



KULTUR IST SELBST ein Faktor des Friedens. Deshalb ist sie auch für unseren politischen Dialog in Europa so wichtig. Das Abkommen von Helsinki aus dem Jahre 1975 hat ihn uns aufgetragen. Er will das zusammengehörige Ganze, die beiden Hälften Europas fördern. Wir alle können dazu beitragen, vor allem auch wir Christen. Darf ich hierzu noch einen Gedanken anfügen.

Noch immer sind wir untereinander getrennt, aber wir gehen aufeinander zu. Die ökumenische Bewegung hat ihre Chance nicht dort, wo man den anderen zu sich hinüberziehen will, sondern wo man den Partner sucht, der in seinem eigenen Glauben verankert ist. Wenn die Ökumene dazu hilft, sich gegenseitig im Glauben zu bestärken, wächst sie an Glaubwürdigkeit. Es wäre ein Geschenk, wenn es uns dabei auch gegeben wäre, uns gegenseitig bei Gottesdienst und Feier der Messe als Gäste voll zuzulassen. Ein Gastrecht ist noch nicht die Einheit, die nur Gott uns geben kann. Wer aber den Gast, der nicht zur Familie gehört, aufnimmt und ihn wirklich einbezieht, greift er Gott vor?

Im Gedanken der Gastfreundschaft gibt weder der Gastgeber noch der Gast das jeweils Eigene auf. In ihr wird aber das Ferne nahe, das Fremde vertraut, der Fremde wird der Nächste. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Das Mahl, das wir feiern, ist doch ein Mahl der Liebe Christi. Kann es uns nicht helfen, näher zusammenzufinden?

Richard von Weizsäcker

Aus der Ansprache des deutschen Bundespräsidenten «Europas Beitrag für eine menschliche Welt» vom 12. September 1986 auf der Europakundgebung des 89. Deutschen Katholikentags in Aachen. Richard von Weizsäcker nannte als wichtigste Aufgaben in der heutigen Welt: die Schöpfung zu bewahren, Gerechtigkeit zu fördern, Frieden zu schaffen. Eine ganze Reihe von Passagen, etwa über unser Verhältnis zur Dritten Welt und innerhalb der Machtblöcke, verdienten es, in ihrem Wortlaut hervorgehoben zu werden. Den obigen Textabschnitt haben wir ausgewählt, nicht weil die Ökumene auf diesem Katholikentag im Zentrum gestanden wäre – eher das Gegenteil war der Fall –, sondern weil hier die neuestens von den *Schweizer Bischöfen* in Frage gestellte *eucharistische Gastfreundschaft* (vgl. S. 193ff.) in den Kontext einer politischen Kultur, einer Kultur des Friedens gestellt wird.

Die Redaktion

LITERATUR

Das Memorial des Klosters von Mafra: Zu einem historischen Roman von *José Saramago* – Gelöbnis des portugiesischen Königs Johann V., ein Kloster zu bauen – Zwei Erzählebenen im Roman – Haupt- und Staatsaktionen des Hofes – Schicksal des invaliden Soldaten Baltasar und seiner Lebensgefährtin Blimunda – Zwei Gegenfiguren: der Musiker Domenico Scarlatti und der Erfinder Pater Bartolomeu – Das Feuer der Inquisition.
Albert von Brunn, Zürich

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Von Gott ist niemals ausgedet: *Heinrich Fries* und *Hans Waldenfels*, zwei Generationen von Fundamentaltheologen – Von der Inspiration durch die «Nouvelle théologie» zu kontextuellen Argumentationen – Alter Dreischritt klassischer Fundamentaltheologie wirkt nach – Der Blick auf die Weltreligionen – Die Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes – Es gibt keine «sturmfreie Zone» mehr – Von einer erfahrbaren Kirche ausgehen.
Hermann Häring, Nijmegen

ÖKUMENE

Schweizer Bischöfe zur eucharistischen Gastfreundschaft: Kritik an mancherorts eingebürgerter Praxis – Geltendes kirchliches Recht wird zur Norm der für maßgeblich gehaltenen Glaubenslehre – Konzil und Synode rückwärts gelesen – Die Eucharistie nur als Zeichen bestehender Kircheneinheit verstanden – Verzicht auf das Wagnis, Ökumene als offenen Prozeß mitzutragen – Von den Schwesterkirchen gilt es nicht mehr zu verlangen, als was den eigenen Gläubigen auferlegt wird. *Dietrich Wiederkehr, Luzern*

THEOLOGIE/LITERATUR

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur (2): *Wie kann man in einer Zeit des Verbrechens schuldig bleiben?* – Selbstbefragung der Überlebenden von Auschwitz – *Siegfried Lenz*' Experiment mit Extremsituationen – Schuldübernahme als Beginn einer veränderten Praxis – *Wolfdietrich Schnurre*: Auch die Opfer können sich nicht aus der Verantwortung stehlen – Mehrere Autoren thematisieren die nicht gewollten Folgen moderner Wissenschaft – *Nicolas Born* entlarvt die Komplizenschaft mit den Lebenslügen – Zeitdiagnose als Biographie eines Aussteigers.
Karl-Josef Kuschel, Tübingen

ITALIEN

Der Schriftsteller Giorgio Bassani: Aus alteingesessener jüdischer Familie Ferraras – Folgen der Rassengesetze von 1938 – Beginn des Schreibens aus der Bedrohungssituation – Ein Bild aus Dantes Purgatorio – Lyrik, die der hermetischen Tradition verpflichtet ist – «Die Gärten der Finzi-Contini»: Wie eine jüdische Familie in die Isolation gerät.
Eberhard Bons, Mainz

José Saramago: Das Memorial des Klosters von Mafra

«Und der Ort dort unten in der Senke, das ist Mafra, von dem die Gelehrten sagen, daß es das ist, was es wörtlich heißt, eines Tages werden die Augen und Sinne Schärfe gewinnen und aus diesem Namen herauslesen, Buchstabe für Buchstabe: Menschenverachtung, Arglist, Feme, Raub, Angst, und nicht ich, meinen Dienst versehender schlichter Büttel, werde diese Lesart wagen, sondern ein Benediktiner zu seinen Zeiten, dies der Grund, weshalb sein Orden der Einweihung des Riesendings fernblieb ...»

Einer der Haupttitel der Leipziger Buchmesse 1986 war die deutsche Übersetzung des *Memorial do convento* von José Saramago. Die Westausgabe, im August bei Rowohlt erschienen, verspricht, einer der Höhepunkte der Frankfurter Buchmesse im Oktober zu werden.¹

Die Handlung kreist um die Baugeschichte des Klosters Mafra im Norden von Lissabon, das unter König Johann V. in den Jahren 1717 bis 1730 mit dem Gold aus Brasilien errichtet wurde. Der Bau soll auf ein Gelöbnis des portugiesischen Königs zurückgehen, er werde den Franziskanern ein Kloster stiften, wenn ihm seine Frau, Maria Anna von Österreich, einen Nachfolger schenke. Bei der Geburt der Prinzessin Maria Barbara wird das Unternehmen unter gewaltigem Aufwand begonnen und am 22. Oktober 1730, dem 41. Geburtstag des Königs, feierlich geweiht, wobei der Kirche noch die Kuppel fehlt und die Klosterbauten halbfertig dastehen. Die historischen Daten um den Bau des Klosters geben den Rahmen für die Schilderung des monarchischen Absolutismus im 18. Jahrhundert und seiner zutiefst korrupten Gesellschaft.

Die Erzählung verläuft auf zwei Ebenen. Während wir einerseits den Geschicken Portugals und seines Hofes folgen und bei pompösen Fronleichnamsprozessionen, der aufwendigen Vermählung einer portugiesischen Prinzessin mit einem spanischen Prinzen oder einem makabren Leichenzug zugegen sind, der einem an Brustentwöhnung verstorbenen Prinzen das letzte Geleit gibt, verfolgen wir dabei gleichzeitig die Beziehung eines einarmigen Soldaten, Baltasar Sieben-Sonnen, zu seiner Lebensgefährtin Blimunda, der er an dem Tag begegnet, da Blimundas Mutter zum Autodafé geführt und nach Angola verbannt wird. Baltasar und Blimunda treten in die Dienste des genialen Paters Bartolomeu Lourenço de Gusmão, genannt «der Flieger», der es sich in den Kopf gesetzt hat, in dem wissenschaftsfeindlichen, von der Inquisition tyrannisierten Portugal ein Luftschiff zu konstruieren, um damit der Menschheit einen alten Traum zu erfüllen und das bereits aufklärerisch geprägte Europa jenseits der Landesgrenzen in Erstaunen zu versetzen.

