt, wie eine Durchsicht der Anthologie von S. R. Driver und A. Neubauer, The „Suffering Servant" of Isaiah. According to the Jewish Interpre-

ters (1877), Repr. New York 1966, beweist. H. A. Fischel, Die deuterojesajanischen Gottesknechtlieder in der Juedischen Auslegung, in: Hebrew Union College Annual (HUCA) 18 (1944), 53–76. Fischels „Übersicht über einige Deutungen und Abgrenzungen", ebd., 74–76, zeigt auf den ersten Blick, wie unterschiedlich die Identifikationen des Knechts ausfallen. Ja, die Identifikation kann bei demselben Ausleger von Lied zu Lied schwanken. In Bezug auf das 4. Gottesknechtslied zeichnet sich allerdings mit der Zeit eine zunehmende Tendenz zur kollektiven Deutung ab, vgl. J. E. Rembaum, The Development of a Jewish Exegetical Tradition regarding Isaiah 53, in: Harvard Theological Review (HTR) 75 (1982) 3, 289–311.

**08** Zur historischen, hermeneutischen und theologischen Berechtigung dieser Identifikation, vgl. die Reflexionen von B. S. Childs, a.a.O., 420–423.

**09** Vgl. die Tabelle von H. A. Fischel, Die deuterojesajanischen Gottesknechtlieder, a.a.O.

**10** Vgl. die Übersicht bei H.-W. Jüngling, Das Buch Jesaja, a.a.O., 390f.

**11** Es war die letzte von Buber und Rosenzweig gemeinsam übersetzte Stelle. In der ersten Version wird der Ausdruck aber noch als Verb im Konjunktiv übersetzt: „wenn er erst stürbe". Dazu und zur Diskussion zwischen Buber und Rosenzweig, vgl. F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, IV, 2: Sprachdenken im Übersetzen. Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift, hrsg. v. R. Bat-Adam (Hrsg.), Dordrecht u. a. 1984, 278, 283–84. In seinem Buch Der Glauben der Propheten (Erstausgabe 1940/42) schreibt Buber zu diesem Plural, „daß die persönliche Substanz des Ebed über eine einzelne menschliche Person hinausreicht, ohne kollektiven Charakter anzunehmen.", Werke, Schriften zur Bibel, München 1964, 477.

**12** Vgl. H. J. Hermisson, Das vierte Gottesknechtlied im deuterojesajanischen Kontext, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht, a.a.O., 1–25, hier 22, sowie den wichtigen Aufsatz von B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: ebd., 27–48, hier 34. Hier wird auch die gesamte einschlägige exegetische Literatur gewürdigt.

**13** Vgl. M. Buber, Der Glaube der Propheten, a.a.O., 467f., wo Buber zunächst die auf die Knechte Israel, Kyros und Ebed bezüglichen Aussagen in ihrem Verhältnis zueinander behandelt. Zur Teilidentifikation des Ebed und des Nabi, ebd., 472 f. u. 479: „Es kann nicht gelingen, den Ebed mit dem Verkünder zu identifizieren; wohl aber (...), daß Deuterojesaja sich selbst innerhalb der mehrgestaltigen Person des Ebed erblickt hat, (...), daß er (...), sein eigenes Dasein als ein Zeitelement im Weg der Person erfuhr, der das eigentliche Werk an der Erlösung der Weltgeschichte vorbehalten war."

**14** M. Buber, Der Glaube der Propheten, a.a.O., 477, 479, wo Buber ausführt, dass die Geschichte des Ewed mehrere Leben umfasst.

**15** Martin Buber schreibt: „Das Paradox der zwei ‚Knechte' lässt sich nicht aus der Welt schaffen", M. Buber, Der Glauben der Propheten, a.a.O., 471; ferner: „Deuterojesaja will, daß wir das eigentümliche Verhältnis zwischen dem persönlichen Ebed und dem Knecht Israel nie aus dem Sinn verlieren", ebd., 481.

**16** Buber nimmt z. B. an, dass der Jesajaner wegen der Enttäuschungen über die Könige Israels und Persiens und über das eigene Volk die Knechtsfunktion auf andere Personen, den Propheten, den Knecht, das wahre Israel sukzessive verschoben habe. Vgl. ebd., 470f., 481f. u. ö.

**17** G. W. F. Hegel, Der Geist des Judentums, Frühe Schriften, Werke, hrsg. von E. Moldenhauer, Bd. 1, [4]1999, 282f., 288, 297 u. ö.; F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse IX, Aphorismus 260, KSA, Bd. 211f.

**18** M. Buber, Der Glaube der Propheten, a.a.O., 481.

**19** Vgl. dazu M. Albani, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient, Leipzig 2000; ders., Deuterojesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid, in: M. Oeming/K. Schmid (Hrsg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, Zürich 2003, 171–201; K. Koch, Monotheismus und Politische Theologie bei einem israelitischen Propheten im babylonischen Exil, in: S. Meyer (Hrsg.), Egypt – Temple of the Whole World/Ägypten – Tempel der gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann (Numen Book Series. Studies in the History of Religions, vol. XCVII), Leiden-Boston, 187–216.

Ruth Misselwitz

# „Stehe auf und werde licht …“ (Jes 60,1)

## Jesaja in der kirchlichen Friedensbewegung in der DDR



Als ich 1981 als Pfarrerin in der evangelischen Kirchengemeinde Alt-Pankow in Ostberlin meinen Dienst begann, hatten wir allen Grund, um die Zukunft unserer Kinder zu bangen. Wir lebten in einer Stadt, durch die mitten hindurch eine Mauer gebaut war, die zwei feindliche Lager voneinander trennte. Beide Lager waren mit konventionellen und atomaren Waffen bis an die Zähne bewaffnet. Die Stationierung von atomaren Mittelstreckenraketen – sowjetische SS 20-Raketen auf dem Territorium der DDR und amerikanische Pershing-Raketen auf dem Territorium der Bundesrepublik – drohte bei ihrem Einsatz das zu zerstören, was sie angeblich schützen sollten. Ein atomares Inferno wurde zum Bestandteil militärischer Planungen auf beiden Seiten. Die Rüstungsausgaben verschlangen die Mittel, die für den Auf- und Ausbau einer intakten zivilen Gesellschaft dringend benötigt wurden. Die immer weiter um sich greifenden Umweltzerstörungen waren nicht mehr zu übersehen, die demokratisch-bürgerlichen Rechte fielen einer sich zuspitzenden Feind- und Abgrenzungsideologie zum Opfer.

### „Für den Frieden – gegen Todsicherheit“

Die Bevölkerung in der DDR wurde systematisch auf die Möglichkeit eines Krieges vorbereitet. Vom Kindergarten über die Schulen, Hochschulen bis hin zu den Betrieben wurden Übungen, Wehrkundeunterricht, Zivilverteidigungslager und Schulungen durchgeführt, die die Menschen psychisch und physisch befähigen sollten, auf einen möglichen militärischen Angriff der NATO auf die Warschauer Paktstaaten zu reagieren. Der Propaganda, durch mehr Rüstung mehr Sicherheit zu erreichen und einen Atomkrieg zu überleben, glaubten wir schon lange nicht mehr. Es war endlich an der Zeit, unser Schicksal

**Ruth Misselwitz** (ruth.misselwitz@alt-pankow.de), geb. 1952 in Zützen, Pfarrerin i. R. Anschrift: Kavalierstraße 13, D-13187 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Dekadentes vom Westen. Die Geschichte der feministischen Theologie in der DDR, in: Publik-Forum 7/2018 v. 13.4.2018, 46.

nicht mehr nur den Militärs und Politikern zu überlassen, wir waren fest entschlossen, uns einzumischen.
In Ost- und Westeuropa kamen Menschen zusammen, die ihre Ängste und Hoffnungen zum Ausdruck bringen wollten. Am 10. Oktober 1981 demonstrierten 400.000 Menschen im Bonner Hofgarten für Abrüstung und eine Fortsetzung der Entspannungspolitik. Am 24. Oktober 1981 lud eine Gruppe von Freund*innen und Gemeindemitgliedern zu einer Veranstaltung unter dem Titel „Für den Frieden – gegen Todsicherheit" in die Pankower Kirche in Ostberlin ein – das war die Geburtsstunde des Pankower Friedenskreises. Im Gegensatz zu unseren Friedensfreund*innen in Westeuropa, die die Straßen und öffentlichen Plätze besetzten, wurden uns im Osten diese Möglichkeiten verwehrt. In einem kirchenpolitisch und historisch bedeutsamen Akt beugten sich die evangelischen Kirchen dem Verlangen von vielen engagierten Menschen, die sich versammeln und aktiv werden wollten und öffneten ihre Kirchentüren. Unabhängig von ihrer religiösen oder weltanschaulichen Zugehörigkeit gründeten sich nun Gruppen und Kreise unter dem Dach der evangelischen Kirche, die um den Zustand unserer Gesellschaft und die Zukunft der Welt besorgt waren. Von Beginn an standen im Mittelpunkt die drei Säulen: Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.



## „Schwerter zu Pflugscharen" (Micha und Jesaja)

Wir suchten nach Alternativen zu dem sich immer mehr verhärtenden Blockdenken in Feind und Freund und nach Visionen für eine Welt in Frieden und Gerechtigkeit. Wir fanden sie in der Botschaft der Bergpredigt Jesu und in den Visionen der Prophetinnen und Propheten des 1. Testamentes: „Es wird geschehen am Ende der Tage: … Und viele Völker werden aufbrechen und sagen: ‚Auf, lasst uns hinaufziehen zum Berg Gottes …' Und Gott wird Recht sprechen zwischen den fremden Völkern und richten zwischen vielen Völkern. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern umschmieden, kein fremdes Volk wird mehr gegen ein anderes sein Schwert erheben, und niemand wird mehr Kriegshandwerk lernen."[1]
Das Symbol „Schwerter zu Pflugscharen", das den beiden Büchern Micha und Jesaja entnommen war, wurde das Erkennungszeichen der kirchlichen Friedensbewegung in der DDR. Auf dem runden Aufnäher oder Sticker war das sowjetische Denkmal mit einem Mann abgebildet, der im großen Schwung seinen Hammer auf ein Schwert sausen lässt und daraus einen Pflug schmiedet. Dieses Denkmal steht seit 1959 als Geschenk der Sowjetunion an die UNO vor deren Hauptquartier in New York. Es wurde zum Symbol einer unabhängigen Friedensbewegung in der DDR – für den Staat eine Provokation, für die Träger ein Zeichen der Opposition. Es wurde all denen abgerissen oder aus dem Stoff geschnitten, die es öffentlich auf der Straße trugen. Alle Erklärungsversuche, dass der Spruch aus einem nicht verbotenen Buch – der Bibel – käme und das Bild von einem sowjetischen Künstler sei, trafen auf taube Ohren. Unser damaliger Berliner Bischof Gottfried Forck stellte seine

Aktentasche, auf der dieser Aufkleber befestigt war, bei allen öffentlichen Gesprächen und politischen Kontakten demonstrativ auf den Tisch, um seine Solidarität mit all denen zu zeigen, die wegen dieses Symbols in Schwierigkeiten gerieten.

## Vision des Jesaja: Hoffnung auf einen Weg aus der Gewaltspirale

In den Untergangsprophezeiungen des Propheten Jesaja für die Stadt Jerusalem, den Anklagen gegen die raffgierigen Fürsten und Ältesten, den falschen Propheten und bestechlichen Richtern sahen auch wir unsere Realität widergespiegelt – nur mit dem einen, aber entscheidenden Unterschied: Nicht Jerusalem sahen wir in Schutt und Asche liegen, sondern Berlin.

Vor dieser Katastrophe konnte nur ein völlig neues Denken und Handeln retten.

