



# ORIENTIERUNG

Nr. 3 65. Jahrgang Zürich, 15. Februar 2001

**N**ICHTS IST EINFACH, weißt du.» Mit diesem Satz beginnt Jean Ziegler eine seiner Antworten auf die Fragen seines Sohnes Karim nach den Gründen des Hungers in der Welt, um dann fortzufahren: «Vor allem nicht in Afrika oder anderswo in der Dritten Welt. Im somalischen Drama, das sich vor unseren Augen abspielt, treffen in der Tat praktisch alle Faktoren zusammen, die die langsame Vernichtung von Hunderttausenden von Menschen durch Nahrungs-, Trinkwasser- und Vitaminmangel bewirken und heute unseren Planeten heimsuchen: der Hass zwischen mächtigen Clanfürsten, Bruderkriege, instabile Institutionen, Naturkatastrophen – Hurrikane, Dürren, zunehmende Wüstenbildung –, das Fehlen von Straßen und Hafenanlagen, die Verweigerung einer Zusammenarbeit mit der UNO und den karitativen Organisationen.» Im Verlaufe des Gesprächs erinnert Jean Ziegler seinen Sohn immer wieder behutsam und eindringlich zugleich an diesen Sachverhalt. In dieser Absicht entfaltet er eine «Topographie» von Hungerzonen auf der Welt, indem er Entstehung, Verlauf und Folgen von Hungersnöten in Somalia, Brasilien, Äthiopien, Georgien, Sierra Leone, Nordkorea und im Sudan in ihren Einzelheiten beschreibt und von den Schwierigkeiten und Problemen einer direkten wie langfristigen Hilfe berichtet. Oft sind die Ursachen einer Hungerkatastrophe identisch mit den Gründen, die eine wirksame Hilfe erschweren oder ganz unmöglich machen, so wenn die Konfliktparteien in einem Bürgerkrieg den Transport von Hilfsgütern in das Kriegsgebiet verhindern oder die Helfer mit Schutzzöllen erpressen. Für die Hilfsorganisationen und deren Mitarbeiter bedeutet dies vielfach in solchen Fällen, daß sie keine Hilfe leisten können.

## «Nichts ist einfach, weißt du...»

So differenziert Ursachen und Ablauf von Hungerkatastrophen von Jean Ziegler dargestellt werden, so eindringlich schildert er seinem Sohn die verheerenden Folgen für die betroffenen Menschen. So beschreibt er aus eigener Anschauung die komplexen und schwierigen medizinischen Maßnahmen, welche die Rettung verhungender Menschen erfordert: «Die Durchführung einer Notfallversorgung stellt höchste Anforderungen und erfordert sehr gut ausgebildetes Personal. Ein Kind mit fortgeschrittenen Hungersymptomen muss nach genau definierten Methoden behandelt werden. Es kann tödlich sein, wenn man einem halb verhungerten Mann, einer Frau oder einem Kind einfach ein Stück Brot oder eine Schale Reis in die Hand drückt. Der Organismus des Verhungerten ist schwer geschädigt, geschwächt, sein Stoffwechsel ist radikal verändert, wenn er endlich vor der Versorgungsstation erscheint. Man braucht also Seren und Spezialnahrung. Oft ist der Verdauungsapparat zu sehr geschwächt, und man muss intravenös Nährflüssigkeit zuführen. Dann muss man Schritt für Schritt nach Richtlinien, die nur ein erfahrener Arzt oder eine erfahrene Krankenschwester festlegen können, die Lebenskräfte des Opfers wieder aufbauen.»

Im Laufe der letzten Jahre ist die Zahl der Menschen ständig gestiegen, die zu Opfern von Hungerkatastrophen geworden sind. Die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) hält in ihrem letzten Jahresbericht fest, daß 1999 mehr als 30 Millionen Menschen verhungert sind. Im gleichen Zeitraum litten mehr als 828 Millionen Menschen an schwerer Unterernährung, d.h. wegen mangelnder oder ungeeigneter Nahrung werden sie während ihres ganzen Lebens an irreversiblen Gesundheitsschäden leiden. Jean Ziegler erwähnt neben diesen katastrophalen Zahlen auch den Tatbestand, daß von den sieben Millionen Menschen, die seit 1980 in jedem Jahr erblinden, 80 Prozent wegen unzureichender Nahrung ihre Sehkraft verlieren. Nach dem Sprachgebrauch der FAO sind sie Opfer des «strukturellen Hungers» geworden. Die darunter leidenden Menschen sind nicht nur in ihren Lebensmöglichkeiten behindert, sie fallen auch viel leichter und öfter sekundär auftretenden Krankheiten zum Opfer. Außerdem schädigen sich viele Menschen in den Elendsquartieren der Metropolen zusätzlich, indem sie von den Abfällen der Reichen leben, um den größten Hunger zu stillen. «Bei Tagesanbruch stürmen die Armen und Ausgehungen auf diese Müllber-

### POLITIK

«Nichts ist einfach, weißt du...»: Ein Gespräch zwischen Jean Ziegler und seinem Sohn – Woher kommt der Hunger in der Welt? – Die Vielfalt und Vernetzung der Ursachen – Konjunktureller und struktureller Hunger – Die Ohnmacht der Helfer und die Hoffnungen der Opfer – Schritte im Kampf gegen den Hunger. *Nikolaus Klein*

### LITERATUR

**Sergio Pitol und Warschau: eine Wahlverwandtschaft:** Der mexikanische Autor Sergio Pitol – Studienaufenthalt im Warschau der sechziger Jahre – Delirium einer Winterreise – Die offenkundige Erzählung und der sich dahinter verbergende Erzählstrang – Das Reisen und die Entwurzelung der Person – Das Labyrinth als ursprüngliche Begräbnisstätte – Zaubenberg Bristol – Fluchtburg und Sanatorium – Widerfahrnisse und Prüfungen – Wahlverwandtschaft mit der Stadt Mexiko. *Albert von Brunn, Zürich*

### FRIEDEN/ETHIK

**Klare Worte gegen den Konsens des Schweigens:** Das neue Friedenswort der deutschen Bischöfe – NATO-Krieg gegen Jugoslawien im Frühjahr 1999 – Vertagte Debatte über die moralische Legitimität des Einsatzes – Ein unausgesprochener Konsens – Später Beginn einer Diskussion – Das neue Friedenswort «Gerechter Friede» der deutschen Bischöfe von Herbst 2000 – 17 Jahre nach dem Bischofswort «Gerechtigkeit schafft Frieden» – Veränderter zeitgeschichtlicher Kontext gegenüber den achtziger Jahren – Die neue weltpolitische Lage nach 1989 – Ausbruch neuer regionaler Kriege – Entwurf einer aktiven, zukunftsorientierten Friedenspolitik und Friedensbotschaft – Die biblische Botschaft vom Frieden – Noachbund und Schöpfungsfrieden – Innerstaatliche und internationale Friedensfähigkeit – Konfliktnachsorge als Konfliktvorbeugung – Friedensarbeit in der Zivilgesellschaft – Bedeutung und Grenzen militärischer Mittel – Aufgaben der Kirche – Versöhnung und Gerechtigkeit – Friedensdienste und Beziehung zu Judentum und Ökumene – Zum Umgang mit der Schuld – Drängende Probleme einer Medienethik angesichts von Gewalt und Krieg. *Michael Rosenberger, Würzburg*

### THEOLOGIE

**Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum:** Eine erkenntnistheologische Studie (*Erster Teil*) – Der Ort des christlich-jüdischen Dialogs – Die Frage nach dem Kommentar – Stellenwert der Erzählkultur im Judentum – Kommentieren und Kommentar – Talmud als Kristallisationspunkt – Offenbarung und ihre Wahrheit – Das Schriftbild der *Biblia Rabbinica* – Rede und Gegenrede – Bedeutungsüberfülle und Auslegungsbedürftigkeit der Schrift – Schriftliche und mündliche Tora – Vom literarischen Genus zur Denkform – Nur in den Widersprüchen spiegelt sich die Fülle der Offenbarung. *Paul Petzel, Andernach*

ge und klettern an ihren Flanken empor. Mit scharfen Spitzhacken wühlen sie im Dreck. Wenn sie ein Stück Fleisch finden, einen Tierkadaver, Brotreste, halb verfaultes Gemüse oder verdorbenes Obst, dann werfen sie ihre Beute in einen Plastiksack, den sie bei sich tragen. Später bringen sie diese «Lebensmittel» zu ihren Familien in den Elendsvierteln. So retten sie sich von einem Tag zum nächsten. Aber was sie konsumieren, greift ihren Organismus an.» Zu all dem kommt noch hinzu, daß der «strukturelle Hunger» nicht nur die jetzt lebende Generation direkt schädigt, sondern er wirkt langfristig, indem sich seine Folgen über deren individuelle Lebenszeit hinaus in den kommenden Generationen entfalten.

Daß der «strukturelle Hunger» bis heute nicht überwunden werden konnte, vielmehr die Zahl seiner Opfer jedes Jahr noch steigt, ist für Jean Ziegler Ausdruck der aktuellen politischen Machtverhältnisse. Einerseits ist die Menschheit nach einem Bericht der FAO aus dem Jahre 1984 in der Lage, doppelt so viele Menschen ausreichend zu ernähren, als heute auf der Erde leben. Andererseits haben die FAO wie das ihr zugeordnete Welternährungsprogramm (WFP) nicht die nötigen politischen und rechtlichen Mittel, um den «strukturellen Hunger» zu bekämpfen. «Betreffend die Preisbindung, die Produktion und die Verteilung der Nahrungsmittel auf der Welt haben FAO und WFP überhaupt keine Kompetenz. Macht hat nur der Markt. Und der ist mörderisch.»

Mit dieser Feststellung eröffnet Jean Ziegler im Gespräch mit seinem Sohn eine neue Thematik. Er erzählt ihm, wie die Versuche von Präsident Allende in Chile (1970 bis 1973) und von Tho-

mas Sankara in Burkina Faso (1983 bis 1987), durch politische Strukturänderungen den «strukturellen Hunger» zu bekämpfen, von multinationalen Konzernen bzw. von andern Regierungen zu Fall gebracht worden sind. Der Einsatz gegen den Hunger impliziert demnach die politische Auseinandersetzung darüber, wie eine gerechte Welt- und Wirtschaftsordnung heute geschaffen werden soll. Ist ihre Realisierung eine Aufgabe der politischen Entscheidung aller betroffenen Menschen oder überläßt man sie dem Weltmarkt und den von ihm geschaffenen Regeln? Jean Ziegler plädiert für die erste Möglichkeit, denn wenn man sich für die zweite Möglichkeit entscheidet, verliert man den Menschen als ein «realitätsveränderndes, geschichtsschaffendes Subjekt» aus dem Blick. Aus dem Tatbestand, daß man den Menschen als verantwortliches Subjekt stärken will, ergeben sich für Jean Ziegler drei notwendige Bedingungen auf dem Weg zur Überwindung des «strukturellen Hungers». Es gilt einmal die humanitäre Notstandshilfe wirksamer zu machen, indem die Qualität der sozialen Strukturen des bedürftigen Staates bei der Hilfeleistung berücksichtigt wird. Des weiteren müssen politische Rahmenbedingungen geschaffen werden, welche die Opfer in Stand setzen, als Subjekte ihr eigenes Geschick in die Hand zu nehmen. Jean Ziegler bezeichnet letzteres mit dem starken Ausdruck «der revolutionären Aktion». Schließlich sind Hilfen zum Aufbau der Infrastrukturen der betroffenen Länder notwendig, die den kulturellen Kontexten entsprechen und die Regenerationskraft der ökologischen Systeme respektieren. «Nichts ist einfach, weißt du.» Diese Bemerkung vom Beginn des Gesprächs bleibt auch an seinem Ende noch gültig. Denn der scheinbar «kleine» Schritt, der nach Jean Zieglers Worten beim Kampf gegen den Hunger zu gehen ist, ist der schwierigste und gleichzeitig der selbstverständlichste, denn er findet seinen Grund «im unerschöpflichen Willen der Menschen zur Gerechtigkeit».

Nikolaus Klein

<sup>1</sup>Jean Ziegler, *La faim dans le monde expliquée à mon fils*. Seuil, Paris 1999; deutsch: *Wie kommt der Hunger in die Welt? Ein Gespräch mit meinem Sohn*. Aus dem Französischen übertragen von Hanna von Laak. C. Bertelsmann, München 2000, 156 Seiten, DM 29.90; sFr 27.50.

## Sergio Pitól und Warschau: eine Wahlverwandtschaft

«Ankunft in Warschau. Der erste Eindruck ist ernüchternd. Alles ist befremdend: unter einem düsteren, bedeckten Himmel und eisigen Windböen zeigt sich die Stadt von ihrer gespenstischen Seite. Riesige, halbzerrfallene Häuserblocks ragen zum Himmel, nur knapp verhüllt von einer dünnen Schneedecke. Ich spazierte zwischen Ruinen und über Plätze in stalinistischem Stil. Eingemummte Gestalten mit finsternen Mienen huschen bei einer Eiseskälte von minus 30 Grad an mir vorbei. Die Kriegsschäden sind unübersehbar – Mietskasernen mit verwitterten Fassaden, Einschußlöcher auf Schritt und Tritt. Dies ist Warschau, von außen gesehen. Doch bald folgt eine angenehme Überraschung: *Stare Miasto*, das schöne Altstadtviertel, dessen Wiederaufbau auf den Bildern Canalettos beruht, die wie durch ein Wunder überlebt haben. Danach das zauberhafte Warschau der Theater und das intime der Diskussionen und des geistigen Schlagabtausches, das Zusammentreffen in Cafés und Privatwohnungen, in denen bis zum Morgengrauen debattiert wird.»<sup>1</sup> Wer war dieser Mexikaner, der 1963 – mitten im Kalten Krieg – in der polnischen Hauptstadt gelandet war?

