



ORIENTIERUNG

Nr. 10 56. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1992

WIR DÜRFEN HOFFEN, daß es Gott gelingt, jedes Menschenherz zu gewinnen, aber wir können es nicht *wissen* und dürfen vor allem nicht vermessen mit diesem Gedanken spielen. Ein evangelischer Theologe des 19. Jahrhunderts hat dies etwas burschikos so formuliert: «Wer nicht glaubt, daß es Gott gelingt, alle zu gewinnen, ist ein Ochse; wer diesen Glauben aber lehrt, ist ein Esel.»

Beleidigt aber eine «*Hoffnung für alle*» nicht die Würde der Opfer und ihrer Leiden? Eine Versöhnung auf Kosten der Gerechtigkeit? Sicher: es gibt keine Versöhnung ohne Verzeihen. Der Hinweis auf *Gottes* Verzeihen aber greift zu kurz, denn verzeihen kann nur das Opfer (vgl. Lk 23, 34; Apg 7, 60). Wie aber soll das geschehen? Wie kann der Mörder zur Reue finden, so daß ihm das Opfer verzeihen kann, und wie kann das Opfer den Mut und die Freiheit zum Verzeihen finden?

Hoffnung für alle

Ich habe einen Traum. Jesus kommt mit seinen Heiligen zum Gericht (vgl. 1 Kor 6, 2; Joh 5, 22). Vor Gericht steht der Mörder von Anne Frank, ein Mann, der in seiner Jugend kaum Liebe erfahren hat und später aus Opportunismus und Karrieresucht zum Verbrecher geworden ist. Reuig liegt er vor Jesus auf dem Boden und wartet voll Angst auf sein Verdammungsurteil. Da tritt aus der Schar der Heiligen ein Mädchen hervor, geht auf den am Boden liegenden Mann zu, gibt ihm die Hand und richtet ihn auf. Das Mädchen ist Anne Frank. Ihr einstiger Peiniger ist beschämt bis ins Mark. Anne Frank umarmt und küßt ihn. Was wird der Richter tun? Sicher wird er sie nicht auseinanderreißen.

Was müßte geschehen, daß dieser Traum Wirklichkeit wird? Ist eine solche Versöhnung theologisch denkbar?

Zum Mörder: Wie könnte er zur Reue finden? Gott ist immer auf der Suche nach dem Verlorenen, und zwar so sehr, daß er die 99 Gerechten zurückläßt, um den einen Verlorenen zu suchen und zu finden (Lk 15). Denn: «Kann eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: Ich vergesse dich nicht» (Jes 49, 15). Gelingt es diesem mütterlichen Gott nicht, das Herz des Sünders während des irdischen Lebens zu gewinnen, bleibt Gott immer noch die Stunde des Todes. Was wissen wir denn schon, was in der Todesstunde geschieht? Im Tod und durch den Tod hindurch, im Gericht und durch das Gericht hindurch, auch durch das, was wir «Fegfeuer» und «Abstieg zur Hölle» (vgl. 1 Petr 3, 18–21; 4, 6) nennen, wird Gott, die Macht der freien Gewinnung, die festgefahrene Freiheit des Sünders zu gewinnen und zu verwandeln suchen.¹ Jedenfalls haben zahlreiche griechische Kirchenväter von Origenes bis Maximus Confessor in dieser Richtung gedacht. Der Osterjubiläum des Paulus und der ganzen Urkirche (soll er nicht einen schalen Beigeschmack behalten) läßt uns hoffen, daß es Gott gelingt, auch das Herz eines Mörders zu erreichen, das heißt ihn zur eigenen, maskenfreien Wirklichkeit und schmerzhaften Wahrheit zu führen: zur Einsicht in seine verdrängte Schuld und damit zur Reue, denn nur einem reuigen Henker kann vergeben werden.

Zum Opfer: Wie findet das Opfer den Mut und die Freiheit zum Verzeihen und damit zum Verzicht auf Rache und Vergeltung? Vielleicht gibt uns der Apostel Paulus, der ja zur Rettung seiner Brüder auf sein eigenes Heil verzichten möchte (Röm 9, 3), einen Wink. Paulus schreibt: «Ich halte dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zur Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll» (Röm 8, 18). Dieser unerhörte Satz des Paulus ist zuerst und zuletzt ein Satz über *Gott*, und unser ängstliches Herz beginnt zu ahnen: Wie muß Gott und seine Herrlichkeit sein, daß – man wagt es fast nicht zu sagen – selbst Auschwitz und alle andern Ungeheuerlichkeiten der Geschichte und alle Tragödien des persönlichen Lebens in einem *neuen Licht* erscheinen können? Denn ungeschehen machen, was geschehen ist, kann auch

THEOLOGIE

Hoffnung für alle: Eine Versöhnung auf Kosten der Gerechtigkeit? – Der Autor hat einen Traum: Mörder und Opfer vor Jesu Gericht – Es geschieht eine «erlösende» Versöhnung – Wie findet der Mörder zur Reue, wie das Opfer zu Mut und Freiheit zum Verzeihen? – Theologische Überlegungen zum «für alle» – Geht es um eine Versöhnung, die «Gott erlösen» und seine Freude voll machen will? *Johannes B. Brantschen, Fribourg*

PERU

Nach Fujimoris Putsch: Quo vadis Peru? Hoffnungslos düstere Lage – Dazu *Sendero-Luminoso*-Terror – Täglich mehrere hundert neue Cholerafälle – Fujimori zu seinem Putsch: «Das Volk hat mich zum Regieren gewählt...» – Sein Stellvertreter, *Maximo San Roman*, wird Chef der Gegenregierung – Demokratie gegen Diktatur – Unterdessen geht der Karfreitag des Volkes weiter – Fujimoris Schlag gegen Selbsthilfeorganisationen – Kirchliche Stimmen fordern Rückkehr zur verfassungsmäßigen Ordnung – Die OAS beurteilt die Lage als besorgniserregend.

Thomas Schreijäck, Tübingen

LITERATUR

«Die Lüge ist nur gealterte Wahrheit»: *Konstantin Kavafis* (1863–1933) und seine nachgelassenen Schriften – Die Problematik von Veröffentlichungen aus dem Nachlaß – Kavafis war «griechisch, nicht Grieche» – Dichter der existentiellen Zwischenbereiche – In seinen Gedichten spiegeln sich religiöse, ideologische, auch politische Konflikte – Liebe zur Orthodoxie mit ihrem Glanz und ihrer Askesse – Sophist und Stylist begegnen sich – Gedanken über Lüge, Wahrheit und Kunst – Einblick in des Dichters Werkstatt – Wenn Nachlaß des Dichters Gemeingut der Wissenschaft, dann «Notate» (private Aufzeichnungen) sein wichtigster Teil – Texte aus dem Nachlaß ergänzen das Hauptwerk.

Danae Coulmas, Köln und Athen

JUDEN/CHRISTEN

Geschichte, Themen und Probleme des Dialogs: Streitbare Auseinandersetzung seit Jahrhunderten – Beginn des interreligiösen Dialogs in diesem Jahrhundert – 1933: *Martin Buber* und *Karl Ludwig Schmidt* – Neuinterpretation des christlichen Absolutheitsanspruchs und Missionsauftrags – Mangelnde theologische Klärung – Jüdische Vorbehalte – Gemeinsames Bibelstudium erfordert besonderes und hermeneutisch bedachtes Vorgehen – *David Novaks* Entwurf einer neuen Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs – Es gibt eine gemeinsame Ethik.

Gerhard Dautzenberg, Gießen

Gott nicht. Wenn Paulus' Aussage keine rhetorische Floskel sein will (angesichts von Gottes Herrlichkeit erscheinen unsere vergangenen Leiden «wie nichts»), erlaubt sie uns, den unverschämten Traum zu träumen: Angesichts des göttlichen «Plus» will vielleicht sogar Anne Frank ihrem reuigen Mörder die Hand reichen. Erst dann wäre Himmel; erst dann wäre Schalom.

Ob nicht gerade jene Menschen, die unvorstellbares Unrecht erlitten haben, Gott «erlösen» möchten, wie die feministische Theologin Carter Heyward (in anderem Zusammenhang allerdings²) zu suggerieren scheint? Ein blasphemischer Gedanke? Auf den ersten Blick sicher! Aber weist nicht gerade Jesu Gleichnis vom «Verlorenen Sohn» in eine ähnliche Richtung? Auch der Vater ist *verloren*, solange ihn seine Söhne nicht verstehen, wie Liebe immer verloren ist und leidet, wenn sie nicht verstanden, nicht beantwortet wird. Der Vater leidet, so lange seine Söhne unversöhnt bleiben: Erst wenn der ältere Sohn seinem jüngeren Bruder die Hand gäbe, wäre die Freude des Vaters ganz, wäre die Liebe zu Hause.

Weil Gott sich – Torheit der göttlichen Liebe – an uns gebunden hat, von uns abhängig gemacht hat, ist die Versöhnung seiner Töchter und Söhne auch seine Freude. Ob nicht gerade die Opfer, Gottes Lieblinge, Gottes Freude voll machen möchten?
Johannes B. Brantschen, Fribourg

Vorabdruck aus: Johannes B. Brantschen, *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit. Der Traum von wachen Christenmenschen.* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 158 Seiten, DM 26,- (der Text auf den S. 152–156). Dieses eindringliche, nachdenkliche und doch diskrete Plädoyer für die «alte und immer junge und immer neue christliche Hoffnung» (so der Verfasser im Vorwort) ist eine allgemein verständ-

liche Meditation über das Leben, den Tod und die Hoffnung für alle (Eschatologie). Es führt Überlegungen früherer Publikationen weiter: Gott ist größer als unser Herz (Herder 1981, 6. Aufl. 1989); Warum läßt der gute Gott uns leiden? (Herder 1986, 5. Aufl. 1990; vgl. dazu die Vorstellung von Ludwig Kaufmann in: *Orientierung* 50 [1986], S. 49 und 60). (Red.)

¹Wie die Liebe Gottes die Freiheit des Menschen zu gewinnen sucht – ohne diese Freiheit zu zerstören –, hat Edith Stein auf wenigen Seiten großartig geschildert. Edith Stein versucht dieses «überlistende» Werben Gottes nachzuzeichnen, und zwar im Leben, Sterben und am «jenseitigen Ort» – gerade auch im Blick auf jene Menschen, die von Gott zunächst nichts wissen wollen. Dieses eindringliche Werben Gottes erlaubt «die Hoffnung auf eine Universalität der Erlösung, obgleich durch die prinzipiell offenbleibende *Möglichkeit* des Widerstandes gegen die Gnade auch die *Möglichkeit* einer ewigen Verdammnis bestehen bleibt». Auch wenn diese *Möglichkeit* der Verweigerung prinzipiell bestehen bleibt, ist sie «faktisch unendlich unwahrscheinlich» (Edith Stein, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben.* Werke, Bd. VI, hrsg. v. L. Gelber und R. Leuven, Freiburg i. Br. u. Löwen 1962, S. 153–159, Zitat S. 159).

²Carter Heyward schreibt zu ihrem Buch: *Und sie rührte sein Klein an. Eine feministische Theologie der Beziehung.* Stuttgart 1986, S. 43: «Dieses Buch hat seinen Ursprung in meiner Suche nach Antwort auf eine einzige Frage: In welchem Maße sind wir für unsere eigene Erlösung in der Geschichte verantwortlich? Die theologische Arbeitsvoraussetzung ist im folgenden, daß Gott und die Menschheit als in Beziehung stehend und kooperativ zu verstehen sind und weder monistisch (synonym) noch dualistisch (antithetisch) aufgefaßt werden dürfen. Wenn dies so ist, in welchem Maß haben dann auch wir Anteil an der Erlösung Gottes?» Einen ähnlichen Gedanken äußert auch Charles Péguy: Weil Gott uns liebt, ist er unser «Gefangener» geworden. Gott hat seine eigene Hoffnung in unsere vergänglichen Hände gelegt, so daß es an uns ist, Gottes Hoffnung nicht zu enttäuschen (vgl. Ch. Péguy, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung.* [Für die zweite deutsche Auflage neu bearbeitet von H. U. v. Balthasar]. Einsiedeln 1980, S. 83f., 92ff.).

Nach Fujimoris Putsch: Quo vadis Peru?