Zwei Persönlichkeiten stehen im Roman zwischen der offiziellen Welt des Hofes und dem von Seuchen, Hungersnöten und dem Gigantismus der Epoche arg geplagten Volk: Da ist zum einen der fliegende Pater, dem es mit den Mitteln einer vorwissenschaftlichen Alchemie gelingt, seinen Wunsch zu verwirklichen – um den Preis seines Verstandes. Verrückt geworden, stirbt er in Toledo, bis zum letzten Tag in Angst und Schrecken vor der Inquisition und seinen eigenen Gewissenskonflikten.

Scarlattis am Cembalo

Neben dieser innerlich gequälten Gestalt steht eine andere, heitere, der Musiker Domenico Scarlatti, der als Lehrer der Prinzessin Maria Barbara 1720 nach Lissabon gerufen wurde: «Der Italiener fingerte auf dem Cembalo zunächst ziellos hin, dann wie auf Suche nach einem Thema oder als wollte er Echos bessern, plötzlich aber gleichsam im Banne seiner Musik, die Hände wogten über die Tasten, als wären sie eine leichte Barke in der Flußströmung, bald hier und bald da vom Ufergezweig fest-

gehalten, dann wieder eilig schnell, dann ruhend in den geweihten Wassern eines tiefen Sees, in Neapels lichtstrahlender Bucht, in Venedigs geheimen und klingenden Kanälen, im blitzenden und neuen Licht vom Tejo her.» Scarlatti interessiert sich lebhaft für das Luftschiff und läßt sich von Pater Bartolomeu Lourenço in dessen Künste einführen. Das Projekt beflügelt ihn derart, daß er sich sein Cembalo zum Bauplatz des Flugzeugs bringen läßt: «Nach einer Stunde erhob sich Scarlatti vom Cembalo, er breitete ein Segeltuch darüber, sprach zu Baltasar und Blimunda, die ihre Arbeit unterbrochen hatten: «Sollte der Riesenvogel von Pater Bartolomeu de Gusmão eines Tages wirklich aufsteigen, möchte ich mitfliegen und im Himmel spielen.» Das Bild Scarlattis, der, an seinem Cembalo sitzend, bald in rauschendem Furioso, bald in melancholischem Adagio die Geschehnisse der Menschen begleitet, ist einer der bleibenden Eindrücke dieses Romans.

Die prächtigen Prozessionen, so zu Fronleichnam 1719 in Lissabon, sind eine weitere Konstante des «Memorials». Als Kontrapunkt dient hier der Armenzug der Arbeiter von Mafra, die einen riesigen Steinklotz von Pêro Pinheiro zum Bauplatz des Klosters schleppen, wobei einer der Arbeiter zerquetscht wird. Diesem Trauerzug steht wiederum das Vorbeiziehen der Heiligenfiguren am Ende des Romans gegenüber, die, in Italien gefertigt, vom nahegelegenen Hafen nach Mafra überführt werden: «Der Mond scheint den beiden großen Figuren des heiligen Sebastian und des heiligen Vinzenz ins Gesicht, die drei weiblichen Heiligen stehen zwischen ihnen, nach beiden Seiten hin füllen sich die Körper und die Antlitze zunehmend mit Schatten, der heilige Dominikus und der heilige Ignaz schließlich sind ganz in Schwärze getaucht.»

Die Erzählung pendelt zwischen beiden Polen hin und her, der Prozession des Corpus Christi und der des Corpus hominis, zwischen dem barocken Hof und dem leidenden Volk, an dem der sagenhafte Reichtum der brasilianischen Goldminen vorbeizieht wie ein Irrlicht.²

Die beiden gegensätzlichen Stränge werden im Roman parallel nebeneinander hergeführt, bis sie sich schließlich in einem Punkt vereinigen: Baltasar wird am Bau von Mafra teilnehmen. Die Szene, in der er das soeben begonnene Werk in Augenschein nimmt, die Arbeiter wie Ameisen an dem Monument arbeiten sieht, gehört zu den Höhepunkten des Romans: «Und Baltasar, der nicht viel übrig hat für Steinmetzen und Maurer, muß die Fiedel in den Sack stecken, nicht so sehr die hochgezogenen Mauern beeindruckten ihn, sondern das Gewimmel der Männer auf diesem Fleck, ein wahrer Ameisenhaufen, von überallher strömen Leute, wenn die hier alle arbeiten, beiß ich mir auf die Zunge, dann hab ich das Maul zu früh aufgetan.» Die Zeit drängt, der König will an seinem 41. Geburtstag das Kloster einweihen. Also werden im ganzen Königreich die Männer zusammengetrieben wie das Vieh, jung und alt, gewaltsam oder freiwillig, um Mafra zu vollenden. Die Weihe am historischen 22. Oktober 1730 nimmt sich aus wie ein Sieg der offiziellen Kultur über die ketzerisch-magische Welt Baltasars und Blimundas. Baltasar stirbt auf dem Scheiterhaufen der Inquisition, Blimunda nimmt ihn an sich: «Es löste sich Baltasar Sieben-Sonnens Willenskraft, doch sie stieg nicht zu den Sternen auf, denn der Erde gehörte sie, und Blimunda.»

José Saramago, 1922 in Azinhaga in der Region Ribatejo als Sohn eines landlosen Bauern geboren, arbeitete als Maschinenschlosser, technischer Zeichner und Journalist, bevor er 1975 Vizedirektor der Zeitung *Diário de Notícias* wurde. 1980 erschien sein erster großer Roman, *Levantado do chão*, der 1985 unter dem Titel *Hoffnung im Alentejo* ins Deutsche übersetzt wurde.³

¹ José Saramago, *Memorial do convento*. Romance. 2a ed. Lissabon 1983; dt.: *Das Memorial*. Roman. Aus dem Portugiesischen von Andreas Klotsch. Rowohlt-Verlag, Reinbek bei Hamburg 1986, DM 42,-/Fr. 38.60.

² Óscar Lopes, *Memorial do convento*, in: *Os sinais e os sentidos*. Literatura portuguesa do Século XX. Lissabon 1986, S. 201ff.

Sein bedeutendstes Werk bleibt jedoch *Das Memorial*, das nun endlich in der Übersetzung von Andreas Klotsch dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht wird.

Albert von Brunn, Zürich

³ José Saramago, *Hoffnung im Alentejo*. Deutsch von Rainer und Rosi Bettermann. Aufbau-Verlag, Berlin 1985; im Herbst 1986 erscheint in Lissabon ein weiterer historischer Roman unter dem Titel «A jangada de pedra» (Das Floß aus Stein).

Von Gott ist nie ausgeredet

Zwei Bücher zu den Fundamenten heutiger Theologie

Wer heute eine «Fundamentaltheologie» schreibt, begibt sich in doppelte Gefahr. Zum einen findet er nur eine begrenzte Leserschaft; denn wer läßt sich noch auf dicke und zudem denkschwere Bücher ein? Zum andern weckt er sehr weitreichende Hoffnungen; wer aber kann sich heute noch so beim Wort nehmen lassen, daß er die Fundamente christlicher Theologie wirklich nachzeichnet, rekonstruiert? Gleich zwei solcher Bücher sind im vergangenen Jahr erschienen. Ähnlich im Titel, unterscheiden sie sich doch stark in Ansatz und Stil. Zunächst ist da *Heinrich Fries*, der große Mann einer ökumenisch engagierten Theologie, der seine Probleme im umfassenden Überblick beschreibt und sozusagen mundgerecht verarbeitet.¹ Da ist aber auch *Hans Waldenfels*, Fundamentaltheologe und Kenner nichtchristlicher Religionen, der mitten aus seiner Lehrtätigkeit in Bonn heraus ein Arbeitsbuch entwirft.² Die beiden Werke reizen zu einem – nicht nur für die Profis interessanten – Vergleich; denn mit ihnen begegnen sich zwei Generationen.

Zwei Generationen von Fundamentaltheologen

Beginnen wir mit dem *Stil universitärer Arbeit*, dessen Wandel sich in diesen Büchern dokumentiert. Da sind auf der einen Seite Fries' Vorlesungen im klassischen Stil: wohl ausgearbeitet, gezielt komponiert, mit wohlgeschliffenen Ecken und Kanten, Probleme und Lösungen ausgewogen zur Sprache bringend. Dieses Buch präsentiert philosophische und theologische Analysen, Geschichte im Überblick, den Stand einer in sich geschlossenen Forschung. Wer es verarbeitet hat, weiß um die Grundlagen von Glaube und Theologie in harmonischer Weise Bescheid. Und da ist auf der anderen Seite Waldenfels' Arbeitsbuch, das intensive Nacharbeit erfordert, weil es noch mitten in der Auseinandersetzung steht und Stellungnahmen herausfordert, mit noch breiteren und schärferen Problemformulierungen kämpft. Es präsentiert Texte: Klassiker der Philosophie und Theologie, der Religions- und Theologiekritik. Es zeigt Wege zum eigenen Wissensgewinn. Ergebnisse werden offen, mehrdimensional und von verschiedenen Niveaus her zugänglich gemacht. Das Fazit kann der Professor höchstens noch indirekt bestimmen, auch wenn er es – Kunst vielleicht des guten Didaktikers – sehr genau präformiert.