Die Vision des Propheten Jesaja, in dem die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet und die Völker eines Tages noch nicht einmal mehr das Kriegshandwerk lernen werden, gab uns in Zeiten der atomaren Abschreckung Hoffnung auf einen Ausweg aus der tödlichen Gewaltspirale. Das Gebot der Feindesliebe und der Verzicht auf einen Gegenschlag, wie ihn Jesus in der Bergpredigt postuliert, öffnete eine völlig neue Sichtweise auf diesen Konflikt und dessen Überwindung. Wir erkannten, dass die Völker immer mehr zusammenrücken und die Beziehungen und Abhängigkeiten voneinander immer enger werden. Um in einer Welt überleben zu können, die mit Massenvernichtungswaffen vollgepumpt war, die aus Profitgründen immer mehr ausgebeutet wurde, deren Bevölkerung sich in Arme und Reiche immer weiter auseinanderentwickelte, schien die Überwindung von nationalen, kulturellen, religiösen und ideologischen Abgrenzungen längst überfällig. Vertrauensbildende Maßnahmen, das Konzept der gemeinsamen Sicherheit von Olof Palme, die Entspannungspolitik von Willy Brandt, der Verzicht auf Hegemonie und die Bereitschaft, über das Blockdenken hinaus zu denken, gehörten unserer Meinung nach zu den grundlegenden friedensfördernden Strategien, die jede Seite zu leisten hat. Dass wir mit solch einem Denken ins Fadenkreuz der staatlichen Sicherheitsbehörden gerieten, war nicht verwunderlich. Wir destabilisierten die Grundfesten eines Gebäudes, das auf militärischer Sicherheit, Abgrenzung und dem Bewusstsein ideologischer Überlegenheit basierte. Der Druck auf die Friedens-, Umwelt-, Menschenrechts- und Frauengruppen wurde bis Mitte der 1980er-Jahre erhöht. Der Wille aber, in Frieden, Demokratie und Gerechtigkeit zu leben, blieb ungebrochen.

„Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht, und über denen, die da wohnen im finsteren Lande scheint es hell“[2]. Diese Weissagung war nicht mehr nur Bestandteil der Weihnachtsliturgie, sie diente in Gottesdiensten, Andachten oder Meditationen als Kraft- und Hoffnungsquelle all denen, die in dieser Dunkelheit ein Licht suchten. Und der Aufforderung folgend: „Steh auf, werde licht, denn dein Licht kommt und der Glanz Gottes strahlt über dir auf!“[3] hörten viele Menschen den Ruf aus Dresden, der zu einer ökumenischen Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einlud.

## „Eine Hoffnung lernt gehen"

Und nun beginnt ein historischer Prozess, der das Land in Bewegung setzten wird: Im Februar 1986 bittet der Stadtökumenekreis Dresden unter der Leitung des damaligen Superintendenten Christoph Ziemer, die Kirchen im Gebiet der DDR, eine ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzuberufen. Ein Jahr später nimmt die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in der DDR den Vorschlag auf und lädt zu einer ökumenischen Versammlung und zu ihrer gemeinsamen Vorbereitung ein. 18 Kirchen und Gemeinschaften, mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche, folgen dieser Einladung. Mit dem Aufruf „Eine Hoffnung lernt gehen" wendet sich die Vorbereitungsgruppe an die Gemeinden, sich mit Vorschlägen an der Vorbereitung der Versammlung zu beteiligen. Bis Ende Januar 1988 gehen ca. 10.000 Vorschläge zu den Themenschwerpunkten Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ein. Acht Wochen vor Beginn der 1. Vollversammlung beschließt die Berliner Bischofskonferenz die Teilnahme der Römisch-Katholischen Kirche durch ihr offizielles Organ „Justitia et Pax".
Vom 12.-15.2.1988 tritt mit 150 Delegierten aus 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die ökumenische Versammlung zur 1. Vollversammlung in Dresden zusammen. Es wird beschlossen, 13 Arbeitsgruppen einzusetzen, die sich mit den Aussagen der Kirchen und mit den Vorschlägen aus den Gemeinden beschäftigen sollen. In den darauffolgenden Monaten erarbeiten die Delegierten die Textentwürfe, die in der 2. Vollversammlung in Magdeburg vom 8.-11.10 1988 im Plenum beraten und überarbeitet werden. In der 3. und letzten Versammlung vom 26.-30.4. 1989 in Dresden werden zwölf Texte von der Vollversammlung angenommen und in einem festlichen Gottesdienst in der Kreuzkirche der Öffentlichkeit übergeben. Alle Texte nehmen zu den Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung die aktuellen gesellschaftspolitischen Herausforderungen auf und suchen Antworten und Auswege, die sich aus den biblischen Texten herleiten und in konkrete politische Forderungen umgewandelt werden.

## Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Der „Theologischen Grundlegung" – dem 1. Text – wird der Schalom-Begriff aus dem Jesajabuch als Leitbild vorangestellt: „Dann wird die Gerechtigkeit Frieden schaffen und die Gerechtigkeit wird für immer Ruhe und Sicherheit bewirken." [4]
In dem Abschnitt 2.1.: „Umkehr zum Schalom als Frucht der Gerechtigkeit" wird herausgearbeitet, dass es einen Frieden ohne Gerechtigkeit nicht gibt. Daraus ergeben sich die drei Grundorientierungen:

1. die vorrangige Option für die Armen in Fragen der internationalen ökonomischen Gerechtigkeit,
2. die vorrangige Option für die Gewaltlosigkeit in Fragen des Friedens und des Friedensdienstes, und

3. die vorrangige Option für den Schutz und die Förderung des Lebens in der Schöpfungsverantwortung.

Im 4. Text: „Der Übergang von einem System der Abschreckung zu einem System der politischen Friedenssicherung" wird der Abschreckung eine klare Absage erteilt: 4.3. „Wir erteilen Geist, Logik und Praxis der auf Massenvernichtungsmitteln gegründeten Abschreckung eine Absage. Eine wirkliche Friedensordnung, die die Sicherheitsinteressen der Völker und Staaten und Staatengemeinschaften gewährleistet, muss auf das untaugliche und unverantwortliche Mittel von Massenvernichtungswaffen endgültig verzichten. Wir wollen den nun endlich beginnenden Übergang zu neuen politischen Formen der Friedenserziehung nachdrücklich unterstützen."

Im 7. Text „Kirche des Friedens werden" heißt es unter 3.3.: „Wir können Fehler zugeben und bemühen uns um einen Lebensstil, der Versöhnung glaubhaft macht. Das geschieht unter anderem dadurch, dass wir uns für Gewaltfreiheit einsetzen, Benachteiligten zur Seite stehen, Militarismus-Tendenzen auf allen Ebenen entgegentreten und Feindbilder und alle Formen von Rassismus ablehnen."

## Von der ökumenischen Versammlung zur Wende

In den 12 Texten der ökumenischen Versammlung wurden die Ängste, aber auch die Hoffnungen der Christinnen und Christen in der DDR in einer Weise zum Ausdruck gebracht, dass sie eine breite Bevölkerung ermutigte, sich diesen Themen zu stellen. Das Jahr 1989, das mit den Beschlüssen der ökumenischen Versammlung begann, entwickelte sich zum entscheidenden Wendejahr nicht nur für Deutschland, sondern für ganz Europa. In den Statuten der Bürgerbewegungen und Parteien, die sich im Herbst 1989 gründeten, fand sich so manche Formulierung, die den Texten der ökumenischen Versammlung entnommen war, waren doch viele Gründungsmitglieder auch Delegierte der Versammlung.

Der 9. November 1989 – der Tag, an dem die Mauer fiel – war ein Tag überschwänglicher Freude, gleichzeitig aber drohte das Land in Chaos und Gewalt zu fallen, da die gewählten Volksvertreter*innen keine Autorität mehr hatten. Bei den Kommunalwahlen im Mai 1989 nahmen engagierte Einzelpersonen und Gruppen an der Auszählung teil und konnten eine Wahlmanipulation nachweisen. Der Ruf nach Neuwahlen, an denen auch die neugegründeten Parteien teilnehmen wollten, wurde immer lauter. Von November 1988 bis zu dem festgelegten Wahltermin am 18. März 1990 wurden nun die Runden Tische eingerichtet, die, von den Kommunen über die Bezirke bis zum zentralen Runden Tisch in Berlin, den Prozess des Übergangs moderierten. Die alten und neuen Parteien und Bürgerbewegungen saßen an einem Tisch und steuerten gemeinsam in dem gefährlichen Machtvakuum das Land an Anarchie und Gewalt vorbei zu den ersten freien Wahlen in der DDR. Die Moderation der meisten Runden Tische hatten Vertreter und Vertreterinnen der Kirchen inne, da sie das Vertrauen der Bevölkerung besaßen.

Neben vielen Faktoren in diesem historischen Moment waren die Kirchen in der DDR ein Garant für die Gewaltlosigkeit eines Umbruchs, der ganz Europa neu gestaltete. In Deutschland vollzog sich eine Revolution ohne Gewalt und Blutvergießen – ein einmaliges Ereignis in seiner Geschichte.

## „… der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen" (Jes 54,10)

„Es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der Herr dein Erbarmer."[5]

Im 1. Text der ökumenischen Versammlung, „Theologische Grundlegung", wird in 3.1. auf den Bund Gottes mit seinem Volk und mit seiner Kirche als Grund und Auftrag für Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hingewiesen. Unter Bezugnahme auf Jes 54,10 stiftet dieser Bund Schalom, die heile Beziehung für den Menschen und für die ganze Schöpfung und verheißt ihre Bewahrung. „Die kirchliche Dimension dieser Umkehr in den Schalom finden wir im biblischen Bundesgedanken ausgesprochen: Im Bund verbündet sich Gott mit seinem Volk und sein Volk lässt sich auf Gottes Gerechtigkeit, Frieden und Schöpferwalten gründen. Deshalb sollen die Kirchen Kirchen des Schalom werden."

Heute, 30 Jahre danach, droht die Welt wieder in einem Rüstungswettlauf und in der Abgrenzung zu erstarren. Die Rüstungsausgaben erreichen weltweit einen Höchststand seit dem Kalten Krieg. Zahllose Flüchtlinge versuchen ihrem Elend in der Heimat zu entkommen und im reichen Europa eine Überlebenschance zu finden. Statt die Fluchtursachen zu bekämpfen, werden in den Ländern des Südens die Nahrungsgrundlagen zerstört und die Bodenschätze ausgebeutet, werden Waffen in Krisengebiete verkauft und die europäischen Grenzen dicht gemacht.

Die Kirchen sind nun wieder herausgefordert, sie stehen für den Bund ein, den Gott seinem Volk und der Welt anbietet und der Frieden in Gerechtigkeit verspricht. Nur in ökumenischer Gemeinsamkeit und in dem Willen, den Heiligen Geist, der Frieden und Versöhnung schafft, weit über die eigenen konfessionellen und religiösen Grenzen zu entdecken, wird dieser Schalom zu erreichen sein.

„Stehe auf und werde licht, denn dein Licht kommt." (Jes 60,1)



**01** Jes 2,1ff. Bibel in gerechter Sprache.
**02** Jes 9,1 Lutherbibel.
**03** Jes 60,1 Bibel in gerechter Sprache.
**04** Jes 32,17 Bibel in gerechter Sprache
**05** Jes 54,10 Lutherbibel.

Wolfgang W. Müller

# Der Prophet Jesaja – ein musikalischer Longseller?



Die Zitation des Lobpreises der Engel im Visionsbericht im sechsten Kapitel des Prophetenbuchs Jesaja sichert diesem einen festen Platz in den musikalischen Kompositionen der Eucharistie. Es soll zunächst an die Literatur der musikalischen Vertonungen des Sanctus erinnert werden (vgl. Jes 3). Texte des Propheten finden sich ebenso in der Komposition „Messias" von Händel. Hier rekurriert der Komponist vor allem Texte, die sich auf das Kommen des Messias beziehen. Diesen Aspekt nehmen auch Motetten, Kantaten und geistliche Lieder auf, die sich thematisch unter dem Aspekt einer Weihnachtsmusik zusammenfassen lassen (z. B. „Puer natus est/Uns ist ein Kind geboren"). Trostworte des Propheten finden sich in Trauermusiken (Bachs Kantate BWV 106 „Actus tragicus" bezieht sich auf Jes 38,1; das Deutsche Requiem von Brahms nimmt folgende Passagen aus dem Propheten auf: 35,10; 66,13a). Aus den Gottesknechtsliedern des Deuterojesaja haben Buxtehude, Mendelssohn-Bartholdy u. a. die Textstelle 53,4: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit" vertont. In der Zweiten Sinfonie von Felix Mendelssohn-Bartholdy finden sich Gebete aus dem Propheten Jesaja (12,4; 21,11–12).

