

# ORIENTIERUNG

Nr. 4 54. Jahrgang Zürich, 28. Februar 1990

«**D**IE OFFENBARUNG ist der Akt, worin sich Gott im ganzen Verlauf der Geschichte enthüllt hat und worin er sich beständig weiter enthüllt, indem er im Lauf der Jahrhunderte seine vollständige Selbstkundgabe in Christus auf die Fülle der Zeiten ausdehnt ... So gesehen bietet die Säkularisation, die den Menschen seiner Mündigkeit und Selbständigkeit innwerden läßt, den Theologen eine wenn auch mit großen Risiken verbundene günstige Gelegenheit, in der neuen Zivilisation zu tieferer Einsicht zu gelangen. Sogar der erste Ort der Deutung des Wortes, die Sprache, muß schließlich von der *Gemeinde* hervorgebracht werden, in welcher der Geist braust und sich Ausdruck verschafft. Die Theologie ist somit von ihrem Wesen her im Glauben auf der Suche. Ihr Höhepunkt, ihr Epizentrum ist es nicht, Bau an Bau zu reihen, wie das während vier Jahrhunderten der Fall war, sondern das unablässige Bestreben, in der Tiefe des Glaubens immer wieder und immer neu nach dem Gotteswort zu greifen und es auszudeuten ...»

## Gott im Herzen der Geschichte

Vor zwanzig Jahren in einer Homilie an die tausendköpfige Versammlung von Teilnehmern, Beobachtern und Journalisten des Theologenkongresses «Concilium» in Brüssel gesprochen, unterstützten die obigen Worte<sup>1</sup> die These, wonach Gemeinschaften, die «stammelnd ihre christliche Erfahrung in dieser unserer Welt auszusprechen suchen», der derzeit wichtigste Quellort der Theologie (lieu théologique) seien. Wurde diese These am provokativsten durch den französischen Dominikaner *Jean Pierre Jossua* verfochten – die Idee eines Berufstheologen nannte er eine Blasphemie<sup>2</sup> –, so kam der Sukkurs im Rahmen der Homilien von dessen älterem Mitbruder *Marie-Dominique Chenu*. Er scheute sich nicht, von einem «fast tödlichen Schisma» zu sprechen, insofern eine gewisse Berufstheologie «Begriff auf Begriff getürmt (hat) ohne auf die Gegenwart des Geistes zu achten, der in der Gemeinde der Gläubigen am Werk ist ... und das Kommende kundtut (Jo 16,13)». Der wache, zeitnahe Geist des damals 75jährigen Pater Chenu hat die breite «Basis» des Brüsseler Kongresses, die in einem gewissen Moment gegen die «Professorentheologie» auf der «Bühne» aufbehrte, fasziniert. Zwei Jahre nach '68 konnte er von der «Kontestation auf allen Ebenen, auf der des Denkens wie auf der der Institution», die so viele in Kirche und Gesellschaft Kopf stehen ließ, sagen, sie berechtige zur Hoffnung: dann nämlich, wenn «die Theologie Gesundheit, Lebenskraft, Klarsicht, Freude gewinnt in der berausenden Wahrnehmung der Zeichen des Geistes, der, wie das Konzil sagt, «den Lauf der Zeiten lenkt, das Antlitz der Erde erneuert und dieser Entwicklung beisteht» (Gaudium et spes 26)».

Mit dieser Einstellung gegenüber den ihm *gegenwärtigen* Phänomenen wie Säkularisation, Kontestation – d. h. mit dem Bestreben, daran die *Chancen* für die Theologie als einem je tieferen Verständnis des Evangeliums wahrzunehmen –, stand Chenu vor dem Kongreß wie Papst Johannes' XXIII. am 11. Oktober 1962 vor dem Konzil. Beide lebten aus der Geschichte, auf die sie sich mit persönlichem Forschen eingelassen hatten, beide aber fragten vor allem danach, was im Jetzt und Heute an Absichten, Herausforderungen und Angeboten Gottes zu erspüren sei. Es war denn auch unter dem unmittelbaren Eindruck der Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. gewesen, daß Pater Chenu zusammen mit seinem Ordensbruder *Yves Congar* einen Text verfaßt hatte, der das Konzilsprogramm des Roncalli-Papstes zu einer Proklamation zusammenfaßte: Aufgrund einer Initiative französischer Bischöfe wurde daraus die bekannte, vom Konzil schon am 20. Oktober verabschiedete «Botschaft» an die Welt.<sup>3</sup> Wie damit dem Eindruck entgegengewirkt werden sollte, als beschäftigte sich die Kirche nur mit sich selbst, so reifte in derselben Absicht dann ja auch das Projekt eines Dokuments über die «Kirche in der Welt von heute» heran, und als es im Herbst 1964

### IN MEMORIAM

**Marie-Dominique Chenu (1895–1990):** Studienleiter in der Hochschule der Dominikaner Le Saulchoir – Ein neuer Programmwurf für die Theologie – Notwendige Überwindung der nachtridentinischen Theologie – Das Recht der Geschichte und die Notwendigkeit der Geschichtswissenschaft – Ordensintern geforderte Unterwerfung und Verurteilung durch die Glaubenskongregation im Jahre 1942 – Frankreich als Missionsland? – Solidarische Begleitung der Arbeiterpriester – Von 1950 bis 1954: Römische Maßnahmen gegen die Arbeiterpriester – Wenn Rom sein Verdammungsurteil spricht – Von Paris nach Rouen verbannt – Kongeniale Rezeption des Konzilsprogramms von Johannes XXIII. – Das Lesen der Zeichen der Zeit – Abschied vom Konzept einer katholischen Soziallehre.

Ludwig Kaufmann

### JUDEN/DEUTSCHE

**Jüdische Gemeinden in der DDR:** Wenige Überlebende des Holocaust – Stalinismus und antijüdische Psychose – Auswirkungen der antizionistischen Politik der DDR – Seit den siebziger Jahren Ruhe und Stabilität – Außerhalb Berlins sind keine regelmäßigen Gottesdienste möglich – Zaghafte Wiederentdeckung jüdischer Identität – Neue Politik gegenüber dem Staat Israel – Ansätze und Schwierigkeiten im jüdisch-christlichen Gespräch.

Stefan Schreiner, Berlin

### TAGEBÜCHER

**Ein Blick auf Albert Camus von innen:** Abschluß der dreibändigen Veröffentlichung der *Carnets* – Wechsel von Reden und Schweigen über die eigene Person – Spannung zwischen Einheitswunsch und Uneinheits Erfahrung – Nemesis als Göttin des Maßes – Ein Sucher ohne rettendes Seil und Auffangnetz – Erfahrung der Antike und der mediterranen Welt – Der Kontrast von Schönheit und Schmerz – Die Kunst soll die menschliche Schaffenskraft freisetzen – Das nicht geschaffene «vollendete Kunstwerk».

Beat Schmid, Zollikon

### BUCHHINWEIS

**San Romero de America:** Vor zehn Jahren, am 24. März 1980, wurde Erzbischof O. A. Romero ermordet – Persönliche Erinnerungen von J. Sobrino SJ – Ein Sammelband zeitgeschichtlicher Analyse und theologischer Reflexionen.

L. K.

**Romero-Gedenktage im März:** Hinweis auf Veranstaltungen zum 10. Anniversar.

in eine Krise geriet, war Chenu einer von den herbeigeholten Beratern, die ihm neues Leben einhauchten. Im Unterschied zu seinem öffentlichen Auftritt in Brüssel war aber die Mitwirkung Chenus am Konzil äußerst diskret erfolgt, gehörte er doch von der *Ara Pius' XII.* her zu den kirchlich Verfemten. Dieser Schatten über seinem Leben hat zwar die hellen und wachen Augen von Pater Chenu nie zu verdunkeln vermocht, aber er läßt sich auch nicht aus seiner Biographie ausklammern. Nicht von ungefähr wird das Umschlagbild eines jüngst erschienenen, aufsehenerregenden Buchs, das unter dem Titel «*Quand Rome condamne*» einen zu Boden geworfenen Dominikaner zeigt, auf der Innenseite mit einem Hinweis auf die «*venia*» (Unterwerfung) Chenus kommentiert.<sup>4</sup> Und als Chenu nun am vergangenen 11. Februar starb, mußte sein obenerwähnter Mitbruder Jossua in seinem Nachruf den kirchlichen Autoritäten ins Stammbuch schreiben, daß sie Chenu nie wirklich rehabilitiert hätten und daß es ihm nie gelungen sei, ihr Vertrauen zu gewinnen (*Le Monde*, 13. 2. 1990).

Ich weiß nicht, ob es damit zusammenhängt, daß Chenu im deutschen Sprachraum weithin vergessen ist. Was uns dabei entgeht, soll im folgenden fragmentarisch angedeutet werden. Wie aktuell Chenu heute ist, mußten Italiener entdecken. In einer kommentierten Neuausgabe haben sie Chenus früheres Reformprogramm für die Theologie wieder herausgebracht, ein Buch, das dann auch auf französisch erschienen ist: *Une Ecole de Théologie, Le Saulchoir*.<sup>5</sup> Darin stellt nicht nur eine großangelegte Einleitung des Historikers *Giuseppe Alberigo* von Bologna das Antizipatorische und Prophetische von Chenus Programm von 1936/37 heraus: In einem *Postscriptum* kommt Chenu nochmals selber zu Wort. Er gibt Rechenschaft über seinen eigenen Weg in den rund 50 Jahren, die seit der Abfassung vergangen sind. Er fragt sich, was seine Wahrnehmungen von damals weiter genährt, korrigiert und angereichert habe. Er kommt zum Schluß, daß es nicht seine eigentliche theologische Berufsarbeit als Professor und Rektor des genannten Theologats *Le Saulchoir* war. Die entscheidenden Impulse habe er aus Kontakten und nebenamtlichen Engagements erhalten, die ihn mit dem «gelebten Glauben des Volkes Gottes» in Berührung brachten, wozu er auch, ja sogar als «Höhepunkt», die Erfahrung als Berater am Konzil zählt. Die gemeinten Engagements bezeichnen zugleich entscheidende Phasen der jüngeren französischen Kirchengeschichte, wofür die beiden Stichworte «*JOC*» (Christliche Arbeiterjugend) und «*Arbeiterpriester*» stehen mögen. Das missionarisch-prophetische Verständnis von Kirche und Priestertum, das Chenu zur Verteidigung dieser Initiativen gegen ein einseitig auf Kult

und Bewahrung der Doktrin orientiertes Konzept in seinen Stellungnahmen zur damaligen «Krise» ins Feld führte<sup>6</sup>, kann uns auch heute wieder aufhelfen. Es gewinnt nicht nur im Hinblick auf die Evangelisation in der Dritten Welt, sondern auch angesichts der Priester- und Gemeindenot bei uns sowie der bisher wenig verheißungsvollen Vorbereitungen auf die Bischofssynode 1990 («über die Priesterausbildung») drängende Aktualität. So wenden wir uns nun mit dem Augenmerk auf das Hauptanliegen einer *Befreiung der Theologie hin zu einer befreienden Theologie* Chenus Curriculum zu.

### M.-D. Chenu Reformprogramm für die Theologie

Mit 18 Jahren in den Dominikanerorden eingetreten, studierte Chenu in Rom bei Reginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964), um dann 1920–1942 in der theologischen Ordenshochschule *Le Saulchoir* – zuerst in Belgien, woher der Name stammt, dann in Paris – Dogmatik und Dogmengeschichte zu dozieren. Ab 1928 war er zudem Studienleiter. Aus dieser relativ ruhigen Zeit stammen seine wichtigen Arbeiten zur Geschichte der Theologie im 12. und 13. Jahrhundert, die ihm das Ansehen eines kompetenten Mediävisten verschafften.<sup>7</sup> Im gleichen Zeitraum faßte aber bereits die 1924/25 von Joseph Cardijn in Belgien gegründete *JOC* in Frankreich Fuß. Chenu war von Anfang an ihr theologischer und seelsorgerlicher Berater; in der gleichen Funktion wurde er auch von der katholischen Aktion der Erwachsenen beigezogen. Unter der deutschen Besetzung im Zweiten Weltkrieg interessierten Chenu sowohl die Erfahrungen der Priester, die insgeheim die französischen Arbeiter zu ihrem Zwangseinsatz in Deutschland begleiteten, als auch die Erhebung, die 1943 zu der sensationellen Publikation *La France, pays de mission?* führten. Er beriet deren Autor *Henri Godin* bei der noch im gleichen Jahr erfolgten Gründung der «*Mission de Paris*»<sup>8</sup>; auch der «*Mission de France*», die von da ab die Arbeiterklasse als ihr «*Missionsland*» betrachtete und die Ausbildung und Aussendung von Arbeiterpriestern übernahm, war Chenu als Freund und Berater verpflichtet.

In diese für Frankreich und die französische Kirche entscheidende Zeit zu Beginn der vierziger Jahre fallen aber auch die ersten Interventionen Roms gegen Chenu. Bereits ein Jahr nach dem Manuskriptdruck seiner obengenannten Schrift zur Reform der Theologie wird er nach Rom zitiert und muß dort einen Zettel (ohne Briefkopf und Unterschrift) mit zehn (nur gerade handgeschriebenen) Sätzen unterschreiben. Obwohl er diesen Akt der «Unterwerfung» leistet, wird er 1940 im «*Osservatore Romano*» angegriffen, und damit nicht genug: 1942 wird (im Zusammenhang mit der Affäre *L. Charlier*, eines anderen Dominikaners) Chenus «*Une Ecole de Théologie, Le Saulchoir*» auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt (AAS

<sup>1</sup> M.-D. Chenu, Homilie während der Eucharistiefeyer, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich-Mainz 1971, S. 41–44.