Zugleich aber hat sich die *Konstellation der Probleme* gewandelt. H. Fries begann seinen Weg in den 50er Jahren. Es sind die Ausgangspunkte der Phänomenologie und der Thomas-Renaissance, der «*nouvelle théologie*», eine erste Offenheit für Fragen der evangelischen Theologie, des erfrischenden Rückgriffs auf die Tübinger des 19. Jahrhunderts. Es geht oft sehr allgemein um die *condition humaine*, wie sie sich von M. Blondel über G. Marcel bis hin zu J. P. Sartre und A. Camus dargestellt hat. Zugleich natürlich ist die Geschichte neu entdeckt. Christlicher Glaube und Gottes Reich werden als dynamischer

¹ Heinrich Fries, *Fundamentaltheologie*. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1985, 579 Seiten, DM 70,-. Eine ungekürzte Studienausgabe zum Preis von DM 49,- ist für November 1986 angekündigt.

² Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB für Wissenschaft: Große Reihe). Verlag Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 552 Seiten, DM 48,-.

Weg begriffen. Nicht als ob diese Probleme bei Waldenfels überholt oder gar verschwunden wären. Aber er hat sie erweitert, in neue Zusammenhänge eingerückt. Die Frage menschlicher Selbsterfahrung verhandelt er zurückhaltender, unsere Geschichtlichkeit selbstverständlicher. Religionskritik und Atheismus sowie die Existenz anderer Religionen gehören inzwischen zum allgemeinen Arsenal einer fundamentalen Theologie. Wir Christen müssen uns endlich klar machen, in welcher konkreten geistesgeschichtlichen, kultur- und sozialbedingten Situation wir stehen. So lautet jedenfalls das neue Programm. Methodische und sachliche Zugänge zu den Fragen nach Gott, nach Lebenssinn und Glauben (darum sollte es vor allem gehen) haben sich deshalb deutlich vermehrt.

Natürlich können wir hier den *Inhalten der beiden Werke* im einzelnen nicht nachgehen. Die verarbeiteten Stoffe sind in beiden Fällen immens. Während Fries den Leser immer wieder in seine Erfahrungen einbezieht und Inhalte auf das Ungreifbare hin interpretiert, bietet Waldenfels eine Fülle nüchterner Wortuntersuchungen und möglichst objektiver Textanalysen. Während Waldenfels die Ergebnisse immer wieder offen, mit vielen möglichen Interpretationen präsentiert, wählt Fries entschieden, zeigt in Kritik und Zustimmung immer neu seine eigene Position. Auch hier ist ein Wandel zu erkennen, der den älteren der beiden nicht einfach ins Unrecht setzt. Denn eine Theologie, die wie Fries interpretiert und ihre Ergebnisse synthetisch darstellt, hat ungeheure Leistungen erzielt und ist für die Breitenwirkung immer noch unverzichtbar. Aber eine Theologie, die wie Waldenfels textbezogen arbeitet und argumentativ diskutiert, ihr eigenes Urteil auch weitgehend ins Argument zurücknimmt, ist unverzichtbar für die Tiefenwirkung bei denen, die später selber in Verkündigung und Wissenschaft tätig sind. Doch müssen wir noch einen Schritt weitergehen.

Was bedeutet Kontext?

Die Fundamentaltheologie, Erbin der früheren «Kontrovers-theologie» und «Apologetik», ging in der Regel ja in *drei großen Schritten* vor. Sie verhandelte das Recht von *Religion*, die Wahrheit des *Christentums* und die Legitimität der (katholischen) *Kirche*. Diese Dreiteilung kann bei H. Fries wiederentdeckt werden. Natürlich (unnötig zu sagen) sind die alten Scheuklappen längst abgelegt. So erschöpft sich Fries' Behandlung der Religion nicht mehr in der Frage der Gottesbeweise. Phänomenologische Zugänge werden eröffnet; in den Mittelpunkt treten die Fragen nach dem Sinn von Leben und Welt. Auch der Teil über den christlichen Glauben ist von einer überkommenen Apologetik weit entfernt. Hier hat die Geschichte als Bericht über einen langen Weg Eingang gefunden, der mit der Verheißung an Abraham begann und im Neuen Testament ans Ziel gekommen ist. Der Leser wird also in die Hand genommen und kann sich einem gewaltlosen Gespräch öffnen. Im Grunde findet keine Beweisschmiede christlicher Wahrheit, sondern eine Einführung ins Christentum statt. Die Frage nach der Kirche aber ist *ökumenisch* geöffnet. Es tritt nicht mehr eine katholische Schlachtordnung als die einzig wahre Kirche gegen die übrigen Kirchentümer an, vielmehr trägt Fries in dialogischem Charakter den Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte Rechnung.

Aber die *Rückbindung* an ein überkommenes Schema bleibt doch deutlich und entfaltet seine eigene Dynamik. Paradoxerweise gerät der ökumenisch so intensiv durchgearbeitete Teil über die Kirche – der Anlage nach immer noch Spitze und Mittelpunkt des gesamten Werks – doch wieder zu einer Auseinandersetzung mit spezifisch innerkatholischen Fragen, päpstlichem Primat und päpstlicher Unfehlbarkeit, und dies aus einem innerkirchlichen Horizont.

Bei Waldenfels hat sich da einiges getan. Auch bei ihm hat sich das traditionelle Schema erhalten, wenn auch von zwei weiteren Teilen umrahmt. Vor allem: Er kennt weder «die» Religion (die es so ja nicht gibt), noch «den» christlichen Glauben (dem

wir ja in verschiedensten Gestalten begegnen), noch schließlich «die» Kirche (die ja in unterschiedlichen Gemeinschaften lebt). So muß jedenfalls das erste, grundsätzliche Kapitel verstanden werden. Kurz, der christliche Glaube wird immer konkret gelebt (oder vernachlässigt). Glaubende fordern heraus, stellen also Ansprüche, rufen deshalb Zustimmung oder Widerspruch hervor, sind immer auf ein Gegenüber bezogen.

So sehr wir zudem in den vergangenen Jahrzehnten geneigt waren, zusammen mit H. Fries die anderen Religionen im Widerspruch gegen den Atheismus in Anspruch zu nehmen, so deutlich weist nun Waldenfels darauf hin, daß wir im interkontinentalen Maßstab umdenken müssen. Die Auseinandersetzung mit dem klassischen Atheismus ist unter diesem Gesichtspunkt (für den sich Waldenfels auf Peter L. Berger beruft) an die zweite Stelle gerückt. An erster Stelle stehen nun die *Weltreligionen*: nicht nur Judentum und Islam, sondern auch Hinduismus und Taoismus, vor allem der Buddhismus mit seinem Anspruch, eine Religion ohne Gott zu sein. Hier sucht Waldenfels nach Verhältnisbestimmungen. Man kann «von innen» oder «von außen» sprechen. Religionen und Weltanschauungen sind dem christlichen Glauben «vor-» oder «nach»zuordnen. Religion, Glaube und Kirche sind zudem immer auf Adressaten gerichtet, herbeigerufen, bestärkt oder kritisiert. Waldenfels faßt diese Situation im Begriff des *Kontextes* zusammen. Dies ist schließlich der Grund, warum er seine Fundamentaltheologie schon im Titel «kontextuell» nennt.

Allerdings bewahrt auch bei ihm die traditionelle Struktur – wider Willen vielleicht – ihre verteidigende Tendenz. Jeder Kontext hat – so die zwingende Logik – seinen «Text». Im Gegensatz zwischen Text und Kontext aber geschieht nun etwas Unerwartetes. Waldenfels relativiert nicht die Gestalten der christlichen Botschaft auf deren Lebenszusammenhänge, auf ihre kulturellen, ideologischen, gesellschaftlichen Bedingungen hin. Er macht also nicht in erster Linie deutlich, daß der Kontext immer schon in den Text *hineinverwoben* ist (das wäre m. E. unter dem Begriff «kontextuell» zu erwarten). Vielmehr mißt er, wenn ich recht sehe, genau umgekehrt – im Verlauf des Buches je länger desto mehr – diese Lebenszusammenhänge, die Kontrahenten und Gegeninstanzen an einer christlichen Botschaft, die immer noch rein und unvermischt über alle Zeitläufe erhaben ist. Der Kontext bleibt also doch die Außenhaut, bleibt als das *Gegenüber* eines absoluten Textes bestehen. So wird bei Waldenfels – und diese Wendung arbeitet er glücklicherweise konsequent heraus – die christliche Mitte unseres Glaubens auch gegenüber den Kirchen zur kritischen Instanz. Er erkaufte aber diese wohlthuende christozentrische Konzentration durch einen Verlust der Vielfalt und inspirierenden Vitalität, der kulturellen und möglicherweise kontinentalen Pluralität, die genau in diesem christlichen Beginn steckt.

