

# 10 Gemeinsames Bezeugen des Gedenkens und der Hoffnung\*

Vortrag von Dr. Jacques Marcel Dubois, Professor für griechische und mittelalterliche Philosophie an der Hebräischen Universität, Jerusalem\*/\*\*

Professor Marcel Dubois OP hielt diesen Vortrag anlässlich einer zweiten Israelfahrt vom 4. bis 21. 3. 1981 vor einer Delegation des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK). Die Fahrt war angeregt und vorbereitet durch den Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK\*/\*\*. Sie wollte zunächst der Vertiefung des christlich-jüdischen Gesprächs dienen. Das reiche Besuchsprogramm vermittelte Begegnung mit dem gegenwärtigen Judentum und verschiedenen christlichen Kirchen im Lande. Einbezogen waren christlich-muslimische Begegnungen und der Besuch von u.a. Bildungseinrichtungen. Das Thema dieses zweitägigen Seminars im Van-Leer-Institut lautete: *Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*. (Vgl. dazu auch u. S. IM 2/157)

Als Ergebnis des Gesprächs fasste der Präsident des Zentralkomitees, Kultusminister Prof. Dr. Hans Maier (München), in einem Bericht vor der Vollversammlung des Zentralkomitees am 15. Mai 1981 zusammen: »Neben der Konkretisierung des christlich-jüdischen Dialogs auf Fragen der ethischen Verantwortung und des gemeinsamen Zeugnisses zweifellos die Erkenntnis, dass es gilt, unsere christliche Solidarität als Katholiken in Deutschland, auch für die Christen im Heiligen Land, zu bezeugen und alle Möglichkeiten des Brückenbaues zwischen Juden und Christen, auch arabische Christen, zu nutzen... \*\*/\*\*\* (Anm. d. Red. d. FrRu)

Vor einigen Jahren erschienen in derselben Woche auf der ganzen Welt in Kino und Fernsehen zwei Schauspiele, zwei Reportagen, leidenschaftlich je für sich und in ihren Unterschieden, in ihrem inhaltlichen Bezug wie in ihrem Widerspruch. Beide waren aufschlussreich in Blick auf die Sehnsüchte, Interessen und Leidenschaften und auch auf die Spannungen und Widersprüche der Epoche, in der wir leben.

Beim ersten handelt es sich um eine Fernsehreportage von der dritten Mondreise der Kosmonauten. Ein phantastisches Abenteuer, auch wenn es durch die perfekte Beherrschung von Berechnung und Steuerung schon ein wenig banalisiert ist. Dennoch konnte man dem Wunder der Wissenschaft und ihrer vom Menschen geschaffenen Instrumente den Respekt nicht versagen, vor allen Dingen dem Wunder der präzisen Zusammenarbeit, von der man jene drei Männer getragen und umgeben fühlte, Solidarität in der gemeinsamen Anstrengung von Technik und Intelligenz. Man dachte gleich an die gespannte und konzentrierte Stille in den Laboratorien von Houston, wo ein hervorragend organisiertes Netz von Technikern das Abenteuer der drei neuen Robinsons auf dem Mond Schritt für Schritt verfolgte.

Das andere Schauspiel war ein Film, der die Begegnung von Jugendlichen in Woodstock darstellte. Am Ende des Sommers in jenem Jahr waren Hunderttausende von Jugendlichen zusammengekommen – unzufrieden, mit Unbehagen gegenüber ihrem Milieu, in Auflehnung gegen das Establishment, auf der Suche nach etwas, wenn man auch nicht mehr genau weiss wonach, eine Revolte ohne Hass, die sich gegen den Zustand der Dinge richtete, gegen Verkrustung und Verbürgerlichung, mit dem Aufruf, es sei besser, sich zu lieben, als in den Krieg zu ziehen; sie sangen gemeinsam und hörten die neuen Rhapsodien, die Propheten ihres Protests. Man hatte 200 000 erwartet; mehr als eine Million waren gekommen. Im lebhaften Gewimmel dieser bunten Menge spürte man eine unermessliche Erwartung, eine offene Erwartung, unsicher und umherirrend zwar, aber tiefgreifend und vibrierend.

\* Aus dem Französischen übersetzt von Walter Lesch (Student an der Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem).

\*\* Vgl. auch Theologische Schwerpunkte des Jüdisch-Christlichen Gesprächs. Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« des ZdK. In: FrRu XXX/1978, S. 34 ff.

\*\*\* Hans Maier: Aus: Bericht zur Lage, 15. 5. 1981, S. 6

Bei spontaner Konfrontation dieser beiden Ereignisse, die auf grandiose Weise die beiden extremen Haltungen des modernen Menschen darstellten, dachte ich an die Antwort, die uns, Juden und Christen, in besonderer Weise abverlangt wird. Wegen der Herausforderung, die an uns erging, und der Botschaft, die wir empfangen haben, sind wir aufgerufen, gemeinsam auf die Fragen zu antworten, die die Welt uns stellt – auf die Erwartungen und Unruhen des Menschen, dessen gesteigerte Möglichkeiten seine Unsicherheit und Angst vergrößert zu haben scheinen. Nach einer Skizzierung der entscheidend neuen Bedingungen, unter denen die heutige Menschheit lebt, werde ich zu zeigen versuchen, was wir als Juden und Christen zu einer Welt beitragen können, die von einem doppelten Schwindelgefühl bedroht ist: zwischen Leistungsfähigkeit und Hoffnungslosigkeit. Es wird sich übrigens weniger um programmatische Artikel handeln als darum, Geist und Grundhaltung zu skizzieren, die bei der Erarbeitung einer Moral tonangebend sein müssten, deren Prinzipien und Licht wir bereits als Gabe empfangen haben. Zwei Wörter würden genügen, um die Haltung zu beschreiben, die wir gemeinsam bezeugen sollen: Erinnerung und Hoffnung – als Perspektiven einer radikalen Abhängigkeit vor dem Herrn der Geschichte.

I

Um einen Abriss der Welt, in der wir leben, vorzulegen, könnte man, ohne zu karikieren oder übermässig zu vereinfachen, folgende charakteristischen Merkmale angeben:

es ist eine Welt des Eklektizismus und der Toleranz, eine Welt der Autonomie und der Selbstgefälligkeit, eine Welt in Evolution, in der der Mensch sich der Geschichtlichkeit des Universums und seiner selbst bewusst geworden ist,

eine kollektivierte Welt, eine Welt der Masse und der gegenseitigen Verpflichtungen,

eine universalisierte Welt in dem Sinn, dass der Mensch künftig in der ganzen Welt gegenwärtig sein wird, eine Welt, in der Wissenschaft und Technik alle Lebensbereiche erobert haben;

und schliesslich ist die moderne Welt aufgrund all der genannten Eigenschaften eine komplexe Welt, in der sich der Mensch mehr und mehr verloren fühlt.