Quo vadis, Peru? So lautet das Generalthema der vergangenen Wochen seit dem 5. April im Land selbst, wie auch in der Weltöffentlichkeit. Quo vadis, Peru ist auch das Thema der Zeitschrift *Signos* vom 24. April 1992, die in Lima erscheint.¹ Wolkenverhangen wie der Himmel über Lima so ist auch die politische, soziale und ökonomische Realität des Landes. Was also ist in der allerjüngsten Vergangenheit geschehen, und was ist mit diesem Bild gemeint, wenn man bedenkt, daß es gerade Peru ist, wo es in den vergangenen 10 Jahren in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens derart bergab ging, daß dieses Land in jedweder Hinsicht das absolute Schlußlicht aller lateinamerikanischen Länder bildet mit Ausnahme weniger, aber grauenvoller Rekordleistungen: das ist zum einen die Statistik der Kindersterblichkeit, die z. B. in der Region der Südpanden bis zu 30 Prozent erreicht, und zum anderen die Zahl der bestialisch ermordeten Menschen durch den terroristischen Wahnsinn der Guerillabewegung *Sendero Luminoso* (Leuchtender Pfad) und der staatlichen Übergriffe durch die Sicherheitskräfte, die in 10 Jahren mehr als 25 000 Menschenleben bilanziert und zuletzt die sprunghaft angestiegene Zahl der Choleraopfer zu der täglich mehrere hundert neu erkrankte Menschen hinzukommen.

Angesichts dieser entsetzlichen Realität legt der regierende Präsident *Alberto Fujimori* noch ein Scheit Holz zusätzlich ins Feuer. In der Nacht zum Sonntag vom 5. April 1992 putschte der Präsident mit Hilfe der Chefs der Streitkräfte, setzte Verfassungsinstitutionen außer Kraft, erklärte das Parlament für aufgelöst, installierte ein Notstandskabinett, erließ eine landesweite Prezensur, stellte die Abgeordneten des Parlaments unter Hausarrest bzw. ließ eine Vielzahl von ihnen verhaften, kündete eine rigorose Säuberung der Justiz an und beschwor den Erlaß einer neuen Verfassung, die er in kürzester Zeit vorlegen werde. Damit, so der Präsident, sei der

Diktatur der Bestechlichen ein Ende gesetzt, die insbesondere das Justizwesen erfaßt habe. So sei es durchaus die Praxis der Richter des obersten Gerichts gewesen, für eine Summe zwischen 20 000 und 50 000 Dollar ein gewünschtes Urteil zu verkaufen. In Peru selbst, aber besonders für die Weltöffentlichkeit, blieben die ersten Tage nach der Auflösung des Parlaments und der Ausrufung einer Notstandsregierung durch Präsident Fujimori undurchschaubar. Der Präsident blieb – trotz der von einer Mehrheit der Abgeordneten geforderten Absetzung – im Amt. Trotz Kollaboration mit dem Militär ist außer dem Verteidigungsminister kein weiterer Militär in die Regierung aufgenommen worden. Die Leitung der neuen Regierung wurde dem bisherigen Generalsekretär der Regierungskoalition *Cambio 90*, *Andres Reggiardo*, übertragen. Durch interne Ministerumbesetzungen – besonders durch die Ernennung von *Oscar de la Puente* zum neuen Ministerpräsidenten, der auch im Kabinett Fujimori schon als Erziehungsminister gedient hat, bleibt vorläufig das Bildungsministerium unbesetzt. Es scheint den Präsidenten nicht zu kümmern, was aus dem verfassungsgemäßen Grundrecht auf freie Bildung geschieht.

Fujimori: «Das Volk hat mich zum Regieren gewählt...»

Nur wenige Tage später veröffentlicht der Präsident einen Kalender, der die Sinnfälligkeit seiner diktatorischen Vorgehensweise ausweisen und seine Maßnahmen rechtfertigen soll. Demgemäß soll am 5. Juli in einem Referendum eine Volksbefragung zu diesen Vorgängen durchgeführt werden; am 31. August sollten dann Vorschläge zur Verfassungsänderung veröffentlicht und zur Diskussion gestellt werden; am 8. November würden die Regional- und Kommunalwahlen stattfinden und im darauffolgenden Februar Parlamentswahlen, um schließlich am 5. April – also zum Jahrestag des von ihm angezettelten Putsches – die neue Regierung zu bilden.²

²Vgl. *Signos* a. a. O. 1; ebenso: *Noticiero Latinoamericano*, Genève, 5. Mai 1992, 1f.

¹Vgl. *Signos* Nr. 19, 24. April 1992.

Um der internationalen Isolierung zu entkommen, hat allerdings Fujimori diesen Zeitplan am 16. Mai, kurz vor dem Außenministertreffen der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) auf den Bahamas mit dem Anstrich beschleunigter Demokratisierung modifiziert, indem er den Vorschlag macht, einen «demokratischen verfassungsgebenden Kongreß» von achtzig vom Volk direkt und namentlich gewählten Vertretern einzuberufen. Diese konstituierende Versammlung sollte eine neue Verfassung ausarbeiten, ferner die laufenden Gesetze erlassen und kontrollieren.³ Wie weit sich hier ein Gesinnungswandel Fujimoris abzeichnet, ist mehr als fraglich, und sein Vorschlag dürfte an seinem bisherigen Amtsverständnis wenig ändern: «Das Volk hat mich zum Regieren gewählt und ich werde regieren.» Im Namen dieser Selbsteinschätzung ist all das Vorausgenannte geschehen, denn, so der Präsident weiter: «Ich habe mein verfassungsgemäßes Mandat bis 1995 und was die Menschen wollten, wird auch respektiert werden.» Nur – so muß gefragt werden – welche Verfassung meint der Präsident, wenn er die gültige außer Kraft gesetzt hat und weiter: wie ist das zu verstehen, wenn der Präsident jegliche Verfolgung und Beeinträchtigung der Opposition zurückweist, aber gleichzeitig oppositionelle Parteimitglieder verhaften und unter Hausarrest stellen läßt? Und warum – so muß auch gefragt werden – erläßt der Präsident unmittelbar nach der Abreise einer Visitationsgruppe der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS), die die wirklichen Vorgänge in Peru zu beobachten und Gespräche mit allen Gruppen zu führen hatte, ein Dekret gegen Oppositionelle, in dessen Verordnung Gefängnisstrafen bis zu sieben Jahren für alle diejenigen vorgesehen sind, die öffentliche Funktionen zu übernehmen gedenken?

Derweil der Präsident in dieser Weise agiert und mit der Beschwörung der Redemokratisierung fortfährt, treten die nach Fujimoris Meinung unbestechlichen und ihm loyalen Minister für Äußeres, *Augusto Blacker Miller*, der als der rechte Arm Fujimoris gilt und der Industrieminister, *Victor Joy Way*, zurück. Way – japanischstämmig wie der Präsident selbst – genoß dessen großes Vertrauen. Nur wenige Stunden später wird über den Rücktritt von Wirtschaftsminister *Carlos Boloña* spekuliert, dessen Rücktrittserklärung der amtierende Präsident zurückweist, weil er um die Bedeutung und den Einfluß seines Ministers und damit seiner eigenen Vorteile auf internationaler Wirtschaftsebene bangt, und Fujimori selbst feuert den Präsidenten der Zentralbank, *Jorge Chavez*, aus seinem Amt.

Im Zeichen dieser Ereignisse wird die Gretchenfrage auf nationaler und internationaler Ebene immer lauter, wenn von Perus Präsidenten gesprochen wird. Sie heißt lapidar: *Erneuerer oder Diktator?* Jedenfalls reagieren einige ausländische Regierungen eindeutig, vor allem die lateinamerikanischen Länder. Brasilien setzt seine Kooperation mit Peru aus; der Außenminister Venezuelas bezeichnet Fujimori als Diktator und die Regierung seines Landes suspendiert die Beziehungen zu Peru; Argentinien fürchtet, daß das Beispiel Fujimoris Schule in Lateinamerika machen könnte und sieht einen gleichen oder zumindest ähnlichen Schritt als Gefahr für Bolivien, dessen Probleme ähnlich gelagert sind wie diejenigen in Peru. Die USA stellen ihre Wirtschaftshilfe zwei Tage nach dem Putsch Fujimoris ein, und aus Bonn wird verlautbart, daß die Entwicklungskredite gestoppt werden, die humanitäre Hilfe aber weitergehen soll. Damit sind die Projekte zur Bekämpfung der Cholera und Projekte, die der direkten Armutsbekämpfung der Bevölkerung dienen sollen, gemeint.

Einsetzung einer Gegenregierung – Chino contra Cholo

Mehr als drei Wochen war Fujimori ausschließlich damit beschäftigt zu betonen, das Volk stünde hinter ihm und begrüße seine Maßnahmen und trage diese in ihrer politischen Bedeutung mit. Freizügiger Umgang mit der Opposition stünde an

der Tagesordnung und ebenso demokratische Großzügigkeit. Aus deren Reihen jedoch sind andere Töne zu hören. An ihrer Spitze steht der verfassungsmäßig erste Vizepräsident Perus, *Maximo San Roman*, einst engster Freund und Vertrauter Fujimoris. Zum Zeitpunkt des Putschs war San Roman Delegierter bei der Jahrestagung der Interamerikanischen Bank für Entwicklung in Puerto Rico und wurde auf dem Rückweg nach Peru über die USA am 18. April in Miami durch eine befristete Festnahme aufgehalten. Ungeachtet dieses Vorfalles wurde San Roman von dem im Untergrund arbeitenden Parlament Perus zum rechtmäßigen Präsidenten des Landes gewählt. Die Einsetzung der Gegenregierung fand im Gebäude der Anwaltskammer statt und zwar am 21. April. Vereidigt wurde San Roman vom zweiten rechtmäßigen Präsidentenvertreter *Carlos García*.

San Romans erste Amtshandlung war die Forderung nach dem bedingungslosen Rücktritt Fujimoris und die Auflösung von dessen Notstandskabinet.

Zwei Ingenieure – zwei Präsidenten. So heißt es in der peruanischen Öffentlichkeit und synonym dazu: *el Chino* oder *el Cholo*, *Chino*, d. h. der Chinese, ist die bei seinen politischen Gegnern abschätzig gemeinte Bezeichnung des japanstämmigen Fujimori. *Cholo* ist die Selbstbezeichnung San Romans ob seiner indianischen Herkunft.

Chino contra Cholo ist aber mehr als eine nur ethnische Polarisierung und ist auch mehr als ein bloß politisches Programm, denn San Roman steht als Symbolfigur für die Demokratie. Er werde seine Regierung unter das Motto: Arbeit, Glaube, Hoffnung und Optimismus stellen und unter diesen alten inkaischen Denk- und Arbeitsformen ein solidarisches Land aufbauen.

Unterdessen scheint Fujimori die Bedrohung durch San Roman zu erkennen und hat zum 1. Mai die Opposition zu einem Gespräch über einen umfassenden nationalen Dialog am runden Tisch eingeladen. Geschlossen wurde diese Einladung abgelehnt mit dem Hinweis, daß ein Usurpator kein Recht zur Vermittlung habe. Derweil auf hoher politischer Ebene um Legalität der Macht und des politischen Auftrags gestritten wird, bzw. die Frage der Rechtmäßigkeit eines von den zwei amtierenden Präsidenten entschieden werden muß, geht der Karfreitag des peruanischen Volkes weiter.⁴

Fujimoris Schlag gegen die Armen und ihre Selbsthilfe

Von diesen Armen, die im weltweiten Vergleich als die Ärmsten der Armen gelten, war bislang nicht die Rede. Über ihre Rolle und im besonderen über die Weise ihres Betroffenseins durch Fujimoris Putsch soll in den nachfolgenden Abschnitten exemplarisch einiges gesagt werden.

Daß ein solcher Karfreitag zwei Seiten – eine von außen kommende als auch eine interne – hat, kann auf der Ebene der Reflexion relativ plausibel dargestellt und einsichtig gemacht werden. Was das aber konkret am aktuellen Beispiel Perus bedeutet, spüren wieder einmal mehr die Armen allein. Immerhin leben dort mehr als 60 Prozent der Bevölkerung unter der absoluten Armutsgrenze, knapp 10 Prozent besitzen über 80 Prozent des gesamten Kapitals des Landes. Die Bevölkerungsdichte verschiebt sich zunehmend in nicht mehr kontrollierbare Verdichtungs- und Ballungsräume, die sich wie Riesengürtel als Elendsviertel um die großen Städte anlegen. Allein in Lima wohnen derzeit über ein Drittel der gesamten Einwohner des Landes, die aus Gründen fehlenden Bodens, himmelschreiender Armut und Hungersnot, als Schutz vor dem Terror in den Notstandsgebieten in diese unvorstellbar menschenunwürdigen Lebensbedingungen ihre letzte Hoff-

⁴ Vgl. E. Krätuler, Die Nacht ist noch nicht vorüber, in: Orientierung 56 (1992) Nr. 6, 65ff; ebenso: ders., Wiederholt sich die Geschichte? in: Orientierung 56 (1992) Nr. 7, 80ff. Zum besonderen Fall Peru vgl. meinen Beitrag: Der lange Karfreitag eines gekreuzigten Volkes, in: Religionspädagogische Beiträge 29/1992, 117f.