Ein neuer Beginn?

Doch sagt solche Kritik wenig; denn es ist noch nie eine Kunst gewesen, auf der Basis eines abgeschlossenen Gesamtwerks die nächstfolgenden Fragen zu stellen. Ausgearbeitet sind sie damit noch nicht. Im übrigen hat jeder Autor das Recht, seine Problemstellung selber zu bestimmen. Dennoch sollten wir versuchen, das *dahinterliegende Problem* in den Blick zu bekommen, das auch hier dem klassischen Aufbau in die Wiege mitgegeben ist. Die Fragen liegen in der Grundkonstruktion, im Aufbau, im Gesamtarrangement, in der geplanten Ziellinie einer solchen grundlegenden Theologie.

Die klassische Fundamentaltheologie war zumindest eindeutig. Sie wollte ja die (katholische) Kirche als die einzige Einrichtung legitimieren, die Gottes Wahrheit und Gottes Heil im Namen Christi weitergibt, die somit den wahren Gott authentisch verkündet. Deshalb gipfelte ihre Arbeit im Wahrheitserweis dieser Kirche, auf die der Wahrheitserweis Gottes und Christi hienzielten. Hier, in dieser göttlichen Institution, wurden die Fundamente sichtbar, darauf richtete sich schließlich alles Bemühen,

und damit waren Funktion und Grenze der Fundamentaltheologie relativ genau umrissen. Kann aber dieser Grundcode der einstigen Apologetik und Kontroverstheologie so bleiben? Die Situation hat sich gründlich gewandelt und ist (nicht nur für die Spezialisten) kompliziert geworden. In *drei Punkten* sei dies angedeutet.

► 1. *Von der Kirche zur Ökumene*: Während der Atheismus die Verteidigung des Glaubens nicht zerschlagen, sondern ungeheuer befruchtet und bestärkt hat, bildeten die («nur» innerchristliche) ökumenische Frage sowie die Neuentdeckung der Schrift plötzlich ein ernstes Problem. Die aktuelle Kirchenpolitik kann dies bestätigen. Denn beide, Ökumene und Schrift, wirkten nun als *kirchenkritische Instanz*. Die Beweisgänge konnten nicht mehr naiv auf die katholische Kirche hinauslaufen. Das Erkenntnisinteresse verlor also eine Selbstverständlichkeit. Zum andern erschien die Kirche (welche auch immer) gegenüber der Aussagekraft der Schrift nicht mehr vorbehaltlos als Hort christlicher Wahrheit. Man konnte sich plötzlich auf den Jesus biblischer Berichte berufen.

Das hatte Folgen. Denn jetzt erst kam die Frage auf, was Kirche überhaupt ist, ob sie nicht unglaubwürdig, sich selbst und ihrem Programm zur Feindin werden kann. Diese Entwicklung ist bei Fries deutlich zu sehen, der jetzt exegetisch, biblisch argumentiert, inhaltlich über Reich Gottes, Auferstehung und die messianische Zukunft nachdenkt, der jetzt Heilsgeschichte zu erzählen beginnt und sich dem Phänomen Kirche in dialogischer Weise nähert. Damit aber verliert das Arrangement (vom Glauben auf die Kirche hin) schon seine erste zwingende Kraft. Katholische Kirche bleibt – strenggenommen – eine gute, nicht aber zwingend die einzige Möglichkeit.

► 2. *Von der Ökumene zu den Weltreligionen*: Während im Gespräch zwischen Glauben und Atheismus die Fragen nach einer christlichen Lebenspraxis die entscheidende Mittlerrolle einnahmen und heute als Gesprächsbasis weitgehend akzeptiert sind, zeigt sich im Gespräch zwischen den *Religionen* (in der «großen Ökumene» also) ein ebenso unverarbeitetes, unter uns Theologen noch kaum erkanntes Problem. Bei Waldenfels ist es bewußt geworden. Er fordert nicht nur Methoden des Dialogs (bei eindeutig christlichem Ausgangspunkt), sondern will auch den konkreten Ansprüchen und Herausforderungen der verschiedenen Religionen entsprechen. Das jüdisch-christliche Gespräch fordert vielleicht diejenige Neuorientierung, die uns am meisten unter die Haut geht (Röm 11 als Angelpunkt einer Re-interpretation). Der Hinduismus stellt die Frage nach der Relativität aller Religionen. Der Buddhismus (von Waldenfels hochgeschätzt und als größte Herausforderung betrachtet) präsentiert sich als eine Religion ohne Gott.

In diesem Rahmen verlagert sich das Problem der Fundamentaltheologie noch weiter zurück, weg von der Frage nach der wahren Kirche (zur Kirche überhaupt), weg auch von der Frage nach den Kriterien eines wahren Christentums (zur Frage nach dessen universaler Überzeugungskraft). Zur Debatte steht jetzt ein weltumgreifendes Glaubensverständnis. Damit verliert die Schrift ihre Selbstverständlichkeit; denn Religionen stehen jetzt als Alternativen neben der biblischen, d. h. jüdisch-christlichen, Tradition. Dies ist ein neues, *schriftkritisches* Element.

Der traditionelle Aufbau einer auf die Kirche hienzielenden Begründungstheologie wird damit noch schwieriger; denn jetzt kann es auch nicht mehr beim einfachen Verweis auf die alles normierende Schrift bleiben. Waldenfels hat diese Aufgabe wenigstens erkannt. Er hätte aber noch deutlicher machen können, daß wir damit am Wendepunkt einer neu nach Grund suchenden Theologie angelangt sind. Wir können, wenn wir nach außen überzeugen wollen, nicht mehr von einer sturmfreien Zone aus argumentieren. Der «Text», die «Quelle» selber sind nur noch in und aus ihren verschiedenen «kulturellen Gestalten» (Schillebeeckx)³ heraus zu begreifen.

³ Edward Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan* anno 1983. Nelissen, Baarn 1983.

► 3. *Das Wagnis der Wahrheit*: Gibt es also überhaupt noch Konstanten, auf die hin wir uns in Theologie und Verkündigung beziehen können? Oder droht mal wieder der Ausverkauf aller christlichen Gewißheit, das Abgleiten in eine kriterienlose Liberalität? Das gerade nicht. Waldenfels kennt als Basis seiner dialogischen Methode zwei Bezugspunkte, die natürlich schon bei Fries zu finden sind: die Geschichte und das Menschsein. Diese Begriffe wirken aber, was christliche Lebenspraxis betrifft, immer noch abstrakt. Unser Wahrheitsanspruch ist da argumentativ noch nicht durch das Feuer radikaler Bestreitung hindurch. Auch nach der Lektüre des Buches bleiben – wie Gespräche mit Missionaren ausweisen – noch grundsätzliche Fragen offen: die Frage etwa, ob wirklich nur und ausschließlich im Namen Christi Heil ist (*P. F. Knitter*⁴); die feministische Bestreitung des Christozentrismus und eines an der patriarchalen Tradition der Bibel festgemachten Gottesbildes; die Idee, daß wir alles Gute in anderen Religionen einfach christlich «taufen» und vereinnahmen können.

Also doch eine Fundamentaltheologie ohne Fundamente? Nochmals, das muß nicht die Konsequenz sein. Vielmehr brauchen wir das Wagnis einer konsequent kirchen- und selbstkritischen Theologie. Das Wagnis der Wette auf Gott (Pascal) angesichts der real wahrgenommenen Situation unserer Welt. Nur wer Angst hat, zu verlieren, läßt sich darauf nicht ein. Damit aber wäre das Prinzip einer kirchlichen Theologie nicht verabschiedet, sondern erneuert. Kirche kann nicht mehr argumentativer Zielpunkt einer Fundamentaltheologie sein. Wo sie erst bewiesen werden muß, kommt sie ohnehin zu spät. Eine gute Fundamentaltheologie muß heute den Mut haben, von einer *erfahrbaren Kirche* auszugehen. Während frühere Generationen

⁴ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (American Society of Missiology Series, no. 7). Orbis Books, Maryknoll, NY 1985; SCM Press, London 1985.

mit Gott begannen, um in der Kirche zu enden, wäre endlich mit einer glaubwürdigen Kirchenerfahrung zu beginnen, um dann glaubwürdig beim Gott des Lebens ankommen zu können. Es gibt diese Kirchenerfahrung an vielen Orten, in Lateinamerika, auch in Europa, in Basisgemeinden, an oft unerwartetem Ort. Von ihr aus ließe sich dann konkret entwickeln, was der Glaube an den Gott Jesu Christi bedeutet.