Diese Merkmale sind, was sie sind: weder in sich gut noch schlecht. Wie bei jeder historischen Tatsache hängt ihr Eigenwert in grossem Mass von der Bedeutung ab, die der Mensch ihr beimisst, und vom Nutzen, den er aus ihr zieht. Auf jeden Fall kann er sie nicht ignorieren: dies ist das Klima, in dem er lebt und das er formen muss, d.h. zu einer vollen Menschlichkeit führen. Es geht darum, vor der Ambivalenz dieser Bedingungen auf der Hut zu sein. Es ist sicher, dass der Mensch gleichzeitig von ihnen getragen wird und eingeladen ist, auf sie zu reagieren. Er ist von ihnen getragen, weil sie unbestreitbar neue Quellen eröffnen, vielleicht auch neue Wege, ewige Fragen zu stellen; er ist eingeladen, zu reagieren und einen neuen Typ der Pädagogik und des Humanismus zu entwickeln, gegen Gefahren und Versuchungen, die die Weisen und Gerechten der vorangegangenen Generationen nicht gekannt hatten.

Zweifellos hat z. B. die Tatsache, dass Toleranz und

Eklettizismus unsere Welt bestimmen, sowohl den Aspekt der Wohltat als auch der Gefährdung. Dank der schnellen Entwicklung der Informationsmittel und des Nachrichtenaustauschs, durch Bücher, Zeitungen, Radio, Fernsehen und Reisen, erleben wir heute ein unwahrscheinliches Durcheinander der Kulturen, Mentalitäten, Systeme und Meinungen. Religiöse Lehren und philosophische Systeme, die früher ohne Kontakt in strenger Trennung existierten, begegnen sich heute, werden konfrontiert und vermischen sich manchmal. Jeder kann lesen und hören, was er will. Jeder kann sagen, was er will. Daraus resultiert in nicht wenigen Fällen ein allgemeines Klima der Unsicherheit und des Relativismus, eine geistige Verwirrung, in der manche Gemüter ihren Weg verlieren. Die Gefahr erscheint im Bereich der Lehre ebenso wie im Bereich des Verhaltens. Im Bereich des Denkens ist der Geist angesichts dieser Überflutung und Vielfalt von einem mehr oder weniger bewussten Skeptizismus bedroht: »Jedem seine Wahrheit«. Wozu die Doktrin präzisieren? Für den Bereich der Verbindlichkeit besteht die Gefährdung in einem moralischen Relativismus: mit welcher Autorität sollte man Handlungsnormen festlegen? Jedem sei es überlassen, seine Moral zu erfinden, vorausgesetzt, dass er ihr treu bleibt. Was zählt, ist die Aufrichtigkeit. Im einen wie im anderen Fall könnte man leicht den guten Glauben oder die Aufrichtigkeit mit der Wahrheit verwechseln. Dieser Eklettizismus ist eine neue Tatsache. Das Denken und die persönlichen Optionen sind dadurch in einen unvorhergesehenen Rahmen gestellt. Was verlangt dies vom Menschen? Es fordert, dass er in der Gefahr der Nivellierung und Schwächung, geistiger Überzeugungen seinem Entwurf der Welt und des Lebens seine ganze Tiefenstruktur verleiht. So ist die Gefahr paradoxerweise als neue Herausforderung bereichernd. Genauso ist es sicher, dass unsere Epoche durch eine Unabhängigkeitserklärung gekennzeichnet ist: durch einen Protest im Namen der Autonomie des Subjekts. Unsere Welt ist eine Welt, in der das menschliche Ich seine Rechte einfordert. Ob es sich um das *Lichtvolle* Ich handelt, das seine Freiheit in der Revolte bestätigen will, nach der Art von Nietzsche, Gide oder Camus, um nur die Grössten zu nennen; oder ob es um das *dunkle* Ich geht, das für seine Fehlschläge und Hässlichkeiten in den Tiefen des Unterbewussten oder in sozialen Determinismen eine Entschuldigung sucht, nach der Art von Freud oder Levi-Strauss – der moderne Mensch hat gelernt, alle Verben in der ersten Person zu konjugieren, und er hat sich darin eingeschlossen. Er hat sich in seinem Ich eingeschlossen, um es zu analysieren, auseinanderzunehmen, zu kritisieren bis hin zu seiner Auflösung. Das ist das Ende einer langen Entwicklung des Geistes. Man könnte die moderne Philosophie- und Geistesgeschichte zusammenfassen, indem man dem wachsenden Einfluss der Ansprüche des Ich nachgeht, jener zunehmenden Bejahung der Subjektivität: das Cogito Descartes', die Raison der Enzyklopädisten, Kants Apriori, die revolutionäre Freiheit und die Menschenrechtserklärung und – unserer Generation näher – die Angst und der existentielle Ekel und die marxistische Bejahung des Menschen; all diese Abenteuer des Geistes und all diese Denksysteme sind nichts anderes als Etappen auf dem Aufstieg zur Unabhängigkeit. Die Gefahr besteht offensichtlich in einer Autonomie, die daraus den Anspruch folgern würde, das Universum neu zu schaffen, sich in sich selbst zu »verhausen«, in ihrem Wissen, ihrer Technik, ihrer Kunst. Zweifellos ist in dieser Hinsicht die Selbstgefälligkeit die grösste Sünde unserer Epoche – bei den grossen Geistern wie beim Mann auf der Strasse, bei jedem auf seine Weise. Und dennoch ist in diesem neuen Klima nicht alles gefährlich, wenn der

Mensch sich seiner selbst bewusst wird, indem er die Verben in der ersten Person Singular zu konjugieren lernt. Daraus folgt eine erneuerte Forderung nach Klarheit und persönlicher Reife, die vom Menschen verlangt, einerseits in seinem Denken und seiner Verantwortlichkeit völlig erwachsen zu sein und andererseits über seine Freiheit nachzudenken und zu den Quellen dieser Autonomie zurückzusteigen.

In gleicher Weise können die Kollektivierung der Welt, die wachsende Bedeutung kollektiver Kräfte, das immer wachere Bewusstsein solidarischer Verflechtungen zwischen den Menschen in einer enger gewordenen Welt als blinde Determinismen, anonyme Strömungen und Massenbewegungen empfunden werden. Aber sie beinhalten gleichzeitig die Forderung nach der Bejahung der Person in der Mitte und im Dienst der menschlichen Gemeinschaft.

Es wäre interessant, die Analyse dieser wenigen Merkmale methodisch weiterzuverfolgen und ihren Einfluss auf den Geist des modernen Menschen zu beobachten. Es ist klar, dass sie die ganze Existenz konditionieren und mit ihren bisher ungekannten Ansprüchen und Problemen eine neue Einladung aussprechen, das Menschsein zu realisieren.

Mit dem Risiko, auf das zurückzukommen, was uns gestern Professor Rotenstreich<sup>1</sup> gesagt hat, werde ich einfach jene Dimension des Problems unterstreichen, die mir am bedrohlichsten und dringlichsten erscheint: die wachsende Bedeutung der Technologie und ihr Druck auf den modernen Menschen. Wenn Wissenschaft und Technik auf allen Ebenen das Risiko eines gewissen Rausches mit sich bringen, des Rausches der Leistung und der Wirkungskraft, wenn sie in sich die Gefährdung tragen, Ziel und Instrument zu verwechseln, wenn sie dem Menschen die Versuchung vorschlagen, den Zauberlehrling zu spielen und Gott zu ersetzen, so laden sie den Menschen auch ein zur Zusammenarbeit mit Gott und den anderen Menschen zum Aufbau des Universums und zur Verwirklichung der eigenen Bestimmung. Wenn sie einerseits den Menschen in ihren Fangarmen zu verschlingen drohen – und sei es durch Einschläferung im Komfort –, so laden sie ihn aber auch ein, einen Mehrwert von Seele in das so vergrösserte Universum einzubringen. Aber für welchen Preis? Die grösste Handlungsfähigkeit ist von der grössten Schwäche bei der Bestimmung der Handlungsziele gekennzeichnet... Diese Diagnose von Hans Jonas scheint mir das Problem angesichts der heutigen Invasion der Technik adäquat zusammenzufassen. Besteht die Ethik, die unsere Zeit fordert, darin, sich dem Determinismus unserer neuen Mächte auszuliefern?