³ Vgl. Neue Zürcher Zeitung Nr. 115, 19. Mai 1992.

nung setzen und so aus Lima eine Stadt in Angst, materieller Not und politischer Gewalt machen.⁵ In diesen Elendsvierteln sind es wiederum über 60 Prozent aller Menschen – im Falle von Lima von 8 Millionen –, die unter dem absoluten Existenzminimum leben. Es fehlt an den fundamentalsten alltäglichen Dingen wie Trinkwasser, einer Abwasserversorgung, Strom und der verfassungsgemäßen Mindestgarantie infrastruktureller Einrichtungen wie Gesundheitsversorgung, Arbeit bzw. Schulen und Bildungseinrichtungen. Daß die Menschen überhaupt noch überleben, ist ohnehin ihr eigenes Geheimnis.⁶ Da der Staat Peru seine Bürger/innen restlos vernachlässigt, haben sich die Menschen in Volksorganisationen und Selbsthilfegruppen organisiert. Diese bestehen mehrheitlich als kirchliche Basisorganisationen bzw. als sogenannte Nicht-Regierungsorganisationen (ONG).

Was aber einmal mehr die Glaubwürdigkeit des noch amtierenden Präsidenten Fujimori endgültig erschüttert, ist die Tatsache, daß genau diese Organisationen erklärtes Ziel der staatlichen Repression geworden sind. Aus verlässlicher Quelle war zu erfahren, daß bereits am 15. April, also 10 Tage nach dem Putsch, über 150 Einrichtungen solcher Organisationen vom Militär gestürmt, verwüstet und anschließend geschlossen worden sind: Davon sind ausschließlich die Campesinos (Bauern) in den entlegenen Andenregionen betroffen, deren Überleben von solchen Organisationen abhängt.⁷ Denn es ist gerade nicht der Staat, der diese Einrichtungen trägt bzw. fördert – mittlerweile muß gesagt werden: wenigstens noch duldet –, sondern es sind die Betroffenen selbst, die als Ersatz für fehlende staatliche Fürsorge in Selbsthilfe und Gemeinschaftsarbeit die vielfach von internationalen Hilfswerken und Solidaritätsverbindungen mitgetragen, eingerichtet und geleitet werden. Warum also läßt der demokratisch gesinnte und regierende Diktator Fujimori nicht nur zu, daß solche Volksorganisationen und ihre Einrichtungen zerstört werden, sondern ordnet eine Fortführung der Zerstörungen weiterhin an? Jedenfalls zählt das Argument der unkontrollierbaren Vorgänge in weit abgelegenen Regionen nicht, denn die nationale Zentrale der Bauerngewerkschaft Perus hat ihren Sitz und ihr Büro in Lima an der Plaza de Mayo Nr. 40. Zwei Tage nach der Anordnung der Schließung von über 150 Einrichtungen der schon genannten Organisationen in den ländlichen Regionen durch den bereits erwähnten Präfekten⁸, stürmte das Militär die Campesino-Zentrale und nahm drei gerade anwesende Campesinovertreter aus verschiedenen Regionen des Landes fest samt dem Hausmeister und einem fünfjährigen Sohn eines Bauern, der zum Zeitpunkt des Überfalls im Büro auf seinen Vater wartete, der unterwegs war. Die Zentrale war anschließend vom Militär für besetzt erklärt. Die nationale Menschenrechtsorganisation hat den Vorfall zur dringenden Behandlung an die interamerikanische Menschenrechtskommission weitergegeben, um die Freilassung der fünf Verhafteten zu erwirken.

Stimmen aus der Kirche in Peru

Diese Beispiele stehen nur stellvertretend für zahllose andere. Erneut drängt sich die Frage an den Präsidenten Fujimori nach dem Wahrheitsgehalt seiner demokratischen Gesinnung und politischen Praxis auf. Neben vielen Basisorganisationen und politischen Gruppierungen und Parteien waren es aber auch die Bischöfe und kirchliche Organisationen, die auf den Putsch Fujimoris am 5. April und seine menschenignorierenden Konsequenzen hingewiesen und deren sofortige Einstellung gefordert haben. Bischof Metzinger, der Präsident der kirchlichen

Menschenrechtsorganisation CEAPAZ in Lima, hat unmißverständlich darauf hingewiesen, daß in der Situation des geteilten Landes nur das Volk leide. Deshalb müsse die öffentliche, verfassungsmäßige Ordnung wieder hergestellt werden.⁹ Die Bischofskonferenz Perus hat am 10. April eine Stellungnahme an das peruanische Volk veröffentlicht, worin in fünf konzentrierten Punkten eine Beurteilung der Situation und ein Aufruf zur sofortigen Wiederherstellung der demokratischen Verhältnisse gemacht werden. Eine dialogische und einzig verantwortbare Lösung der schweren aktuellen Probleme kann nur erreicht werden, wenn die berechtigten Hoffnungen des Volkes mitberücksichtigt werden, zu denen Friede, Menschenwürde und Menschenrechte; Arbeit, Ernährung, Gesundheit und Bildung als Grundrechte gehören und die vom Staat uneingeschränkt zu respektieren und zu gewährleisten sind.¹⁰

Darüber hinaus sind es unzählige von der Kirche getragene Menschenrechtseinrichtungen und -gruppen, die nachdrücklich die Rückkehr aus der Notstandssituation in demokratische Verhältnisse fordern. Aus der besonders schwer betroffenen Region im Süden des Landes heißt es dazu: wir bedauern die autoritäre Vorgehensweise des Staates, mit der dieser die schweren Probleme des Landes zu lösen gedenkt. Wir können dies nur gemeinsam tun, aber nur auf der Grundlage der Respektierung und der Anerkennung der Würde der Person, der Verteidigung der Menschenrechte und der demokratischen Partizipation.¹¹

Zukunftsperspektiven: Forderungen und Visionen

Eine abschließende Beurteilung über den Fortgang der Ereignisse in Peru ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich. Von der gemachten Bestandsaufnahme ausgehend ist es jedoch wenigstens sinnvoll – gleichsam perspektivisch diejenigen Forderungen und Visionen zusammenzutragen, die das Volk respektierende Institutionen und die Selbstorganisationen des Volkes öffentlich einfordern. So hat etwa das Institut für peruanische Studien in Lima ausdrücklich den Putsch durch Fujimori verurteilt und verlangt die unverzügliche Rückkehr in demokratische Verhältnisse, in bürgerliche Freiheiten und in den Status der Wahrung der Menschenrechte. Der unkritische Glaube an eine Verbesserung der Situation durch Findung vermeintlicher Mehrheiten für den Putsch führt nur zu dessen nachträglicher Rechtfertigung und Verschleiерung und dient der Stabilisierung von Scheinargumenten. Es ist ausdrücklich zu betonen, daß der Putsch, der nur mit Unterstützung des Militärs durchgeführt wurde, gegen die Verfassung, gegen die demokratischen Institutionen und gegen jede Form fundamentaler Freiheiten verstößt und diese allesamt ignoriert. Daher wird zu Recht gefordert, daß die unter Arrest gestellten oppositionellen Personen und Gruppen freigelassen werden und die Konditionen der internationalen Menschenrechtscharta, die Peru mitunterzeichnet hat, eingehalten werden. Darüber hinaus ist international bekannt zu machen, daß die Exekutivgewalt im Lande in den Händen der Streitkräfte und der Polizei liegt, was eine restlose Ignoranz gegenüber allen freiheitlich-demokratischen Grundrechten bedeutet. Es ist weiterhin zu fordern, daß die Volksorganisationen, die für das Überleben der Mehrheit der Bevölkerung unentbehrlich sind, aus ihren Okkupationen freigegeben und die Fortsetzung ihrer Arbeit bedingungslos ermöglicht wird. Und es ist abschließend zu respektieren, daß das von Fujimori ausgehebelte Parlament einen Präsidenten seines Vertrauens eindeutig und mehrheitlich gewählt hat und daß dieser unbehindert die Amtsgeschäfte übernehmen kann.

Nur so ist zu erreichen, daß die Terrororganisation *Sendero Luminoso*, die von den gegenwärtigen Umständen auf ihre

⁵ Vgl. Lima – eine Stadt in Angst, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 107, 9./10. Mai 1992.

⁶ Vgl. meinen Beitrag: Es bleibt das Geheimnis unseres Volkes, in: Orientierung 55 (1991) Nr. 9, 107ff.

⁷ Vgl. die Ankündigung des Präfekten Oscar Quenaya Rodriguez, in: Expreso, Lima, 15. April 1992.

⁸ Vgl. Anm. 7.

⁹ Vgl. Signos a. a. O. 1.

¹⁰ Vgl. a. a. O. 6f.

¹¹ Vgl. a. a. O.

Art profitiert und seit dem 5. April weit über 100 Menschen brutal getötet hat und – wie aus gesicherten Quellen mitgeteilt wurde – ohne den kleinsten Respekt vor Menschenrechten und Menschenwürde vor allem in den ländlich armen Regionen bestialisch weiterwütet, gestoppt und als Horrorrealität endgültig aus dem politischen Alltag Perus zum Verschwinden gebracht wird. Ernst zu nehmen ist abschließend sowohl in nationaler Hinsicht als auch auf gesamtlateinamerikanisch-kontinentaler Ebene das, was die Organisation Amerikanischer

Staaten (OAS) nach ihrem Besuch unter der Leitung des Außenministers von Uruguay, *Héctor Gros Espiell* festgestellt hat: Die aktuelle Situation in Peru sei als höchst besorgniserregend einzustufen und müsse unbedingt und schnell einer Lösung zugeführt werden. Eine neue Rolle des Militärs in Lateinamerika sei nicht zu unterschätzen, was nur wenige Monate vor dem Putsch in Peru das Beispiel Venezuelas gezeigt habe. Gerade deshalb muß für den Augenblick die Frage bestehen bleiben: *quo vadis, Peru?* *Thomas Schreijäck, Tübingen*

«Die Lüge ist nur gealterte Wahrheit»

Zu den nachgelassenen Schriften von Konstantin Kavafis

Nach endgültiger Beendigung der Korrektur muß ich mit der philosophischen Überprüfung meiner Gedichte beginnen. Offenkundige Inkonsequenzen, unlogische Beziehungen, lächerliche Übertreibungen müssen auf jeden Fall korrigiert werden, und wenn es nicht möglich ist, sie zu tilgen, müssen die Gedichte geopfert werden.¹

Zwingende Sätze des Dichters, auch für die Nachgeborenen, würde man meinen, die aus philologischer Pflicht, oder um das Interesse des Publikums zu befriedigen, aus dem Nachlaß veröffentlichen: Konstantin Kavafis hat die Gedichte, die im Nachlaß gefunden worden sind, in der Form, in der sie in den sechziger Jahren in Athen veröffentlicht wurden und jetzt in einer kleinen Auswahl auch auf Deutsch vorliegen, nicht für veröffentlichungswürdig erachtet. Er hat sie auch nicht vernichtet, nicht «geopfert»; gesammelt in Dossiers, sind sie allerdings mit der Notiz «Nicht zu veröffentlichen. Kann aber hier bleiben» versehen. Es sind also Grenzfälle und ein gutes Beispiel für das kontroverse und durchaus moralische Thema, wie weit man über den Willen des Dichters hinweg, sei es auch aus Gründen der wissenschaftlichen Forschung, aus dem Nachlaß veröffentlichen darf. Oder ob man nicht dem Dichter das Recht zugestehen müßte, auch jenseits seines Todes über sein Werk frei zu bestimmen.

Diese Frage ist, wenn es um unautorisierte Gedichte von Kavafis geht – und auf sie muß das Interesse in jedem Buch aus dem Nachlaß vorrangig gerichtet sein –, keineswegs rhetorisch, denn er war ganz besonders darauf bedacht, die Verbreitung seiner Werke selbst zu lenken, und zwar, sowohl was ihre Zahl wie auch die der Empfänger angeht. Nach der Entstehung eines Gedichtes ließ er es in wenigen Exemplaren auf Einzelblätter drucken – die *monóphylla* – und schickte sie einigen wenigen Auserwählten unter seinen Freunden. Ab 1904 wurden aus den Einzelblättern dünne Hefte, mit vierzehn oder, 1911, vierundzwanzig Gedichten. Diese Methode des in Alexandria lebenden Dichters war durchaus wirkungsvoll, der Nimbus des Geheimnisvollen umgab seine Lyrik, die käuflich nicht zu erwerben war, bis diese Gedichte auch in Athen ab 1924 und nach heftigen Kontroversen in den literarischen Kreisen als die neue Poesie angesehen wurden. Neu, weil an die Stelle des zu jener Zeit üblichen Pathos eine präzise ausgewogene Suggestion, an die Stelle großrednerischer Hymnik knappe, aussagekräftige Verse, und an die Stelle postromantischer Larmoyanz eine fast kühle, unterschwellige Emotion traten – ohne Reim.