Unter dieser Voraussetzung wird «Fundamentaltheologie» dann auch zum glaubwürdigen und (angesichts der Welt) wahren *Zeugnis* für den Gott der Liebe, der über die Religionen hinweg lebt und an seinem Reich teilnehmen läßt. Zukunftsmusik? Nein, denn davon steckt viel schon in den Büchern von Fries und Waldenfels. Beide haben, je für ihre Generation, einen Markstein gesetzt. Fries gibt wohl den augenblicklich besten Überblick über das, was eine zum Abschluß gekommene, historisch und ökumenisch arbeitende, synthetisch darstellende Fundamentaltheologie zu bieten hat. Waldenfels aber hat das augenblicklich wohl beste und herausforderndste Arbeitsbuch geschrieben, an dem sich noch manche Studenten ihre Zähne ausbeißen werden. Das letzte Wort wollen weder Fries noch Waldenfels haben, oder wie es Waldenfels mit den Worten von H. Zahrnt sagt: «Damit breche ich ab. Wer von Gott redet, kann seine Rede immer nur abbrechen. Denn von Gott ist niemals ausgedredet. Wer's dennoch tut oder versucht, gebe acht, daß er den Menschen Gott nicht ausrede!»⁵ Ich denke, daß bei den beiden Büchern diese Gefahr nicht gegeben ist.

Hermann Häring, Nijmegen

DER AUTOR, Professor für dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen, bereitet zurzeit zusammen mit drei Kollegen ein ökumenisch konzipiertes Theologisches Handwörterbuch (ThHB) vor.

⁵ Heinz Zahrnt, *Westlich von Eden. Zwölf Reden an die Verehrer und die Verächter der christlichen Religion*. Piper, München 1981, S. 238.

Die Eingeladenen werden ausgeladen

Bei allen Schwankungen ist und bleibt Ökumene eine *Bewegung* und ein Lebensprozeß. Die einzelnen Ereignisse und Äußerungen sind daher in ihrer dynamischen Tendenz innerhalb der größeren gesamtkirchlichen und geschichtlich längerfristigen Prozesse zu beurteilen. Diese Interpretation ist auch beim *Schreiben der Schweizerischen Bischofskonferenz zur eucharistischen Gastfreundschaft*¹ notwendig, wie Reaktionen sowohl innerhalb der katholischen Kirche als auch von der protestantischen Kirche her zeigen. Hier seien einige Grundprobleme und -themen des Dokuments analysiert und gewichtet.

Praxis vor Lehre – Lehre vor Praxis?

Aus dem Dokument spricht eine gewisse Hilflosigkeit der Kirchenleitung, in eine vielerorts eingespielte Praxis eingreifen, sie zurückrufen und eindämmen zu wollen. Uneingestanden, aber mitzuhören ist die Wirkungslosigkeit eines solchen Versuches: «Mancherorts (hat sich) eine Praxis eingebürgert, die wir Bischöfe nicht gutheißen können.» Um welche Praxis handelt es sich? Die Bischöfe zählen, ohne vollständig zu sein, folgende Fälle auf:

- nicht römisch-katholische Christen gehen in der Meßfeier zur Kommunion,
- evangelische Pfarrer empfangen und spenden in katholischen Meßfeiern die Kommunion,
- römisch-katholische Christen empfangen das reformierte Abendmahl.

Die Reihenfolge ist eigenartig: Zwischen die beiden mehr individuell-privaten Formen wechselseitiger Gastfreundschaft schiebt sich die Beschreibung einer offizielleren Form der Teil-

nahme, nämlich des reformierten Pfarrers. Damit ist schon die thematische Einheit durchbrochen, weil die ministerielle Gastfreundschaft des Pfarrers und seine Mitwirkung in der Eucharistiefeier größere zwischenkirchliche Bedeutung hat. Die Praxis, daß auch der reformierte Pfarrer an der Leitung der Eucharistie beteiligt (im Hochgebet und im Einsetzungsbericht usw.) ist, wird nicht ausdrücklich genannt. Es wäre auf alle Fälle besser gewesen, diese Ebenen zu unterscheiden und in getrennten Stellungnahmen zu ordnen. Andererseits bleiben andere Formen der Gastfreundschaft unerwähnt, die aber für die ökumenische Bewegung besonders wertvoll sind, zum Beispiel die in der Synode 72 besonders gewürdigten Gruppen und Arbeitsgemeinschaften, die sich immer häufiger durch die gemischte Teilnahme an Angeboten der Bildungshäuser, Akademien und Heimstätten spontan ergeben und die denn auch unproblematisch Tischgemeinschaft halten.

An diese Praxisfälle wird jetzt der Maßstab der *Lehre* angelegt. Immerhin wäre an die große katholische Tradition zu erinnern, wonach die lebendige Überlieferung nicht nur von der Lehre, sondern ebenso sehr von der persönlichen oder gemeindlichen Glaubenserfahrung und -praxis vorangetrieben wird. So gibt es den Vorsprung der Praxis, dem die Lehre erst reflektierend folgt.

Bedenklich stimmt die nähere Umschreibung dieser Lehre: Die Bischöfe «bitten alle, die mit uns für das Leben in den Pfarreien verantwortlich sind, die vorliegende Weisung, die die *dogmatische* Begründung für das *geltende kirchliche Recht* in Erinnerung rufen will, sehr ernst zu nehmen». Da schiebt sich zwischen Lehre und Praxis das geltende Recht, obschon weder Theologie noch Dogma dieses geltende Recht einfachhin bestätigen. Es gibt mehr an dogmatischer Überlieferung und erst recht mehr an Theologie, als im geltenden Recht aufgenommen

¹ Deutsche Fassung in: Schweizerische Kirchenzeitung 154 (1986), 11. September, S. 557ff.

ist. Beide, Theologie und Dogma, haben einen darüber hinausweisenden, befreienden *und* relativierenden Überschub. An solche offenere Lehre, geschweige denn an eine offenere Theologie ist im Dokument nicht gedacht. Es spricht aus ihm das Kirchenrecht, jedoch nur indirekt, untergeordnet und ausschnittsweise die Glaubenslehre der Kirche.

Was ist Ökumene?

Von den Lehrunterschieden im Eucharistieverständnis ist im Dokument erstaunlicherweise nicht ausführlich die Rede; sie werden nur angedeutet und als bekannt vorausgesetzt: das Sakramentsverständnis und, kurz erwähnt, das entsprechende Amt. Das Hauptproblem wird in der Entsprechung und im Konnex zwischen Eucharistie- und Kirchengemeinschaft gesehen, wobei in einer Art Zirkelschluß argumentiert wird: Wir haben keine Eucharistiegemeinschaft, weil wir keine Kirchengemeinschaft haben, und umgekehrt: Erst erreichte Kirchengemeinschaft ermöglicht auch Eucharistiegemeinschaft. Die formelhafte Wiederholung dieses Arguments ändert aber nichts an der Isolierung des Problems.

Das Dokument nennt als Orientierungspunkte das Vatikanum II, aber ohne seine Aussagen mit ihrem Richtungsvektor zu lesen, erst recht ohne die seitherigen, weiterführenden praktischen *und* theologischen Überlegungen aufzunehmen. So wird vor allem das mit viel Zustimmung aufgenommene Buch von Heinrich Fries/Karl Rahner *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (Freiburg 1983) mit seinen Thesen in keiner Weise berücksichtigt. Diese Arbeit will weitgehend nichts anderes sein als eine beispielhafte dynamische *Vorwärtsinterpretation* der ekklesiologischen und ökumenischen Prämissen des Vatikanum II.