## Jesaja als Impuls zeitgenössischer Musik

Neben diesen klassischen Bezügen gibt es aber in der Moderne einige Kompositionen, die sich mit dem Propheten Jesaja explizit auseinandersetzen. Als Komponisten, die im 20. Jahrhundert den Propheten Jesaja musikalisch bearbeitet haben, sind Willy Burkhard und Frank Martin von christlicher Seite zu nennen. Alexandre Tansman („Isaïe, le prophète", 1949/50), Jacob Weinberg („Isaiah", 1948) und Bohuslav Martinù (Kantate „Die Weissagung des Jesaja", 1959) nähern sich aus jüdischer Sicht musikalisch dem Propheten. Alexandre Tansman bezeichnet sein Werk als „Oratorio", das in formaler Hinsicht einen geistlichen Stil mit dem persönlichen Stil des Komponisten (z. B. syn-

**Dr. theol. Wolfgang W. Müller OP** (wolfgang.mueller@unilu.ch), geb. 1956 in Heidelberg, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Anschrift: Postfach 4466, CH-6002 Luzern. Veröffentlichung u. a.: (Hrsg.), Theologie in Noten. Werkerschließungen und Reflektionen, Ostfildern 22017.

kopische Rhythmen, Ostinato, Ganztonkombinationen und chromatische Bewegungen) vereint. Es ist ein geistliches Werk, das nach eigenen Angaben des Komponisten ganz in der jüdischen Tradition steht. Die Auswahl der Textstellen des biblischen Buches zeigt jedoch den persönlichen Akzent, den Tansman zu setzen gedenkt, denn die biblischen Passagen werden in der Komposition in einen außertheologischen Kontext versetzt. Er schrieb das Werk in Erinnerung an die Opfer der Shoa und mit geschichtlichem Bezug auf die Staatsgründung Israels. Der jüdische Kontext manifestiert sich eindrücklich im Interlude, in dem Chor und Solisten das Shema Israel singen. Während die ersten Abschnitte das Grauen, das in Vergangenheit und Gegenwart über das jüdische Volk hereinbricht (vgl. Jesaja Kap. 17, 18), thematisieren, wird im letzten Teil des Werkes unter Hereinahme der Kap. 12, 1–6; 54, 4–8 des Propheten ein Danklied des jüdischen Volkes intoniert, das Errettung aus den Gefahren und die Versöhnung mit Gott umschließt. So wird im 7. Satz der Gesang von Chor und Solisten in C-Dur und mit der Dominanz von Quarten und Quinten eröffnet. Diese „feierliche" Tonart unterstreicht den Jubel über das Ende der Verfolgung und untermalt den Hoffnungscharakter des Schlusses dieser Komposition.

Martinù schreibt als Todkranker auf Wunsch des israelischen Musikwissenschaftlers Peter Gradenwitz ein Werk, in dem Sprache und Land der Bibel erscheinen sollen. Der Komponist wählt dafür den Propheten Jesaja. Dem Duktus des biblischen Buches nach vertont der Komponist zunächst Passagen des Propheten, die von Zorn und Zerstörung künden. Die Worte der Versöhnung und des Friedens, die für Martinù bei diesem Propheten für das Verständnis seiner Botschaft zentral sind, fehlen. Auf Grund der Krankheit des Musikers bleibt das Werk unvollendet.[1]

Musikalisches zum Prophetenbuch gibt es auch jüngeren Datums. Jens Sembdner, ein Sänger der Prinzen, kreiert das Musikvideo und Soloalbum „Jes 41". Der Komponist Jörg Widmer zeigt in der Pariser Oper im Jahr 2009 seine Komposition „Am Anfang", die in einem apokalyptischen Setting Texte der Propheten Jesaja und Jeremia zur Basis hat.[2] Das Bühnenbild von Anselm Kiefer unterstreicht die apokalyptische Stimmung des Werkes.

## Eine musikalische Lektüre des Textes

Diesen ganz unterschiedlichen musikalischen Lektüren ist trotz aller Unterschiede gemeinsam, dass sie das Buch nicht unter dem Aspekt des nachweisbaren Redaktionsprozesses gelesen haben und die Autorenschaft nicht im modernen Sinn verstehen, sondern als eine Autoritätsangabe für die Verfasserschaft. Ihnen allen kommt es auf die spirituelle Botschaft an. Das Prophetenbuch versteht sich als eine dramatische Schilderung der aktuellen Situation des Bundesvolks, das unter dem Eindruck seines Exils zur Umkehr aufgerufen wird. Dieser biblische Umkehrruf versteht sich strikt eschatologisch. Die musikalische Lektüre des Propheten Jesaja weist die doppelte Interpretationsgeschichte dieses Buches als ein heiliges nach, das (s)eine Rezeption sowohl in der jüdischen als auch in der christ-

lichen Rezeption kennt.[3] Jede Komposition hebt den eschatologischen Aspekt hervor, der von einer Wende im Geschick des Bundesvolkes ausgeht und die aktuelle dramatische Situation in die Hoffnung der Verherrlichung Jerusalems und die Sammlung der Zerstreuten und Verbannten münden lässt. Das ganze Jesajabuch in seiner redaktionellen Gestalt spricht von der Gefährdung und Rettung Jerusalems. „So wird der Herr der Heerscharen herabfahren, um zu kämpfen auf dem Berg Zion, auf seinem Hügel. Wie schwebende Vögel wird der Herr der Heerscharen Jerusalem beschützen, beschützen und retten, verschonen und davonkommen lassen." (Jes 31,4bf.) Die verschiedenen Kompositionen zu diesem biblischen Propheten setzen insgesamt stärker den Akzent auf eine bibeltheologische Lektüre als auf eine exegetische. Gleichwohl ist der historische Kontext des Buches, jedoch in der Regel ohne die exegetische Trennung in Jesaja (als der Prophet und Berater von Königen im 8. Jh. v. Chr. [Kap 1–39]), Deuterojesaja (Kap. 56–66) und Tritojesaja (Kap. 56–66) zu sehen. Die beiden letzten Abschnitte spiegeln die gesellschaftliche, politische und religiöse Situation im und nach dem 6. Jh. v. Chr. Diese biblisch-musikalische Lektüre der unterschiedlichsten Komponisten soll unter dem hermeneutischen Begriff der „Leseart" verstanden und gelesen werden. Simone Weil fasst unter dieser rezeptionsästhetischen Kategorie zum einen das Verständnis der Welt und zum anderen den Weg der Welt zu Gott zusammen. Für die französische Philosophin besteht die Welt aus verschiedenen Lesearten, die gleichzeitig und übereinander gelagert erscheinen, ähnlich einer Partitur, die Chor, einzelne Instrumente des Orchesters und Soli notiert und doch als Ganzes gelesen und gehört wird: „Welt. Verschiedene Lesearten. Partitur."[4]



## Die Komposition „Das Gesicht Jesajas" von W. Burkhard

Angesichts des Heraufkommens der nationalsozialistischen Gefahr für Europa komponierte Willy Burkhard das Oratorium „Das Gesicht Jesajas".[5] Dem Komponisten ging es bei seinem Werk um eine geistliche Betrachtung. Dank seiner geistlichen Lesung der plastischen Sprache des Propheten erlebte Burkhard nach eigenen Angaben eine „Überraschung: Ich las im Propheten Jesaja und fand plötzlich den Weg zur Erfüllung meiner Wünsche vorgezeichnet. Die Hauptideen des Jesaja: Untergang und Verderben des Ungesunden, Unwahren, Hoffnung auf Abklärung des gegenwärtigen, chaotischen Zustandes; Ahnung einer neuen Weltordnung; Friede, Erlösung, Befreiung, Überwindung, jene religiösen Kräfte, die dem geistigen Leben trotz Enttäuschungen und Rückschlägen zu jeder Zeit einen mächtigen Impuls gegeben haben – die Hauptideen, bilden sie nicht einen Querschnitt auch durch unsere Zeit(!), durch unser(!) geistiges Leben?"[6] Das Oratorium hat sieben Teile: Leitmotivisch ist die monumentale Ankündigung zu Beginn des Opus zu hören: „Dies ist das Gesicht Jesajas". Teil 1: Jesaja erschaut den Herrn in seiner Majestät; Teil 2: Wehruf über das abgöttische, sündige Wesen und Verkündigung des Zornes Gottes; Teil 3: Angst und Schmerz, doch Zuversicht und Hoffnung; Teil 4: Elend und Verzweiflung unter der strafenden Hand Gottes; Teil 5: Verheißung der

Erlösung und Lobgesang; Teil 6: Tod und Auferstehung; Teil 7: Neuer Himmel, neue Erde, Frieden Gottes.
Die Musik von Burkhard ist gekennzeichnet durch eine lebendige und unmittelbare Melodik, die fast im Stil der Gregorianik als Ausdeutung des Textes dient. Chorpassagen oder Melodik eines Bibelverses sind nichts anderes als eine Verstärkung der Sprachmelodie. Deutliche Intervallspannungen zwischen einzelnen Worten ermöglichen eine Intensivierung des (gesprochenen) Ausdrucks (z. B. Nr. 23: molto cantabile: „Er schoss auf wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich"). Auch der Rhythmus steht bei diesem Stück ganz unter dem Zeichen der Intensivierung des biblischen Wortes. Die Wirkung des Werkes erreicht der Komponist durch eine gekonnte Mischung zwischen dramatischen, epischen und lyrischen Elementen. Im letzten Teil erhält das Wort „Licht", durch einen Akkord vibrierend stehen gelassen, seine ganze Dramatik. Textlich löst er die Spannung erst durch die biblischen Worte „Deine Toten werden leben …". Das Wirken der Menschen in aller Unvollkommenheit und Sündigkeit steht unter dem eschatologischen Vorbehalt menschlicher Erkenntnis und Tuns. Letztlich siegen nicht die Machthaber der Welt oder triumphieren innerweltliche Heilsversprechungen und Ideologien, sondern die Gnade Gottes. Das Opus klingt mit den aus Deuterojesaja entliehenen Worten der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde aus. Der Chor singt zum Schluss vierstimmig „Allein Gott in der Höh'".
Dieses biblische Oratorium, das ganz unter der reformatorischen Struktur von Gesetz und Gnade gelesen wird, kennt im Werkverzeichnis von Burkhard ein „säkulares" Pendant. Dieses theologische Koordinatensystem von Gesetz und Evangelium wird in seiner Gotthelf-Oper „Die schwarze Spinne" auf eine bäuerliche Sphäre des Lebens im bernischen Emmental transponiert. Findet im Oratorium das Volk Erlösung durch den Messias, läuft das Erlösungsthema in der „Schwarzen Spinne" auf die Taufe eines bedrohten Kindes hinaus. Dieses Werk Burkhards kennt mehrere Stadien seiner Entstehung, da die Arbeit an der Komposition krankheitsbedingt immer wieder unterbrochen werden musste. Das theologische Gerüst, an dem sich Willy Burkhard orientiert, hat eine gewisse Nähe zur dialektischen Theologie Karl Barths. Wie sein Landsmann Barth geht der Komponist stringent vom theologischen Axiom „Dixit Deus" aus, der (!) offenbarungstheologischen und rezeptionsästhetischen Leseart der Bibel jener Zeit. Angesichts des II. Weltkriegs distanzierten sich Theologie und Kirche dadurch von einer ideologischen Instrumentalisierung der Christusbotschaft.



