



JUGENDLICHE, Frauen, Pfarrer und Professoren haben dem Papst in der Schweiz mit bemerkenswertem Freimut – so fanden ausländische Kommentatoren – Anfragen und Postulate vorgelegt, die auch anderswo interessieren: u. a. Eigenverantwortung der Ortskirchen, Pluralismus, gleichberechtigte Mitverantwortung der Frau, situationsgerechte und zugleich prophetische Ethik, neue Chancen für geschiedene Ehepartner und verheiratete Priester. Größtenteils schon auf der Synode 72 beschlossen und deshalb (wonach der Papst fragte) durchaus repräsentativ, gründen sie in Erfahrungen einer Seelsorge, die sich auf die Bedrohung des Menschen in seinen alltäglichen Lebensvollzügen einzulassen versucht.

Bedrohter Aufbruch

Ausdrücklicher und direkter von solcher Bedrohung geht eine Erklärung der international führenden Theologen um die Zeitschrift «Concilium» vom 17. Juni aus. Veranlaßt ist sie zwar auch von sogenannten «innerkirchlichen» Vorgängen, nämlich von «Angriffen gegen die Theologen der Befreiung ... besonders von seiten höherer kirchlicher Autoritäten» (vgl. Orientierung Nr. 9 vom 15. Mai); aber was davon aufgezählt und wogegen «energisch protestiert» wird – Diffamierungen, Lehrverbote, Verdächtigung der Untreue gegenüber der christlichen Botschaft –, wird im Kontext der feindlichen Reaktionen der in Wirtschaft und Politik Mächtigen gesehen, Reaktionen, die sich gegen den gesamten Aufbruch der Kirche zur Lebensverteidigung der Ärmsten und zu inspirierender Begleitung von Befreiungsprozessen richten: «Wir haben erfahren müssen, wie Männer und Frauen verschwanden, exiliert, gefoltert und getötet wurden.»

Von der Realität dieser krassen Form von Feindschaft und Bedrohung läßt sich in der Beurteilung dessen, was kirchliche Autoritäten sagen und tun, um so weniger absehen, als die Mächtigen nur darauf warten, ihr Vorgehen mit kirchlichen Äußerungen – zum Beispiel der pauschalen Unterstellung von «Marxismus» – legitimiert zu sehen. Soweit andererseits auch die Befreiungs- und Basisbewegung kirchlich getragen und legitimiert ist, muß mindestens anerkannt werden, daß es sich um einen Konflikt quer

durch die Kirche handelt. Dazu der Concilium-Text: «Gewiß gibt es in der Kirche lebensnotwendige Spannungen, aber heute zeichnet sich immer mehr die Tendenz ab, daß integralistische oder neokonservative Gruppen diese Spannungen überzeichnen. Sie wenden sich gegen einen sozialen Wandel, sprechen sich für eine angeblich apolitische Religion aus, bekämpfen die Befreiungsbewegungen und treffen Entscheidungen, die faktisch einen Angriff auf die Armen und Unterdrückten bedeuten. Das alles hat für die Suche nach neuen Wegen im Leben der Kirche und für die Verkündigung des Evangeliums eine feindselige Atmosphäre entstehen lassen.»

Noch schärfer sprach kürzlich Erzbischof Helder Câmara über diese Agitation. Es stellt sich aber die Frage, welchen Einfluß sie auf die höchsten kirchlichen Instanzen hat. Bei der Begegnung der Schweizer Theologen mit dem Papst in Fribourg hat Prof. Alois Müller (Luzern) auf das «alte Vorrecht des Apostolischen Stuhles von Rom» hingewiesen, «über den theologischen Parteien zu stehen». Er fragte ganz direkt: «Heiliger Vater, ... dürfen die heutigen Theologen darauf vertrauen, daß durch Ihren Einfluß Ihre theologischen Beratungs- und Ausführungsorgane auch heute nicht eine einzelne Richtung in der Theologie begünstigen, sondern vielmehr allen Strömungen die gleiche Chance der Auseinandersetzung und des Beitrages an die Bezeugung des Evangeliums gewähren?»

Bei Maßnahmen gegen Theologen sind Befreiungsbewegungen und Ortskirchen mitbetroffen (vgl. L. Boff auf der nächsten Seite). Dazu die Conciliumstheologen in ihrer «Schlußfolgerung»: «Wir betrachten diese Bewegungen als ein Zeichen der Hoffnung für die ganze Kirche. Jede voreilige Intervention der kirchlichen Autoritäten bringt die Gefahr mit sich, den Geist auszulöschen, der die Ortskirchen leitet und mit Leben erfüllt. – Wir erklären unsere entschiedene Solidarität mit den Befreiungsbewegungen und ihrer Theologie. Wir protestieren gegen die Verdächtigungen und die ungerechten Kritiken, die gegen sie vorgebracht werden. Wir sind fest davon überzeugt, daß diese Bewegungen mit der Zukunft der Kirche, mit der Zukunft des Reiches Gottes und mit dem Gericht Gottes über die Welt zu tun haben.» L. K.

KIRCHE

Freimut gegen Bedrohung neuer Wege: «Aug in Aug mit dem Papst» stellen Schweizer Jugendliche, Frauen und Theologen freimütige Fragen – Seelsorgeerfahrungen mit dem bedrohten Menschen – Erklärung der Theologen von Concilium (17. 6. 1984) gegen die Angriffe auf Basisgemeinden und Theologie der Befreiung – Mitbetroffene Ortskirchen – Steht Rom über den Parteien? – Auf dem Spiel steht eine Hoffnung für die ganze Kirche. Ludwig Kaufmann

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Beitrag für die Weltkirche: Wenn die Kirche in den ausgebeuteten Klassen der Armen Fuß faßt – Jene, die aus den Kellern der Geschichte hervorkommen – Zahllose Märtyrer haben für dieses neue Bündnis ihren Preis bezahlt – Erkenntnistheoretische Probleme einer Theologie der Befreiung – Der Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln – Sehen als kritisches Erfassen der Wirklichkeit mit Hilfe theoretischer Instrumentarien – Hilfreiche Elemente aus der marxistischen Tradition – Urteilen aus den Quellen des Glaubens gibt diesem eine neue Gestalt – Leistungsfähigkeit einer Theologie erweist sich im Handeln – Gleichzeitigkeit von Kirche und Theologie – Der Theologe, nicht nur Lehrer, sondern Kämpfer. Leonardo Boff, Petrópolis/Brasilien

LITERATUR/PHILOSOPHIE

Wenn nur noch nackte Namen bleiben: Überlegungen zu Umberto Eco: *Der Name der Rose* – Deutungshilfen in seiner *Nachschrift* zum Roman – Die fürchterliche Entdeckung: Das 2. Buch der Poetik des Aristoteles handelt vom Lachen – William von Baskerville gegen den finsternen Mönch Jorge: «Der Teufel ist ... der Glaube ohne ein Lächeln, die Wahrheit, die niemals vom Zweifel erfaßt wird» – Wie der Romantitel zu lesen ist – Unterscheidung von Name und Sache – Umfassende christliche Weltdeutung am Ende – Was bleibt: Skeptische Mystik im Kleid heiterer Ironie. Heinz Robert Schlette, Bonn

FRIEDENSBEWEGUNG

Wie geht es weiter?: Aufsätze und Dokumente über die Zukunft der Friedensbewegung – Inhaltliche und methodische Neuorientierung nach Beginn der Nachrüstung – Chance in der Wehrdienstverweigerung? – Zusammengehen mit anderen Alternativbewegungen? – Politisches Sicherheitskonzept für Europa – Was ist eine Friedenskultur vor Ort? Benno Haunhorst, Lehrte

KARL RAHNER

Brieffolge aus der Konzilszeit (I): Ausgewählte Briefe an Herbert Vorgrimler – Der Adressat skizziert die Vorgeschichte (1949–1961): Lehrtätigkeit, Wissenschaftsorganisation, Kleinarbeit für große Lexika – Freimut erregt Anstoß bei kirchlichen Bürokraten – Einstieg zur Konzils-Vorarbeit über Projekt «Erneuerter Diakonat» – Konsultor – Berater von Kardinal König – Aber was erwartet ihn in Rom? (Briefe bis Mai 1962).

Der Theologe – nicht nur Lehrer, sondern Kämpfer

Der Beitrag der Befreiungstheologie für die Weltkirche

Welchen eigenständigen Beitrag leisten wir in Lateinamerika mit unserer ekklesialen und theologischen Erfahrung für die Weltkirche und für die Theologie insgesamt? Ohne auch nur die wichtigsten Punkte auflisten zu wollen, möchte ich einige mir relevant erscheinende Aspekte nennen.

Christentum als Kraft zur Befreiung der Armen

Das bedeutsamste Geschehen der letzten 20 Jahre ist die Tatsache, daß die Kirche in den ausgebeuteten Klassen des armen Volkes Fuß gefaßt hat. Gegenwärtig ist ein großer Prozeß im Gang, in dem sich die Ausgebeuteten organisieren, um eine neue Gesellschaft herbeizuführen, die ihnen mehr Leben und Freiheit ermöglicht. Gewichtige Kreise in der Kirche (angefangen von Kardinalen bis hin zu engagierten Laien) haben sich in diesen Prozeß hineinbegeben, bilden den historischen Block der Armen, die die bestehende Ordnung ablehnen und für ein neues Gesellschaftsmodell kämpfen. Die konkrete Form, in der die Kirche ihren Befreiungsauftrag erfüllte und auch heute noch erfüllt, besteht in der sogenannten Kirche des Volkes bzw. in der Kirche an der Basis. Tausende von kirchlichen Basisgemeinden stellen mit ihren Bibelkreisen sowie Reflexions- und Aktionsgruppen diese neue Art, Kirche zu sein, dar. Das ausschlaggebende Merkmal dieser neuen Form, Christ in Gemeinschaft zu sein, besteht in der neuen Verteilung der sakralen Kompetenz. Die klassische Trennlinie zwischen den beiden Ständen in der Kirche – hier die Hierarchie und dort die Gruppe der Laien – wird zunehmend schwächer. So wird historisch eine Kirche möglich, die als ganze Volk Gottes ist und aus einem weitgespannten Netz örtlicher Gemeinden resultiert. Natürlich kennen diese Gemeinden unterschiedliche Funktionen. Jede von ihnen hat ihre Würde und verdient entsprechende Achtung: Neben dem Bischof steht der Laie als Koordinator der Gemeinde, neben dem Katechisten der religiöse Bänkelsänger, neben dem Vorsitzenden der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden der Theologe. Niemand drückt irgend jemanden an den Rand.

So wird das Christentum zu einem Faktor gesellschaftlicher Veränderung und figuriert in der Liste der revolutionären Kräfte. Das Novum dabei besteht in der Tatsache, daß die gesellschaftliche Basis dieses Typs von Kirche von den Klassen gebildet wird, die bisher in der Geschichte unterdrückt waren. Jetzt tauchen sie allmählich auf und bringen das Projekt des Glaubens voran. Für dieses Bündnis mit den Unterdrückten hat die Kirche mittlerweile zahllose Märtyrer opfern, öffentliche Difamierung auf sich nehmen und seitens der Brüder und Schwestern im Glauben, die in der Tradition des Schulterschlusses der Kirche mit den herrschenden Klassen stehen, manches an Verständnislosigkeit hinnehmen müssen. Seit Jahrhunderten hatte sich die Kirche aus den großen Veränderungsprozessen auf seiten der Armen herausgehalten. In fast allen modernen Revolutionen stand die kirchliche Institution auf der Seite der herrschenden Gruppen. In Lateinamerika und insbesondere in Nicaragua zeigt sich, daß das Bündnis zwischen Kirche und hegemonialer Macht nicht unabänderlich ist. Der Glaube kann auch zu Formen des revolutionären Engagements an der Seite der Armen führen. So besteht die Aussicht auf ein für das arme Volk eintretendes und befreiendes Christentum, das sich mit anderen gesellschaftlichen Gruppen verbindet, welche die bestehende Ordnung überwinden und einen wirksamen Beitrag für die Herbeiführung eines neuen Typs von sozialem Zusammenleben leisten wollen. Wollten sich die Christen in Lateinamerika aus den Befreiungsprozessen heraushalten, handelten sie gegenüber der Geschichte verantwortungslos und gegenüber dem Evangelium treulos. Eine Revolution, die nicht auch christliche Elemente in sich trüge, liefe sogar dem Volk zuwi-

der; denn das Volk ist in seiner großen Mehrheit nicht nur ausgebeutet, sondern auch religiös. So wollen Menschen in den Veränderungsprozessen auch ihren Glauben am Werk sehen.

Diese neue Art des Kircheseins fordert ein theologisches Denken, das das Moment der Reflexion über die Praxis und eine Instanz der Erhellung für die Praxis ist. Die sogenannte *Theologie der Befreiung*, die jetzt entstand, war die Antwort auf Fragen, welche der Befreiungseinsatz den Christen stellte, aber die Fragen ließen sich von der vorgegebenen Theologie gar nicht alle einfangen; denn es kamen auch neue Themen auf, die es ebenfalls theologisch zu reflektieren galt. Zum Beispiel: Welche theologische Bedeutung kommt dem bereits laufenden Kampf der Unterdrückten zu? Wie verhält sich dieser Kampf zum Reich Gottes? Welche Gesellschaftstheorie entspricht am besten den Forderungen des Evangeliums? Zu welchem analytischen Werkzeug soll die Theologie greifen, um die gesellschaftliche Realität aufzuschlüsseln und so die Praxis des Glaubens wirksamer werden zu lassen?