Der anfangs zitierte Passus könnte auch als Wegweiser und als Kriterium zur Beurteilung der Lyrik aus dem Nachlaß gelten. Bei vielen dieser Gedichte trifft man auf «offenkundige Inkonsequenzen», oder «Übertreibungen», in einigen Versen aber begegnet man dem präzisen, ironisch distanziererten, emotional stets kontrollierten Stil des Hauptwerks; und diese Gedichte kann man ohne Befremden lesen, bei manchen hat man sogar den Eindruck, man hätte sie schon gelesen, wie «September 1903», «Dezember 1903» und «Januar 1904» – sie erinnern

schon im Titel an jene «Tage von 1896» oder «Tage von 1901» usw.² im Hauptwerk.

Solche Vergleiche können freilich nur nach oder neben der Lektüre des schmalen Bandes des Hauptwerks, d. h. der von Kavafis selbst autorisierten Gedichte³ vorgenommen werden; das vorliegende Buch bietet, was die ausgewählten Gedichte angeht, den Zugang zu einer Schaffensmaterie, die den letzten, manchmal auch den vorletzten Schliff, seitens des auf Perfektion bedachten Dichters entbehrt, eine Materie, die die Barrieren seines «aufmerksamen Studiums», seiner «philosophischen Kontrolle», nicht passiert hat.⁴ Was man liest, ist vom Dichter selbst ganz oder «noch» abgelehnte Lyrik.

Das im Hanser Verlag in der Edition Akzente kürzlich erschienene Buch «Die Lüge ist nur gealterte Wahrheit» enthält 15 Gedichte aus den 75 zu Lebzeiten von Kavafis nicht veröffentlichten Gedichten und außerdem verschiedene Prosatexte – darunter die einzige Erzählung –, Artikel, tagebuchartige Notizen, theoretische Ausführungen und Kommentare. Der Herausgeber und Übersetzer *Asteris Kutulas* hat sich bei seiner Auswahl nicht mit den Sammelbänden aus dem Nachlaß, die auf griechisch seit den sechziger Jahren erscheinen, begnügt, sondern er benutzt auch andere Quellen, wie einzelne wissenschaftliche Ausgaben und Veröffentlichungen in Zeitschriften. Es ist eine gründliche Arbeit, zu der die Qualität der Übersetzung⁵ viel beiträgt – was nicht bedeutet, daß man mit der Auswahl völlig einverstanden wäre.

Wie die «starken Weine»⁶ des Hauptwerkes können also die Gedichte aus dem Nachlaß nicht genossen werden. Manche

² «Tage von 1896», «Tage von 1901», «Tage von 1903», «Tage von 1908», «Tage von 1909, '10 und '11».

³ Die Gedichte von Kavafis sind auf deutsch in den fünfziger Jahren in der Übersetzung von Helmut von den Steinen, Suhrkamp Verlag, Berlin-Frankfurt 1956, erschienen und 1962 in der gleichen Übersetzung bei Castrum Peregrini, Amsterdam. Eine Auswahl, griechisch-deutsch, erschien 1979 im Insel Verlag, Leipzig; 1983 werden sämtliche Gedichte mit dem Titel «Bricht du auf gen' Ithaka» im Romiosini Verlag, Köln, herausgegeben in der Übersetzung von Wolfgang Josing-Gundert; das gesamte Werk, übers. von den Steinen, erscheint wiederum bei Castrum Peregrini 1985 in Amsterdam. Die neuesten Ausgaben sind jeweils eine Auswahl: Liebesgedichte, «Um zu bleiben», Griechisch und Deutsch in der Übersetzung von Michael Schröder mit Radierungen von David Hockney, Suhrkamp 1989, und die Texte aus dem Nachlaß «Die Lüge ist nur gealterte Wahrheit», herausgegeben und übersetzt von Asteris Kutulas, bei Hanser, München-Wien 1991.

⁴ Über die «Methode des Verfahrens» gibt uns Kavafis selbst Auskunft: «Die Methode des Verfahrens, das ich bei dieser philosophischen Kontrolle anwende, besteht entweder im Überprüfen der einzelnen Gedichte nacheinander und in deren sofortiger Überarbeitung – wobei ich den Katalog folge und im Katalog jedes Gedicht markiere, das fertiggestellt wurde, beziehungsweise es aus dem Katalog streiche, wenn das Gedicht vernichtet werden soll; oder im zunächst aufmerksamen Studium, wobei ich meine Bemerkungen festhalte, sie dann ordne, um anschließend auf der Grundlage und entsprechend der Reihenfolge dieser Einordnung meine Überarbeitung vorzunehmen: das ist die Methode des Verfahrens jener Korrektur», «Die Lüge ist nur ...»

⁵ Das gilt auch für die «Gedichte aus dem Nachlaß», die trotz mancher fehlerhaften oder zu «modernem» Übertragung von Ina-Kathrin Kutulas gut übersetzt sind.

⁶ Und trank von schweren Weinen, wie sie jene trinken ..., in: «Ich ging» aus dem Hauptwerk.

¹ Konstantin Kavafis, Die Lüge ist nur gealterte Wahrheit, «Ars poetica», München-Wien 1991.

sind aber besonders in bezug auf die Behandlung von Grundthemen kavafischer Lyrik interessant. So z. B. «Rückkehr aus Griechenland», das jenes geistige Klima der Spätantike und des frühen Christentums vermittelt, in welchem Kavafis' Lyrik inhaltlich häufig lokalisiert ist, einer Zeit also, in der sich jenes Griechentum über Asien und Afrika ausbreitete, welches sich zwischen Hellas und Byzanz zum Bindeglied hellenischen Bewußtseins bis heute herausbildete. *Marguerite Yourcenar*, die Kavafis ins Französische übersetzte⁷, spricht von einer historischen Periode, in der für die Griechen «der Patriotismus der Kultur den Patriotismus der Nation ablöste». In jener Welt sieht sie den geistigen Standort des Dichters: «Kavafis gehört mit seinem ganzen Wesen zu jener Zivilisation der *koine*, der griechischen Gemeinen, zu jenem immensen, äußeren Griechenland, das im Laufe der Jahrhunderte sich geduldig gebildet und neugestaltet hat, eher durch kulturelle Verbreitung als durch Eroberung.»

«Ich bin griechisch, nicht Griechen, sondern griechisch»

In dieser Umgangssprache, der *koine*, unterhalten sich, in diesem äußeren Raum leben und agieren sie, die zwei Asiaten, deren Rückkehr aus Griechenland – dem helladischen Raum – eine Rückkehr nach «Griechenland» ist – d. h. jenem peripheren hellenistischen Kulturraum, in dem griechische Sprache, Bildung und Lebensart herrschten, und in welchem sich Herrscher und Intellektuelle «griechisch» wählten und sich in griechischem Gehabe überboten –, als gelte es, Isokrates' Rede unter Beweis zu stellen, daß Griechen alle diejenigen seien, die sich die griechische Bildung zu eigen machen:

Also, bald sind wir da, Ermippos.

Übermorgen, denke ich; so der Kapitän.

Wenigstens fahren wir jetzt durch uns're Gewässer;

Wasser Zyperns, Syriens, Ägyptens,

(...)

Laß endlich uns die Wahrheit annehmen;

auch wir sind Griechen – wer sonst sind wir?

aber voll asienheimischer Vorlieben und Gefühle,

aber mit Vorlieben und Gefühlen,

die manchmal die Griechen befremden.

Uns Philosophen ziemt es nicht, Ermippos,

auf einer Stufe mit einigen uns'rer kleinen Könige zu stehn

(...)Nein, zu uns paßt diese Maske nicht.

Griechen wie uns steht solch Kleinmut nicht zu Gesicht.

Des Blutes Syriens und Ägyptens,

das in unsern Adern fließt, sollten wir uns nicht schämen,

laß es uns huldigen und stolz darauf sein.

Bei der Lektüre dieser Verse denkt man an viele, thematisch verwandte Gedichte im Hauptwerk, besonders an «Philhellene». Ungleichviel ironischer, ja schmunzelnd, wohl nicht ohne einen gewissen distanzierten Stolz, behandelt dort der Grieche Kavafis den philhellenischen Drang «irgendeines kleinen Königs östlich von Mesopotamien», der auf die Münzen seines Königreiches, neben «Basileus» und «Soter» auch das damals üblich gewordene «Philhellene» einkerben lassen möchte: Indem er dem zuständigen Hofbeamten die diesbezügliche Anordnung gibt, liefert er auch die «hellenische» Legitimation:

Und vergiß am Ende nicht, daß ab und zu

Sophisten aus Syrien zu uns kommen

und Verseschmiede und andere Nichtsnutze mehr.

Also, ich meine, unhellenisch sind wir nicht.⁸

Kavafis selbst pflegte zu sagen: «Ich bin griechisch, nicht Griechen, sondern griechisch.» Geboren 1863 im kosmopolitischen Alexandria des vorigen Jahrhunderts, wuchs er in einer Fami-

lie auf, deren Wurzeln in Konstantinopel liegen. Zwei historische griechische Städte also, an der Peripherie des heutigen Griechenlands, prägen seine Herkunft und die Ausformung seines Bewußtseins. Ebenso prägend ist für ihn die großbürgerliche, luxuriöse Atmosphäre des Elternhauses, bezeichnend für das Griechentum der Diaspora in Ägypten. Nach dem frühen Tod des Vaters und der Verarmung der Familie verdient Kavafis seinen Lebensunterhalt als Beamter bei der englischen Bewässerungsbehörde. Alexandria hat er nicht verlassen, außer in der Zeit seiner Schulbildung in England und während einiger kurzer Aufenthalte in Paris und Athen. Einige wichtige Jahre verbrachte er allerdings in Konstantinopel, dem Zentrum der Orthodoxie und der tausendjährigen Tradition von Byzanz, wo er als junger Mann den Geist, der um den aristokratischen, historisch gebildeten Großvater wehte, aufnahm. Er stirbt in Alexandria 1933. Das schmale Werk von 154 Gedichten erschien posthum 1935 in Athen.

«Ich mischte mich unter die Christen...»

Kavafis ist ein Dichter der existentiellen Zwischenbereiche – niemals der Zwischentöne. Historische Umwälzungen, reich an solchen «Zwischenbereichen», Umbruchszeiten, reich an dramatischen Konflikten, menschlichen Zweifeln, Schwankungen und Anpassungen haben ihn stets fasziniert. Einige der Gedichte im Hauptwerk beziehen sich auf solche religiöse, ideologische, auch politische Konflikte beim Aufkommen des Christentums, wie die Gedichte über Julian den Apostaten, oder Gedichte, den Gestalten junger Männer gewidmet, die die Faszination des Glaubens spüren, aber dem großen Entweder-Oder des Christentums ausweichen, verharrend im Zwischenraum eines «zum Teil Heide, und zum Teil christelnd». Erhöht zum Hauptmotiv wird aber dabei stets die starke Emotion bei der Erahnung des Entweder-Oder, die eindeutige Sehnsucht nach der Inbrunst des Glaubens, nach der Liebe der Orthodoxie, nach dem Glanz «unseres ruhmreichen Byzantinismus» und auch nach der Askese – bei ihm, dem Hedoniker! –, welche die neue Religion ermöglicht oder abverlangt. Ein solcher, dramatischer Augenblick des Umbruchs wird in «Simeon» (1917) – einem anderen thematisch besonders interessanten Gedicht aus dem Nachlaß – festgehalten, der Augenblick, in dem in das Bewußtsein eines jungen Sophisten das Neue, Beunruhigende, seiner Welt der Sinne und der Vernunft Unpassende dringt und ihn – man weiß nicht für wie lange – erschüttert und verwirrt, arbeitsunfähig macht, durch die Begegnung mit dem Styliten (Säulensteher):

Ich mischte mich unter die Christen, die lautlos beteten und huldigten,

sich verneigten; da ich kein Christ bin,

blieb ihre Hingebung mir fremd –

ich zitterte am ganzen Körper und litt

und war verwirrt, im Inneren erregt und fühlte mich krank.⁹

Simeons äußerste, die Naturgesetze fast aufhebende Entsagung führt zur plötzlichen Relativierung der gängigen Werte einer weltzugewandten «Kulturbetriebsamkeit», wie sie die Spätsophistik charakterisierte; dem jungen Mann entschlüpft sogar ein Stöhnen über die Nichtigkeit seiner Beschäftigung: *Ach Mevis, ... Was sind schon Bücher?*

Hätte je Kavafis, der lesende, in den Büchern Inspiration suchende Dichter diesen Satz für sich selbst ausgesprochen? Wohl nicht. Sicher genießt er aber die Gegensätze: ein Sophist und ein Stylit, Intellekt und Seele, Ratio und religiöser Geist, weltliche Eleganz und äußerste Weltabgewandtheit. Sie sind der beste Stoff für seine Gedichte, in denen sehr häufig eine dramatische Handlung in Szene gesetzt wird.