## Jesaja im Oratorium „In terra pax" von F. Martin

Das Oratorium „In terra pax" von Frank Martin ist eine Auftragsarbeit des Schweizerischen Rundfunks, Radio Genf. Der damalige Chef der Rundfunkanstalt plante, das Werk zum Ausklang des II. Weltkriegs erklingen zu lassen.[7] Es sollten nicht nur die Kirchturmglocken vom Frieden künden! Das Oratio breve für fünf Solostimmen, zwei vierstimmige Chöre, Mädchenchor ad libitum und großes Or-

chester stellt eine Mixtur biblischer Texte dar. Texte des Alten Testaments sind entnommene Psalmen und Textpassagen aus dem Propheten Jesaja. Zentral dabei das Kap. 40,1–8, das das Fest der Freude thematisiert. Der erste Teil beginnt mit der Schilderung des apokalyptischen Reiters (als Bariton-Rezitativ gesetzt). Der Chor singt sowohl homophon als auch unisono oder in der Kanon-Technik, um so eine Spannung des Geschehens musikalisch wiederzugeben. Der Hoffnungsaspekt des Werkes kommt in Worten nach der Seligpreisung und im Finale mit dem Vaterunser zum Ausdruck. Nach dem Schlussfinale von Chor und Solisten klingt das Werk in D-Dur aus. Das Werk Frank Martins will nach seinen eigenen Worten eine Leseart der Welt sein und gleichfalls eine Leseart der Musik als ein weiteres Verstehen von Welt. Für den Komponisten symbolisiert das Werk etwas von der Unaussprechlichkeit des Friedens Gottes, den wir hier auf Erden nur fragmentarisch und symbolisch wahrnehmen und erleben können. „Il s'agit de cette paix dont parle le Christ, lorsqu'il dit: ‚Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix'. Puisse ce petit oratorio apporter à quelques-uns quelque chose de cette paix que nous ne pouvons ici-bas qu'entrevoir fugitivement."[8]



**01** Möglicherweise kannte der Musiker durch die Vermittlung von Paul Sacher, Basel, das Werk „Das Gesicht Jesajas" von Willy Burkhard. Vgl. H. Halbreich, Bohuslav Martinù: Werkverzeichnis und Biografie. Mainz – London – New York 1968, 447.

**02** J. Sembdner, Jes 41. Ein Prinz singt für den Herrn. https://www.youtube.com/watch?v=SEbgr7MGxoo [Aufruf: 2.6.2018].

**03** In den musikalischen Bearbeitungen manifestiert sich ein Grundzug, den die exegetische Arbeit mit dem Alten Testament erst später der Methodenfrage reflektierte. Im deutschsprachigen Raum kann paradigmatisch die Reihe „Herder Theologischer Kommentar Altes Testament" genannt werden, die explizit auf die jüdische und christliche Rezeptionsgeschichte der Bücher des Alten Testaments eingeht.

**04** S. Weil, Cahiers/Aufzeichnungen. Bd. 1, München 1989, 192. Vgl. dazu: St. Völkl, Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid. Theologische Ästhetik als Leseart der Logik der Liebe bei Simone Weil und Hans Urs von Balthasar, Freiburg/Br. 2016, 248–255.

**05** W. Burkhard, Das Gesicht Jesajas. Oratorium für Soli (Sopran, Tenor, Bass), gemischten Chor, Orgel und Orchester. Opus 41 (zit. Klavierauszug A. Indermühle, o. J.).

**06** E. Mohr, Willy Burkhard. Leben und Werk, Zürich 1957, 36.

**07** F. Martin, In terra pax, Cologny 1991. Aufnahme: Fondation Calouste Gulbenkian, Lausanne 1975.

**08** Ders., Un compositeur médite sur son art, Neuchâtel – Paris 1977, 132.

# Die Kommunität des Hauses Saint-Isaïe



Das Haus Saint-Isaïe in Jerusalem verdankt seine Existenz einem französischen Dominikaner jüdischer Herkunft, P. Bruno Hussar.[1] Dessen Provinzial, P. Albert-Marie Avril, hatte ihn 1953 nach Israel geschickt, um dort ein Zentrum für jüdische Studien als Gegenstück zum Dominikanischen Zentrum für islamische Studien in Kairo zu errichten. P. Avril wollte ein Zentrum zugunsten des Ordens und der Kirche, um durch das Studium der jüdischen Wissenschaften (Bibel, Geschichte, Philosophie, Literatur, Mystik, Gebet) die Christen zu ermutigen und ihnen zu helfen, die Beziehung zwischen der Kirche und Israel zu entdecken und anzuerkennen.

## Die Entstehung des Projekts

Dieses Projekt konnte erst ab 1960 verwirklicht werden. Schuld an der Verzögerung waren verschiedene Schwierigkeiten, unter anderem das Misstrauen der israelischen Behörden, die zu der damaligen Zeit jede neue christliche Gründung als verstecktes missionarisches Unternehmen betrachteten. P. Hussar wohnte zunächst in Jaffa, wo er die Hebräisch sprechenden Katholiken betreute, die zum größten Teil aus den Ländern Osteuropas stammten, wo sie vor den kommunistischen Regimen geflüchtet waren.
Das Projekt des Zentrums für jüdische Studien wurde von dem Ordensmeister der Dominikaner, P. Michael Browne, und dem neuen Provinzial von Paris, P. Jordanus Kopf, tatkräftig unterstützt. Die Genehmigung für das Zentrum vom Generalkapitel der Dominikaner kam 1957. Die Gründer mussten gegen die Unschlüssigkeit des lateinischen Patriarchen Alberto Gori kämpfen, der befürchtete, das Judentum könnte, wegen ihres Umgangs mit der hebräischen Universität, einen allzu großen Einfluss auf sie ausüben. Außerdem mussten sie die Bedenken der Dominikaner der Bibelschule von Jerusalem berücksichtigen, die sich im östlichen Teil der Stadt im arabischen Viertel befindet. Der Direktor der Schule, P. Roland de Vaux, gab sein Einverständnis unter drei Bedingungen: 1. das Wort „dominikanisch" sollte weder im Namen noch in der Beschreibung der Schule vorkommen; 2. die Fächer, die an der Bibelschule unterrichtet werden, wie die Archäologie, sollten nicht im Zentrum gelehrt werden oder Teil der dortigen Tätigkeiten sein; 3. es sollten keine Beziehungen zwischen den Dominikanern der Bibelschule und denen des Zentrums bestehen. „Anstatt uns Dominikaner zu nennen, griffen wir auf den alten und schönen Titel der Predigerbrüder zurück", vermerkt P. Hussar in seinem Erinnerungsbuch.[2]

## Die Gründung und das Wachsen des Hauses Saint-Isaïe

Schließlich wurde das Zentrum im November 1959 in vorläufigen Räumlichkeiten eröffnet, die bei den Lazaristen in West-Jerusalem gemietet wurden. Die kanonische Genehmigung ließ nicht lange auf sich warten und das Zentrum wurde offiziell am Fest der Verkündigung des Herrn 1960 errichtet. Das Zentrum erhielt den Namen „Maison Saint-Isaïe", weil der Prophet Isaïe (Jesaja) derjenige Prophet des Alten Testaments ist, der dem Neuen Testament am nächsten steht.[3] Jesaja wird als „Prophet und Märtyrer" im liturgischen Kalender

der lateinischen Kirche im Heiligen Land gefeiert (mit anderen biblischen Gestalten, die Christus vorausgegangen sind, Abraham, Moses und Elias). Bereits 1961 war die hebräische Sprache im Zentrum üblich und es versammelte sich dort ein Kreis israelischer Freunde aus allen Volksschichten. Einer dieser Freunde war Jean Leroy, ein „Kleiner Bruder Jesu" mit dem Ordensnamen Jean de la Résurrection („Johannes von der Auferstehung"), der sich entschlossen hatte – so wie es damals häufig der Fall war – einen hebräischen Namen zu tragen, Yohannan Elihai („mein Gott lebt"), als er die israelische Nationalität erwarb.
P. Hussar war im Haus Saint-Isaïe nicht der einzige Dominikaner. Im Jahre 1959 war bereits ein weiterer Dominikaner aus Paris angereist, P. Jacques Fontaine, ein begeisterter Hebräischliebhaber. Beide Patres schrieben sich an der Hebräischen Universität von Jerusalem ein und belegten Vorlesungen in jüdischer Exegese, in Einführung in den Talmud und in der Geschichte des Judentums. Im Jahr 1962 kam P. Marcel Dubois zur Gemeinschaft hinzu, weil sich P. Hussar einen Bruder gewünscht hatte, „der zutiefst spirituell war und eine große intellektuelle Spannweite aufwies"[4]. 1967 kam auch P. Gabriel Grossmann hinzu, ein Österreicher aus der Provinz von Lyon. Als Sohn einer jüdischen Mutter, die sich hatte taufen lassen, kam ihm das Rückkehrgesetz für seine Einreise nach Israel zugute. Seine Spezialgebiete waren die Geschichte der Pioniere des Zionismus und die rabbinische Literatur. Da er sich einer Gruppe von Protestanten zur Übersetzung der Bibel angeschlossen hatte, wurde er nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Übersetzung der liturgischen Bücher ins Hebräische berufen.

## Die vielfältigen Aktivitäten der Dominikaner

Im Jahre 1976 gehörten zum Haus neun Ordensleute. Sie wurden von drei Laien unterstützt, unter anderem von Rina Geftman. Sie war eine russische Jüdin, die nach Paris emigriert war und dort zum Katholizismus konvertierte. P. Hussar hatte sie 1966 nach Israel kommen lassen. Er vertraute ihr die Sakristei sowie das Sekretariat, die Buchführung und die Verwaltung der Bulletins und der Veröffentlichungen an, die vom Haus Saint-Isaïe verlegt wurden.[5] Anfangs gab es den Freundesbrief, den *Lettre aux Amis* (der einfach vervielfältigt wurde), der eine Art Chronik war. Hinzu kam eine wissenschaftliche Veröffentlichung, die *Cahiers Saint-Isaïe* (vierteljährig). In ihnen wurden die Texte der Vorträge des Hauses für die veröffentlicht, die nicht an den Vorträgen teilnehmen konnten. Es gab auch die Zeitschrift *Shoresh* („die Wurzeln"), die jedoch nur einmal erschien. Der Titel versuchte zu unterstreichen, dass der jüdisch-christliche Dialog aus dem Bewusstsein der gemeinsamen Wurzel des Judentums und des Christentums erwächst. In der Folge wird der *Lettre aux amis* den Namen wechseln und wird *Les Oliviers de Saint-Isaïe* (dt.: „Die Olivenbäume des hl. Jesaja") heißen. Nach der Schließung des Hauses veröffentlichte P. Dubois noch einige Zeit lang eine thematische Zeitschrift unter dem Titel *L'Olivier de Jérusalem*.
Neben ihren Studien teilten die Mitglieder der kleinen Gruppe – unter Berücksichtigung ihrer Ausbildung, ihrer Fähigkeiten und ihrer Affinitäten – ihre Aufgaben auf. P. Hussar, der Hausobere, kümmerte sich um die Organisation des Gemeinschaftslebens, um die Gäste und die Kontakte zu den Außenstehenden. Sein Augenmerk galt dabei besonders den Juden Israels, bei denen er eine Sehnsucht nach dem Dialog zwischen Juden und Christen spürte. Mit dem Einverständnis der Gemein-

schaft wurde er nach Rom berufen, um bei der Vorbereitung der Konzilserklärung *Nostra Aetate* behilflich zu sein. Als designierter Experte spielte er bei der Abfassung und der definitiven Annahme dieses Dokuments eine entscheidende Rolle. Er konnte die komplette Änderung des ersten Entwurfs verhindern.[6] Um sich erkenntlich zu zeigen, verlieh ihm die Regierung von Tel Aviv die jüdische Staatsbürgerschaft.[7] Kurz danach gründete er Nevé-Shalom (das „Dorf des Friedens").

P. Jacques Fontaine hatte sich seinerseits nach dem Sechs-Tage-Krieg (1967) an der Israelischen Schule für Reiseführer eingeschrieben. Nachdem er sein Diplom erhalten hatte, gründete P. Fontaine eine Pilgerorganisation „La Bible sur le terrain", kurz „BST" genannt, die Bibelverkündigung an Ort und Stelle durch Einkehrtage in der Wüste anbot. Dieser Initiative war ein großer Erfolg beschieden.