Theologie als Reflexion aus der Praxis

In diesem Zusammenhang mußte die Theologie eine Methode entwickeln, die den sich immer neu stellenden Fragen entspreche und schließlich in dem Dreischritt: *Sehen – Urteilen – Handeln* auch gefunden wurde. Aber hinter diesen einfachen Wörtern verbergen sich schwere erkenntnistheoretische Probleme.

► Das *Sehen* ist nicht einfach eine empirische Wahrnehmung ohne theoretische Vermittlung, welche die von der herrschenden Ideologie freilich immer kaschierten Strukturen der Gesellschaft aufdeckt, sondern ein kritisches Erfassen, das einer Vorentscheidung und eines Vorverständnisses bedarf; denn angesichts der notwendigen Veränderungen, ohne die es den Armen nie besser gehen wird, kann sich ethisch keiner neutral verhalten. Das kritische Verständnis der Realität resultiert aus genau definierten Interessen, die am Evangelium zu überprüfen sind: Die Unterdrückten sollen es besser haben, ihre Kämpfe müssen unterstützt, ihre Feinde entlarvt, unsere strategischen Grundanliegen (Was wollen wir eigentlich?) geklärt und die taktischen Maßnahmen (Welche Schritte müssen wir tun?) abgesprochen werden. In diesem Kontext hat sich die Befreiungstheologie, der es ja um die reale geschichtliche Befreiung der Unterdrückten und nicht bloß um ihre Befreiung «von der Sünde» oder um eine vage ganzheitliche Befreiung geht, einiger Kategorien marxistischer Rationalität bedient. Dabei interessiert uns prima facie gar nicht, wie sich Christentum und Marxismus zueinander verhalten, sondern wie die Gesellschaft kritisch, d. h. aus der Perspektive der kämpfenden Armen, zu beurteilen ist. Unter diesem Gesichtspunkt hat die marxistische Tradition einige wichtige Elemente zu bieten, vor allem, was den de facto im Gang befindlichen Klassenkampf anbelangt, was das Gewicht der ökonomischen Infrastruktur im dialektischen Verständnis der gesellschaftlichen Beziehungen und der symbolischen Konstruktionen betrifft, und ganz besonders, was die entscheidende Bedeutung der Veränderungspraxis für das Verständnis von Geschichte angeht.

► Beim *Urteilen* schöpfen wir aus den Quellen des Glaubens (Bibel/Überlieferung) und überprüfen unsere Kriterien aufgrund der vielfältigen Praxis. Dabei geht es – anfänglich – nicht darum, theologische Themen (Gott, Christus, Gnade, Offenbarung, Kirche) zu begründen, sondern darum, zu sehen, inwiefern sie die Praxis erhellen und in Frage stellen. So kristallisieren sich auf der einen Seite die befreienden Inhalte von Glauben und Theologie heraus und erwächst auf der anderen Seite eine Theologie aus der Praxis des Volkes. Gerade was diesen zweiten Strang angeht, muß die Theologie angesichts der neu-

artigen geschichtlich-gesellschaftlichen Probleme neue schöpferische Kräfte entfalten. So findet z. B. die vorrangige Entscheidung für die Armen (für die Verarmten und Unterdrückten) ihre Begründung in der Natur Gottes selbst. Gott ist fundamental ein lebendiger Gott und ein Gott des Lebens. Gott entscheidet sich für den, der in seinem Leben bedroht ist oder der Leben braucht, wie etwa die Armen, die einen vorzeitigen Tod sterben. So treibt uns unser biblischer Glaube dazu, uns kraft der Wahrheit des Glaubens an der Seite der Armen gegen die Armut zu engagieren. Aber der Glaube ist nicht nur eine Hilfe im Kampf derer, die nach Leben streben, sondern er ist eine innere Forderung an alle, die den Gott der Väter anrufen, den Gott, der gesagt hat: «Ich habe das Klagen der Unterdrückten in Ägypten gehört und mich entschlossen, herabzusteigen, um sie zu befreien» (vgl. Exodus 3, 7-8). Auf der anderen Seite muß eine Glaubensreflexion herausfinden, daß im Kampf der Menschen um Leben und Freiheit nicht nur eine höchst wertvolle Dimension steckt, sondern daß wir hier auch an die Güter des Reiches Gottes rühren. Gottes Geschichtsplan geht durch all diese Kämpfe, obwohl auch sie nicht frei von Doppeldeutigkeiten sind, wie sie auf allen menschlichen Prozessen liegen. Die christliche Gemeinde steht im Dienst an solchen geschichtlichen Vermittlungen des Reiches. Sie selbst muß zum Werkzeug der Befreiung werden. Nur so kann sie den Anspruch erheben, Zeichen der Befreiung zu sein, die Gott mit seinem Eingreifen zugunsten der Menschen und insbesondere der Armen bereits hat beginnen lassen.

Diese Art Theologie erwächst normalerweise im engen Kontakt mit Gruppen an der Basis, auf Treffen von Pastoralträgern, in Basisorganisationen oder auf Kursen zur pastoraltheologischen Vertiefung. Unsere Theologie ist eine offene Theologie, die sich weder über das Erkenntnispotential der Vergangenheit noch über die Beiträge der klassischen Theologie aus den Produktionszentren in Europa oder Nordamerika erhebt. Vielmehr bedient sie sich auch dieser Erkenntnisse, um die ihr gestellten Fragen zu klären. Was interessiert, ist nicht die Theorie des Glaubens, sondern die Praxis des Glaubens; diese aber muß zugleich kritisch, gut begründet und wirksam sein.

► Das *Handeln* ergibt sich aus den vorhergehenden Phasen des analytischen Sehens und des hermeneutischen Urteilens. Auf das Handeln konzentriert sich das ganze Interesse der Theologie. Theologie zielt immer auf Praxis ab, und in der Praxis erweist sich ihre Leistungsfähigkeit. Es kann nicht damit getan sein, mit dem Schlüssel der Heilsgeschichte die Welt zu interpretieren und verständlich zu machen. Vielmehr kommt es darauf an, sie im Licht der Utopie Jesu und der Offenbarung Gottes zu verändern. Die Theologie ist ein Moment in diesem umfassenden Prozeß der historischen Antizipation des Reiches, ausgehend von den Bedürfnissen der Armen nach Leben und Würde. Eine Theologie, die nicht zu dieser gewaltigen, ja messianischen Aufgabe beiträgt, wird nur schwerlich dem Vorwurf der Entfremdung, wenn nicht des Zynismus entgehen können.

Die Gleichzeitigkeit von Kirche und Theologie

Eine Theologie hat nur dann geschichtliche Relevanz und klingt nur dann im Konzert der Botschaft nach, wenn sie sich auf die sie umgebende historische Bewegung einläßt. Die Befreiungstheologie will die Theorie der Befreiungspraxis sein. Hier findet sie ihre Verifikation; wo sich Menschen im Kampf der Armen engagieren, erweist sie ihre inspirierende und erhellende Kraft. Zwischen der Befreiungspraxis in Gesellschaft und Kirche und der Erarbeitung dieser Theologie besteht eine enge Verbindung. Deshalb wird die Theologie der Befreiung kritisiert, bekämpft und verfolgt, wie sie auch gelesen, befolgt, verteidigt und geliebt wird. Der Theologe ist nicht nur Lehrer, sondern vor allem auch Kämpfer, denn indem er die realen und aktuellen Herausforderungen reflektiert, arbeitet er daran, daß der Glaube zu seiner Gleichzeitigkeit mit ihnen findet. Üblicherweise ist die Theologie auf eine gewisse Distanz zur jeweili-

gen Geschichte bedacht und beschäftigt sich mit den von ihr aufgeworfenen Fragen erst, wenn ihre Aktualität bereits abflacht. Die Befreiungstheologie hingegen ist bemüht, die Fakten noch im Verlauf zu bearbeiten, weil Christen ja in sie eingespannt sind und deshalb Orientierung und Kritik erwarten. Ebenso ist eine Kirche, die sich für die Unterdrückten einsetzt, aktuell und – wie Christus – ein Zeichen des Widerspruchs bzw. des Aufbaus. Mit der ehrwürdigen, gemächlichen und schwerfälligen Institution ist es vorbei. Kirche ist vielmehr ein evangelisches Ereignis und eine Einrichtung, die für das Hier und Heute der Ereignisse transzendenten Sinn produziert.

Ich denke, daß die Hoffnung der Kirche die Dritte Welt ist – in dem Sinn, daß hier mögliche Antworten entwickelt werden auf die drängendsten Herausforderungen der Gegenwart, auf die Probleme nämlich, die aus den Kellern der Geschichte hervorkommen, wie auch auf die Fragen, die die große Bedrängnis des Lebens mit sich bringt. In dem Maße, in dem sich die Kirche diese weltumspannenden Probleme zu eigen macht, wird sie selbst auch universal. In dem Maße, in dem sie kein an der Geschichte vorbeilaufendes, sondern ein umfassendes und tiefes Sinnangebot macht und dieses auch endgültig sein läßt, kommt sie ihrer historischen Aufgabe nach, die Geschichte Gottes mit den Menschen zur Sprache zu bringen. Die Kirche schwebt nicht über der Geschichte, sondern ist ein Teil von ihr und hat an ihrem Schicksal, an ihren Licht- und Schattenseiten teil. Natürlich kann sie kraft ihres Einsatzes für die geschichtlichen Bewegungen weder große Sicherheiten vermitteln noch alleinige Trägerin der Wahrheit sein noch alle anderen von oben herab belehren wollen. Vielmehr wird sie Weggefährtin, Schülerin und Verbündete aller sein, die auf der Suche sind.

Leonardo Boff, Petrópolis RJ, Brasilien

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein. Eine erweiterte Fassung erscheint im September 1984 in einem Sammelband «Aus Leidenschaft zur Gemeinde» bei Butzon & Bercker, Kevelaer.

«Nur noch nackte Namen ...»

Überlegungen zu Umberto Eco: Der Name der Rose

Daß kürzlich auch in deutscher Sprache Umberto Ecos *Nachschrift zum «Namen der Rose»* herausgekommen ist, bestätigt einen gewissen Interpretationsbedarf des 1980 in Italien, 1982 in deutscher Übersetzung erschienenen, als Roman bezeichneten Buches des in Bologna lehrenden Semiotikers¹, das – hier darf man unbeschwert sagen: bekanntlich – trotz des mittelalterlich-klosterlich-kirchlich-theologischen Milieus, in dem es spielt, international sensationelle Auflagenhöhen erreicht hat. Ich frage einigermaßen naiv: Was ist der «Sinn» dieses Buches, was ist seine «Aussage», seine «Botschaft»? Eco wäre nicht der Semiotiker und Schriftsteller, der er ist, gäbe er in seiner «Postille» auf diese (meiner Ansicht nach legitime) Frage eine Antwort! Stattdessen erklärt er dem Publikum, darin mit den meisten Schriftstellern, Dichtern, Künstlern übereinstimmend, er sei für eine Interpretation nicht zuständig, wolle dem Leser

¹ Der italienische Titel der «Nachschrift» heißt: *Postille a «Il nome della rosa»* (Mailand 1983); die 1984 (wie die deutsche Ausgabe des Romans *Der Name der Rose*. [1982 u. ö.] im Hanser Verlag, München, erschienene, ebenfalls von Burkhard Kroeber übersetzte «Nachschrift» wird im folgenden als «N» kenntlich gemacht; die Ziffern ohne «N» beziehen sich auf die deutsche Übersetzung des Romans selbst. – Von Eco erschienen auf Deutsch bisher noch folgende Werke: Einführung in die Semiotik. München 1972 (ital. 1968); Das offene Kunstwerk. Frankfurt 1973, TB-Ausgabe 1977 (ital. 1962, ²1967); Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte. Frankfurt 1977 (ital. 1973). Bereits 1956 ist in Mailand seine Arbeit «Il problema estetico in Tommaso d'Aquino» erschienen; weiterhin schrieb Eco ein Werk über den spanischen Theologen Beatus von Liébana (8. Jh.), den Verfasser eines Apokalypse-Kommentars (Mailand 1972). Zu Ecos mediävistischem Forschungsinteresse vgl. des näheren N 21-24 sowie auch das Interview mit Mario Fusco: Magazine littéraire No. 187 (September 1982, S. 80-85): «Les Labyrinthes d'Umberto Eco», speziell S. 81f.

aber «erzählen, wie und warum er geschrieben» habe (N 17). Denn: «Ein Erzähler darf das eigene Werk nicht interpretieren, andernfalls hätte er keinen Roman geschrieben, denn ein Roman ist eine Maschine zur Erzeugung von Interpretationen.» (N 9f.)