Sergio Pitól wurde am 18. März 1933 in Puebla als Sohn italienischer Einwanderer geboren. Die Eltern betrieben in Potrero im Staat Veracruz eine prosperierende landwirtschaftliche Kolonie. Leider war das Klima ungesund – Sergio litt als Kind an Sumpffieber und mußte häufig das Bett hüten. Während andere herumtollten und auf Vögel Jagd machten, las er, sammelte Briefmarken und entwickelte eine Leidenschaft für das einzige Kino des Ortes. Die Filmleinwand wurde zum Fluchtweg. Sein größter Wunsch war es, die Leinwand zu durchschreiten und die Länder aufzusuchen, die er nur von der Wochenschau her kann-

<sup>1</sup>Sergio Pitól, *Prólogo a una antología del cuento polaco*, in: *Antología del cuento polaco contemporáneo*. Ediciones Era, México 1967, S. 3.

te, die Szenarien des Zweiten Weltkriegs – Berlin, Sizilien und Warschau. Nach dem Studium in Mexiko packte ihn die Reise lust. Er verbrachte einige Wochen in London, ein paar Tage in Paris, mehrere Jahre in Rom. Die Ankunft in Warschau im Winter 1963 sollte seine schriftstellerische Arbeit nachhaltig beeinflussen. Dank der Intervention des mexikanischen Botschafters erhielt er ein Stipendium und bezog für drei Jahre das Hotel Bristol im Stadtzentrum. Er begann, Polnisch zu lernen, polnische Literatur zu lesen und übersetzte mehrere Autoren ins Spanische – darunter Bruno Schulz, Jerzy Andrzejewski und Witold Gombrowicz.<sup>2</sup> In Warschau fand Sergio, was er suchte – ein Labyrinth, in dem sich die Personen seiner Geschichten verlieren konnten.

### Delirium einer Winterreise

«Ich nahm einen großen Schluck aus der Feldflasche, die mir Juan Manuel vor der Abreise aus Lodz geschenkt hatte. Mit Genau föhlte ich, wie das starke Getränk in meiner Kehle brannte (...). Ein allgemeiner Erschöpfungszustand überkam mich: ich wollte weinen, lachen, schlafen, vielleicht gar sterben. Ich wollte meinen Kopf nicht gegen die mit Rauhreif bedeckte Fensterscheibe lehnen – aus Furcht vor dem Fieber, das wieder steigen und mich zum Wahnsinn treiben konnte, noch bevor die Reise zu Ende war. In meinen letzten lichten Augenblicken erwünschte ich mich, daß ich unter diesen Umständen den Zug bestiegen hatte. Was hätte es schon ausgemacht, einen Tag später

<sup>2</sup>Sergio Pitól, *Conferencia en Varsovia* (1998), in: *Ameryka Lacińska* (im Druck) und: *Biobibliografía de Sergio Pitól*, in: *Acercamientos a Sergio Pitól*. Comp. Jorge Bru. Universidad de Guadalajara, Guadalajara 1999, S.163–175.

in Warschau anzukommen!»<sup>3</sup> Fiebernd und vom Alkohol betäubt, sitzt der Erzähler, ein mexikanischer Student, in einem verrauchten, schlecht beheizten Eisenbahnwagen und fährt bei klirrender Kälte der polnischen Hauptstadt entgegen; ihm gegenüber eine gespenstische Alte, die mit zittriger, knochiger Hand die Falten ihrer Reisedecke glättet. Ein Matrose torkelt herein. Die Alte verwünscht ihn. Doch... hat sie da nicht eben Spanisch gesprochen? In Warschau angekommen, irrt das seltsame Paar – der Student und die Greisin – durch die Mondlandschaft einer Ruinenstadt – leere Straßen, Schneematsch, Pfützen. Die Lichter der Stadt werden schwächer und schwächer. Plötzlich bleibt die Alte vor einem halbzerfallenen Gebäude stehen und klettert eine steile Wendeltreppe hinauf. Sie öffnet die Tür. Im Schein einer Kerze erscheinen eine Bronze-Urne mit dem mexikanischen Adler und ein altes Photo: Dein Großvater! Der Erzähler bricht tot zusammen.

In seiner Erzähltheorie geht der Argentinier Ricardo Piglia<sup>4</sup> davon aus, daß immer zwei Geschichten erzählt werden – eine offensichtliche *Historia I* und eine geheime *Historia II*. Diese zweite Geschichte ist der Schlüssel zur Interpretation. Jede der beiden Erzählungen hat ihre eigene Kausalkette und alle Ereignisse zwei verschiedene Bedeutungen. Die Kunst des Erzählers besteht darin, die beiden Erzählstränge so ineinander zu verflechten, daß keine Brüche entstehen: «Meine Erzählung verquickt zwei Geschichten», schreibt auch Sergio Pitól.<sup>5</sup> «Die eine ist offenkundig. Es ist die Eisenbahnreise eines fiebrigen jungen Mannes, seine zusammenhanglosen Reiseeindrücke, die Begegnung mit dem Freund, die Entdeckung Polens. Die andere ist ein Fieberwahn, in dessen Folge sich die Alte im Zug in seine verstorbene Großtante verwandelt.» Es war die erste Warschauer Geschichte des mexikanischen Schriftstellers. Er hatte eine neue Sprache gefunden und beschloß, sich in der polnischen Hauptstadt niederzulassen. *Nach Warschau* ist die Reise eines Mexikaners in das Todeslabyrinth einer europäischen Ruinenstadt mitten im Kalten Krieg.

Die Reise nach Europa war in Südamerika – gemäß David Viñas<sup>6</sup> – ein Phänomen, das mehrere historische Phasen durchlief. Der Reisende aus den Kolonien begegnete Europa zu Anfang wie ein Untertan dem Hofe: Wortwahl, Kleidung, Aussprache – alles verriet den Willen, aus einer Position der Unterwürfigkeit heraus zu lernen. Nach Ausrufung der Unabhängigkeit mauserte sich der Reisende aus Amerika zum jungen Helden, Europa wurde ihm zur Schule des Lebens und zum romantischen Spektakel. Bei Sergio Pitól verkehrt sich diese traditionelle Europa-Reise ins Gegenteil. Kosmopolitismus mit Glanz und Glamour werden zu Entfremdung und Entwurzelung der Personen, die – in ihren Grundfesten erschüttert – emotional aus den Fugen geraten, sobald sie ihren kulturellen Bezugshorizont aus den Augen verlieren. Sie werden mit sich selbst konfrontiert und müssen dem eigenen Tod ins Auge sehen.

In *Hacia Varsovia* spricht der Ich-Erzähler zu uns aus dem Jenseits und schildert seinen letzten Tag unter den Lebenden, seine Reise nach Warschau, das Fieber und die Begegnung mit dem Tod in der Gestalt der Greisin. Das Labyrinth von Warschau empfängt den Ankommenden wie einen Initianden an der Schwelle zum Erwachsenendasein. Vorausgegangen sind die Worte der Großmutter: «Du wirst nach Europa reisen. Du wirst ein Europäer werden (...). Du wirst verreisen, aber zwei Orte wirst du niemals kennenlernen.»<sup>7</sup> Der eine Ort ist ein Theater in Italien, der andere ein Haus in Warschau. Beide sind Orte der

Schande für die Großmutter: ihr Bräutigam – ein junger mexikanischer Diplomat – hat sie sitzenlassen und ist mit ihrer eigenen Schwester durchgebrannt.

Für den Enkel ist die Reise nach Warschau gleichzeitig Rückkehr zu den Ursprüngen – den sterblichen Überresten seines Großvaters – und ein Ritus der Initiation. Er verläßt Mexiko und taucht ein in die Vergangenheit der Familie, verkörpert von der Greisin in ihrer altmodischen Kleidung, die ihn durch das Gewirr der Straßen führt. Der Höhepunkt ist die Konfrontation mit dem Großvater in Gestalt einer Urne – Symbol des Todes. Doch es folgt keine Auferstehung.

Das Labyrinth war ursprünglich eine Begräbnisstätte für die königliche Familie und verbunden mit dem Mysterium des Lebens. Es war der Ort, an dem der Gott-König von den Toten auferstand und die Fruchtbarkeit der Natur gefeiert wurde. Vom Alten Königreich in Ägypten bis zur minoischen Kultur in Kreta war das Labyrinth ein Kultzentrum, ein dunkler, geheimnisvoller Ort der Wandlung. Erst in der griechischen Mythologie wurde es zum Ort des Todes.<sup>8</sup> Im 19. Jahrhundert wandelte sich das Labyrinth zum Bild für die Stadt, einem Ort der Verwirrung und Orientierungslosigkeit. In Sergio Pitóls Erzählung ist Warschau solch ein hermetischer Irrgarten, von Menschenhand geschaffen und zerstört.

### Zauberberg Bristol

«Vom obersten Stock des *Hotel Bristol* sehe ich hinunter auf die Menschenmenge, die sich auf dem *Krakowskie Przedmieście* tummelt, Warschaus schönstem Boulevard. Die Menschen bleiben stehen, bewundern die blühenden Fliederbüsche und genießen die Sonne (...). Unter meinem Fenster liegt ein kleiner Park. Der vordere Teil ist zivilisiert und wohlgeordnet, ein französischer Garten (...). Der hintere Teil ist ein undurchdringliches Gestrüpp, ein Stück englischer Garten (...). An diesem Nachmittag ist das Schauspiel auf der Straße und in den Gärten besonders anziehend und beunruhigend. Es ist ein sonniger Maitag (...). Die Jugendlichen tragen Sonnenbrillen, die ihre blauen oder grünen, fast durchsichtigen Augen vor der milden Frühlingssonne schützen sollen. Auf den Nachbarbalkonen explodieren die Geranien (...). Plötzlich entdeckte ich im Hintergrund – da wo die Büsche den Verliebten Schutz gewähren – ein Pärchen (...). Er schlendert auf den *Krakowskie Przedmieście* zu; sie auf die Seitenstraße genau unter meinem Fenster. Am Ausgang des Parks bleibt sie stehen, holt einen Handspiegel hervor, betrachtet sich kritisch und steckt den Spiegel weg. Der junge Mann hingegen scheint sich in seiner Nachlässigkeit zu gefallen. Er kommt in Hemdsärmeln daher und schwenkt ein altes Sommerjackett wie die Flügel einer Windmühle. Wirre Haare und ein lässiges Schlendern verraten den Stolz des Fauns; der seine Mission erfüllt hat (...). Durch das Fenster zieht ein Lüftchen voller Frühlingsduft. Ich setze mich wieder an den Tisch, aber ich kann mich kaum noch konzentrieren.»<sup>9</sup>

Das Hotel Bristol an der Warschauer Prachtstraße *Krakowskie Przedmieście* entstand in den Jahren 1899–1901 anstelle des früheren Palais Tarnowski und wurde sofort zum besten Haus am Platze. Im obersten Stockwerk hatte der bekannte Schlachtenmaler Wojciech Kossak (1856–1942) sein Atelier. Als Polen 1918 die Unabhängigkeit wiedererlangte, fand in seinen Räumen die erste Regierungssitzung statt. Bei Kriegsausbruch wurde es zum Refugium für Flüchtlinge aus Posen und Pommern. Während des Warschauer Aufstandes wurde das Bristol zwar beschädigt, überlebte aber den Krieg als eine Insel in einem Meer von Ruinen. Nach der Verstaatlichung (1948) wurden hier ausländische Studenten untergebracht, die jedoch bald zahlungs-

<sup>3</sup>Sergio Pitól, *Hacia Varsovia*, in: *Todos los cuentos*. Alfaguara, México 1998, S. 143.

<sup>4</sup>Ricardo Piglia, *Tesis sobre el cuento*, in: *Crítica y ficción*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1993, S. 75–79.

<sup>5</sup>Sergio Pitól, *El arte de la fuga*. Editorial Anagrama, Barcelona 1997, S. 156.

<sup>6</sup>David Viñas, *La mirada europea: del viaje colonial al viaje estético*, in: *Literatura argentina y realidad política*. Jorge Alvarez, Buenos Aires 1964, S. 3–80.

<sup>7</sup>Sergio Pitól, *Hacia Varsovia*, in: *Todos los cuentos*. Alfaguara, México 1998, S. 141–142.

<sup>8</sup>David Kenosian, *Puzzles of the body: the labyrinth in Kafka's «Prozess», Hesse's «Steppenwolf», and Mann's «Zauberberg»*. (Studies on themes and motifs in literature, 10), Lang, New York 1995, S. 13–14.

<sup>9</sup>Sergio Pitól, *La lucha con el ángel*, in: *El arte de la fuga*. Editorial Anagrama, Barcelona 1997, S. 151–158.

kräftigeren Kunden weichen mußten.<sup>10</sup> Einer der letzten Stipendiaten im *Bristol* war Sergio Pitol, der in der Mansarde seine Geschichten ansiedelte: *Der Kampf mit dem Engel* (La lucha con el ángel<sup>11</sup>) und *Die Rückkehr* (El regreso<sup>12</sup>), zwei weitere Spielarten des Labyrinths: den Irrgarten der Liebe und die Mäander der Krankheit.