<sup>2</sup> Vgl. den Kongreßbericht «Schluß mit den Spezialisten Gottes» in: Orientierung 1970, S. 186ff.

<sup>3</sup> Zur «Botschaft an die Welt» und ihre Verfasser vgl. LThK, Konzilsergänzungsband III, S. 246, den Text siehe in: «*Osservatore Romano*» 21./22.10.1962 und *Acta Synodalia Ss. Concilii Oec. Vat. Secundi*. Bd. 1, S. 230–232 (Vorschlag) und 254–256 (verabschiedeter Text). Vgl. auch Chenus eigenen Rückblick: *Le message du Concile au Monde*, in: *Témoignage chrétien*, 9. 11. 1962, und im Sammelband *La Parole de Dieu II* (siehe Anm. 7). Als Quelle und Anstoß bezeichnete Chenu das Konzilsprogramm in der Botschaft Johannes' XXIII. vom 11. September 1962.

<sup>4</sup> F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Plon/Cerf (Terre Humaine), Paris 1989, 785 S.

<sup>5</sup> G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *Une Ecole de Théologie: Le Saulchoir*. Préface de René Rémond. Cerf, Paris 1985; *dieselben*, *Le Saulchoir, Una scuola di Teologia*, Casa Monferrato 1982.

<sup>6</sup> Vgl. M.-D. Chenu, *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in: *La Vie intellectuelle* 25 (1954) Februar, S. 175–181. Vorausgegangen war: Die *exhortatio apostolica* vom 23. 9. 1950, «*Menti Nostrae*», deutsch in *Herderkorrespondenz* 5 (1950/51), S. 62–68 und 130–139, vgl. Leprieur a. a. O. (Anm. 4), S. 295–301, ferner ein Brief von Msgr. Ancel an die Arbeiterpriester der Erzdiözese Lyon vom 22. 9. 1951 (Leprieur, S. 304–312) und eine Antwort von Chenu, vorgetragen am außerord. Treffen vom 20. 10. 1951 (Leprieur, S. 324–329).

<sup>7</sup> Vgl. u. a. *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*. 2<sup>e</sup> éd. Pro manuscripto, 1943; 3. durchgesehene und erw. Aufl. (Bibliothèque thomiste, 33), Paris 1969. – *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*. 3. durchgesehene Aufl., Montréal und Paris 1976. Auf deutsch erschienen sind zwei Bücher über Thomas von Aquin: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montréal/Paris 1950; 3. Aufl. Paris 1974; deutsch: *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Übers. und erw. von O. H. Pesch, Heidelberg 1960. *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (Coll. Les maîtres spirituels), Paris 1959; deutsch: *Reinbek bei Hamburg 1960*. – Vgl. ferner die Sammelbände: *La Parole de Dieu*. I. *La Foi dans l'intelligence* (mit allg. Bibliographie von M.-D. Chenu 1922–1963), Paris 1964; *La Parole de Dieu*. II. *L'Évangile dans le temps*. Paris 1964.

<sup>8</sup> H. Godin, Y. Daniel, *La France, pays de mission?*, Ed. de l'abeille, Lyon 1943; deutsch (mit Einl. von R. Michel): *Zwischen Abfall und Bekehrung*. Abbé Godin und seine Pariser Mission, Offenburg 1950. Zum historischen Kontext: J. Vinatier, *Le cardinal Suhard (1874–1949)*. L'évêque du renouveau missionnaire en France; ders. *Le cardinal Liénart et la Mission de France*, beide Bde. bei Centurion, Paris 1983 bzw. 1978.

<sup>9</sup> Einen Abriss der Maßnahmen gegen Chenu geben sowohl G. Alberigo (S. 9–36) als auch E. Fouilloux (S. 37–60) in der in Anm. 5 erwähnten Neuveröffentlichung. Den größeren kirchengeschichtlichen Kontext stellt dar: R. Guellny, *Les antécédents de l'encyclique «Humani generis» dans les sanctions romaines de 1942*: Chenu, Charlier, Draguet, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 81 (1986), S. 421–497.

34 [1947] 37 u. 148).<sup>9</sup> Es mag verblüffen, daß man mitten im Krieg im Vatikan nichts Gescheiteres zu tun wußte; vielleicht erleichterte es aber die Kriegslage, daß der Erzbischof von Paris, Kardinal Suhard, die Verurteilung in seiner Diözese nicht veröffentlichte. Trotzdem wurde das Jahr 1942 für Chenu zum Einschnitt. Fortan lehrte er nicht mehr am Le Saulchoir, sondern zeitweise am Institut des Hautes Etudes der Sorbonne und am Institut Catholique von Paris. Als sich der Konflikt zwischen Pius XII. und der französischen Kirche 1950 mit der Absetzung weiterer Theologieprofessoren und 1954 mit dem Verbot, bzw. dem Abbruch des «Experiments» der Arbeiterpriester noch schärfer zugespitzt hatte, als sogar in einem in der ganzen Geschichte des Ordens unerhörten Vorgang auf einen Schlag die drei französischen Provinziale von Toulouse, Paris und Lyon abgesetzt wurden, schlug auch für Chenu die Stunde des Exils.

Nicht ohne Erregung liest man in dem obenerwähnten Buch «Quand Rome condamne» (S. 100f.) die Faksimile-Wiedergabe eines Maßnahmenbriefes des damaligen Generalmagisters E. Suarez OP vom 19. 2. 1954 an den neuernannten Provinzial in Paris, worin die ganze Provinz unter Ausreisesperre und römische Vorzensur gestellt und die vier Patres Chenu, Congar, Féret (Exeget) und Boisselot (Editions du Cerf) aus Paris verbannt werden. Über Chenu wird noch eigens betont, daß «bis auf weiteres alle Rechte und Privilegien, die ihm als Magister der hl. Theologie zukommen, suspendiert» seien. Daß im gleichen Brief auch die «langsame» Substituierung von Dominikanern, die mit Künstlern in Kontakt standen, allen voran Pater Régamey, insofern er die Zeitschrift «Art Sacré» herausgab, verlangt wird, zeigt den Umfang, den ein maßloses, zur Verfolgungswut sich steigendes Mißtrauen in Rom (Papst und Sanctum Offizium) angenommen hatte und wie die Ordensleitung mit nur wenig Abstufungen in den Maßnahmen zum Exekutor wurde. Der Brief mündet in die Erklärung, daß «ab Ende des Monats kein Mitglied des Ordens in keinerlei Form mehr Arbeiterpriester» sein werde bzw. sein könne, womit der geschichtliche Kontext des Briefes dokumentiert ist.

Die persönliche kirchliche Konfliktgeschichte von Pater Chenu ist ziemlich genau deckungsgleich mit der Dauer des Pontifikats Pius XII. (1939–1958). Abgesehen von dessen autoritärem Führungsstil war dessen «Frankophobie» notorisch. Bekanntlich regierte er mit einigen wenigen Beratern aus Deutschland.

#### Frankreich – (von Rom unverstandenes) Missionsland

Doch worum ging es inhaltlich im Konflikt mit Rom?<sup>10</sup> Gesamthaft ging es um eine Wechselwirkung zwischen der von Chenu und Le Saulchoir betriebenen Reform der Theologie und der von Kardinal Suhard und der Konferenz der französischen Kardinäle und Erzbischöfe über die genannten Bewegungen unterstützten Reform der Seelsorge. Drei Punkte lassen sich bereits in Chenus Schriften zur Reform der Theologie von 1936/37 herausstellen:

▷ Die Kritik an der «Barock-Theologie» seit dem Konzil von Trient mit ihrer Betonung der Orthodoxie im Sinne einer formalistischen und juristischen Aneignung von Satz-Wahrheiten, wie sie schließlich im berühmt-berüchtigten «Denzinger» dem Theologiestudenten als Sammlung vor Augen standen und angeblich zur «Glaubensgewißheit» führen sollten. Demgegenüber machte Chenu die «Glaubensunruhe» zur Methode der Theologie, sie war für ihn Glauben und Forschen, und er nannte sie: *Fides in statu scientiae*.

▷ Die positive Deutung der Modernismus-Krise zu Beginn unseres Jahrhunderts als notwendige Wachstumskrise.

▷ Die Intuition einer kulturellen Mutation als Kontext für die notwendige Überschreitung der nachtridentinischen Theologie.

<sup>10</sup> Das folgende ist der Hauptteil eines in Frankfurt zum Domjubiläum 1989 gehaltenen Vortrags zum Thema: Ansätze einer Theologie der Befreiung in Europa? M.-D. Chenu, eine notwendige Erinnerung an französische Impulse. Er erscheint in: H. Ludwig/W. Schroeder, Hrsg., Links- und Sozialkatholizismus, Knecht-Verlag, Frankfurt Herbst 1990.

Unter den zehn Sätzen, denen sich Chenu 1938 unterwerfen mußte, lautete der erste: «Die dogmatischen Sätze äußern eine absolute und unveränderliche Wahrheit.» Im Artikel von M. Cordovani OP im «Osservatore Romano» (22. 3. 1940) lautete der Hauptvorwurf, bei Chenu gebe es die Tendenz zum subjektiven Verständnis des Dogmas als Ausdruck der religiösen Erfahrung der Gläubigen. G. Alberigo sieht in diesem Artikel den Anfang der Entwicklung, die zehn Jahre später zu den Verurteilungen in der Enzyklika «Humani generis» führen sollte. Chenu traf, wie erwähnt, das römische Verdikt bereits 1942, und zwar ohne daß er selbst oder sein Erzbischof, Kardinal Suhard, irgendeine Vorwarnung erhalten hätte. Das Verdikt wurde im «Osservatore Romano» (9./10. 2. 1942) von Msgr. Parente, damals Definitor am Sanctum Officium, dahingehend kommentiert, daß Chenu und vor allem dessen hauptsächlich ansieverter Mitbruder L. Charlier «das Gefühl auf Kosten der Vernunft» betonten; sie befänden sich auf der «Linie von Adam Möhler, die dann von den Modernisten weiterentwickelt und übersteigert» worden sei. Weiterhin warf ihnen Parente vor, sie verteidigten eine mögliche Entwicklung des Dogmas «nicht nur im subjektiven, sondern auch im objektiven Sinn» und sie mißachteten die Beweise aus Schrift und Tradition für (klassische) theologische Thesen. Alles in allem, so schloß Parente, verträten die beiden eine *nouvelle théologie*: Dies klang so, als ob es eine organisierte Sache wäre.

Vier Jahre später machte Pius XII. innerhalb einer Woche ähnliche Vorwürfe sowohl im Hinblick auf die Generalkongregation der Jesuiten (17. 9. 1946) als auch auf das Generalkapitel der Dominikaner (22. 9. 1946). Zu den Jesuiten sagte er ausdrücklich, die «nouvelle théologie» unterminiere die unveränderlichen Dogmen und verneine die Stabilität des Glaubens. Mit seiner Enzyklika «Humani generis» (1950) richtete sich der Papst dann ausdrücklich gegen die Versuche zur Reform der Theologie und ihrer Methoden und gegen den Versuch, das Dogma «von den seit langem in der Kirche üblichen Einkleidungen zu befreien». Ebenso kritisierte der Papst den Abschied von philosophischen Begriffen, die bisher bei katholischen Dozenten gang und gäbe gewesen seien, zugunsten einer Rückkehr zu Ausdrucksformen, wie sie die Heilige Schrift und die Väter gebrauchten. Der «retour aux sources» wurde deshalb getadelt und verurteilt, weil er im Unterschied zu einer Erkenntnis mit Begriffen nur zu einer approximativen Erkenntnis führe bzw. führen wolle. Das ganze Dokument war Ausdruck eines kulturellen Immobilismus. Seit 1938, d. h. durch all die Erschütterungen des Zweiten Weltkrieges und der unmittelbaren Nachkriegszeit hindurch, hatte Rom nichts dazugelernt.

Im Gegensatz dazu soll Kardinal Suhard schon 1942, anlässlich der römischen Interventionen gegen Charlier und Chenu geäußert haben: «Innert zwei Jahrzehnten wird jedermann so denken wie ihr.» Genau nach dieser Zeitspanne versammelte sich das Zweite Vatikanum. Unter den von afrikanischen Bischöfen nach Rom «mitgebrachten» theologischen Beratern aus Frankreich sah man die Diskriminierten von 1950 wie Yves Congar OP, Henri de Lubac SJ, Henri Rondet SJ usw. Der Bischof von Antsirabé in Madagaskar, Msgr. Claude Rolland, hatte sich seinen einstigen Lehrer M.-D. Chenu ausgewählt.

#### «Zeichen der Zeit»

Obwohl nicht offizieller Konzilsperitus, wurde, wie schon beiläufig erwähnt, Chenu zur Mitarbeit an der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* beigezogen. Im September/Oktober 1964 wirkte er in der Unterkommission zum Thema «Zeichen der Zeit» mit. Aus den Erfahrungen in dieser Arbeit wuchs ein Essay heraus: *Les signes du temps*.<sup>11</sup> Chenu geht davon aus, wie Johannes XXIII. den Terminus «Zeichen der Zeit» in seiner letzten Enzyklika *Pacem in terris* braucht: als Herausforderung von Chancen und Werten des Evangeliums im Innern geschichtlicher Vorgänge wie: zunehmende Sozialisierung, Aufstieg der Arbeiterklasse, Aufstieg der Frau im öffentlichen Leben, Emanzipation der kolonisierten Völker. In all diesen

<sup>11</sup> In: Nouvelle Revue Théologique 97 (1965), S. 29–39.

gesellschaftlichen Phänomenen sah der Papst eine Herausforderung an die Kirche im Hinblick auf ihr notwendiges Aggioramento.