Die Lehrdifferenzen nehmen sich anders aus, wenn sie nicht in der Perspektive zweier getrennt bleibender Kirchen, sondern im Horizont einer möglichen *Einheit in Vielfalt* in der einen Kirche gesehen werden. So aber bleiben die Differenzen isoliert und statisch neben- und gegeneinander stehen. In den Fragen des Amtes, schreiben die Bischöfe, habe die katholische Kirche mit den reformierten Kirchen noch keine ausreichende Übereinkunft erzielt. Und sie schließen die Ausführungen über das evangelische Abendmahl mit folgenden Worten: «Sicher ereignet sich bei der Abendmahlsfeier (lebendige Gemeinschaft) mit Christus. Trotzdem bestehen gegenüber dem protestantischen Abendmahl die oben genannten Vorbehalte.» So wird ein sakramentaler *Realitätsgehalt* des Abendmahls anerkannt, aber er bleibt folgenlos. Auch den Annäherungen in der Ämterfrage ist in keiner Weise Rechnung getragen: Es ist theologisch und auch kirchenamtlich nicht mehr sachgemäß, den Unterschied schlechthin im Vorhandensein bzw. im Fehlen des priesterlichen Amtes zu diagnostizieren. Fries/Rahner haben gerade dafür die textlich mögliche Übersetzung vorgeschlagen: *propter defectum ordinis* besagt nicht extensiv das totale Fehlen des Amtes, sondern kann restriktiv übersetzt werden, daß es *am* Amt oder *bezüglich* des Amtes Mängel gebe. Damit verliert die repetierte, aber nicht argumentative Wiederholung ihre Wirkung: «Würde es (die Eucharistie gemeinsam zu empfangen) die Regel, so müßte notwendigerweise der tiefe Zusammenhang zwischen dem Herrenmahl und der Einheit der Kirche im Glauben aufgelöst und getrennt werden.» Man meint im Dokument noch zu spüren, wie sich die Bischöfe der Logik dieser Praxis zu erwehren suchen.

Konzil und Synode rückwärts gelesen

Aufschlußreich für die Argumentation der Bischöfe ist eine nähere Analyse der vollständig oder in Ausschnitten zitierten Konzils- und Synodentexte, womit sie die Kontinuität ihrer Weisung aufzeigen wollen. Näher besehen, werden dabei aber Widersprüche und Gegentendenzen sichtbar, so daß die Zitate zum Bumerang werden. Zwar wird das Vatikanum II für den Zusammenhang von Eucharistie und Kircheneinheit zitiert: «... Er (Christus) hat in seiner Kirche das wunderbare Sakrament der Eucharistie gestiftet, durch das die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt wird» (Ökumenismus-Dekret, Nr. 2). Im Schreiben der Bischöfe wird aber nur der Aspekt aufgenommen, daß die «gemeinsame Feier der Eucharistie ein *Zeichen bestehender kirchlicher Einheit*» sein müsse. Die wichtige um-

gekehrte Bedeutung, daß Eucharistieeinheit auch vorausgehen und die Kircheneinheit als Folge und Frucht bewirken kann, wird unterschlagen; sie bleibt lediglich in dem von den Bischöfen vollständig zitierten Text sichtbar.

Ein Vergleich mit dem Konzilstext ist auch bei der Beurteilung des reformierten Abendmahls aufschlußreich. In einem theologisch *und* ökumenisch folgenreichen Satzgefüge stellte das Konzil die *Unterschiede* in einen konzessiven Nebensatz, die bereits bestehende Gemeinsamkeit aber in den Hauptsatz: «Obgleich bei den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende Einheit mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (*substantia*) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft.»

Man braucht nur noch den möglichen und von vielen protestantischen Kirchen anerkannten *Realismus* des Bezeichnens hinzuzunehmen, um eine große Annäherung im Sakramentsverständnis als gegeben vorzufinden. Trotz dieser Betonung der Gemeinsamkeit im Eucharistieverständnis im oben zitierten Konzilstext wird jetzt von den Bischöfen nicht der Hauptsatz aufgenommen, sondern der konzessive Nebensatz absolut gesetzt: «Die Teilnahme am Gedächtnis des Herrn in einer bestimmten Gemeinschaft beinhaltet und begründet ein Bekenntnis zu dieser Glaubensgemeinschaft. Man kann sich aber nicht gleichzeitig zu zwei getrennten Glaubensgemeinschaften bekennen.» Damit fällt man hinter die Konzilsaussage zurück, und die Abqualifizierung des Abendmahls empfangs seitens eines Katholiken als «zweideutig» und «widersprüchlich» trägt der Betonung der Gemeinsamkeit im Konzilstext in keiner Weise Rechnung. Man ist versucht, nicht nur einen Mangel an theologischer *und* ökumenisch-dynamischer Interpretation festzustellen, sondern geradezu ein Nicht-Verstehen, ja ein Verfälschen der Aussage des Konzils.

Die Zitate der *Synode 72*, die die Bischöfe im Wortlaut anführen, stehen für sich genommen in einem offeneren Zusammenhang und vermitteln einen stärkeren ökumenischen Impuls, als sie durch ihre Verwendung im Kontext des bischöflichen Schreibens bekommen. Die *Synode 72*, so schreiben die Bischöfe, habe den Katholiken nicht erlaubt, das Abendmahl zu empfangen. Das von den Bischöfen vollständig angeführte Zitat läßt aber den eben genannten Impuls deutlicher und andersgerichtet erkennen: «Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation und nach Abwägung aller Gründe zur Überzeugung kommt, daß er nach seinem Gewissen zum Empfang des Abendmahls berechtigt sei, kann ihm das nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden, wenn auch eine gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie problematisch bleibt, solange die Kirchentrennung andauert.» Und von einem nichtkatholischen Christen, der an der katholischen Eucharistiefeier teilnimmt, erklärte die Synode: «Ein solcher Christ *muß* zum eucharistischen Mahl zugelassen werden, wenn seine Bitte einem wahren geistlichen Bedürfnis entspricht und er wegen physischer oder moralischer Unmöglichkeit die Kommunion in der eigenen Gemeinde nicht empfangen kann.» Die *Synode 72* hat der Beschreibung dieser beiden Fälle die Betonung der grundsätzlicheren Gemeinsamkeit vorangestellt, daß der Herr selber einlädt, daß der Gläubige auf Jesus von Nazaret zugeht als auf seinen Herrn, um seinen geopfert Leib und sein vergossenes Blut, d. h. *ihn selber* zu empfangen (gesamtschweizerisch verabschiedeter Text, vgl. *Synode 72*, Basel V 12.3.2). Ferner hat sie unter Berufung auf die Instruktion des Römischen Einheitssekretariats sich berechtigt gesehen, die «Unmöglichkeit» des Empfangs in der je eigenen Kirche *weit* auszulegen (12.3.6), so daß die beleidigende Einstufung in die Kategorie von «Notfällen» unterbleiben könnte. Schließlich wäre für die Interpretation von Konzil und Synode noch daran zu erinnern, daß die Synode ausdrücklich feststellt: «Das auf verschiedenen Ebenen begonnene Gespräch über Amt und Eucharistie berechtigt zu der Hoffnung, daß wir auch in unserer schweizerischen Situation zu einer größeren Übereinstimmung gelangen und damit einer vollen Eucharistiegemeinschaft näher kommen.» (12.5.1)

Bei den betroffenen katholischen und reformierten Christen wären ebenso die zwar von den Bischöfen erwähnte, aber doch nicht voll respektierte persönliche Glaubensüberzeugung und Gewissensentscheidung anzuerkennen; dies um so mehr, als die Bischöfe das breite Spektrum des Eucharistieverständnisses innerhalb der katholischen Kirche nicht übersehen sollten.²

Vorgeschichte und Nachgeschichte

Das Dokument erschien ohne größere Vorankündigung. Es liegt auch zeitlich ziemlich quer zu den verschiedenen ökumenischen Gesprächen und Vorgängen in der Schweiz. Von reformierter Seite wurde es denn auch als enttäuschend und entmutigend empfunden. Ist es reine Spekulation, das Dokument in einen größeren ortskirchlichen, regional- oder weltkirchlichen Zusammenhang zu stellen? Es entspricht kaum den Erwartungen, die man bisher gegenüber den Schweizer Bischöfen in ökumenischen Fragen hegte. So seien mindestens Fragen gestellt, die hoffentlich nicht alle mit bischöflichem Achselzucken beantwortet werden, wie dies bei der Pressekonferenz in Bern vom 4. September der Fall war. Fragen wie: Sind den Bischö-

² Vgl. die These 2 von Fries/Rahner, wonach für den Konsens zwischen den Kirchen nicht mehr zu fordern ist, als jede Kirche von ihren eigenen Gläubigen verlangt (Fries/Rahner S. 35-53). Vgl. auch A. Dulles, Paths to Doctrinal Agreement. Ten Theses: Theol. Studies 47 (1986), S. 32-47.

fen aus direktem Gemeindegkontakt und sachlicher, nicht denunziatorischer Information schwerwiegende Mißbräuche in der Schweiz bekannt? Gingen regionalkirchlich Wünsche und Einmischungen aus der benachbarten Bundesrepublik Deutschland voraus, die eine Art gemeinsame «harte Linie» anmeldeten? Oder wurde aus Rom ein entschiedenes und festes Durchgreifen der Bischöfe erwartet, mit dem sie sich endlich vom Vorwurf allzu großer ökumenischer Toleranz reinwaschen sollten? Jedenfalls entsprechen das Dokument und seine Veröffentlichung nicht dem bei der Synode geäußerten Wunsch nach größerer eigener Entscheidungsfreiheit der Ortskirche. Die Synode hatte sich diese kaum im Sinne einer besonders restriktiven und grenzziehenden Tendenz vorgestellt (12.5). Eine vorherige konsultative Rücksprache in den nichtkatholischen Kirchen hat offenbar – nach deren eigenen Äußerungen – nicht stattgefunden. Innerkatholisch muß es vor allem befremden, daß die Theologische Kommission der Schweizerischen Bischofskonferenz zwar mit allen möglichen Aufgaben betraut wird, für ein so folgenreiches Dokument aber nicht herangezogen wurde. Für die Ökumene in den Gemeinden bleibt nach diesem Mahnwort viel Verletztheit, gegenseitige Verunsicherung und Entfremdung zurück. Allerdings wird ein unentwegtes ökumenisches Handeln in Gruppen und Pfarreien dafür sorgen, daß das Dokument bald einmal vergessen geht. Man ist versucht zu sagen: hoffentlich. *Dietrich Wiederkehr, Luzern*

Wie schuldlos in einer Zeit des Verbrechens?