Da die zwei wichtigsten Mitglieder außerhalb des Hauses mit der Ausführung ihrer Projekte beschäftigt waren, ging nach und nach jeder im Haus Saint-Isaïe seine eigenen Wege. Jeder Pater hatte sein eigenes Stockwerk und versuchte P. Dubois nachzueifern, der, als Dekan der Philosophischen Fakultät der Hebräischen Universität, viel zur Ausstrahlung der Gemeinschaft beitrug. Er machte aus dem Haus „eine Hochburg der christlichen Hoffnung und ein Ort der geschwisterlichen Liebe, damit seine Existenz berechtigt sei und sein Zeugnis wesenhaft verwirklicht sei", so seine eigenen Worten.[8]

## Ökumenisch und international verbunden

Die Christen hebräischer Sprache, deren Pfarrer noch immer P. Hussar war, versammelten sich jeden Sonntagabend zur Messe, in der einer der Patres des Hauses auf Hebräisch predigte. Die Hilfe von Saint-Isaïe für die Lokalkirche begrenzte sich nicht auf diese Gruppe, sie dehnte sich auf alle ihre Bereiche aus und erstreckte sich über die katholische Kirche hinaus: Vorlesungen zur Einführung in die Bibel für das Noviziat der Franziskaner der Kustodie des Heiligen Landes in Ain Karem; wöchentliche Besinnungstage für die Sionsschwestern; Unterricht im biblischen Zentrum, das die Sionsschwestern im Jahre 1965 gegründet hatten, für Kursteilnehmer der ganzen Welt; Vorträge für die Mitglieder der Werke des griechisch-katholischen Bischofs von Galiläa, Msgr. Hakim, usw. Nicht zu vernachlässigen ist die ökumenische Öffnung des Hauses. Die Dominikaner von Saint-Isaïe knüpften Kontakte mit den Protestanten, die sich als fruchtbar erweisen sollten. So kamen sie in Kontakt mit Pastor Peter Schneider, dem Assistenten des anglikanischen Erzbischofs von Jerusalem für jüdische Fragen und Beziehungen zu Israel. Dieser erbat ihre Mitarbeit für die Ausarbeitung eines Studienprogramms der *Ecumenical Students Discussion Group*, das 1965 für die englischsprachigen Studenten in Jerusalem gegründet worden war. Pastor Schneider erbat ebenfalls die Mitarbeit für die inhaltliche Ausarbeitung des Austauschs zwischen Professoren und christlichen Forschern, die sich in der *Ecumenical Theological Research Fraternity* trafen, die von Peter Schneider im darauffolgenden Jahr gegründet worden war.

Schließlich beschäftigte sich das Haus Saint-Isaïe in verschiedener Hinsicht mit dem Dialog zwischen Juden und Christen. Hier hinein passen die Interventionen der Patres Dubois und Hussar in den Versammlungen der jüdisch-christlichen Gruppe Amana, die in Tel Aviv stattfanden, bei denen die Sprache das Hebräische war. Beide Patres gehörten auch zur Rainbow Group („Regenbogengruppe").[9]

Unter den jüdisch-christlichen Aktivitäten, die meistens im Haus Saint-Isaïe stattfanden, sind zwei wöchentliche Vorträge über die Psalmen zu erwähnen, die von Doktor Kamrat ge-

halten wurden, dem Gründer und Direktor der *Ulpan Ezion*, der berühmtesten Schule für Hebräisch in Jerusalem. An den Vorträgen nahmen 20 bis 30 Personen teil, Juden und auch Christen. P. Dubois sagte darüber: „Dank seines philologischen Wissens, seiner Kenntnisse der Bibel, seiner Kommentare und seiner tiefen Spiritualität, ergibt die Analyse eines einzigen Wortes dem Vortragenden die Gelegenheit, ungeahnte Vergleichsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dank seines außerordentlichen pädagogischen Talents begeisterten seine Vorträge sogar jene, die der hebräischen Sprache nicht ganz mächtig waren. Wir sind überaus glücklich, einen Juden über die Bibel sprechen zu hören – und wir spüren, dass Doktor Kamrat selbst zutiefst darüber glücklich ist, über die Bibel in einem katholischen Kloster sprechen zu dürfen."[10]

Als Beweis der Ausstrahlung des Hauses Saint-Isaïe ist noch zu erwähnen, dass das Haus auf Bitten israelischer Persönlichkeiten am 3. Juni 1973 eine Gedenkfeier für den einen Monat zuvor verstorbenen Jacques Maritain veranstaltete. Professor Zvi Werblowsky hielt dabei einen Vortrag über die Persönlichkeit und das Denken des französischen Philosophen.

In seiner großen Weltoffenheit gründete Professor Werblowsky den Fachbereich der vergleichenden Religionswissenschaften an der Hebräischen Universität, bevor er von 1964 bis 1969 Dekan der Philosophischen Fakultät dieser Universität wurde. Er hatte die Gründung des Hauses Saint-Isaïe sowie die Errichtung einer protestantischen Gemeinschaft in Israel nach dem Beispiel der Kibbuze, „Nès-Amin", befürwortet.

## Das Ende von Saint-Isaïe

Diese reichhaltigen Erweiterungen und positiven Entwicklungen konnten die Schließung von Saint-Isaïe nicht verhindern. Diese erfolgte 1997 aufgrund einer Entscheidung des Ordens. Mehrere Faktoren haben dazu beigetragen. Kein Freiwilliger hatte sich mehr gemeldet, um die Arbeit des Hauses zu übernehmen und seine Mission weiterzuführen. Das Interesse in Frankreich für eine solche Präsenz hatte abgenommen, da die große Sympathie für Israel mit der seiner Errichtung vorangegangenem zionistischen Abenteuer mit der Zeit nachgelassen hatte und die israelische Politik gegenüber den Palästinensern nicht gut geheißen wurde.

Der Orden konzentrierte sich auf die dominikanische Präsenz im Kloster Saint-Etienne, dem Sitz der berühmten Bibelschule.

Aus dem Französischen von
Marcel Oswald OP, Köln

**Annie Laurent** Dr. rer. pol., geb. 1949 in Saint-Rémy-de-Provence (Frankreich), Journalistin und Schriftstellerin, Veröffentlichung u. a.: L'Islam pour tous ceux qui rentent en parler, Paris 2017.

**01** Der Text entstammt dem Buch von M.-J. Dubois, Nostalgie d'Israël, Paris 2006, 381–388. Die Überschriften wurden überarbeitet.
**02** B. Hussar, Quand la Nuée se levait … témoignage d'un prêtre israélien, Paris 2004, 81.
**03** Zunächst wollte man das Zentrum „Maison Saint-Jérémie" nennen, doch diese Wahl wurde wegen ihrer traurigen Konnotation mit den Klageliedern des Jeremias verworfen.
**04** B. Hussar, Quand la Nuée se levait, a.a.O., 87.
**05** R. Geftman hat ihren Werdegang veröffentlicht in dem Buch Guetteurs d'aurore, Paris 1987.
**06** M.-J. Dubois, Nostalgie d'Israël, a.a.O., 316.
**07** Siehe den Bericht dieser Begebenheit in B. Hussar, Quand la Nuée, a.a.O., 91–102.
**08** Lettre aux amis 7 (7. Oktober 1966), 6.
**09** M.-J. Dubois, Nostalgie d'Israël, a.a.O., 397–398.
**10** Lettre aux amis 8 (25. März 1967), 9.

# Hieronymus

## „Commentarii in Isaiam prophetam" (408–410)



Zu Jes 52, 13, dem Auftakt des vierten der sog. Gottesknechtslieder: „Seht, mein Knecht wird weise sein, erhöht werden, hoch emporsteigen und sehr erhaben sein" legt Hieronymus aus:

> *„Und den Lesern soll nicht ein Zweifel darüber bestehen bleiben, wer der ist, der sagt: ‚Ich bin es, der da spricht: Ich bin da' (Jes 52,6) und was der heilige Arm des Herrn bedeutet (Jes 52,10), der vor allen Völkern geoffenbart worden ist. Denn Gott, der allmächtige Vater, lehrt darüber eindeutig: Seht, ‚mein Knecht' wird weise sein oder (mit der Septuaginta) ‚mein Sohn', eine Differenzierung, über die wir oben gesprochen haben. Er wird aber weise sein, nicht wie das Wort und die Weisheit Gottes, sondern wie ein Knecht und Sohn. Als dieser in der Gestalt Gottes war, hat er ihn für würdig erachtet, die Gestalt eines Knechtes anzunehmen, und dieser war dem Vater gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Deshalb hat er (scil. der Vater) ihn (scil. den Sohn) erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über allen Namen ist (Phil 2,9)".*[1]

„Nachdem ich eine lange Zeit den Auslegungen der 12 Propheten gewidmet und einen Kommentar zum Danielbuch geschrieben habe, zwingst Du mich, Eustochium, Jungfrau Christi, zu Jesaja zu kommen und (zumindest) Dir gegenüber einzulösen, was ich bereits deiner Mutter, der seligen Paula, zu Lebzeiten versprochen habe".[2] Hieronymus formulierte diese Widmung im Jahr 408 n. Chr.; sie ist der Auftakt zu seiner großen Kommentierung des alttestamentlichen Jesajabuchs, die ihn für zwei Jahre – nur unterbrochen von krankheitsbedingten Arbeitspausen – beschäftigte. Eustochium, eine gottgeweihte Jungfrau, die mit Hieronymus und ihrer Mutter nach Bethlehem gegangen war und dort mehreren asketischen Frauengemeinschaften vorstand, hatte den Kirchenvater offenbar nachdrücklich dazu aufgefordert. Hieronymus, der wahrscheinlich vielseitigste unter den lateinisch-christlichen Schriftstellern und nach Augustinus zugleich auch ihr produktivster[3], wagte sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts intensiver an die Kommentierung der alttestamentlichen Propheten. Die Auslegung der sog. kleinen Propheten stand am Anfang, ab 407 folgten das Danielbuch und schließlich ab 408 Jesaja. Die Auslegung dieses Propheten gerät zur umfangreichsten Arbeit des Hieronymus. In der lange zu zitierenden Textfassung der Patrologia Latina umfasst der Kommentar fast 700 Spalten und in der heute üblichen, historisch-kritischen Edition durch Marcus Adiaen gar 800 Seiten.[4]

### Hieronymus – der Exeget

Die Auslegung des Jesajabuchs fällt in die letzte Schaffensperiode des Hieronymus (in die Jahre 402–418). Nachdem Hieronymus eine größere kirchliche Wirksamkeit als römischer Bischof verwehrt geblieben war, zog er sich im Jahr 385 nach Bethlehem zurück und entfaltete dort als gelehrter Asket und Mönch seine literarische Schaffenskraft. Im Mittelpunkt seiner Arbeiten stand die Auseinandersetzung mit den Büchern des Alten Testaments. Hieronymus' Jesajakommentierung steht im Westen am Anfang der exegetischen Auseinandersetzung mit diesem Propheten. Das heißt freilich nicht, dass sich vor Hieronymus nicht auch andere christliche Autoren mit Jesaja befasst hätten, im Gegenteil. Irenäus von Lyon, die Nordafrikaner Tertullian und

Cyprian[5] – sie alle lassen erkennen, wie intensiv gerade dieser Prophet in der frühchristlichen und spätantiken Literatur rezipiert wurde. Auslegungsschwerpunkte waren u. a. Jes 6 (die Vision im Tempel), Jes 11,1–10 (der Zweig Jesse) oder Jes 42,1–7; 49,1–9a; 50,4–9a; 52,13–53,12 (die Gottesknechtslieder). Nur eine Kommentierung findet sich vor Hieronymus nicht; die meisten Autoren schreckten wohl vor dem Umfang des Prophetenbuchs zurück.[6] Mit Hieronymus änderte sich das.