Da die Technologie die menschlichen Handlungsmöglichkeiten beträchtlich verändert hat und diese eine faktorielle Weiterentwicklung versprechen, ist man versucht zu glauben, dass die *Art* unseres Handelns sich verändert hat. In der Tat handelt es sich nicht nur um ein Wachstum in Ausdehnung und Leistung, sondern um eine qualitative Mutation unseres Handelns. Eine solche Revolution scheint eine neue Ethik zu fordern, die den neuen Mächten des Menschen koextensiv ist.

Jacques Ellul<sup>1a</sup> hat den Geist und die Komponenten dieser technischen Ethik hervorragend analysiert. Ich werde darauf hier nur zurückgreifen, um einige wichtige Punkte zu unterstreichen.

Die Technologie beinhaltet eine neue »Weisheit«, die ei-

<sup>1</sup> Professor em. für jüdische Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem. Vgl. dazu auch seinen Beitrag »Shmuel Hugo Bergman«, in: FrRu XXVIII/1976, S. IM 2/147 ff.; s. u. S. IM 2/157. (Arm.: Gertrud Luckner).

<sup>1a</sup> Prof. für Philosophie an der Universität Bordeaux, Verfasser mehrerer bedeutender Werke über die Ethik unserer Zeit.

nen anderen Typ von Verhalten, wenn nicht einen neuen Typ des Menschen fordert; sei es auf dem Gebiet dessen, was man die technische Mentalität zu nennen pflegt: das spontane Verhalten des Menschen, der als Arbeiter oder Verbraucher in einer technischen Welt lebt, sei es auf der Ebene dessen, was ich die technologische Ideologie nennen werde: der Fortschrittsglaube oder die Eingebundenheit in eine Gesamtheit von Regeln, die von der Dynamik eben jener neuen Natur auferlegt sind, die die Technik ist. Dies reisst den Menschen fort, nach einer Ethik zu leben, deren Werte und Imperative in der Kraftlinie (um nicht von Finalität zu sprechen!) und Dynamik der Technik impliziert sind, welche so die Rolle einer neuen Natur zu spielen beginnt.

Fortschrittsideologie: Die Technik erscheint als eine unermüdliche Stosskraft der menschlichen Rasse, ihr Unternehmen als das Bedeutsamste. Die Berufung des Menschen tendiert zur Identifizierung mit diesem unaufhörlichen Fortschreiten zu immer grösseren Realisationen. Der Platz, den die Technik inmitten des menschlichen Projekts einnimmt, gibt ihr von nun an einen ethischen Wert. Das ist der endgültige Sieg des homo faber über den homo sapiens.

Am Ende einer solchen Bilanz wird man offenbar zu der Schlussfolgerung neigen, dass die technologische Revolution den Menschen in eine neue Situation gestellt hat, angesichts derer die Bezugspunkte der herkömmlichen Ethik und die von ihr hervorgebrachten Moralkonzepte zu versagen scheinen.

Freilich ist es einsichtig, dass wir beim Regierungsantritt einer Welt, wo die Utopie verwirklicht zu sein scheint und wo sie sich offensichtlich mit einer willenlosen und automatischen Stosskraft entwickeln muss, mehr als je zuvor einer höheren Weisheit bedürfen. Allein die drängenden Gefahren, die den Menschen und das Universum bedrohen, können nicht ausreichen, um eine solche Weisheit zu fundieren.

Befinden wir uns deshalb in einer Art ethischer Wüste, wo jedes bekannte Referenzkriterium endgültig verschwunden wäre? Die Selbstkontrolle und Beschränkung unserer masslosen Macht verlangen vom Menschen eine Demut neuer Art, ein Vermögen, seine Unkenntnis einzugestehen, und eine Bereitschaft zur Eingrenzung seiner Machtausübung. Aber dieses Nicht-Wissen und diese Demut sind Geisteshaltungen, die an Dimensionen des Menschen appellieren, deren Natur und Forderungen die alte Ethik und die spiritualistischen Philosophien definiert haben.

## II

In der Tat ist es dieser exklusive und in Wahrheit furchtbare Charakter der technischen Mentalität und der von ihr bewirkten Ideologie, der heute viele Wissenschaftler und Philosophen dazu drängt, die Grundlage einer Ethik wiederzufinden, welche der spirituellen Dimension des Menschen Raum gibt. Man versucht auch, eine existentielle Ethik wiederzuentdecken, die im Grenzfall eine ontologische Basis voraussetzt.

Tatsächlich setzten die hervorstechendsten Versuche zur Erarbeitung einer neuen Ethik angesichts der Technik (Weisheit, Konvivialität, Sinn für den anderen, geistliche Freiheit) ohne Ausnahme mehr oder weniger ausdrücklich eine gewisse Bejahung der geistlichen Dimension des Menschen voraus oder wenigstens ein Gespür für das, was dem Menschen gemäss ist; sie versuchen das zu bewahren, was nötig zu sein scheint, damit der Mensch in diesem Universum der erneuerten Dimensionen leben kann. Der gemeinsame Startpunkt dieser verschiedenen Anstrengungen ist offensichtlich der Konsens bezüglich einer notwendigen Machtbeschränkung. Es geht darum, eine

Ethik der Ohnmacht zu konstruieren, die vom Menschen eine neue Form der Demut verlangt, genau im Gegensatz zu der oben denunzierten Hybris. Waren es früher Schwäche und Abhängigkeit vor dem Universum, die den Menschen zur Anerkennung seiner Grenzen einluden, so ist es heute die exzessive Grösse seiner Macht, deren begrenzte Ausübung eine paradoxe Demut fordert.

Wir müssen fragen, im Namen welcher Werte diese Beschränkung zu gewährleisten ist. Selbst wenn man für einen Augenblick geglaubt hatte, die Philosophie Bergsons sei überholt, so liefert gerade sie für unsere Frage die Referenzbegriffe.

Die Notwendigkeit einer Beschränkung und Selbstkontrolle des technologischen Vermögens ist uns mit tragischer Dringlichkeit aufgegangen, weil wir plötzlich begriffen, dass unsere Handlungen apokalyptische Folgen haben können. Zunächst sind es das Ausmass der Gefahr und die Angst vor Katastrophen, die die Entwicklung einer unseren Fähigkeiten angemessenen Ethik fordern. Aber es geht nicht nur um eine Moral des Drucks (pression) im Sinne Bergsons. Zwar geschieht es meist auf negativem Weg, unter dem Druck reeller Möglichkeiten des Bösen, dass die Ethik mit der Regel von Erlaubnis und Verbot interveniert. Aber für eine wahre Menschlichkeit kann sich eine Ethik nicht auf Verbote beschränken. Ihre Rolle besteht nicht nur in Bewahrung und Schutz für den Menschen, sondern in positiver Weiterführung zur Vollendung seiner Bestimmung.