«Das Labyrinth ist die Heimat des Zögernden», schreibt Walter Benjamin in seinem Fragment *Zentralpark*.<sup>13</sup> «Der Weg dessen, der sich scheut ans Ziel zu gelangen, wird leicht ein Labyrinth zeichnen. So tut es der Trieb in den Episoden, die seiner Befriedigung vorangehen.» In der Metropole stellt der Park ein Paradox dar. Die fieberhafte Suche nach dem Neuen, die im städtischen Leben vorherrscht, verkehrt sich hier ins Gegenteil – ein angstvolles Streben nach Erhalt des Vergangenen. Hier finden sich heroische Statuen, griechische Tempelchen, romantische Landschaften – alles reduziert auf die Dimension von Miniaturen, selbst die Natur.<sup>14</sup> Auf diesem Garten lastet stets der Schatten der Stadt mit ihren Geräuschen, Bildern und Sehnsüchten. Hierher flieht der Wunsch nach Liebe und Zärtlichkeit. Auch der Park ist ein Irrgarten, in dem sich noch etwas von der ursprünglichen Bedeutung des Labyrinths erhalten hat, das einmal Tempel der Fruchtbarkeit war. Der Betrachter am Hotel fenster blickt sehnsüchtig hinab auf den kleinen Garten – vielleicht ein Überbleibsel des barocken Palais Tarnowski, das einmal hier stand.

«Dieses Haus zu verlassen, war für ihn schrecklich. Das Bristol war in den letzten eineinhalb Jahren seine Zuflucht gewesen, sein Heim, sein Ausguck. Es war eine wunderbare Zeit, voller Abenteuer, Freundschaften (...) zauberhaften Nächten, silbernen Sonnenaufgängen und schrecklichen Morgenstunden unter Aspirin, flüchtigen Umarmungen und langen Sommernachmittagen (...). Das Bristol! Daß dies alles nun zu Ende gehen sollte, war eine schreckliche Vorstellung. Und dann noch unter diesen Umständen.»<sup>15</sup> Von Fieber geschüttelt liegt ein weiterer Protagonist Sergio Pitols in seinem Bett im Hotel Bristol. Trotz Penicillin und Schmerztabletten will das Fieber nicht weichen. Draußen schmilzt der Schnee, und nun soll er sein Zimmer verlassen – bei diesem Hundewetter.

Das Fieber ist ein Phänomen voller Widersprüche. Es ist zweideutig, eine teuflische Erscheinung. Während wir schweißgebadet unter der Decke liegen, rast das Herz, pulsiert das Blut und durch den Kopf huschen die ungeheuerlichsten Bilder und Vorstellungen. Die Zeit der Zivilisation ist kurzlebig. Die Zeit des Fiebers ist unendlich.<sup>16</sup>

Die Orte der Krankheit – Kliniken, Sanatorien, Kurhotels – haben im 20. Jahrhundert eine besondere Bedeutung erlangt. Es sind Orte des Zerfalls, der Krankheit und des Todes. Die Sanatorien – Tempel der Krankheit wie Berghof oder Marienbad – wurden zu mythologischen Schauplätzen der Literatur, zu Orten der Meditation über den Zerfall Europas und die Krise seiner Kultur. Ein solcher Ort ist für Sergio Pitol das Bristol. Der Ich-Erzähler irrt durch das elegante Hotel, fährt mit einer Taxe zum Bahnhof, um an der deutschen Grenze im Schnee zu sterben. Stattdessen wird er von Freunden in der Hotelhalle aufgelesen, die ihn in ein Krankenhaus einliefern, wo er das Bewußtsein verliert.

<sup>10</sup>Hotel Bristol, in: Encyklopedia Warszawy. Red. Barbara Petrozolin-Skowronska. PWN, Warschau 1994, S. 264. Für die Übersetzung danke ich Monika Bankowski.

<sup>11</sup>Sergio Pitol, *La lucha con el ángel*, in: *El arte de la fuga*. Editorial Anagrama, Barcelona 1997, S. 151–158.

<sup>12</sup>Sergio Pitol, *El regreso*, in: *Todos los cuentos*. Alfaguara, México 1998, S. 208–216.

<sup>13</sup>Walter Benjamin, *Zentralpark*, in: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Bd. I,2. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, S. 668–669.

<sup>14</sup>Franco Rella, *Al termine della notte*, in: *Metamorfosi: immagini del pensiero*. Feltrinelli, Milano 1984, S. 72–82.

<sup>15</sup>Sergio Pitol, *El regreso*, in: *Todos los cuentos*. Alfaguara, México 1998, S. 208–216.

<sup>16</sup>Franco Rella, *Al termine della notte*, in: *Metamorfosi: immagini del pensiero*. Feltrinelli, Milano 1984, S. 72–82.

Deutet man mit Gaston Bachelard<sup>17</sup> das Haus als ein Instrument zur Analyse der Seele, als eine Abfolge von Bildern, die dem Menschen Stabilität beweisen oder vortäuschen sollen, so erscheint bei Sergio Pitol das Hotel Bristol als eine Art Januskopf: einerseits ist es ein Festungsbau, der in der Fremde eine sichere Bleibe verspricht, in der es sich gut schreiben läßt. Andererseits ist diese luxuriöse Studierstube aber auch eine Art Gefängnis, die die Frische des Gartens mit all ihren Verlockungen fernhält. Der Auszug aus dem Bristol kommt einer Vertreibung aus dem Paradies gleich, das den Mexikaner davor bewahrt, sich in nächtlichen Orgien zu verlieren und als Mensch und Schriftsteller zu versagen.

### Prüfung im Labyrinth

«Ich habe die Gewißheit, daß ich bei meinem ersten Aufenthalt in Warschau nicht die geringste Ahnung von Buchara hatte (...). Wir mobilisierten alle Requisiten unserer geistigen Rumpelkammer, um diesen Ort zu beschreiben – eine Mischung aus Gemeinplätzen, Visionen und allerlei Ungereimtheiten, in denen sich der Kaukasus mit Byzanz, Bagdad mit Damaskus, der Nahe mit dem Fernen Osten mischten. Wir schwafelten von Prinzen aus dem Morgenland; von barbarischen Ritualen und schrecklichen Quälereien (...) deren Hauptperson und Kronzeuge der junge Feri war (...). Weswegen sollten wir uns schuldig fühlen? Daß Issa sich nach und nach für die exotischen Orte begeisterte, die sie bald kennenlernen sollte, für die malerischen Sitten und Gebräuche und eine fremde Landschaft? (...). Schuldig? Eine verrückte Vorstellung.»<sup>18</sup>

Zwei Mexikaner sitzen im Café des Hotels Bristol – Juan Manuel und der Erzähler. Beide wohnen in Warschau und würden gerne jemanden loswerden: Issa, eine reiche italienische Malerin, die ihnen in pausenlosem, langfädigem Lamento ihr Leid klagt. Denn ihr venezolanischer Liebhaber Roberto hat sie verlassen, um sich mit polnischen Kellnerinnen zu vergnügen. Die beiden Freunde verfallen schließlich auf die Idee, die Italienerin zu einer Reise nach Zentralasien zu überreden, indem sie ihr allerlei Schauergeschichten von Buchara und Samarkand erzählen, die angeblich einem ungarischen Pianisten Feri Nagy widerfahren sind, der von dort schwer verletzt und halb verrückt zurückgekommen sein soll. Monate später erfahren sie vom traurigen Ende der Italienerin. In ein weißes Leinentuch gewickelt, wurde sie eines Morgens in einer jener usbekischen Städte aufgefunden. Kein Mensch verstand, wovon sie sprach. Sie wurde bald darauf nach Italien gebracht und verschwand für immer. Erst zwanzig Jahre später, auf dem Flugplatz von Buchara, erinnert sich der Erzähler an diese Begebenheit, als er versucht, seine letzte Nacht in der zentralasiatischen Stadt zu rekonstruieren.

*Nachtstück in Buchara* ist das komplizierteste Labyrinth, das sich im Werk Sergio Pitols auf die Warschauer Zeit bezieht – eine doppelte Verschachtelung.<sup>19</sup> Zunächst ist da die Geschichte, die sich Juan Manuel und der Erzähler ausdenken, um Issa – die lästige Italienerin – loszuwerden. Dies überschneidet sich mit den Reflexionen des Protagonisten, der versucht, sich zu erklären, was ihm die Nacht zuvor in Buchara zugestoßen ist: zusammen mit seinen Freunden hat er einer Hochzeitszeremonie beigewohnt, bei der ihm jedoch das Entscheidende entgangen ist. Issas Geschichte beeinflusst die Gegenwart: dem Erzähler gelingt es nicht mehr, sich seinen beiden Reisegefährten verständlich zu machen.

In seinem Buch *Gödel, Escher, Bach*<sup>20</sup> belegt Douglas Hofstadter, daß Verschachtelungen für den Leser kein Problem

<sup>17</sup>Gaston Bachelard, *Maison et univers*, in: *La poétique de l'espace*. (Quadriga; 24), Presses Universitaires de France, Paris 1994, S. 51–78.

<sup>18</sup>Sergio Pitol, *Nocturno en Bujara*, in: *Todos los cuentos*. Alfaguara, México 1998, S. 311–332.

<sup>19</sup>Renato Prada Oropeza, *La narrativa de Sergio Pitol: los cuentos*. (Colección Cuadernos; 39), Universidad Veracruzana, Xalapa 1996, S. 80–85.

<sup>20</sup>Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: ein endloses geflochtenes Band*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Philipp Wolff-Windegg und Hermann Feuersee. Klett-Cotta, Stuttgart 1985, S. 107–108.

darstellen, solange die einzelnen Stufen klar voneinander abgegrenzt sind und sich in Stil und Inhalt unterscheiden. Das Problem stellt sich erst dann, wenn die Grenzen zwischen den Erzählebenen verschwimmen oder der Text nicht mehr zum Ausgangspunkt zurückkehrt.<sup>21</sup> Genau dies ist im *Nachtstück in Buchará* der Fall: Feri fällt in geistige Umnachtung wie die Malerin Issá. Der Ich-Erzähler kann sich am Ende nicht mehr verständlich machen und redet ungereimtes Zeug. Zeichen geistiger Verwirrung? Die Verschachtelungen in Sergio Pitols Erzählung enden in einem Labyrinth des Wahnsinns.

\* \* \*

«Sergio Pitól verkörpert für mich das 19. Jahrhundert, die Zeit der stillen Seen und der Russen, die sich im Nebel verlieren», schreibt die polnisch-mexikanische Schriftstellerin Elena Poniatowska<sup>22</sup>: «Sergio Pitól erinnert an diese grünen und verblichenen Landschaften mit ihren herbstlichen Blättern und langsamen Spaziergängen durch stille Parks, an verschwommene Frauenfiguren in Spitzenkragen, in deren gelben Augen sich

<sup>21</sup> Michael Bahlke, *Labyrinth niederländischer Erzählliteratur*. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 18. Band 74) Lang, Frankfurt am Main 1993, S. 235–236.

<sup>22</sup> Elena Poniatowska, Sergio Pitól, *el de todos los regresos*, in: *Tiempo cerrado, tiempo abierto: Sergio Pitól ante la crítica*. Compilación de José Eduardo Serrato. Ediciones Era, México 1994, S. 29–35.

Männer mit Strohhut, Gehstock und Silberknäuf spiegeln – bestens gekleidet, hoffnungslos tuberkulös und abgehoben von der Welt des Alltags.»

Neben dem Mexiko der Studienjahre und den italienischen Städten der Vorfahren – Rom, Venedig, Siena – nimmt Warschau eine herausragende Stellung im Leben und Werk Sergio Pitols ein: «Ich kenne keine Stadt, die mit Warschau vergleichbar wäre. Nichts Außergewöhnliches oder Großartiges ist an ihr. Wer je dort gelebt hat, wird verstehen, daß diese Einzigartigkeit nicht nur darauf beruht, daß die Stadt wie ein Phönix aus der Asche auferstanden ist. Nein, es ist etwas anderes. Ein lyrischer Wirbelwind – hart, sanft, brutal, schrecklich und zärtlich zugleich – fegt durch Straßen und Plätze, dringt in die Cafés und Häuser, in Parks, Gärten und Theatersäle. Ich glaube, daß dies zum Wesen Warschaws gehört, und fühle, daß es diesen lyrischen Hauch schon vor dem Krieg gegeben haben muß, zu Anfang des Jahrhunderts, seit der Gründung der Stadt.»<sup>23</sup> Was Sergio Pitól mit Warschau verbindet, ist eine Wahlverwandtschaft, eine geistige Verbundenheit – eine Brücke zwischen Polen und Mexiko im Zeichen des Labyrinths.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>23</sup> Sergio Pitól, *Prólogo a una antología del cuento polaco*, in: *Antología del cuento polaco contemporáneo*. Ediciones Era, México 1967, S. 3.