## Quellen, Aufbau und Themen

Hieronymus brach das „große Schweigen" der Lateiner. Selbstbewusst schreibt er im Prolog des ersten Buchs: „Und es bedeutet eine große Mühe und Arbeit, das ganze Jesajabuch erörtern zu wollen, über dem schon unsere Vorfahren geschwitzt haben, ich meine die griechischen. Denn bei den Lateinern herrscht ein großes Schweigen mit Ausnahme des Märtyrers Victorinus seligen Angedenkens, der mit dem Apostel sagen konnte: Bin ich auch unerfahren in der Rede, so dennoch nicht in der Erkenntnis (2 Cor 11,6)".[7]
Victorinus von Pettau (um 230–304), auf den Hieronymus anspielt, legte als erster Lateiner einen heute verlorenen Kommentar zu Jesaja vor, auf den der Kirchenvater noch zurückgreifen konnte. An griechischen Auslegungen standen ihm zudem Kommentierungen des Origenes (in 30 Büchern [mit Ausnahme des 26. Buchs]), des Eusebius von Caesarea (in 15 Büchern) sowie des Didymus und des Apollinaris von Laodizäa zur Verfügung.[8] Seine Quellen nennt Hieronymus zu Beginn des Kommentars ausführlich, nicht ohne sie – deutlich wertend – zu klassifizieren: Dem Victorinus hält er dabei ein fehlendes sprachliches Vermögen und dem Apollinaris eine gedrängte Kürze der Kommentierung vor.[9]
Hieronymus verband eine historische mit einer geistigen Auslegung. Erstere hatte er bei Apollinaris von Laodizäa und der sog. antiochenischen Schule, letztere bei dem von ihm anfangs bewunderten Origenes und der sog. alexandrinischen Schule kennengelernt. Typische Einleitungsfragen, die Überlieferung eines Textes, seine Übersetzungen und sprachliche Besonderheiten interessierten ihn daher genauso wie der geistige Sinn, in dem sich Höheres erschließe.[10] Die Auslegung der Buchstaben, der *litterae*, in ihrer historischen Bedeutung war dabei für ihn eine notwendige Voraussetzung der höheren Schriftinterpretation, mit der erst die eigentliche Bedeutung eines Textes zu ermitteln sei: „Deshalb ist nach der historischen Wahrheit alles geistig aufzufassen"[11], so schreibt er zu Beginn des Jesajakommentars.
Bei der Kommentierung konnte Hieronymus nicht nur auf griechische Vorlagen, sondern auch auf eigene ältere Arbeiten zurückgreifen. Nach einer kürzeren Abhandlung über das Gesicht von den Seraphim und der glühenden Kohle (Jes 6,6) aus konstantinopler Zeit (im Jahr 381)[12] hatte er im Jahr 397 bereits eine historische Interpretation der zehn Visionen (Jes 13–23) unternommen, die er jetzt als fünftes Buch in den Kommentar integrierte und um eine geistige Auslegung in zwei Büchern ergänzte.[13]
Der Kommentar selbst folgt dem alttestamentlichen Prophetenbuch und legt Verse bzw. Abschnitte dem historischen oder geistigen Sinn nach aus. Einzelnes wirkt dabei für den modernen Leser inkonsistent und ohne innere Konsequenz. Antijüdischer Polemik ist beispielsweise zuzurechnen, wenn Hieronymus gegen jüdische Exegeten festhält, dass die Strafandrohung des Jesaja (Jes 3, 1) nicht auf die babylonische Gefangenschaft, sondern auf die Leiden des Herrn zu beziehen sei[14], oder der Kirchenvater andernorts formuliert: „[…] es ist kirchlicher Brauch, Christus das

Knie zu beugen, was die Juden überhaupt nicht tun und schon darin den Hochmut ihres Geistes beweisen".[15]

Zeitgenössisches verrät Hieronymus, wenn er vor allzu schnellen Weihen im Klerus warnt und anführt, dass es keine geringe Sünde sei, die Klerikerweihe nicht den Heiligen und im göttlichen Gesetz Gebildetsten, sondern den Anhängern und Dienern billiger Ämter zu spenden.[16]

Wie schon in der frühchristlichen Tradition aber ist Jesaja für Hieronymus besonders der messianische Prophet, dessen Verheißungen sich erst in Christus erfüllt hätten.[17] In zahlreichen Anspielungen auf die eigene Zeit beschreibt er den Triumph über das Heiden- und Judentum.[18]

Als Hieronymus im Jahr 410 die Kommentierung abschließen kann, ist er erschöpft: „Es ist wirklich an der Zeit, dass ich dem Prophetenbuch ein Ende setze", schreibt er an Eustochium, die Adressatin. Gegen Kritik an der Länge seiner Kommentierung verwahrt er sich und verweist auf die Komplexität des Gegenstandes, die eine längere Auseinandersetzung erforderlich gemacht habe.[19]

Das zu Beginn konstatierte Schweigen der Lateiner über diesen Propheten war damit gebrochen; eine Kommentierung, die hinsichtlich Umfang und Detailreichtum der des Hieronymus vergleichbar wäre, wurde in späterer Zeit nicht mehr vorgelegt. Der Umfang des Jesajabuchs ließ auch andere zurückschrecken. Hieronymus' *Commentarii in Isaiam prophetam* blieben damit im Westen des römischen Reichs singulär.

**Dr. theol. habil. Christian Hornung** (christian.hornung@uni-bonn.de), geb. 1981 in Köln. Prof. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Anschrift: Institut für Kirchengeschichte, Regina-Pacis-Weg 1, D-53111 Bonn. Veröffentlichung u. a.: Monachus et sacerdos. Die Asketisierung des Klerus im 4. und 5. Jahrhundert, in: Jahrbuch für biblische Theologie 33 (2018), in Vorbereitung.



**01** Hieron. *in Is.* 14, 52, 13–15 (CCL 73A, 586 Adriaen).
**02** Hieron. *in Is.* 1 prol.: CCL 73, 1 Adriaen: Expletis longo vix tempore in duodecim prophetas viginti explanationum libris et in danielem commentariis, cogis me, virgo christi eustochium, transire ad esaiam; et quod sanctae matri tuae paulae, dum viveret, pollicitus sum, tibi reddere.
**03** Vgl. H. Hagendahl/J. H. Waszink, Art. Hieronymus, in: Reallexikon für Antike und Christentum 15 (1991), 117–139, hier 117.
**04** Grundlegend P. Jay, L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe", Paris 1985; vgl. auch A. Lutz, Die Chronologie des Esaias-Kommentars von Hieronymus. in: WSt 26 (1904), 164–168; F. M. Abel, Le commentaire de s. Jérôme sur Isaie, in: RB 13 (1916), 200–225.
**05** Vgl. P. Jay, Art. Jesaja, in: Reallexikon für Antike und Christentum 17 (1996), 764–821, hier 800, 802f. mit Einzelnachweisen.
**06** Vgl. Jay, Jesaja, a.a.O., 805.
**07** Hieron. *in Is.* 1 prol.: CCL 73, 3 Adriaen: Magnique laboris et operis est, omnem Esaiae librum velle disserere, in quo maiorum nostrorum ingenia sudaverunt, graecorum dico. Ceterum apud Latinos grande silentium est, praeter sanctae memoriae martyrem Victorinum, qui cum Apostolo dicere poterat: Etsi imperitus sermone, non tamen scientia.
**08** Vgl. Hieron. *in Is.* 1 prol.: CCL 73, 3f. Adriaen.
**09** Hieron. *in Is.* 1 prol.: CCL 73, 3 Adriaen: Apollinaris autem more suo sic exponit omnia, ut universa transcurrat et punctis quibusdam atque intervallis, immo compendiis grandis viae spatia praetervolet; ut non tam commentarios quam indices capitulorum nos legere credamus.
**10** Vgl. A. Fürst, Hieronymus, a.a.O., 121–128.
**11** Hieron. *in Is.* prol.: CCL 73, 3 Adriaen: Unde post historiae veritatem, spiritaliter accipienda sunt omnia.
**12** Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 3, Freiburg/Br. 21923 (Nachdruck: Darmstadt 22007), 623f.
**13** Vgl. G. Grützenmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur Alten Kirchengeschichte 3: Sein Leben und seine Schriften von 400 bis 420, Berlin 1908 (Nachdruck: Aalen 1969), 178.
**14** Vgl. Hieron. *in Is.* 2, 3, 1 (CCL 73, 41 Adriaen).
**15** Hieron. *in Is.* 13, 45, 19 (CCL 73A, 515 Adriaen).
**16** Vgl. Hieron. *in Is.* 16, 58, 10 (CCL 73A, 670 Adriaen).
**17** Vgl. Hieron. *in Is.* 1 prol. (CCL 73, 1 Adriaen).
**18** Vgl. Hieron. *in Is.* 1, 2, 4 (CCL 73, 30 Adriaen).
**19** Hieron. *in Is.* 18 prol. (CCL 73A, 742 Adriaen).

## Bücher

Udo Di Fabio (Hrsg.), **Reformation und die Ethik der Wirtschaft**, Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2018, 92 S., € 12,–.

Das vorliegende schmale Bändchen ist die Frucht einer Tagung (2016) des Wissenschaftlichen Beirats „Reformationsjubiläum 2017" unter der Leitung des Herausgeber dieses Bandes, *U. Di Fabio,* aus dem einige der Beiträge in dieser Besprechung besonders herausgehoben werden.

Ausgehend von den Veränderungen im Zuge der Reformation spielten in der neuen Theologie auch wirtschaftliche Themen eine Rolle. „Luthers Lehre war wirtschaftlich ambivalent. Einerseits war sie – anders als es dem Calvinismus oder dem Pietismus zugeschrieben wird – kein ideelles Förderprogramm des Kapitalismus, sondern biblisch kritisch gegenüber der Logik des Zinses und der Rendite." (Di Fabio, Vorwort V.).

*Werner Plumpe* (Wirtschaftsgeschichte, Frankfurt/M.) setzt sich in seinem einführenden Beitrag „Die ökonomische Bedeutung des reformatorischen Denkens" (1–20) mit den wirtschaftshistorischen Belangen des religiösen Wandels im 16. Jahrhundert auseinander. Die nicht unumstrittene, aber durchaus folgenschwere Auseinandersetzung mit Max Webers Schrift „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" lohnt weiterhin. Plumpe möchte das Wechselverhältnis von einer bestimmten Religiosität resp. Handlungsmoral und ökonomischem Handlungserfolg oder -misserfolg näherhin beleuchten. Es ist evident, dass wirtschaftliche Themen in der Reformationszeit oder in der (zeitgleichen) Epoche der Spanischen Spätscholastik eine Rolle spielten. Im ausgehenden 19. Jahrhundert hantierte man zunehmend mit Themen wie Askese, Berufsgedanke, marktadäquates Handeln oder Sozialdisziplinierung und hielt dies wie selbstverständlich für eine Folge protestantischer Normativität. Der Autor des Beitrags zeigt, dass das Phänomen differenzierter zu betrachten ist. „In der reformatorischen Programmatik finden sich Momente, die auf den späteren Kapitalismus, oder besser, die moderne Wirtschaft hinweisen, namentlich die Vorstellung von Berufsfleiß und Arbeitsdisziplin. Andere Vorstellungen hingegen deuten keineswegs in die Richtung der modernen Welt, namentlich die Verdammung des individuellen Vorteilsstrebens und des Konsums sowie das verbreitete Misstrauen in die Fähigkeit des Menschen, Gottes Gebote zu achten und entsprechend zu handeln." (18)

In seinem Beitrag „Weltlicher Gottesdienst" (43–64) fragt der emeritierte evangelische Bischof *Wolfgang Huber* nach der Aktualität der reformatorischen Wirtschaftsethik. Er distanziert sich von einer irgendwie gearteten Funktionalisierung der Weberschen These, die von Weber selbst in einer nachfolgenden Schrift relativiert wurde, denn nicht die ethische Lehre einer Religion ist im soziologischen Sinne des Wortes deren spezifisches Ethos, sondern dasjenige Verhalten, auf welches quasi Prämien (z. B. Heil in der Prädestinationslehre) verteilt wurden. „Zu bezweifeln ist jedoch, dass der Geist, den der Protestantismus dem Kapitalismus auf den Weg gegeben hat, der Geist der ‚Heilsprämie' war." (48) So setzt Huber an, wirtschaftliches Handeln als „weltlichen Gottesdienst im Licht der Rechtfertigungslehre" (ebd.) zu skizzieren. Luther betonte den im Wert gleichrangigen doppelten Beruf des Menschen: den Beruf zum Glauben an Gott und zum Dienst am Nächsten. Arbeit wird also hoch geschätzt (in Anlehnung an den hl. Hieronymus: „Alle Werke der Gläubigen sind Gebet"; zit. 55), Faulheit gilt als Gleichgültigkeit dem Nächsten gegenüber. Calvins Ethik ist nach Meinung Hubers vor allem eine „Ethik der Dankbarkeit" (55), d. h. man darf sich der Gaben Gottes in der Schöpfung erfreuen und sie auch – vernünftig und maßvoll – nutzen. Weder bei Calvin noch bei Luther findet sich nach Huber die Idee, dass der berufliche Erfolg die Gewissheit des Heils zu verbürgen vermag. Nicht umsonst habe auch die evangelische Sozialethik in

Deutschland heute im Wesentlichen drei Schwerpunktthemen gesetzt – die Kritik an Exzessen des Finanzkapitalismus, der Parteinahme für die Armen und der Wertschätzung von Arbeit und Beruf.
Diesen Ansatz führt der Herausgeber des Bändchens, der Jurist U. Di Fabio fort. In seinem Aufsatz „Reformatorische Ethik zwischen Logik der Wirtschaft und Privatautonomie des Lebensalltags" (65–88) versteht er die Beziehung von Religion und Wirtschaft hinsichtlich des Übergangs zur Neuzeit als „Ko-Evolution maßgeblicher sozialer Interaktionssphären" (67) und gerade nicht als monokausal mit Luthers Auftreten erklärungsfähig. Dabei ist, so Di Fabio, die Position Luthers zwischen theologischer Normativität und pragmatischer Stabilität ein gewisser Kompass. „Es gilt, die Linien zwischen Lebensalltag und der Logik wirtschaftlicher Interaktion neu einzuzeichnen in eine sich technisch weiter umwälzende Gesellschaftsordnung, die aber im institutionellen Fundament häufig allzu sorglos ist und deshalb womöglich zuerst spirituell und dann auch im Rationalitätsniveau zurückfallen wird." (87f.)
Im Nachklang des Reformationsjahres handelt es sich bei diesem kleinen Sammelband um eine gute und nachvollziehbare Aktualisierung der Weberschen These zum (vorgeblichen) Geist des Protestantismus.