Jenseits dieser Moral des Drucks müssen wir eine neue Moral der Sehnsucht (aspiration) in den Massstäben des technologischen Universums entdecken. Wo kann man die Quelle finden, wenn nicht, wie Bergson selbst den Weg gewiesen hat, im Rückgriff auf die spirituelle Erfahrung – jene Erfahrung des Bewusstseins seiner selbst oder der Freiheit – und auf ihre Rechte, ja ihren Vorrang gegenüber der Erfahrung technologischen Leistungsdenkens? Der Spieleinsatz ist übrigens letztlich ganz einfach: entweder akzeptiert man die totalitäre und exklusive Regel der technischen Ideologie, dann gibt es nichts mehr zu suchen; oder aber die alleinige Tatsache der Frage nach Kontrolle und Sinn menschlichen Handelns verlangt den Bezug auf eine transzendente Dimension.

In Wirklichkeit ist dieser Prozess nicht neu. Er hat sich in der Geschichte der Philosophie menschlichen Verhaltens unermüdlich wiederholt. Jeder neue wissenschaftliche Fortschritt hat diesen Konflikt zwischen Positivismus und Bejahung des Lebens des Geistes provoziert. Jede Wissenschaft und Technik können in ihrer strengen Themenbegrenzung den Wissenschaftler zu einer positivistischen Haltung verleiten, weil man das Transzendente am Beginn der Erfahrung einklammert, um die Objektivität der Forschung zu garantieren, und seine Wiederherstellung dann nach der Analyse vergisst.

Wir sind also alles in allem zu der fundamentalen Opposition zwischen einer Ethik des Unbewussten (des Determinismus aller Spielarten, den die zeitgenössischen Wissenschaften entdeckt, analysiert und manipuliert haben) und einer Ethik, die der geistigen Dimension Raum gibt, zurückgeführt. Zwar haben jene, die P. Ricoeur mit Recht die »Meister des Zweifels« nennt (Marx, Nietzsche, Freud), darauf bestanden, dass es eine Illusion sei, wenn der Mensch sich als Bewusstsein begreifen wolle. Aber die Erfahrung des Geistes, auf die hier Bezug genommen wird, besteht nicht im Wissen, *was* ich bin, sondern in der Entdeckung, *dass* ich bin, in der Zerbrechlichkeit meiner Existenz und im Schwindelgefühl meiner Freiheit.

Genau in dieser existentiellen Wahrnehmung des Selbstbewusstseins liegt das mögliche Angebot an die Herzmitte jeder menschlichen Handlung, darauf zurückzukommen,

um die Permanenz einer spiritualistischen Ethik zu rechtfertigen. Es wäre leicht, von daher die ontologischen Verlängerungen und die theologische Vollendung zu skizzieren (z. B. bei Levinas). Eine solche Wahrnehmung war von Anfang an durch den Sinn für das Heilige gegeben, bevor dieser ausgerechnet von der Technik zerstört wurde; diese Wahrnehmung war durch den Glauben und die religiöse Haltung impliziert. Wenn man, ohne auf diese Gegebenheit einer anderen Ordnung zurückzugreifen, eine Moral für unser technologisches Zeitalter begründen will, liegt das Heil allein im Rückgriff auf die spirituelle Dimension, die durch diese Erfahrung offenbart ist. Es geht weniger um Regeln und Vorschriften als um die unermüdliche Erinnerung an die transzendente Dimension, die in sich die Fähigkeit trägt, in jeder neuen Situation zu entscheiden, was gewahrt oder gefördert werden muss: der Mensch selbst in seinem Erscheinen, der Mensch, begabt mit Bewusstsein und Freiheit. Mit der Freiheit, die versucht, mit der Technik zu leben, ohne von ihr beherrscht zu werden.

### III

An dieser Stelle tritt deutlich die Verantwortung zutage, die uns als Juden und Christen obliegt, und die Rolle, die wir bei der Erarbeitung einer Moral für die sich vorbereitenden Zeiten zu spielen haben. In Wahrheit ist es die Menschheit selbst, die uns zur Wahrnehmung einer solchen Aufgabe verpflichtet. Die Modernität unserer Lebenswelt lädt uns mit Nachdruck ein, unserer Identität und der von ihr implizierten Berufung treu zu bleiben. Man erlaube mir zu zitieren, was in einer linken Wochenzeitung nach dem Attentat in der Pariser Rue Copernic jener Mann schrieb, der wenige Wochen später zum Erzbischof von Paris ernannt wurde: Mgr. Lustiger.<sup>2</sup> Ich weiss, dass aufgrund seiner Herkunft seine Ernennung unterschiedliche und widersprüchliche Reaktionen hervorgerufen hat. Dadurch erhalten seine Worte nach meiner Meinung aber nur noch mehr Gewicht. Zur Analyse des Antisemitismus schreibt er: »Aus der Sicht des christlichen Glaubens müssen wir zu erklären versuchen, warum der Hass und die Verfolgung gegenüber den Juden die fundamentalen Fragen unserer Geschichte und des Heils der Menschen berühren. Denn dieses unbegreifliche Drama stand im Mittelpunkt der Auslösung von Kriegen und der Ideologien unseres Jahrhunderts. Es verpflichtet gemeinsam Juden und Christen, zu untersuchen, wer sie sind, sich zu fragen, ob sie der anfänglichen, sie definierenden Berufung treu geblieben sind, sich über den Sinn ihrer gegenseitigen Beziehungen zu befragen. Eine ungeheure Gewissensprüfung, provoziert von der ganzen Menschheit. Sie verlangt von Juden und Christen Rechenschaft über das ›Licht zur Erleuchtung der Nationen‹, Rechenschaft über den Schatz, als deren Besitzer sie sich ausgeben. Die gesamte Menschheit zwingt sie zur sich abstimmenen Verifikation jenes reichen Erbes, in dessen Namen sie sich als Söhne Abrahams vorstellen.« Und er schliesst seine Überlegungen mit Gedanken, die zum Kernstück unseres Kongressthemas vorstossen: »Alles geschieht so, als zwingt die Erscheinung der Modernität dazu, sich der Wahl universal moralischer Werte konkret zu stellen, und als bestimme sie durch das historische Geschick der Juden und Christen das Los der menschlichen Art, einig und zerbrechlich. Eine Modernität, die für das jüdische Volk von entscheidender Bedeutung war und ihm neue Wege eröffnet hat. Eine Modernität, die das Christentum zwang, aus seiner langen Einbindung in die westliche Welt auszuziehen und sich seiner historischen Wurzeln bewusst zu werden und damit gleichzeitig der