Chenu fragt zuerst nach dem Wesen des Zeichens: «*Un fait historique, comment devient-il significatif?*» – Ein historisches Geschehen, wie wird es bedeutungsvoll? Als Beispiel wählt er den Sturm auf die Bastille: Was da im Juli 1789 ein paar Aufständler vollbrachten, war an und für sich geringfügig; trotzdem wurde es gleichentags zum Symbol für die Revolution, für ein ganzes Jahrhundert. Offenbar kommt es darauf an, wie das Geschehen ins Bewußtsein dringt, was es auslöst an Hoffnungen ganzer, großer Gruppen über die einzelnen hinaus, wie es also ein kollektives Bewußtsein prägt.

Chenu spricht hier von der «Wahrheit der Revolution»: Durch alle Exzesse hindurch sei sie oft vorausgeahnt von «Prophe-ten», die in einer tiefen, emotionalen Beziehung zu den Erwartungen ihres Volkes stünden, und er führt Beispiele aus dem Alten Testament an – den Exodus aus Ägypten, den Aufenthalt in der Wüste, das Exil oder die Gefangenschaft in Babylon –, wie sie in der Bibel immer wieder als Symbol herangezogen und mit neuen Ereignissen konfrontiert werden. Ähnlich sieht er die obengenannten Phänomene aus der Gegenwart: Zu Zeichen werden sie erst durch ihre *Diskontinuität* in der Zeit, indem sie auf etwas verweisen, was über das bisher Dagewesene hinausgeht («le sursaut»). Das will er aber nicht als Spiritualisierung verstanden wissen. Die Wirklichkeit selber wird zum Zeichen – das ist kein ideologischer Überbau –, und der Prophet ist wirklichkeitsnäher als der Lehrer, weil er selber *im* Geschehen, *in* der Geschichte das Zeichenhafte wahrnimmt und liest. Aber noch einmal, es wird zeichenhaft, indem der Prophet – das ist sein Charisma – es mit den Hoffnungen der Menschen in Verbindung bringt.

Bei seinen Ausführungen spricht Chenu immer wieder von der «Dichte der Dinge», von der Eigenständigkeit der Sachbereiche, die der Christ ernst zu nehmen habe. Die Dinge der Welt haben in ihrer Autonomie eine theologische Relevanz, und wenn es gilt, aus ihnen die Zeichen der Zeit zu lesen, heißt das auch, von ihnen zu lernen, mit ihnen in eine dialogische und unterscheidende Beziehung zu treten: *discerner les signes du temps*. Es gibt also Optimismus, aber es ist ein differenzierender, kein naiver Optimismus. Es ist der Optimismus der Evangelien; er glaubt an die Möglichkeit, daß das Evangelium im Acker dieser Welt Same, im Teig Ferment sein kann. Dieser Optimismus läßt sich überraschen, er vermag unversehens die Gnade bei Nichtchristen an der Arbeit zu sehen, und wäre es nur, wie diese Menschen fragen, vielleicht eben anders fragen als wir. So jedenfalls lautet der Schlußsatz des Essays, der nur auf französisch gut klingt: «L'actualité de l'évangile passe par les questions des hommes.»

### Offenbarung in der Geschichte

Ich breche hier ab und möchte nun Chenus Sicht der Zeichen der Zeit in Beziehung setzen zur Entwicklung dessen, was man «Katholische Soziallehre» genannt hat und was im Unterschied dazu in die Richtung einer *Theologie der Befreiung* geht. Um es gleich zu Beginn zu sagen: Chenu macht die deutsche Dichotomie – hier Dogmatik, dort Sozialethik – nicht mit. Weil er ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung hat, kann er nicht anders, als sie inmitten der gesellschaftlichen Vorgänge, im sozialen Bewußtsein der Menschen zu sehen. Er muß also, obwohl im Ausgangspunkt nicht «Ethiker», bei ethischen und sozialen Fragen enden, oder, um es noch anders zu sagen, Chenu untersucht von Haus aus die sogenannte Dogmenentwicklung und fragt nach dem Erkenntnisfortschritt. Da muß er notwendig auch nach dem «Fortschritt» des sozialen Bewußtseins fragen. Dabei geht er allerdings nicht davon aus, daß Geschichte gleichbedeutend mit «Fortschritt» sei. Sollte man diese Vorstellung vielleicht ein Stück weit in dem berühmten Hirtenbrief von Kardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise* (1947) Aufstieg oder Nieder-

gang der Kirche), als Hintergrund sehen können, so ist das bei Chenu nicht der Fall. Er differenziert deutlich zwischen dem Kommen des Reiches Gottes und der Geschichte.<sup>12</sup> Man wird sagen dürfen, daß er 20 Jahre vor Bloch, der es 1967 tat, Fortschritt differenzierte und daß er der Sache, wenn auch nicht den Worten nach, die sogenannte Heilsgeschichte mitten in der Unheilsgeschichte der Menschen gesehen hat.

Für Chenu ist das Verhältnis von Geschichte und Offenbarung dialogisch. Deshalb ist für ihn der Ort der Theologie eben an dieser Schwelle des Dialogs, wo es gilt, die Zeichen der Zeit, Sinn oder Richtung einer möglichen Absicht in der Geschichte, im Hinblick auf das sich Nähern des Reiches Gottes zu erkennen und zu bezeugen. Dabei widersteht er der Versuchung zur Spiritualisierung, als ob es einen «Supersinn» über die Geschichte zu legen gelte. Die eigene Sprache der Zeichen, die Autonomie der Sachbereiche bedeutet auch, daß die jeweilige geschichtliche Wirklichkeit ein je neues Verständnis des Glaubens vermittelt, nicht nur umgekehrt.<sup>13</sup>

Alle diese Überlegungen waren Chenu präsent, als er zur Mitarbeit am Dokument *Gaudium et spes* herangezogen wurde. Der Geist von Johannes XXIII. wirkte nach, wie er nicht nur in *Pacem in terris*, sondern auch in einem ganz kurzen, eine Woche vor dem Tod von ihm mündlich formulierten «Akt des Glaubens» zum Ausdruck kommt.<sup>14</sup>

### Abschied vom Konzept einer «Katholischen Soziallehre»

In eben dieser Arbeit, am Dokument über die «Kirche in der Welt von heute» und ihr dialogisches Verhältnis, war Chenu zum Schluß gekommen, daß im sozialen Bereich die Kirche nicht (mehr) als «Mater et magistra» mit fertigen Rezepten auftreten könne. Der Ausdruck «Katholische Soziallehre» wurde bei der Abfassung des Textes ausdrücklich eliminiert. Erst nach der Promulgierung, also illegal oder durch ein Versehen, kam er an einer Stelle (76.5) wieder hinein. Von diesem Abschied geht Chenu in einer 1977 zuerst auf italienisch, dann 1979 auf französisch erschienenen Schrift aus, um die Formulierung «Soziallehre der Kirche» als Ideologie zu entlarven: «*La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie*».<sup>15</sup> Gleichzeitig betont er die Kontinuität in den Lehraussagen zur sozialen Gerechtigkeit, die zur Erklärung der Bischofssynode 1971 geführt hat: «Der Kampf für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Veränderung der Welt ist u. E. konstitutiv für die Verkündigung des Evangeliums.» Ausdrücklich beruft sich Chenu auf einen universalen Konsens in dieser Aussage, der ebenso die Bischofsversammlung von Medellín wie den ökumenischen Rat der Kirchen in Genf umfasse. Diesem neuen Konsens stellt er eine merkwürdige «Abwesenheit» des Evangeliums in den klassischen Sozial-Enzykliken gegenüber. Viel eher sei da Ideologisches referiert worden, gehe es doch weit hin um die Aufrechterhaltung von Einfluß und Recht der Kirche. Eine gute Lektion sieht er in der Geschichte des sich ändernden Kontexts der Enzykliken. Parallel mit «Soziallehre» gebraucht er das Wort «Sozialkatholizismus» oder auch «soziales Christentum».

Nun hatte im Jahr 1971 nicht nur die Bischofssynode zum Thema Gerechtigkeit getagt, sondern es war auch das Schreiben Pauls VI., *Octogesima adveniens*, erschienen.<sup>16</sup> «Achtzig Jahre» nach «*Rerum novarum*» gelangte da Papst Paul VI. zum Eingeständnis

<sup>12</sup> Vgl. dazu Ch. Frey, *Mysterium der Kirche. Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969, S. 211–218; zu Chenu ferner S. 15–21, 37–47, 55–65.

<sup>13</sup> Vgl. C. Geffré, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, in *Rev. Sc. ph. th.* 69 (1985), S. 389–399.

<sup>14</sup> Vgl. *Orientierung* 1988, S. 109 (Titelseite).

<sup>15</sup> *Cerf*, Paris 1979; ital. Brescia 1977, 1982; vgl. Die «Soziallehre» der Kirche in: *Concilium* 16 (1980), S. 715–718.

<sup>16</sup> *AAS* 63 (1971), S. 401–441; *Herderkorrespondenz* 25 (1971), S. 282–292. Die Rezeption dieses Dokuments im deutschen Sprachraum läßt m. E. sehr zu wünschen übrig.

► daß «angesichts der großen Unterschiede in den Situationen» es «weder Anspruch noch Aufgabe» des kirchlichen Lehramts sei, ein «einheitliches Wort» zu sagen, m. a. W., daß eine Soziallehre für die gesamte Weltkirche unmöglich ist, unmöglich «treffen» kann;

► daß die *christlichen Gemeinschaften* in eigener Verantwortung «die Situationen ihrer Länder analysieren» und «im Dialog mit den andern christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens» zur «unterscheidenden Erkenntnis» und zu den sich aufdrängenden «Optionen und Verpflichtungen», d. h. also auch zu kreativer Innovation gelangen müssen.

Als Paul VI. sich diese Einsicht im Jahre 1971 zu eigen machte, konnte er kaum umhin, sich an seine drei Jahre zuvor unternommene Reise nach Kolumbien zur Eröffnung der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in *Medellín* zu erinnern. Tatsächlich liest sich ein anderer Passus von *Octogesima adveniensi* wie ein unmittelbares Echo auf den großen Aufbruch von Medellín. Da ist nämlich von einer *Dynamik* in Stellungnahmen (enseignement) der Kirche zu sozialen Fragen die Rede: Sie entfalte sich «in engstem Kontakt mit den wechselnden Situationen dieser Welt», und zwar immer «unter dem Einfluß des Evangeliums als der eigentlichen Quelle der Erneuerung» und immer «mit der besonderen Sensibilität der Kirche, wie sie im uneigennützigem Dienen und in der Blickrichtung auf die Armen und Ärmsten»<sup>17</sup> zum Ausdruck komme.

Chenu sieht in *Octogesima adveniensi* die *Wende von der deduktiven zur induktiven Methode*: «Nicht mehr (fertige) «Soziallehre», die im Hinblick auf eine *Anwendung* in wechselnden Situationen doziert wird; vielmehr werden diese Situationen selber zum theologischen «Ort», wo es zum unterscheidenden Erkennen (discernement) im Lesen der Zeichen der Zeit

<sup>17</sup> Zu dieser Thematik vgl. von Chenu: «Kirche der Armen» auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Concilium* 13 (1977), S. 232–235.

kommen muß.» Die Umkehr in der Methode kommt für die Kirche einer Bekehrung zu ihrem (besseren) Selbst gleich, insofern der hinfert unausweichliche «Pluralismus» nicht nur als äußerlich aufgezwungene Konsequenz aus der Vielfalt der Situationen zu betrachten ist, sondern mit Chenu als eine dem wahren Wesen der Kirche entspringende grundsätzliche Einstellung. Denn für Chenu definiert sich die Kirche durch ihre Präsenz in der Welt und nicht nach Art einer «absoluten», d. h. losgelösten, in sich stehenden Wirklichkeit, die sich dauernd ihrer institutionellen «Identität» vergewissern müßte.<sup>18</sup>

Beim Beerdigungsgottesdienst in der Kathedrale Notre Dame würdigte der Mediävist *Jacques Le Goff* seinen Lehrer Marie-Dominique Chenu als Pionier einer geschichtlichen Theologie und als Theologen der Geschichte. Nie sei er davor zurückgeschreckt, den Bogen zur Gegenwart zu spannen und das Geschehen in Kirche und Gesellschaft zu deuten und mitzugestalten. In den namens der Fachkollegen ausgesprochenen Dank stimmte eine große Trauergemeinde mit herzlichem Applaus ein.<sup>19</sup> In der Sprache heutiger Befreiungstheologie galt dieser Dank Pater Chenus unentwegtem Suchen, Gott zu entdecken, ja mit ihm zu ringen<sup>20</sup>, hier und jetzt im Herzen der Geschichte.

Ludwig Kaufmann

<sup>18</sup> Im hier weggelassenen Schlußteil des Vortrags wird u. a. darauf hingewiesen, wie – nach dem Zeugnis von G. Gutiérrez – die Theologie der Befreiung zu einem schönen Teil von Erfahrungen der Arbeiterpriester in Frankreich herrührt.

<sup>19</sup> Vgl. auch die Würdigungen von G. Montaron, C. Geffré, F. Biot, J. Duquesne, L. Goff (samt Zitaten von Chenu aus seinen Beiträgen in der Zeitschrift) in: *Témoignage Chrétien*, Nr. 2380, 19.–25. Febr. 1990.