## Klare Worte gegen den Konsens des Schweigens

Das neue Friedenswort der deutschen Bischöfe

Als in der Karwoche 1999 deutsche Soldaten zum ersten Mal seit 1945 zu einem bewaffneten Eingreifen in einen Krieg ausrückten, noch dazu «out of area» und ohne Mandat der Völkergemeinschaft, wurde Deutschland von einer fast gespenstisch anmutenden Stille überfallen. Großdemonstrationen blieben aus, die Medien beschränkten sich weitgehend auf die Berichterstattung vom Kriegsschauplatz, die gesellschaftliche Debatte der Grundsatzfrage nach der moralischen Legitimität eines solchen Einsatzes wurde in einem unausgesprochenen Konsens über alle Parteigrenzen hinweg vertagt. Zu klar schien die Schuldfrage, zu offensichtlich war der alleinige Sündenbock identifiziert, und *Joschka Fischers* Parole «Nie wieder Auschwitz» deklarierte jegliche Kritik am Kosovo-Einsatz zum prinzipiellen Tabu, ohne daß sie zuvor auf ihre Stichhaltigkeit überprüft worden wäre – erst Monate nach Kriegsende wurden Fotos und Berichte von angeblichen Massengräbern und Konzentrationslagern Milosevic' als falsch entlarvt.<sup>1</sup>

Nur sehr zögerlich wird seitdem ein Teil der offenen Fragen gestellt und diskutiert. Oft geschieht dies nur in kleinen Kreisen altgedienter Aktivistinnen und Aktivisten der Friedensbewegung. Der Anfang 2001 aufgekommene Verdacht, daß Soldaten im Kosovokrieg durch den Staub von Geschossen aus abgereichertem Uran an Leukämie erkrankt sein könnten, zeigt völlig unabhängig davon, ob er begründet ist, wie viele Probleme auch nach zwei Jahren noch weitgehend unter der Decke gehalten werden – in einem stillschweigenden Konsens von Politik, Militär, Medien und Gesellschaft. Dieser Konsens des Schweigens muß jedoch aufgebrochen werden, wenn aus dem Kosovo-Krieg prinzipielle Lehren für die Zukunft gezogen werden sollen.

Als ob sie genau dazu ihren Beitrag leisten wolle, veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz am 11. Oktober 2000 auf ihrer Herbstvollversammlung das neue Bischofswort «Gerechter Friede» (GF). 17 Jahre nach dem ersten Bischofswort «Gerechtigkeit schafft Frieden» (GsF), das 1983 während der heißen Debatten über atomare Hochrüstung erschien, fällt GF damit in

eine Zeit, die gegensätzlicher kaum sein könnte. Gleichwohl markieren die geänderten politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen den Anlaß wie den Sitz im Leben des neuen Dokuments.

### Der «Sitz im Leben»

Anfang der achtziger Jahre war der Streit über den sogenannten Nato-Doppelbeschuß (atomar nachrüsten und weiter verhandeln) auf dem Höhepunkt angekommen. Fast sämtliche Länder Westeuropas diskutierten die besorgniserregende Beschleunigung der Rüstungsspirale und die Gefahren der Atomwaffen. Die Frage nach dem richtigen Weg zum Frieden in der Situation des Kalten Krieges zwischen Ost und West spaltete die westlichen Gesellschaften wie auch die Angehörigen der großen Kirchen zutiefst. Dabei hatte sie, nicht nur in Kirchenkreisen, explizit christliche Untertöne. In Deutschland z.B. breitete sich die Debatte über ethische Interpretation und politische Relevanz der Bergpredigt bis in den Bundestag hinein aus und ließ die Grenzen der Kirchen weit hinter sich. In dieser Situation versuchte GsF, gegensätzliche Positionen so weit zu überbrücken, daß weiterhin ein Dialog miteinander möglich blieb (GsF 1.1) und der drohende Riß mitten durch die Kirchengemeinden verhindert werden konnte.

Durch *Gorbatschows* Perestroika, die mit ihr einhergehende Entspannung zwischen Ost und West sowie durch den wenig später erfolgten Zusammenbruch der kommunistischen Regime wurde eine Phase der Abrüstung eingeleitet, die die friedenspolitischen Streitpunkte der ersten Jahrzehnhälfte weitgehend erledigte. Zugleich aber wurden neue Gefahren sichtbar, die sich in den neunziger Jahren zu Brandherden auswuchsen, mit den überkommenen Kategorien der Friedensethik und -politik aber nicht lösbar waren und sind: Das Auseinanderfallen der Sowjetunion und Jugoslawiens hat Kriege und kriegerische Konflikte erzeugt, auf die kaum jemand vorbereitet war und die deshalb in Politik und Öffentlichkeit weitgehend Ratlosigkeit hervorriefen. Hinzu kamen militärische Auseinandersetzungen am Golf und die zahlreichen Kriege und Konfliktherde in Afrika. All das ließ es geraten erscheinen, neu nach Orientierungshilfen zu

<sup>1</sup> Dazu sehr informativ die detailgenaue Analyse von Clemens Ronnefeldt, «Kosovo-/Jugoslawienkrieg. Die Wahrheit muß ans Licht» als pdf-Datei unter: [http://www.muenster.de/~ciento/kosovo/auswertung\\_clemens.pdf](http://www.muenster.de/~ciento/kosovo/auswertung_clemens.pdf) (Stand 10.2.2000).

suchen, die der christliche Glaube in dieser Situation zu bieten hat.<sup>2</sup>

So gaben die US-amerikanischen Bischöfe bereits 1993 ihr zweites Hirten Schreiben «Gerechtigkeit ist die Frucht des Friedens» heraus. 1994 folgte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland mit «Schritte auf dem Weg des Friedens». Die Holländische Bischofskonferenz veröffentlichte im Herbst 1996 «Zum Frieden imstande? Wir persönlich glauben, daß dies möglich ist» – ein sehr narrativ gehaltenes Bischofswort, das in enger Zusammenarbeit mit der niederländischen Sektion von Pax Christi erarbeitet wurde. 1999 schließlich verfaßten die Bischöfe aus den Ländern der EU ein Friedenswort, das ihre spezifische Sicht der Probleme erläutert. Insofern steht GF gleichsam am Schluß einer neuen Serie kirchlicher Verlautbarungen zur Friedensthematik. Es profitiert von seinen «Vorläufern» und kann auf ihren Ausführungen aufbauen.

Das Dokument hat gleichwohl einen langen Prozeß des Entstehens hinter sich: Bereits 1993 hatte sich die Kommission X für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz für eine Fortschreibung von GsF ausgesprochen. 1996 wurde zu diesem Behufe eine Arbeitsgruppe hochkarätiger Fachleute eingesetzt, der ein Jahr später eine bischöfliche Redaktionsgruppe unter Leitung des Limburger Bischofs *Franz Kamphaus* begleitend und koordinierend zur Seite gestellt wurde. In Rücksprache mit verschiedenen inner- und außerkirchlichen Fachgremien konnte so ein Text entwickelt werden, der auf der Herbstvollversammlung 2000 der Deutschen Bischofskonferenz in zweiter Lesung angenommen und zur Veröffentlichung verabschiedet wurde.

### Duktus und Gedankenführung

Schon der Duktus von GF ist völlig anders als jener von GsF. Dieses argumentierte 1983 stark defensiv. Die Bischöfe redeten mit Engelszungen, um die traditionelle kirchliche Lehre vom gerechten Krieg zu verteidigen und sie mit einem einschränkenden «ja, aber» gegen alle Kritik auch für die Zeiten der atomaren Hochrüstung als weiterhin sinnvoll und begründet darzulegen. So verständlich dieses Ansinnen aus der damaligen Situation heraus auch war, es hatte doch gravierende Einschränkungen zur Folge.

Die wichtigste trifft den Anspruch, den sich die Bischöfe im Titel «Gerechtigkeit schafft Frieden» selbst stellten: Die Gerechtigkeitsthematik – sowohl national als auch international im Blick auf die Eine Welt – taucht nur punktuell auf und wird in keiner Weise zu einem strukturierenden Element für den Duktus des Textes. Hier hat es GF wesentlich leichter: Das neue Dokument ist von erfrischend offener Gedankenführung. Anstatt Positionen zu verteidigen, die in der Kritik stehen, wird ein offensiver Entwurf aktiver, zukunftsorientierter Friedenspolitik und Friedensverkündigung vorgelegt, der sich von der ersten bis zur letzten Seite an der durch den konziliaren Prozeß etablierten Trias Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung ausrichtet. Immer wieder wird unter verschiedenen Aspekten verdeutlicht, daß die Sorge um den Frieden untrennbar mit den Problemen der Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung verbunden ist.

Auch in einer zweiten Hinsicht kann GF aus der weniger belasteten Situation Kapital schlagen: GsF hatte die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg fast doppelt so lang dargelegt und erörtert wie die biblischen Impulse zur Friedensethik. Die Bibel konnte so kaum als eigenwertige friedensethische Grundlage aufscheinen, es schien vielmehr, als erschöpfe sich christliche Friedensethik in der Frage des gerechten Krieges und biblisch in der damit zusammenhängenden Frage nach der politischen Relevanz der Bergpredigt. GF hingegen verdoppelt den Umfang der

<sup>2</sup> Dazu auch: Thomas Hoppe, Auf dem Weg zum gerechten Frieden? Friedensethische Überlegungen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. Bremen 1995; Thomas Hoppe, Jörg Lüer, Hrsg., Erfahrungen aus dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. Bonn 1997.

biblischen Reflexionen und geht dann direkt zu aktuellen Fragestellungen über. Insbesondere den reichhaltigen Impulsen des Alten Testaments wird in GF große Aufmerksamkeit geschenkt. Schließlich hat sich in GF auch die Problemwahrnehmung fundamental geändert: Es geht nicht allein um Kriege und deren mögliche Rechtfertigung, sondern um das Phänomen der Gewalt im umfassenden Sinn. GF läßt sich hier stark vom Duktus des Alten Testaments anregen, das von den ersten Kapiteln an das Problem der Gewalt als existenziale Grundverfaßtheit menschlichen Lebens situiert. So können in GF auch Ungerechtigkeit und Schöpfungszerstörung als Formen von Gewalt verstanden und in einem tieferen Zusammenhang mit dem Unfrieden gesehen werden. Die Ursachen von Gewalt gewinnen stärkere Beachtung und erfahren eine spirituelle Deutung.

Ist die Problemwahrnehmung schärfer, kann auch die Problemlösung zielgenauer ansetzen: Viel klarer als GsF stellt GF das biblische und christliche Ziel der Minimierung, ja der Überwindung von Gewalt heraus – bei allem bleibenden Wissen um die Unvollkommenheit menschlicher Bemühungen. Der Titel «Gerechter Friede» zeigt, daß es das durchgängige Ziel des Dokuments ist, ein positives Leitbild der Friedensethik für heute zu entwerfen.

### Die biblische Botschaft vom Frieden

GF besteht aus drei großen Teilen. Zunächst werden in einem biblischen Durchgang theologische Grundpositionen zur Frage der Gewalt und der Gewaltüberwindung deutlich gemacht. Im zweiten Teil skizziert GF einige Hauptlinien der Friedenspolitik und nimmt in diesem Zusammenhang auch zu konkreten Fragen der aktuellen bundesdeutschen Debatte Stellung. Abschließend umreißen die Bischöfe im dritten Teil, was es für sie bedeutet, die Kirche als Sakrament des Friedens zu bezeichnen.

Schon in der Bibel hat die Auseinandersetzung mit der Gewaltproblematik eine zentrale Bedeutung. Dies herauszuarbeiten, ist das Anliegen des ersten Hauptteiles des Bischofswortes. Er zeigt, wie eng die Offenbarung Gottes in der Geschichte und sein Handeln in dieser Welt verknüpft sind mit der Aufdeckung der Ursachen menschlicher Gewalttätigkeit und der Suche nach Möglichkeiten, ihrer Herr zu werden. Breiten Raum nimmt die exemplarische Betrachtung der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) ein (GF 11–22). Ohne die Idealvorstellung eines umfassenden Schöpfungsfriedens aufzugeben (Gen 1–2), nehme die Bibel doch unumwunden den menschlichen Hang zur Gewalt in den Blick (Gen 3–8). Käinsmal (Gen 4) und Noachbund (Gen 9) werden in GF als paradigmatische Symbole interpretiert, in denen durch rechtliche Regelungen eine Eingrenzung der Gewalt unter gleichzeitiger Anerkennung ihres realen Vorhandenseins angestrebt werde. Recht und Ethik stünden so in der unaufgebaren Spannung zwischen «realpolitischem» Mühen um Gewaltbegrenzung einerseits und unverbrüchlichem Festhalten am Ideal eines völlig gewaltfreien Zusammenlebens im großen Schalom der Schöpfung andererseits. Diese Spannung wird in GF durchgängig zu Grunde gelegt und an keiner Stelle nach der einen oder anderen Seite aufgelöst.

Noachbund und Schöpfungsfrieden haben, so GF, nach biblischem Verständnis verpflichtenden Charakter für alle Menschen. Dennoch kenne die Bibel eine besondere Rolle des Gottesvolkes. In der Vision der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2; Mi 4) werde ausgedrückt, daß Israel gerufen sei, Zeichen und Kristallisationspunkt des messianischen Friedens zu sein (GF 23–26). Vor diesem Hintergrund könne die Geschichte Israels als Geschichte des Ringens um ein wirksames Entgegenreten gegen alle Gewalt gelesen werden. Mehrere Schritte dieses Prozesses charakterisiert GF: Gewalt schonungslos wahrnehmen und benennen (nicht wegschauen!) – Gewalt und ihre Verknüpfung mit Ungerechtigkeiten denunzieren – Versöhnung suchen – lieber Opfer als Täter sein (GF 27–39).