Tragweite seiner Berufung. Eine Modernität, die in dramatischen Formen angesichts der Entfesselung des Verlangens und durch den Rückzug der Grenzen menschlicher Potenz die Frage nach dem Überleben der Gattung und ihrer wahren Würde stellt. Juden und Christen sind so von der gesamten Menschheit aufgerufen, vor den Augen aller den Reichtum ihres Erbes, ihre Existenzberechtigung, unter Beweis zu stellen.« Die ganze Menschheit, die Menschheit unserer Zeit, verlangt von uns, Juden und Christen, unser gemeinsames Erbe übereinstimmend zu prüfen, das wir in Blick auf sie und für ihr Heil empfangen haben. Juden und Christen müssen gemeinsam von dem Geschick und dem Glück Zeugnis ablegen, zu dem Gott den Menschen einlädt, den er nach seinem Bild geschaffen hat. Ich zitiere noch einmal Mgr. Lustiger: »Schon allein die Existenz des jüdischen Volkes geht aus dem Wort Gottes hervor. Indem er den Menschen Gebote der Liebe anvertraute, liess er in ihren Herzen die Liebe zu den Geboten erwachen. Er zeigt, was der Mensch und seine einzigartige Würde ist: Geschöpf Gottes, Bild und Ähnlichkeit Gottes zu sein. Deshalb zeugt das Volk der Zeugen in seiner Geschichte von der Bestimmung des Menschen und der Absolutheit seines Rechts.« Wenn wir gemeinsam diese verantwortungsvolle Aufgabe wahrnehmen müssen, dann wegen unseres gemeinsamen Bezugs zum Wort Gottes und der Kontinuität der Geschichte, die aus ihm entspringt.

In dieser Hinsicht ist es tröstlich, den beträchtlichen Fortschritt festzustellen, der in den vergangenen dreissig Jahren erreicht wurde: seit der Erklärung von Seelisberg<sup>3</sup> und vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil<sup>4</sup>, in der Entdeckung unserer gemeinsamen Verwurzelung und der Kontinuität des Geschicks, das uns verbindet. Auf christlicher Seite bedeutet dies eine zunehmende Aufmerksamkeit zum einen gegenüber dem exemplarischen Charakter der Hebräischen Bibel, die wir Altes Testament nennen, und andererseits gegenüber der Dynamik von Gottes Plan in der Geschichte des Heils. Man wird nie genug betonen können, dass die Bibel und das Volk, dessen spirituelles Abenteuer sie erzählt, einen einzigartigen und exemplarischen Wert haben. Einzigartig, weil es die *einzig* Zusammenfassung der einzigen Geschichte eines besonderen Volkes ist. Vorbildlich, weil sich diese Einzigkeit zum Universellen öffnet: jeder kann seine eigene Geschichte im Dialog dieses Volkes mit Gott wiederfinden, der für uns Christen unser Gott ist, weil er der Gott Jesu Christi ist. Andererseits ist es frappierend, dass wir, Juden und Christen, beginnen, fähig zu werden, auf der Ebene, die ich gerne Oratorium und Laboratorium nenne (*oratoire et laboratoire*), Gebet und gegenseitige Entdeckung, dem Paradox von Kontinuität und Bruch, das uns vereint und trennt, in seinem spezifischen und exemplarischen Wert ins Gesicht zu schauen. Ich werde noch darauf zurückkommen, was uns selbst im Moment der Trennung vereinigt. Was können wir unter diesen neuen Bedingungen dem heutigen Menschen bringen, dessen Irrwege, Illusionen, Verblendung und Hoffnungslosigkeit uns herausfordern? Vor allem anderen ein Zeugnis der Hoffnung, mit allem, was eine solche Haltung einschliesst. Sie müsste sich in unserem Lebensstil und unserer Art der Betrachtung der Welt manifestieren. Es ist die Antwort unserer Märtyrer,

<sup>3</sup> Vgl. dazu »Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht« (revidierte Fassung). In: FrRu XVI/XVII 1964/65, S. 57.

<sup>4</sup> Vgl. dazu »Nostra aetate«, Nr. 4, ebd. XVIII/1966, S. 27 ff.; »Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung ›Nostra aetate‹, Nr. 4« vom 3. 1. 1975, ebd. XXVI/1974, S. 3 ff.; Henry Siegman: »Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen: Eine Neubewertung«, ebd. XXVIII/1976, S. 3 ff.; Charles Moeller: »Zum 10. Jahrestag von ›Nostra aetate‹, Nr. 4«, a. a. O. S. 12.

<sup>2</sup> s. S. 32 f.

Juden und Christen, die für die Heiligung des Namens gestorben sind. Eine Hoffnung, die auf einer Sicherheit gründet, eine Hoffnung, die die Weite unserer Herzenssehnsucht kennt, die sich oft in der Weite unserer Enttäuschung äussert, die aber gleichzeitig bejaht, dass diese Erwartung einen Sinn hat, dass diese Leere und diese Erwartung gefüllt und erfüllt werden können.

Ich erlaube mir, noch einmal eine christliche Autorität zu zitieren (ich bin, wie Sie wissen, ein scholastischer Theologe!). Im Rahmen eines internationalen Treffens in Genf im Juli 1972 mit dem Thema »Juden und Christen vor der Hoffnung der Menschen« sprach für die Christen Mgr. Hamer, der damals Sekretär im Einheitssekretariat war (jetzt Sekretär des Heiligen Offiziums). Er fasste die Frage des zeitgenössischen Menschen in ihrer Genese folgendermassen zusammen: »Gibt es eine Hoffnung für den Menschen? Manche neigen zu einer negativen Antwort. Und wir müssen zugeben, dass ihnen nicht die Argumente fehlen. Viele von uns haben zwei Weltkriege erlebt, mit ihren 10 Millionen Opfern, ihren zahllosen Zerstörungen. Unter diesen Ereignissen gab es eines von aussergewöhnlicher Schwere: der selektive, ungestörte und methodische Mord an sechs Millionen Juden. Es ging nicht um die Beseitigung von Kriegsführenden, sondern um die Auslöschung von Männern und Frauen, Greisen und Kindern, denen man einen einzigen Vorwurf machte: die Tatsache, Jude zu sein. Ihre Existenz war ihr Delikt. Dieser Holocaust war nicht die Wahnsinnsgeste eines Wutanfalls, sondern ein doktrinär untermauertes Unternehmen, philosophisch erklärt, systematisch in Szene gesetzt. In den vergangenen 60 Jahren hat unsere Welt auf neue und besonders tragische Weise die Erfahrung des Bösen gemacht. Wo bleiben seither die Motive für ein Vertrauen in die Zukunft des Menschen? Müssten wir nicht zwischen Hoffnungslosigkeit und Resignation ohne Horizont taumeln?« Mit diesem verzweifelten Bild, das die von uns gerade skizzierten Merkmale noch unterstreicht, kontrastiert er die Antwort, die Juden und Christen gemeinsam bezeugen sollen: »Dennoch, trotz dieser Analyse der inneren Konflikte des modernen Menschen, dessen Schattenseiten nicht die am wenigsten offenkundigen sind, bleiben sowohl jüdisches als auch christliches Denken von der Hoffnung geprägt. Wie ist dieser paradoxe Optimismus zu erklären? Wir wollen darauf mit einfachen Worten nach unseren tiefsten Überzeugungen antworten. Als Juden und Christen glauben wir an das Reich Gottes, wir glauben an das Werk der Gerechtigkeit und Heiligkeit, wo der Herr am Werk ist; wir glauben an den Anbruch einer neuen Ära, wo die ganze Menschheit dem Zepter des einzigen Herrn des Universums gehorchen wird... Als Juden und Christen sind wir auf den Advent ausgerichtet, nach vorne schauend auf die Vollendung des Reichs. Für das jüdische Volk und die Kirche gibt es also einen »gemeinsamen Raum« der Hoffnung.«

Wenn man sagt, dass Juden und Christen sich im »gemeinsamen Raum« der Hoffnung begegnen, genauer in der Hoffnung auf das Reich, in dem Gott der Herr ist, so impliziert dies eine gewisse Zahl von Werten und vor allem eine Grundhaltung, die sich aus der Hoffnung ergibt: jene Haltung der Abhängigkeit und Demut, deren Notwendigkeit und Dringlichkeit in der heutigen Weltssituation wir weiter oben beobachteten, besonders angesichts der technischen Mentalität.