Da also Eco den Interpreten jede Freiheit zugesteht, erlaube ich mir hier eine (literaturwissenschaftlich ziemlich ungeschützte) Deutung, von der ich freilich nicht beanspruchen möchte, daß auf sie Ecos Satz aus der «Postille» zutrifft: «Nichts ist erfreulicher für den Autor eines Romans, als Lesarten zu entdecken, an die er selbst nicht gedacht hatte und die ihm von Lesern nahegelegt werden.» (N 11)

Eco versichert seinen Lesern, er habe das Buch aus «Lust» geschrieben. «Ich habe einen Roman geschrieben, weil ich Lust dazu hatte. Ich halte das für einen hinreichenden Grund, sich ans Erzählen zu machen. Der Mensch ist von Natur aus ein *animal fabulator*. Begonnen habe ich im März 1978, getrieben von einer vagen Idee: Ich hatte den Drang, einen Mönch zu vergiften.» (N 21) Selbstverständlich bezweifle ich Ecos Hedonismus keinen Augenblick. Es muß ihm (sehen wir von den Mühen der umfangreichen Recherchen und den rein technischen Belastungen bei einem Werk von mehr als 600 Seiten einmal ab) in der Tat erhebliches Vergnügen bereitet haben, diesen als Kriminalstory arrangierten Roman zu schreiben. Ich erlaube mir jedoch die Vermutung, daß Ecos Lust keineswegs das einzige oder gar das Hauptmotiv war. Natürlich ist es für den Leser – und ich äußere mich hier lediglich als ein Leser, der das Buch erst nach langem Zögern, dann aber in einem Zuge und mit Spannung gelesen hat – völlig unmöglich, Ecos «letztes» Motiv zu bestimmen. Man hat vermutet, es sei ihm um eine Einmischung in die italienische Innenpolitik und speziell um eine sehr verschlüsselte Stellungnahme zum linken Terrorismus gegangen.² Ich kann das nicht beurteilen, halte es eher für unwahrscheinlich und lasse somit das Motiv-Rätsel offen.

Der Bericht des alternden Adson von Melk

Da es meines Erachtens nicht tunlich ist, den «Inhalt» des vielgelesenen Buches zu resümieren bzw. zu verraten, begnüge ich mich, um meine Lesart plausibel zu machen, mit ganz wenigen Hinweisen. Die Handlung spielt im November des Jahres 1327, während der kurzen Zeit von sieben Tagen. Ein gelehrter Franziskaner, der eine Zeitlang Inquisitor war, William von Baskerville, ist mit seinem jungen und ziemlich blauäugigen Adlatus Adson von Melk (der gemäß der Rahmenkonstruktion des Buches in hohem Alter die ganze Story aufgezeichnet hat, die wiederum erst Jahrhunderte später aufgefunden wurde; vgl. 7–12, 17–27) wegen einer diplomatischen Mission im kirchenpolitischen Spannungsfeld zwischen dem Avignoneser Papst Johannes XXII. und Kaiser Ludwig dem Bayern in einem norditalienischen Benediktinerkloster eingetroffen. Hier geschieht es nun, daß ein Mönch unter seltsamen Umständen zu Tode kommt und William vom Abt des Klosters den Auftrag erhält, den Fall aufzuklären, weil er dazu als nüchtern-rationaler Angelsachse und aufgrund seines bekannten Scharfsinns besonders geeignet zu sein scheint. An den folgenden Tagen sterben auf nicht minder rätselhafter Weise noch vier andere Mönche, bevor es zu einer sehr ungewöhnlichen Aufklärung der Fälle kommt.

Ohne über die literarisch-ästhetische Qualität urteilen zu können, in der um diesen «Inhalt» herum das ganze Buch konstruiert ist, gestehe ich gern, daß ich, aus alter Anhänglichkeit an die Mediävistik, das Milieu und die Stimmung des Buches mit einem Gemisch von Vergnügen und Bestürzung durchaus goutiert habe und daß sich mir (was nicht sonderlich überraschend ist) vom *Ende* des Buches aus eine Interpretation des Ganzen aufdrängte. Dieses Ende ist nicht zufällig und kann es nicht sein; es bietet nicht nur vordergründig den Schlüssel zur Aufklärung der Todesfälle, sondern, wie ich meine, auch zur Aufklärung der Intention (und vielleicht des Motivs?) des Buches überhaupt. Eco verrät uns (N 37), dieses Ende, das Abbrennen der Abtei, sei von Anfang an vorgesehen gewesen, da Feuersbrünste gewissermaßen zu den mittelalterlichen Requisiten ge-

hörten, aber diese Erläuterung schließt meine Interpretation «vom Ende her» keineswegs aus, denn es wäre ja möglich gewesen – und auch dies wäre gut mittelalterlich geblieben –, daß man das Feuer hätte löschen können, oder aber, daß es zu einem Neuaufbau gekommen wäre (was freilich den Rahmen von Ecos Siebentagewerk gesprengt hätte, vgl. N 34–37).

Als Semiotiker ist Eco ein Meister im Umgang mit und in der Ausdeutung von «Zeichen» jeglicher Art, an denen im Mittelalter kein Mangel herrschte. Von den Kirchenportalen über die Liturgie, die Bilder der neutestamentlichen Apokalypse bis hin zu der Anlage der Abtei-Bibliothek in Form eines Labyrinths ist das Buch voll von Zeichen und voller Bemühungen um deren Dechiffrierung. Aber nicht nur dieses und jenes *in* diesem Roman, sondern *er selbst* als ganzer, d. h. seine Geschehnisse mitsamt dem zugehörigen Ende, muß als ein einziges, großes Zeichen gelesen werden. Nicht nur weil das Kunstwerk, wie Eco geschrieben hat³, eine grundsätzlich mehrdeutige Botschaft ist, sondern weil die Zeichenhaftigkeit ihre verschiedenartigen Ebenen hat und die eine Handlung nicht in separate Episoden zerlegbar ist, denen *allein* Zeichencharakter aufgebürdet werden kann, darf und soll das Geschehene als Ganzes, das im Feuer sein Ende findet, hier als das Zu-Interpretierende genommen und von diesem Ende her eine Auslegung riskiert werden, ohne damit zu anderen Interpretationen Stellung zu nehmen oder einen definitiven Anspruch zu erheben. Zudem bin ich mir dessen bewußt, daß ich zahlreiche vorzügliche Sätze, die sich zu einer sehr aktuellen Weisheitsanthologie zusammenstellen ließen, ebenso übergehe wie die Darstellung und Beurteilung solcher höchst wichtiger und «kirchengeschichtlich» zumeist bagatellisierter und denunzierter Bewegungen wie der jenes Fra Dolcino, mit dem sich Eco offenbar eingehend befaßt hat.⁴ Ich lasse also vieles beiseite, um eine Interpretation zu geben, die der Intention, der «Aussage» und vielleicht dem Motiv Ecos nahekommen könnte, jedenfalls aber damit kompatibel zu sein scheint.

Der greise und blinde Mönch Jorge von Burgos, eine asketische, apokalyptische Figur, der schließlich von William von Baskerville als verantwortlicher «Veranlasser» der Todesfälle (vgl. 599–601) entlarvt wird, hatte für seine Handlungsweise ein kirchlich-theologisches Motiv. Er wußte als einziger, daß sich in der Labyrinth-Bibliothek ein Manuskript befand, das er für äußerst gefährlich hielt und deshalb unter keinen Umständen an die Öffentlichkeit gelangen lassen wollte: das *Zweite Buch der Poetik des Aristoteles*. (Da der Text der uns vorliegenden Aristotelischen «Poetik» als unvollständig gilt, ist Ecos Fiktion ein glänzender Einfall!) In einer okkult-gespenstischen Szene entziffert William von Baskerville den Anfang dieser Aristotelischen Schrift, den ich hier wiedergeben möchte: «Im ersten Buch haben wir die Tragödie behandelt und dargelegt, wie sie durch Erweckung von Mitleid und Furcht eine Reinigung von ebendiesen Gefühlen bewirkt. Hier wollen wir nun, wie versprochen, die Komödie behandeln (nebst der Satire und dem Mimus) und darlegen, wie sie durch Erweckung von Vergnügen am Lächerlichen zu einer Reinigung von ebendieser Leidenschaft führt. Inwiefern diese Leidenschaft der Beachtung wert ist, haben wir schon im Buch über die Seele gezeigt, insofern nämlich der Mensch als einziges aller Lebewesen zum Lachen fähig ist. Wir werden im folgenden also bestimmen, von welcher Art Handlung die Komödie eine Nachahmung ist. Dann werden wir untersuchen, wie und wodurch die Komödie zum Lachen reizt, nämlich durch die dargestellte Geschichte und durch die Redeweise. Wir werden zeigen, wie das Lächerliche der Geschichte entsteht aus der Angleichung des Besseren an das Schlechtere und umgekehrt, aus der Überraschung durch Täuschung, aus dem Unmöglichen und aus der Verletzung der Naturgesetze, aus dem Belanglosen und aus dem Wi-

³ Vgl. U. Eco, *Das offene Kunstwerk*, a. a. O. S. 8.

⁴ Das LThK² bringt – immerhin – einen 12-Zeilen-Artikel nebst Literaturangaben über «Dolcino (Dulcino), Fra, apokalypt. Schwärmer» von K. Algermissen.

² Vgl. H. Weinrich, *Unser Mann im Mittelalter*: Merkur 37 (1983) Heft 415, S. 95–97, hier 97.

dersinnigen, aus der Herabsetzung der Personen, aus dem Gebrauch der komischen und vulgären Pantomime, aus der Disharmonie, aus dem Rückgriff auf die weniger edlen Dinge. Anschließend werden wir darlegen, wie das Lächerliche der Rede-weise entsteht aus den Mißverständnissen durch ähnliche Wörter für verschiedene Dinge und verschiedene Wörter für ähnliche Dinge, aus der Weitschweifigkeit und aus der Wiederholung, aus Wortspielen, aus Verkleinerungen, Aussprachefehlern und Barbarismen ...» (595)

Jorge von Burgos, dieser finstere Mönch, fürchtet, daß das Lachen, von dem hier die Rede ist, die gesamte «göttlich ernste», religiös-christliche Tradition der Lächerlichkeit preisgeben würde. Diese Katastrophe will er um jeden Preis verhindern. Nicht die Lästerungen und die Ketzereien habe die Kirche zu fürchten, wohl aber die «Kunst des Lächerlichmachens», gegen die sie keine Waffe mehr hätte (606). Jorge hält also um der Gültigkeit einer vermeintlichen göttlichen Wahrheit und Institution willen eine Wahrheit des großen, gefährlichen (vgl. 601f.) Philosophen verborgen (603–606). Diese Haltung Jorge, dessen religiös-intransigente Orthodoxiebewahrung an Dostojewskijs Großinquisitor erinnert, wird von William von Baskerville mit der schärfsten theologischen Waffe attackiert: «Du bist der Teufel! ... Ja, du! Man hat dich belogen, der Teufel ist nicht der Fürst der Materie, der Teufel ist die Anmaßung des Geistes, der Glaube ohne ein Lächeln, die Wahrheit, die niemals vom Zweifel erfaßt wird.» (607) Dem Fanatismus des Jorge (vgl. 624)⁵, der seinerseits mit einer Beschimpfung des «Minoriten» William und des Franziskus selbst reagiert (608), stellt William die modern klingende (vgl. N 89) These entgegen: Gott «will, daß über alles gesprochen wird». (609)

Rätsellösung und vorausgeahnte Katastrophe

Nachdem William von Baskerville das Rätsel gelöst hat, kann die Abtei eigentlich nur noch abbrennen: sie ist schlicht erledigt. Der ganze Pseudo-Ernst ihrer Gestikulation ist decouviert. Nachdem in der Labyrinth-Bibliothek während eines Handgemenges mit Jorge die Öllampe Adsons zu Boden gefallen ist, kommt es zu dem unaufhaltsamen Feuer, das nichts übrig läßt außer Rauch und Ruinen. Über dieses (im heutigen Jargon könnte man sagen:) «Gesamtende» stellt Adson von Melk in einem seiner letzten Gespräche mit Meister William schwermütige Meditationen an. Kritisch-agnostische Ideen und tiefe Zweifel werden laut: «Zum ersten und letzten Male in meinem Leben wagte ich eine theologische Konklusion: «Aber wie kann ein notwendiges Wesen existieren, das ganz aus Möglichkeiten besteht? Was ist dann der Unterschied zwischen Gott und dem ursprünglichen Chaos? Zu behaupten, daß Gott absolut allmächtig ist und seinen eigenen Entscheidungen gegenüber absolut frei, heißt das nicht zu beweisen, daß Gott nicht existiert?»

William sah mich an, ohne daß seine Züge irgendein Gefühl verrieten, und sagte: «Wie könnte ein Wissender sein Wissen weiterhin mitteilen, wenn er deine Frage mit einem Ja beantworten würde?» Ich begriff den Sinn seiner Worte nicht. «Wollt Ihr damit sagen», fragte ich, «daß kein mitteilbares Wissen mehr möglich wäre, wenn das Grundkriterium der Wahrheit entfiel, oder daß Ihr nicht mehr mitteilen könntet, was Ihr wißt, weil die anderen es Euch nicht gestatten würden?»

In diesem Augenblick brach das Dach des Dormitoriums mit gewaltigem Krachen zusammen und ließ eine mächtige Funkenwolke zum Himmel aufsteigen. Ein Haufen verirrter Schafe und Ziegen rannte gräßlich blökend dicht an uns vorbei, Stallburschen folgten ihnen mit wildem Geschrei und hätten uns beinahe umgerannt.

«Zuviel Durcheinander hier», sagte William. «*Non in commotione, non in commotione Dominus.*» (626)

⁵ Dieser Aspekt wird besonders herausgestellt von R. Imbach, «Der Teufel ist ... die Wahrheit, die niemals vom Zweifel erfaßt wird»: Civitas 1983, Heft 1/2, S. 30–33.