⁷ *Présentation critique de Constantin Cavafy, 1863–1933, suivie d'une traduction des Poèmes, par Marguerite Yourcenar et Constantin Dimaras. NRF, Gallimard, Paris 1958, 1978². Diese «présentation critique» ist einer der interessantesten Essays über Kavafis, aber auch über die griechische geistesgeschichtliche Kontinuität, ohne welche sein Werk unverstänlich bliebe.*

⁸ Verse aus dem Hauptwerk werden nach Konstantinos Kavafis, *Bricht du auf gen' Ithaka* (Anm. 3) zitiert.

⁹ Letzteres wäre besser wiedergegeben etwa mit «aufgewühlt»; das «litt» bleibt zu sehr an der altgriechischen Bedeutung des Wortes «pathos» kleben.

Sinnvollerweise nimmt der Herausgeber in die deutsche Ausgabe zwei theoretische Texte auf, in welchen diese konträren Bestandteile des kurzen «Dramas» von «Simeon» von Kavafis getrennt behandelt werden, die Prosatexte «Ein paar Seiten über die Sophisten»¹⁰ und «Über Simeon den Styliten» aus «Kommentare zu Edward Gibbon»¹¹. Konstantinos Kavafis, ein «später griechischer Dichter», wie Bertolt Brecht¹² ihn nennt, liebt die Sophisten. Er schätzt ihren Umgang mit der Erkenntnis, ihren Kunstverstand, den perfekten Wohlklang ihrer Rhetorik, ihre wendige Intelligenz und vermutlich auch ein wenig ihren gesellschaftlichen Snobismus – die eigene Zugehörigkeit, wenn auch für kurze Zeit, zur jeunesse dorée Alexandrias und zu ihrem ästhetisierenden Dandytum¹³ mögen dabei eine Rolle spielen. Kavafis bewundert die Intellektuellen der Antike als «Verehrer des Schönen in der Sphäre der Gedanken», eine durchaus griechische Verbindung.

Eine andersartige Bewunderung, ein Staunen, eine unübersehbare Betroffenheit gilt dem Heiligen in «Kommentare zu Gibbon». Und damit verbunden, da Kavafis immer methodologisch interessiert ist, ein Nachsinnen darüber, wie schwierig die Aufgabe wäre, «die treffende Sprache zu finden, um diesem bedeutenden Heiligen, diesem wunderbaren Menschen gerecht zu werden». Diese Aufgabe wäre «vielleicht einem mächtigen König der Kunst vorbehalten», fügt er in Parenthese hinzu. Er selbst, ein «mächtiger König der Kunst», hat das Thema nur angetippt und das Gedicht nicht weiter verarbeitet.

«Die Lüge ist gealterte Wahrheit»

Kavafis philosophiert in der «Ars poetica», wie sie genannt wurde, einer der interessantesten theoretischen Schriften, die in der deutschen Edition miteinbezogen wurden, über Lüge, Wahrheit und die Kunst. In einer durch die Zeit relativierten Wahrheit versucht er Absolutes für die Kunst zu retten:

Wenn der Gedanke diesen einen Tag lang tatsächlich wahr gewesen ist und am nächsten als falsch angesehen wird, bedeutet das nicht, daß er seinen Anspruch auf Wahrheit einbüßt. Es war vielleicht nur eine vergängliche oder kurzlebige Wahrheit. Aber wenn sie intensiv und ernsthaft ist, dann ist sie es wert, sowohl künstlerisch als auch philosophisch akzeptiert zu werden.

Kurzlebig, aber, wie es weiter heißt, mögen seine Gedichte für den Dichter selbst ihre Relevanz verlieren, so «werden sie zu Gefühlen passen, die andere Menschen haben», denn das «Werk» besitzt «unendliche Dauer». Solche auf Ewigkeit orientierte, poetologische Gedanken, wie auch Kavafis' Überzeugung von der Nützlichkeit des Wortes sind eher befremdlich, wenn man bedenkt, daß er in Griechenland für lange Zeit als der dekadente Poet eines schwermütigen Ästhetizismus galt, besonders für die linke Kritik, für die er erst in den fünfziger Jahren eine wahrnehmbare, nicht abzulehnende Größe wurde.¹⁴

Zu dem Einblick, den der Dichter dem Leser in seine Werkstatt gewährt, gehören auch die «Kommentare zu eigenen Gedichten» – natürlich zu autorisierten! Darunter zwei der bekanntesten: «Die Stadt» (um 1910), an der man immer wieder anlangt, mag man sie auch fliehen, und das kafkaeske Gedicht – avant la lettre – «Die Fenster» (um 1903), deren Lichtblick, würde man sie in den düsteren Zimmern finden, vielleicht «erneute Tyran-

nei» brächte. So erhält man zwischen den Texten des Nachlasses einige Zeichen aus dem autorisierten Werk. Die Kommentare lassen allerdings zu wünschen übrig – wie so oft ist auch dieser Dichter keineswegs der beste Interpret seines Werkes...

Ein Gespenst im Kaffeehaus

Ein teilweise lohnender Bereich der Auswahl von Asteris Kutulas ist der Bereich der Prosa, mit Texten, von denen nur ein einziger als Erzählung bezeichnet werden kann: «Im Licht des Tages», auf deutsch bereits als «Am hellichten Tag» erschienen (Residenz Verlag 1989 sowie in der Anthologie «Griechische Erzählungen des 20. Jahrhunderts», Insel Verlag 1991), eine, verglichen mit den angelsächsischen, eher sanfte Schauergeschichte, um 1896 geschrieben, von einem Gespenst – oder dem Teufel selbst? – mit Strohhut und leuchtendem Smaragdring, das am hellichten Tag im alexandrinischen Ambiente sein Unwesen treibt – eine kleine Rarität.

Der andere als Erzählung präsentierte Text, «Eine Nacht in Kalinderi», kann nicht als Erzählung gelten, mögen auch die Grenzen zwischen den Gattungen fließend sein; es ist eher die Beschreibung einer Sommernacht am Bosphorus, mit lyrischen und essayistischen Elementen – eine Impression, die Kavafis übrigens als Artikel bezeichnet. Überraschend ist darin die Freude des sonst von der Natur abgewandten Dichters an der Landschaft, allerdings an einer historischen, deren Heiterkeit ihn vergnügt:

So erschöpft du auch bist, so viele Sorgen dich auch drücken, sobald du hinausgehst und in ein Tal vor Konstantinopel fährst oder an einen Strand, fühlst du dich irgendwie erleichtert – die Seele der byzantinischen Natur flüstert dir zu: «Gott wird's schon richten».

Kavafische Melancholie verfinstert am Ende das heitere Bild «der stummen Ganzheit der Stille», wird expressiv in der Symbolik eines Alten, «der mit seiner Krücke die Uhrzeit auf die Erde stampfte – ein apathischer Zähler der Zeit». Diese, in den Gedichten häufig auftretende Stimmung drückt sich manchmal bei den literarischen Prosatexten auch in der knappen Struktur der lyrischen Passagen aus, manchmal kommen sie sogar der Perfektion der Verse näher, wie im Prosagedicht über die «Kleider», die blauen, die roten, die gelben, die in einer Truhe aus kostbarem Ebenholz aufgestapelt werden:

Ich werde sie verwahren, viel Ehrfurcht und Trauer im Herz. Trag ich einst schwarze Kleider, werd ich wohnen in einem schwarzen Haus, in einem dunklen Raum, werd manchmal das Möbel öffnen, voller Freude, Sehnsucht, Verzweiflung.

Asteris Kutulas ist bei der Textauswahl offensichtlich restriktiv vorgegangen, wobei er als Kriterium die Rezeption durch ein fremdes Publikum hinstellt. So vermißt man in der deutschen Ausgabe die «politischen» Artikel von Kavafis, darunter den über die Rückgabe der Elgin Marbles an Griechenland (Kavafis' Plädoyer für die Rückgabe erschien 1891¹⁵, fast ein Jahrhundert bevor Melina Merkuri als Ministerin offiziell sich dafür einsetzte), und den Artikel über Zypern (1893¹⁶, der heute keineswegs inaktuell wäre), weil sie für ein breiteres Publikum ohne Interesse wären und außerdem «längerer Erläuterungen» bedürften. Letzteres läßt sich kaum aufrechterhalten, da ein kurzer Hinweis genügen würde, aber auch ersteres Argument scheint mir nicht ganz überzeugend zu sein. Denn Kavafis, dessen Werk den Rang von «Weltliteratur» erreicht hat, bleibt ein griechischer Dichter, und zwar einer, der «mit einem starken Interesse für die nationalen Angelegenheiten lebte», wie auch Seferis ihm bescheinigt.¹⁷ So sollten, zumal bei einer

¹⁰ «Ein Paar Seiten über die Sophisten», geschrieben 1896.

¹¹ «Kommentare zu Edward Gibbon», (Über Simeon den Styliten), auf englisch verfaßt um 1896.

¹² Bertolt Brecht, Bei der Lektüre eines späten griechischen Dichters, in: Buckower Elegien. Brecht, als Abendländer, der wohl das alte Griechenland, aber nicht das zeitgenössische – doch immerhin Kavafis – kennt, sieht in ihm bezeichnenderweise einen Epigonen der Antike und nicht den Vorreiter der Moderne, wozu er vielleicht auch durch die kavafische Thematik irreführt worden sein mag.

¹³ Wie es in der Erzählung «Im Licht des Tages» sichtbar wird.

¹⁴ Dies erfolgte nach dem Buch des Romanciers Stratis Tsirkas, Kavafis und seine Zeit, 1958, das einen politisch denkenden Dichter präsentierte und für Aufregung sorgte.

¹⁵ C. F. Cavafy, Give back the Elgin Marbles, in der Rivista Quindicinale von Alexandria, vom 10. April, auf englisch verfaßt; sowie zwei frühere Artikel zum gleichen Thema in der Athener Zeitung «Ethniki», 30. März und 29. April 1891.

¹⁶ In der Zeitung von Alexandria «Telegraphos» vom 21. April.

¹⁷ Giorgos Seferis (1900–1971), Nobelpreisträger 1963), Postscriptum zum Essay «K. P. Kavafis, T. S. Eliot, Parallelen», in der Zeitschrift «I Lexi», Nr. 23, März–April 1983.

Auswahl der «wichtigsten Äußerungen und Texte jenseits der bekannten Gedichte», wie es das Ziel des Herausgebers ist, Texte mit griechischer politischer Thematik allenfalls für wichtiger erachtet werden als der eine oder andere eher lexikalische Text, z. B. über die «Koralle» oder über die «Masken». Übrigens verfuhr Asteris Kutulas bei seiner Auswahl der Essays von Seferis bei Reclam und Suhrkamp¹⁸ viel großzügiger, was die Themen und ihre nötigen Erklärungen angeht. Wäre vielleicht die quantitative Einschränkung und die vermeintliche Rücksicht auf das Publikum auf den Wunsch des Verlages zurückzuführen?

Notate

Will man die Ansicht vertreten, der Nachlaß eines Schriftstellers sei Gemeingut der Wissenschaft, dann sind die unter dem Titel «Notate» zusammengefaßten Aufzeichnungen privater, zum Teil auch intimer Natur neben den Gedichten der wichtigste Teil aus dem Nachlaß. Denn hier offenbaren sich die persönlichen, noch von keinen Publizitätsgedanken verzerrten Ansichten des Dichters zu wichtigen Themen, wie die eigene Homosexualität, die Kunst und ihre Verbindung. Dabei bildet das ständige Nachdenken über Lüge und Wahrheit, Nichtigkeit und Bestand, Eitelkeit und Ewigkeit, Vergänglichkeit und Existenz die Basis der meisten Überlegungen, aus welchen auch der treffliche Titel der deutschen Ausgabe stammt. In den Notaten bestätigt sich auch das politisch-soziale Denken von Kavafis; am 19.10.1902 notiert er folgende Sätze über die Wirkung des Wortes:

Ich weiß, ich bin feige und unfähig zum Handeln. Deshalb rede ich nur. Aber ich glaube nicht, daß neue Worte nutzlos sind. Ein anderer wird handeln. Aber meine vielen Worte – die Worte eines Feigen – könnten ihn in seinem Tun unterstützen. Sie bereiten den Boden vor.

Ein halbes Jahrhundert später – die littérature engagée hatte längst auch ihre theoretischen Verfechter und ihre linken Ideologen hervorgebracht – schrieb ein anderer griechischer Dichter, der ein Leben lang sein tätiges Engagement mit Gefängnisstrafen und Deportationen bezahlte, Jannis Ritsos, zur Pflicht des Redens: «Worte und abermals Worte – was sonst?»¹⁹

¹⁸ Giorgos Seferis, Alles voller Götter, Reclam, Universal Bibliothek, Leipzig 1989 und Suhrkamp, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt 1990.