In Jesus Christus begegne uns nicht nur ein Mensch, der diesen neuen Umgang mit Gewalt konsequent lebe, sondern den die

frühe Kirche auch als den bekenne, in dem sich die Mittlerrolle Israels in einzigartiger Weise verdichtet (GF 40–50). Auf diesem Hintergrund kann GF die Position der ChristInnen zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit deutlicher bestimmen (GF 50–56): Verstrickt in Gewalttätigkeit und Schuld seien sie gerufen, im Sinne der noachitischen Gebote Gewalt wirksam einzugrenzen und zugleich – inspiriert von der biblischen Vision des Schöpfungsfriedens – um eine immer stärkere Reduktion der Gewalt zu ringen, ja womöglich selbst einen gewaltfreien Lebensstil zu praktizieren. Die Strategie der Gewaltbegrenzung sei dabei ein Gebot der Vernunft, das Streben nach dem messianischen Frieden eine Sache des Glaubens, der alle Vernunft übersteigt: «Christen können dieses Wagnis eingehen, gestützt auf und gestärkt durch die Erfahrungen, die der Glaube als unbedingtes Vertrauen auf die Kraft der göttlichen Liebe ihnen ermöglicht» (GF 56). Der Glaube hat ein Potential, das die Vernunft über sich selbst hinaus weitertreibt in die je größeren Möglichkeiten Gottes hinein.

### Innerstaatliche und internationale Friedensfähigkeit

Die biblische Reflexion soll dazu dienen, «die menschliche Wirklichkeit im Licht der göttlichen Verheißungen zu sehen». (GF 8) So ist die Schrift gleichsam eine Lesehilfe der Wirklichkeit, eine «Brille» zur Betrachtung des Lebens. Mit ihrer Hilfe erschließt sich dem Glauben ein gesellschaftliches Leitbild, das er als seinen genuinen Beitrag in den politischen Diskurs einbringen kann (GF 57). Dieses Leitbild ist im Doppelbegriff des Dokumententitels angesprochen: gerechter Friede. Die Bischöfe weisen dem Glauben damit eine inspirierende und orientierende Funktion im Blick auf die Argumente der Vernunft zu. Hermeneutisch bedienen sie sich also des Konzeptes einer weiter entwickelten autonomen Moral.

Der zweite Hauptteil des Bischofswortes entfaltet daher in sozial-ethischer Analyse das Leitbild des gerechten Friedens; um es in den Prozeß der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung einzubringen. Mit den Begriffen Menschenwürde, globales Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Solidarität werden in diesem Zusammenhang zunächst klassische Prinzipien der katholischen Soziallehre in Erinnerung gerufen und im Kontext der Friedensperspektive verortet (GF 58–65). In einem zweiten Schritt (GF 65–69) wird der prinzipielle Vorrang gewaltfreier Interventionen betont. Dort, wo militärisches Eingreifen trotz Ausschöpfen aller Alternativen aus humanitären Gründen als unausweichlich scheine, bleibe es – gerade auch mit Blick auf die langfristigen physischen und psychischen Schäden – immer noch ein Übel, wengleich u.U. das kleinere und damit vorzuziehende: Um nicht vorschnell diesem Übel den Vorzug zu geben oder sich «gar an Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung zu gewöhnen» (GF 69), müsse Gewaltfreiheit als eine «aktive, dynamische und konstruktive Kraft» (ebd., die Europäische Ökumenische Versammlung Basel 1989, Nr. 86 zitierend) verstanden werden. Der dritte Schritt (GF 70–99) bringt Menschenrechte, Demokratisierung und Rechtsstaatlichkeit, umfassende soziale und wirtschaftliche Entwicklung sowie das Kriterium der Nachhaltigkeit im Sinne der UNCED von Rio 1992 als weitere unverzichtbare Elemente in das Leitbild des gerechten Friedens ein. Schließlich wird im vierten Schritt (GF 100–107) die Bedeutung internationaler Kooperation betont und auf die Wichtigkeit von UN, OSZE und EU für das Voranbringen des weltweiten Friedensprozesses hingewiesen.

Bis hierhin liefert das zweite Kapitel noch nichts wirklich Neues. Vielmehr werden die aus der katholischen Soziallehre bekannten Grundpositionen in Erinnerung gerufen und zu einem stimmigen Leitbild gerechten Friedens zusammengefügt. In den folgenden drei Unterkapiteln konkretisieren sich jedoch diese Aspekte. So sind hier die entscheidenden Impulse zu erwarten, an denen sich womöglich in der Diskussion die Geister scheiden. > Unter der Überschrift «Konfliktnachsorge als Konfliktvorbeugung» wird ein erster, aus der Erfahrung der letzten 50 Jahre

## Burg Rothenfels 2001

**Woran Du Dein Herz hängst... an Gott glauben im Zeichen des Kapitalismus** – Öffentliches Streitgespräch über Thomas Rusters Thesen mit Prof. Dr. Thomas Ruster, Prof. Dr. Thomas Pröpper, Prof. Dr. Michael Ebertz, Dr. Maria Widl, Dr. Gotthard Fuchs, Dr. Ottmar John, Carl Amery vom 30. März bis 1. April 2001

**Körperträume – Leib und Sinne im Christentum** – Rothenfelser Ostertagung mit Bettina Hausmann, Dr. Peter Steiner, Dr. Gotthard Fuchs u.a. vom 8. bis 16. April 2001

**Typisch – antijüdisch?** Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart mit Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Prof. Dr. Michael Wolter, Prof. Dr. Jürgen Fohrmann u.a. vom 18. bis 20. Mai 2001

**Information und Anmeldung:** Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)

zentraler Aspekt der Friedensarbeit genannt (GF 108–121): Der Umgang mit Erinnerungen, guten wie schmerzlichen, gehöre zu den bedeutendsten Herausforderungen auf der Suche nach einem gerechten Frieden. Weil Vertrauen eine unerläßliche Voraussetzung friedlichen Zusammenlebens von Menschen und Völkern sei, aber nur auf dem Fundament steter Erfahrung des guten Willens anderer erwachse, könne sich Vertrauen nur entwickeln, wenn die Vergangenheit ehrlich betrachtet und dargestellt werde und gegebenenfalls auch ein Prozeß des Eingestehens von Schuld und der Bitte um Vergebung und Versöhnung in Gang komme. GF zieht ausdrücklich die Lehren aus der deutschen Geschichte (Unrecht des Dritten Reichs und der DDR) bis hin zu der im Jahr 2000 virulenten Frage der Zwangsarbeiterentschädigung, reflektiert aber außerdem auch die Erfahrungen aus Südafrika nach dem Ende der Apartheid. Die Impulse zeigen überdeutlich, wie wenig allein mit einem Waffenstillstand für den umfassenden Frieden gewonnen ist und wie wichtig es demzufolge ist, das Friedensengagement auf eine breite Basis zu stellen.

> Besondere Aufmerksamkeit wendet GF der «Friedensarbeit in der Zivilgesellschaft» zu (GF 122–128). Damit wird der Ausdifferenzierung postmoderner Gesellschaft Rechnung getragen und der Versuchung ein Riegel vorgeschoben, sämtliche Verantwortung an «den Staat» zu delegieren. Als Zielgrößen nennen die Bischöfe insbesondere einen lebendigen gesellschaftlichen Dialog sowie das komplementäre Handeln vieler gesellschaftlicher Akteure, das der Staat subsidiär zu begleiten hat. Die besondere und oft ambivalente Rolle der Medien wird eigens reflektiert.

> Ein langer Abschnitt wird schließlich dem Thema «Bedeutung und Grenzen militärischer Mittel» gewidmet (GF 129–161). Schon seine Stellung am Ende des Kapitels verdeutlicht, daß es sich beim militärischen Einsatz allenfalls um ein letztes Mittel handeln kann. Ausgehend von der Beobachtung, daß die hoffnungsvollen Trends zu massiver Abrüstung, wie sie Anfang der neunziger Jahre sichtbar wurden, am Ende des Jahrzehnts bereits wieder erlahmten, ja teilweise einer neuen Aufrüstungsphase Platz machten, wird die dringende Fortführung der Abrüstungs- und Rüstungskontrollbemühungen angemahnt. Ohne sich militärpolitische Kompetenz anzumaßen, warnen die Bischöfe deutlich vor einer «unsachgemäßen Ausweitung des militärischen Zuständigkeitsbereichs», wie sie seit der Überwindung des Ost-West-Gegensatzes immer wieder erwohnen wird (GF 138). Dem Prinzip der «inneren Führung», das SoldatInnen zur eigenständigen Gewissensbildung und zum selbstverantworteten Handeln anhält, wird zentrale Bedeutung zugewiesen. Das gilt um so mehr, als dieses Prinzip zwar in Deutschland in Erinnerung an die eigene Vergangenheit hohen Stellenwert genießt, in manchen mit der Bundeswehr kooperierenden Armeen aber keine Relevanz hat. Die Frage der Wehrform – Wehrpflicht oder Freiwilligenarmee – wird kurz gestreift, aber nach Nennung der mit beiden Lösungen verbundenen Gefahren offengelassen.

Um so ausführlicher wird die immer drängendere Frage bewaffneter Interventionen der Bundeswehr außerhalb des Geltungsbereichs des Grundgesetzes behandelt (GF 150–161). GF fragt, unter welchen Bedingungen ein solches Eingreifen «out of area» überhaupt gerechtfertigt sein könnte. Folgende Bedingungen werden genannt und erläutert: Der gewaltsame Eingriff müsse die ultima ratio sein; er müsse völkerrechtlich klar legitimiert sein, was die Bischöfe in Übereinstimmung mit den Rechtswissenschaftlern für das Eingreifen im Kosovo 1999 als sehr fraglich ansehen; alle gewaltärmeren Alternativen müßten ausgeschöpft sein; es müsse hinreichend wahrscheinlich sein, daß die Gewaltanwendung ihr Ziel erreichen kann und die Lage nicht weiter verschlimmert; im Blick auf das Ausmaß der eingesetzten Gewalt sei der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel zu beachten; ein maximaler Schutz der Zivilbevölkerung sei sicherzustellen; humanitäre Notlagen müßten schnell und umfassend gelindert werden; schließlich müsse eine politische Perspektive vorhanden sein, die klare Vorstellungen von dem nach der Intervention anzustrebenden Zustand beinhaltet.

Abgesehen von GF 152 und 154 wird der Einsatz der Bundeswehr im Kosovo nicht ausdrücklich genannt. Es ist aber mehr als offensichtlich, daß er die Kontrastfolie bildet, auf der die Passage zu lesen ist. Wird sie streng interpretiert, muß die ethische Legitimität der Nato-Intervention nicht nur angezweifelt, sondern in Abrede gestellt werden – ohne den PolitikerInnen redliches Bemühen und guten Willen abzusprechen. Hinterher ist jeder klüger. Besserwisseri und Überheblichkeit verbieten sich daher von selbst. Gleichwohl bleibt für die Zukunft eine deutliche Mahnung zu mehr Umsicht, vielleicht auch zu mehr Unabhängigkeit von der Position des «großen Bruders» USA.<sup>3</sup>

### Aufgaben der Kirche

Im dritten Hauptteil stellen die Bischöfe zunächst ernüchtert fest, daß die Kirche heute nur noch von wenigen als Sakrament des Friedens wahrgenommen werde und es wohl auch weitgehend nicht mehr sei. Damit vernachlässige sie ein zentrales Element ihres Auftrags und passe sich unbedacht der Welt an. Ziel des Abschnittes sei daher zu überlegen, wie die Kirche die Friedensbotschaft Christi wieder deutlicher leben und verwirklichen kann. Die Begriffe der Versöhnung und der Gerechtigkeit dienen den Bischöfen hierbei als Leitgedanken (GF 162–176).

Zunächst werden namentlich Gruppen und Einrichtungen der Kirche gewürdigt, die mit ihrem oft ehrenamtlichen Engagement für Versöhnung, Frieden und weltweite Solidarität eintreten (GF 177–183). Unter ihnen finden sich Institutionen, die seit Jahrzehnten in kirchlichen Kreisen und über sie hinaus anerkannt und etabliert sind, aber auch solche, die nicht im Rampenlicht der öffentlichen Wahrnehmung stehen, ja teilweise in Pfarrgemeinden von der bürgerlichen Mehrheit an den Rand gedrängt werden und doch unersetzliche Arbeit leisten. Die Bischöfe nehmen dankbar wahr, wie viel Engagement hier vorhanden ist. Den in den letzten Jahren neu entstandenen zivilen Friedensdiensten und ihrer wohlwollenden Förderung durch die gegenwärtige Bundesregierung widmen sie dabei einen eigenen Absatz.<sup>4</sup>

Unter den «Bewährungsfeldern kirchlichen Handelns für den Frieden» (GF 184–196) nennen die Bischöfe bewußt an erster Stelle das Verhältnis zum Judentum, dann die Ökumene, den in-

<sup>3</sup>Ein eindrucksvolles Eingeständnis einer Veränderung seiner Einschätzung gab der Präsident der deutschen Sektion von Pax Christi, Bischof Dr. Herrmann Josef Spital, anlässlich der Delegiertenversammlung am 10.11.00 auf Burg Rothenfels: «Mittlerweile bin ich nicht mehr so sicher, dass die meinerseits vertretene Stellung (der Rechtfertigung des Eingreifens der Nato im Kosovo, d. Verf.) richtig war – einerseits waren die Srebrenica-Vorgänge zwar so, dass sie unbedingt hätten verhindert werden müssen; andererseits waren die militärischen Eingreifmöglichkeiten eher verschärfend als entspannend. Die Frage wird wohl ein Dilemma bleiben.» Spital greift hier auf das vierte Kriterium aus GF zurück.