Im Epilog des Buches erfahren wir die Eindrücke, die Adson, als er nach langen Jahren an den Ort des Geschehens zurückkehrt, bewegen. Angesichts der verödeten Stätte, eines «Bildes der Trostlosigkeit» (631), in der vom einstigen Glanz nur noch Trümmer und unleserliche Buchfetzen geblieben sind, befällt Adson eine mystische Trauer. In der Sprache der klassischen christlichen Mystik, speziell Meister Eckharts, läßt Eco dem ehemals dümmlichen, nunmehr gereiften Adson Einsichten zuteil werden, die die geläufige «Orthodoxie», den Gott der Benediktiner und Franziskaner, ja selbst den des Neuen Testaments unter sich lassen:

«Mir bleibt nur zu schweigen ... Bald schon werde ich wiedervereint sein mit meinem Ursprung, und ich glaube nicht mehr, daß es der Gott der Herrlichkeit ist, von welchem mir die Äbte meines Ordens erzählten, auch nicht der Gott der Freude, wie einst die Minderen Brüder glaubten, vielleicht nicht einmal der Gott der Barmherzigkeit. Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier ... Ich werde rasch vordringen in jene allerweiteste, allerebenste und unermessliche Einöde, in welcher der wahrhaft fromme Geist so selig vergeht. Ich werde versinken in der göttlichen Finsternis, in ein Stillschweigen und unaussprechliches Einswerden, und in diesem Versinken wird verloren sein alles Gleich und Ungleich, in diesem Abgrund wird auch mein Geist sich verlieren und nichts mehr wissen von Gott noch von sich selbst noch von Gleich und Ungleich noch von nichts gar nichts. Und ausgelöscht sein werden alle Unterschiede, ich werde eingehen in den einfältigen Grund, in die stille Wüste, in jenes Innerste, da niemand heimisch ist. Ich werde eintauchen in die wüste und öde Gottheit, darinnen ist weder Werk noch Bild ...» (634f.)

Doch es folgen, das Buch abschließend, noch vier wichtige Zeilen: «Kalt ist's im Skriptorium, der Daumen schmerzt mich. Ich gehe und hinterlasse dies Schreiben, ich weiß nicht, für wen, ich weiß auch nicht mehr, worüber: *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus.*» (635)⁶

⁶ «Die Rose von einst steht nur noch als Name, uns bleiben nur nackte Namen.» (645, im Anhang des Buches).

KNUT WALF

Einführung in das neue katholische Kirchenrecht

272 Seiten, broschiert, DM 38,-/Fr. 32.-

Seit November 1983 ist das neue Gesetzbuch der katholischen Kirche (Codex Iuris Canonici) in Kraft. Dies hat auch zur Folge, daß Kommentare und Lehrbücher des katholischen Kirchenrechtes neu geschrieben werden müssen.

Der vorliegende Band öffnet dem am kirchlichen Recht Interessierten, auch dem Theologiestudenten, einen verständlichen Zugang zum Kirchenrecht. Deshalb werden nicht alle Bereiche des Kirchenrechtes erörtert (etwa nicht das Ordensrecht, nicht das Vermögensrecht). Der Schwerpunkt dieser Darstellung des neuen Kirchenrechtes liegt im verfassungsrechtlichen Bereich. Auf der Basis einer kritischen Ekklesiologie werden die Bestimmungen des neuen Codex analysiert und danach überprüft, inwiefern sie mit den Lehren des II. Vatikanischen Konzils übereinstimmen.

Benziger

In seiner Nachschrift teilt Eco mit, daß er das Buch zunächst «Die Abtei des Verbrechens» oder einfach «Adson von Melk» habe nennen wollen (N 10). Daß er den jetzigen Titel wählte, erläutert er so: «Die Idee zu dem Titel <Der Name der Rose> kam mir wie zufällig und gefiel mir, denn die Rose ist eine Symbolfigur von so vielfältiger Bedeutung, daß sie fast keine mehr hat; rosa mystica, Krieg der Rosen, Roman de la Rose, die Rosenkreuzer, die Anmut der herrlichen Rosen, und Rose lebte das Rosenleben, la vie en rrose, eine Rose ist eine Rose ist eine Rose, Röslein, Röslein, Röslein rot ... Der Leser wird regelrecht irregeleitet, in alle möglichen Richtungen (also in keine) gewiesen, er kann dem Titel keine bestimmte Deutung entnehmen, und selbst wenn er die im lateinischen Schlußsatz angelegten nominalistischen Lesarten voll erfaßt, kommt er doch eben erst ganz am Ende darauf, nachdem er bereits wer weiß wie oft eine andere Wahl getroffen hat. Ein Titel soll die Ideen verwirren, nicht ordnen.» (N 11)

Der Schlußsatz, dessen Wichtigkeit Eco offenkundig bewußt ist, stammt, wie man schon auf der ersten Seite der «Nachschrift» liest, von einem Benediktiner des 12. Jahrhunderts namens Bernardus Morlanensis⁷, der in seiner Schrift *De contemptu mundi* «über das Thema <Ubi sunt> variiert, wobei er den geläufigen Topos – <Wo sind sie, die Großen von einst, die ruhmreichen Städte, die schönen Damen? Alles schwindet dahin ...> (...) – lediglich um den Gedanken erweitert, daß uns von all den verflossenen Herrlichkeiten nur nackte Namen bleiben.» (N 9) Auf einen der größten Meister des Nominalismus anspielend, fügt Eco noch hinzu: «Ich erinnere daran, daß Abaelard den Satz <Nulla rosa est> als Beispiel benutzte, um zu zeigen, wie die Sprache sowohl von vergangenen Dingen als auch von inexistenten sprechen kann. Damit überlasse ich es dem Leser, seine Schlüsse zu ziehen.» (N 9)

Solche Erläuterungen beherzigend (und sich vor Augen haltend, daß gerade eine Kriminalgeschichte vom Ende her zu entwirren ist), möchte ich zunächst einmal vorschlagen, den Titel anders zu sprechen, als es üblich ist, nämlich: «Der Name der Rose» statt: «Der Name der *Rose*». Denn sowohl im Kontext der verbreiteten *Contemptus-mundi*-Literatur des Mittelalters als auch der nominalistischen Sensibilität für die Unterscheidung zwischen Name und Sache, Bezeichnendem und Bezeichnetem, nicht zuletzt aber in Anbetracht des subtilen Eco'schen Spiels mit historischen und existentiellen Zeichen wird man jenen gewichtigen und enthüllenden letzten Satz als eine verschlüsselte Botschaft deuten dürfen, die, in prosaische Reflexion übersetzt, nach meinem Verständnis etwa dieses sagen will: Unsere gesamte Tradition, das Frühere, die Welt, aus der wir in Europa kommen (vgl. N 86), gilt nicht mehr; was einst eine Rose war, existiert nur noch als bloßer Name; längst ist die Rose verwelkt, nur die Erinnerung an sie ist noch möglich. Wir halten nur noch die nackten Namen fest (*nomina nuda tenemus*), jedoch nicht mehr, was sie einst benannten, bedeuteten. Die Abtei, das exemplarische «Haus», ist unwiderbringlich zerstört. Das freilich heißt nicht bloß, die Epoche «Mittelalter» sei definitiv zu Ende – eine Trivialität –, sondern, eine umfassende Weltdeutung, eben die christliche, habe ihre Kraft und Wahrheit verloren: Christentum und damit abendländische «Kultur» existiert nur noch als *rosa pristina nomine*, als der Name einer ehemals blühenden, aber längst verblühten Rose.

Was bleibt, ist eine skeptische Mystik

In dieser Perspektive erhält Ecos Buch einen radikalen traditions- und religions- bzw. christentumskritischen Sinn. Das Lachen der fiktiven Poetik des Aristoteles durchzieht als bald mehr, bald weniger vernehmbare Ironie das ganze Buch Ecos, sollte aber nicht hinwegtäuschen über einen durchaus intendierten «Ernst», an den Eco selbst denkt, wenn er – wengleich indirekt und gleichsam nebenbei – bemerkt, das «Unterhalten» des Lesers bedeute nicht ein «Ablenken von den Problemen»,

⁷ Vgl. H. Jaeger, Bernhard de Morlas, in: LThK² II, 246.

vielmehr solle der Leser auch «etwas lernen», ja sogar «etwas mehr über sich selbst begreifen und damit ein anderer werden» (N 69). Dieser «Ernst» wird allerdings nicht im Stile des (deutschen) «Geistes der Schwere» (Nietzsche) dargeboten, sondern in der Form ironischer Heiterkeit, in der die Gefahr, die nach Jorge von Burgos von dem Zweiten Buch der Aristotelischen Poetik ausgehen könnte, bereits Wirklichkeit geworden ist. Zwar erinnert Eco zurecht daran, daß nicht selten die Ironie als Ironie nicht erkannt wird, daß das Spielerische, das in ihr liegt, das Künstlerische übersehen wird und man stattdessen schlicht «die Sache ernst» nimmt (N 79); doch am Ende seines Abschnittes über «Postmodernismus, Ironie und Vergnügen» erklärt er ganz offen, daß «die Träume», mit denen ein Autor den Leser «bevölkert», durchaus auch ihren Sinn und Zweck darin finden, daß sie den Leser aufschrecken «mit Alpträumen, Obsessionen» (vgl. N 82). Ecos ironisierender Symbolismus bleibt dem «deutschen» Leser möglicherweise verborgen, so daß vielleicht die im Grunde explosive und radikale Kritik des Buches hierzulande überhaupt nicht wahrgenommen wird.

Um meine Einschätzung zusammenzufassen: Ecos Werk ist selbst ein Produkt des Zweiten Buches der Aristotelischen Poetik. Es überwindet mit seiner Ironie nicht nur die Epoche «Mittelalter» sondern das christliche Dogma schlechthin.⁸ Kritisch ließe sich einwenden, daß William von Baskerville als eine einsame rationale Figur in seiner Zeit wie ein Fremdkörper wirkt, doch sollte man diesen Eindruck recht bald relativieren, denn Eco versichert (vgl. N 88f.), daß zahlreiche Sätze, die William spricht, sehr wohl in seiner Zeit wirklich und möglich waren. Damit wird aber nur um so mehr der Zwiespalt, die innere Zerbrechlichkeit einer Lebensform sichtbar, die nur in den Flammen des mikrokosmischen Weltenbrandes zuende gehen konnte. Was bleibt, ist eine große Skepsis und eine von einem tiefen Desiderium (noch) belebte Mystik.

Damit stellt Eco, vielleicht ohne es zu wollen, schwere Fragen, die – wer will das wissen? – von der großen Zahl seiner Leser möglicherweise nicht bemerkt werden: Was ist das für eine erschreckende Tradition, aus der wir kommen? Wie konnte sie möglich sein? Wohin führt der Weg, nachdem «die Abtei» abgebrannt ist? Der «Wind der Vergangenheit und der Zukunft» (André Breton), der wie ein reinigender, aufklärender Mistral durch die Seiten dieses Buches fegt, weht denen, die sich der Tradition der untergegangenen Abtei nostalgisch zugehörig fühlen, wieder einmal die alten Rechtfertigungsfragen zu. Jenseits einer seichten, modischen Meditations- und Mystikwelle, die uns schon seit Jahren mit Slogans bzw. Buchtiteln überschwemmt, in denen – durchaus auf dem «Markt» – schamlos behauptet und proklamiert wird, was «Gott» alles will, kann, denkt, macht usw., stehen auf der einen Seite Ecos skeptisch-ironische Erinnerungen an die Labilität der traditionellen Affirmation und auf der anderen seine Anspielungen auf eine mystische Ödnis und Wüste, in denen die Gestalt des ererbten Christentums ebenso vergeht wie die Verschiedenheit der «positiven Religionen».

So gelesen bietet Eco eine Perspektive, die in ihrer kritischen Radikalität und in ihrem religiös-humanistischen Verheißungspotential vielfach erst umrißhaft erkannt wird. Dabei liegt das wohl Einmalige und um so mehr Bewundernswerte dieses Buches in der distanziert ironischen Leichtigkeit, in der es das Ende der Vergangenheit und die Hinwendung zu einer neuen, mystisch-verborgenen Zukunft «erzählt», und seine besondere suggestive Wirkung ergibt sich daraus, daß es das, was es, vom Ende her gedeutet, zu sagen hat, in einer Weise mitteilt, die den Leser ohne pedantische Gesten zu solchen, vielleicht nicht einmal bewußten Konsequenzen anleitet, wie ich sie hier skizziert habe.

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁸ In einem Interview nannte Eco sich erst kürzlich einen «Apostaten», einen «Glaubensverweigerer»; auf die Frage, ob er Atheist sei, erwiderte er, er sei vielleicht auf eine andere Weise religiös als im Sinne des Glaubens an Gott. Vgl. T. Oostveen, Umberto Eco – een ironisch filosoof: De Tijd vom 25. Mai 1984, S. 14–18, hier 17.

Zur Zukunft der Friedensbewegung

Der von *Klaus Gerosa* in diesem Jahr beim Paul-List-Verlag in München herausgegebene Sammelband «Große Schritte wagen. Über die Zukunft der Friedensbewegung»¹ dürfte seinen Leserkreis finden, besteht er doch aus Beiträgen vieler prominenter Vertreter der neueren Friedensbewegung: H. Albertz, G. Bastian, E. Eppler, R. Jungk, P. Kelly, J. Leinen, D.S. Lutz, H.A. Pestalozzi, D. Sölle. Unabhängig von der Zugkraft dieser Namen muß sich das Buch aber letztlich von seinem Inhalt her legitimieren. Fragen wir also: Was bietet dieses Buch einem Leser, der sich der Friedensbewegung zurechnet, und was sucht dieser Leser vergebens?