<sup>20</sup> Seine Homilie von Brüssel 1970, mit der wir begonnen haben, schließt Chenu mit dem Bild vom Kampf Jakobs mit dem Engel. Wie Thomas von Aquin sieht er darin das Ringen des Theologen mit dem Mysterium angedeutet. Es endet mit scheinbarer «Bewältigung» bei gleichzeitig verspürter «zugleich schmerzlicher und beseligender Schwäche»: denn «so besiegt zu werden ist in Wirklichkeit die Gewähr dafür, daß er mit Gott ringt».

## Die jüdischen Gemeinden in der DDR

Die jüdischen Gemeinden in der DDR\* erfreuen sich seit einiger Zeit, nicht zuletzt seit den zahlreichen Gedenkveranstaltungen anlässlich des fünfzigsten Jahrestages des Novemberpogroms im Herbst des vorigen Jahres, zunehmenden Interesses und sind entsprechend häufig auch Gegenstand der Publizistik, zuweilen auch von wissenschaftlichen, vorab historischen und soziologischen Untersuchungen. In Klammern ist freilich gleichsam hinzuzufügen, daß indessen nicht immer alles, was zu diesem Thema veröffentlicht worden ist, bisher jedenfalls, mit der gleichen erforderlichen Sensibilität und Sorgfalt, aber auch Verantwortlichkeit und Seriosität geschrieben worden ist. Zudem kann man sich gelegentlich auch des Eindrucks kaum erwehren, daß über allem (beachtlich häufig anzutreffenden) Spekulieren über die möglichen oder nicht mehr möglichen Zukunftschancen dieser jüdischen Gemeinden in der DDR deren konkrete Gegenwart übersehen oder zum mindesten nicht gebührend wahrgenommen und gewürdigt wird. Dabei ist es doch gerade – und das wird im weiteren noch zu bedenken sein – die konkrete Gegenwart, die über die Zukunftschancen und Zukunftsaussichten der Gemeinden entscheidet. Es ist hier nun nicht die Aufgabe, auch nicht die Absicht, in eine Diskussion mit der diesbezüglichen Publizistik zum Thema oder gar in eine Polemik gegen sie einzusteigen.

\* Leicht gekürzte Fassung eines Vortrags vom 16.11.1989 im Rahmen der «Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Siegerland e.V.». Der Autor, Stefan Schreiner, ist Dozent für Judentum und AT in der Humboldt-Universität in Berlin DDR.

Vielmehr soll es hier darum gehen, soweit dies im gebotenen Rahmen möglich ist, eben diese konkrete Gegenwart zu beschreiben. Daß es dabei, um sie verstehen zu können, mindestens des gelegentlichen Blickes in die Vergangenheit bedarf, versteht sich ebenso von selbst, wie sich die Frage nach der Zukunft angesichts der Gegenwart am Ende geradezu von selbst aufdrängt.

### Neuanfang jüdischer Existenz

An den Beginn sei ein Zitat gestellt: «Zu den erklärten Zielen der nationalsozialistischen Diktatur gehörte es, die Geschichte der jüdischen Gemeinden in ihrem Machtbereich zu beenden. Hitler und seine Parteigänger sprachen von der «Endlösung der Judenfrage», und erstaunlicherweise ist es ihnen tatsächlich gelungen, 6 Millionen Juden zu ermorden. Trotz der Massenmorde ist die Geschichte der Juden in Deutschland nicht abgeschlossen. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges bildeten sich wieder jüdische Gemeinden im Lande, das nach nationalsozialistischen Vorstellungen «judenfrei» werden sollte.» Mit diesen Sätzen beginnt *Yizhak Ahren* einen Bericht über einige neuere Publikationen zur Geschichte der jüdischen Gemeinden in der DDR, den er 1984 in der Frankfurter *Tribüne* (Heft 92, S. 78–85) herausgebracht hat; ein noch immer höchst lesenswerter Aufsatz übrigens, auch wenn seit seinem Erscheinen schon mehr als fünf Jahre ins Land gegangen sind und wesentlich Neues sich in der Zwischenzeit ereignet hat. Doch zurück zunächst zu dem Zitierten. Trotz allen unvorstellbaren, grausam wütenden Vernichtungswillens der Nazis gab

es einen Neuanfang jüdischer Existenz, jüdischen Lebens nach der Schoah auch auf dem Gebiet, das seit Oktober 1949 das Staatsgebiet der DDR ist. Gemessen an der großen Vergangenheit jedoch, gemessen an der viele Jahrhunderte umspannenden Geschichte sowohl der jüdischen Gemeinden in Deutschland als auch ihres unschätzbaren Beitrages zur deutschen Geschichte und Kulturgeschichte nimmt sich dieser Neuanfang nur bescheiden aus, und für die, die ihn begonnen haben, war er mehr als nur ein persönliches Wagnis und sollte dies noch weithin bleiben. Auch die anschließende Geschichte vermochte daran nichts zu ändern; wenngleich Worte wie die in diesem Zusammenhang von *Alain Finkielkraut* in seinem Buch «Der eingebildete Jude» (München-Wien 1982, S. 41) formulierten – vielleicht übertrieben zu sein scheinen. Finkielkraut schrieb: «Das jüdische Leben wurde zur Folklore durch ein genau fixierbares punktuell und sehr junges Ereignis: den Völkermord. Wir dürfen Hitler nicht unterschätzen und meinen, er habe seine Aufgabe nicht beenden können und den Krieg verloren. Die Vernichtung ist in einem Maße gelungen, das sich nicht nur an den Zahlen der Toten bemißt, sondern auch an der Armseligkeit unseres heutigen Judentums.»

Es steht mir nicht zu, darüber zu urteilen, ob das heutige Judentum, wie Finkielkraut meint, armelig zu nennen ist oder nicht; wohl aber sind immer wieder die Klage und die Trauer zu hören, daß das Judentum in Deutschland und Europa insgesamt nie mehr zu seiner einstigen Größe zurückfinden wird oder zurückfinden kann; und manche Skeptiker fügen im Blick auf die DDR gelegentlich noch die bitteren Worte an, daß angesichts der Altersstruktur der jüdischen Gemeinden die «biologische Endlösung» absehbar sei. Wie gesagt: *relata refero!* Unübersehbar ist indessen, daß insbesondere das religiöse Leben der jüdischen Gemeinden in der DDR unter bis heute anhaltendem Rückgang aktiver Gemeindeglieder, wie er in der schon angesprochenen Altersstruktur der Gemeinden begründet ist, tatsächlich leidet, wenn er auch durch jüngst neu hinzugekommene, neu aufgenommene Gemeindeglieder insgesamt verlangsamt ist. Dennoch wird manchmal gefragt: Sollte Finkielkraut am Ende recht haben, wenn er sich energisch gegen die «Sünde des Optimismus» wendet, die «jüdische Gemeinde werde überleben»? Ist das jüdische Leben tatsächlich der Gefahr ausgesetzt, zur reinen Folklore zu werden, gepflegt von einer Schar Interessierter (darunter auch Nichtjuden)? Damit sind wir genau bei unserer Frage nach der Gegenwart der jüdischen Gemeinden angekommen.

### Zahlen und ihre Geschichte

Gewöhnlich wird als erstes, wenn von der Gegenwart der jüdischen Gemeinden in der DDR gesprochen wird, nach den Zahlenverhältnissen gefragt, wenn auch solche Art von Statistik – wie *Saul Bellow* einmal sagte – etwas Unmoralisches an sich hat, wie bekanntlich schon König David erfahren mußte (vgl. 2 Sam 24). Zunächst, eine Statistik, die über die Zahlenverhältnisse der in der DDR lebenden Juden exakt Auskunft gibt, gibt es nicht, d. h. ist bis heute öffentlich, sofern es sie doch geben sollte, nicht zugänglich oder einsehbar. Wenn Zahlen im Blick auf die Größenordnungen der jüdischen Gemeinden genannt werden, dann können es immer nur diejenigen sein, die sich aus der Summe der in die Karteien der Gemeinden eingeschriebenen Mitgliederzahlen ergeben, also die Gesamtzahl derer ausdrücken, die sich zum Judentum im Sinne der Zugehörigkeit zu einer, der jüdischen Religionsgemeinde öffentlich bekennen. Doch längst nicht alle, die sich selbst als Juden verstehen und sich auch am religiösen und/oder kulturellen Leben einer Gemeinde zu beteiligen bereit sind, lassen sich auch in einer Gemeindegartei registrieren. Vielmehr schrecken manche davor aus Gründen nicht zuletzt geschichtlicher Erfahrung zurück. (Bekanntlich dienten den Nazis die beschlagnahmten Karteien der Gemeinden als Grundlage zur Feststellung, wer Arier war und wer es nicht

war!) Da Judentum in der DDR – preußischem Recht folgend – ausschließlich (bisher jedenfalls) als Ausdruck religiöser Identität, also als Konfession in Analogie zum Christentum verstanden wird, gelten als Juden nur jene, die auch eingeschriebene Mitglieder einer jüdischen Gemeinde sind (wie als Christen «amtlich» nur die Kirchensteuerzahler gelten). Zwar hat in der letzten Zeit – ähnlich wie in Ungarn – unter den Juden (und nicht nur in den Gemeinden) eine Diskussion begonnen darüber, wieweit Judentum nicht auch Ausdruck einer kulturellen oder sogar nationalen Identität ist. Von einer Anerkennung oder dem Wunsch nach Anerkennung der Juden als einer nationalen Minderheit – wie dies in Ungarn derzeit diskutiert wird – kann indessen bislang nicht gesprochen werden. Hingegen sind Überlegungen, einen jüdischen Kulturverein neben und außerhalb der bestehenden Religionsgemeinden zu gründen, seit einiger Zeit schon im Gange. 1946 lebten in der damaligen Sowjetischen Besatzungszone ungefähr 3100 Juden, Heimkehrer aus der Emigration, Überlebende von Konzentrationslagern, Juden, die die Nazizeit über irgendwo versteckt waren und so überleben konnten. 1952 waren es bereits 500 Personen weniger, 1974 belief sich ihre Zahl noch auf rund 800, und heute sind in allen Gemeindegarteien zusammen noch ungefähr 370 Mitglieder eingeschrieben. Die Hälfte von ihnen gehört allein der Ostberliner jüdischen Gemeinde an.

Hinter diesen Zahlen verbirgt sich freilich Geschichte, eine Geschichte, die vor allem in ihren ersten sechs bis sieben Jahren von einer besonderen Bewegung geprägt war, wenngleich sie eine Zuspitzung, eine solche tragische Dramatik, die etwa den damaligen Verhältnissen in der Sowjetunion, in Polen, der Tschechoslowakei und/oder Ungarn vergleichbar wäre, nicht aufweist, von schlimmen Einzelschicksalen – und jedes Menschen Schicksal ist im Grunde unvergleichlich! – abgesehen. Diese Geschichte hier im einzelnen darstellen zu wollen würde eine umfangreiche Arbeit erfordern. Ich muß mich hier auf einiges Wenige beschränken. Verwiesen sei statt dessen auf die Dissertation von *Jerry E. Thompson* «Jews, Zionism and Israel: The Story of the Jews in the German Democratic Republic since 1945» (Washington State University 1978), nach wie vor die umfassendste Analyse gerade auch der Anfangsgeschichte der jüdischen Gemeinden in der DDR. Verwiesen sei aber auch auf den Band «Juden in der DDR – Geschichte, Probleme, Perspektiven» (hrsg. v. H.-J. Schoeps, Duisburg 1988), darin vor allem die Beiträge von *Helmut Eschwege* und *Lothar Mertens* (S. 63–100 und S. 125–159). Und ich muß hinzufügen, daß ich meine Kenntnisse gerade von den Anfängen der Geschichte der jüdischen Gemeinden in der DDR weitestgehend den Informationen Helmut Eschweges verdanke, sei es den im genannten Beitrag abgedruckten, sei es den im persönlichen Gespräch mir vermittelten.

### Antijüdische Psychose

Während sich die ersten Anfänge nach 1945 erfreulich gestalten und der Neuaufbau der jüdischen Gemeinden alle wohlwollende Unterstützung und Förderung seitens der Behörden des Staates und ebenso einzelner seiner Vertreter fand bis hin zu einer höchst positiven Einstellung zum im Mai 1948 gegründeten jüdischen Staat Israel (in jener Zeit gab es einzelne offizielle/inoffizielle Kontakte der nachmaligen DDR-Führung zu Vertretern Israels), so sollte doch die antijüdische Grundstimmung der Endphase der Stalin-Ära auch auf die DDR übergreifen, wenngleich Vorgänge wie beispielsweise der Prozeß um die sog. Ärzteverschwörung in Moskau, der Schriftstellerprozeß und die Hinrichtung vieler prominenter jüdischer Schriftsteller im August 1952 in Moskau oder der Slanský-Prozeß in Prag in der DDR keine Parallele hatten. Helmut Eschwege urteilt: «Bis zur Zeit des Slansky-Prozesses herrschte eine sehr freundliche, ja freundschaftliche Atmosphäre der Gemeinden zu den führenden Vertretern des

Staates und der Partei. Die gemeinsame Haft- und Emigrationszeit ließ viele von ihnen an jüdischen Festen wie Purim und Chanukka teilnehmen. Es kamen zu diesen Anlässen oft hunderte von Funktionären aus Politik und Staat, und man versicherte sich gegenseitig ewigen Beistand und Hilfe. Die Freundschaft wurde bei diesen Anlässen wortreich beschworen (...), mit dem Slansky-Prozeß waren die Schwüre vergessen und es begann eine Phase des Mißtrauens.» (a.a.O. S.66) Und weiter schreibt H. Eschwege an anderer Stelle: «Kurz danach (scil. nach dem Slansky-Prozeß) wurden auch in der DDR mehrere jüdische und nichtjüdische Emigranten unter allen möglichen Vorwänden verhaftet und eingesperrt. Unter ihnen war auch der Vorsitzende der Dresdner jüdischen Gemeinde (Leo Löwenkopf). Die Vorsitzenden anderer Gemeinden begann man zu verhören. (...) Ein großer Teil der SED-Funktionäre, die bis zu diesem Zeitpunkt Mitglieder der Gemeinden waren, traten eilig aus, zumal die Gemeinden in den Medien als Agenturen des Zionismus und Imperialismus denunziert wurden. Es ist schwer, sich heute die damals plötzlich auftretende antijüdische Psychose vorzustellen.» (a.a.O. S.92) Infolge dieser Psychose und ermuntert, ja aufgefordert am 14./15. Januar 1953 via Rundfunk (RIAS) von dem damaligen amerikanischen Rabbiner *Nathan Peter Levinson* und dem Vorsitzenden der Berliner jüdischen Gemeinde, *Heinz Galinski*, flüchteten an die 400 Gemeindeglieder in den Westen, darunter die Gemeindevorsitzenden von Dresden (Leo Löwenkopf), Leipzig (Helmut Lohser), Erfurt (Günter Singer) und Berlin (Julius Meyer, der bis dato sogar Abgeordneter der Volkskammer gewesen war). Die Trennung Berlins (1952/53) führte auch zur Trennung der jüdischen Gemeinden in Ost- und Westberlin voneinander, wenngleich das Schild am Portal des einstigen gemeinsamen Gemeindebüros in der Ostberliner Oranienburger Straße: «Jüdische Gemeinde von Groß-Berlin», erst im vorigen Jahr geändert worden ist.

