

JEAN-LUC MARION · PARIS

## LAUDATIO AUF KARDINAL LUSTIGER<sup>1</sup>

Meine sehr verehrten Damen und Herren der Akademie,

was kann ich sagen, in diesem Augenblick, in dem man gleichwohl, und mehr als in jedem anderen, etwas sagen muss? Denn Sie haben mir das Wort erteilt und dennoch bringe ich angesichts dieses Ortes und all jener, die an ihm versammelt sind, kaum ein Wort hervor.

### I.

Das ist nicht weiter verwunderlich: Denn auch wenn jeder weiß, welch überaus große Ehre es bedeutet, in die Académie française aufgenommen zu werden, so spürt doch nur der, der in ihr tatsächlich auch einen Sitz und eine Stimme hat, die Bürde, die mit diesem *officium* verbunden ist, einem Dienst, der denjenigen, der die Ehre hat, ihn zu versehen, voll und ganz in Anspruch nimmt und ihn, wenn auch nicht unsterblich, so doch zumindest äußerst robust und widerstandsfähig macht – wie übrigens auch den grünen Rock, den er trägt. So ist dies heute für mich eine Prüfung in der größtmöglichen Bescheidenheit. Schon seit langem und immer, wenn mich der Zweifel an meiner eigenen Arbeit überkam, habe ich mich an den Sinnspruch gehalten: Wenn ich mich selbst betrachte, werde ich betrübt, wenn ich mich aber vergleiche, so bin ich getröstet. Von nun an aber, meine sehr verehrten Damen und Herren, da ich in den Schoß Ihrer ehrwürdigen Gesellschaft aufgenommen bin, werde ich jedes Mal, wenn ich mich vergleiche, noch betrübter sein, als wenn ich mich nur selbst betrachten würde.

Oder vielmehr werde ich mich vergleichen, um von Ihnen zu lernen, wie ich mich dieser Auszeichnung als würdig erweisen kann, so wie Sie dies durch Ihr eigenes Werk bereits getan haben. Und das einjährige Noviziat, das mir durch die äußeren Umstände auferlegt wurde, hat mich bereits ermessen lassen, welches Arbeitspensum Sie sich aufbürden und mit welcher Vielzahl an Publikationen Sie Ihrer Gesellschaft die Ehre erweisen. Ich werde mich aber auch mit der Schar von

*JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist Professor auf dem Lehrstuhl für Metaphysik an der Sorbonne (Paris IV) und Professor für Religionsphilosophie und Theologie an der University of Chicago. Er ist Mitbegründer der Internationalen katholischen Zeitschrift *Communio* und verantwortlicher Herausgeber der Reihe «Épiméthée» im Verlag Presses Universitaires de France. Jüngste Veröffentlichungen: *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, 2008; *Certitudes négatives*, Grasset, 2010; *Le croire pour le voir*, collection *Communio, Parole et Silence*, 2010.*

Philosophen vergleichen, die Sie im vergangenen Jahrhundert in Ihren Reihen aufgenommen haben: Bergson und Levi-Strauss, Gouhier und Gilson, Serres und Girard, aber auch mit jenen, die Sie hätten aufnehmen können, oder sollte ich sogar zu sagen wagen, die Sie hätten aufnehmen müssen, Levinas und Ricœur, Henry und Derrida, Merleau-Ponty und Sartre – sie alle hätten sich dieser Ehre nicht verweigert und die Philosophie, die heute in Frankreich so bedeutend ist, hätte es verdient. Und schließlich werde ich mich mit all jenen vergleichen, die, seit vierhundert Jahren, diesen ehrenvollen Dienst ausgeübt haben, damit sie mich in jener Praxis unterweisen, die Montaigne (der de iure auch ein Mitglied der Académie gewesen ist) «die Diskussion» nannte, «... die fruchtbarste und natürlichste Übung unseres Geistes». Die Diskussion vergleicht, weil sie jene zusammenbringt, die sich einander zuwenden, um sich gleichermaßen zuzuhören wie miteinander zu sprechen. Und die Académie française tut zweifellos nichts anderes – sie stellt nichts her, produziert nichts – als zuhören. Descartes war sich in seinem Entwurf für eine Akademie, den er im Auftrag der Königin Christine von Schweden zehn Tage vor seinem Tod angefertigt hatte, über das paradoxe Wesensmerkmal Ihrer Gesellschaft im Klaren, denn im Artikel VI seines Reglements heißt es, dass man «einander beim Reden mit Wohlwollen und Ehrfurcht zuhören solle und keine Geringschätzung demgegenüber aufkommen lasse, was in der Versammlung gesprochen wird.» In der Akademie hört man sich also beim Reden zu, nicht sich selbst, sondern einer dem anderen.

## II.

So kann ich auch verstehen, dass Jean-Marie Lustiger sich Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren, zutiefst zugehörig gefühlt hat, auch wenn es so schien, als hätte er keine Gelegenheit ausgelassen, um Ihnen zu entkommen. Dieser herausragende Geist und diese nicht nur intellektuelle, sondern auch spirituelle Ausnahmeerscheinung, dem so viele Studenten der Sorbonne seit den 1950er-Jahren ein verlässliches Wissen verdanken, hat zahllose Theologieseminare und Einkehrtage gehalten und eine Unzahl an Predigten hinterlassen, sich aber gleichzeitig hartnäckig geweigert, irgendwelche Bücher zu schreiben und eine literarische Karriere, welcher Art auch immer, anzustreben. Ich war erst wenige Monate Student in der Rue d'Ulm, als ich ihm im Mai 1968 mitten in dem brodelnden Vulkan des Quartier Latin zum ersten Mal begegnete, und seit diesem Tag habe ich ihn selten mehr aus den Augen verloren, so sehr prägte er diejenigen, die mit ihm zusammenkamen. Und als er dann Priester der Gemeinde Sainte-Jeanne de Chantal an der Porte de Saint-Cloud wurde, durchquerten wir ganz Paris, um seine Predigten zu hören; ich studierte damals, übrigens zusammen mit Christoph von Schönborn, die ziemlich schwierigen Abhandlungen des hl. Maximus Confessor und stellte mit ziemlicher Verblüffung fest, dass die Predigten dieses Priesters sich exakt an die Lehre des großen griechischen Theologen anschlossen, ohne es zu wollen oder es vielleicht gar zu wissen. Die Öffentlichkeit war sich schnell der Bedeutung dieser Predigten bewusst, sodass nach und nach Mit- oder Abschriften angefertigt und unter der Hand in Umlauf gebracht wurden, genau so, wie es auch zu Zeiten der Kirchenväter der Fall gewesen ist. Zu sehr durch ihre pastoralen Aufgaben in Pflicht genommen, als dass

sie Zeit gehabt hätten, Bücher zu schreiben, waren sie Männer des gesprochenen Wortes, die ihren Schreibern die Aufgabe überließen, um aus den einzelnen Körnern, die von der Kanzel fielen, das Brot einer Theologie zu backen, deren Rang bis heute unerreicht geblieben ist. So war auch Jean-Marie Lustiger jemand, der redete und predigte, aber nicht schrieb. Wir mussten lange warten, bis er nachgab und uns 1978 die *Sermons d'un curé de Paris* (dt. *Habt Vertrauen. Impulse zur Nachfolge*, 1982) veröffentlichen ließ – allerdings lange Zeit unter der Bedingung, dass dieses Werk anonym erscheine. Tatsächlich war es dann dafür schon zu spät und die Leser hätten ihn sowieso erkannt. Seit seiner Ernennung zum Erzbischof von Paris im Jahre 1981 jedenfalls hat die Zahl seiner Veröffentlichungen zugenommen, wobei diese aber immer auf Predigten oder Vorträge (wie etwa die beiden bewundernswerten Bände *Osez croire* und *Osez vivre* aus dem Jahre 1985; dt. in Teilübersetzung: *Wagt den Glauben*, 1986) bzw. auf Gespräche (wie z.B. der beeindruckende Band *Le Choix de Dieu* von 1987; dt. *Gotteswahl*, 1992) zurückgingen und nie Autorenbücher im engeren Sinne waren. Der Mangel an Zeit wird wohl kaum genügen, um diese ständige Praxis hinreichend zu erklären.

Dieser *Académicien* hat alle Sorgfalt darauf verwendet, nicht zu schreiben. Wie konnte er dennoch einer der Ihren werden und es über zwölf Jahre lang bleiben, während doch die Verantwortung für seine Diözese – eine Diözese übrigens, deren Glanz sich sehr rasch immer weiter ausbreitete, ganz entsprechend seiner Intelligenz und der Kraft seines Geistes, über ganz Frankreich, über Europa, ja bis an die Grenzen der Welt –, die, wie ich selbst sehen konnte, immer erdrückender wurde und es ihm kaum noch erlaubte, an Ihren wöchentlichen Sitzungen teilzunehmen? Und tatsächlich wurde er ja sogar zu einem der einflussreichsten Mitglieder Ihrer Gesellschaft. Dennoch aber hat wohl, wie durch eine seltsame Ironie, kaum ein Ereignis seine Zugehörigkeit zu ihr so sehr gekennzeichnet wie der Abschied, den er von Ihnen anlässlich einer Wahlsitzung, der von Max Gallo am 31. Mai 2007, nahm, wenige Monate, bevor er dieser Welt sterben und für die Ewigkeit geboren werden sollte. «Sie werden mich nicht wiedersehen.»