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur (II)*

Ein *erstes* großes Thema in der Gegenwartsliteratur, was die Schuldproblematik betrifft, ist das Thema *der geschichtlichen, der politischen Schuld*. Gültig bis heute ist diese Problematik behandelt in den Stücken von *Max Frisch* und *Friedrich Dürrenmatt* schon in den fünfziger Jahren. Ich erinnere an *Andorra*, ein Stück, in dem aus der Perspektive des «jüdischen Opfers» die Mechanismen von Feindbildern und das opportunistische Anpassungsverhalten der Bürger an die Mächtigen bloßgelegt werden. Ich erinnere an die großen Rechtfertigungsmonologe am Ende beinahe jeder Szene von *Andorra* vor der imaginären Schranke: «Ich bin nicht schuld, daß es so gekommen ist, später.» Ich erinnere an Dürrenmatts *Besuch der alten Dame* (ein Stück über die Verdrängung von Schuld und die Mechanismen des Sündenbockdenkens) und die «Wiedertäufer»-Stücke, an den Dürrenmattschen Versuch – nach dem Krieg im Gewande des Reformationszeit-Stoffes –, den ganzen «Knäuel aus Schuld und Irrtum, aus Einsicht und wilder Raserei» darzustellen. Ich erinnere an Hochhuths *Stellvertreter* (1961) und einen Papst, der sich die Hände in Unschuld wusch, während ein unschuldiger Jesuitenpater mit den Juden den Passionsweg nach Auschwitz antritt. Politische, geschichtliche Schuld wird hier in der klaren Täter-Opfer-Relation beschrieben.

Und doch wird auch dieses Motiv noch einmal radikal gesteigert: bei dem entkommenen Juden *Elias Canetti* in *Masse und Macht* (1960), bei dem verschonten Juden *Erich Fried*. Es ist das Motiv der *Schuld der nicht Opfer Gewordenen*, der überlebt Habenden, der zu Unrecht Davongekommenen: die Schuld der Unschuld, die Gegenschuld. Fried hat dies in dem Gedicht *Der Überlebende* (nach Auschwitz) zum Ausdruck gebracht.

Wünscht mir nicht Glück
zu diesem Glück
daß ich lebe

Was ist Leben
nach soviel Tod?
Warum trägt es
die Schuld der Unschuld?
die Gegenschuld

die wiegt
so schwer
wie die Schuld der Töter
wie ihre Blutschuld
die entschuldigte
abgewälzte
Wie oft
muß ich sterben
dafür
daß ich dort
nicht gestorben bin?

(Lebensschatten. Gedichte. Berlin 1981, S. 90)

Ende der sechziger Jahre wird dieses Motiv der *Dialektik von Schuld und Unschuld, Schuld und Gegenschuld* noch einmal in drei Stücken von *Siegfried Lenz* aufgearbeitet; *Zeit der Schuldlosen* (1965) ist das wichtigste. Lenz versucht hier die Mechanismen aufzudecken, denen Herrschende wie Beherrschte unter den Bedingungen einer Zwangsherrschaft ausgesetzt sind. Camus und Dostojewskij sind die geistigen Paten dieser literarischen Versuche, die eine politische Hermeneutik menschlicher Schuldverstricktheit suchen und das große Thema von Schuld und Sühne noch einmal aufwerfen.

«In meinem Theaterstück *Zeit der Schuldlosen*», schreibt Lenz selber, «habe ich – mit Rücksicht auf die Erfahrungen, die viele Mitbürger während der Nazizeit machten – das Problem von Schuld und Sühne behandelt. *Wie kann man schuldlos bleiben in einer Zeit des Verbrechens?* Und: Reicht Teilnahmslosigkeit bereits aus, um schuldlos zu sein? Dies fragte ich mich. Das Spiel handelt von Bürgern, die lediglich Mitwisser von Verbrechen waren und sich auf ihre Schuldlosigkeit sehr viel zugute hielten. Um herauszubekommen, wieviel diese Schuldlosigkeit wert ist, brachte ich die Personen in eine extreme Situation. Unter äußerstem moralischen und psychischen Druck wird deutlich, daß diese Art Schuldlosigkeit, durch Wegsehen erkaufte, nur ein Glücksfall war und nicht gilt. Nicht unmittelbar von Dostojewskij beeinflusst, fand ich doch zu einer ähnlichen Prämisse wie er: *Schuld ist etwas so Allgemeines wie eine Sonnenfinsternis*. Sie betrifft jeden. Um vorhandene Schuld zu verringern, müssen wir bereit sein, auch fremde Schuld auf uns zu nehmen. Am Schluß des Stückes verlassen die Schuldlosen, unter ihnen – aber jeder kommt dafür in Frage – ein Mörder, den

* Teil I: vgl. letzte Nummer, S. 178 ff.

festen Raum: Die Welt steht ihnen offen. Auch dies, die Entlassung der Schuldigen in die Welt, zeigt eine gewisse Nähe zu Dostojewskij.»¹

Schuldübernahme als Humanisierungspostulat

Darum geht es in diesem Stück, das parabelhafte, modellhafte Struktur hat: Im ersten Akt sitzen neun Häftlinge im Gefängnis, einer davon ein Attentäter auf den herrschenden Diktator des Staates. Lenz zeigt, wie die Häftlinge zunehmend die Schuld an ihrer Misere statt auf den Diktator, der eigentlich für ihre Gefangenschaft verantwortlich ist, auf den Mithäftling verschieben: Einer erwürgt diesen schließlich des Nachts, die anderen kommen frei. Umkehr der Lage im zweiten Akt. Die politischen Sympathisanten des Attentäters kommen nun doch an die Macht, und wieder wird dieselbe Gruppe von Menschen eingesperrt. Sie soll nicht eher freigelassen werden, bis der Schuldige an der Ermordung des früheren Häftlings ausgeliefert ist. Wiederum setzt ein Sündenbockdenken größten Ausmaßes ein, bis sich schließlich einer der Häftlinge erschießt, ohne selber der unmittelbare Mörder gewesen zu sein. Er hatte sich freiwillig «geopfert»: «Es ist etwas anderes: Die Schuld auf sich zu nehmen – oder schuldig zu sein.»² Das Stück findet seine pointierte Zuspitzung in dem Satz: «Ich habe den Verdacht, daß die Unschuld allmählich auf die Seite derer geraten ist, die bereit sind, die Schuld auf sich zu nehmen.»³ Und was heißt dies anderes, als daß Lenz mit der radikalen These ernst zu machen versucht: Angesichts eines kollektiven, politisch-moralischen Schuldzusammenhangs (Schuld als Kollektivphänomen) gibt es «nicht mehr Schuldige und Unschuldige, sondern nur noch Schuldige, die die Schuld annehmen, und Schuldige, die sie nicht annehmen».⁴ Dialektik von Schuldhaftigkeit und Schuldlosigkeit liegt vor, von schuldhafter Schuldlosigkeit und «schuldloser» Schuldhaftigkeit. Lenz macht darüber hinaus aber auch klar, daß Schuldübernahme ein «Mehr» ist an menschlicher Größe und humaner Würde, ohne die eine Gesellschaft nicht veränderbar, humanisierbar wäre. Schuldübernahme als Humanisierungspostulat, Solidarisierungappell und Beginn einer Veränderungspraxis zugleich!