### Ruhe und Stabilität

Nach dieser traumatischen Periode, die übrigens die damalige gesellschaftliche und ebenso auch die kirchliche Öffentlichkeit in der DDR nicht bewegte – ein weitgehendes Desinteresse an der Lebenssituation der jüdischen Gemeinden und zum Teil auch politisches Vorurteil ihnen gegenüber kennzeichneten nicht nur die damalige Situation, sondern wirkten bis in die 70er Jahre nach –, nach dieser traumatische Periode und der erfolgten organisatorischen Trennung der jüdischen Gemeinden in Ost- und Westberlin und damit zugleich auch in der DDR und der BRD voneinander begann für die jüdischen Gemeinden in der DDR eine Phase der Ruhe und Stabilität, die ihnen bis heute – vom Staat dabei finanziell großzügig unterstützt – eine gesicherte, jedenfalls äußerlich, materiell gesicherte Existenz garantierte. Anders als etwa die Geschichte der Juden in Polen und auch anders als die Geschichte der Juden in der CSSR kennt die Geschichte der Juden in der DDR, von den genannten Schicksalsjahren 1952/53 abgesehen, keine einschneidenden Ereignisse, keine Zäsuren. Selbst die seit 1951/52 von der jeweiligen politischen Führung der DDR gegenüber dem jüdischen Staat, dem Staat Israel, praktizierte Politik, die seit dem 6-Tage-Krieg im Juni 1967 in ihrer streng antizionistischen, antiisraelischen Grundausrichtung eine Verschärfung erlebte (diplomatische oder andere staatliche Beziehungen haben zwischen der DDR und Israel nie bestanden; insofern erfolgte 1967 auch kein dem Beispiel der anderen Ostblockstaaten mit Ausnahme Rumäniens nachziehender Abbruch der diplomatischen Beziehungen), bevor sie derzeit einer Neuformulierung unterzogen worden ist (die freilich noch nicht abgeschlossen ist), hat auf die Haltung gegenüber den jüdischen Gemeinden im eigenen Land keine, die Existenzmöglichkeiten der Gemeinden beschränkenden Auswirkungen, was seitens der Repräsentanten der jüdischen Gemeinden bei öffentlichen Anlässen immer wieder auch gebüh-

rend gewürdigt worden ist. Wenn auch das Thema Juden und Existenz jüdischer Gemeinden in der DDR bis weit in die 80er Jahre hinein in der Öffentlichkeit von einer gewissen Tabuzone umgeben war, so erfährt man öffentlich, auch aus dem Munde von Repräsentanten der jüdischen Gemeinden, doch nicht erst jetzt, wenn jetzt auch durchaus verstärkt, von Problemen, mit denen die jüdischen Gemeinden im Alltag zu ringen hatten und haben.

Heute gibt es in der DDR nominell acht jüdische Gemeinden, eine anfängliche neunte Gemeinde in Zwickau bestand nur wenige Jahre. Zu diesen acht Gemeinden zählen: die Jüdische Gemeinde Berlin, die Jüdische Gemeinde zu Dresden, die Jüdische Landesgemeinde Thüringen (mit Sitz in Erfurt), die Jüdische Gemeinde zu Halle, die Jüdische Gemeinde Karl-Marx-Stadt, die Israelitische Religionsgemeinde zu Leipzig, die Synagogen-Gemeinde zu Magdeburg, die Jüdische Landesgemeinde Mecklenburg (mit Sitz in Schwerin). Anfänglich gehörten diese Gemeinden zum «Zentralrat der Juden in Deutschland» (gegründet am 19. Juli 1950 in Frankfurt/M.). Seit der Trennung der Gemeinden 1953 sind sie in einem eigenen Verband zusammengeschlossen, dem «Verband der Jüdischen Gemeinden in der DDR», der zunächst (unter seinem ersten Präsidenten, Hermann Baden) seinen Sitz in Halle hatte, seit der Präsidentschaft von *Helmut Aris* (seit 1961) dann in Dresden, wo er auch nach H. Aris' Tod geblieben ist. Die einzelnen Gemeinden selber indessen sind autonom. Jede Gemeinde verfügt über ihre eigene Synagoge und die erforderlichen Räumlichkeiten für die Verwaltung. Die entsprechenden Gebäude wurden in den vergangenen Jahrzehnten auf Staatskosten neu errichtet bzw. restauriert, die Berliner Synagoge in der Ryke-Straße und die Dresdner Synagoge bereits zum zweiten Male. Unterhaltskosten der Gemeinden und ihrer Institutionen einschließlich der Gehälter ihrer Angestellten werden vom Staat getragen. Aus eigenen finanziellen Mitteln (den jährlichen Mitgliedsbeiträgen der Gemeindeglieder) könnten die Gemeinden nicht bestehen. Amtlich sind die jüdischen Gemeinden in der DDR und ihre Mitglieder nicht nur als eine juristisch gleichgeachtete und gleichverpflichtete Religionsgemeinschaft anerkannt, sondern haben – dem geltenden Grundsatz der strikten Trennung von Staat und Kirche gemäß – das uneingeschränkte Recht, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln. In religiöser Hinsicht sind die Gemeinden Einheitsgemeinden. Wiewohl zu ihren Mitgliedern ebenso Personen aus orthodox-jüdischer Tradition kommand wie Vertreter reformierter Richtung gehören, gibt es bisher jedoch keine verschiedenen Religionsgemeinden. Die Wiedereinsetzung der orthodoxen Adass-Jisroel-Gemeinde Berlin ist, was ihre Existenz in Ostberlin anbetrifft, bisher juristisch noch nicht vollzogen, wenngleich es entsprechende Bemühungen einzelner ihrer Vertreter seit einiger Zeit gibt. An besonderen Gemeindeeinrichtungen wären des weiteren hier zu nennen: das jüdische Altenheim in Berlin, das freilich nicht nur jüdischen Gemeindegliedern offensteht; die Bibliothek der jüdischen Gemeinde in Berlin, die zwar noch im Aufbau begriffen ist, aber schon jetzt ein wichtiger kultureller Anziehungspunkt ist. Schließlich gibt es in Berlin noch eine koschere Fleischerei und neuerdings auch ein Geschäft, in dem koscherer Wein zu bekommen ist: Der Verband der Jüdischen Gemeinden ist Träger des auch über die Grenzen der DDR hinaus bekannten Leipziger Synagoralchores, der vor rund drei Jahrzehnten vom damaligen Leipziger Oberkantor *Werner Sander* gegründet worden ist, heute aber nur noch nichtjüdische Mitglieder hat und von einem Sänger der Leipziger Oper geleitet wird und als Volkskunstensemble eingestuft ist.

### Schwierige Bedingungen

Eine große Aufgabe und ein großes Problem zugleich bedeuten für alle Gemeinden die (offiziell registrierten) rund 120 Friedhöfe, die größtenteils unter Denkmalschutz gestellt wor-

den sind laut staatlicher gesetzlicher Anordnung. Zwar werden Mittel zu ihrer Pflege und Instandhaltung vom Staat bereitgestellt (neben individuellen Grabpflegeverträgen), indessen erfordert diese Arbeit weit mehr Arbeitskräfte als zur Verfügung stehen. Erfreulicherweise finden sich – und dies in einem zunehmenden Maße – an vielen Orten Gruppen junger Leute, so von der Aktion Sühnezeichen, den evangelischen und katholischen Studentengemeinden und seit dem letzten Jahr verstärkt auch Studenten- und FDJ-Brigaden, zur Mithilfe bei diesen Pflegearbeiten bereit. Was freilich trotz allem immer noch und immer wieder neu zu tun ist und bleibt, kann jeder sehen, der einen jüdischen Friedhof besucht.

Da die Gemeinden sehr klein geworden sind – oben ist die Zahl von 370 Mitgliedern genannt worden – und ihre Mitglieder zudem in der Mehrheit der älteren und ältesten Generation angehören und dazu oft noch über einen größeren geographischen Bereich verstreut wohnen (eine Ausnahme ist da nur Berlin), können regelmäßige Gottesdienste nur noch in Berlin stattfinden. Die anderen Gemeinden beschränken sich auf Gottesdienste nur noch zu bestimmten Feiertagen und/oder Gedenktagen. Ein Rabbiner amtiert in der DDR derzeit nicht. Der letzte Berliner Rabbiner, *Dr. Martin Riesenburger*, wirkte bis zu seinem Tode im Jahre 1965 als Landesrabbiner aller Gemeinden in der DDR. Danach, von 1966 bis 1969, betreute der ungarische Gastrabbiner *Dr. Ödön Singer* die Gemeinden. Doch seit er 1969 in seine Heimat zurückgekehrt ist, war in der DDR kein Rabbiner mehr auf Dauer beamtet. Ein Versuch, einen Rabbiner aus Amerika für die Arbeit in der DDR zu gewinnen, ist gescheitert. Rabbiner *Isaac Neuman*, der durch Vermittlung des American Jewish Committee in die DDR gekommen war, hat seine insgesamt glücklose Tätigkeit nach acht Monaten wieder beendet. Davon haben die Medien seinerzeit hinreichend ausführlich berichtet. Es fehlt indessen nicht nur ein Rabbiner; ebenso fehlen auch Religionslehrer. Es fehlt auch ein Schochet. Eine Ausbildung als Mohel hat der Berliner Gemeindevorsitzende, der von Beruf Arzt ist, absolviert, um im erforderlichen Falle eine Beschneidung vornehmen zu können. Der Schochet hingegen kommt zweimal monatlich aus Ungarn, um die für die Belieferung der koscheren Fleischerei nötigen rituellen Schlachtungen vorzunehmen. Wird zu bestimmten Anlässen ein Kantor oder ein Rabbiner gebraucht, dann werden sie – ebenso wie regelmäßig zu den hohen Feiertagen – aus dem Ausland eingeladen, aus Ungarn zumeist, aber auch aus anderen Ländern. Im Alltag begleiten Rabbiner *Stein* und Kantor *Nachama* aus Westberlin die Gemeinden. Unter den jungen jüdischen Gemeindegliedern einen Kandidaten fürs Rabbinat zu finden, ist bislang – trotz verschiedener Anläufe – nicht gelungen. Hingegen konnte für den Religionsunterricht mit dem Leiter der jüdischen Schule in Westberlin eine Persönlichkeit gewonnen werden, deren pädagogischem Charisma es vielleicht einmal zu verdanken sein wird, einen jungen Mann für das Amt des Rabbiners erwärmen und interessieren zu können; denn alle Erfahrung hat gezeigt, daß unter den doch insgesamt schwierigen Lebensbedingungen der Gemeinden sinnvoll und erfolgreich nur dann ein Rabbiner zu wirken vermag, wenn er in den Verhältnissen aufgewachsen und so mit ihnen von Grund auf vertraut ist.

### Zukunft mit Fragezeichen

Doch trotz dieser für ein gedeihliches religiöses Leben nicht gerade förderlichen äußeren Bedingungen versuchen die Gemeinden, je nach ihren Möglichkeiten, ein Gemeindeleben zu entfalten, zu dem neben den Gottesdiensten vor allem kulturelle Veranstaltungen, Vorträge und Synagogenkonzerte zählen. Im einzelnen informiert über das Leben der Gemeinden das seit 1961 zunächst dreimal, seit 1963 viermal jährlich erscheinende «Nachrichtenblatt des Verbandes der Jüdischen Gemeinden in der DDR», das mit seinen rund 2000 Exempla-

ren Auflage nicht nur in der DDR gelesen wird, sondern auch außerhalb der DDR zahlreiche Abonnenten hat.