Nein! Nein, im Gegenteil, wir fangen erst an, Sie zu sehen, Kardinal Lustiger. Sie bleiben in der Tat unter uns, und zwar in der paradoxen Weise, wie auch der Apostel Paulus innerhalb der christlichen Gemeinde der Philipper geblieben ist: «... nicht nur in seiner Gegenwart, sondern noch viel mehr in seiner Abwesenheit» (Phil 2,12). Und um gleich damit einen Anfang zu machen: Sie bleiben in dieser Gesellschaft gegenwärtig. Als Anzeichen dafür verweise ich nur auf Ihren Leitspruch – «Für Gott ist alles möglich»: Die Eigentümlichkeit Gottes besteht darin, dass das Unmögliche sich für ihn als möglich erweist, während es für den Menschen immer unmöglich bleibt. So zum Beispiel die wunderbare Geburt des Isaak durch die bereits im hohen Alter stehende Sarah (Gen 18,14) sowie die noch wunderbarere Geburt Christi aus einer Jungfrau (Luk 1,37). Es war Jean-Marie Lustigers innerste und selbstverständlichste Überzeugung, dass Christus den Menschen sogar das Mögliche Gottes möglich macht, das heißt das, was ihnen ansonsten unmöglich wäre. «Mein Herz muss an das Mögliche glauben, das heißt an die für Gott bestehende Möglichkeit, von der die Menschen glauben, sie sei unmöglich» (*Osez croire*, p. 33). Oder: «Dem Evangelium glauben ist etwas anderes, als einem idealen und nicht zu verwirklichenden Programm, einer Utopie anhängen. Es will vielmehr bekennen, dass

Gott gekommen ist, um in uns das zu vollenden, was zu tun er von uns verlangt» (*Wagt den Glauben*, S. 257). Was nun aber kaum bekannt sein dürfte, ist, dass dieser Leitspruch von Kardinal Lustiger bereits lange vorher von einem sehr geistreichen und äußerst begnadeten Autor kommentiert worden ist, einem verkannten Theologen, der sowohl in der Tradition des hl. Franz von Sales als auch in der der abstrakten Mystik stand, auch einem Kardinal, und zwar dem, den man in diesem Hause den Kardinal Richelieu nennt. Es war tatsächlich er, der in der besten seiner religiösen Schriften, dem *Traité de la perfection du chrétien* von 1639 (dt. *Über die christliche Vollkommenheit*) – der erst jüngst von Ihrem Kollegen, dem leider inzwischen verstorbenen Pater Ambroise-Marie Carré neu herausgegeben wurde –, das Prinzip entwickelt hat von der «[...] Liebe, für die nichts unmöglich ist» (c. 36). Denn wenn für Gott nichts unmöglich bleibt, so rührt das von der einzigen Allmacht her, die seine Transzendenz zulässt, nämlich seiner Liebe. Und infolgedessen gewinnt der Mensch nur insofern einen Zugang zur göttlichen Möglichkeit dessen, was ihm unmöglich bleibt, als es ihm gelingt, in der gleichen Weise zu lieben, wie Gott uns liebt: «Nur in der Liebe kann der Mensch danach streben, eine gewisse Gleichheit mit Gott zu erlangen» (c. 42). Wie Sie sehen, meine sehr verehrten Damen und Herren dieser Akademie, handelt es sich hier um mehr als nur eine glückliche Fügung – der erste und der letzte unter den Kardinälen dieser Gesellschaft stimmen in dem entscheidenden Punkt überein: Nur Gott allein vermag alles, aber er will es nur durch die Macht der Liebe. Der letzte Kardinal sagte bei seiner feierlichen Aufnahme in diese Akademie über den ersten, dass «[...] hier allein Armand du Plessis de Richelieu den bestimmten Artikel verdient: er bleibt *der* Kardinal». Sie werden mir erlauben, dass ich, wenn ich *der* Kardinal sage, diese Exklusivität zuweilen dadurch verletze, dass ich dabei manchmal auch, ja sogar zuerst an Letzteren denke, denn der sagt ja in der Sache dasselbe wie der Erste.

Ausgehend von diesem Bezugspunkt wird es uns auch deutlich, warum Kardinal Lustiger so ganz und gar zu Ihrer Gesellschaft gehörte. Denn alles dreht sich hier um das Wort.

Wie aber versteht die Akademie das Wort? Als etwas, das einem erteilt wird und nicht als etwas, das man ergreift. Alles in Ihrer Tradition im Umgang mit dem Wort erinnert daran. Denn muss man nicht zuerst Ihre Stimme erhalten, um gewählt zu werden? Sofort und sogar in ganz trivialer Weise dient die Stimme zu einer Wahl. Aber ist man dann in Ihren Reihen aufgenommen, muss man wieder warten, bis Sie das Wort erteilen: Wenn ich also heute die schreckliche Freiheit habe zu sprechen, dann nur, weil Sie sie mir einräumen. Diese selbe Regel gilt auch für Sie in Ihrer vorrangigen Aufgabe, den *Dictionnaire de l'Académie* zu überarbeiten. Nun, wie wird sich die neueste von den früheren Auflagen unterscheiden? Im Vorwort zur 9. Auflage aus dem Jahre 1986 wiederholt es Maurice Druon noch einmal: «Der *Dictionnaire de l'Académie* ist ein solcher des alltäglichen Sprachgebrauchs, ganz einfach und in erster Linie, das Wörterbuch zum guten Gebrauch der Sprache, das deshalb auch als Richtwert für alle anderen dienen kann bzw. dienen sollte.» Aber wie wiederum definiert man den Sprachgebrauch? Genau genommen lässt er sich weder definieren, noch kann man über ihn entscheiden; er wird festgestellt. Man muss ihm nur folgen, oder anders gesagt, hinter ihm hergehen, ihn abwarten und auf ihn hören. Ein Wörterbuch des Sprachgebrauchs verfolgt den Grundsatz, darauf

zu horchen, wie Wörter sich hervordrängen und verschieben, wie die Sprache gesprochen wird. Wir sprechen innerhalb einer Sprache (frz. *langue* im Sinne des allgemeinen, überindividuellen, sozialen Sprachsystems, d.h. als die Gesamtheit der sprachlichen Gewohnheiten, welche es dem Individuum gestatten, zu verstehen und sich verständlich zu machen, Anm. d. Ü.), die uns in ihr sprechen lässt. Wir hören auf sie, um ihr zu antworten. Und so wie die Sprache als Sprachsystem (frz. *langue*) nicht auf das erste Wort (frz. *parole*) verzichten kann, so verdankt die Sprache überhaupt (frz. *langage* im Sinne ihrer allgemeinen Funktion als Ausdrucksmittel, Anm. d. Ü.) ihre Realität diesem Sprachsystem (frz. *langue*), das ihr vorausliegt und das sie je neu ins Werk setzt. Und ihrerseits kann die gesprochene Sprache (frz. *langue parlée*) nur ausgehend vom Wort eine Wirkung entfalten, das sie laut werden lässt. Und schließlich antwortet auch das ausgesprochene Wort selbst wieder auf das Wort, das es anruft. Es ist das Wort selbst, das in der Sprache (frz. *langue*) spricht, und sobald das Wort aufhört, der Sprache (frz. *langage*) ihren Atem einzuhauchen, wird diese gewissermaßen zu einem toten Archiv.

Folglich erschöpft sich das Sprechen nicht darin, etwas mitzuteilen, und noch viel weniger darin, nur Informationen auszutauschen (oder eine Reihe von Daten zu sammeln). Im Grunde genommen geht das Sprechen darauf zurück, jemanden anzurufen, also sich jemand anderem zuzuwenden. Sprechen kann folglich auch nichts sagen wollen: nicht etwas, *ne rem*, nicht einmal irgendetwas. Es gibt tatsächlich noch etwas Anderes zu sagen als irgendwelche Dinge, da ich ja über etwas gar nichts sagen könnte, wenn ich es nicht zuvor, implizit oder explizit, schon einem anderen sagen würde. Oder um es mit Levinas zu sagen: Das Gesagte kommt erst nach dem Sagen, es verdankt sich diesem Sagen und sollte es nie zum Verstummen bringen. Oder um es mit Heidegger zu sagen: «Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während *sie* doch die Herrin des Menschen bleibt» (*Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S. 148). Das Wort kann nichts sagen, nichts sagen über etwas, und dennoch demjenigen umso mehr sagen, dem es noch nichts oder nichts mehr sagt. Denn indem es sich an den anderen richtet, lädt es diesen vor, oder genauer, lässt es diesen anderen erscheinen, erweckt ihn zu sich selbst, weil es ihn zuerst zum Wort provoziert. Noch bevor wir sprechen, um Wissen zu erlangen, sprechen wir bereits, um Anerkennung zu finden.

Die natürlichen Sprachen entstehen und vergehen, und wir kennen viele wunderbare unter ihnen, die niemand mehr spricht, kaum jemand noch liest, ja an die sich die meisten kaum noch erinnern. Und wir sehen, wie manche direkt vor unseren Augen im Verschwinden begriffen sind, und zwar äußerst bedeutende Sprachen. Daher gehört es mit zu unserem Dienst (zu unserer Pflicht, denn ein Mitglied in Ihrer Gesellschaft zu werden, meine sehr verehrten Damen und Herren, bedeutet auch, eine Pflicht zu übernehmen, die leidenschaftlichen Einsatz erfordert, und nur wer es nicht besser weiß, kann glauben, es sei anders), Sorge zu tragen für die Unsterblichkeit der französischen Sprache. Die gigantische Informations- und Kommunikationsmaschinerie von heute zielt auf nichts anderes ab, als uns zum Schweigen zu bringen, indem sie uns verbieten will, ja schlimmer noch, indem sie uns davon befreien will – gleichsam wie von einer Aufgabe, die, wie sie meint, in Zukunft unnütz sein wird –, unsere Sprache zu sprechen, in der Sprache unserer Heimat zu denken.