**Thomas Eggensperger OP,** Berlin – Münster

Juan Ginés de Sepúlveda, **Democrates Secundus.** Zweiter Democrates. Lateinisch/Deutsch, hrsg., eingeleitet u. ins Deutsche übers. von Christian Schäfer (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit Reihe I Bd. 11), Verlag Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, 266 S., € 168, –.

Das erste Mal überhaupt liegt nun die Übersetzung des „Democrates Secundus" in deutscher Sprache vor, das der spanische Gelehrte Ginés de Sepúlveda (1490–1573) verfasst hatte, vor allen Dingen, um den Nachweis zu liefern, dass ein Königreich (wie Spanien) prinzipiell das Recht habe, gegen ein Land (wie das sog. Westindien) einen gerechten Krieg zu führen, wenn die dortigen Einwohner (wie die sog. Indios) sich nicht an moralische (d. h. europäische) und religiöse (d. h. katholische) Normen hielten. Der Ansatz Sepúlvedas, der sich auf weiten Strecken an Aristoteles orientiert und eine Parallele zwischen antiken Barbaren und amerikanischen Ureinwohnern herstellt, war von Anfang an in der spanischen akademischen und politischen Welt nicht unumstritten, obgleich es eigentlich bestimmte Praktiken der spanischen Krone leichter hätte rechtfertigen können. Allgemein bekannt ist die in den Jahren 1550/51 vor dem Indienrat angesetzte „Gran Disputa de Valladolid" zwischen Sepúlveda und seinem prominentesten Gegner, dem Dominikanerbischof Bartolomé de Las Casas. Sepúlveda bediente sich in der Argumentation vor allem seines einige Jahre zuvor verfassten „Democrates Secundus", die zweite Schrift, die ein fiktives Gespräch zwischen Democrates (der die Position Sepúlvedas vertrat) und einem anderen Protagonisten namens Leopold (der die Position der Gegner vertrat) darstellt. Sepúlveda nennt vier Gründe, warum ein Krieg wie der Spaniens gegen die Indianer gerechtfertigt sei: die Eingeborenen seien Barbaren, sie verstießen permanent gegen das Naturrecht, sie brächten Menschenopfer dar und sie müssten aufgrund des biblisch gebotenen Missionsauftrags zwangsweise christianisiert werden.
Es ist das Verdienst von *Christian Schäfer* (Philosophie, Universität Bamberg), den Text Sepúlvedas in einer angesehenen Reihe unter Verwendung des seitens Sepúlvedas verbesserten und erweiterten Textes des „Codex Salmanticensis" herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt zu haben. In der Einleitung des Textes geht der Herausgeber auf die Quellenlage ein, so wie er auch Probleme der Übersetzung u. a. bestimmter Termini wie „ius gentium", „pius" oder „religio" behandelt. Dies ist vor allem bei so zentralen Begriffen wie Sklave und Sklaverei von Bedeutung, da Sepúlveda nicht das aristotelische „doulos"/„douleía" verwendet, sondern „servus"/„servitus". Die Vermutung, dass Sepúlveda damit vielleicht habe ausdrücken wollen, sein Sklavenverständnis sei gar nicht das harsche aristotelische, sondern vielmehr das neuzeitliche im Sinne von Leibeigenschaft, lässt

sich, so Schäfer, aber nicht erhärten (LXX). Sepúlvedas Ansatz bleibt problematisch und erschreckend zugleich.

Es ist interessant, das philosophische Denken Sepúlvedas über seine Schrift hinaus zu beleuchten, wie es Schäfer in seiner ausführlichen Einleitung tut. Juan Ginés de Sepúlveda ließ sich im Rahmen seiner akademischen Laufbahn immer wieder von antiprotestantischen und erasmuskritischen Vordenkern inspirieren. Bei allem Respekt vor seiner akademischen Leistung (vor allem als Humanist und Experte in den alten Sprachen) löste er mit seinen radikalen Thesen zum gerechten Krieg gegen die indianischen Völker scheinbar doch eher Verwunderung unter seinen Zeitgenossen aus, genährt von der Kritik seiner – von ihm auch so empfundenen – Erzfeinde, den Dominikanern seiner Zeit. Las Casas war dabei nur *ein* prominenter Vertreter, denn auch seine Mitbrüder Francisco de Vitoria oder Domingo de Soto lehnten Sepúlvedas Theorie und auch seine eigenwillige Interpretation des Aristoteles ab. Die Kontroverse von Valladolid ging zwar ohne eindeutiges Ergebnis zu Ende, aber nicht zu Unrecht fühlte sich Sepúlveda zunehmend akademisch und politisch isoliert.

Die Herausgabe dieses zweisprachigen Textes mit der ausführlichen Einleitung und einem hilfreichen Anhang kann nicht genug gewürdigt werden.

**Thomas Eggensperger OP,** Berlin – Münster

Markus Etscheid-Stams/Regina Laudage-Kleeberg/Thomas Rünker (Hrg.), **Kirchenaustritt – oder nicht?** Wie Kirche sich verändern muss, Freiburg/Br. 2018, 308 S., € 25,–.

---

Der Band bietet im Hauptteil drei unabhängige Studien, die durch das Bistum Essen in Auftrag gegeben wurden (Meta-Studie des Zentrums für angewandte Pastoralforschung/ Bochum, explorative Untersuchung durch das Institut empirica für Jugendkultur und Religion/ Kassel, theologische Reflexionen durch das Institut M.-Dominique Chenu/ Berlin). Der Titel ist Programm: es geht um Fragen der Kirchenbindung und um die Suche nach Maßnahmen, ihrer Erosion zu begegnen (Stichwort „Reformen"). Durch die Expertisen soll eine breitere und fundierte Grundlage geschaffen werden, mit der das Ruhrbistum seine seit 2005 unternommenen Zukunftsinitiativen erfolgreich entwickeln will. Dieser Prozess wird auch im Dialog mit Menschen gestaltet, die bereits ausgetreten sind oder sich zumindest damit beschäftigen. So begrüßenswert es ist, dass sich die institutionell verfasste Kirche dieser Aufgabe in dieser Weise stellt: dieses Buch stellt ihr ein schlechtes (Selbst-)Zeugnis – und darum ist es gut. Eher unfreiwillig geraten die Beiträge von Seiten des Bistums zum eigentlichen Hauptstück. Denn die entscheidende Frage ist, von welchem Standpunkt aus und woraufhin – also zu welchem Zweck – Veränderungen vorgenommen werden sollen. In der Hinsicht erzeugen diese Beiträge den wichtigsten dokumentarischen Wert, setzen sie die diskursiven Reizpunkte und schaffen eine theologisch prekäre Optik auf das ekklesiale Selbstverständnis; dabei gerät das Bistum Essen allerdings zum Fallbeispiel für den größeren Zusammenhang des Kirchenthemas.

Die Studien bieten jeweils einen differenzierten Zugang mit einer eigenen Methodik in das Thema, wodurch den Leser*innen ein größeres Panorama gezeichnet ist. So verdienen sie schon grundsätzlich eine eigene (kritische) Auseinandersetzung, mehr noch allerdings durch ihre Synopse, die zwangsläufig in ein vergleichendes Lesen führt und ein qualitatives Gefälle deutlich macht. Gemeinsam ist ihnen allerdings die Aussage, in der Kirche hätte es seit dem Vaticanum II kaum Fortschritte gegeben und sie mahnen eine neuerliche Lozierung im Kerygma an. Denn die wichtigsten Austrittsgründe werden darin erkannt, dass Kirche in ihren spirituellen Kernkompetenzen versagt habe und für die individuellen Bedürfnisse keinen Platz bereit stelle (Konformitätszwang vs. pluralitätsfähige Kirche). Die Menschen gehen, weil sie sich im Raum der Kirche mit ihrem Leben nicht mehr gut aufgehoben oder wirklich willkommen fühlen.

Was nun als „aggiornamento" angestoßen wird, folgt einem Veränderungswillen, der weniger von pastoralen Anliegen als vielmehr von einem ökono-

mischen Kalkül getragen ist: durch eine kundennahe Marktanalyse soll eine strategische Positionierung ermöglicht werden, um die wichtigen Anteile zu sichern und das ist für das Bistum Essen die Kirchensteuer. Es soll analysiert werden, wie das System, das die Menschen zum Austritt bewegt, durch einen facelift und in der Anwendung wieder attraktiver wird. Es wird offen eine Unternehmensstrategie verhandelt – und das ist aufschlussreich. Auf die empfohlene Identitätsfrage, dem nachzuspüren, was Kirche begründet und (eigentlich) bestimmt, nämlich die Botschaft Jesu Christi, wird kaum eingegangen. Statt darüber auch wieder die spirituellen Fragen stärker in den Fokus zu rücken, werden die Menschen, die (eigentlich) die Kirche ausmachen, zu Konsumenten in einer Verwertungslogik degradiert und objektiviert. Diese Bruchlinie ist eklatant und sie zeigt sich kontrastreich sowohl perspektivisch als auch rhetorisch im Gegenlicht der Studien. Viel zu oft werden dagegen Lamenti wiederholt, man könne nicht mehr die „Fiktion der Normalität" pflegen und müsse sich vom „Gewohnten und Liebgewordenen" trennen.

Die Ergebnisse bzw. Empfehlungen aus den Studien bieten, mit der Zeit gegangen und in gewissen Teilen theologisch sehr ansprechend orientiert, darum aber wenig Überraschendes. So ergibt sich in der Zeichnung der Studien ein Vexierbild, das die Auftraggeber, die zugleich die Adressaten sind, mindestens irritieren sollte, wenn Selbstverständlichkeiten wie diese eigens betont und als Aufgabe an die Hand gegeben werden: Kirche müsse, um ihr schlechtes Erscheinungsbild zu polieren, eine symbolische Führungsrolle einnehmen und „eine klare Deutung eines gesellschaftlich relevanten Ereignisses anbieten", wie es die sog. „Flüchtlingskrise" darstelle. Damit gehört wiederum die Repräsentation identitätsbildender Narrative zusammen. Den Bischöfen, hier stellvertretend nun mal dem Bischof von Essen, wird empfohlen zu prüfen, „ob er sich zutraut, eine symbolische Führungsrolle […] zu übernehmen und welches Narrativ ihm dabei helfen könnte" (204 f.) – Nun ja: das eine ist – pardon! – ohnehin Teil der bischöflichen Stellenbeschreibung. Die Frage nach dem tragenden Narrativ trifft genau den Nerv. Dass die Transformationsprozesse, in denen Kirche steckt, schmerzvoll sind, wird allenthalben erfahren, aber sie können nicht mehr weh tun, als die aktuelle Realität, die man tatsächlich stets aufs Neue auf ihren christlichen Markenkern hinterfragen muss. Diese theologische und spirituelle Besinnung ist die erste Antwort auf die im Untertitel gestellte Frage: weniger kirchliche fiction – mehr christliche story.

**Rainer Gottschalg,** Köln

---

Philipp Geitzhaus/ Julia Lis/ Michael Ramminger (Hrsg.), **Auf den Spuren einer Kirche der Armen.** Zukunft und Orte befreienden Christentums (Edition ITP-Kompass Bd. 20), Edition ITP-Kompass Münster 2017, 246 S., € 14,80.