Daß angesichts der geschilderten Situation, um nun den Blick doch etwas über die Gegenwart hinausgehen zu lassen, die Zukunftsaussichten der jüdischen Gemeinden in der DDR nicht selten pessimistisch beurteilt werden, kann da kaum überraschen. Symptomatisch für diese Sichtweise sind denn auch allein schon die Überschriften von Zeitungsartikeln oder ähnlichen publizistischen Arbeiten, die sich mit der Lage der Juden in der DDR befassen. Immer wieder ist da von einer im wahrsten Sinne des Wortes «verschwindenden Minderheit», von einer vom «Aussterben bedrohten Gemeinde» die Rede. Selbst der o.e. Jerry E. Thompson urteilte noch 1978 etwa am Ende seiner Dissertation: «Aber trotz der Hilfe des Staates und des großen Einsatzes jüdischer Gemeindevorsitzender (...) ist die Zukunft des Judentums in der DDR sehr düster. Religiöse Juden sind in der DDR wahre Museumsstücke. (...) Im Jahre 1980 wird das Judentum in der DDR praktisch nicht mehr existieren.»

### Intensives Interesse an Juden und Judentum

Glücklicherweise setzen manche Autoren hinter ihre Zukunftsprognose noch wenigstens ein Fragezeichen. Denn aller sicher begründeten und begründbaren Skepsis und allem Zukunftspessimismus hinsichtlich des Überlebens des Judentums in der DDR zum Trotz haben sich bis heute die Negativprognosen sämtlich nicht bewahrheitet. Vielmehr ist eine gewisse Renaissance des Judentums zu beobachten, mag sie auch keineswegs dazu angetan sein, einem übertriebenen Optimismus das Wort zu reden und unbegründete Hoffnungen zu wecken, wie es etwa der oft zitierte kanadische Politologe *Klaus J. Herrmann* (im übrigen ein Kenner der Situation und daher umso verwunderlicher) getan hat, indem er – gegen Jerry E. Thompson – z.B. noch 1982 behauptete: «Die Aussichten für die Zukunft sind gut. Denn es scheint zu sein, daß die natürliche Schrumpfung durch einen Zustrom neuer Mitglieder kompensiert wird; es handelt sich um Einwanderer in die DDR aus dem Staat Israel und aus den Staaten des Warschauer Paktes, um Konvertiten zum Judentum und um Mitglieder aus der DDR-Jugend jüdischer Abstammung.» (In: *Nationality Papers* 10, 1982, S. 41–54). Woher Herrmann diese damaligen angesichts der Gegenwart geradezu wie eine Ironie wirkenden Informationen bezogen hat, ist mir unbekannt. Manche seiner Formulierungen klingen angesichts der jüngsten Auswanderungen eher wie ein Sarkasmus. Denn weder Immigration noch Konversionen hat es in nennenswerter Zahl gegeben, wenn es auch individuelle Belege für beides durchaus gibt. Konversionen werden jedoch enorm erschwert; ermöglicht werden sie eigentlich nur im Falle von Eheschließungen. In einem Punkt hat Herrmann jedoch mindestens teilweise recht, nämlich im Hinblick auf die Jugend jüdischer Abstammung. Tatsächlich gibt es da bei einer Reihe von jungen Leuten aus (ehemals) jüdischen Familien so etwas wie die Wiederentdeckung einer jüdischen Identität, wie die Wiederentdeckung auch der Religion der Großeltern. Es handelt sich dabei zumeist um junge oder jüngere Leute aus Familien, die aus der Emigration nach dem Zweiten Weltkrieg in die DDR zurückgekehrt sind und hier in Gesellschaft, Staat und Politik zuweilen wichtige hohe Funktionen innehaben oder innegehabt haben. Wie weit diese jüngeren und/oder jungen Leute, die sich regelmäßig treffen, um miteinander zu lernen, am Ende auch ihren Weg in die doch sehr konservativ-religiös geprägten Gemeinden finden werden, vermag derzeit wohl noch niemand zu sagen. Die ohnehin schon bestehenden Integrationsprobleme der Gemeinden werden dadurch nicht leichter. Während sich einige um auch rituell besiegelte Aufnahme in die Gemeinde bemühen, möchten andere eher ihr Judentum im Rahmen eines Kulturvereins neben der jüdischen Religionsgemeinde leben.

Über die Zukunftsaussichten der jüdischen Gemeinden bzw. des Judentums in der DDR entscheiden indessen nicht zuletzt auch ihre konkreten Lebensbedingungen in ihrer nichtjüdischen Umwelt und deren Haltung ihnen gegenüber. Und in dieser Hinsicht gibt es in der letzten Zeit, insbesondere seit dem letzten Jahr, einiges durchaus Bemerkenswertes zu beobachten. Freilich darf Negatives dabei nicht übersehen oder verschwiegen werden, wozu gehört, daß es nicht zu bestreiten ist, daß Akte, die antisemitischen Emotionen oder Haltungen entspringen, in jüngster Zeit in größerer Zahl zu vermerken sind; und von antisemitischen Schmierereien und Friedhofschändungen ist in der Presse leider des öfteren jetzt etwas zu lesen gewesen. Eine völlig unzulängliche Aufarbeitung der nationalsozialistischen deutschen Vergangenheit, das weitgehende Verdrängen der Thematik Schoah in der Öffentlichkeit und die über viele Jahre praktizierte schroffe antizionistische, antiisraelische Propaganda haben manchen Jugendlichen (ohne daß man sagen könnte, wie groß ihre Zahl insgesamt ist) ebenso für antisemitische wie rechtsradikale und neonazistische Einflüsterungen ewig Gestriger durchaus empfänglich gemacht – ein Problem, das erst jetzt und bislang viel zu wenig bewußt ist.

Wenn auch die Grundlinien der Politik des Staates hinsichtlich der jüdischen Gemeinden seit vielen Jahren unverändert sind, so hat sich aber doch in den letzten Jahren die Haltung der Gesellschaft den in ihrer Mitte lebenden jüdischen Gemeinden und ihren Mitgliedern gegenüber gewandelt. Trotz der eben angesprochenen Problematik kann man von einer gewandelten Haltung der nichtjüdischen Gesellschaft sprechen in dem Sinne nämlich, daß nach Jahrzehnten weitgehender Ignoranz und teilweise auch politischen Vorurteils gegenüber den Juden nun ein erstaunlich intensives Interesse an Juden und Judentum, an jüdischer Geschichte, Religion und Kultur geradezu plötzlich aufgebrochen ist. Begleitet wird dies von einem Überdenken auch der politischen, kulturellen und ökonomischen Beziehungen der DDR zum Staat Israel, wofür der Besuch des ehemaligen Staatssekretärs für Kirchenfragen, Kurt Löfflers, Ende Januar/Anfang Februar 1989 als ersten Mitgliedes der Regierung der DDR in Israel ein deutliches Zeichen gesetzt hat. Besuche von Künstlern, Gastspiele von Ensembles verschiedener Konzerthäuser und Theater, wissenschaftlicher Austausch und anderes mehr haben unterdessen beachtlich zugenommen; und am Sonnabend, dem 11. November, ist anläßlich einer Konsultation, zu der die Jüdische Gemeinde Berlin eingeladen hatte, die Gründung einer Gesellschaft DDR-Israel angeregt worden.

### Neues gesellschaftliches Umfeld

Diese politische Neuorientierung indessen begann nicht erst gestern, sondern erste Anzeichen dafür datieren schon aus den Jahren 1985/86 und erhielten seither in Gestalt offizieller Gespräche zwischen Vertretern internationaler jüdischer Organisationen und der Regierung der DDR vielfältige Bekräftigung. Einen vorläufigen Höhepunkt auf diesem Wege der Neuorientierung bildeten die Gedenkveranstaltungen anläßlich des 50. Jahrestages des Novemberpogroms im Herbst 1988, darin eingeschlossen die Entscheidung zur Gründung der «Stiftung Neue Synagoge – Centrum Judaicum» und zum Wiederaufbau der Großen Synagoge in der Berliner Oranienburger Straße. Im einzelnen kann ich hier auf alle diese Dinge nicht eingehen. Hinzuzufügen ist allerdings dennoch, daß diese angesprochene Neuorientierung durchaus nicht reiner Freundlichkeit und plötzlich entwickelter Sympathie der – nunmehr – ehemaligen DDR-Führung zu verdanken ist; vielmehr ist sie eingebaut in ein gesamtpolitisches Konzept, dessen Krönung ein offizieller Besuch Honeckers in den USA wohl sein sollte. Die Umorientierung im Blick auf Israel und die Kontaktaufnahme zu den – weithin in den USA ansässigen – großen internationalen jüdischen Organisationen sollten

mithelfen, den Weg zum angestrebten Ziel zu ebnen. Und hinzuzufügen ist weiterhin, daß auch und nicht zuletzt die Kirchen, insbesondere die evangelische Kirche in der DDR, ihren Anteil haben an der Schaffung eines gesellschaftlichen Umfeldes für diese politische Neuorientierung. Denn über viele Jahre boten sie weithin allein den Raum, in dem – außerhalb der jüdischen Gemeinden – Themen wie die verdrängte Vergangenheit, der Massenmord an den Juden in der Nazizeit, aber auch die Geschichte, Politik und gegenwärtige Situation des Staates Israel diskutiert werden konnten, wie man vielleicht auch sagen kann, daß ein Aufbruch, wie er gesamtgesellschaftlich gesehen mit dem 50. Jahrestag des Novemberpogroms verbunden ist, im Bereich der Kirchen zehn Jahre zuvor, zum 40. Jahrestag des Novemberpogroms, begonnen hat. Insgesamt freilich gilt, daß seither, also seit dem Ende der 70er Jahre und verstärkt seit der Mitte der 80er Jahre, in weiten Bereichen der nichtjüdischen Gesellschaft der DDR ein kaum (noch) zu befriedigendes Informationsbedürfnis über alles, was mit Geschichte und Gegenwart des Judentums, einschließlich des Staates Israel, zusammenhängt, vorhanden ist. In dem Maße allerdings, in dem dieses Interesse am Judentum gewachsen ist und noch immer zunimmt, in dem Maße wächst auch der Wunsch nach Begegnung mit Juden, mit jüdischer Gemeinde und ihrem Leben. Die kleinen jüdischen Gemeinden und ihre Vertreter werden dadurch nicht selten geradezu überfordert. Am deutlichsten spürbar wird diese Überforderung in dem Wunsch nach christlich-jüdischem Gespräch, das auch in der DDR, z.B. im Rahmen der Arbeitsgemeinschaften Kirche und Judentum, der Aktion Sühnezeichen oder der Evangelischen Akademien geführt wird, insgesamt aber noch ganz in den Anfängen steckt.

Aus der Sicht der jüdischen Gemeinden kommt allen diesen Informations- und Gesprächswünschen indessen keine Priorität zu. Vorrang haben bei aller Aufgeschlossenheit nach außen doch die Sorgen um Integration und innere Stabilität der Gemeinden, damit sie ihren Platz auch als zahlenmäßig kleiner werdende Gemeinden in der Gesellschaft ihrem Selbstverständnis entsprechend ausfüllen können; denn für die Gesellschaft sind die jüdischen Gemeinden nicht zuletzt die Zeugen der Gegenwart einer Geschichte, die alle die einholt, die sie verdrängen oder vergessen wollen.

Stefan Schreiner, Berlin

## ZERREISSPROBEN

Blick auf Albert Camus aus seinen Tagebüchern

Nun ist mit dem dritten Band der *Carnets* die Publikation der Tagebücher Albert Camus' abgeschlossen<sup>1</sup>, ohne daß dies irgendwo als Ereignis verzeichnet worden wäre. Dabei umspannt er doch die *Zeit des Homme révolté*, von *La chute*, *L'été*, *L'exil et le royaume*, der Pläne zum *Premier homme*, dem letzten Romanprojekt, zu einem Stück über Don Juan und Faust, die *Zeit des Algerienkonflikts* und des Nobelpreises. Aber dieses Tagebuch ist, so wenig wie seine Vorgänger, entlastende Beichte in einem stilisierten Monolog oder Anfeuerungungsversuch mit Vertuschungsmanövern: Camus hatte seinem Lehrer und lebenslangen Mentor Jean Grenier zufolge seit früher Jugend eine profunde Abneigung gegen Banalität und Vertraulichkeit.<sup>2</sup> Noch im Eintrag vom 2. August 1958 bemerkt er, daß er das Tagebuch ungern führe, weil das Leben

<sup>1</sup> A. Camus, *Carnets* III (mars 1951 – décembre 1959). Gallimard, Paris 1989; Band I (mai 1935 – février 1942). Gallimard, Paris 1962; Band II (janvier 1942 – mars 1951). Gallimard, Paris 1964; Die drei Bände werden im Text zitiert mit dem Sigel C I, C II, C III und unter Angabe der Seitenzahlen.

<sup>2</sup> J. Grenier, Albert Camus. Gallimard, Paris 1968, S. 10–15; im folgenden in den Fußnoten zitiert mit dem Sigel AC und den Seitenzahlen.

geheim und nur unformuliert wirklich reich sei, daß er nicht bereden möge, was er denke (C III, S. 252f.).

Diese Angabe freilich, in einer der zahllos wechselnden Stimmungen notiert, bedarf der Korrektur. Er sagt, widerruft und sagt von neuem durchaus, was er denkt, fühlt, leidet, liebt, fürchtet: Menschen, Ideen, Landschaften, öffentliche und private Ereignisse, sich selbst. Aber er sagt es als der, welcher eine «vocatio» hat, der allen Anfechtungen zum Trotz in harter Reflexion – «vivre, c'est vérifier» (C II, S. 256) – die Bedeutung seiner Kunst über die eigene Person stellt. In anrührender Wahrhaftigkeit blendet Camus jedes persönliche Bekenntnis in die Planung des Werkes ein und nimmt ihm den Sensationscharakter durch skrupulöses, oft widersprüchlich ausfransendes, einengendes Tasten nach neuen Gültigkeiten.