Das Wort geht voraus, also ruft es an. Und hier klärt sich alles auf. Denn das, was für das Wort gilt, so wie es die Akademie versteht, nämlich das des Menschen, gilt umso mehr für das Wort Gottes, so wie die Kirche es versteht. Jean-Marie Lustiger fand ganz offensichtlich, wenn auch in analoger Weise, das eine im anderen wieder. Denn wenn ein Wort von Gott kommt oder mehr noch, wenn Gott sich zum Wort macht und dieses Wort Fleisch wird, dann, so die Hypothese, bedeutet dies einen Anruf, der noch radikaler ist als jeder andere Anruf, der von einem endlichen, fehlbaren oder abgeleiteten Wort herkommt. Es ist per definitionem «Gott, der anruft» (*Osez vivre*, p. 67). Der Text, die Wörter und die Sprache sind nur dann etwas wert, wenn sie durch ein lebendiges Wort wieder aufgegriffen werden. Zweifellos den Brief an die Hebräer im Sinn habend, wo es heißt: «Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert» (Hebr 4,12), ermahnt uns Jean-Marie Lustiger mit folgendem Hinweis: «Sie können die Schrift auch nicht wie ein beliebiges Buch lesen, sie muss ein in Ihrer Mitte gesprochenes Wort Christi sein, wobei Sie den Sinn der Geschichte verstehen lernen, in die Sie eingeführt werden. Denn Christi lebendiges, in seiner Kirche gesprochenes Wort empfangend, treten Sie in eine Geschichte ein, in die gesamte Geschichte des Volkes Gottes, die auch zur Ihrigen wird. Es geht jetzt nicht darum, das Christentum in der modernen Kultur aktuell werden zu lassen, es ist schon in ihr da, tiefer, als Sie vermuten. Es geht darum, dass Sie, die Christen, dieses Evangelium als Ihre Muttersprache erlernen» (*Wagt den Glauben*, S. 23). Die natürliche Muttersprache verdoppelt sich durch eine geistliche Muttersprache; die geistliche, indem sie selbst eine zweite Natur annimmt, bestätigt auf diese Weise, dass die natürliche schon eine geistliche gewesen ist. Und in der einen wie in der anderen klingt das Wesen des Anrufs an, die Erwählung.

Auch wenn es eine Illusion ist zu glauben, das natürliche Wort werde durch das geistliche Wort beherrscht, so gilt es sich andererseits dennoch auch der Illusion der, in diesem Fall christlichen, Theologen und Exegeten zu widersetzen, wenn sie von der Hypothese ausgehen, «der Meister des Evangeliums, der Meister des Wortes Gottes sei nicht Gott, sondern der Mensch, der sich zum Deuter, zum Richter aufwirft. Während nur das Umgekehrte zählt. Man gewinnt Zutritt zum Wort nur, wenn man sich von ihm interpretieren lässt, also zulässt, dass das Wort selbst uns anspricht» (*Wagt den Glauben*, S. 107). Zuzugestehen, dass die «Norm der Theologie nicht menschlicher Geistestätigkeit [entspringt], sie sich vielmehr im Glauben der Kirche [enthüllt], die in der Schrift und Überlieferung die Offenbarung Gottes erkennt» (*Gotteswahl*, S. 165), bedeutet keinen Angriff auf die Freiheit der theologischen Forschung, sondern sichert ihr vielmehr ihre einzige Legitimität. Jede Sprache kommt uns wie ein Anruf entgegen. Und was die Offensichtlichkeit dieser Erwählung angeht, so hat Jean-Marie Lustiger sie niemals bestritten.

### III.

Diese Erwählung, die auch körperlich-sinnlich deutlich wahrnehmbar ist, wer hätte sie mehr empfunden und besser zum Ausdruck gebracht als Jean-Marie Lustiger. Diese Kraft und diese Macht, die von ihm ausgingen (diese Gestalt, so groß und aufrecht und zugleich so agil in ihren Bewegungen, dieses Gesicht mit seinen hierati-

schen und ständig sich wechselnden Zügen, seine feierliche und eindringliche Stimme), waren so gar nicht einer persönlichen Verführungskunst geschuldet, die ihm auch völlig fern lag, sondern einer tiefen und vollkommenen Übereinstimmung seiner Seele mit dieser Erwählung. Er ging ganz in dieser Erwählung auf, die ihn in seinem Wesen durch und durch geprägt hatte, um hier den Ausdruck der tridentinischen Theologie und der *École française* für das Priesteramt aufzugreifen. Seine Autorität, die unumstritten war, rührte nicht von ihm selbst her, sondern von *jenem*, der ihn erwählt und gesandt hatte. Was man zuweilen als eine autoritäre Attitüde angesehen hatte, resultierte ganz im Gegenteil aus einer unheimlichen Demut: «Ich beschwöre Sie nicht. Ich fordere nichts von Ihnen. Ich spreche Sie im Namen Gottes an» (*Wagt den Glauben*, S. 27f.). Oder auch: «Wenn er [scil. jemand, der von der rechten Gesinnung abweicht] mich anhört, so gehorcht er nicht mir, sondern Gott, genau so wie ich Gott gehorche, wenn ich ihn auf rechte und legitime Weise anrede» (*Wagt den Glauben*, S. 35). Er konnte in der Tat behaupten, niemals in seinem eigenen Namen zu sprechen.

Wir wollen also einige Etappen des Lebens von Jean-Marie Lustiger nachzeichnen und uns dabei seine Erwählung zum Leitfaden nehmen. Mit dem, was er als Gotteswahl bezeichnete, war sicherlich nicht in erster Linie seine Entscheidung für die Sache Gottes gemeint, sondern ursprünglicher noch die Gnade, die er durch Gott erfahren hat. Sein ganzer Lebensweg bestand aus nichts anderem als einem ständig neu ergehenden Anruf und der entsprechenden Antwort darauf. Er war aber auch, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, eine Provokation, eine Berufung, die immer wieder mahnend das Wort ergriff: «Ich weiß, ich bin eine lebendige Provokation.» (*Gotteswahl*, S. 392).

Als er 1926 im XII. Arrondissement in Paris geboren wurde, dann im XVIII. und schließlich im XIV. Arrondissement heranwuchs («Ich bin eine Pariser Asphaltblume», wie er von sich gerne sagte), betrachtete er sich sicherlich nicht als einen Emigranten. Seine Eltern stammten zwar aus Bendzin in Polen, aber sie kamen nach Frankreich in der Absicht, Franzosen, Bürger eines Frankreichs zu werden, das meine Generation schon nicht mehr kannte, nämlich jenes, das nach dem 11. November 1918 glaubte, seine beherrschende Stellung in Europa wiedererlangt zu haben; ein Frankreich, das von sich selbst überzeugt war und noch nicht die Sprünge und Risse sah, die 1940 zu seiner Niederlage führen sollten. Dieses Frankreich, das wirkliche, aber auch das als Wunschtraum vorgestellte, sah sich stets als die Mutter der Schönen Künste, als Herrin über Krieg und Frieden, mit seiner über Erzählungen gewonnenen Identität, die scheinbar mit sich im Reinen ist, Vercingetorix und Chlodwig, die Revolution und Jeanne d'Arc, Ludwig XIV. und Napoleon, ein riesiger Gedächtnisraum, die französische Geschichte, die noch umso bedeutender ist, als sie von anderswoher mit sehnsuchtsvollen Augen betrachtet wird. Die tragischen Brüche des wirklichen Frankreich hatten folglich auf den jungen Aron Lustiger keinen direkten Einfluss: Er wurde zum Republikaner ohne jede Nostalgie für das Ancien Régime, er blieb von den verheerenden Folgen der Dreyfus-Affäre weitestgehend verschont und wurde auch nicht in die Auseinandersetzungen zwischen der Action française und den verschiedenen revolutionären Gruppierungen hineingezogen (was zum Teil auch seinen Abstand selbst zu den Entwicklungen des französischen Katholizismus seiner Zeit erklärt, der immer noch an diesen Rissen litt und

sie zum großen Teil nur dank seiner Hilfe überwunden hat). Von seinen Eltern hatte er zwar das klare Bewusstsein erhalten, ein Jude zu sein, aber es war ein Judentum, in dem der Gang in die Synagoge keine Rolle spielte und das vor allem auf den Pflichten der Moral und der Gebote beruhte – nicht zu lügen, nicht zu betrügen, lernen und verstehen, das schien ihm entscheidend für den Unterschied zwischen einem Juden und einem Goi zu sein. Das Exil hatte noch nicht begonnen, denn die Wahl wurde stillschweigend vollzogen, verborgen sozusagen unter dem Schutzmantel des französischen Aufenthaltsortes. Aber traf dies nicht auch für manch andere zu, etwas für – und zu demselben undurchschaubaren Zeitpunkt innerhalb der französischen Geschichte – Emmanuel Levinas, der unter ähnlichen Umständen nach Straßburg kam, in seinem Fall aus Litauen, um dort die französische Philosophie zu studieren, obwohl er auch Deutsch sprach. Als sie sich eines Abends in der Rue d’Auteuil begegneten, in den 1980er-Jahren, hatte ich den etwas seltsamen, aber zugleich auch tröstlichen Eindruck, dass sich hier zwei Brüder sofort wiedererkannten und miteinander über Dinge sprachen, die ich nicht verstehen konnte. Auch das ist ein charakteristisches Merkmal der französischen Identität, einer Identität, die von Emigranten zu ihrem Schicksal erwählt wird, ohne dass wir, die wir als Franzosen geboren wurden, dies wirklich begreifen könnten – sie sind also sozusagen wahrere Franzosen als wir selbst. Barrès, der Denker des Verwurzel-seins schlechthin, hat dieses Paradox auf den Punkt gebracht. Als er José Maria de Heredia, der in Santiago de Cuba geboren, dann aber durch seine Mutter in der Normandie und durch die École des Chartres in Paris «entwurzelt wurde», auf dem 4. Sitz in der Académie française nachfolgte, dessen Besetzung uns auch heute hier zusammengebracht hat, würdigte er ihn mit den folgenden Worten: «In den Adern des berühmten Dichters, dessen Laudatio zu halten ich heute die ehrenvolle Pflicht habe, floss kein französisches Blut. Doch durch ausdrückliche Wahl reihte er sich in die geistige Tradition unseres Landes ein [...]. Und wenn wir den Autor von *Les trophées* genauer betrachten, können wir nicht umhin, wenn Sie so wollen, als wieder einmal einzugestehen, dass Frankreich, das in der Nachfolge Griechenlands und Roms steht, sich darin hervortut, Medaillen aus fremdem Gold herzustellen.» Mit Lustiger, Levinas und so vielen anderen hat Frankreich, indem es seine Medaillen mit fremdem Gold hergestellt hat, auf Kredit zu leben gewusst. Solange es fortfährt, sich auf diese Weise in die Schuld anderer zu begeben, wird es es selbst bleiben – was übrigens auch für Ihre Gesellschaft gilt.