Zunächst einmal muß man dem Herausgeber eine gute Hand dafür bescheinigen, daß er das Buch in zwei Teile unterteilt hat. Der Aufsatzteil bietet Analysen und Perspektiven der Friedensbewegung, im Dokumentarteil werden die wichtigsten Friedensinitiativen – von Ärzten bis Unternehmer – vorgestellt. Die Breite der Friedensbewegung, die der zweite Teil dokumentiert, schlägt sich allerdings in den Aufsätzen nicht nieder. Bis auf wenige Ausnahmen – etwa in den Beiträgen von *Gerosa*, *Lutz*, *Pestalozzi* – erhält man im wesentlichen stets die gleichen Auskünfte. Man hat den Eindruck, daß man vieles bereits auf Friedenskundgebungen so gehört hat, wie es hier geschrieben steht. Der Herausgeber wäre gut beraten gewesen, wenn er die in der Friedensbewegung zu beobachtende und von ihr selbst auch kritisierte Fixierung auf Personen des großen Wortes durchbrochen hätte und Vertreter der angeführten Friedensinitiativen über Erfahrungen und Perspektiven in ihrem Wirkungskreis hätte berichten lassen. Erst dadurch wäre man zum Kern der Friedensbewegung vorgedrungen und hätte der allseits hervorgehobenen Breite und dem Ideenreichtum der Friedensbewegung ausreichend Rechnung getragen.

Erfolge – Niederlagen – neue Ziele

Die Quintessenz der Beiträge erscheint einleuchtend und richtig: Die Friedensbewegung hat ihr Ziel, nämlich die Verhinderung der Durchführung der Nachrüstung, nicht erreicht, aber dennoch ist sie nicht tot. Nicht Resignation und Ohnmacht beherrschen ihre Bewußtseinslage, sondern die Suche nach inhaltlicher und methodischer Neuorientierung. Die Friedensbewegung versteht sich nicht als reine Anti-Nachrüstungsbewegung, obwohl dieses Thema ihre Entstehungsphase beherrschte, sondern entdeckt fortlaufend neue Themen und erweitert ihren Horizont, und sie entwickelt neue Aktionsformen und Bündnisse quer durch alle Schichten der Bevölkerung. Wie gesagt: derartige Erkenntnisse sind nicht neu; aber es ist sicherlich hilfreich, anhand dieses Buches einen Konsens unter den Wortführern der Friedensbewegung festhalten zu können.

Mangelt es den meisten Beiträgen an einer gelungenen Verknüpfung von neuen Inhalten und neuen Methoden, so geht gleich die erste Stellungnahme von *Heinrich Albertz* implizit darauf ein und zeigt einen radikalen Weg auf. Albertz – wie auch der Schlußbeitrag von *Dorothee Sölle* – greift die *Heilbronner Erklärung* deutscher Schriftsteller vom Dezember 1983 auf und begründet ihren Sinn und ihre Notwendigkeit. Unter der Federführung von *G. Grass* hatten prominente Schriftsteller zur Kriegsdienstverweigerung aufgerufen. Dieser Aufruf wurde in der «heißen» Phase der Friedensdemonstrationen scharf attackiert und nicht eingehend reflektiert. Deshalb ist es Albertz' Verdienst, an dieser Stelle erneut darauf hinzuweisen, zumal die Kriegsdienstverweigerung in der gesamten Friedensdiskussion kaum eine Rolle spielte. Aber die Frage muß in Zukunft neu diskutiert werden: Wenn man die gegenwärtige Sicherheitspolitik für unverantwortlich hält, muß man dann nicht durch Verweigerung des Wehrdienstes – eventuell auch des Zivildienstes und von Steuern proportional zum Verteidigungsetat – einen ersten konkreten Schritt tun? Eine allgemeine Antwort, die den Rahmen der Methodendiskussion absteckt,

könnte sein: Die Friedensbewegung darf zum einen keine Methoden fordern, die privates und berufliches Kamikaze bedeuten; zum zweiten dürfen sie generell nicht darauf angelegt sein, Außenseiter der politischen Kultur zu erzeugen, und drittens müssen sie prinzipiell auch von Andersdenkenden als sachdienlich eingesehen werden können und so ausbaufähige Perspektiven aufweisen. Leider findet eine grundsätzliche Diskussion friedlicher Strategien in diesem Buch nicht statt.

Was hat die Friedensbewegung erreicht? *Erhard Eppler* und *Jo Leinen* gehen jeweils zu Beginn ihrer Beiträge dieser Frage systematisch nach und geben folgende Antworten: Nach ihrer Darstellung ist eine Friedenslobby entstanden, unter deren Dach sich viele soziale Bewegungen versammelt haben; gegen diese Lobby können künftig keine Wahlen mehr entschieden werden; die Demokratisierung der Friedensdiskussion kann nicht mehr rückgängig gemacht werden; die Friedensbewegung hat durch die Einheit von Ziel und Methode überzeugt; das Vertrauen in die Abschreckung ist gebrochen, und die Diskussion sicherheitspolitischer Alternativen hat sich etabliert; insofern habe die Friedensbewegung die Suche nach der deutschen Identität unabhängig von Blöcken und Ideologien befruchtet, aber gleichzeitig eine internationale Zusammenarbeit mit den Bewegungen in den USA und in Europa gefördert.

Wenn alle Autoren bekennen, daß die Friedensbewegung letztlich am Stationierungsproblem gescheitert ist, müssen sie auch untersuchen, woran das liegt. Das geschieht aber nicht. Man spricht im Gegenteil von der Friedensbewegung als innenpolitischem Machtfaktor und von einer Demokratisierung der Friedensdiskussion. Wäre dies tatsächlich die ganze Realität, dürfte es die heutige Durchführung der Nachrüstung nicht geben. Eine genaue Analyse des Erreichten wird feststellen müssen: Die Friedensdiskussion ist nicht demokratisiert, sondern lediglich popularisiert worden. Die vermutete Mehrheit ist letztlich nicht zustande gekommen; die Bundestagswahl 1983 wurde von der Friedensbewegung verloren. Die Friedenslobby kann nur partiell vermutet werden, denn zum einen ist «Keine neuen Raketen» als der kleinste gemeinsame Nenner eben doch zu klein, um sich auch auf anderen politischen Konfliktfeldern zu gemeinsamem Handeln zusammenzuschließen, und zum anderen ist eine notwendige Parlamentarisierung der Friedensbewegung weitgehend unterblieben. «Die demonstrieren, wir regieren» – diese zynische Bemerkung aus Regierungskreisen sagt mehr über die politische Macht der Friedensbewegung aus als Großdemonstrationen, Menschenketten und Friedenswochen.

Eine letzte Bemerkung zu dem Katalog des Erreichten. Interessanterweise wird in diesem Buch der sichtbarste Erfolg kaum erwähnt: das Einschwenken der organisierten Arbeiterbewegung in Sozialdemokratie und Gewerkschaften auf die Ziele der Friedensbewegung. Dies ist auch weniger ein Erfolg der Friedensbewegung als der innerparteilichen Opposition in der SPD. In einem Großteil der Friedensbewegung war die SPD als «Raketenpartei» der eigentliche Gegner, und viele erinnerten sich noch an die Aufkündigung der Ostermarschbewegung durch die SPD. Diese Erfahrungen und Wertungen versperrten lange Zeit den Blick auf das ungenutzt brachliegende friedenspolitische Potential in der Sozialdemokratie. Daß aber auch gerade Sozialdemokraten als gewichtige Wortführer auf Friedenskundgebungen auftraten und daß in der SPD-Bundestagsfraktion von Anfang an mehr Anhänger der Friedensbewegung saßen als in der ganzen Fraktion der Grünen, wurde als Chance schlichtweg nicht zur Kenntnis genommen.

Der gesamtgesellschaftliche Kontext

Eine Anti-Raketen-Basisbewegung wird sich langfristig nicht halten können. J. Leinen formuliert aus dieser Einsicht als strategisches Ziel der Friedensbewegung für die kommenden Jahre: «Die Friedensbewegung muß ... die demoskopisch ermittelten Mehrheiten in demokratisch handelnde Mehrheiten verwandeln.» (65) Und *G. Bastian* begründet: «Die Friedensbewegung

¹ Große Schritte wagen. Über die Zukunft der Friedensbewegung, hrsg. von Klaus Gerosa, List Forum, München 1984, 192 Seiten, DM 19,80. Zitate im Text sind durch Seitenangaben in Klammern gekennzeichnet.

muß erkennen und sich darauf einstellen, daß die gewünschten Veränderungen zwar außerhalb der Parlamente vorbereitet werden müssen, aber nur in den Parlamenten vollzogen werden können, weil jeder Gedanke an eine außerparlamentarische Korrektur der bisherigen Fehlentscheidungen und des gegenwärtig eingeschlagenen Kurses auf einen neuen und nicht minder verhängnisvollen Irrweg führen würde.» (17) Der vor 15 Jahren von der Studentenbewegung eingeschlagene Weg, Reformen mit und innerhalb der etablierten Parteien und Strukturen durchzuführen, scheint nunmehr auch für die Friedensbewegung gangbar zu sein. Notwendig erscheint dabei auch der Hinweis E. Epplers, daß die Friedensbewegung um ihrer selbst willen eine parteipolitische Unabhängigkeit bewahren muß.

Reflektieren die Autoren auch nicht eingehend und selbstkritisch, daß die Friedensbewegung auf der Ebene von Parteien und Parlamenten und in der Zusammenarbeit mit Arbeiterbewegung und anderen sozialen Bewegungen einen inhaltlichen und methodischen Nachholbedarf hat, so ziehen sie aus diesem Defizit doch weitgehend die richtigen Schlüsse für die Zukunft. E. Eppler ist zuzustimmen, wenn er schreibt: «Es ist nicht eben wahrscheinlich, daß die Wahlentscheidung von Millionen unserer Bürger allein vom Ja oder Nein zu den – inzwischen zum Teil stationierten – Mittelstreckenraketen bestimmt wird. Deshalb ist es unerlässlich, die politische, ökonomische und militärische Strategie zum Thema zu machen, deren Konsequenz diese Stationierung ist.» (32f.) J. Leinen zeigt in diesem Sinne Querverbindungen zwischen den Themen der Friedensbewegung und den Themen der Arbeiter-, Ökologie-, Dritte-Welt- und Frauenbewegung auf. Die eigenständigen Themenfelder dieser Bewegungen lassen sich unter dem Dach der Friedensbewegung zu einer sich gegenseitig bedingenden und somit komplexen Gesamtschau zusammenfassen: «Friedenspolitik wird sich somit in Zukunft mehr und mehr in den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang einordnen und deshalb zu einer alltäglichen Praxis werden können». (72)

Eine neue politische Kultur

Es ist, so paradox es klingt, zu befürchten, daß diese inhaltlich notwendige Komplexität der Friedensbewegung, auch wenn sie arbeitsteilig und pluralistisch praktiziert wird, das Ende der entstandenen Friedensbewegung sein wird. Die Komplexität läßt sich nicht popularisieren, und die Pluralität garantiert nicht Übersicht und schützt nicht vor Atomisierung. An zwei Beiträgen läßt sich dieses Paradoxon exemplarisch aufweisen. K. Gerosas Beitrag «Umweltschutz heißt Frieden schaffen» erweitert zwar das gegenwärtige Sicherheitsverständnis um den Bereich der Ökologie, bleibt aber äußerst vage in seinen Vorschlägen für ein konkretes Zusammengehen von Ökologie- und Friedensbewegung, und es fehlt auch eine Problematisierung militärischer Umweltschäden. H. A. Pestalozzi reduziert die gesamte Friedenthematik auf einen vermuteten ökonomischen Grundgehalt und erklärt schlichtweg: «Die Wirtschaft – Mutter aller Kriege». Wenn sich der jeweilige Standort in simplifizierenden Antworten niederschlägt, ergibt auch die Summe derartiger Antworten kein abgerundetes Gesamtbild. Trotz dieser Gefahren gibt es zu der Erkenntnis, daß die Friedensbewegung und die anderen Bewegungen miteinander «vernetzt» sind, wie Petra Kelly es ausdrückt, keine Alternative, da nur so die Vielschichtigkeit eines dynamisch und umfassend verstandenen Friedens adäquat erfaßt wird. Nur zeitigt dies in seiner Konsequenz eine andere, auch von den Autoren noch nicht genau bestimmte neue Friedensbewegung. Die jetzige Friedensbewegung könnte unter dem Minimalkonsens «Die Raketen müssen wieder weg» weitermachen, jedoch durchzieht das gesamte Buch eine Warnung vor einer derartigen Engführung der Friedensfrage. Eine neue Friedensbewegung basiert auf einer neuen politischen Ethik und strebt eine neue politische Kultur an. Am deutlichsten formuliert P. Kelly diesen Anspruch. Sie zitiert Albert Einsteins Satz «Im Schatten der Atombombe sind alle Menschen Brüder und Schwestern» und umschreibt auf dieser

Grundlage das Ziel: «Wir müssen anfangen, in unserem eigenen Leben eine solidarische Lebensform aufzubauen, um so ein Stück dem Frieden näherzukommen.» (62)