Aus diesem Blickwinkel entdeckt ein Christ bei Betrachtung der jüdischen Existenz, besonders wenn er in Israel lebt, inmitten des im Land der Bibel versammelten jüdischen Volkes, mit Staunen, dass das Erbe, das er vom jüdischen Volk empfangen hat, nicht nur in einem Buch be-

<sup>5</sup> Seine Ansprache ist für die Allgemeinheit nicht veröffentlicht.

steht, das er wie einen toten Gegenstand lesen könnte, noch in einem Kapital von Wahrheiten, die er bloss analysieren und deren Inhalt er erlernen könnte, sondern in der spezifischen Art und Weise, wie dieses Volk das Buch empfangen, es bewahrt und weitergegeben hat. Wir vergessen zu oft, dass die Grundlage der christlichen Haltung im Angesicht Gottes, im Angesicht dessen, der den Menschen geschaffen und zu ihm gesprochen hat, ein Erbe des jüdischen Volkes sind: das Hören auf dieses Wort, die Erinnerung an diesen Aufruf und den, der spricht, die durch diese Tradition versammelte Gemeinde und schliesslich die Hoffnung, die auf diesem Hören und dieser Erinnerung gründet. Nicht nur ein Inhalt, sondern ein Verhalten; nicht nur eine Botschaft, sondern eine lebendige Beziehung mit dem, der spricht. Shema Israel! Höre, Israel! Wir haben diese Einladung zur Erwartung und der durch sie bedingten fundamentalen Abhängigkeit geerbt. Letzten Endes kann nur das Zeugnis dieser Erinnerung und Hoffnung als Ausdruck der Beziehung zwischen Israel und seinem Gott, zwischen Geschöpf und Schöpfer, zwischen dem Menschen und seinem Retter, jene Moral inspirieren, die mehr oder weniger bewusst von einer Welt verlangt wird, die durch die Krisen der Modernität taumelt: durch Wahnsinn, Rausch und Hoffnungslosigkeit. Ein christlicher Philosoph unserer Zeit hat die Hoffnung als das »Gedächtnis der Zukunft« definiert. Ohne es zu wissen, paraphrasierte er die bewundernswerte Formel des Baal Shem Tov: »Das Gedächtnis ist das Tor zur Erlösung (gëula).« Und aus Solschenyzin spricht der Christ, wenn er der durch die Neuheit ihrer Erfindungen und Entdeckungen berauschten Welt erklärt: »Ein Volk ohne Erinnerung hat keine Zukunft«.

»Erinnerung der Zukunft«! Diese Definition drückt genau die Haltung aus, in der das jüdische Volk und die Kirche sich vor dem Geheimnis der Zeit begegnen. Augustinus brachte dieses Konzept auf eine Formel, die die Tiefendimensionen des Selbstbewusstseins eröffnet: *meminisse sui, meminisse Dei*; das Gedenken seiner selbst ist das Gedenken an Gott. In der Tiefe jeder Handlung, in der ich meine spezifische, einzigartige und unausdrückliche Identität wahrnehme, kann ich eine Vorahnung haben von der Quelle, die mir auf unerschöpfliche Weise meine Existenz und meinen Namen gibt. »Ich und mein Schöpfer«, wie Kardinal Newman formulierte. In der Erinnerung trete ich vor das Angesicht dessen, der mich geschaffen hat. Vor jenen, der mich durch sein Wort bestimmt und ins Dasein ruft. Deshalb ist die Erinnerung auch das Vermögen der Zukunft, weil dieses an mich ergangene Wort der Berufung und Verheissung ist. Die Zukunft ist in mein Dasein eingeschrieben, wie Gott es geschaffen hat und in jedem Augenblick sieht. Die Gegenwart ist reich an Versprechungen, die Gott in seinem Entwurf trägt; er schliesst die Dynamik des Sein-Könnens ein – nach dem Traum, den Gott von mir träumt. Jener, der mich bei meinem Namen ruft, zu sich zieht und mich erwartet. Hoffen, das heisst genau: an Gottes Blick auf die Dinge, auf das Universum und auf mich glauben. Vertrauen auf diesen Blick, der Gegenwart, Zukunft und Ewigkeit umarmt, glauben an das Sein-Können, das der Augenblick beinhaltet. In diesem Sinn kann die Hoffnung »Erinnerung der Zukunft« genannt werden.

Was jeder von uns im Akt seiner eigenen Erinnerung entdeckt, gilt für jede einzelne Person und ihr Geschick wie für das ganze Volk Gottes. Mehr noch: man kann sagen, dass die Geschichte des Gottesvolkes dieser Erinnerung der Zukunft Bild und Beispiel gibt.

In der ganzen Bibel hat das Volk Israel sich an ein Wort geklammert, das zugleich Anruf und Versprechung ist. Von Anfang an verkündet Gottes an Abraham und Mose

ergangenes Wort einen Plan und sagt eine Fülle an. Die geheime Dynamik des jüdischen Volkes, die dauernde Triebfeder seiner Treue und Beständigkeit, war die aktive Erinnerung an die für die Zukunft verheissene Erfüllung. Und das ist auch das Geheimnis der Entwicklung der Kirche durch die Zeit, zwischen dem Kommen Christi und seiner Wiederkunft. Gestern, heute und morgen ist der Herr lebendig. In eben dieser Bewegung verkündet er seine Wiederkunft und hinterlässt uns das Gedächtnis seiner Gegenwart. »Tut dies zur Erinnerung an mich.« »Ihr verkündet den Tod des Herrn, bis er kommt.« Hoffnung bedeutet die Gewissheit seines Kommens und der Glaube, dass diese Zukunft immer schon in der Gegenwart am Werk ist.

Diese Zukunftsversicherung gründet definitiv auf dem Gedächtnis jenes Gottes, der selbst gegenwärtig bleibt und sich erinnert. Die Psalmen betonen dieses Gedenken Gottes, indem sie an »seine Liebe und Treue zum Haus Israel erinnern« (98,3). Und Maria dankt diesem Gedenken des Herrn, der seine Versprechungen realisiert: »Er denkt an sein Erbarmen, wie er es Abraham und seinen Nachkommen für immer verheissen hat« (Lk 1, 55).