Aber durch seine Erwählung wurde Aron Lustiger schnell dem Land der Chaldäer entrissen und in die Wüste geschickt, wo er verschiedenen Prüfungen ausgesetzt war. Sein Vater wollte, sei es aus Unüberlegtheit, sei es aufgrund eines Geistesblitzes, oder in einer Mischung aus beidem, dass er nach Deutschland ging, zwei Sommer lang, in den Jahren 1936 und 1937, um dort die Sprache zu lernen, und die einzige Vorsichtsmaßnahme, die er dafür traf, war, seinen Vornamen Aron in Arno abzuwandeln. Arno machte also die Bekanntschaft mit der Hitlerjugend und den Nazideutschen, aber auch mit jenen Deutschen, die keine Nazis waren, sondern, zum überwiegenden Teil, Christen: «Mir war damals klar, dass der Nazismus eine tödliche Gefahr darstellte und dass in ihm der alte Götzendienst der «Heiden», der *Goyim*, wiederauflebte. [...] Aber für mich war mindestens ebenso wichtig die Tatsache, dass die Christen nicht mit den Antisemiten gleichgesetzt werden konnten,

nicht einmal in Deutschland. Dass man zwischen Christen und Antisemiten einen Unterschied machen konnte, dafür gab mir meine deutsche Gastfamilie den unwillkürlichen und schlagenden Beweis» (*Gotteswahl*, S. 42f.). Auf dieselbe Unterscheidung wird er in den kommenden Jahren dann auch in Frankreich Wert legen, wenn er, in Orléans, Conflans, Decazeville und Toulouse, darauf hinweist, dass «die Verfolgung der Juden weit schlimmer gewesen [wäre], wenn die katholische Geistlichkeit sich nicht so entschlossen eingesetzt und alle katholischen Untergrundorganisationen nicht so effizient gearbeitet hätten. Die Katholiken haben in Frankreich bei der Rettung von nicht wenigen Juden eine entscheidende Rolle gespielt» (*Gotteswahl*, S. 106). Ihre Kollegin Simone Veil hat es kürzlich in ihrer beeindruckenden Biografie *Une vie* auch noch einmal gesagt. Aber entscheidend war etwas Anderes: Es waren seine Schulkameraden, die ihn am Ausgang des Lycée Montaigne verprügelten und ihn lehrten, dass er ein Jude sei und es immer mehr werden sollte. Aron Lustiger lebte seine jüdische Identität in einer möglichst unauffälligen Weise, für die Antisemiten aber reichte dies schon aus, um ihm ans Leder zu wollen. Zur selben Zeit jedoch, im Jahre 1936, und in einer Gleichzeitigkeit der Ereignisse, die man wohl kaum als einen Zufall bezeichnen kann, fing er an, die Bibel zu lesen: Eines Tages, als er wieder einmal keine Lust hatte, drei Stunden Klavier zu üben, wie es seine tägliche Pflicht war, ließ er, wie Herr Wagner, die Tonleitern Tonleitern sein und las in der Bibel (übrigens in einer protestantischen Übersetzung, der von Segond). Und er las darin das, was er bereits kannte, seine eigene Geschichte, die von Abraham und Moses, die von ihm selbst, Aron, und vor allem jene des leidenden Messias aus dem Volke Israel. «Ich hatte das Gefühl, in der Bibel das zu entdecken, was ich bereits wusste. [...] Für mich handelte es sich [im Alten und Neuen Testament] um die gleiche spirituelle Frage, die gleiche Gnade und das gleiche Versprechen: das Heil der Menschen, die Liebe und Erkenntnis Gottes» (*Gotteswahl*, S. 32f.). Hier, in diesem Moment, fand die Erwählung statt, in endgültiger Weise. Die Erwählung führt zum Exil, nicht aber zur Entfremdung – das innere Exil eröffnet einen Zugang zu dem, was das eigene Selbst immer schon war, aber bislang nichts wusste.

Von diesem Moment an konnten die Prüfungen beginnen: die sichtbare und schreckliche Prüfung des Krieges und der Niederlage im Mai 1940, die ersten antisemitischen Gesetze und sehr schnell danach der gefundene Zufluchtsort in Orléans (wo, eine weitere Parallele, auch die Frau und die Tochter von Emmanuel Levinas Schutz gefunden hatten) bei einer Freundin eines von ihm verehrten Lehrers am Lycée Montaigne. Aber auch die unsichtbare Prüfung in einem geistigen Sinne: an einem Donnerstag, als Aron auf dem Weg zum Lycée Pothiers die Kathedrale von Orléans betritt (in der er später zum Bischof geweiht werden sollte; noch eine Koinzidenz, wenn man so will). Er tritt ein, ohne zu wissen, dass Gründonnerstag ist, der Tag des Priestertums Christi, der Einsetzung der Eucharistie. Er verweilt dort «einen langen Moment» in Schweigen und erzählt danach niemandem etwas davon. Am nächsten Tag geht er wieder dorthin, sieht das Kirchenschiff ganz kahl und aller Pracht entkleidet, ohne zu wissen, dass es nackt ist wie ein Leichnam, da ja Karfreitag ist, der Tag der Kenosis Gottes, in der er sich seiner Göttlichkeit entleert. «Und ich ließ diese Leere auf mich wirken. [...] und in diesem Moment dachte ich: Ich will getauft werden» (*Gotteswahl*, S. 49). Das Wunderbare hierbei zeigt sich in der Abwesenheit von jedem psychologischen Pathos und in dem Gegensatz zu so

vielen anderen erbaulichen Berichten: Die Bekehrung, wenn man diesen Begriff überhaupt verwenden will, wo doch alles seinen geraden Verlauf nahm, verläuft hier ganz entsprechend der Logik der österlichen Liturgie – die Eucharistie am Donnerstag, der Tod am Freitag, die Erwartung der Auferstehung in der Nacht von Samstag auf Sonntag. Hier vollzieht sich das, was er später einmal als Bischof über die Liturgie sagen wird: «Die Liturgie ist nicht die Darstellung des Unsichtbaren, sondern die Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi» (*Gotteswahl*, S. 328). Hans Urs von Balthasar, der zur gleichen Zeit zusammen mit Henri de Lubac und Ihrem Kollegen Kardinal Jean Daniélou in Lyon studierte, spricht in diesem Zusammenhang einige Jahre später von der objektiven Gestalt der Offenbarung Gottes.

Proselytismus spielte dabei keine Rolle, wie er versichert, und schon gar nicht von Seiten des Bischofs Courcoux von Orléans. Man glaubt dies durchaus, denn es bestand keine Notwendigkeit mehr, ihn zu überreden: Es war eine Erwählung, die ihn aus heiterem Himmel getroffen hatte. Und wenn einer in dieser Angelegenheit zu überzeugen wusste, so war das Aron Lustiger selbst, der, am Ende eines langen Kampfes zwischen Jakob und seinem Vater, diesem schließlich die Erlaubnis zu seiner Taufe abgerungen hatte und dann später auch für sein Priesteramt. Doch konnte man überhaupt über diese Dinge so sprechen wie über eine Frage, die es zu klären gab? Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass er jemanden, der mit Problemen zu ihm kam, nicht mit Argumenten zu überzeugen versuchte, vielmehr hörte er schweigend und aufmerksam zu, den Blick fest auf sein Gegenüber gerichtet, so als ob er das Leiden und das Geheimnis des anderen auf sich nähme, um sie im stillen Gebet vor Gott zu tragen. Übrigens kannte er das Leiden und das Böse nur zu gut, so wie man alte Feinde kennt, und er schaute ihnen ins Gesicht, Auge in Auge und mit gelassener Entschlossenheit, bis diese ihren Blick senkten und das Leben selbst sie schließlich mürbe machte. Auch er wurde einer harten Prüfung ausgesetzt; zunächst die Verhaftung seiner Mutter, dann ihr Verschwinden in Auschwitz. Und er musste arbeiten, nämlich zuerst das Abitur machen in dem kleinen Seminar von Conflans, wo er Zuflucht gefunden hatte; dann, zum eigenen Schutz, sich nach Decazeville zurückziehen, wo er zusammen mit seinem Vater in einer Fabrik arbeitete, in der Ölschiefer abgebaut wurde, der zur Gewinnung von Bitumen diente. Zur gleichen Zeit arbeitete Karol Wojtyła im Steinbruch von Zakrzówek, wo er Kalk für die Sodafabrik von Solvay, einem Vorort von Krakau, abbaute. Beide kannten sich also aus mit den Bedingungen und der Mühsal harter körperlicher Arbeit. Dann, als sich alles noch verschlimmerte und mit der Besetzung der sogenannten Freien Zone der Anfang vom Ende eingeleitet wurde, hieß es gänzlich unterzutauchen, in Toulouse, und zwar mit Hilfe des Priesters Bezombes und in Verbindung zu einzelnen Mitgliedern aus der Widerstandsgruppe *Témoignage chrétien*, die sich vor allem auf die Schriften der beiden Jesuiten Pierre Chaillet und Gaston Fessard berief. In dieser Zeit führte der Sohn den Vater in die Wüste des Bösen in seiner nackten und rohen Gestalt. Er wusste nun, «dass sich das Schlimmste in jedem Augenblick ereignen konnte» (*Gotteswahl*, S. 352). Ihm wurde vorgeworfen, was schlicht von Dummheit zeugt, sein Menschenbild sei ein pessimistisches und offensichtlich vom hl. Augustinus beeinflusst. Er hatte allerdings das Böse gesehen, aus der Nähe, ganz aus der Nähe. Nicht nur in seiner banalen, sondern auch in seiner diabolischen Gestalt, in seiner alltäglichen und abgründigen Erscheinung.