Sicherheitspolitische Alternativen

Derartige Überlegungen finden ihr außenpolitisches Pendant in den durchgängig auftauchenden Forderungen nach Überwindung des Abschreckungsdenkens und nach Hinterfragen einer wie selbstverständlich auftretenden Blockpolitik. Als alternative und von der Friedensbewegung getragene Sicherheitspolitik schlagen E. Eppler und J. Leinen das Konzept der «Sicherheitspartnerschaft» vor und legt Dieter S. Lutz seinen Entwurf eines «Systems kollektiver Sicherheit» dar. Ohne auf die, zumindest in dem vorliegenden Buch, nicht gravierend zutage tretenden Unterschiede einzugehen, sollen hier ausschließlich die Überlegungen von D.S. Lutz kurz referiert werden. Nachdem der Friedensforscher neue Entwicklungen in der Raketentechnologie und in der Militärstrategie auf ihre friedensgefährdenden Tendenzen hin analysiert hat, gelangt er zu einer ersten Schlußfolgerung, die auch gleichzeitig zur sicherheitspolitischen Leitlinie der Friedensbewegung werden könnte: «Bildung von Barrieren gegen die Erlangung von Kriegsführungsfähigkeiten». (82) Langfristig wird sich dies nur erreichen lassen durch ein «System kollektiver Sicherheit»: «Nicht nur die Bewältigung der Bedrohung und Gefährdung des Friedens (im Frieden) wird als gemeinsames Problem Ost- und Westeuropas begriffen, sondern gerade auch die Friedenserhaltung und -wiederherstellung im Konflikt- und Kriegsfall (unter Einschluß gemeinsamer militärischer Sanktionen gegen jeden Friedensverbrecher).» (84) Lutz will also an die Stelle eines in seiner Blocklogik gefangenen militärischen Denkens ein politisches Sicherheitskonzept für Europa setzen. Er stellt zu seinem Konzept folgende Etappen zur Diskussion: Vertrauensbildende Maßnahmen, einseitige Vorleistungen, Teilmaßnahmen sozialer Verteidigung, atomwaffenfreie Zonen, Denuklearisierung, Lockerung der Blockintegration, zeitweilige Neutralisierung, Defensiv- und Abhalteorientierung, Institutionalisierungsmaßnahmen zur abschließenden Verpflichtung auf kollektive Sicherheit. Neben einer zutreffenden Analyse der Gefahrenherde stand bei der Entwicklung dieser Gedanken sicherlich auch der «Antrieb Hoffnung» (R. Jungk) Pate, aber irrealer als die derzeit praktizierte Sicherheitspolitik ist auch das «System kollektiver Sicherheit» nicht. Natürlich wird noch eingehender über Feinabstimmungen und politische Durchsetzbarkeit nachgedacht werden müssen, aber zweifellos hat Lutz recht, wenn er schreibt: «Wer immer nur in denselben eingefahrenen Bahnen denkt, wird auch stets nur in dieselbe Sackgasse geraten.» (85)

Was sucht man vergebens in diesem Buch über die Zukunft der Friedensbewegung? Zunächst einmal kommen Kirchen, Bildungseinrichtungen und Arbeitsstätten im Aufsatzteil gar nicht vor, außer vielleicht unter der summarischen Formel «Da könnte man auch noch etwas tun». Eine Zukunft der Friedensbewegung wird es an diesen drei Bereichen vorbei aber überhaupt nicht geben, deshalb muß auch eine analytische Durchdringung der dortigen Aufgabenfelder entschieden intensiviert werden. Und ein weiteres vermißt man weitgehend: die selbstkritische Reflexion, die die großen Vorbilder der gewaltfreien Friedensarbeit zum notwendigen Bestandteil der Aktion erklärt und praktiziert haben. Einige Punkte hierzu wurden bereits angemerkt, etwa ein Nachdenken über Methoden und Aktionsformen oder über die Kluft zwischen Massendemonstration und der politischen Durchsetzung dort artikulierter Meinungen. Es müssen aber noch weitere Schwachstellen offengelegt werden; zum Beispiel: Gibt es tatsächlich Lernerfolge in der Bevölkerung, die über ein Bekenntnis zur eigenen Angst hinausgehen und die Basis für eine Kontinuität der Friedensarbeit bilden? Wie also steht es um eine Friedenskultur vor Ort, die nicht allein meßbar ist an Unterschriftenlisten zur Einrichtung einer lokalen atomwaffenfreien Zone? Warum ziehen sich viele Aktive jetzt in den privaten Bereich zurück und suchen den

kleinen, überschaubaren Frieden? Warum lösen sich viele Friedensgruppen auf, treten auf der Stelle oder suchen zwanghaft nach einer neuen Aktionsmöglichkeit? Wäre es nicht von Anfang an wichtig gewesen, einzugestehen, daß man mit einem tatsächlichen Erfolg der Friedensbewegung nicht rechnen konnte? Viele Prominente gaben dies privat durchaus zu, legten aber öffentlich Bekenntnisse zu Illusionen ab. Grundsätzlich enthält kein Beitrag eine Reflexion über jenes falsche

Theorie-Praxis-Verständnis, das es verhinderte, frühzeitig über langfristige Perspektiven nachzudenken. Erst langsam scheint sich die Erkenntnis durchzusetzen, daß Frieden ein Prozeß ist, der ständig neu, auch auf reformistischen Wegen, entwickelt werden will. Deshalb muß auch dem Titel «Große Schritte wagen» das eher zutreffende alte chinesische Sprichwort entgegengehalten werden: «Auch der längste Weg beginnt mit dem ersten Schritt!»
Benno Haunhorst, Lehrte

Karl Rahner: Kleine Brieffolge aus der Konzilszeit (I)

Herbert Vorgrimler, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster, der in dieser Zeitschrift zum 80. Geburtstag Karl Rahners eine Bilanz zu Person und Werk zog (Nr. 3, S. 31ff.), hat uns eine von ihm erstellte und kommentierte Sammlung von an ihn gerichteten Briefen Rahners aus der Zeit seiner Mitarbeit am Konzil und dessen Vorbereitung angeboten. Ein Vierteljahr nach seinem Tod (vgl. Nr. 7, S. 74f.) kommt Karl Rahner auf diese Weise in dieser und weiteren Nummern bei uns erneut zu Wort, und zwar aus einem Zeitabschnitt, der in seiner Biographie gewiß eine Wende darstellt und der vor allem für sein wissenschaftspolitisches und wissenschaftsorganisatorisches Wirken charakteristisch ist. Es liegt auf der Hand, daß damit auf die Geschichte der theologischen Arbeit am Konzil und selbst auf Rahners Mitwirkung nur ein Schlaglicht geworfen wird, das, so hoffen wir, durch andere Briefaufgaben ergänzt werden wird.
Die Redaktion

In jüngster Zeit sind mehrere Beiträge zu dem Thema «Karl Rahner und das Zweite Vatikanische Konzil» erschienen.¹ Die folgende Dokumentation ist, wie ich hoffe, geeignet, die bisher vorgetragenen Berichte authentisch zu beleuchten und vielleicht da oder dort ein wenig zu ergänzen, denn es handelt sich um Äußerungen Karl Rahners selber, die er in Briefen an mich gemacht hat: zu seiner Tätigkeit während des Konzils im allgemeinen, für die Erneuerung des ständigen Diakonats im besonderen, zur Verordnung einer römischen Vorzensur und deren Aufhebung sowie, im Zusammenhang damit, zu seinem Wunsch, von Innsbruck weg als *Nachfolger Romano Guardinis* nach München zu gehen.

Da es sich um einen wichtigen Abschnitt der Lebensgeschichte Karl Rahners handelt, ist es notwendig, diesen Abschnitt biographisch mit wenigen Worten einzuordnen.

Vorgeschichte (1949–1961)

Am 30. 6. 1949 war Rahner zum Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ernannt worden. Mit den Patres *F. Lakner* und *E. Gutwenger* teilte er den überlieferten Stoff der Dogmatik in einen dreijährigen Turnus der Traktate². Neben diesen eigentlichen akademischen Verpflichtungen nahm er eine umfangreiche Vortragstätigkeit wieder auf, die er schon während des Krieges von Wien aus begonnen hatte und die ihn nun schon vor dem Konzil von Österreich aus in die Bundesrepublik, die Schweiz, nach Belgien, Holland, Spanien und Frankreich führ-

te. Außerdem gab er mehrfach Exerziten. Bereits vor dem Konzil engagierte er sich in drei wissenschaftlich orientierten Gesprächskreisen: in dem ökumenischen Kreis, der meist nach den bischöflichen Teilnehmern Jaeger-Stählin-Kreis genannt wird, in der Görres-Gesellschaft und in der Paulusgesellschaft. Die Ergebnisse seiner theologischen Überlegungen gingen, oft auf dem Weg über Zeitschriftenartikel, in die Aufsatzsammlungen ein. Von den «*Schriften zur Theologie*» erschienen vor dem Konzil die Bände I (1954), II (1955), III (1956) und IV (1960), dazu der Band «*Sendung und Gnade*» mit dem bezeichnenden Untertitel «*Beiträge zur Pastoraltheologie*» (1959).

Trotz anerkannter Leistungen ...

Im Jahr 1955 ließ sich Rahner vom Verlag Herder in Freiburg i. Br. als Herausgeber des «*Lexikon für Theologie und Kirche*» (LThK) gewinnen. Während der andere Herausgeber, Prälat *Josef Höfer*, Legationsrat I. Klasse an der Vatikanbotschaft der Bundesrepublik, Mitglied des Jaeger-Stählin-Kreises, vor allem beratende und beschützende Funktion ausübte, nicht zuletzt dank seiner guten römischen Beziehungen, u. a. zu *P. Augustin Bea SJ*, kam auf Rahner mehr die wissenschaftsorganisatorische Arbeitslast zu. Er verpflichtete sich dem Verlag Herder gegenüber, ab 1. 2. 1956 bis auf weiteres die Hälfte seiner Arbeitszeit auf das LThK zu verwenden.

Im Blick auf den hochangesehenen Vorgänger dieses Lexikons, das alte LThK, das in 10 Bänden zwischen 1930 und 1938 in einer Auflage von 15000 erschienen war, versprach sich Rahner auch von dieser lexikographischen Arbeit einen erheblichen Beitrag zur Erneuerung der Theologie, zu einem weiteren Durchbruch aus den Schranken, die die Neuscholastik unvermeidlich bedeutete. Nicht zuletzt dank einer ungeheuren Arbeitsleistung Rahners, der die wichtigeren und größeren Artikel im Manuskript begutachtete, nicht selten von Grund auf verbesserte, viele eigene Artikel schrieb und die Korrekturfahnen Zeile für Zeile las, ohne an der Innsbrucker Fakultät einen Assistenten oder eine wissenschaftliche Hilfskraft zu haben, konnten zwischen 1957 und 1962 vom neuen LThK 7 Bände erscheinen. In dieser Zeit hatte das Lexikon zweimal lebensbedrohliche Krisen durchgestanden, die Karl Rahner beträchtlich zu schaffen machten, einmal wegen seines eigenen Artikels «*Eschatologie*» im III. Band, das andre Mal wegen des von *A. Vögtle* verfaßten Teils des Artikels «*Jesus Christus*» im V. Band.³

Die Wertschätzung theologischer Lexika bei Rahner äußerte sich außer beim LThK noch vor dem Konzil bei zwei weiteren, unterschiedlichen Projekten. 1961 erschien als Ergebnis einer knapp einjährigen Arbeit unser gemeinsam verfaßtes «*Kleines theologisches Wörterbuch*», und im gleichen Jahr 1961 begann Rahner gemeinsam mit *A. Darlap* die Planung eines «*Dreibänders*», des späteren vierbändigen, international in 6 Ausgaben erschienenen Lexikons «*Sacramentum Mundi*».

Damit nicht genug! Im gleichen Jahr 1961 betrieb Rahner mit großer Energie die Planung des «*Handbuchs der Pastoraltheologie*», bei dem er, unterstützt von *H. Schuster*, der eigentliche und am meisten arbeitende Herausgeber war. (Ich bin in seinen Briefen aus jenem Jahr auf eine vielsagende Bemerkung gestoßen, die ich dem Leser nicht vorenthalten möchte. Er schrieb mir am 22. 11. 61: «Und gerade [entschuldige die Einbildung

¹ K. Rahner selber in: Karl Rahner im Gespräch, hrsg. von P. Imhof - H. Biallowons I (München 1982) 42f., II (1983) 159 u. ö.; Karl Rahner, Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, hrsg. v. G. Sporschill (Wien-München 1984) 26-35; Y. Congar, Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil: Glaube im Prozeß, hrsg. v. E. Klinger - K. Wittstadt (Freiburg i. Br. 1984) 22-32; H. Schauf, Auf dem Wege zu der Aussage (Dei Verbum 9a): ebd. 66-98; P. Smulders, Zum Werdegang des Konzilskapitels «Die Offenbarung selbst» (Dei Verbum 1): ebd. 99-120; F. Kard. König, Karl Rahners theologisches Denken im Vergleich mit ausgewählten Textstellen der dogmatischen Konstitution «Lumen gentium»: ebd. 121-136; K. H. Neufeld, Theologen und Konzil: Stimmen der Zeit 202 (1984) 156-166.

² K. Rahner las im Turnus «De deo creante et elevante. De peccato originali», «De gratia» und «De poenitentia» mit 4 bzw. 3 Stunden pro Woche; dazu kamen 1 Stunde «Exercitatio scholastica» und 1 Hauptseminar, zusammen 6 Stunden pro Woche. Dazu kam gelegentlich ein Doktorandenkolloquium.