So treffen sich Juden und Christen in einem gemeinsamen Raum der Erinnerung und Zukunft, einer Hoffnung aufgrund des ursprünglichen Versprechens. Sie äussert sich in einer radikalen Abhängigkeit gegenüber jenem Wort, das erschafft, herausfordert und rettet. Dort finden sich das Prinzip und das Licht einer Moral, die die heutige Menschheit in ihrer nie dagewesenen, schwindelerregenden Situation verlangt, in der sie sich zu verlieren droht. Hier berühren wir den fundamentalen Unterschied zwischen einer Moral der Offenbarung und den Konzeptionen einer philosophischen Ethik. Um diese Differenz zu illustrieren, mag ein besonders aufschlussreiches Beispiel genügen: das der Kantischen Ethik. In seinem Werk »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« gebraucht Kant genau die von uns benutzten Begriffe: moralische Lehren und Erinnerung; aber er nimmt ihnen ihre transzendente Bedeutung. Er berücksichtigt nicht das exemplarische Geschick Israels, auch nicht die lebendige Kontinuität zum Evangelium. Für ihn »zeigt sich nun zuerst, dass der jüdische Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen steht, obzwar jener unmittelbar hervorgegangen ist und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.« Wenn er die Eigenständigkeit der jüdischen Moral anerkennt, dann nur, um die Grenzen ihres Partikularismus zu betonen; er bestreitet die Möglichkeit ihrer Öffnung zum Universellen: »Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralischen Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum als einem solchen gehörig.« In bezug auf das Evangelium und seine Beschränkung handelt es sich nach Kant um eine Unterweisung im moralischen Glauben. Und unsere Erinnerung an Jesus bezieht sich nicht auf sein Geheimnis, sondern ist einfacher Hinweis auf seine Beispielhaftigkeit, »indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückliess . . . , was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, . . . «. Die so in den Grenzen der reinen Vernunft eingeschlossene Religion identifiziert sich mit einem moralischen Glauben, der keine andere Funktion hat, als einen »moralischen seelenbessernden Glauben« zu fördern. Man ahnt ohne Schwierigkeit, dass eine solche Einstellung, die jeden Bezug zum

in der Geschichte sich offenbarenden Gott unterdrückt, unfähig ist, dem heutigen Menschen im Rausch seiner ambivalenten Mächte und in der Unruhe angesichts drohender Katastrophen eine seinem Schwindelgefühl angemessene Moral anzubieten.

Eine solche Moral bedarf tatsächlich einer metaphysischen Grundlegung. Man könnte letztlich sagen, dass sie von einer Metaphysik bewerkstelligt wird. Es wird gesagt, dass die Philosophien seit der kartesischen Revolution die Pfeilrichtung zwischen Mensch und Welt, Mensch und Gott umgedreht haben! Mit Descartes ging man von einer kreatürlichen zu einer schöpferischen Metaphysik über, von der Kniebeuge zur Verfügungsgewalt. Die Mentalität unserer Zeit hat diese Einbildung geerbt und ihre Konsequenzen vermehrt. Es scheint, dass man heute, um die von unserer Zeit geforderte Zustimmung zur Ohnmacht und zur grossherzigen Demut zu rechtfertigen, die Pfeilrichtung wieder umdrehen muss. Unsere Epoche braucht mehr als je zuvor eine Moral mit metaphysischem Fundament; sie verlangt eine Ontologie der Abhängigkeit vom Schöpfer. Letzten Endes stehen wir vor der Frage, ob der Mensch des technologischen Zeitalters anerkennen kann, woher seine Macht kommt. Es bleibt nur die Wahl zwischen *Verblendung* und *Danksagung*. Auf diesem Niveau haben Juden und Christen gemeinsam Zeugnis abzugeben.

Die Erarbeitung einer Moral für das kommende Zeitalter wird sicherlich eine lange und geduldige Arbeit in wachsender und andauernder Aufmerksamkeit verlangen. Aber in der uns einigenden Grundhaltung haben wir den Menschen die gleichen Prinzipien anzubieten. Sei es im Respekt vor dem Leben, im Kampf für die Gerechtigkeit, im Aufbau des Friedens, in der Ablehnung der Gewalt, im Ausgleich der Produktionsmittel, in der wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Zusammenarbeit – Juden und Christen sind vom selben Geist getrieben. Ich wollte heute vor allem die Identität unserer gemeinsamen Grundhaltung unterstreichen, ohne die keine authentisch menschliche Moral möglich ist. Kurz gesagt: Unser gemeinsames Angebot an den Menschen unseres Jahrhunderts im Namen unserer Identität, Berufung, Geschichte und Erfahrung spitzt sich auf folgendes zu: Der letzte Grund meiner Autonomie, die Quelle meines Daseins, ist der, der mir mein Dasein gibt. Wahre Freiheit verlangt vom Menschen die gleichzeitige Wahrnehmung von Autonomie und Abhängigkeit. Der Mensch ist frei, und die Garantie dieser lichtvollen Freiheit bedeutet zugleich die Anerkennung der Tatsache, dass sie ihm gegeben ist. Paradoxerweise wird der Mensch erst wahrhaft erwachsen, wenn er Gott bewusst und frei als seinen Meister und Vater anerkennt. Es dürfte hier genügen, an Martin Bubers Überlegungen zu »Ich« und »Du« zu erinnern, um verständlich zu machen, dass ich nur zu Gott authentisch »Du« sagen kann, weil er allein wahres »Ich« ist, das »Ich«, das mein »Ich« in Autonomie und Abhängigkeit begründet. Dies ist wohl die tiefste Bedeutung unserer traditionellen Formel: AVINU. MALKENU. Unser Vater! Unser König.

Nach all dem Gesagten möchte ich einen Aspekt unseres gemeinsamen Zeugnisses hervorheben, dessen Beispielhaftigkeit sicherlich zum entscheidendsten Merkmal unseres Anliegens gehört. Ich möchte von der ethischen und moralischen Bedeutung unseres Treffens selbst sprechen. Allein die Tatsache, dass wir zusammengekommen sind, Deutsche und Israelis, Christen und Juden, um unsere gemeinsamen Verantwortlichkeiten zu erörtern, ist für die ganze Welt der freien Menschen ein äusserst wichtiges Zeichen der Hoffnung. Unser Zusammenkommen zum Kongress selbst hat einzigartige und exemplarische Bedeutung.

Man hat viel, vielleicht zu viel, über die Tragödie gesprochen, die Juden und Deutsche gegenüberstellt und ihre Versöhnung nach der Katastrophe erschwert. Das gehört in den Bereich des Schweigens. Ich möchte nicht darauf insistieren. Ich möchte nur an das erinnern, was Willy Brandt vor einigen Jahren anlässlich seines Israelbesuches zu Golda Meir gesagt hat: »Es ist unmöglich, das Geschehene ungeschehen zu machen...«<sup>6</sup> Sicher, in Begriffen von Leben und Tod ist die Geschichte unversöhnlich. Sie haben das Denkmal Yad Vashem besucht. Ich weiss, weil ich es schon oft gesehen habe, wie schrecklich diese Erfahrung für ein Mitglied des Volkes ist, dem die Nazis ihre Ethik des Wahnsinns und des Todes aufgezwängt haben. Zweifellos war ihr Herz verletzt durch die Einladung an das jüdische Volk und an die ganze Menschheit: lizcor ve lolishcoah, sich erinnern und nicht vergessen. Wir müssen verstehen, was das bedeuten soll. Die Begegnung von Deutschen und Juden kann uns genau dabei helfen. Der Mensch muss sich in der Tat erinnern, nicht aus Gründen der Rache, sondern um die Welt zu mahnen, dass sich eine solche Tragödie nicht wiederholt. Der Mensch muss sich erinnern, um die Fehler und Leiden der Vergangenheit dem alleinigen Gedächtnis Gottes anzuvertrauen, der die Quelle aller Hoffnung und Barmherzigkeit ist. Ihre Anwesenheit hier und die Zusammenarbeit, für die sie ein Zeichen ist, zeigen, dass es möglich ist, die Erinnerung zu übersteigen und anzunehmen, damit Hoffnung und Leben hervorkommt – so wie die Israelis zum Gedenken ihrer Märtyrer Bäume gepflanzt haben.