Dieser Zeitabschnitt endete mit dem Beginn des Studiums an der Sorbonne im Herbst 1944, unmittelbar nach der Befreiung, sowie mit dem Eintritt in das Karmeliterseminar in Paris im Jahre 1946. Von dort jedoch führte ihn sein Weg, über die Schule für Reserveoffiziere in Saint-Maixent, nach Berlin, wo er ab 1950 in der Uniform der ehemaligen französischen Besatzungsarmee diente. In Berlin, genauer in Ost-Berlin, das noch zugänglich war, entdeckte er den real existierenden Kommunismus und die Menschen, die er zwar in anderer Weise, aber ebenso wie der Nationalsozialismus unterjocht hatte. Wie Karol Wojtyła konnte er unmittelbar die beiden Gesichter des Totalitarismus kennenlernen, aber, und dies war noch schwerwiegender, darin zugleich auch die beiden offensichtlichsten Formen des Nihilismus wiedererkennen. Ab diesem Zeitpunkt machte er sich mit all seinen außergewöhnlichen Geistesgaben daran, die historische und soziologische Wirklichkeit der Dinge des Lebens, des Lebens und folglich auch des Todes, auf das Genaueste zu lesen, und dies in einem theologischen und spirituellen Sinne. Dieser Exodus erreichte dann, entsprechend einer verblüffenden Logik, bei seiner ersten Pilgerreise nach Jerusalem im Jahre 1951 seinen Höhepunkt. Hier ereignete sich das, was man bei Pascal die zweite Bekehrung nannte: Gebeugt über den Stein des Heiligen Grabes, habe er wie folgt gebetet: «So wahr dieser Stein hier liegt, so wahr du ihn berührst und so wahr er deinen Händen und deinem Gesicht widersteht und sich deinen Sinnen als wirklich aufdrängt, so wahr musst du dich entscheiden, ob du dem auferstandenen Christus, Gott, dem Erlöser, und dem Anruf Gottes an sein Volk zum Heil der Welt mit ganzem Herzen anhängen willst oder nicht» (*Gotteswahl*, S. 178). Hier schließlich erhielt die Erwählung ihre endgültige Bestätigung, denn, wie er nicht müde wurde, zu wiederholen: «Die Gewissheit, von Gott berufen zu sein, hat mich nie verlassen» (*Gotteswahl*, S. 123). Nun wurde Aron Lustiger der, der er im Heilsplan Gottes, wenn nicht auch schon in sich selbst, war, Aron Jean-Marie Lustiger, «eine lebendige Provokation, die die Gläubigen dazu zwingt, sich Gedanken über die historische Gestalt des Messias zu machen» (*Gotteswahl*, S. 392).

Und jetzt konnte auch sein öffentliches Leben beginnen, das man in zwei Abschnitte einteilen kann, den seines Wirkens als Priester und den seines Wirkens als Bischof. Im ersten stand die Diagnose, im zweiten das Handeln im Vordergrund.

1954 wurde er in der Kapelle der Karmeliter zum Priester geweiht und unmittelbar darauf zum Studentenkaplan am «Centre Richelieu» ernannt, das er bereits seit dem Beginn seines Studiums an der Sorbonne regelmäßig besucht hatte. Hier begegnete er auch wieder dessen außergewöhnlichem Gründer, Pfarrer Maxime Charles. Dieser kleine Mann aus dem Périgord, der ein genialer Menschenführer, beeindruckender Vorkämpfer des Glaubens und zuweilen auch ein unerträglicher Plagegeist in den Fußstapfen des Don Camillo war, hat nach der Befreiung Frankreichs, und nach seinem Dienst in der Pfarrgemeinde von Malakoff, zuerst im Quartier Latin und dann in der Basilika von Montmartre Dutzende Priester, von denen viele später Bischöfe wurden, Hunderte Hochschullehrer, Tausende Studenten und Zehntausende Gläubige mit großem pastoralen Gespür und Organisationstalent in ihrem Glauben geprägt und vor allem aber die Grundlagen für eine tiefe Spiritualität der Eucharistie gelegt, die in direkter Linie auf Pierre de Bérulle zurückging. Die Bedeutung dieses Mannes wird eines Tages noch genauer zu erforschen sein, der zu jener Sorte von Menschen gehörte, die hinter ihren ersten Rollen verdeckt bleiben,

die sie herauszustellen und zu befördern wussten, ohne die aber das Entscheidende ihres Wirkens gar nicht zu begreifen wäre: Er wurde nämlich für viele Generationen von Studenten, an der Sorbonne und in den Elitehochschulen, eine Art katholischer Lucien Herr. Jean-Marie Lustiger griff dessen grundlegenden Zielsetzungen auf und führte sie stets in der Weise fort, dass sie am Ende eine Wirkung erlangten, die damals noch gar nicht abzusehen war. Bei beiden war da zunächst ein absoluter Glaube zu spüren, der, sobald sie anfangen zu sprechen, ihre ganze Person mitsamt ihren Worten in dem *Wort dessen* aufgehen ließ, um den sich alles drehte, und der ihren Gesprächspartnern immer das Gefühl gab, direkt dem Geheimnis selbst gegenüberzustehen. Dann gab es da eine grenzenlose Weite des Geistes, in der jede begriffliche oder künstlerische Gestalt Platz fand, jede philosophische oder geschichtliche Lehre, egal aus welchem Bereich der Humanwissenschaften, und die immer zumindest einen Gesprächspartner ausfindig machte, oft auch einen Verbündeten, oder jedenfalls immer einen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit wahrnahm und so die gelassene Gewissheit hatte, dass keine Wahrheit *der Wahrheit* widersprechen kann, sondern in dieser letztlich erst in ihrer ganzen Vernünftigkeit lesbar wird. Dieses Vertrauen in den menschlichen Geist (dieser «Intellektualismus», den man ihm zuweilen vorgeworfen hat) beruhte auf einer, ich kann es nicht besser sagen, liturgischen Vision der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft und der Verkündigung des Evangeliums selbst, in der, weit entfernt davon, das eine dem anderen entgegenzusetzen, wie die etwas phantasielose Nüchternheit der gängigen Weltsicht dies tut, alles, was geistlich ist, auch wirklich ist, und alles, was wirklich ist, auch geistlich: «Aber das Geistliche ist das Allererste. Alles was geistlich ist, ist real: das war es, was ich Ihnen schließlich zu sagen hatte» (*Wagt den Glauben*, S. 379). Später dann hielt Kardinal Lustiger einmal ein privates Seminar, zu dem die herausragenden Köpfe unserer Zeit eingeladen waren (einige unter Ihnen, die heute Abend hier versammelt sind, werden sich noch daran erinnern), und ich war auch damals, wie so oft, nicht nur über seine Kenntnisse auf allen Gebieten verblüfft, sondern vor allem auch über seine Fähigkeit, mit der er stets die entscheidende Frage stellte und dabei seinem Gesprächspartner auch immer bis in den hintersten Winkel seiner Gedankengänge folgte, egal ob dieser nun ein Paläontologe, ein Phänomenologe, ein Wirtschaftswissenschaftler, ein Spezialist auf dem Gebiet des Feminismus oder der Elementarteilchen war. Ich habe aus seinem Munde niemals etwas Unvernünftiges oder gar eine Plattitüde gehört.

Tatsächlich aber tat er stets nichts anderes, als die von Pascal entwickelte Lehre von den drei Ordnungen umzusetzen: die Körper und die politische Macht gehören zur ersten Ordnung, der des Fleisches, die keinen Zugang zur zweiten, zu der des Geistes und der Vernunft hat, so wie diese zweite keinen Zugang zur dritten Ordnung hat, zu der des Herzens und der Liebe. Die erste Ordnung sieht also weder die zweite Ordnung («Die Republik braucht keine Gelehrten!») noch die dritte («Wie viele Divisionen hat der Vatikan?»). Und die zweite Ordnung sieht die dritte nicht («Gott? Sire, ich brauche diese Hypothese nicht.»). Nun besteht aber Pascal gerade darauf, dass jede höhere Ordnung die niedrigere(n) Ordnung(en) sieht. Wir alle können die erste Ordnung nicht nur ausgehend von ihr selbst betrachten (so wie es die politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich Verantwortlichen tun), sondern auch ausgehend von der zweiten Ordnung, und sei es nur, weil die kritische Wach-

samkeit des Bürgers auf der Voraussetzung beruht, dass alle Meinungen von dem entscheidenden Gesichtspunkt der Vernunft aus in Frage gestellt werden können. Aber um die beiden ersten Ordnungen ausgehend von der dritten sehen zu können, muss man bereits in der Liebe Fuß gefasst haben und auch in ihr verbleiben. Uns allen gelingt das kaum oder immer nur aufgrund einer sehr kurzen Regung des Herzens. Jean-Marie Lustiger dagegen vermittelte den untrüglichen Eindruck, in dieser Ordnung der Liebe dauerhaft Wohnung genommen zu haben. Ich will damit nicht sagen, dass er schon von Natur aus ein herzenguter Mann oder von einer unerschütterlichen biblischen Sanftmut gewesen sei, im Gegenteil: Seine legendären Wutanfälle und seine zuweilen vernichtenden Urteile trafen deren Adressaten deshalb so schwer, weil sie aus einer so großen Höhe herniederdonnerten. Er sah die Welt und die Menschen im Lichte der Liebe, so wie man die Dinge in der Nacht im grünen Licht der Nachtsichtgeräte sieht. Im Gegensatz zum Materialismus erklärte er das Niedrigere immer aus dem Höheren. Angesichts einer politischen Situation fragte er sich stets, welche Kräfte des Hasses, des Bösen, der Güte und der Treue zu Gott jeweils am Werke sind. Und bei einer scheinbar nur theoretischen Debatte, die aber häufig auch ideologisch eingefärbt ist, bemühte er sich immer darum, bei den jeweiligen Protagonisten das herauszuhören, was sie in ihrem Denken leitete oder was jeder von ihnen liebte oder hasste. Denn im Lichte der dritten Ordnung leuchtet die Wahrheit nur in dem Maße, wie sie auch geliebt wird, andernfalls klagt sie an – und sei es nur in dem Sinne, wie das Licht die Umrisse dessen hervorhebt, was von ihm erleuchtet wird. *Veritas lucens*, die auch und häufig auch eine *veritas redarguens* ist: Jean-Marie Lustiger schien mit zu jenen zu gehören, die zwar wenige, aber dafür um so entschiedener waren, wenn es darum ging, diese Lehre von der Wahrheit des hl. Augustinus in die Praxis umzusetzen.