¹⁹ Jannis Ritsos, «Ausweispapiere», Gedichtband «Monemvassia» (1982). – Vgl. D. Coulmas, Das letzte Jahrhundert vor dem Menschen. Leben und Werk des griechischen Dichters Jannis Ritsos, in: Orientierung 54 (1990), S. 106–109 (Red.).

Kavafis denkt nach, er hat die Neigung zur maßvollen, weisen Einsicht, zur Philosophie im ursprünglichen Sinne. Der Philosophie mißtraut er aber, wenn auch sie zur maßlosen Übertreibung führt – eine Todsünde für den Denker und für den Dichter Kavafis. So kommentiert er am 10.9.1910 – in einem Anfall von Abneigung:

Wie ekelhaft sind diese neuen philosophischen Ideen über die Gewalt, über die Richtigkeit der Macht des Stärkeren, über das angeblich heilende Werk der Vernichtung von Schwachen und Kranken, usw. usf.

Er rechnet aus, daß bei der Anwendung dieser Ideen, wie bei den zehn Negerlein nur noch einer, der Stärkste, oder die wenigen gleich Starken übrigbleiben würden. Naivität? Eher das ad absurdum Führen von Macht und Gewalt. Denn:

Nicht die Gewalt; sondern Gnade, Trauer, Vergebung, Güte (dies alles natürlich angemessen, ohne Übertreibung) bedeuten Kraft und Weisheit.

Die Parenthese zeigt den echten Kavafis! Selbst das Gute soll angemessen, ohne übertriebenen Eifer wirksam werden. Übertreibung ist Sünde, und das gilt nicht nur für die Kunst, sondern auch für die Erkenntnis und für die Ethik. Angezogen vom platonischen Gedanken der wahren Erkenntnis, die zum Guten führt, und vom aristotelischen Prinzip des Maßes, angezogen auch vom sophistischen Sowohl-als-auch, schließt er jeden gedanklichen Exzeß als Irrlehre aus. Ein Aristokrat des Geistes und der Kunst, ist er gerade in dieser seiner Identität durch Nietzsches Gedanken über den Übermenschen angewidert: «Wie ekelhaft...».

Maßvoll ist Kavafis im eigenen Leben nicht gewesen. Für extreme Reize anfällig, einer homophilen Erotik hingegeben, berührt er in den Notizen dieses «Maßlose» teils auf intime Art, teils reflektierend, besonders aber in bezug auf die Kunst, die eigene und die der anderen, wie seine Ausführungen über die Pseudo-Moral der englischen Literatur, die das Thema Homosexualität verschweigt, über die französischen Bücher, die umgekehrt «die neue Seite des erotischen Lebens abhandeln», über Baudelaire, den poète maudit, der dennoch «in einem sehr engen Kreis der Wollust befangen» sei, zeigen. Ein Jahrzehnt später wird Proust immer noch in seinen Werken Albert durch Albertine ersetzen, während bei Kavafis der idealtypische junge Mann seiner Inspiration, ob ein Junge aus dem Volk oder der platonische Charmides, stets ein junger Mann bleibt, ohne jegliches Bedürfnis nach Legitimation – und das sicherlich nicht wegen der großbürgerlichen Permissivität einer ausländischen Kaste im kosmopolitischen Alexandria, sondern wegen des kavafischen Verständnisses der Kunst als «hedonistische Agitation der Phantasie».

Man kann dem Herausgeber beipflichten, wenn er schreibt, daß diese Texte der knappen Auswahl aus dem Nachlaß für das schmale deutsche Buch den Einblick in die Gedanken und Gefühlswelt des Dichters vermitteln. Dem ist zweifellos so. Man muß ihm aber widersprechen, wenn er meint, daß die Texte «einen von den Gedichten verschiedenen Blick» ermöglichen. Umgekehrt, würde ich meinen, sie ermöglichen einen Blick, der das bestätigt, was man durch das Hauptwerk weiß. Die Texte aus dem Nachlaß sind keineswegs eine «Lüge», sie sind aber nur noch eine «gealterte Wahrheit». Die nicht gealterte Wahrheit der Literatur, d. h. ihre alterslose, zeitlose Klassizität, wird durch ihre Qualität gewährleistet, alles andere ist ein stets relativer Stellenwert. Daß durch die vorliegende Ausgabe die Bedeutung der Gedichte (Hauptwerk) «noch herausgestellt» würde, wie der Herausgeber betont, hätte insofern kaum anders sein können...

Danae Coulmas, Köln und Athen



THEOLOGIE UND ÖKONOMIE

Zum Verhältnis von Gemeinwohl und Eigennutz
Weiterbildung für Personen in kirchlichen und sozialen Berufen

(I: 7.–10. Sept. 1992; II: 4.–7. Jan. 1993)

Geld regiert die Welt! Aber spricht nicht das Glaubensbekenntnis von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt? Ist das Geld schon Gott geworden? Theologie und Ökonomie müssen ins Gespräch kommen. Der Kurs verfolgt das Ziel, historische und systematische Kenntnisse zu vermitteln, die den Teilnehmenden einen Entscheidungsrahmen zur eigenen Wertorientierung liefern.

Themen: Biblische Grundlagen einer alternativen Ökonomie; Kapitalismuskritik in der kath. und evang. Soziallehre; Kirche und Arbeitswelt; Theoriegeschichte und Grundkategorien der Ökonomie; Wirtschaftsethik; Ökonomie und Ökologie; Weltwirtschaft.

Referenten: Dr. K. Füssel, Theologe und Soziologe, Uni Münster; Dr. W. Krämer, Sozialethiker, Uni Dortmund; Prof. H.-B. Peter, Ökonom, Leiter des Instituts für Sozialethik der SEK; Ch. Kissling, Sozialethiker, Uni Freiburg/CH; Vertreter von Wirtschaft und Industrie. Leitung: Prof. G. Vergauwen, Uni Freiburg/CH.

Teilnahmegebühr: Fr. 750.–; reduzierter Preis Fr. 350.– (für Teilnehmende, die privat für die Gebühr aufkommen müssen); beide Einheiten können auch einzeln besucht werden: Fr. 400.– (250.–).

Anmeldung bis 20.7.92; Auskünfte bei: C. Spengler, Institut für ökum. Studien, Uni Miséricorde, CH-1700 Freiburg (037/219 484).

Das christlich-jüdische Gespräch

Geschichte, Themen und Probleme

Das christlich-jüdische Gespräch ist einerseits sehr alt und andererseits sehr jung.¹ Als Gespräch im Sinne der streitbaren Auseinandersetzung ist es sehr alt, so haben es die beiden Glaubensgemeinschaften seit den Anfängen des Christentums bzw. seit dessen zunehmender Distanzierung vom Hauptstrom des jüdischen Glaubens und Lebens wenn auch in unterschiedlicher Intensität immer geführt, meist untergründig, zuweilen auch offen. Das älteste literarische Zeugnis für diese Form des Gesprächs ist von christlicher Seite der *Dialogus cum Tryphone* des christlichen Philosophen *Justinus* aus der Mitte des 2. Jh. n. Chr.

Immerhin hält dieser Dialog bei aller Schärfe und Unversöhnlichkeit der vorgeführten Standpunkte und trotz der Überzeugung beider Gesprächspartner, daß ihr Gegenüber vom Weg des Heils abgewichen ist, die unter antiken Gebildeten üblichen höflichen Formen menschlichen Umgangs ein. Tryphon soll zum Abschied gesagt haben: «Ich muß gestehen: es freute mich außerordentlich, daß wir uns getroffen haben ... Wenn wir ständig miteinander verkehrten und uns in das, was wir besprochen haben, noch vertiefen würden, hätten wir noch größeren Profit.» Er wünscht seinem christlichen Partner Glück auf der bevorstehenden Seereise und Bewahrung vor jedem Leid. Dieser schließt: «Ihr Männer, ich kann euch nichts Besseres erleben, als daß ihr erkennet ... und daß ihr ganz unseren Standpunkt teilet: Jesus ist der Christus Gottes!»²

Freilich, dieser Text stammt aus einer Zeit, in welcher Christen und Juden nur religiöse Minderheiten in der spätantiken Gesellschaft darstellten. In den Jahrhunderten, in denen das Christentum zur Staats- und Volksreligion geworden war, änderte sich der Ton beträchtlich, und nicht nur dies, auch die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen des Dialogs – die rechtliche Privilegierung der christlichen Seite und die Drohung des Entzugs der letzten Schutzrechte für die jüdische Seite – bestimmten Form und Inhalt der Auseinandersetzung.

Als interreligiöser Dialog, in welchem die Gesprächspartner nicht darauf aus sind, die Überlegenheit der eigenen Glaubensform zu erweisen und sie gegen jede kritische Anfrage von seiten des Dialogpartners zu sichern und zu verteidigen, ist der christlich-jüdische Dialog noch ziemlich jung. *Haim Hillel Ben-Sassoon*³ hat die Disputation zwischen *Martin Buber* und dem evangelischen Neutestamentler *Karl Ludwig Schmidt* vom 14.1.1933 analysiert und gezeigt, daß auch noch in diesem historischen Gespräch am Vorabend der nationalsozialistischen Judenverfolgung vom Ansatz her das alte streitbare Gegenüber zweier einander ausschließender Glaubensweisen bestimmend war. Schmidt eröffnete seinen Beitrag mit folgender Feststellung: «Der evangelische Theologe als Glied der Kirche Jesu Christi, der zu Ihnen sprechen darf, muß zu Ihnen sprechen, zu sprechen versuchen in der Weise, daß die Botschaft der Kirche an das Judentum vernehmlich wird. Das muß er tun, auch wenn Sie ihn nicht dazu geladen haben. Die Bejahung einer *missio* an Sie mag den einigermaßen peinlichen Geschmack eines bewußten Angriffs haben. Aber ein solcher Angriff bedeutet ja gerade eine Bemühung um Sie als Juden, die Sie als unsere Brüder wie in der ganzen Welt, so auch in unserem deutschen Vaterland mit uns zusammen leben, zusammen leben müssen.»⁴

Schmidt vertrat in seinem Beitrag die Auffassung, daß die Juden in Europa nur existieren könnten, wenn sie die Bedin-

gungen einer christlichen Gesellschaft akzeptierten. Buber setzte dem seine Vision eines offenen Dialoges zwischen Israel als einem Volk und einer Religion und dem Christentum als einer Religion für die anderen Völker gegenüber. «Das Juden und Christen Verbindende ... ist ihr gemeinsames Wissen um eine Einzigkeit, und von da aus können wir auch diesem im Tiefsten Trennenden gegenüber treten; jedes echte Heiligtum kann das Geheimnis eines anderen echten Heiligtums anerkennen ... Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen. Wie es möglich ist, daß es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis.»⁵ Ben Sassoon wertet diese Einlassung Bubers zu Recht als Zeichen einer Hoffnung machenden Wende im christlich-jüdischen Gespräch, als einen Durchbruch zu einer ökumenischen Form des Dialogs.

Der Dialog hat sich nach dem Holocaust zunächst zaghaft, dann, ungefähr seit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28.10.1965, auf vielen Ebenen entwickelt und ist nun eine ökumenische Realität. Ein Blick in die Geschichte sollte die Christen aber vor der Annahme bewahren, daß dieser Dialog eine Selbstverständlichkeit ist. Für Juden und Christen bedeutet das Eintreten in den Dialog ein Wagnis. Schon der Beginn des Dialogs ist für beide Seiten mit einer je unterschiedlichen Neubewertung geschichtlicher Erfahrungen und Festlegungen verbunden.

Neuere christliche Positionen zum Dialog

Die christlichen Teilnehmer am Dialog mußten sich von Anfang an der Frage nach der christlichen Verantwortung für den neuzeitlichen Antisemitismus, für dessen Aufgipfelung im nationalsozialistischen Judenmord und damit der Frage nach einem dem Christentum von seinen Anfängen an inhärenten Antijudaismus stellen. Ferner setzte die Teilnahme am Dialog wenn schon keine Aufgabe, dann doch eine Neuinterpretation des christlichen Absolutheitsanspruchs und des christlichen Missionsauftrags voraus.

Das mehr oder weniger reflexive Wissen um diese Zusammenhänge war einerseits eine Ursache dafür, daß sich kirchliche Gremien und Instanzen auch nach 1945 noch nur sehr zögernd auf die Aufgabe des Dialogs einließen, es war andererseits neben zeitgeschichtlichen Einflüssen – Palästinafrage – Hauptsache für den Widerstand gegen die Konzilsklärung. Und zwar nicht nur aus mehr oder weniger guten theologischen Gründen, sondern auch aus dem Wissen, daß eine kirchliche Neubewertung in der Judenfrage Auswirkungen auf die Struktur der traditionellen katholischen Gesellschaften und Subgesellschaften und deren seit der französischen Revolution aufgebaute Verbindungen zu rechten und ultrarechten politischen Gruppierungen haben würde.⁶ Dabei stehen die theologischen und die gesellschaftlichen Besorgnisse nicht unverbunden nebeneinander, wie zuletzt der Fall *Lefebvre* zeigte.