³ Über Konzeption und Krisen des LThK möchte ich an anderer Stelle berichten und dann auch A. Darlaps Verdienste würdigen.

von mir] jemand, der etwas bei mir gelernt hat, sollte die Frage des Faches nicht zu wichtig nehmen. Ich wäre heute noch bereit, auf Moraltheologie umzusteigen. Oder auf Pastoral. Man kann nämlich in beiden Fächern ebensowohl [vielleicht noch ungehinderter vom Thesenpauken] ein Dogmatiker sein.» Auch dieses pastoraltheologische Handbuch sollte international konzipiert sein und erscheinen; Rahner bemühte sich um vielfältige Kontakte, die allerdings nicht zu dem gewünschten internationalen Ergebnis führten.

Seit 1958 gab er zusammen mit *Heinrich Schlier* die *«Quaestiones disputatae»* heraus. Bei Beginn des Konzils waren 18 Bände erschienen, davon 8, bei denen Rahner als Autor beteiligt war.

Nimmt man alle diese Tatsachen zusammen, dazu die hohen Auflagen seiner spirituellen kleineren Schriften, die von ihm besprochenen Schallplatten, dann wird deutlich, daß Karl Rahner in der Zeit der Vorbereitung des Konzils bereits ein so hohes Ansehen besaß, daß seine Mitarbeit beim Konzil eigentlich von vielen Seiten als Selbstverständlichkeit erwartet wurde.

... ob seines Freimuts suspekt

Auf der anderen Seite hatte er sich in amtlichen kirchlichen Kreisen nicht selten unbeliebt gemacht. Vor allem waren es die Freimütigkeit der Rede und die Schonungslosigkeit der Situationsanalysen, die regionale kirchliche Bürokraten verärgerten, von «Kirche der Sünder» (1947) an über «Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt» (1954) bis zu «Lösch den Geist nicht aus!» (1962). Die Folge waren partielle Redeverbote oder, genauer gesagt, obrigkeitliche Winke an kirchliche Veranstalter, Rahner nicht mehr einzuladen. Das hatte noch keine Folgen in «Rom».

In Rom war das Manuskript «Probleme heutiger Mariologie» (datiert vom 13. 6. 1951, Umfang im Original 393 Seiten) in der Ordenszensur hängengeblieben. Warum eine römische Zensur überhaupt nötig wurde, hat Rahner selber geschildert.⁴ Warum der römische Zensor, der Fundamentaltheologe *E. Dhanis SJ*, die Druckerlaubnis nicht gab, das lag weder an der Tendenz des Werkes – Rahner wollte das Assumptio-Dogma verteidigen – noch an der wissenschaftlichen Methode. Es lag an der Freimütigkeit und Ehrlichkeit der Rede. Wenn Rahner in diesem Buch erklärt: «Wir müssen damit rechnen, daß uns die Wahrheit Gottes (nicht paßt), auch wenn sie es wirklich selber ist, nicht paßt, weil wir nicht zu ihr passen, bevor wir uns nicht geändert haben. Wir müssen uns vor uns selber hüten. Demut eines empfänglichen Geistes, Bereitschaft zur Wandlung, Mut zum Schmerz einer neuen Erkenntnis, Gebet um das Licht von oben tun not» (S. 4), dann wird das vom römischen Zensor nicht gewürdigt. Für ihn zählt allein, daß Rahner vom Assumptio-Dogma sagt: «Gestehen wir es uns nur gleich ein: Jedes Wort an diesem Satz ist uns auf das erste Hören hin befremdlich» (S. 1), daß er die Boten der Wahrheit Gottes als möglicherweise «verdächtig fromme Schafe oder hitzige Eiferer» bezeichnet (S. 4). Das Manuskript blieb, bis auf den Exkurs «Zur Theologie des Todes», bis heute ungedruckt. Nachdem Pius XII. in einer Ansprache 1954 Gedanken Rahners über «die vielen Messen und das eine Opfer» zurückgewiesen hatte, freilich ohne Rahners Namen zu nennen⁵, galt Rahner in «römischen Kreisen» als suspekt. Das äußerte sich z. B. darin, daß Rahner im ersten Halbjahr 1961 von der Gregoriana zu einer Gastvorlesung ein-, bald darauf aber wieder ausgeladen wurde. Wie also würde es mit seiner Mitarbeit am Konzil bestellt sein?

Enger Anfang: Konsultor zum Thema «Diakon»

Papst Johannes XXIII. hatte sein Vorhaben, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, am 25. 1. 1959 der Öffentlichkeit vorgebracht. In den Briefen Karl Rahners an mich finde ich dazu eine frühe positive Äußerung:

⁴ Bekenntnisse 21–25.

⁵ Vgl. den Nachweis bei K.H. Neufeld, aaO. 157.

«Daß man bisher in Rom der Meinung in vielen Kreisen war, ein Konzil sei heute nicht mehr möglich, wundert mich nicht. Ich war eigentlich selber so halb dieser Ansicht, Rein aus parlamentarischen Gründen. Wenn aber diese Schwierigkeiten doch überwindbar sind und wirklich überwunden werden, dann könnte ein neues Konzil schon eine hervorragende Dynamik gegen einen einseitigen Zentralismus in der Kirche der letzten Jahrzehnte auslösen und darstellen, vorausgesetzt, daß wir genügend Bischöfe haben, die eine eigene Meinung haben. Also hoffen wir, daß aus dem Konzil etwas wird.»

(Innsbruck, 17. 2. 1959)

Am 5. 6. 1960 setzte Johannes XXIII. die eigentlichen Vorbereitungsorgane des Konzils ein: eine Zentralkommission, 10 Kommissionen, 3 Sekretariate. Sie sollten die mehr als 2000 aus der ganzen Welt eingegangenen Wünsche, Anregungen oder Fragen bearbeiten und sichten, was davon wirklich vor das Konzil zu bringen sei. Unter diesen Wünschen wurde mehrfach der nach einer *Wiederherstellung des ständigen Diakonats*, nicht nur, aber vor allem auch aus Missionskreisen, vorgebracht. Das Thema wurde der Kommission für die Disziplin der Sakramente zur Bearbeitung zugewiesen. Ihr Präsident war Kardinal *B. Aloisi Masella*, ihr Sekretär *R. Bidagor SJ*. Zur Klärung der mit dem Diakonats Thema zusammenhängenden Fragen benötigte die Kommission einen Dogmatiker, da ja Probleme des Weihesakramentes, der Vollmachten usw. anzusprechen waren. Nun hatten sich zwar bei der verhältnismäßig breiten Bewegung zur Erneuerung des ständigen Diakonats sehr viele Praktiker zu Wort gemeldet, von den Dogmatikern aber nur Karl Rahner (seit 1957). Daß er in dieser begrenzten Frage bei der Vorbereitung des Konzils mitwirken dürfe, das stieß in den römischen Kreisen, die Vorbehalte gegen ihn hatten, auf keine großen Bedenken. Er wurde von Johannes XXIII. am 22. 3. 1961 zum Konsultor der Kommission für die Disziplin der Sakramente ernannt.⁶ So muß man nachträglich feststellen, daß Rahner nur wegen des Diakonats Themas in den Kreis der das Konzil vorbereitenden Experten gelangte. Er wurde nie zu einer Sitzung nach Rom eingeladen, wohl aber aufgefordert, ein Gutachten über die Erneuerung des Diakonats einzuschicken (in Zusammenarbeit mit Erzbischof *F. Šeper*). Dieser Text ging in das Schema (Vorentwurf) eines Dekrets über das Weihesakrament ein, das von der Kommission im Lauf des Jahres 1961 fertiggestellt wurde.⁷

Karl Rahner war innerlich sehr stark für die Erneuerung des ständigen Diakonats engagiert. Er war vom Idealismus der Vorkämpfer dieser Sache (*Hannes Kramer*, *Josef Hornef*) sehr beeindruckt, und er versprach sich von dieser innerkirchlichen Reform eine Auflockerung des Erscheinungsbildes des Klerus in Richtung einer Pluriformität: er müßte fähig werden, profane Berufe fachkundig auszuüben und davon den Lebensunterhalt zu bestreiten, er würde vermeiden, eine der Welt entrückte Sakralität zur Schau zu tragen, er könnte verheiratet sein oder auch nicht. Als ihn die Diakonatskreise baten, die Herausgeberschaft eines Standardwerkes zu ihrem Anliegen zu übernehmen, stieg er sofort aktiv ein; er bat mich, die Mitherausgeberschaft zu übernehmen. Das Buch mußte den entscheidenden Konzilsinstanzen rechtzeitig vorgelegt werden.

Breite Übersicht: Berater von Kardinal König

Nachdem die einzelnen Vorbereitungskommissionen des Konzils ihre Vorschläge für die *Zentralkommission* fertiggestellt und damit begonnen hatten, sie dieser vorzulegen, bat der Wiener Erzbischof Kardinal *F. König* Karl Rahner um seine Mitarbeit bei der Durchsicht dieses Materials. Rahner schrieb mir:

«Ich höre, daß der Papst am 8. Dez. das Konzil für den Herbst nächsten Jahres ankündigen wolle. – Kardinal König hat mir neulich telefonisch sagen lassen, er möchte mir von jetzt an die Unterlagen für die Sitzungen der Zentralkommission unterbreiten. Ich bin gespannt, was man da zu Gesicht bekommt.»

(Innsbruck, 20. 10. 61)

Kardinal König war nicht nur als österreichischer Bischof mit Karl Rahner bekannt. Er war beim LThK von der Vorberei-

⁶ Vgl. dazu K.H. Neufeld, aaO. 158 f.; LThK Erg.-Bd. Das Zweite Vatikanische Konzil I 256.

⁷ Eine Zusammenfassung dieses Schemas von G. Caprile SJ: LThK Erg.-Bd. Das Zweite Vatikanische Konzil III 697.

tungszeit für den I. Band (1957) an ein kenntnisreicher und arbeitseifriger Fachberater für Religionswissenschaft und Religionsgeschichte und auch in dieser Eigenschaft häufig mit Rahner in Kontakt gewesen.

In der Zeit unmittelbar vor dem Konzil und während der ersten Konzilsperioden war es wichtig, zu Fragen, die das Selbstverständnis eines Konzils berührten, zu Themen, die behandelt oder aber auch bewußt nicht behandelt werden sollten, so viel als immer möglich zu publizieren. Gezielte Veröffentlichungen hatten, wie unlängst *H. Schauf* bestätigte⁸, großen Einfluß auf das Konzilsgeschehen. In Freiburg i. Br. hatte der Verleger Dr. *Th. Herder-Dorneich* seine Bereitschaft bekundet, nach Kräften zu dieser Konzilsliteratur beizutragen. Er förderte in der Reihe «*Quaestiones disputatae*» auch solche Titel, die nicht von vornherein eine breite Käuferschaft erwarten ließen.

Zuerst gehörte dazu das von Rahner und mir herausgegebene Buch «*Diaconia in Christo*». Im Konzilszusammenhang sind dann zu sehen: von *H. Küng*, Strukturen der Kirche (1962), die Titel von *P. Overhage* (zum Teil mit Rahner zusammen) über die Probleme der Hominisation und Evolution (da ja von Rom ein Dogma über den Monogenismus in Erwägung gezogen worden war), von *J.R. Geiselmann* über Hl. Schrift und Tradition, von Rahner und *J. Ratzinger* die Bände über Episkopat und Primat sowie über Offenbarung und Überlieferung, die Bände von *J. Heislbetz* und *H.R. Schlette* über nichtchristliche Religionen sowie schließlich noch der Band von *L.M. Weber*, in dem er für eine offene Haltung der Kirche in der Frage der sog. Antibabypille plädiert.

Die Mühen beginnen (1962)

Diese Bemerkungen über Konzilspublikationen sind notwendig zum Verständnis mancher Äußerungen Rahners. Ich zitiere im folgenden aus Briefen Karl Rahners an mich, wobei ich die Passagen auswähle, die die eingangs angekündigte Thematik berühren. Ich glaube, daß diese Auszüge für Menschen wertvoll sind, die sich für Karl Rahner interessieren. Eine vollständige Chronik können sie deswegen nicht darstellen, weil es für Rahner und mich zwischen dem Briefwechsel immer wieder Gelegenheiten zu mündlichem Meinungsaustausch gab. Rein private Äußerungen habe ich ausgelassen und die Auslassungen durch () kenntlich gemacht.

Chancen des Diakonatsbuchs

«Simmel nimmt meinen Artikel übers Konzil⁹. Himmel, das kann gefährlich werden. Er soll schon im Februar erscheinen.»
(Innsbruck, 15. 1. 62)

«Mein eigener Artikel¹⁰ geht gut voran. () Es wird sehr vieles drin stehen, was in dem Römischen Gutachten nicht zu lesen war. Ich hoffe, daß es Deinen Wünschen entsprechen wird.»
(Innsbruck, 19. 1. 62)

Als das Diakonatsbuch («*Diaconia in Christo*») allmählich druckfertig wurde, überlegten wir, ob es nützlich sei, den Band einem der Kardinäle zu widmen, die mit der Vorbereitung des Konzils beschäftigt waren, um ihn der Sache günstig zu stimmen. Dazu schrieb mir Rahner:

«Was die Widmung angeht, so wird es vielleicht am besten sein, ich schreibe einmal (direkt oder indirekt¹¹) Bidagor, was er zu einer Widmung an Aloisi Masella meint. Nimmt der diese Widmung an, so kann es ja nichts schaden.»
(Innsbruck, 16. 2. 62)

⁸ H. Schauf, aaO. 71, 76, 79, 93 u. 8.