Daher auch sein politischer Scharfsinn in der vornehmsten Bedeutung dieses Begriffs: «[...] die Haltung, die von einem moralischen und geistigen Standpunkt aus gesehen keine Kompromisse kennt, ist politisch die verantwortlichste Haltung» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, 1990, p. 195). Oder auch: «Es ist nicht nur unmoralisch und unchristlich, ja es ist sogar gegen den Geist der Politik selbst, die Moral aus der Politik auszutreiben» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 214). Diese Auffassung hat ihn, unter anderem, dazu geführt, die Ereignisse von 1968 keineswegs als eine Revolution zu betrachten (vgl. *Gotteswahl*, S. 255) oder 1987 den Zusammenbruch des kommunistischen Systems «vorauszusehen» (*Gotteswahl*, S. 292) oder die Revolution in Polen und in Mitteleuropa in einer Weise zu analysieren wie sonst niemand, Karol Wojtyła und die maßgeblichen Führer von Solidarnosc ausgenommen. Ja, sie hat ihm bereits im selben Jahr 1987 auch schon erlaubt, die Wahl Barack Obamas vorherzusagen: «Stellen Sie sich vor, morgen würde ein Schwarzer zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt – das ist innerhalb der nächsten zwanzig Jahre durchaus möglich» (*Gotteswahl*, S. 450f.). Aber auch im Hinblick auf die zweite Ordnung bewies er denselben Scharfsinn: «Das Wirkliche widersetzt sich dem, was der Mensch für berechenbar hielt. Und dieses Wirkliche ist eine geistliche Wirklichkeit» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 318). Man hat ihn so oft für seine Kritik an der Aufklärung kritisiert, dass ich mich gehalten sehe, sie zu verteidigen und näher zu erläutern. Wie kann man immer wieder wiederholen, dass es nach Auschwitz nicht länger mehr möglich sei, zu philosophieren,

Theologie zu betreiben oder Gedichte zu schreiben (de iure und de facto, wobei zu fragen wäre, ob nicht die Not unserer Zeit geradezu danach verlangt, dies auch weiterhin zu tun, aber ganz anders und in einer aufrichtigeren Weise, und ob es nicht genau das ist, was Levinas, Henry und Derrida, Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac, Paul Celan und René Char versucht haben?), ohne die Selbstgenügsamkeit dieser «[...] selbstgenügsamen» Vernunft, die ihre Grenzen nicht kennt» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 129) in Frage zu stellen? Heißt dies nicht, das ernst zu nehmen, was Valéry als die Sterblichkeit der Zivilisationen diagnostiziert, Freud als das Unbehagen in der Kultur stigmatisiert, Husserl als die Krisis der europäischen Wissenschaften analysiert, Heidegger als das Ende der Metaphysik gedacht, ja was Heisenberg sogar als die Krise der Grundlagen der Wissenschaften aufgezeigt und Gödel als Unvollständigkeit der Logik herausgestellt hat und was dann von Wittgenstein weiter untersucht wurde? Warum sollte man dieses Urteil nicht für vernünftig halten: «Um es ganz deutlich zu sagen: Dieses ungeheure Geschehen besiegelte das Ende der Aufklärung in den Herzen der Menschen» (*Gotteswahl*, S. 317f.). Und gibt es eine klarere und gelassene Diagnose als diese: «[F]ür mich ist die Vorstellung, die Vernunft könne sich selbst erlösen, eine glatte Illusion» (*Gotteswahl*, S. 119). Indem er dem christlichen Denken die vorrangige Aufgabe zuschreibt, dabei zu helfen, «[...] die Vernunft vor sich selbst zu retten, um so ihren Sieg zu sichern» (*Gotteswahl*, S. 286f.), tritt er damit nicht, auf paradoxe Weise, wie ich einräumen muss, aber dennoch unbestreitbar das Erbe des Marxismus der Frankfurter Schule an, des Protestantismus von Barth und Bonhoeffer, der Dekonstruktion von Derrida und der dezentrierten Ethnologie von Levi-Strauss? Wenn man dieser Krise nicht dadurch begegnen will, auf einen neuen Anfang zu warten, einen, den Husserl mit «einem breiteren Begriff des Logos und der Logik» umschrieb und Nietzsche als «die große Vernunft» bezeichnete, wird es einem, so ist zu fragen, dennoch gelingen, «auf der Ebene der Vernunft» das zu denken, was uns bedroht und was uns dennoch retten könnte? Es gereicht Jean-Marie Lustiger zur Ehre, dass er sich über das zugleich Tragische und Heilsame eines «Grundes ohne Grund» niemals etwas vorgemacht hat (*Devenez dignes de la condition humaine*, 1995, p. 37). Mit einem Wort: Was man als banale Kritik an der Aufklärung verunglimpft hat, ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine sehr bewusste Auseinandersetzung mit dem, was man in dürftigen Zeiten wie diesen als Nihilismus bezeichnen muss.

Und es ist in der Tat die universale Herausforderung des Nihilismus, in deren Kontext Jean-Marie Lustiger das zu thematisieren verstanden hat, was man allgemein die Krise des Glaubens, und im Besonderen die Krise der katholischen Kirche, vor allem der in Frankreich, bezeichnet hat. Nirgendwo besser als in dem faszinierenden Dialog, den er 1989 in der Zeitschrift *Le Débat* mit Ihrem leider allzu früh verstorbenen Kollegen François Furet führte (der mir in Chicago zu einem Freund wurde), hat er seine Diagnose dargelegt: «Ich werde von einer Feststellung ausgehen: Im Unterschied zu anderen europäischen Nationen hat Frankreich im Katholizismus nicht die Matrix seiner nationalen Identität gefunden. In mehreren Ländern ging die Kirche dem Staat voraus und hat der Nation durch die Sprache und die Kultur einen gewissen Halt gegeben. [...] In Frankreich dagegen deckt sich die Idee der Nation nicht mit der Idee des Katholischen als solcher, und übrigens

auch nicht mit einer sprachlichen Gegebenheit» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 18 sq.). Entgegen der schmeichelhaften Legende von «der ältesten Tochter der Kirche» hat Frankreich nie aufgehört, sich zu entchristlichen (die Religionskriege, die Revolution, die Trennung von Staat und Kirche 1905, die Landflucht etc.) und folglich durch ebenso viele Bekehrungsbewegungen das Evangelium wieder neu zu verkünden (das 17. Jahrhundert der Mystiker, die Missionen im 19. Jahrhundert, die Action Catholique und die kulturelle Erneuerung im 20. Jahrhundert etc.). Denn «Frankreich [...] ist das einzige im westlichen, oder besser: im christlichen Europa, wo nie eine völlige Identifizierung zwischen Christentum, Kultur und Volk stattgefunden hat» (*Wagt den Glauben*, S. 148). Dass sich die Katholiken heute als Minderheit wiederfinden, bedeutet also keine Katastrophe und ist auch keineswegs neu, denn sie fühlen sich nicht zu einer Mehrheit berufen, und noch viel weniger dazu, eine politische Vormachtstellung innerhalb der Nation auszuüben, mit oder gegen den Staat. Ihre Erwählung durch die Taufe bestimmt sie allein dazu, Zeugnis für das Heil abzulegen, das Gott der Menschheit durch die Gegenwart Christi in ihr gebracht hat. Oder mehr noch, warum sollte nicht auch die Kirche den Weg einschlagen, den Christus selbst eröffnet hat – dass nämlich die Offenbarung Gottes sowohl ihre Ablehnung wie auch ihre Annahme durch die Menschen bedeuten kann? Wenn der Knecht nicht größer ist als der Herr, warum sollte sich dann die Gemeinschaft der Gläubigen der Prüfung der Verlassenheit und des Todes entziehen, um zur Auferstehung zu gelangen? Ja im Gegenteil, müsste sich eine triumphierende Kirche unter den Menschen nicht darüber beunruhigen, dass sie bereits ihre ganze Erwählung aufs Spiel gesetzt hat dadurch, dass sie mit der Welt einen Kompromiss geschlossen hat?

Denn in dieser dürftigen Zeit des Nihilismus gilt es danach zu streben, eben nicht beim Willen zur Macht seine Zuflucht zu suchen, denn es ist paradoxerweise gerade ihre Bejahung, die die höchsten Werte entwertet, weil sie ja dadurch, dass sie sich bewerten lassen, bereits wieder ihre innere Abhängigkeit von dieser Bewertung selbst erkennen lassen. Wir werden den Nihilismus nicht dadurch überwinden, dass wir mit noch mehr Macht neue Werte bejahen, sondern vielmehr damit aufhören, zu bewerten und uns somit auf den Machtzuwachs des Willens zum Willen einzulassen. Doch wie könnten wir uns vom Willen zur Macht befreien? Die christliche Antwort lautet hier: Indem wir nicht unseren eigenen Willen verfolgen, sondern den eines anderen, indem wir nichts mehr dafür tun wollen, um unseren eigenen Willen zu behaupten, sondern alles dafür, einen heiligen und folglich radikal anderen Willen zu empfangen. «Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen» (Lk 22,42). In der Krise der Kirche sah Jean-Marie Lustiger den Kern der universalen Krise der Vernunft, die der Nihilismus unausweichlich mit sich bringt. Er begegnet ihr durch eine einzige Forderung, die natürlich an die Christen, aber auch an alle Menschen ergeht, nämlich «[...] das Recht, die Wahrheit zu suchen und ihr zu folgen» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 66).