Eben dort, wo sich seine Skrupel im Schweigen verdichten, ohne darin kompakt zu werden, laufen der ganze Reichtum seiner Welterfahrung und die Ansprüche seiner Gestaltungskraft zusammen. Und darin besteht denn auch das Ereignis dieser *Carnets*: Im Verkehr von Reden und Schweigen die Infrastruktur eines Werkes freizulegen, dessen Autor sich ebenso wenig als Beichtkind wie als Beichtvater ausweist und in unentwegter Mischung von Staunen und Sorge ein Œuvre in Gang setzt, für das wohl geradezu Bedingung war, was Sartre verächtlich Camus' «philosophische Inkompetenz» glaubte nennen zu müssen.<sup>3</sup>

### Das prekäre Gleichgewicht

«La vérité. La vérité!» (C III, S. 204) ruft er an einem Sonntag 1957 in schwerer Krise: aus dem Schweigen heraus wie in einem Schrei – Wahrheit als Interjektion. Sartres Attacke auf den *Homme révolté* hat ihn nach 1952 in eine beinahe lähmende jahrelange Depression gestürzt, der Nobelpreis half da nicht, im Gegenteil; der von mißgünstigen Kommentaren verstärkte Eindruck, es sei die bereits abgeschlossene Arbeit eines zu früh Reifen honoriert worden, trieb ihn fast in die Verzweiflung. In einer der wenigen direkten Aussagen zu Personen hält er sich kurz: «Sartre, l'homme et l'esprit, déloyal» (C III, S. 63); in der Korrespondenz mit Jean Grenier<sup>4</sup> kommt die Episode überhaupt nicht vor, Camus entläßt und entlastet sich nicht. Er schweigt. Wahrheit heißt hier: keine Erleichterung, weg von der Banalität des Klagekomforts.

Der Stolz des «afrikanischen Temperaments» mochte nützlich sein, aber mehr noch der Wille, Wahrheit in der Treue zu sich selber zu finden, zur eigenen Originalität, bis hinein in die Ohnmacht (C III, S. 233). Man liest an den Entscheidungen vorbei, die in diesen Tagebüchern fallen, wenn man übersieht, was hier auftaucht: Wahrheit als Gegensatz zur Lüge, nicht zum Irrtum; Camus glaubt die Anforderung dadurch zu erhöhen, daß er sie zur Kunst macht, die aber Lebenskunst sein muß, bevor sie Denkkunst sein kann: Liebe zum Leben geht der Liebe zum Sinn des Lebens voraus.

Wahrheit in den Kategorien der Moral hat tiefe existentielle Wurzeln, und alles logisch kohärente Grünzeug, das sie getrieben haben im *Mythe de Sisyphe* und im *Homme révolté* bis hin zur fundamentalen Unterscheidung von Evidenz- und Präferenzphilosophie (C II, S. 82f.), weist immer wieder auf den explosiven Untergrund zurück: Außerhalb traditioneller Religion erzogen, kannte Camus seine Götter früh, die Sonne, die

Nacht, das Meer, Genußgötter, die er wohl um des Genusses und bewußtlosen Glücks willen schnell vergessen hätte, wenn er nicht lesend dank Pascal, Dostojewskij, Tolstoj, Melville, Nietzsche zu den Phänomenen des Heiligen, des Mysteriums, der Endlichkeit des Menschen vorgedrungen wäre.

Gewiß hat er schon als ganz junger Mann gewusst, daß menschliches Elend seine Götter relativierte, die Götter aber auch die Geschichte<sup>5</sup>, daß er also zu sich selber kam durch scharf beobachtete Verhältnisse. Es war aber Jean Grenier, der ihm gezeigt hat, daß die Reflexion über Verhältnisse effizient und behutsam sein konnte<sup>6</sup>, Grenier, dem es mit seiner klugen allusiven Diskretion gelang, das Denken des Unnahbaren zu vertiefen, ja ihm die prägende Neigung zum Zweifel einzupflanzen, welche allein vor den «kurzen Gewißheiten geblendeter Humanisten»<sup>7</sup> bewahrte.

Zweifel nimmt nicht nur Abstand, er macht Distanz relationsfähig, er disqualifiziert Maßlosigkeit, vor allem den Nihilismus als pervertierteste Form der Genußsucht mit ihrem alle Mittel rechtfertigenden Zweck historischen Gelingens. Die kurzen Gewißheiten im komfortablen Sog des Maßlosen stammen, wie alle Irrtümer, von selektiver Wahrnehmung der Wirklichkeit<sup>8</sup>; der von Grenier gelehrte einschließende Zweifel verdichtete zwar in Camus die frühe Erfahrung von Ungleichgewichten zur Disproportion des Absurden und zur Revolte des neinsagenden Menschen<sup>9</sup>, er wurde aber auch als Maß-Regel Basis jenes archimedischen Punktes, der wohl kein reines Glück mehr erlaubte, keine naive Rückkehr zu den Göttern, der aber ebenso die Maßlosigkeit der Lähmung angesichts des Todes wie das überkompensierende Unmaß revolutionärer Gewissenlosigkeit verhierte.<sup>10</sup>

So entsteht aus dem Zweifel eine auf zwei Seiten hin wirksame, Absolutheits-Süchte verhindernde Spannung, deren beziehungsreiche Maßidee in die Umsicht der Lebenskunst mündet, denn sie dauert über den «perfekten Augenblick» (C III, S. 159) hinaus. Einheitswunsch und Uneinheitserfahrung<sup>11</sup> gelangen in der Spannung zu jenem prekären Gleichgewicht, das Camus bedachte, wenn er bis zum Ende auf verschiedenste Arten – sprechend, schweigend – ehrlich und unbeugsam auch mit Ansprüchen an die Lebensfreude sich auf die Zerreißprobe stellte.

### Etappen einer Genesung

Ohne dieses metaphorische Leitmotiv des Tagebuchs, ohne das in Spannung labile Gleichgewicht, bleibt Camus unverständlich, wird verzogen zum Guru einer sophistischen Diesseitigkeit. Bürge des Kräftespiels, voller Mißtrauen gegen die Billigkeiten der Dialektik, in «endloser Luzidität» (C III, S. 44) feige Anästhesien verhindernd, unterwirft er den asketischen Akt des Vermittels einer Absicht der Läuterung (C II, S. 238), mit welcher Verletzlichkeit und Enthusiasmus, bedrohliche Phantasien und Engpässe in experimenteller Beherrschung verfolgt werden «jusqu' au bout» (C I, S. 60; C II, S. 153). Zur schwierigen, aber wirksamen Moral wird das Maß der Nemesis<sup>12</sup> wohl erst in der Gefährdung durch Heftigkeiten und Spielräume des Unmaßes: einer «pensée de la nuit» muß der «esprit de midi» (C I, S. 110) abgerungen werden. So stellt

<sup>5</sup> Vorwort zur Neuauflage von *L'envers et l'endroit*. Gallimard, Paris 1958, S. 14 (im folgenden mit dem Sigel EE zitiert).

<sup>6</sup> Corr., S. 179

<sup>7</sup> Vorwort Camus' zu *Les îles* von J. Grenier (Gallimard, Paris 1959), S. 12.

<sup>8</sup> P, S. 379. Camus erinnert an einen Gedanken Pascals.

<sup>9</sup> P, S. 1682.

<sup>10</sup> Ein fundamentaler Text zu den Begriffen des Maßes und der Grenze: «Défense de L'homme révolté» (in: P, S. 1702–1716). Alle Texte zur Revolte sowie Sartres «marxistische» Reaktion sollten nunmehr im Lichte des Umbruchs in Ost- und Mitteleuropa wieder gelesen werden.

<sup>11</sup> Vgl. M. Lauble, Einheitsideal und Welterfahrung, in: H.R. Schlette, Hrsg., *Der moderne Agnostizismus*. Düsseldorf 1979, S. 110–136.

<sup>12</sup> Nemesis, für Camus die Göttin des Maßes, nicht der Rache, taucht im Tagebuch immer wieder auf, erstmals gewichtig in C II, S. 342. Unter dem Titel «Nemesis» wollte er einen die Serie des Absurden und der Revolte

<sup>3</sup> Antwort Sartres auf einen Brief von Camus an die Zeitschrift *Les temps modernes*, in dem er den *Homme révolté* gegen eine tendenziöse Besprechung von Francis Jeanson verteidigte: F. Jeanson, Albert Camus ou l'âme révoltée, in: *Les temps modernes* (Mai 1952); A. Camus, Révolte et servitude, in: *Les temps modernes* (August 1952), auch enthalten in: A. Camus, *Essais*. (Bibliothèque de la Pléiade) Paris 1965 und 1977, S. 754–774 (Dieser Band wird im folgenden mit dem Sigel P zitiert); J.-P. Sartre, Réponse à Albert Camus, in: *Les temps modernes* (August 1952), auch enthalten in: J.-P. Sartre, *Situations IV*. Gallimard, Paris 1964, S. 98–125, hier S. 101.

<sup>4</sup> A. Camus/J. Grenier, *Correspondance, 1932–1960*. Gallimard, Paris 1981 (im folgenden mit Corr. zitiert). Es gibt in der kritischen Zeit keinen einzigen Brief von Camus an Grenier.

Camus intakte Gefühle einander entgegen, um ihnen nicht einzeln zu erliegen und um die Spannung in letzten Dimensionen zu installieren: «Partagé entre un être qui refuse totalement la mort et un être qui l'accepte totalement» (C III, S. 219; 51).

Man beachte hier die Sprache genau; der Präposition «entre» fehlt jede biedere Versöhnlichkeit, Weigerung und Annahme werden nicht ausgewogen, sie gleichen dem irren Auge im Innern des Zyklons. Während einer Cézanne-Ausstellung überfüllt ihn durch die Bilder hindurch das Bild des Malers, der Klassiker wurde in der Bändigung seines Wahnsinns. «Allein die Wahnsinnigen (déments) sind Klassiker, denn sie sind dies oder gar nichts» (C III, S. 122): Camus' Unordnung mußte das Maß abgeben für seine Disziplin, und wenn er ein Klassiker ist, dann nach der Art Cézannes<sup>13</sup>: die Kontrolle menschlicher Fassungskraft mit Kunstmitteln macht Realität erst wahrheitsstauglich. «Gefahr macht klassisch, und jede echte Größe hat ihre Wurzel im Risiko»<sup>14</sup>. In Phasen ausgeprägter Aktivität setzt Camus die Revolte, die Weigerung, den Überschwang der Passivität des Akzeptierens und Einwilligens aus<sup>15</sup>, in Zeiten großer, sterneloser Müdigkeit seine Depressionen dem Gedanken der Energie: Ein kapitaler Text zur Selbsterziehung im Frühjahr 1958 trägt den Titel «Etappen einer Genesung» (C III, S. 220f.)<sup>16</sup>; präzise und kühn erprobt ein Äquilibrist ohne Netz und doppelten Boden die Chancen seiner Tapferkeit.

### Nemesis als Göttin des Maßes

Familiären Nöten, schwierigen persönlichen Beziehungen, Anfeindungen durch Medien und neidische Kollegen, hoffnungslosen Einsätzen für seine algerische Heimat (zwischen FLN und OAS zerrieben<sup>17</sup>) suchte Camus gelegentlich durch Reisen zu entkommen, vor allem nach Griechenland, Italien, Nordafrika: Er konnte sich nur, gesammelter, wiederfinden. Das Naturschöne rief die alten Götter wach und machte deutlich, daß das Glück nie ganz von der Idee des Heils zu trennen war.<sup>18</sup> Da wurde Welt mit den Augen eines Plastikers gesehen, wurde unerhörte heuristische Sinnlichkeit von Wärme und Licht über Städten, Meerinseln und Tempeln ins Mysterium einer fast Natur gewordenen Zivilisation getrieben: «Tau auf den Ruinen von Tipasa. Auf dem Alterwürdigsten, das sie hat, liegt die zarteste Frische der Welt. Hier ist mein Glaube zu finden, das Prinzip der Kunst und des Lebens» (C III, S. 144). In Griechenland hat er ein «großes Stück Ewigkeit» (C III, S. 165) empfangen, und wenn es nicht verging wie das Glück und der Friede von Mykonos (C III, S. 169), dann wohl kaum, weil ein überwältigter Zeuge erlöst und wissend mitten in solcher Schönheit, die Zeit einfach aufhebend, sterben wollte.<sup>19</sup> Denn immer wieder hat Camus dergleichen als Versuchung erkannt und exemplarisch den Begriff der Grenze (also des Maßes<sup>20</sup>) verschärft, der nun bei höchster Steigerung den Vollendungsmythos der Schönheit zu entziffern hatte. Wenn

ergänzenden Zyklus anfügen, um, unter anderem, den «Übergang vom Hellenismus zum Christentum» zu zeigen, «der einzigen und wirklichen Wende in der Geschichte».

<sup>13</sup> Unter diesem Aspekt wäre es interessant, der Frage nachzugehen, inwiefern beispielsweise wichtige Teile von Becketts Werk eine bis in die Zerstörung der Sprache hineinreichende Kapitulation vor solcher Spannung darstellen.

<sup>14</sup> P, S. 1095.

<sup>15</sup> Gegen eine existentialistische Inflation des «engagements» tritt Camus mit dem Gedanken an, daß wir im selben Boot sitzen: «Embarqué me paraît ici plus juste qu'engagé. (...) Tout artiste aujourd'hui est embarqué dans la galère de son temps. (...) Nous sommes en pleine mer». (P, S. 1079)

<sup>16</sup> Im übrigen dürfen seine Äußerungen zu den von der Lungenkrankheit verursachten Klaustrophobien als wesentliche Symptome mitgelesen werden.