⁹ O. Simmel SJ, damals Schriftleiter der «*Stimmen der Zeit*». Bei dem Artikel handelt es sich um K. Rahner, Zur Theologie des Konzils: Stimmen der Zeit 169 (1962) 321–339.

¹⁰ Gemeint ist: K. Rahner, Die Theologie der Erneuerung des Diakonats, in: *Diaconia in Christo*, hrsg. v. K. Rahner – H. Vorgrimler (Freiburg i. Br. 1962) 285–324. Mit dem Römischen Gutachten ist Rahners Text von 1961 für die Sakramentenkommission gemeint (vgl. Anm. 7).

¹¹ Hilfsbereiter Kontaktmann in Rom war unser alemannischer Landsmann Burkhard Schneider SJ, Kirchengeschichtler an der Gregoriana.

Hierzu wurde eine lateinische Inhaltsübersicht des Bandes nach Rom geschickt. Der Diakonatsbuchtext der Sakramentenkommission wurde in der zweiten Januarhälfte 1962 von der Zentralkommission beraten. Das Ergebnis war unbekannt, im «*Osservatore Romano*» stand jedoch eine verschleierte, negative Meldung darüber. Dazu Rahner:

«Ich habe das lateinische Verzeichnis (vielen herzlichen Dank für die Mühe!) Burkhard Schneider nachgeschickt, damit er Bidagor ein Bild von unserem Buch machen kann. Ich weiß nicht, um welche Notiz es sich im *Osservatore Romano* handelt. Ich habe bei Schneider angefragt und gebeten, er solle Bidagor fragen, worum es sich handelt. Wenn das Schema, so wie es die Sakramentenkommission ausgeschwitzt hatte, in der Zentralkommission durchgefallen ist, dann stehen wir *an sich* vor einer objektiv neuen Situation, d. h. unser Buch hat dann nicht mehr die Chancen, so als Grundbuch für diese Fragen auch nach dem Konzil gelten zu können, und der Kardinal wird vielleicht nicht so gern die Widmung annehmen. Aber ich weiß eben nicht, ob diese Geschichte bei der Zentralkommission schon verhandelt wurde. Und noch weniger, was dabei herausgekommen ist. Ich muß abwarten. Wenn wir diesmal in dieser Sache nicht siegen, dann eben beim übernächsten Konzil. Das Buch wird auf jeden Fall gut. Und es muß erscheinen. () Wie gesagt: solange ich nicht weiß, was in der *Osservatore*notiz stand, kann ich mich nicht gut an den Kardinal mit einer seule page wenden, weil ich nicht weiß, was auf ihr gesagt werden soll. Ich warte jetzt den Bericht von Schneider ab. Dann werden wir weiter sehen. Wir haben schon noch Zeit. Und ich finde gar nicht, daß unser Buch zu spät kommt.» (Innsbruck, 17. 2. 62)

«Von Burkhard Schneider habe ich noch keine Nachricht. Ich habe ihn aber durch jemand, der am Dienstag nach Rom fuhr, nochmals mahnen lassen. König hat mir gedankt für meine Annotationes zum Stoff der jetzt laufenden Sitzung der Zentralkommission. Ich bin saumüde. Und ganz ausgepumpt.»
(Innsbruck, 21. 2. 62)

«Eben schreibt Scherer¹², ob ich dafür oder dagegen sei, daß man eine italienische Übersetzung des Lexikönchens mache. Sicher ist das Italienische wegen den Bonzen und Hütern der Orthodoxie in Rom ein besonderes Problem. Darum wurden ja auch meine Schriften nicht ins Italienische übersetzt. Andererseits bin ich seit dieser Entscheidung über diese Nichtübersetzung doch auch schon wieder in meiner Position gefestigt. Man könnte auch sagen, daß das Lexikönchen so abgefaßt ist, daß diese Leute es gar nicht verstehen und so gar nicht finden, was gegen ihre Beschränktheit gesagt ist. Ich weiß also nicht recht, soll ich ja oder nein sagen. Bitte, überlege doch Du auch selbst. () Was den *Osservatore Romano* angeht, so sehe ich nicht, was man da unternehmen könnte oder sollte. Er sagt ja eigentlich nichts. Unsere Antwort wird, so will mir scheinen, eben unser Buch sein. Wenn man das nicht lesen will, dann nützt auch eine einseitige Eingabe nichts. () Was die Widmungssache angeht, so können wir noch abwarten. Wenn der Kardinal nicht will, so läßt er es eben bleiben. Wir sind dann auch nicht unglücklich. Die Frage wäre nur die, ob der angegebene Grund der wahre ist, ob er gegen die Sache ist, ob er sich nur nicht exponieren will. – Wenn eine definitiv negative Antwort von Rom käme, sollen wir dann Schäumele die Widmung antragen?¹³ Gibt es sonst jemand, der so als Protagonist für das Diakonatsbuch in Frage käme?»
(Innsbruck, 22. 2. 62)

Auf diese Fragen hin schlug ich Rahner eine Widmung an den Primas von Polen, Kardinal *Wyszyński*, vor. Die Antwort:
«Von Rom habe ich nichts mehr gehört. So müssen wir halt noch warten. Es wäre großartig, wenn man es dem *Wyszyński* widmen könnte.»
(Innsbruck, 26. 2. 62)

¹² Dr. Robert Scherer, 1922 mit K. Rahner ins Noviziat SJ in Feldkirch eingetreten, später theologischer Cheflektor beim Verlag Herder. Als solcher war er u. a. für das «*Lexikönchen*» (= Kleines Theologisches Wörterbuch) zuständig.

¹³ Hermann Schäumele, von 1958 bis 1977 Erzbischof von Freiburg i. Br., Protektor des LThK.

«Wenn die Römer jetzt nicht wollen, was den Diakon angeht, so wird unser Buch erst recht wichtig. Es muß dann erst recht die Diskussion offen bleiben. Ich könnte mir leicht denken, daß ein paar Jahre nach dem Konzil ein Papst wenigstens bestimmten Bischöfen und Gegenden den Diakon doch erlaubt, eben weil die Frage offen gehalten worden ist. Man kann ja jetzt schon nicht mehr aus der Welt schaffen, daß das erste Schema der Konzilskommission eben doch dafür war. () Wenn das Konzil nicht spurt, muß man eben nur Kramer und seine Mannen trösten. Sie werden doch nicht umsonst gearbeitet haben. () Von Schneider habe ich immer noch nichts gehört. Hoffentlich brütet da nicht jemand in Rom an einem Rückpfeiff für das Buch. Heutzutage ist alles möglich.» (Innsbruck, 3. 3. 62) Tags darauf kam, datiert vom 1. 3. 62, Burkhard Schneiders negative Antwort. Schneider schrieb, Kardinal Aloisi Masella wolle die Widmung nicht annehmen, «1) könne er als Präsident der dafür zuständigen Kommission nicht gut Stellung nehmen (und eine Widmungsannahme würde halt doch so etwas miteinschließen), zumal da über die Frage beim Konzil selbst einige Meinungsverschiedenheiten zu erwarten seien; dazu komme die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, daß der Kard. als einer der zukünftigen Konzilspräsidenten in Aussicht genommen sei; deshalb könne er sich nicht im vornhinein irgendwie festlegen»; 2) da das Buch in deutscher Sprache erscheine und da der Kard. bekanntlich überhaupt kein Deutsch könne, halte er es nicht für gut, die Widmung eines Buches entgegenzunehmen, dessen Inhalt er nur aus der lateinischen Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses kenne und das er nicht zu lesen imstande sei.» Rahnners Reaktion:

«Anbei der negative Brief von Schneider. Gut, es wird auch so gehen. Frage: willst Du den polnischen Kardinal einladen? Wenn Du willst und einen Weg hast, auf dem es geht, mach's. Wenn nicht, dann lassen wir es eben. Ob man dann doch auf Schäufele kommen soll, können wir ja später besprechen. Eine Idee: sollte man nicht suchen, ob man eine polnische Übersetzung des Lexikönchens arrangieren könnte. Es wäre mir mehr

Am Katholikentag in München ist ORIENTIERUNG mit dieser und früheren Nummern samt Werbeprospekt präsent:

1. *Messegelände, Halle 2, «Kirche am Ort – Lebendige Gemeinde» (am Stand der Initiative Kirche von unten)*
2. *Löwenbräukeller, Stiglmaierplatz (U-Bahn-Linie U1) im Politischen Café des «Katholikentags von unten» (unser Stand)*

Die nächste Ausgabe erscheint Ende Juli (Ferien-Doppelnummer).



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1984:

Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43.- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnement: Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

an so etwas, als an einer italienischen Übersetzung gelegen; hinter dem Eisernen Vorhang wäre es gut, so etwas gesagt zu haben. Neulich hat mich die Luise Rinser besucht. Ihre Werke sind ins Polnische übersetzt, so daß sie jetzt zum dortigen Verlag eingeladen wird, eine Reise in Polen zu machen. Überleg.»

(Innsbruck, 4. 3. 62)

«Die Plagerei hört nicht auf!»

Zur Konzilsarbeit machte er dann folgende Mitteilungen:

«Nächste Woche fahre ich nach Hamburg zu dem Vortrag. Von Mittwoch bis Sonntag bin ich weg. Vorher muß ich aber noch König-Wien ein Gutachten machen, für das ich aber erst morgen die Unterlagen erwarte.» (Innsbruck, 7. 3. 62)

«Ich sitz wieder hinter Schemata des Konzils. Sie sind weniger arg als die ersten.» (Innsbruck, 9. 3. 62)

«Hoffentlich sagt der Warschauer Kardinal ja. Ich hab schon ein kleines Fädchen in derselben Frage zu König angesponnen. Aber das macht nichts, es ist nur für den Fall, daß W. aus irgendeinem Grund nicht mag oder kann.» (Innsbruck, 11. 3. 62)

«Es ist Nacht. Ich bin todmüde. Morgen muß ich anfangen, das Gutachten für König zu diktieren. Und wenn das fertig ist, Küng lesen. Es ist arg.» (Innsbruck, 26. 4. 62)

«Mein Gutachten für den König hab ich fertig. Gott sei Dank. Es wird schon ca. 30 Seiten haben, meist Latein. Döpfner will es auch haben. Jetzt muß ich möglichst schnell an das Opus von Küng. Die Plagerei hört halt nicht auf. Macht nichts.»

(Innsbruck, 28. 4. 62)

«Es ist Nacht. Eben bin ich aus München zurückgekommen, wo ich sieben Stunden mit Küng über sein Buch verhandelte und am 13. 5. das nochmals in München tun muß. () Ich glaube, man kann König ruhig auf das Titelblatt setzen. Mach eine nette, höfliche Widmung (ruhig auf deutsch), ohne zu devot zu sein. Er hat mir die Erlaubnis gegeben. Sobald er aus Rom zurück ist oder spätestens Ende Mai in Salzburg schreibe ich ihm das nochmals bzw. sage ich es (eben in Salzburg) mündlich. Lesen kann er den langen Schmöcker ja doch nicht.»

(Innsbruck, 3. 5. 62)

«Das Buch wird ja ein Riesenwälzer. Ist es denn mit den 620 Seiten noch nicht zuende? () Was ist denn an seriöser Wissenschaft für das Konzil eigens erschienen? Ich weiß nichts außer diesem Buch.» (Innsbruck, 9. 5. 62)

«Ich bin eigentlich ein wenig stolz auf das Diakonatsbuch.»

(Innsbruck, 14. 5. 62)

«Ich habe von König wieder einen solchen Packen Konzilsmaterial bekommen, daß ich gestern Venedig¹⁴ abgesagt habe. Ich habe für König nur als Arbeitszeit die Woche vor Pfingsten, und am Pfingstdienstag beginnt schon wieder die Sitzung der Zentralkommission. () Man sollte sich nun definitiv über die Widmung der Diakonia klar werden. Denn ich sollte die Widmung doch noch vor Erscheinen dem König mitteilen. – Ich bin eigentlich doch stolz über das Diakonatsbuch. Auch wenn es ein wenig lang ist, oder gerade darum. Es gibt doch wenig Bücher in der Kirche, die einmal ein lebendiges Problem gründlich und genau behandeln.» (Innsbruck, 19. 5. 62)

«Schillebeeckx sei nicht abgesägt, sagte mir eben Marlet, der vor ein paar Tagen mit ihm gesprochen hat. Er gehe mit Alfrink im Oktober nach Rom, was auch für mich sehr gut ist. () König hat mir auch wieder freundlich geschrieben. Gestern ist er nun nach Rom abgesegelt. Hat man von Polen immer noch nicht geschrieben?» (Innsbruck, Mai 62)

Während Rahnner so für das Konzil arbeitete, ahnte er noch nicht, welche Überraschung ihm Rom in der Woche vor Pfingsten bereiten würde. (Fortsetzung folgt.)

Copyright: Herbert Vorgrimler, Münster/W.
(auch für Ausschnitte)

¹⁴ K. Rahnner war zu einem kleinen Teilhard-Symposium an Pfingsten 1962 nach Venedig eingeladen, zu dem er mich mitnehmen wollte.