Diese Überzeugungen, zu denen er, nach reichlicher Prüfung, gelangt war, mussten nur noch auf ein Ereignis warten, um sich in ihrer ganzen Macht, die lange Zeit gebremst war, entfalten zu können. Und dieses Ereignis trat dann plötzlich und völlig unerwartet ein: 1979 wurde der ehemalige Studentenkaplan der Communauté étudiante de Paris (CEP, bis 1959 als Centre Richelieu bekannt, Anm. d. Ü.)

und spätere Pfarrer der Gemeinde Sainte-Jeanne de Chantal, der Mann aus Paris, der seine Stadt jahrzehntelang auf seinem Mofa durchquerte, zum Bischof von Orléans ernannt. 18 Monate später, im Jahre 1981, wurde er zum Erzbischof von Paris ernannt, was auf eine persönliche Wahl von Papst Johannes Paul II. zurückging, die weniger politisch und vernunftmäßig als vielmehr mystisch motiviert war. Aber was sage ich? Diese Wahl war eine mystische und folglich, in guter Pascalscher Logik, eine umso mehr politische und vernunftmäßige, was sich dann glücklicherweise auch bestätigen sollte. Dieser Zeitabschnitt, der mehr als 20 Jahre dauerte, wurde für ihn und vor allem auch für uns alle, ob katholisch oder nicht, entscheidend. Dennoch und obwohl nun durch die Aufmerksamkeit der Medien alles, was er tat, öffentlich wurde, all seine Reden kommentiert und besprochen und so überall bekannt wurden, seine Publikationen Auflagen und Massen erreichte, wie man es nicht vermutet hätte, all die Initiativen, die er anstieß, gute und für alle sichtbare Ergebnisse hervorbrachten, sein oft paradoxes Denken einen Einfluss ausübte über die Grenzen Frankreichs und sogar Europas hinaus, und obwohl auch ich den Wirbelsturm und den Kardinal mittendrin miterlebt und gesehen habe, wie das Gebet ihm eine unerschütterliche Gelassenheit verlieh, trotz alledem vermögen wir nicht allzu viel über ihn zu sagen. Das, was er angestoßen hat, hat erst angefangen, die ersten Früchte zu tragen. Zu nennen sind dabei sicherlich die Reformen in der Ausbildung der Priester und der ständigen Diakone und in der Unterweisung der Getauften, die Neudefinition der Rolle der Pfarrgemeinde, die Wieder- oder Neugewinnung von (ehemaligen) Kirchgängern, die Einrichtung einer neuen Presse, eines Radio- und Fernsehsenders, eines vorzüglichen kulturellen Zentrums (ich meine das Collège des Bernardins), der Fondation Notre-Dame – all dies, und was ich anzuführen noch vergessen habe, hat das Gesicht der Kirche in Paris, und also in ganz Frankreich, verändert. Die theologische Forschung erhielt mit der Gründung der École Cathédrale Auftrieb, da sie das Institut Catholique de Paris und das «Centre Sèvres» der Jesuiten zu einem sicherlich gesunden Wettstreit herausgefordert hat. Und auch ist heute die christliche (und nicht nur die katholische) Botschaft generell im öffentlichen Raum deutlicher zu vernehmen, weniger polemisch, aber auch weniger kleingläubig, sodass religiöse Fragen heute in der öffentlichen Debatte einen Platz einnehmen, der nicht zu vergleichen ist mit dem, was ihnen vor dem Mai 1968 zugestanden wurde (Maurice Clavel und Ihr Kollege André Frossard hätten sich darüber mächtig gefreut) – denn wer sieht heute nicht, dass «[...] die Frage nach Gott nicht mehr die Infragestellung Gottes ist [...]. Gott ist Frage und Antwort zugleich» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 63). Die Verständigung unter den getrennten Kirchen, aber auch mit dem Islam und an erster Stelle mit dem Judentum erscheint künftig als eine unwiderrufliche Option, sodass die Frage Europas sich ebenso oder sogar mehr noch in theologischen Begriffen als in ökonomischen oder sozialen stellen kann, oder auch stellen muss, trotz der anachronistischen Vorbehalte der Politik bzw. ihres zuweilen ungeschickten Vorgehens. Oder um noch auf eine andere Voraussage hinzuweisen: «Die Einheit der Christen ist daher die Bedingung der Möglichkeit für das Zustandekommen von Europa» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 130). Aber noch einmal, all dies ist gerade erst dabei, die ersten Wirkungen zu zeigen. Wie weit diese gehen werden, kann niemand voraussagen.

Vielleicht war es sein Schicksal, wie Péguy zu leben und zu sterben. Dieser Vergleich drängte sich mir auf, als ich auf eine Geschichte des Marschalls Juin gestoßen bin. Anlässlich seiner Aufnahme in die Académie française (4. Sitz) im Jahre 1953 kam Juin in seiner Laudatio für Jean Tharaud auf den Tod des christlichen und sozialistischen Dichters Péguy zu sprechen, der auch sein Freund und ehemaliger Kriegskamerad gewesen ist und am 5. September 1914 in der Marneschlacht zwischen Peuchard und Monthyon gefallen war, «[...] einige Schritte von mir entfernt [...]», wie es dort hieß. Und weiter hieß es dort: «[...] es war wie ein Wunder, als ich sah, dass der Feind, den man schon als Sieger glaubte, plötzlich genau an der Stelle Halt machte, an der er [Péguy] gefallen war, und sich dann zurückzog, um in die Nacht zu verschwinden.» Der deutsche Vormarsch sei also sprichwörtlich durch den Tod von Péguy gestoppt worden, ja sogar wegen ihm. Und war es nicht auch, so wage ich zu fragen, Jean-Marie Lustiger, der, tot und lebendig, für uns den äußersten Vorposten gegen den Nihilismus markierte und folglich die Stelle, an der dieser den Rückzug antreten musste? Denn was sonst wollte er uns sagen, wenn er immer wieder darauf hinwies, «dass wir am Beginn eines christlichen Zeitalters stehen» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 451)? Lasst uns also das vernünftige Wagnis eingehen, daran zu glauben.

#### IV.

Wir haben uns das Leben von Jean-Marie Lustiger noch einmal entlang des Leitfadens der Erwählung vor Augen geführt, d.h. der Antwort auf das Wort, das selbst wiederum als ein Anruf verstanden wird. Aber mehr als bei allen anderen bedeutete dieses Wort für ihn das Wort *par excellence*, weil es sich als *das Wort* aussprach – und dieses «Wort war Gott». Und folglich ist die Erwählung hier als die Verheißung zu verstehen, die der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gegeben hat, sich ein Volk zu erwählen und durch es die ganze Menschheit anzunehmen, die sich selbst überlassen und daher ganz verzweifelt war. Es ist also kein Zufall, wenn ein Buch, das als Antwort auf den Gesprächsband *Le Choix de Dieu* (1987) (dt. *Gotteswahl*, 1992) gedacht war, den Titel *La promesse* (2002) (dt. in Teilübersetzung: *Die Verheißung*, 2003) trägt und bewusst erst sehr spät erschienen ist, aber seit 1982 unweigerlich kommen musste; und es ist auch kein Zufall, dass das Interview mit der israelischen Tageszeitung Yediot Haharonot unter der Überschrift «Da es anders nicht geht ...» erschienen ist (wieder abgedruckt in: *Wagt den Glauben*, S. 41-74). Es ging tatsächlich nicht anders, Herr Kardinal Lustiger! Denn wenn Sie konstatierten, dass Ihre «Ernennung eine Provokation [war], an einen wunden Punkt [rührte], die Menschen zum Nachdenken und zur Ergründung der Wahrheit [zwang]» (*Gotteswahl*, S. 394), so deshalb, weil dadurch öffentlich bekannt wurde, was Sie, und gerade Sie, seit 1936 entdeckt hatten, als Aron sich noch nicht Jean-Marie nannte: «Aber sagen kann ich, dass ich, indem ich Christ wurde, nicht aufhören wollte, der Jude zu sein, der ich damals war. Ich wollte nicht vor der *conditio judaica* fliehen», denn im Gegenteil, «[d]as Judentum hatte damals für mich keinen anderen Inhalt als den, den ich im Christentum entdeckte» (*Wagt den Glauben*, S. 46, 52). Die Augenfälligkeit nicht nur einer ähnlichen Kontinuität, sondern gar einer Identität, wie sie auch andere, wie etwa Bergson, festgestellt haben; dennoch mag sie, angesichts der langen

Geschichte von Konflikten zwischen den beiden Religionen, überraschen, ja sogar schockieren. Und es hat ja auch auf beiden Seiten nicht an Verwunderung, ja sogar Entrüstung darüber gemangelt. Dies zeugt zumindest von der Ernsthaftigkeit einer wesentlichen Debatte bei beiden Partnern, weil sie so tatsächlich lernen, jeder für sich und beide in Bezug auf den anderen, sich mit der Erwählung und der Verheißung auseinanderzusetzen, die beide in ihrem Wesen bestimmen, wobei beide stets auch Gefahr laufen, und sei es auf unterschiedliche Weise, diese zu verkennen und also zu pervertieren. Versuchen wir also das zu begreifen, was Aron Jean-Marie Lustiger uns zu verstehen geben wollte.

Zuerst wies er darauf hin – was nur für die Christen provozierend ist –, dass die Lektüre des Alten Testaments zusammen mit dem Neuen Testament einem Juden, der keine besondere religiöse Erziehung genossen hat und also auch nicht nach den Gesetzen des Talmuds lebt, geschweige denn etwas über die rabbinische Kultur weiß, die gesamte Bibel als ein einziger, zusammengehörender Block erkennbar werden lässt. Wer das Gesetz und die Propheten kennt, um die Geschichte der Erwählung Israels und die Wechselfälle des Bundes weiß und um das Warten auf den Messias in Gestalt des leidenden Gottesknechtes, der kann oder, wenn es nach Lustiger geht, sollte zumindest zugestehen, dass das Christentum «[...] mir gleichsam im Voraus bekannt war. Ich war sogar überrascht, dass ich Dinge verstand, die die anderen nicht verstanden» (*Gotteswahl*, S. 75). Anders gesagt: Es ist besser, ein Jude zu sein, als kein Jude zu sein, um Christus zu verstehen. «Die Umstände ergaben, dass ich, als ich zum ersten Mal wirklich vor Christen stand, besser als sie wusste, was sie glauben» (*Wagt den Glauben*, S. 50). Das Neue Testament anzuerkennen bedeutet in keinsten Weise einen Bruch, weder mit dem Alten Testament noch mit der jüdischen Identität, da es ja um dieselbe Verheißung geht: «Keinen einzigen Augenblick lang ging es mir darum, meine jüdische Identität zu verleugnen. Ganz im Gegenteil. Ich erkannte in Christus den Messias Israels, und ich begegnete Christen, die das Judentum achteten» (*Gotteswahl*, S. 53). Diese Kontinuität kann nur dann anerkannt werden, wenn auch die Christen, und sie zuerst, auf einen Bruch verzichten oder, anders gesagt, wenn auch sie Abstand nehmen von einer perversen Theologie des *verus* Israel und der Häresie des Marcion, die immer schleichend virulent bleibt und uns einzuflüstern versucht, dass die Kirche Israel ersetzt und auflöst. Keineswegs! Sie ist darin eingepfropft, so wie der Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde, entsprechend einer auf den Kopf gestellten Hortikultur, von der der Apostel sagt, sie sei «gegen die Natur» (Röm 11,24) – gemeint ist, aus reiner Gnade. Ein Christ kann nur zu einem Jünger Christi, dieses Juden, werden, mit dem beunruhigenden Gefühl, dass «die Kirche kein anderes Israel [ist], sie ist *die Vollendung in Israel selbst* des Planes Gottes» (*Die Verheißung*, S. 18). «Gott hat mit seinem Messias die Verheißung erfüllt, die er Israel gemacht hat» (*Gotteswahl*, S. 80). «Christus, den Gott zum Herrn aller Menschen und zum Erstgeborenen unter den Toten gemacht hat, tritt nicht an die Stelle Israels, vielmehr ist er dessen höchste Gestalt und vollendete Frucht. Er ist nicht die Verneinung Israels, sondern seine Erlösung» (*Gotteswahl*, S. 355). Die Erlösung Israels ist von nun an vollendet in der Erlösung all der Menschen, die Christus in sich vereint. Denn alle Völker werden nach Israel hinaufziehen, vorausgesetzt, es ist das Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt.