<sup>4</sup>Dazu sehr kompakt und informativ: Jörg Lürer, Ziviler Umgang mit Konflikten. Zur Debatte um den Aufbau von Friedensfachdiensten in Deutschland, in: Herder Korrespondenz 53 (1999), S. 577–581.

terreligiösen Dialog sowie den Umgang mit Fremden und die Frage der Gerechtigkeit gegenüber Frauen. Ein Fortschritt auf diesen fünf Feldern könne und müsse als Indikator dafür gewertet werden, ob die Kirche tatsächlich ihrer Berufung näherkommt, Sakrament des Friedens zu sein. Schließlich kommt der letzte Abschnitt auf die pädagogischen, didaktischen und spirituellen Bemühungen der Kirche im Blick auf den Frieden zu sprechen (GF 197–208). Wie schon GsF 1983 schließt auch GF im Jahr 2000 mit dem Gebet «Werkzeug deines Friedens» des hl. Franz von Assisi.

### Zur moraltheologischen Bewertung des Dokuments

Zweifellos ist den Bischöfen mit GF ein großer Wurf gelungen. Einige seiner herausragenden Stärken wurden bereits en passant in der Darstellung genannt. Im Vergleich mit den eingangs genannten anderen kirchlichen Friedensworten der neunziger Jahre werden sie noch deutlicher: Ihr kompakter, einleuchtender und theologisch untermauerter Duktus, der z.B. dem holländischen Dokument von 1996 teilweise abgeht; das breite biblische Fundament – im Dokument der EKD von 1994 erschöpft sich dies in einem einzigen Absatz über das Liebesgebot; seine hermeneutisch transparente und verantwortete Umsetzung biblischer Weisungen in ethische Optionen; die konsequente Entwicklung des Themas vom Gewaltphänomen her; die nie aufgegebene Grundspannung zwischen noachitischer Gewalteinämmung und eschatologischem Gewaltverzicht unter gleichzeitigem Festhalten am theologischen und ethischen Primat des letzteren; die Einbettung der Friedensthematik in die Trias des konziliaren Prozesses – all diese Aspekte finden sich in den anderen genannten Dokumenten kaum oder gar nicht; die differenzierte Analyse der gegenwärtigen politischen Lage; der erfrischend offensive und zugleich von Empathie getragene Ton; der Mut zur Konkretion gerade in strittigen Fragen. Dem Dokument ist daher eine breite und nachhaltige Diskussion in Kirche und Gesellschaft zu wünschen. Es könnte zu einem Initialfunken und zum Katalysator einer neuen friedensethischen und -politischen Debatte in Deutschland werden. Dies um so mehr, als sich in den ersten Stellungnahmen von PolitikerInnen, Parteien und Verbänden ein sehr positives Echo manifestiert. Außerdem wurden darin zumeist sehr konkrete Impulse von GF aufgegriffen und kommentiert. Das beweist, daß GF als profiliertes und charakterstarkes Dokument wahrgenommen wird.

Im Vergleich zur Würdigung der Stärken fällt die Kritik bescheiden aus. Sie kann gleichwohl Ansatzpunkte eröffnen, an denen in der Rezeption von GF die Weiterarbeit lohnen würde.

▷ Einen ersten Kritikpunkt hat die deutsche Sektion von Pax Christi in ihrer Stellungnahme vom 11.10.00 angesprochen: «Pax Christi bedauert, daß die Bischöfe zu keiner klaren Aussage zur Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Eroberungs- und Vernichtungskrieg Hitlers 1939 bis 1945 bereit waren und damit die Chance zu einem späten, wirklich befreienden Schuldeingeständnis der Kirche verpaßt haben. Die Textpassage zu «Ehrlicher Umgang mit Schuld» enthält Rückfragen an die Kirche selbst, auf die sie eine eigene Antwort schuldig bleibt.» Die Kritik von Pax Christi gewinnt um so mehr Gewicht, wenn zum Vergleich der holländische Hirtenbrief von 1996 betrachtet wird. Dort wird zwar ebenfalls kein feierliches Schuldbekenntnis verkündet, wohl aber der Impuls zu einem solchen gegeben, das als eigenständige Erklärung in ökumenischer Gemeinsamkeit verfaßt werden solle. Die holländischen Bischöfe verweisen dabei auf ein ähnliches, anlässlich des 50. Jahrestags der Befreiung von Auschwitz gegebenes Bekenntnis, in dem sie die kirchliche Mitschuld im Blick auf Antisemitismus und Judenverfolgung eingeräumt hatten (Zum Frieden imstande 1996, Kap. 2.1). Auch die deutschen Bischöfe haben anlässlich des 50. Jahrestags der Novemberpogrome und zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz die Mitschuld der Kirche am Antisemitismus bekannt. Um so mehr wäre das Jubiläumsjahr 2000 Anlaß gewesen, auch bezüglich des Kriegsausbruchs ein klares Wort zur Rolle der Kirche zu sagen.

▷ Mehr Raum hätte weiterhin die Frage einer Medienethik im Blick auf Gewalt und Krieg verdient gehabt. Das Problem wird angesprochen, aber vergleichsweise kurz behandelt, wenn man die zentrale Rolle bedenkt, die die Medien in einer modernen Informations- und «Spaß»gesellschaft einnehmen. Eine umfassende wissenschaftliche Analyse der Rolle der Medien im Kosovo-Konflikt steht noch aus und kann daher von GF nicht gefordert werden. Sie ist jedoch aus ethischer Sicht ein wesentliches Desiderat. Denn die oft sehr selektive, einfachste Regeln journalistischer Sorgfalt außer acht lassende Berichterstattung in der Zeit des Kosovokrieges läßt – teilweise kombiniert mit gezielter Desinformation seitens der Militärsprecher – doch erhebliche Zweifel am Funktionieren unserer Zivilgesellschaft in solchen Krisensituationen aufkommen. Hier hätte GF deutlichere Impulse setzen können.

▷ Der Gewaltbegriff ist der hermeneutische Schlüssel zu GF. Insofern hätte seine Reflexion und Definition vielleicht doch etwas mehr Raum verdient als nur eine Fußnote in der Einleitung. Zwar wird dort die Unterscheidung zwischen Gewaltausübung (englisch: violence, force) und rechtsstaatlich institutionalisierter Gewaltausübung (englisch: power, authority) zu Grund gelegt. Ein innerer Zusammenhang und eine klare Abgrenzung der einen von der anderen Dimension der Gewalt wird aber nicht deutlich. Auch wird im weiteren Verlauf des Dokuments nicht mehr mit der eingangs vorgeschlagenen Unterscheidung gearbeitet. Dabei hätten manche konkreten friedenspolitischen Optionen des zweiten Hauptteils schlüssiger an den Gewaltbegriff angebunden werden können, wenn die begriffliche Entfaltung mit mehr Geduld und Sorgfalt erfolgt wäre. Ob die Fußnote erst in einer späten Phase der Textgenese eingefügt wurde?

▷ Ein letzter, eher didaktischer Einwand betrifft die enorme Länge des Dokuments. Wer außer den absoluten «Spezialisten» wird den Text ganz lesen? Diese Frage intendiert wohl gemerkt nicht einen kürzeren Text, denn kaum einer der angesprochenen Aspekte wäre verzichtbar gewesen. Wohl aber hätte eine vorangestellte Kurzfassung gut getan, wie sie etwa das holländische Friedenswort enthält und wie sie sich in Deutschland bei der Verbreitung des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage 1997 bestens bewährt hat. Solch eine Kurzfassung sollte eigentlich zum Standard kirchlicher Dokumente von mehr als 30 Seiten Länge werden. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, daß GF ein umfassendes Sachwortregister angefügt ist. Denn ein Register hilft zwar bei der Suche von Einzelaspekten, nicht aber zur Erfassung des Gesamtdukus. Und gerade der wurde ja als große Stärke herausgestellt. Wenn gegenwärtig die zuständigen Stellen an Arbeitshilfen und eine Dokumentation auf CD-ROM denken, um das Bischofswort einer breiten kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppe bekanntzumachen, könnte dabei auch eine autorisierte Kurzfassung von GF nachgeliefert werden.

Der Konsens des Schweigens über friedenspolitische Fragen, den sich die bundesdeutsche Gesellschaft seit dem Regierungswechsel 1998 und erst recht seit dem Kosovo-Einsatz der Bundeswehr 1999 klammheimlich auferlegt hat, muß dringend aufgebrochen werden. Ansonsten werden zentrale Entscheidungen, die gegenwärtig anstehen, weiter auf die lange Bank geschoben. GF gibt für die nötige Debatte wichtige und gute Impulse. Es ist zu wünschen, daß sie von allen gesellschaftlichen AkteurInnen aufgegriffen werden, die mit den Problemen von Krieg und Gewalt zu tun haben. Und wer würde von sich behaupten, daß er oder sie nicht dazu gehört? Michael Rosenberger, Würzburg

## Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum

Eine erkenntnistheologische Studie (Erster Teil)

Nach einer Jahrzehnte währenden «Inkubationszeit», nach wiederholten Anfragen und Anmahnungen von den Randzonen der Theologie her, den im sogenannten christlich-jüdischen Dialog engagierten Vertretern des Fachs, kann heute festgestellt werden, «daß die langen Schatten von Auschwitz die Theologie in unserem Land einholen»<sup>1</sup>, was auch heißt, daß die christlich-jüdische Beziehung im Begriff steht, als vieldimensionale Grundfrage von Theologie allmählich erkannt und anerkannt zu werden. In der hier eingenommenen Perspektive wird davon ausgegangen, daß ein «Israel-Rekurs» für christliches Selbstverständnis und seine Theologie unumgänglich ist; daß weiterhin diese Bezugnahme die Theologie nicht nur «regional» – als ein und sei es noch so bedeutsames Thema – betrifft, sondern umfassend und radikal zugleich. Mit J.B. Metz zu sprechen: Es ist nach dem Geistesangebot Jerusalems zu fragen.<sup>2</sup> Derart dann kategorial und konzeptionell interessierte Rekurse auf Jüdisches gibt es, auch wenn dies nicht immer hinreichend klar ins Bewußtsein gehoben und deklariert wird. Ich denke dabei vor allem an das Projekt der narrativen Theologie, dessen theoretische Ansprüche und Gehalte nur schwerlich unterschätzt werden können.<sup>3</sup> Mit diesem Unterfangen verbinden sich seit über zwanzig Jahren hochgespannte Erwartungen: etwa ein nachidealistisches, nachbürgerliches, praktisches und erfahrungsbezogenes Christsein und eine nachmetaphysische Gestalt von Theologie auf den Weg zu bringen. Häufig wurde und wird in diesem Zusammenhang

auf das Judentum verwiesen und das mit sehnsüchtigem Blick, wird doch angenommen, daß hier längstens und bestens verwirklicht wird, worum innerchristlich noch so mühsam zu ringen ist.

Wenn im Folgenden nach dem Kommentar gefragt wird, ist das mit Bemühungen um eine narrative Theologie verbunden, verzichtet aber bewußt darauf, den Kommentar etwa unter *Narratio* zu subsumieren. Das ist veranlaßt durch zwei Vorbehalte: Zum einen ist zu fragen, wie «reif» das Bild des Judentums ist, das in den angesprochenen Zusammenhängen zuweilen lebt bzw. wieviel womöglich aus spezifisch christlichen Reformbedürfnissen heraus auf das Judentum projiziert wird.<sup>4</sup> Zum anderen und damit verbunden: Gewisse Zweifel daran, ob mit der *Narratio* der Lebensnerv des rabbinischen Judentums, sein Modus der Vergewisserung und Orientierung in der Geschichte getroffen ist, drängen sich auf. So unstrittig die hohe Bedeutung der Erzählkultur darin ist – K. Müller nennt das Erzählen ein «Existential des gläubigen jüdischen Lebens»<sup>5</sup> –, Begriff und Sache des Kommentars scheinen mir in ihrer *Offenheit* (was sowohl literarische Genera angeht als auch die unterschiedlichen Denominationen des Judentums) zugleich *einschlägiger* zu sein. Anders gesagt: Das Kommentieren umfaßt zweifellos Erzählerisches, bietet aber auch Raum für den so ausdrücklich «vernunftbetonten Geist» des rabbinischen Judentums, «seine», wie E. Levinas pointiert sagt, «vernünfteln, dialektische Redeweise

<sup>1</sup>H. Waldenfels, Im Schatten von Auschwitz: Theologie heute, in: Leb-Zeug 51 (1996), Heft 1, S. 7.

<sup>2</sup>Vgl. etwa J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997. Mainz 1997, S. 151.

<sup>3</sup>Vgl. dazu K. Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen. Frankfurt 1997, eine Studie, die für die theoretische Ansprüchlichkeit des «Projekts» steht. Vgl. besonders Kapitel IX und X.

<sup>4</sup>Auf diese Gefahren macht K. Müller (Bedingungen einer Erzählkultur. Judaistische Anmerkungen zum Programm einer narrativen Theologie, in: R. Zerfuß, Hrsg., Erzählter Glaube – erzählende Kirche. Freiburg 1988, S. 28–51) aufmerksam. Er sieht in den christlichen Kirchen wesentliche Voraussetzungen für eine narrative Kultur nicht gegeben und warnt eindringlich vor einer nur peripheren Bezugnahme auf jüdische Kultur.