Ich erwähne einige Beispiele für die im theologischen Bereich ausgelösten Erschütterungen. Für den angesehenen katholischen Neutestamentler *Otto Kuß* († 1990) wird das traditionelle dogmatische Christentum durch die neuere theologische Entwicklung erschüttert und ist so auf dem Wege, sich in das Judentum «heimholen» zu lassen. Die «Schrift der Juden», bislang innerhalb der Gemeinden der Jesusgläubigen als gottgeordnete Vorstufe der erst in Jesus Christus erschienenen ganzen Wahrheit aufbewahrt und ausgewertet, erweise sich nun

⁵ Ebd. 159.

⁶ Vgl. J.M. Oesterreicher in: LThK. Das zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1976, 447.456.467-470.

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags anlässlich der Jahrestagung 1991 der hessischen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Weilburg.

² *Dialogus* CXLII.

³ *Disputations and Polemics*, in: *Encyclopaedia Judaica* 6, 79-103.

⁴ K. L. Schmidt – M. Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart* am 14. Januar 1933. Ursprünglich veröffentlicht in: *Theologische Blätter* 12 (Leipzig 1933) 257-274; hier zitiert nach der revidierten Fassung aus K. L. Schmidt, *Neues Testament – Judentum – Kirche*, München 1981, 149-165. 149f.

als ein «trojanisches Pferd» und fange an «auch hier Eigenkraft zu entwickeln»⁷. Er selber bekennt: «Viele Voraussetzungen, auf denen ich meine persönliche theologische Existenz und die damit verbundenen Entscheidungen aufgebaut hatte, haben sich mir als nicht tragfähig erwiesen.» Daher will er fortan statt «theologischer» nur noch «religionswissenschaftliche» Exegese betreiben.

Nur einige Jahre später löste der Synodalbeschluss 37 der Synode der evangelischen Kirche im Rheinland «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» eine heftige Kontroverse aus, in welcher sich die Vertreter der Synode und dreizehn Professoren der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn gegenüberstanden. Ich kann diese Auseinandersetzung hier nicht analysieren⁸, will aber einen Satz aus diesem Beschluss herausgreifen, der aufgrund seiner Formulierung, aber auch wegen der intendierten Aussage in christlichen Kreisen bis heute umstritten sein dürfte. «Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.»⁹

Wie wenig theologische Klärung erreicht ist, zeigt sich an einer Debatte, die auf der vorausgehenden Jahrestagung der hessischen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit entstand. Dort lag eine «Christen und Juden – Anregungen zum Gottesdienst» betitelte Broschüre aus. Tagungsteilnehmer entdeckten darin mehrere Gebetstexte, welche die Bitte enthielten, Gott möge Israel oder die Juden in Jesus seinen oder ihren Messias erkennen lassen, und vermuteten hinter diesen Bitten eine kirchliche Tendenz zur «Judenmission». Das ist bei den inneren Spannungen der EKD in dieser Frage nicht auszuschließen.¹⁰ In diesem Falle zeigt die Karfreitagliturgie der römisch-katholischen Kirche, wie die Bitte für die Juden mit mehr Solidarität füreinander, mit mehr Behutsamkeit und mit mehr Achtung vor dem geheimnisvollen göttlichen Heilsratschluß, und darum verantwortungsvoller formuliert werden kann: «Laßt uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluß sie führen will»¹¹.

Traditionelle jüdische Vorbehalte

Ich spreche hier als Christ von Bedingungen, die unseren jüdischen Gesprächspartnern viel intensiver und authentischer bewußt sind als mir. Sie werden zuweilen ausgesprochen, sonst wüßte ich ja nichts von ihnen. Christliche Teilnehmer am Dialog sollten etwas darüber wissen. So wird das Aufeinanderhören erleichtert und es kommt nicht so leicht zu Mißverständnissen und nicht erfüllbaren Erwartungen.

In verschiedenen christlichen Dokumenten zum christlich-jüdischen Dialog findet sich die Empfehlung eines gemeinsamen Bibelstudiums.¹² C. Thoma warnt aber: «Weite Teile des Ju-

dentums konservativer und orthodoxer Richtung betrachten die Bibelinterpretation und -anwendung, wie sie seit früh-rabbinischer Zeit innerhalb des Judentums gepflegt wird, als nicht mit Auswärtigen teilbaren Ausdruck jüdischer Identität. Der religiöse Jude unterscheidet sich vom Christen dadurch, daß er seinen Tanach in geistig-religiöser Gemeinsamkeit mit den Großen des Judentums (Rabbinen, Raschi, Nachmanides u. a.) deutet. ... Nur mit großer Vorsicht könne daher Gespräche mit Christen über den Tanach zugestimmt werden. Diese jüdische Einstellung sollte auch ein Warnsignal für Christen sein. Weder dem Judentum noch dem Christentum noch der jüdisch-christlichen Ökumene wird ein Dienst geleistet, wenn das Gespräch über die Offenbarung nur mit Personen am Rande der beiden Glaubensgemeinschaften geführt wird.»¹³

Thoma will damit gemeinsame Bemühungen um das Verständnis der Bibel nicht verbieten, wohl aber ein besonnenes und hermeneutisch bedachtes Vorgehen nahelegen, welches sowohl die eigenen Voraussetzungen wie die des Partners bewußt berücksichtigt. In der Festschrift für Rolf Rendtorff¹⁴ berichtet Michael Wyschogrod über «Die Auswirkungen des Dialogs mit dem Christentum auf mein Selbstverständnis als Jude»¹⁵. Dabei befaßt er sich auch mit dem Verständnis der Bibel. Er erklärt zunächst, daß es für ihn nach 30 Jahren Teilnahme am jüdisch-christlichen Dialog an der Zeit sei, nach den Auswirkungen dieses Dialogs auf sein Selbstverständnis als Jude zu fragen. Dann macht er eine einleitende Bemerkung, die wieder an die aus den Erfahrungen der Geschichte erwachsenen traditionellen Reserven gegenüber einem jüdisch-christlichen Dialog erinnert. Er schreibt: «Es ist nicht ungefährlich zuzugeben, daß er (d. h. der Dialog) einen Einfluß gehabt hat; denn es gibt kaum eine wirksamere Weise, einen orthodox-jüdischen Selbstmord zu begehen, als zuzugeben, daß irgendein Bestandteil meines Verständnisses des Judentums das Ergebnis meines Kontakts mit dem Christentum ist. Solche Behauptungen sind in der Regel Anklagen, gegen die man sich verteidigen muß.»¹⁶ Ganz fremd ist ein ähnlicher in umgekehrte Richtung gewendeter Verdacht auch christlichen Theologen nicht.

Wyschogrod setzt sich dann pointiert mit dem Bibelverständnis vieler Orthodoxer auseinander, welches er nicht oder nicht vollständig teilt. Für sie existiere der biblische Text «nicht unabhängig vom rabbinischen Kommentar»¹⁷. Er sieht die Relationen gerade umgekehrt. Die Tatsache, daß das Leben der zeitgenössischen Juden mehr als das Leben aller anderen menschlichen Gruppen den Vorschriften des Pentateuch entspreche, beweist für ihn, «daß die Rabbinen grundsätzlich der Stimme der Schrift gehorsam waren»¹⁸.

Dann fragt er sich, ob seine «biblische Orientierung» etwas mit seiner Erfahrung im jüdisch-christlichen Dialog zu tun habe, und kommt zu dem Schluß: «Ich nehme an, daß dies in einem bestimmten Maße der Fall ist.» Der jüdisch-christliche Dialog sei dadurch erleichtert, daß Juden und Christen eine gemeinsame Schrift besitzen, diese spiele dann auch im Dialog eine zentrale Rolle – das unterscheidet den jüdisch-christlichen Dialog von den theologischen Beziehungen zwischen Judentum und Islam, obwohl die theologischen Differenzen zwischen Judentum und Islam geringer seien als die zwischen Judentum und Christentum. Sogar Maimonides habe entschieden, daß

⁷ O. Kuß, Der Römerbrief. Dritte Lieferung, Regensburg 1978, XI.

⁸ Vgl. dazu C. Thoma, Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1989, 35–40.

⁹ Zitiert nach U. Schwemer, Christen und Juden. Dokumente der Annäherung, Gütersloh 1991 (GTB 790), 118.

¹⁰ Vgl. die Studie des Rats der EKD «Christen und Juden» (1975) III. Juden und Christen heute 6. Begegnung und Zeugnis; Materialien dazu in: R. Rendtorff, Arbeitsbuch Christen und Juden, Gütersloh 1980, 258–263.

¹¹ In eine ähnliche Richtung weist die neue Studie «Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum», die Ende 1991 von der EKD veröffentlicht wurde. Unter 3.5.2 «Formen der Begegnung von Christen und Juden» heißt es dort: «Gott ermächtigt zum Bezeugen des eigenen Glaubens, läßt aber zugleich dem Zeugnis des anderen Raum; er entscheidet über die Wirkung des Glaubenszeugnisses und über das Heil aller Menschen» ... eine Begegnung sei für beide Partner immer mit der Möglichkeit des Überzeugtwerdens oder Überzeugens verbunden, jedoch dürfe diese Möglichkeit nicht zum eigentlichen Ziel und Inhalt der Begegnung gemacht werden.

¹² Rheinische Landessynode 1980: Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen II. 6, bei Schwemer, Christen und Juden 126; Berliner, Deutsche, Österreichische Bischofskonferenz: Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938, Nr. 3.

¹³ Thoma, Beziehungen 39. Vgl. zur Sache auch Wyschogrod, Auswirkungen (s. den nächsten Absatz) 136: «In gewissem Sinne existiert der biblische Text gar nicht unabhängig vom rabbinischen Kommentar ... Die Schriftliche Tora wird als ein Buch mit sieben Siegeln betrachtet, solange bis seine Bedeutung durch die Rabbinen enthüllt wird».

¹⁴ Neukirchen-Vluyn 1990.

¹⁵ Englische Originalfassung in: E. Blum u. a., Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff 725–736; deutsch in: Kirche und Israel 5 (1990) 135–147.

¹⁶ Wyschogrod, Auswirkungen 135.

¹⁷ Wyschogrod, Auswirkungen 136.

¹⁸ Wyschogrod, Auswirkungen 138.

ein Jude einen Christen Tora lehren dürfe, aber nicht einen Moslem. Denn Christen erkennen die hebräische Bibel an, aber interpretieren sie falsch. Ein solcher Irrtum könne im Verlauf einer jüdisch-christlichen Wechselbeziehung aufgeklärt werden. Da ein Moslem die Inspiration der Bibel nicht anerkenne, gebe es keine Grundlage, auf der man vorankommen könnte.

Psychologisch gesehen möge sich also die biblische Orientierung seines Denkens in seiner dreißigjährigen Teilnahme am jüdisch-christlichen Dialog herausgebildet haben. Entscheidend sei indes, daß es genügend innerjüdische Überlegungen gebe, die eine solche Orientierung rechtfertigen können. So dürfe er überzeugt sein, daß er sich nicht auf einen unjüdischen Weg eingelassen habe.

Dialog auch über theologische Fragen?

Für Christen haben die theologischen Fragen im christlich-jüdischen Dialog Priorität, und zwar zunächst, bevor vielleicht durch den Dialog ein Lernprozeß stattgefunden hat, solche Fragen, an denen die christliche Theologie das größte Interesse hat und über welche sie ins Gespräch mit dem Judentum kommen möchte. Henry Siegman, Executiv-Vicepresident, Synagogue Council of America, stellte dagegen bei der Tagung des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees (CJIC) in Jerusalem 1.-3.3.1976¹⁹ bei einem Rückblick auf «Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen»²⁰ für die jüdische Seite eine andere Dringlichkeitsliste für den Dialog auf:

«Was Juden zum Dialog mit Christen führt, sind nicht theologische, sondern historische Erwägungen. Die Problematik christlich-jüdischer Beziehungen bestimmt sich für den Juden aus einer Geschichte, in der christliche Haltung und christliches Handeln den Juden in seinem Menschtum herabwürdigten und ihm Leiden und Martyrium auferlegten.»²¹ Die Juden treibe also zunächst die Sorge um das gegenwärtige und zukünftige Überleben zum Dialog.

Das nächste Motiv zum Dialog stamme aus der Tatsache, daß sich Judentum und Christentum in einer Welt und Gesellschaft vorfinden, welche die transzendente Bedeutung des menschlichen Lebens leugne und «den Einzelnen seines *tzelem Elohim* (göttlichen Abbilds) zu berauben drohen».