Sie sind als Christen gekommen, und auf dieser Ebene sind die Begegnungswege offener. Ich sprach soeben vom Paradox der Kontinuität und des Bruchs, wodurch Juden und Christen getrennt und verbunden sind. Es ist wichtig, dass wir ihm ins Gesicht sehen, in seinen spezifischen und exemplarischen Wert. Nun hat sicherlich in diesem präzisen Punkt die loyale und direkte Begegnung schon seit einiger Zeit zu einem spürbaren Fortschritt geführt. Wenn ich die Bilanz der bereits geleisteten Arbeit zusammenfassen sollte, sowohl auf der Ebene der offiziellen Kirchendokumente als auch der ihnen vorangegangenen Reflexionen und Dialoge, würde ich einfach sagen, dass wir einen Punkt erreicht haben, wo wir, Juden und Christen, ohne

<sup>6</sup> Diese seine Äusserung bei der Landung auf dem israelischen Flughafen wurde vom israelischen Fernsehen im Rahmen der Empfangsfeierlichkeiten direkt übertragen.

Hass natürlich, aber auch ohne Furcht und Illusion uns gegenseitig erklären können: wir stimmen darin überein, dass wir nicht übereinstimmen (we agree to disagree). Es ist klar, dass Jesus uns trennt, dass er zwischen uns ein Zeichen der Trennung und ein Stein des Anstosses ist. Aber allein die Tatsache, dass wir uns dies sagen können, ist schon eine Neuheit. Mehr noch, wir beginnen auf einer tieferen und stilleren Ebene auf beiden Seiten zu entdecken, dass dieser Jesus, ein Sohn Israels, uns in unserer Trennung einigt. Das gibt unserem Treffen einen absolut einmaligen Wert. Wir sind in der Tat die einzigen, die von dieser Zerrissenheit betroffen sind. Animisten und Fetischisten, Buddhisten und Brahmanisten, ja selbst Muslims haben keinen Grund, durch Jesus beunruhigt zu sein. Sie begegnen ihm in ihrer Geschichte und Tradition nicht. Er gehört nicht zu ihrem Volk. Für einen Juden aber wird gerade heute seine Person früher oder später zu einem Stein des Anstosses. Folglich ist diese Zerrissenheit von besonderer Art. Sie vereint uns in paradoxer Weise vor der Welt. Es geht um einen Erbstreit. Für die Erarbeitung einer zeitgenössischen Moral müssen wir diese spezifische Begegnungssituation von Juden und Christen zur Kenntnis nehmen. Wie die Bibel und das jüdische Geschick hat sie einen einzigartigen und beispielhaften Wert für die Begegnung aller Menschen guten Willens.

Auf der tiefsten Ebene, der unseres Glaubens, ist dies zweifellos die wichtigste Rolle, die wir gemeinsam für die Erarbeitung einer neuen Moral spielen müssen. Übrigens schloss mit dieser Perspektive vor einigen Jahren das Dokument der französischen Bischöfe über die Beziehungen von Juden und Christen: »So muss man denn wünschen, dass sie sich endlich auf den Weg der gegenseitigen Anerkennung und des gegenseitigen Verstehens begeben, dass sie ihre alte Feindschaft von sich weisen und sich dem Vater zuwenden mit einem Elan der Hoffnung, der eine Verheissung für die ganze Welt sein wird.«<sup>7</sup>

Eine Hoffnung für die ganze Erde. Die Hoffnung, Erinnerung der Zukunft. Die Erinnerung, Trägerin der Erlösung (g'ula). Das ist für uns Juden und Christen unsere gemeinsame Berufung. Die Zeit drängt. Es ist dringlich, dass wir zusammen darauf antworten.

<sup>7</sup> S. aus: »Die Haltung der Christen zum Judentum. Dokumentation über die Erklärung der franz. bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 16. 4. (zu Pessach) 1973«; s. in: FrRu XXV/1973, S. 18. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

## 11 Kritische Nachlese zum Thema »Goethe und die Juden«

Von Dr. Hans-Jochen Gamm, Professor für Pädagogik, Technische Hochschule Darmstadt

I.  
Goethes Lebensspanne zwischen 1749 und 1832 bezeichnet für die Geschichte der Juden in Deutschland jene historische Entwicklung, in der sich die Umwandlung aus der mittelalterlich-düsteren Getto-Existenz zu einer nach liberalen Prinzipien geordneten und auf Zukunft bedachten bürgerlichen Gesellschaft vollzog, mit verschiedenen »Emanzipationsedikten« Juden die bürgerlichen Berufe weitgehend geöffnet und ihnen staatsbürgerliche Rechte zugewilligt wurden. Aber in Goethes späte Lebensjahre fallen auch noch die ersten Ausschreitungen gegen die nunmehr im Handel, Gewerbe und Bankwesen vorzugsweise angesiedelten Juden, die sogenannten Hep-Hep-Krawalle von 1819, in denen bereits antisemitische Parolen, wenn auch noch ungesteuert und konfus, artikuliert werden und damit das Wachstum einer sozialen

Krankheit einsetzt, deren unbeschreibliche mentale Zerstörungskraft sich erst ein Jahrhundert später bestürzend erweisen sollte.

Es ist gerechtfertigt, Goethes Einstellung zu den Juden einer Prüfung zu unterziehen, da seine Existenz nicht nur die zuvor erwähnte Gleichzeitigkeit mit entscheidenden Ereignissen der christlich-jüdisch-deutschen Symbiose hergibt, sondern weil Goethe auch der meistberufene Repräsentant deutscher Kultur und Humanität ist, sowohl in der bürgerlichen als auch in der heutigen sozialistischen Gesellschaft. Sein Name verheisst Weltliteratur – dieser Begriff stammt von Goethe –, wirkt gleichsam als Gütesiegel. Goethe, gewissermassen Inkarnation der Humanitätsidee und als solcher von den kulturellen Einrichtungen und ihren Trägern in beiden deutschen Staaten freimütig beansprucht – die Goethesellschaft, der Bearbeiter, Freunde und Förderer des Goetheschen Erbes in aller Welt angehören, blieb als gesamtdeutsche Einrichtung be-

\* Hinweisen möchten wir auch auf H.-J. Gamm: Das pädagogische Erbe Goethes, Frankfurt a. M. Campus Verlag [s. u. S. 129, o. S. 13] (Anm. d. Red. d. FrRu).