<sup>5</sup>Ebd., S. 29.

se»<sup>6</sup> wie auch die – christlicherseits nicht selten übersehene – hohe Bedeutung religionsgesetzlicher Erörterungen und Regelungen.<sup>7</sup> Zugleich rückt der Kommentar alle Sprach-, Schrift- und Denkformen in so bestimmte und zugleich umfassende Bezüge, daß eine These möglich wird, die die Überschrift schon ankündigt, hier aber in Anlehnung an G. Scholem<sup>8</sup> ausdrücklich formuliert sei: Der jüdische Kommentar ist die *signifikanteste Schrift- und Denkform des Judentums*. Im Fall des Talmuds als seiner Höchstform spitzt sich diese Text-Lebens-Beziehung sogar so zu, daß geradezu von einer *Einheit von Schriftbild und Lebensform* gesprochen werden kann.<sup>9</sup>

### Kommentieren und Kommentar

Wer vom Kommentar spricht, spricht immer auch schon von einer anderen Schrift. Denn der Kommentar definiert sich durch und durch als ein *Text-in-Bezug*. Im Fall des Judentums ist diese Bezugsgröße die Heilige Schrift, der Tenach. Näherhin besehen ist es das Offenbarungsgeschehen, das sich – bereits kommentiert – in der Heiligen Schrift niedergeschlagen hat und einzig erlaubt, sie heilig zu nennen. Schon hier deutet sich an, daß das semantische Feld von Kommentar in seinem jüdischen Gebrauch weit abzustecken ist. Es umfaßt ein strenges Verständnis im Sinn einer literarischen Gattung ebenso wie ein Verständnis vom Umgang mit theologischen Fragen insgesamt, ja ein elementares Verständnis von Theologie und – noch weiter – so etwas wie einen Denkstil bzw. eine Denkform überhaupt.

Als Klammer bzw. Kristallisationspunkt für diese unterschiedlichen Bedeutungen von Kommentar empfiehlt sich der Talmud. Bis in sein Schriftbild hinein zeigt er, was Kommentieren in einem strengen Sinn des Wortes meint; er umfaßt aber zugleich eine Fülle literarischer Einzelformen, die durch ihre Situierung in einer bestimmten Matrix erst deutlich als Kommentare anzusprechen sind. Als Gesamtopus aber prägte und prägt er ein Judentum, das epochal wichtig wurde und ohne das jüdische Identität sich auch heute nicht erläutern kann. Als Inbegriff und Höchstform wie Ferment einer Kultur bzw. Lebensform des Kommentars vermag er die Rede vom Kommentar als Denkform zu tragen. Wenn es um diese Dimension geht, kann Talmud geradezu als Synonym für eine kommentative Denkform gebraucht werden.

Im Folgenden seien diese angedeuteten Zusammenhänge erläutert. In einem ersten Schritt werden Grundzüge des Kommentars im rabbinischen Judentum dargestellt. In einem längeren zweiten Abschnitt werden Überlegungen vor allem französischer Denker unserer Zeit vorgestellt, die metareflexiv auf diese Kommentarkultur Bezug nehmen.

<sup>6</sup>E. Levinas, Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt 1993, S. 15.

<sup>7</sup>Vgl. in diesem Zusammenhang den Beitrag von G. Grunden, Essayistisches Denken als Denken des Bilderverbots, in: M. J. Rainer, H.-G. Janßen, Hrsg., Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie, Band 2), Münster/Westf. 1997, S. 165–172.

<sup>8</sup>G. Scholem, Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum, in: Eranos-Jahrbuch 1962. Zürich 1963, S. 19–48, hier bes. 25f.

<sup>9</sup>Das schließt eine hohe und insofern auch bezeichnende Bedeutung des Kommentars für das Christentum nicht aus. Darüber, daß der Kommentar von der Patristik an durchs Frühmittelalter bis in die Hochscholastik hinein in hohem Maße Denkform war, kann kein Zweifel bestehen. Vgl. P. Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz 1994, S. 140–147; dort auch einige Literaturhinweise. Zieht man den gewiß anders gearteten historisch-kritischen Kommentar der Exegese hinzu (ein entsprechend weites Verständnis, wenn man so will, eine Verbindung von streng exegetischem Kommentar und einem systematisch-theologischen Verständnis bahnt A. Stock [Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars, in: EKK Vorarbeiten 4. Köln-Neunkirchen 1972, S. 75–96] an), dürfte eine breite Basis «in Sachen» Kommentarkultur auch christlicherseits ausgewiesen sein. Nichtsdestotrotz bleibt die superlativische Rede vom Kommentar als der bedeutendsten Denkform im Judentum durch die innerchristlichen Verhältnisse unangefochten. Ein Werk wie den Talmud gibt es sowohl hinsichtlich seiner Entstehungsumstände, seiner Größe als auch insbesondere seiner Wirkungsgeschichte innerchristlich nicht.

### Offenbarung und ihre Wahrheit

Vom Kommentar zu sprechen heißt, sich in einem weiten Feld zu bewegen, das systematisch-theologisch durch Begriffe wie Offenbarung und Schrift, Text und Inspiration, Schriftlichkeit und Mündlichkeit und Tradition und Wahrheit aufgespannt ist. Daß sich das Geschehen der Offenbarung in Texten niederschlägt, scheint unausweichlich, wenn das Geschehen von dauerhafter Bedeutung bleiben soll. Ebenso unausweichlich erscheint die Kommentierung dieser Texte, gerade wenn diese den Anspruch haben, bedeutsam auch über die Ursprungssituation hinaus zu sein. Spätestens mit dem Moment der Kanonbildung ist der Kommentar geboren.<sup>10</sup> Neben diesen Texten steht aber nach rabbinischer Auffassung die mündliche Tora, die ebenso wie die schriftliche eine Kommentierung erheischt. Im einen wie im anderen Fall bringt das Kommentieren nach G. Scholem den «Wunsch nach historischer Kontinuität, ... nach Verbindung mit der Autorität des Ursprungs der Offenbarung» zum Ausdruck. Daß sich dieser Prozeß in allen drei Offenbarungsreligionen vollzieht, zeigt seine fundamentale Bedeutung. «Daß er im Judentum mit so besonderer Schärfe und Konsequenz auftrat und von dessen Trägern durchdacht wurde»<sup>11</sup>, läßt ihn zum Signum der rabbinischen Gelehrsamkeit werden.

Ein Blick in die sogenannte *Biblia Rabbinica* läßt ahnen, was Kommentar bedeuten kann. Wegen der Prägnanz seiner Beschreibung zitiere ich J. J. Petuchowski ausführlicher: «Schlage ich z.B. die Standardausgabe der *Miqra-oth Gedoloth*, d.h. der «Biblia Rabbinica» (1858 in Wien gedruckt, 1958 in Tel Aviv nachgedruckt) aufs Geratewohl auf und finde mich bei Genesis 22,5–13, so blicke ich auf zwei Seiten von 21 × 29 cm. Diese beiden Seiten enthalten die angegebenen Schriftverse; drei aramäische Übersetzungen resp. Paraphrasen aus dem talmudischen Zeitalter; massoretische (d.h. überlieferungswissenschaftliche) Bemerkungen zur Orthographie der Schriftworte; den Kommentar des Rabbi Salomo ben Isaak, Raschi genannt, der 1040 bis 1105 in Frankreich und Deutschland lebte; den Kommentar des Abraham Ibn Esra, 1089–1164, gebürtiger Spanier und Weltreisender; den Kommentar des Samuel ben Meir, Raschbam genannt, Raschis Enkel, der 1085–1174 in Nordfrankreich lebte; den Kommentar des Moses ben Nachman, Nachmanides genannt, 1194–1270; den Kommentar des Jakob ben Ascher, der

<sup>10</sup>Die innerbiblischen Bezugnahmen auf jeweils ältere Texte sind dagegen nicht als Kommentare zu bezeichnen; sie sind, worauf mich dankenswerterweise Prof. N. Lohfink aufmerksam machte, als ein Prozeß aufzufassen. Ein bedeutsamer Unterschied ist damit ausgesagt, den man m.E. mit Hilfe der Kanonisierung gut beschreiben kann. Die biblischen Überarbeiter befinden sich danach noch im kanonischen Prozeß (B.S. Childs), was heißt, daß einzelne «biblische Traditionen ... nicht unbenutzt (ruhten), sie wurden auch nicht in Archiven sicher vor Änderungen aufbewahrt, sondern sie wurden ständig überarbeitet und durch den Gebrauch verändert. So wurden die Heiligen Schriften beider Testamente, die ursprünglich Gelegenheitschriften darstellten und auf konkrete historische Situationen Bezug nahmen; durch zahlreiche redaktionelle Kunstfertigkeiten derart umgestaltet, daß sie für die nachfolgenden Generationen normativen Charakter erhielten.» (JBTh 3 [1988] S.13; zit. bei Chr. Dohmen; G. Stemmer, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments [Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 1,2] Stuttgart-Berlin 1996, S. 145). Dieser Prozeß nun hat eine Tendenz; er läuft auf einen Kanon als Abschluß der Sammlung entsprechender autoritativer Schriften hinaus. Diese Kanonisierung, nicht als Einzelakt, sondern selbst wiederum als einen Prozeß aufzufassen, setzt einen noch nicht fixierten Textbestand voraus; der «ist vielmehr eine Folge der Kanonisierung». (Dohmen, ebd., S. 145) Der Kommentator stände damit jenseits des kanonischen Prozesses; er setzt kanonisierte Schriften voraus, auch wenn für nachbiblische Schriftum der Vorgang beobachtet werden kann, daß einstige Kommentare in ihre Referenztexte eingewandert sind und von späteren Kommentatoren als Bestandteil des ursprünglichen Bezugstextes anerkannt wurden (vgl. zu letzterem G. Stemmer, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung. München 1977, S. 86f). Damit deutet sich an, was generell für den Kommentar im Jüdischen zu gelten scheint und im Folgenden nicht zuletzt aufgezeigt werden soll: letztlich verweigert er sich einer strikten definitiven «Umzäunung». Das dynamische Konzept gerade der mündlichen Tora dürfte die Ursache für diese Widerständigkeit sein.

<sup>11</sup>G. Scholem (vgl. Anm. 8), S. 25f.

um 1270 in Deutschland geboren wurde und 1340 in Spanien starb; den Kommentar des Obadiah Sforno, der etwa zwischen 1475 und 1550 lebte und in Italien wirkte; den Kommentar, der im 19. Jahrhundert von Salomo Salman Netter zu dem Kommentar des Ibn Esra verfaßt wurde; und schließlich einen Verweis, *Toledoth Aharon* genannt, auf die talmudischen Stellen, in denen die hier gedruckten Bibelverse diskutiert oder angeführt werden. Er wurde von Aaron Pesaro verfaßt, der wahrscheinlich nach 1400 in Deutschland lebte. Seine Anmerkungen wurden zum ersten Mal im Jahre 1580 in Basel gedruckt. Damit ist aber die «Biblia Rabbinica» noch längst nicht erschöpft. Weitere Kommentare, die auf diesen Seiten keinen Platz mehr hatten, befinden sich am Ende des Bandes; und andere Kommentare, meist zu lang, um hier aufgenommen worden zu sein, sind in selbständigen Bänden erschienen.»<sup>12</sup> In der Biblia Rabbinica liegt also eine Synopse von Auslegungen vor, die viele Generationen umfaßt. Diskussionen und Dispute, die sich über die Jahrhunderte hinweg erstrecken, werden hier synchronisiert. Die Schrift versammelt via Kommentar gegen alle Widerstände der begrenzten Lebenszeiten ihre Gemeinde um sich. Der Grundriß der Synagoge, in deren Mitte die Bimah, das Podest, von dem aus vorgelesen wird, steht, zeigt in der Architektur, was die Schriftseite im Buchformat vor Augen führt: «Die Torah ist der Angelpunkt, um den herum sich Bezüge, Erläuterungen und hermeneutische Debatten weben und miteinander verweben, die das tägliche und das historische Leben der Gemeinde organisieren, organisch erfüllen. Die Gemeinde kann als eine konzentrische Tradition des Lebens definiert werden.»<sup>13</sup> Der Charakter der Diskussionen und Dispute, auf die die Einzelkommentare zurückgehen, wird dabei auch in ihrer Zusammenfassung strikt bewahrt; jede Glättung und Harmonisierung wird unterlassen. Ja, die «scharfe Gegenrede des aktuellen Schulgesprächs wurde zur *narrativen Markierung* der Tradition überhaupt.»<sup>14</sup> Das verweist wiederum auf ein spezifisches Verständnis von Offenbarung und ihrer Wahrheit. Sobald der Kanon geschlossen war, trat die Frage auf, wie die von der Schrift doch selbst gebotene aktualisierende Interpretation zu legitimieren sei. Denn darüber, daß in der Schrift die Wahrheit «ein für allemal gegeben und festgelegt» sei<sup>15</sup>, besteht unter den Rabbinen ebensowenig Zweifel wie darüber, daß es eine je aufs neue zu suchende Wahrheit ist. «Wende die Tora hin und wende die Tora her, denn alles ist in ihr», heißt es entsprechend in den Sprüchen der Väter (mAv 5,22). Aus dieser Spannung einer über ihre Erstmitteilung weit hinausreichenden Bedeutung der Offenbarung und ihrer gleichzeitigen Verborgenheit ergibt sich in einem die *Notwendigkeit* und die *Dignität* des Kommentars. Er wird *ermöglicht* durch die Bedeutungsüberfülle der Schrift; nahezu «*genötigt*» wird er durch ihre Auslegungsbedürftigkeit. Ein chassidischer Autor, Efraim aus Sedylkow, faßt dies so: «Bis die Weisen (die Schriftgelehrten) sei erforschen, heißt die Tora nicht vollständig, sondern bildet nur eine Hälfte, aber durch ihre Forschungen wird die Tora zu einem vollständigen Buch. Denn die Tora wird in jeder Generation nach den Bedürfnissen eben dieser Generation erforscht (gedeutet), und Gott selbst erleuchtet die Augen der Weisen der betreffenden Generation, (so daß sie) in seiner Tora (das ihr) entsprechende wahrnehmen.»<sup>16</sup>

### Bedeutungsüberfülle der Schrift

Man rechtfertigt und qualifiziert diese Auslegungen näherhin durch zwei Auffassungen: Die Aktualisierungen gelten selbst als in der Tora enthalten oder man nimmt an, sie seien dem Mose neben der schriftlichen Tora als mündliche Tora gegeben wor-

<sup>12</sup> J.J. Petuchowski, *Wie unsere Meister die Schrift erklären*. Freiburg 1982, S. 9f.