Schließlich werde auch die theologische Dimension erreicht: «Darüber hinaus können Juden am Christentum nicht uninteressiert sein, denn der Sinn unserer Erwählung besteht darin, daß «durch dich alle Menschen gesegnet werden» ... aus diesem Grunde muß ein Jude unbedingt am geistlichen Leben der Völker, mit denen zusammen sich Israel auf dem Heilswege befindet, Anteil nehmen. Das trifft ganz besonders auf das Christentum zu; das das Vokabular und die Botschaft Israels bis an die Enden der Erde verbreitet hat.» Doch bedeute diese Dimension des Dialogs für den Juden keine Frage nach der letzten Wahrheit, die zwischen ihm und dem Christen stehe.

Siegman versucht die jüdischen Vorbehalte gegen einen theologischen Dialog dann noch einmal von einer anderen Seite zu verdeutlichen. Das Widerstreben beschränke sich nicht nur auf die Frage nach der «letzten Wahrheit», erkläre sich auch nur zum Teil aus der Defensive gegen die immer noch befürchteten christlichen Missionsversuche, sondern: «Viel wichtiger als diese Furcht ist die Tatsache, daß jüdisch-religiöses Leben» im Unterschied zum Christentum mit seiner großen theologischen Tradition «sich aus internen Gründen immer durch eine gewisse theologische Zurückhaltung ausgezeichnet hat, durch eine Abneigung, die jüdische Begegnung mit dem Göttlichen in theologischen Formulierungen zu konkretisieren»²². Die Begegnung mit

der entwickelteren christlichen Theologie sei eine heilsame Herausforderung, aber doch eine Herausforderung.

Michael Wyschogrod hat in seiner Rechenschaft über die «Auswirkungen des Dialogs» die Frage nach der Theologie ebenfalls berührt. Er wendet sich gegen die Behauptung, daß das Judentum keine Theologie habe, daß Theologie ein christliches Unternehmen sei und daß jeder, der mit «jüdischer Theologie» handle, «im Importgeschäft tätig» sei, konzidiert aber, daß die Entwicklung der Theologie im Judentum anders verlaufen sei als im Christentum und nicht so sehr an den Anfängen stehe. Wenn er sich frage, ob sein Kontakt mit dem Christentum seine theologischen Neigungen verstärkt habe, könne er diese Frage nicht verneinen. Aber setzt er fort: «Ich muß darauf bestehen, daß dieses Unterfangen aus rein innerjüdischen Gründen grundlegend und legitim ist, und wenn mein Interesse daran durch den Kontakt mit dem Christentum erhöht worden ist, dann hat dieser Kontakt mein Judentum eher bereichert als ärmer gemacht.»²³

Rabbinische Rechtfertigung

Abschließend möchte ich die Grundgedanken des Buchs von David Novak, *Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification*, New York-Oxford 1989, vorstellen. D. Novak ist Rabbiner, Professor am *Center on Religion and Society* in New York und Toralehrer für Juden. Seine Absicht ist es, und damit betritt er wie ja auch die oben wiedergegebenen Gedanken Wyschogrods erkennen lassen, innerjüdisches Neuland, die Beziehungen zwischen dem rabbinischen Judentum und dem Heidenchristentum auf eine nach Gesichtspunkten des traditionellen Judentums gültige Rechtfertigung des Dialogs hin darzustellen und zu untersuchen. Die Hürden, die er zu überwinden hat, sind durchaus den Hürden zu vergleichen, die dem Dialog von christlicher Seite aus so lange Zeit entgegengestanden haben und zum Teil noch entgegenstehen. Für einen christlichen Leser sind die im folgenden wiedergegebenen harschen Qualifikationen des Christentums in der jüdischen Tradition vielleicht überraschend oder sogar empörend. Novaks Weg, den ich nur in seinen Ergebnissen nachzeichne, hat im Ansatz wie in der Intention manche Ähnlichkeiten mit der Religionsphilosophie Karl Rahners; allerdings auf jüdische Weise.

Widerstände des traditionellen Judentums gegen den Dialog begegnen vor allem in drei Formen:

Die erste nehme an, daß die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum die gleichen seien wie im Mittelalter. Eine religiöse Minderheit könne inmitten einer fremden, von einer unfreundlich oder sogar feindlich eingestellten Religion beherrschten Gesellschaft am ehesten durch möglichst weitgehende Abgrenzung und Isolation überleben.

Die zweite Einstellung sei per se antichristlich, sie nehme an, daß Judenhaß und Judenmord etwas zum Christentum Hinzugehöriges seien. Novak hält dagegen, daß die christlichen Nazigegner christlicher waren als die christlichen Antisemiten.

Die dritte Form sei am mildesten. Sie wurde z. B. zur Zeit der Diskussionen des Vatikanums II über ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk von Rabbi J. B. Soloveitchik vertreten. Soloveitchik konzidiere Zusammenarbeit auf allen gesellschaftlichen Feldern, fordere aber zugleich Zurückhaltung, wenn es um die Frage des Selbstverständnisses der jüdischen Gemeinschaft gehe.

Novak wendet ein, daß Soloveitchiks Abgrenzungsversuch die Juden daran hindere, ihre theologisch geformten Ansichten über die Natur der menschlichen Person und Gesellschaft in Diskussionen über öffentliche Moral mit Nichtjuden einzubringen. Dann bleiben für die Diskussion notwendig nur noch säkularistische Ansätze übrig, die den Ansichten und Werten sowohl der jüdischen wie der christlichen Tradition widersprechen. Zum Beispiel stehe die jüdische und christliche Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Widerspruch zur säkularistischen Auffassung, daß der Mensch sich selbst (Autonomie) oder einer größeren Struktur (Hete-

¹⁹ Vgl. den Bericht über dieses Treffen in: R. Rendtorff-H. H. Henrix, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn-München 1988, 665-67.

²⁰ Abgedruckt in: *Freiburger Rundbrief* 28 (1976) 3-11.

²¹ A. a. O. 4. Ebenso die folgenden Anspielungen und Zitate.

²² A. a. O. 5.

²³ Wyschogrod, *Auswirkungen* 140.

ronomie) gehöre. Ferner sei es auch gegen die Tradition (Maimonides), wenn man die Christen unterschiedslos in die den Juden gegenüberstehende Menschheit einreihe.

Entscheidend sei, daß es, solange die Dialogpartner im Dialog ihre Identität als Juden und Christen behalten und den Dialog nicht in kompromittierenden religiösen Formen führen – Übernahme jüdischer Riten durch Christen und umgekehrt, keine spezifischen halachischen Verbote gegen ernsthafte Gespräche mit Nichtjuden gebe. Auch Soloveitchik, der ein hervorragender Halachist sei, habe bei seiner Ablehnung eines Dialogs keine halachischen Einwände anführen können. Nur dort, wo man versuche, den Dialog als eine neue religiöse Wirklichkeit zu konstituieren, d. h. ihm die Qualität einer neuen Offenbarung zu verleihen, könnten halachische Einwände gegen ihn erhoben werden.

Für sein eigenes Vorgehen, die Rechtfertigung des jüdisch-christlichen Dialogs, gelte folgende Überlegung: «Solange das Urteil aus einer Tendenz in den traditionellen Quellen heraus entwickelt werden kann, d. h. solange es genügend traditionelles Material gibt, aus welchem heraus ein solches Urteil begründet werden kann, kann die Gültigkeit eines solchen Urteils als legitime Entwicklung der Tradition verteidigt werden.»

Novak untersucht dann verschiedene Bereiche der traditionellen jüdischen Lehre, in welchen es um die religiöse Bewertung des Christentums, vor allem um die Abgrenzung der Christen gegenüber der Kategorie der «Götzendienen» geht. Dabei behandelt er die Lehre von den noachidischen Geboten, den Status

Besuchen Sie uns

zwischen 17. und 20. Juni 1992 an unseren Ständen in

KARLSRUHE

- am DEUTSCHEN KATHOLIKENTAG in der Medienwerkstatt, Opel-Gelände, Hermann-Billing-Str. 10, Karlsruhe Mitte
- am KATHOLIKINNENTAG VON UNTEN (Kvu), Platz neben der Oststadthalle und den Zelten, und zwar bei Sonne und Regen im Freien.

Empfehlen Sie uns bitte weiter! Auf bald! Ihre Orientierung

ORIENTIERUNG

erscheint 2x 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 †, Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1992:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto 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

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

der Christen in der mittelalterlichen europäischen Halachah (Rabbenu Jacob Tam, Rabbi Menahem Ha-Meiri) und die Ansichten des Maimonides über das Christentum. Er findet dort zwar Ansätze für eine Antwort in der Gegenwart, stellt aber zugleich deren Ungenügen in dem Sinne fest, daß sie den Bedingungen des Dialogs so, wie sie in der Gegenwart vorliegen, noch nicht genügen. In ähnlicher Weise wendet er sich dann der jüdischen Jesusforschung und der von Franz Rosenzweig vertretenen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum zu, welche gleichfalls von seiner Warte aus, zwar die Legitimität des Dialogs begründen, aber den Anforderungen eines gleichberechtigten Dialogs noch nicht genügen.

Neue jüdische Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs

Daher widmet Novak das letzte Viertel seines Buches – 42 von 156 Seiten – seinem eigenen Entwurf einer «neuen Theologie des Jüdisch-Christlichen Dialogs». Er will diese Theologie als Jude und aus jüdischer Perspektive schreiben, darstellen «wie Christen mir gegenüber stehen vor dem weiteren Hintergrund der Welt». Das größte Hindernis für einen gleichberechtigten Dialog sei auf Seiten der jüdischen Tradition die nicht halachisch wirksame, sondern religionsphilosophische Auffassung, das Christentum sei nur ein unvollkommenes oder potentiell Judentum. Novak hält dagegen, daß Judentum und Christentum gleicherweise eine Anthropologie vertreten, welche eine göttliche «Offenbarung» an eine einzelne Glaubensgemeinschaft nicht ausschließe.

Es gebe in der jüdischen Tradition genügend Hinweise darauf, daß Gott sich nicht nur seinem Bundesvolk, sondern auch Propheten aus den Völkern mitgeteilt habe. Es sei also möglich, daß das Christentum für das Judentum als Offenbarungsreligion gelten könne, ohne daß man dabei dem Relativismus verfallt. Und damit sei eine Art «gemeinsamer Außenbezirk» für beide Religionen bestimmt, in welchem sie gemeinsame Aufgaben und Interessen in der säkularen Welt wahrzunehmen haben. Damit sei das Vorhandensein weiter innen liegender «Bezirke» mit weniger Außenberührung, die für beide Glaubensgemeinschaften von noch höherer Bedeutung seien, nicht bestritten.

Dieser «gemeinsame anthropologische Bezirk» liege auf dem Feld der Ethik. Daher gelte die These: es gibt eine gemeinsame jüdisch-christliche Ethik, jedoch keinen «jüdisch-christlichen Glauben». Die jüdisch-christliche Ethik gründe auf vier theologischen Feststellungen:

▷ Die menschliche Person ist von Gott primär dazu geschaffen worden, damit sie in Beziehung zu Gott lebe.

▷ Diese Beziehung ist primär praktischer Art, ihr Inhalt besteht in der Antwort auf die Gebote, die von Gott her kommen.

▷ Die menschliche Person ist als soziales Wesen geschaffen. Diese gesellschaftliche Verfaßtheit ist die Voraussetzung für das Bundesverhältnis mit Gott. Das bedeutet, die singuläre göttliche Offenbarung wendet sich an eine geschichtlich existierende Gemeinschaft von Personen, nicht an isolierte einzelne. Die menschliche Antwort auf die Offenbarung erfolgt innerhalb des Kontextes solch einer im Bundesverhältnis stehenden Gemeinschaft.

▷ Die letzte Erfüllung des menschlichen Personseins, individuell wie kollektiv, liegt in einem zukünftigen und allumfassenden erlösenden Handeln Gottes, einem Handeln, das innerhalb des geschichtlichen Horizonts nicht erreichbar ist.

Die Schrift brauche für eine solche theonome Moral die Konzeption vom «Hören auf die Stimme Gottes». Sittlichkeit als Regulativ des menschlichen Handelns in der Welt bestehe wesentlich in der Frage, auf wessen Stimme man hören solle. Juden und Christen wissen, auch wenn manche der Normen, welche sie vom Willen Gottes herleiten, sich ebenso in Entwürfen autonomer oder heteronomer Ethik finden, daß der letzte Inhalt dieser Normen für sie dennoch sehr verschieden ist. Die Menschen stehen immer vor der Wahl, ob sie Gottes Stimme hören wollen oder die Stimme von etwas, was nicht Gott ist.

Gerhard Dautzenberg, Gießen