<sup>17</sup> Vgl. dazu: Actuelles III (Chroniques algériennes, 1939–1958), P, S. 891–1018 und, als Ergänzung, etwa S. de Beauvoir, La force des choses. Bd. II (folio 765) Gallimard, Paris 1980, Kap. VII.

<sup>18</sup> AC, S. 144.

<sup>19</sup> Ein ästhetisierter Idealismus liegt ohne Zweifel im sporadischen Zauber

er im vorletzten Sommer seines Lebens ausruft: «Die Arbeitskraft, das wäre endlich das Licht» (C III, S. 250), so macht er in einsamer Qual ein antikes Modell entschieden zur Antriebsquelle gefährdeter Kreativität in der Hoffnung, selber Tau zu werden auf der Ruine seiner Trauer.

Man kann die Bedeutung der griechischen Ökonomie des Denkens für Camus gar nicht hoch genug einschätzen, eines Denkens, das «den Göttern gab, was ihnen gebührte, für welches die Götter aber nicht alles waren» (C II, S. 165). Brisanter, aber auch exponierter kann man in der Tat mit Nemesis nicht Umgang pflegen. Wenn es darum geht, «Glauben heidnisch und Christus griechisch zu machen» (C III, S. 220), so ist die Göttin des Maßes in Camus metaphorisch auf dem Weg zum Gleichgewicht der «korrigierten Schöpfung»<sup>21</sup>, wo der statische Charakter griechischer Ästhetik Totalitätserfahrung ohne Absolutheitsanspruch faßbar macht: im Kunstwerk.

Man erinnert sich hier an Camus' Satz, daß im Bereich der menschlichen Erfahrung die Revolte den selben Sinn habe wie das Cogito im Bereich des Denkens: «Sie ist die erste Wahrheit und schafft den ersten Wert».<sup>22</sup> Das heißt aber auch: Revolte ist weder die letzte Wahrheit noch die erste Erfahrung. Nur wer durch die griechische Schule gegangen ist, kann sie zusammenführen und nimmt der Schlüssigkeit ihrer Koordinaten jede nihilistische Arroganz. «Der Künstler und die Kunst schaffen die Welt noch einmal, aber immer mit einem Hintergedanken des Protestes» (C II, S. 116).

### Die Kunst und der Künstler

Der Kairos des Spätwerkes blitzt an dem Punkte auf, wo der Gedanke der Revolte zum Hinter-Gedanken wird, wo der Protest aus der Obsession in die Freiheit eines die Lebenstotalität neu ergreifenden Aufwands entlassen wird: letzte Wahrheit als Blüte der ersten Erfahrung. So liegt denn die «Größe der Kunst in der ständigen Spannung von Schönheit und Schmerz, Menschenliebe und Schaffenswahnsinn, (...) Weigerung und Annahme. (...) Auf dieser Gratlinie jedes großen Künstlers ist jeder Schritt ein Abenteuer, ein extremes Risiko. In diesem Risiko aber, in ihm allein besteht die Freiheit der Kunst.»<sup>23</sup>

Bemüht um das Gleichgewicht auf dem Grat, hält Camus Ausschau, blickt über Don Juan und Faust, die sich hartnäckig um seine Gunst streiten, hinaus in das frühkindliche Paradies der Bewunderungen, welches den Reiz seiner ersten Essays ausmacht. «Wenn es mir nicht gelingt, noch einmal *L'envers et l'endroit* zu schreiben, wird mir nie etwas wirklich gelungen sein.»<sup>24</sup> *Le premier homme* wäre vielleicht dieses Buch geworden – er trug es beim tödlichen Unfall am 4. Januar 1960 bei sich in der Tasche.

Die verschiedenen Futurformen, in denen der späte Camus von seinem Œuvre spricht, verraten nicht nur das Drängen der Pläne, sondern auch die Sehnsucht, auf dem Weg der Kunst «die zwei, drei einfachen und großen Bilder wiederzufinden, auf die sich das Herz ein erstes Mal geöffnet hat»<sup>25</sup>. So läßt sich sagen, daß der Hinter-Gedanke des Protestes seiner Sehnsucht den richtigen Atemraum gibt und ein Risiko, das die Kunst beherrscht, alle Schaffenskraft entbinden soll von fadem Komfort wie vom Teufelskreis der Widersprüche<sup>26</sup>: Klassik als Totalität im Modus der Redlichkeit.

der Linderung, auch in bezug auf Algerien und Italien. Über den Weg von Monte San Savino nach Siena lesen wir: «Wenn ich alt bin, möchte ich auf diesen Weg, der seinesgleichen sucht in der Welt, zurückkommen und in einem Straßengraben sterben dürfen, umgeben allein von der Güte dieser unbekanntenen Italiener, die ich so liebe.» (C III, S. 180)

<sup>20</sup> P, S. 742; 379.

<sup>21</sup> Der Ausdruck «création corrigée» findet sich in den Tagebüchern vor allem der vierziger Jahre sehr häufig.

<sup>22</sup> P, S. 1686f., <sup>23</sup> P, S. 1092f., <sup>24</sup> Introd. zu EE, S. 33; vgl. auch C II, S. 298.

<sup>25</sup> Vgl. ebenda., <sup>26</sup> Vgl. P, S. 1715.

Das Genie wäre «une santé, un style supérieur, une bonne humeur – mais au sommet d'un déchirement» (C III, S. 39). Diese Vollendung konnte Camus nicht gelingen, aber er hat die Spannung übergeführt in die konstruktive «Sehnsucht nach der tiefen Einheit des Universums, nach dem Wort, das alles zusammenfassen würde, nach dem Wort, das erleuchtet».<sup>27</sup> Hinter diesem Wort wird wohl der Gedanke stehen, den er versammelt in einem seiner schönsten Sätze: «A l'extrémité de cette longue pensée brûle, au loin, le oui total» (C III, S. 117). Camus hat es nicht erreicht, er glaubte am Ende, «sein Werk sei noch nicht einmal begonnen».<sup>28</sup>

Aber der Brand könnte, leuchtend und schmerzhaft, überspringen auf den Leser, wenn er nur seinem «oui» Camus' Maß geben wollte, das noch in extremstem Künstlertum die Solidarität mit der jubelnden und geschundenen Kreatur nicht vergaß. Dem Anspruch des Werks – ganz ungeeignet für Goldschnitt und Leder, Kalenderblatt, Anthologie und Brevier – genügt wohl am besten, wer Camus' Zukunft von falscher Vergangenheit frei macht: wer ein Erbe «vergegenwärtigt» mit Mut und mit Scharfsinn.

Beat Schmid, Zollikon

<sup>27</sup> P, S. 1666. <sup>28</sup> EE, S. 34.

## Oscar Romero: Buchhinweis

Zum 10. Jahrestag der Ermordung von Erzbischof *Oscar Arnulfo Romero* am 24. März kündigen sich neben Veranstaltungen auch *Publikationen* an. Auf dem Weg ist die deutsche Übersetzung der überarb. Biographie von *J. R. Brockman*, die noch dieses Jahr herauskommen soll (gegen 300 S.). Zur Aktualität in El Salvador erscheint am 10. März eine Publikation im Exodus-Verlag: *Jon Sobrino, Sterben muß, wer an Götzen rührt*. Fakten und Überlegungen zur Ermordung der Jesuiten (mit Nachwort von R. Peltzer zur politischen Entwicklung und Situation); vgl. die Anzeige auf dieser Seite. Im folgenden sei hingewiesen auf einen zu Jahresbeginn 1990 erschienenen Sammelband: *Vergessen heißt Verraten*. Unter diesem Titel geben im Peter Hammer Verlag Wuppertal (Taschenbuch 62, 196 S., DM/Fr. 16.80) *G. Collet* und *J. Rechsteiner* «Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag» heraus. Tatsächlich bilden die sehr persönlichen und zugleich theologisch reflektierten *Erinnerungen* des bekannten Befreiungstheologen *Jon Sobrino* aus der *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989) das Hauptstück (S. 31–88). Sie betreffen vor allem die ersten drei Monate und damit die «Bekehrung» des Erzbischofs. *Sobrino* wird sehr konkret und nennt Namen, zumal wo es um die kirchlichen Gegner (auch heutige) *Romeros* geht. Er diskutiert

den Vorwurf der Manipulation: Wer übte Druck aus, wem «gehört» *Romero*, wer will ihn zum Schweigen bringen? Diese letzte Frage (die zum Haupttitel des Buches inspirierte: vgl. den Beitrag von *J. Rechsteiner*) greift vor allem *K. Füssel* auf. Ihm geht es um die Überwindung der Geschichte des «Gewaltexports» aus *Europa*, einer «Geschichte, die krank macht» und in die wir alle in «alter Unbußfertigkeit» und «neuer Dummheit» verstrickt sind. Auch *N. Mette* geht es um den «Lern- und Umkehrprozeß», den die Option für die Armen unter den Bedingungen einer Wohlstandsgesellschaft verlangt, damit die Rede von der Armut nicht «ideologisches Gefasel» (*Y. Congar*) der Reichen bleibt. Was das besonders für die Partnerschaft von *Gemeinden* bedeutet, skizzieren aus Erfahrung *L. Weckel* und *N. Arnutz*, während *P. Rottländer* die Option für die Armen im Moment einer «ökonomischen Desillusionierung» bzw. Ernüchterung (*Nicaragua* und anderswo) in ihrem *Daß* mit «theologischer Entschiedenheit» (d. h. als Element des Glaubens) verfährt, in ihrem *Wie* aber unter Bischof *Romeros* Kriterium stellt: «*Je nachdem es den Armen nützt*, wird die Kirche dieses oder jenes politische Vorhaben unterstützen.» Informationen über die kirchliche und politische Entwicklung liefern *J. Meier* und *G. Collet* (Medellín/Puebla), theologische Meditation zum Zeugnis *Romeros* für den Gott des Lebens gegen den Geist des Todes bieten *G. Gutiérrez* und *D. Berrigan*. Ein Stichwort zum Ganzen läßt sich in dem Wort finden, für das *Sobrino* den genauen «Sitz im Leben» *Romeros* angibt (Entscheidung für eine bistumsweite «einzige» Sonntagsmesse) und wo es um die Frage geht: Was gereicht Gott (mehr) zur Ehre? Antwort: *Gloria Dei vivens pauper* (vgl. S. 174 mit S. 46!).

L. K.

### Romero-Tage im März

*Limburg*, 23.–25. März: Kongreß «Umkehr und Prophetie» (u.a. zu 500 Jahre Conquista und «Christianisierung» Lateinamerikas). Ref. *L. Kaufmann*, *H. Goss Mayr*, *P. Süß*, *T. Todorov*, *F. Hinkelammert*, *L. Mármora*; 10 Arbeitsgruppen, Infostände der verschiedenen Veranstalter. Obligator. Anmeldung (bis 24.2.): BDKJ, Roßmarkt 4, D-6250 Limburg.

*Salzburg*, 22. und 30. März: Romero-Abende (Ref. *P. Rottländer*, *L. Kaufmann*); 25. März: Gottesdienste mit Vertreter einer Basisgemeinde von El Salvador. Auskunft: Kath. Hochschulgemeinde, Salzburg, Tel. 0662/84 13 27.

*Freiburg/Br.*, 24. März: Akademietag «Kirche in Mittelamerika» (Ref. *H. Haufe*, *E. Klinger*, *J. Meier*). Kath. Akademie, Tel. 0761/319 18.

*Lucern*, 23.–25. März: Drei Solidaritätstage im Romero-Haus. Auskunft und Programm: 041/31 52 43.

*Regensburg*, 28. März: 20 Uhr: «El Salvador – ein demokratisches Regime gegen das Volk?» (Ref. *L. Kaufmann*), Kath. Bildungswerk, Tel. 0941/56 52 31.

### San Romero – Gedenkstunden

Lesung und Interpretation von Texten und Zeugnissen zu *Romero* und Lateinamerika durch *Roswita Schilling* und *H. R. Twerenbold*; an der Orgel: *Hubert Zurkinden*: 7.3.: *Lucern-Würzenbach* (kath. Kirche), 11.3.: *Zürzach* (Verenamünster), 12.3.: *Basel* (Leonhardskirche), 13.3.: *Ennetbaden* (kath. Kirche), 23.3.: *Bern*.

### Materialien

Infozeitung, Plakat und Werkmappe zur Gestaltung von Veranstaltungen bei: Christl. Initiative *Romero*, Graf v. Galen-Ring 45, D-44 Münster, Tel. 0251/89 503

## ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: *Ludwig Kaufmann*, *Josef Bruhin*, *Nikolaus Klein*, *Josef Renggli*, *Pietro Selvatico*, *Karl Weber*  
Ständige Mitarbeiter: *Albert von Brunn* (Zürich), *Beatrice Eichmann-Leutenegger* (Muri BE), *Paul Konrad Kurz* (Gauting), *Heinz Robert Schlette* (Bonn), *Knut Wolf* (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnemement 1990:

Schweiz: Fr. 39.– / Studierende Fr. 28.–  
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–  
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–  
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnemement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch  
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

### Jon Sobrino

## Sterben muß, wer an Götzen rührt

### Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador.

Der bekannte Befreiungstheologe schildert aus persönlicher Betroffenheit das Engagement und Martyrium seiner Mitbrüder.

Erscheint am 10. März, 122 S., ca. DM/SFr. 17.–, erhältlich im Buchhandel oder bei Edition Exodus, Postfach 224, CH-3900 Brig, Tel. 028/23 87 70.