<sup>13</sup> G. Steiner, *Der Garten des Archimedes. Essays*. München-Wien 1996, S. 251.

<sup>14</sup> K. Müller (vgl. Anm. 4), S. 33.

<sup>15</sup> G. Scholem (vgl. Anm. 8), S. 29.

<sup>16</sup> Vgl. J.J. Petuchowski (vgl. Anm. 12), S. 131; vgl. a. K. Müller (vgl. Anm. 4), S. 30.

Wir, die «Ärzte für die Dritte Welt», organisieren und koordinieren weltweit jährlich über 250 Arzteinsetze und unterstützen über 150 Sozialprojekte in der Dritten Welt. Wir sind ein Team aus angestellten und ehrenamtlichen Mitarbeitern. Für unsere Zentrale in Frankfurt suchen wir den



## Stellvertretenden Generalsekretär

für die organisatorischen und kaufmännischen Aufgaben.

Neben den fachlichen Kenntnissen in Rechnungswesen, Projekt- abwicklung, Ablauforganisation, guten EDV-Kenntnissen im PC- und Netzwerkbereich sowie in Englisch suchen wir eine engagierte Person mit persönlichem Bezug zu den inhaltlichen Aufgaben einer Hilfsorganisation im Dienste der Armen.

Sollten Sie sich für eine solche außergewöhnliche Aufgabe geeignet fühlen und die fachlichen Kriterien erfüllen, so senden Sie bitte Ihre Bewerbungsunterlagen mit Gehaltsvorstellung an:

**P. Dr. Bernhard Ehlen SJ; Elseheimerstraße 9, D-60322 Frankfurt**

den. «Sogar das, was ein fleißiger Schüler der Zukunft von seinem Rabbi lernen wird, ist schon dem Mose am Sinai gesagt worden.» (p Pea 17 a)<sup>17</sup> Damit wird ein Verständnis des Schriftkommentars umrissen, in dem sich Demut vor dem heiligen Text, ja Hingabe an ihn, aufs Spannungsvollste mit dem verbindet, was G. Scholem «Anmaßung» nennt: die nämlich, «die Wahrheit den alten Texten aufzwingen zu wollen: Der Kommentator, der also im genauesten Sinn der Schrift-Gelehrte ist, hat immer etwas von beiden Haltungen».<sup>18</sup> «Spontaneität in der Rezeptivität»<sup>19</sup> wird zum durchgängigen Signum rabbinischer Literatur. Geradezu ein klassischer Topos zum Beleg dieser Auffassung ist Menachoth 29b. Hier wird erzählt, wie Mose, auf dem Weg in die Höhe, um die Tora zu empfangen, auf den Herrn trifft, der dabei ist, «Kronen» für einzelne Buchstaben zu winden. Mose, dem dieses Tun überflüssig erscheint, fragt: «Warum begnügt Du Dich nicht mit den Buchstaben, wie sie sind, so daß Du ihnen noch Kronen, das heißt Häkchen, die sich auf gewissen Buchstaben der Torarollen befinden, auffügst?» Er bekommt zur Antwort: «Es gibt einen Mann, der nach vielen Generationen sein wird, namens Akiba ben Josef; er wird dereinst über jedes Häkchen Haufen von Lehren vortragen. Da sprach er vor ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir. Er erwiderte: Wende dich um. Da ging er und setzte sich hinter die achte Reihe (der Schüler Akibas). Er verstand aber nicht, was vorgetragen wurde. Da verließ ihn seine Kraft (das heißt, er geriet in Bestürzung, weil er den Vorträgen über die von ihm selbst gegebene Tora nicht zu folgen vermochte). Als jener zu einer Sache gelangte, bei der seine Schüler ihn fragten, woher er das wisse, sagte er zu ihnen: Es ist eine Lehre, die dem Mose am Sinai überliefert wurde. Da beruhigte sich sein Sinn...»<sup>20</sup> Denkbar pointierten Ausdruck findet dieses Bewußtsein bei R. Simeon ben Laqisch, wenn er schreibt: «Manchmal ist die Aufhebung eines Toragesetzes die wahre Befestigung der Tora» (b Men 99a). Dieser kaum weiter ausziehbare interpretatorische Bewegungsradius des Kommentars wie seine Begründung in der Offenbarung selbst führten dazu, daß er im Judentum nicht nur ein literarisches Genus blieb, sondern «die charakteristische Ausdrucksform des jüdischen Denkens über die Wahrheit, dessen was man rabbinischen Genius nennen könnte, geworden» ist. «Die systematischen Mitteilungen und Versuche sind auch im Judentum unter dem Einfluß des griechischen Denkens entstanden. Sein eigenstes Leben ist aber da gegeben, wo heilige Texte

<sup>17</sup> Zit. bei K. Müller (vgl. Anm. 4), S. 34.

<sup>18</sup> G. Scholem (vgl. Anm. 8), S. 29f.

<sup>19</sup> Ebd., S. 25.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 20.

kommentiert wurden, so weit immer für den kritischen Leser von heute diese Kommentare und ihre Ideen vom Texte selber abliegen mögen.»<sup>21</sup>

### Vom literarischen Genus zur Denkform

Die semantische Weitung vom literarischen Genus hin zur Denkform deutet sich hier an. Bezeichnenderweise verstand etwa Walter Benjamin seine zahlreichen literarisch-philosophischen Kommentare als Vorstufen zur Kommentierung heiliger Texte<sup>22</sup>, zu der es freilich nicht mehr kam. Und auch Kafka, «der größte moderne jüdische Schriftsteller und Meister der Einbildungskraft» gab «seiner Prosa die Gestalt von Exegese, von ergründenden, vergeblichen Marginalien zum Abgrund des Bedeutens».<sup>23</sup> All dem voraus aber liegt die immens breite Tradition der Midraschliteratur, also der Kommentare, die sich in klar erkennbarer Weise auf die Bibel beziehen.<sup>24</sup>

Ein derartiger Schriftbezug ist dagegen in den beiden Talmudim nicht gegeben. Jerusalemer und Babylonischer Talmud, zwischen dem dritten und der Mitte des achten Jahrhunderts entstanden, sind gleichwohl für die Herausbildung jüdischer Kommentarkultur von eminenter Bedeutung. Ihr Kern, die Mischna als Sammlung religionsgesetzlicher Diskussionen und Regelungen, versteht sich ausdrücklich als «Lehre der mündlichen Tradition im Gegensatz zum Bibelstudium».<sup>25</sup> Doch auch als mündliche Tradition provoziert sie Kommentierungen, die in der Gemara («Vervollständigung»), einer gleichwohl «unermess-

<sup>21</sup> Ebd., S. 29; ganz ähnlich E. Levinas (vgl. Anm. 6), S. 14.

<sup>22</sup> Vgl. G. Scholem, Walter Benjamin, in: *Judaica* 2. Frankfurt/M. 1970, S. 193–227, hier 217.

<sup>23</sup> G. Steiner, *Von realer Gegenwart*. München-Wien 1990, S. 63.

<sup>24</sup> Vgl. G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur*. Eine Einführung. München 1977, S. 80–96; die Differenz von Talmud und Bibel betont E. Levinas (vgl. Anm. 6), S. 14f. scharf, wenn er schreibt: «Der Talmud ist keine bloße Fortsetzung der Bibel. Er versteht sich als zweite Sinnschicht: Kritisch, mit vollem Bewußtsein, greift er die Aussagen der Schrift in einem vernunftbetonten Geist wieder auf.» Und sogar: «Der Talmud setzt in keiner Weise die Bibel fort ...» Die Schärfe dieser Abgrenzung erklärt sich aus dem Interesse, das Denken des Talmud von dem «wildem», wie es P. Ricœur vorgestell hat, abzuheben. Gleichwohl spricht Levinas aber auch davon, daß die Bibel durch den Talmud kommentiert wird. (ebd., S. 17)

<sup>25</sup> G. Stemberger, ebd., S. 69.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, 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 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–,

Euro 31.–

Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–

Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, Euro 50.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

lichen, ja maßlosen «Vervollständigung»<sup>26</sup>, gesammelt sind. Durch diese Kommentare zur Mischna wird nun aber wiederum ein Bezug zur schriftlichen Tora bzw. zur Bibel gestiftet. Denn in diese Kommentierungen fließen biblische Rekurse mit ein. Die schriftliche Tora kommentiert also die mündliche! Um das Geflecht der in dieser Kommentarwelt gegebenen Beziehungen nur anzudeuten, ist auf eine gleichsam gegenläufige Tendenz zu verweisen: Daß auch Talmudisches seinerseits in die explizit bibelbezogenen Kommentare fließen kann. David ben Amram, ein Gelehrter des 13. Jahrhunderts und vermutlich der Verfasser des *Midrasch ha-gadol*, des «großen Midrasch», zieht zu seiner Kommentierung des Pentateuch nicht nur einen Maimonides und alte Midraschim heran, sondern eben auch und nicht zuletzt den Talmud. *Kommentandum* und *Kommentar* können also – im Fall der mündlichen und schriftlichen Tora – Funktion und theologischen Status wechselseitig tauschen.

Neben diesen reziprok kommunikativen Beziehungen bleibt dann auf solche im Sinn von Ableitungen und Potenzierungen zu verweisen. Denn sofern die Mischna von der Gemara kommentiert wird und der so entstandene «heilige Meinungswirrwarr der Schriftgelehrten»<sup>27</sup> seinerseits nicht kommentarlos bleibt, wird ein Prozeß erkennbar, innerhalb dessen Kommentare zweiter und höherer Potenz entstehen; «Superkommentare», wie J. Maier sie nennt.<sup>28</sup> Ganz analog zur *Biblia Rabbinica* illustriert etwa eine Seite des Babylonischen Talmud diesen Vorgang. Einer Kristallbildung gleich wachsen Kommentare um ein zentrales Textfragment in der Mitte der Folioseite. Die Titel der einzelnen Talmudtraktate dürfen dabei nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Stoff nicht thematisch nach der Sache der Logik gegliedert ist, sondern vielmehr nach Stichwortzusammenhängen in didaktischer Absicht. Recht disparate Themen können so miteinander verbunden werden.<sup>29</sup>

Was jeder zielgerichteten systematischen Lektüre einen starken Widerstand bietet, könnte theologisch auch als Ausdruck des Bedeutungsüberschusses des eigentlichen Zentrums, des Wortes Gottes, identifiziert werden. Eine Bedeutsamkeit, die sich nicht im System abbilden läßt, kommt so zur Darstellung.<sup>30</sup> Auch im Talmud wird – aufs Ganze gesehen – keine Glättung angestrebt. Nur die bis ins Widersprüchliche reichende Vielfalt spiegelt die Fülle der Offenbarung. Biblisch rückgebunden wird diese Auffassung in dem hermeneutisch ausgelegten Psalm 62,12: «Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört: Bei Gott ist die Macht» bzw. in Jer 23,29: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der den Felsen sprengt?» (Mek, Jithro IV; VII)<sup>31</sup> wobei die einzelnen Funken als die verschiedenen Interpretationen des einen Gotteswortes aufgefaßt werden. Diese Disziplin, der Versuchung zur schlüssigen Einheitsformel zu widerstehen, wird auch dort durchgehalten, wo im Zusammenhang des praktischen Lebens, also halachisch, Entscheidungen getroffen werden müssen, wo also ein bestimmter Kommentar als verbindlich zu erklären ist. So entschied man sich dafür, in halachischen Fragen der Schule Hillels zu folgen. Doch bewahrte der Talmud, auch die oppositionellen Auffassungen auf und zwar «mit einem Ernst und einer Unerschrockenheit, die erstaunlich ist, gleichsam als ob man nie wissen könne, wo eine einmal verworfene Meinung doch noch zum Grundstein eines ganz neuen Gebäudes werden könne.»<sup>32</sup>

(Zweiter Teil folgt)

Paul Petzel, Andernach

<sup>26</sup> K. Müller (vgl. Anm. 4), S. 33.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> J. Maier, Art. Kommentar, in: J. Maier, P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentums*. Stuttgart 1981, S. 179; vgl. auch J. J. Petuchowski (vgl. Anm. 12), S. 27 wie E. Levinas, der in diesem Zusammenhang davon spricht, daß «ein Kommentar auf den Schultern anderer Kommentare sitzt». (s. Anm. 6), S. 14.

<sup>29</sup> Vgl. dazu etwa J. J. Petuchowski, «Rabbinische» und «dogmatische» Struktur theologischer Aussage, in: M. Stöhr, Hrsg., *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die systematische Theologie*. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 40), München 1981, S. 156f.

<sup>30</sup> Vgl. G. Scholem (vgl. Anm. 8), S. 29.

<sup>31</sup> Vgl. J. J. Petuchowski (vgl. Anm. 29), S. 160.

<sup>32</sup> G. Scholem (vgl. Anm. 8), S. 30.