---

Der von *Ph. Geitzhaus, J. Lis und M. Ramminger* (alle Institut für Theologie und Politik, Münster) verantwortete Sammelband geht auf eine internationale Tagung 2015 in Münster zurück (vgl. Einleitung: 7-11) und fragt nach dem Status von Theologien der Befreiung heute: Wie kann Befreiungstheologie sinnvoll fortgeschrieben werden, wo sind ihre Orte, welche Gegenwartsfragen und welchen strategischen Herausforderungen muss sie sich stellen und wo könnte vielleicht ihre Zukunft liegen? Im Angesicht einer krisenhaft sich zuspitzenden Globalisierung diskutieren international ausgewiesene Theologen wie *Alberto da Silva Moreira* (São Paulo und Goiania) und *Kuno Füssel* (Andernach) Möglichkeiten einer widerständigen politisch-theologischen Praxis in spätkapitalistischen Zeiten. Befreiungstheologische Autor*innen wie Dick Boer (Amsterdam), *Nancy Cardoso Pereira* (Porto Alegre), *José Guadalupe Sánche Suárez* (México D. F.), *Katja Strobel* (Frankfurt/M.) und *Evaristo Villar* (Madrid) thematisieren Strategien solidarischer Subjektwerdung im Miteinander von Christ*innen und sozialen Bewegungen. Theolog*innen und Aktivist*innen wie *Norbert Arntz* (Kleve), *Pilar Puertas* (México D. F. und Münster), *Fernando Torres Millán* (Bogotá) und *Andreas Hellgermann* (Münster) unterziehen Entstehung, Geschichte und Rezeption der Befreiungstheologie

einer gleichermaßen kritischen wie identitätsvergewissernden Relecture. M. E. trägt der Band in einer ganzen Reihe seiner Beiträge „zur Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung“ (11) und „zur Stärkung des Christentums der Befreiung“ (ebd.) bei. Das hatten sich die Verantwortlichen erhofft – das ist ihnen über weite Strecken eindrücklich gelungen!

**Ulrich Engel OP,** Berlin – Münster

Meister Eckhart, **Studienausgabe der Lateinischen Werke,** Band 1: **Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri Genesis,** Liber Parabolarum Genesis, hrsg. von Loris Sturlese/ Elisa Rubino, Verlag Kohlhammer Stuttgart 2016, 410 S., € 49,00.
Band 2: **Expositio libri Exodi, Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, Expositio libri Sapientiae, Expositio Cantici Canticorum (fragm.),** hrsg. von Loris Sturlese, Verlag Kohlhammer 2018, 471 S., € 51,–.

---

Es ist erfreulich, dass sich der Kohlhammer-Verlag entschlossen hat, jenseits der teuren und schwer zugänglichen kritischen Stuttgarter Ausgabe (abgeschlossen im Jahr 2015), das Desiderat der Greifbarkeit der lateinischen Werke Meister Eckharts zu beheben. Mit den mittlerweile zwei Bänden vorliegenden lateinischen Texte mit einer deutschen Übersetzung (durch Konrad Weiß) bekommen Interessierte der Werke Eckharts endlich die Möglichkeit, sich auch mit den lateinischen Werken Eckharts zu befassen, die aus naheliegenden Gründen zuweilen vernachlässigt wurden. Die preisgünstige Studienausgabe mit einem – überprüften und aktualisierten – Anmerkungsapparat verweist auf die nichtbiblische Quellen, auf die sich Eckhart ausdrücklich bezieht. Bibelstellen sind im laufenden Text angegeben.
Der erste Band enthält die Vorreden zum dreiteiligen Werk (Prologi in Opus tripartitum), die Auslegung des Buches Genesis (Expositio libri Genesis) sowie das Buch der Bildreden in der Genesis (Liber parabolarum Genesis). Im zweiten Band finden sich die Auslegung des Buches Exodus (Expositio Libri Exodi), die Predigten und Vorlesungen zu Jesus Sirach Kap. 24 (Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24), die Auslegung des Buches der Weisheit (Expositio Libri Sapientiae) sowie das Fragment der Auslegung Hohenlieds (Expositio Cantici Canticorum 1,6).
Zwei weitere Bände sollen zeitnah erfolgen. Dank an den Verlag und die Herausgeber!

**Thomas Eggensperger OP,** Berlin – Münster

Edward Schillebeeckx, **Verhalen van een Levende.** Theologische preken. Bezorgd door Hadewych Snijdewind, Uitgeverij Valkhof Pers Nijmegen 2015, 443 S., € 42,50.

---

Der niederländischen Dominikanerin *H. Snijdewind* (Nijmegen) kommt das Verdienst zu, dieses (bislang) letzte Werk des großen flämischen Konzilstheologen *E. Schillebeeckx OP* (1914–2009) der Nachwelt zugänglich gemacht zu haben. Dafür gebührt ihr fachliche Anerkennung und persönlicher Dank! Als langjährige akademische Mitarbeiterin und Freundin weiß die Sozialwissenschaftlerin und Theologin Snijdewind besser als andere um Motivationen und Interessen, Gelingen und (altersbedingten) Abbruch in Leben und Werk von Schillebeeckx. Die (bislang leider nur in niederländischer Sprache vorliegende) Sammlung beinhaltet im Wesentlichen nachgelassene Predigten; hinzu kommt aber beispielsweise auch ein eucharistisches Hochgebet „in Kriegszeiten“ sowie Fürbitten und weitere liturgische Gebetstexte aus seiner Feder. Im Sinne der dominikanischen Tradition und des Selbstverständnisses könnten die Predigten als „dogmatische Predigten“ verstanden werden [vgl. dazu auch seinen entsprechenden Text in: Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), Dominikanische Predigt (DQZ 18), Leipzig 2014, 53–64]. In ihnen spiegelt sich ein spezielles Theologieverständnis im Predigerorden, nach dem Theologie zuallererst eine Form der Verkündigung ist. Genaueres dazu schreibt Schillebeeckx in seinem kurzen einleitenden Vorwort (15f.). Zusammengestellt hat Snijdewind die Textauswahl entsprechend der liturgischen Jahreszeiten (Kapitel I–VI: Advent, Weihnachten, Fastenzeit, Karwoche, Ostern, Pfingsten) sowie nach Themenbereichen (Das Sakrament des Brotes und

Weines, Der Weg der größeren Gerechtigkeit, Wissenschaftliches Theologietreiben als Predigerbruder). Allen hier versammelten Texten – wie auch Schillebeeckx' systematischer Theologie insgesamt – ist eine biblische Fundierung eigen. Ausgeführt wird sie ganz unterschiedlich, immer dem Anlass der Predigt angemessen: etwa dort, wo der Dominikaner im Rahmen der ersten Messe einer anglikanischen Priesterin predigte [dt. Übers.: Priesterinnen – der Anfang einer Tradition. Eine Primizpredigt, in: Wort und Antwort 42 (2001), 131-135], zur Vorbereitung einer Taufe, im Angesichts der Kriege in Afghanistan und im Irak... Leider ist hier nicht der Raum, um einige Abschnitte zitieren zu können. Die unvergleichliche theologische Predigtdiktion von Edward Schillebeeckx erschließt sich all denen, die versuchen zu lesen. Das Buch insgesamt ist eine Schatztruhe, die zum Stöbern einlädt. Ihre wertvollen Kleinodien mögen nicht nur dominikanische Prediger*innen inspirieren.

**Ulrich Engel OP,** Berlin – Münster

Gonsalv K. Mainberger, **Die französische Gelehrtenrepublik zur Zeit der Frühaufklärung.** Fromme Denker und radikale Reformer, Verlag Königshausen & Neumann Würzburg 2016, 312 S., € 49,80.

---

2015 verstarb der Schweizer Theologe, Philosoph und langjährige „Wort und Antwort"-Autor *G.K. Mainberger*; von 1947 bis 1975 gehörte er dem Schweizer Vikariat bzw. ab 1953 der Schweizer Provinz des Dominikanerordens an. Seine intellektuelle Vorliebe galt französischen Denkern der Neuzeit: Michel Foucault und Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes und Georges Bataille, Michel de Certeau SJ und Emmanuel Levinas, und immer wieder Paul Ricœur. In seinem letzten Werk, das erst nach seinem Tod publiziert werden konnte, befasst sich Mainberger mit der Interaktion der philosophischen, religiösen und politischen Entwicklungen im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Sein Interesse galt immer den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft im Gegensatz zu dogmatischen Vorgaben, gleich ob diese absolutistisch geformten politischen Machtkonstellationen oder kirchlich-theologischen Hegemonieansprüchen entsprungen sein mögen. Manche Einzelthesen hat Mainberger im Laufe der Jahre auf den jährlichen Treffen der von Paulus Engelhardt OP (1921–2014) verantworteten „Philosophisch-Theologischen Arbeitsgemeinschaft Walberberg" zur Diskussion gestellt. Am Beispiel gelehrter Freigeister (libertins érudits) zeigt der Verf., wie diese sich klandestin gegen religiöse Bevormundung und politischen Terror zur Wehr setzen. Mainbergers diskursanalytische Rekonstruktion der Frühaufklärer setzt bei dem ‚langweiligen' Philosophen (vgl. 31) Pierre Charron (1541-1603) an (1. Teil) und führt die Leser*innen bis hin zu dem Theologen und Logiker Antoine Arnauld (1612-1694) und seinem Briefwechsel mit Gottfried W. Leibniz (4. Teil). Der 2. Teil widmet sich der Selbstermächtigung des Menschen und rekonstruiert dazu Stimmen aus dem Untergrund zwischen Provokation und Verheimlichung. Im 3. Teil schließlich erinnert Mainberger an die „hochgebildete, hartnäckig auf Gewissensfreiheit pochende und zugleich der Demut verpflichtete Gemeinschaft Port-Royal des Champs" (154). Diese Gemeinschaft, zu der „Klosterfrauen, sympathisierende Damen adeliger Herkunft, Männer aus verschiedenen Ständen, Laien und Geistliche" (ebd.) gehörten, hatte angesichts der Gewalt, die von Versailles und Rom ausging, keine Chance. Mainberger analysiert die in diesem Kontext entstandenen subversiven Texte gekonnt und nachvollziehbar als Zeugnisse der Figurationen der Rationalität und der ichvermittelten Herzensspiritualität – und erzählt damit indirekt auch etwas über sich selbst als dominikanisch frommen und zugleich radikal freisinnigen Denker zwischen „thomistische[r] Begriffswelt" (ebd.) und „cartesianische[r] Wahrheitssuche" (ebd.). Ein sehr anspruchsvolles und noch mehr empfehlenswertes Buch!

**Ulich Engel OP,** Berlin – Münster

59. Jahrgang Heft 4 Oktober–Dezember 2018:

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:
Herausgeber: Dominikaner-Provinz Teutonia.
Schriftleitung:
Christoph T. Brandt,
Thomas Eggensperger (verantwortlich),
Ulrich Engel (verantwortlich),
Dennis Halft, Bernhard Kohl,
Gregor Naumann, Frano Prcela.
Redaktionssekretariat: Theresa Hüther
Anschrift: Schriftleitung „Wort und Antwort“,
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin
E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info
Homepage: www.wort-und-antwort.de
Verlag: Matthias Grünewald Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,
D-73760 Ostfildern.
E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de
Satz: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern
Druck: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

**Wort und Antwort**
Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft
erscheint vierteljährlich
Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 32,80;
Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.
Abonnentenservice und Vertrieb:
Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0) 711/4406-140, Fax 0049/(0) 711/4406-138
Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

# Damit dem Glauben nicht die Worte fehlen

Klaus Mertes
**Wie aus Hülsen Worte werden**
Glaube neu buchstabiert

160 Seiten
Hardcover mit Leseband
€ 18,– [D] / € 18,50 [A]
ISBN 978-3-8436-1065-0

Die Kirche verkündet seit 2000 Jahren das Evangelium, aber viele kirchliche Vokabeln klingen heute kaum noch nach einer frohen Botschaft. Viele wirken wie leere Schneckenhäuser, in denen nun ein anderes Tier wohnt. In die alten Worte haben sich neue Bedeutungen hineingeschoben, die eigentliche Aussageabsicht ist kaum noch erkennbar.
Klaus Mertes erschließt die eigentliche Bedeutung von ca. 37 Schlüsselwörtern der Theologie und Spiritualität mit neuen Worten, oft mit Geschichten, die verständlich machen, worum es eigentlich geht.

PATMOS www.patmos.de