Daraus folgt, dass die Kirche aus dem Judentum geboren wurde und dass der erste Streit, der ausbrach, zwischen denjenigen Juden bestand, die Jesus von Nazareth als Christus, als den leidenden und von Gott auferweckten Messias anerkannten, und denjenigen, die ihn nicht als solchen anerkannten. Die erste Zäsur, nach der Zerstörung des zweiten Tempels, trennte diejenigen, die den Leib Christi als das von nun an einzig Gott wohlgefällige Opfer anerkannten, von denjenigen, die, von nun an ohne Tempel und ohne Opfer, den Gottesdienst in der Synagoge und die Lektüre des Talmuds einführten. Christus hat zuerst die Juden vor die Wahl gestellt, und die Kirche bildet sich in ihren Umrissen zuerst unter den Juden heraus, die gleichwohl alle in einzigartiger Weise erwählt und ebenso für die einzigartige Verheißung bestimmt bleiben. Denn ein Jude wird immer, in seinem Fleisch und Blut, ein Jude bleiben – und das ist eines seiner Privilegien im Vergleich zu einem Christen. Oder wie Paulus von Tarsus sie umschmeichelt: «Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29). Wenn es also schon eine Aufteilung geben muss, dann nicht eine solche zwischen Juden und Christen, sondern zuerst und im Wesentlichen eine zwischen denjenigen Juden, die treu zu ihrer Erwählung gestanden sind und die deshalb meinten, Jesus die Würde des Christus absprechen zu müssen, und denjenigen Juden, die, um ihrer einzigartigen Erwählung treu zu bleiben, sich dazu entschieden haben, Jesus als Messias anzuerkennen.

So zeigt sich die Größe und Schwachheit der christlichen Kirche, wie sie uns in recht provozierender Weise durch Aron Jean-Marie Lustiger vor Augen geführt wird. Und sind dann auch noch die Heiden, zu Recht übrigens, in das Heil, das von den Juden kam, mit eingeschlossen, dann gilt fürwahr, dass «die Kirche [...] herausgenommen [ist] aus Juden wie aus Heiden» (*Die Verheißung*, S. 19). Aber damit diese Heiden auch wirkliche Christen werden, müssen sie damit aufhören, sich wie Heiden zu benehmen und es akzeptieren, dass sie auf den edlen Ölbaum, also auf die jüdische Wurzel, aufgepfropft wurden. Jede Infragestellung dieser Aufpfropfung, also jede Form von Antisemitismus, kommt einer Verleugnung Christi in ihren Reihen gleich. «Die Sünde, der die Heidenchristen erlegen sind, ob es nun Männer der Kirche, Könige oder Völker waren, bestand darin, sich Christi durch Entstellung zu bemächtigen und dann aus dieser Entstellung ihren Gott gemacht zu haben. Somit haben sie das verfolgte Israel dazu geführt, ungewollt als Gestalt des erniedrigten Christus aufzutreten. Ihr Verkennen Israels ist der Test ihrer Verkenntnis Christi, dem zu dienen sie vorgeben» (*Die Verheißung*, S. 71). Oder anders gesagt: «Im Laufe dieser Geschichte [scil. des Abendlandes] ist das Verhältnis zum Judentum eine Bewährungsprobe für den christlichen Glauben» (*Gotteswahl*, S. 87). Oder noch anders: «An der Art und Weise, wie die Völker bzw. die Generationen die Juden behandeln, lässt sich meiner Meinung nach ablesen, was sie mit Christus machen, was sie wirklich von Gott denken. Ihr Verhalten gegenüber den Juden ist ein Zeugnis ihres Umgangs mit Christus» (*Gotteswahl*, S. 93). Wer denkt hier nicht an die kritischen Äußerungen von Levinas in Bezug auf Montherlant, den er als jemanden beschrieb, der «[...] sich einem Christentum verbunden fühlte, das vor allem ein Christentum der Heiden und nicht eines der Juden war» (*Carnets de captivité*, tome 1, 2009, p. 183)? Und wer denkt hier nicht an die Versuchungen und Bestrebungen, ein im wahrsten Sinne des Wortes entjudaisiertes Christentum

zu fabrizieren, einen Jesus als «sanften Galiläer» oder einen provenzalischen, wenn nicht gar arischen Jesus? Wenn also der Antisemitismus zum «Test» (*Die Verheißung*, S. 71) für den Abfall vom christlichen Glauben wird, dann ist ein christlicher Antisemit das, was es schlicht und einfach nicht geben kann: «Für mich waren die Antisemiten keine wahren Christen» (*Gotteswahl*, S. 54). Man darf also den Antijudaismus – den Streit unter den Erben darüber, wer der Treueste von allen ist und die Erwählung eher verdient (ein Streit übrigens, der von beiden Seiten schief geführt wird, weil kein Erwählter seine eigene Antwort auf eine Erwählung, die von anderswoher erging, beurteilen kann) – nicht mit dem Antisemitismus verwechseln, der nichts weniger will, als die Erbschaft selbst in kategorischer Weise zurückzuweisen und der, um dies zu erreichen, den Juden ihre Erwählung bestreitet, und zwar bis zu dem Punkt, dass er sie vernichten will, weil sie auf unwiderruffliche Weise die Verheißung Gottes verkörpern. Die Shoah stellte nicht nur die äußerste Verletzung der Menschenrechte dar, sondern sie bedeutete auch die ungeheuerlichste Blasphemie gegenüber dem Recht Gottes, denn sie zielte auf sein erwähltes Volk, auf die Juden, und, erlauben Sie mir, dass ich dies hinzufüge, letztlich auch auf die Christen, auf das riesige Volk der universalen Verheißung. Der moderne Atheismus, zumindest in seinen totalitären Gestalten, wie wir sie kennengelernt haben, wollte nicht nur antichristlich, sondern letztendlich auch antisemitisch sein, weil für ihn «die Vorstellung einer partikularen Gegenwärtigkeit des Absoluten in der Geschichte unerträglich [ist]» (*Gotteswahl*, S. 88). Er wollte nicht nur Gott vernichten, sondern er wollte auch jede Spur der Erwählung auslöschen, durch die sich Gott in der Welt offenbart.

«Gott ist tot». Gewiss, aber welcher Gott? Nietzsche hat den ersten Sachverhalt festgestellt, aber er hat auch die zweite Frage gestellt. Für einen Juden und folglich auch für einen Christen versteht sich die Antwort von selbst: «Der zurückgewiesene Gott ist nur ein Gott der Heiden, der sich als christlicher Gott verkleidet hat» (*La promesse*, p. 101), ein heidnisch-christlicher Götze, die Vielzahl der «[...] entmachteten Götter, der schändlichen Götzenbilder» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 23). Die Erwählung ist also nicht nur ein zufälliges Ereignis in der Geschichte, so zumindest die Auffassung von Aron Jean-Marie Lustiger, dem Juden und Kardinal der katholischen Kirche, sondern sie bestimmt deren Sinn und eröffnet in ihr die letzten Dimensionen. Sicherlich kann man befürchten, wie dies Pierre Emmanuel, der Vorgänger von Kardinal Lustiger auf diesem Sessel, getan hat, dass die Erwählung eine oft unbestimmte bleibt: «[...] der Himmel / er ist immer so weit entfernt von den beiden Armen des Menschen / die ihm das ganze Gewicht seines Schmerzes entgegenstrecken / als Blasphemie oder als Anruf, wer vermag es zu sagen?». Aber jeder von uns weiß sehr wohl, dass in seinem tiefsten Inneren, und sogar bis in unsere jämmerlichen Blasphemien hinein, dieser Anruf unablässig widerhallt, und zwar als ein anhaltendes Echo auf die Erwählung von Aron Jean-Marie Lustiger.

Jetzt, da ich Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren der Akademie, gerne meinen Dank aussprechen wollte für die Ehre, mich in Ihrem Kreise aufzunehmen, ergreift mich plötzlich ein Schrecken, der mich verstummen lässt: Denn Sie haben mich auf einen Stuhl gewählt, den diese allzu große Gestalt besetzte und immer

besetzen wird. Und alles wird für uns, unter ihrem Licht, noch bedeutender und noch schwieriger. Aber auch für diese Schwierigkeit bin ich Ihnen dankbar. Möge sie also kommen, *utinam*.

*Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Jean-Luc Marion, der am 6. November 2008 als Nachfolger von Kardinal Lustiger in die Académie française gewählt wurde, hielt diese Laudatio auf seinen Vorgänger anlässlich seiner feierlichen Aufnahme am 21. Januar 2010.