So radikal hatte man es in der deutschen Literatur der Nachkriegszeit noch nicht gehört, so radikal auch noch nie – 15 Jahre später – bei einem so kritischen, nach Selbstaussagen atheistischen Autor wie *Wolfdietrich Schnurre*. Dialektik von Schuldhaftigkeit und Schuldlosigkeit auch hier. In einem Gespräch über die Bedeutung der Religion in seinem Werk und in seiner Biographie bekennt Schnurre: «Es muß nicht immer die große Schuld sein, die einen peinigt. Es gibt auch die alltägliche, mit der man leben, mit der man sich abfinden muß. Ja, ich gehe so weit zu sagen: Ich *muß* schuldig werden, um leben zu können. Ein schuldloses Leben gibt es nicht. Es wäre ein Leben in chemisch gereinigter Watte verpackt. Als Schriftsteller weiß ich, daß mein Schuldbewußtsein meine eigentliche schöpferische Triebfeder ist. Ich werde ja schon schuldig, indem ich zu schreiben beginne. Ich vergesse dabei, ich schreibe auf Kosten derer, die um mich sind. Das gilt es sich klarzumachen. Schuld wiegt nur dann schwer, wenn ich sie leugne. Tilgen allerdings kann ich sie nicht.»⁵

Die «große Schuld»: Sie ist Schnurres Thema in seinem Roman *Ein Unglücksfall* (1981), und zum ersten Mal versucht ein deutscher Autor sich der Judenfrage von der Gegenwart her zu nähern. Der Roman ist die Geschichte des im Berlin der Nach-

kriegszeit lebenden Glasermeisters Goschnik und des Rabbiners der neuen jüdischen Gemeinde. Goschnik war bei der Auftragsarbeit, die Synagoge wiederaufzubauen, verunglückt, und im Gespräch mit dem Rabbiner am Krankenbett – nur noch wenige Tage hat er zu leben – werden Erinnerungen wach an eine befreundete jüdische Familie während der Naziherrschaft, deren Tod Goschnik nicht verhindern konnte, für deren Ende er sich aber mitschuldig, mitverantwortlich fühlt.

Die eigentliche Herausforderung des Romans liegt aber noch nicht eigentlich hier. Die Behandlung der Schuldproblematik durchbricht da die Grenzen des Erwarteten, wo der Rabbiner selber, von Goschnik in seinen Fieberphantasien und skrupulösen Rechtfertigungsmonologen mit der Figur des damaligen jüdischen Freundes identifiziert, in den Bannkreis von Schuld und Rechtfertigung hineingezogen wird. Der Tod Goschniks löst in dem Rabbiner das Bedürfnis, ja den unwiderstehlichen Drang aus, seinen «Schuldanteil» schreibend zu verdeutlichen und «dem Gleichmut keine Chance einzuräumen».⁶ Am Ende gesteht er sich ein, Goschniks Tod habe ihn «benutzt»: «Er hat mich zum Mittler, zum Vollzugshelfen erwählt. Ich habe ihm mit meinem Eintreten für Goschnik die gewünschten Handlangerdienste geleistet. Ohne mich hätte dieser Sturz nicht stattfinden können ... Niemand kann mich von meiner Mitschuld an diesem Absturz befreien.»⁷

Die Folge: Von Goschnik sensibilisiert für die schuldhaften Zusammenhänge zwischen Tat und Versäumnis gibt der Rabbiner – zum Staunen aller – sein Amt auf. «Der Vorsteher (der jüdischen Gemeinde) nennt es einen Skandal. Eine Beleidigung unserer Konzentrationslager-Toten. Diese hätten mich *nicht* zu einem solchen Schritt zu veranlassen vermocht. Aber ein nichtjüdischer Glaser, der noch dazu verunglückt sei, der bringe das Unglaubliche fertig. Der Vorsteher hat recht. Denn viele unserer Leute sind im Glauben gestorben. Da fragt man nicht mehr nach Gott. Da drängt man die eigenen Zweifel zurück. Goschnik jedoch ist durch meine Mitschuld gestorben. Ist es untersagt, daraus die Konsequenzen zu ziehen? Ist der Beruf des Rabbiners so sakrosankt, daß Schuld, noch dazu tödliche, ihm nichts mehr anhaben kann? Genügt es nicht, daß die Schechina in der Verbannung weilt? Muß ich nun auch noch mein Gewissen verbannen? ... Ich kann Rabbiner sein ohne Gott. Aber ich kann nicht Rabbiner sein ohne Goschnik. *Dieser* zumindest müßte noch leben.»⁸

Eine merkwürdige Geschichte, in der Tat; eine Geschichte, die Erwartungshaltungen durchbricht und feste Wert- und Urteilsschemata unterläuft. Ein Rabbiner, der sich zu seiner Schuld am Tod eines Deutschen bekennt? Ein Jude, der doch aller Grund hätte, sich für unschuldig und moralisch gerechtfertigt zu halten? Doch Schnurre zeigt, wie fatal es wäre, den Tod des einzelnen gegen den Tod der Millionen auszuspielen. Sein Ziel ist es vielmehr, den engen moralischen Zusammenhang zwischen dem Einzelfall von Berlin und dem Kollektivfall in den Lagern zu verdeutlichen. Denn die Legitimation der großen Schuldzuweisung (zwischen Juden und Deutschen) beruht ja gerade darauf, daß die Überlebenden Verantwortung zu tragen bereit sind für *jeden einzelnen*. Wer sich bei einem Menschen entschuldigen und aus der Verantwortung stehlen kann, wird dies bei Millionen erst recht tun. Indem der Rabbiner in diesem, «seinem» Einzelfall seine Mitschuld bekennt, schafft er die moralische Grundlage, daß Schuld auch angesichts von Millionen getöteter einzelner noch einklagbar bleibt. Die soziale Entlastung von Schuld ist auch dann unerlaubt, wenn das Volk, wenn «mein» Volk zu den Opfern gehört.

Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur: Es ist gewiß keine Überraschung, daß Schuld sich thematisch bis in die unmittelbare Gegenwart hinein reflektiert an Stoffen, deren moralische Dringlichkeit unabweisbar ist: Faschismus, Krieg, Judenvernichtung, der ganze Komplex von Politik und Moral.

«Die Arbeit des Teufels getan zu haben»

Ein *zweiter* Themenkomplex, der ebenfalls schon in den fünfziger und sechziger Jahren in der deutschen Literatur seine große, bisher unüberholte literarische Gestaltung gefunden hat, ist der Themenkomplex *Wissenschaft und Schuld*. Bekanntlich

¹ S. Lenz, Dostojewskij – heute?, in: Wir und Dostojewskij. Eine Debatte mit H. Böll, S. Lenz, A. Malraux, H. E. Nossack, geführt von M. Sperber. Hamburg 1972, S. 82.

² S. Lenz, Drei Stücke (Zeit der Schuldlosen. Das Gesicht. Die Augenbinde). Hamburg 1980, S. 95.

³ Ebd., S. 92.

⁴ Handbuch der christlichen Ethik. Band 3. Freiburg u. a. 1982, S. 145.

⁵ W. Schnurre, Gott im Termitengehirn? Fragen an einen Atheisten, in: K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur. München 1981, S. 98.

⁶ W. Schnurre, Ein Unglücksfall. Roman. München 1981, S. 8.

⁷ Ebd., S. 438.

⁸ Ebd., S. 439.

hatte der Abwurf der Atombombe *Brecht* im amerikanischen Exil gezwungen, seinen *Galilei* umzuschreiben. Im grellen Widerschein von Hiroshima rückte auf einmal die damalige Tat des «Vaters der modernen Naturwissenschaft» ins Zwielficht. Die Geschichte der naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Errungenschaften wird plötzlich zu einer bedrückenden Schuldgeschichte, das Ende des Galilei zu einem Stück dringender Trauerarbeit über Versäumtes und Vereiteltes. Die selbstkritisch-resignative Feststellung des alten Galilei am Ende des Stücks macht den Wandel deutlich: «Hätte ich widerstanden, hätten die Naturwissenschaftler etwas wie den hippokratischen Eid der Ärzte entwickeln können, das Gelöbnis, ihr Wissen einzig zum Wohle der Menschheit anzuwenden! Wie es nun steht, ist das Höchste, was man erhoffen kann, ein Geschlecht erfinderischer Zwerge, die für alles gemietet werden können.»⁹

Schuld und Wissenschaft: Gültig ist dieses Thema behandelt in Dürrenmatts *Die Physiker* (1962) und in Kipphardts *Oppenheimer*-Stück (1964). Überall schlägt das Bewußtsein durch, «die Arbeit des Teufels»¹⁰ getan zu haben, und überall leuchtet grell die Erkenntnis, die Dürrenmatt schon 1962 in die Sätze brachte: «Unsere Wissenschaft ist schrecklich geworden, unsere Forschung gefährlich, unsere Erkenntnis tödlich. Es gibt für uns Physiker nur noch die Kapitulation vor der Wirklichkeit. Sie ist uns nicht gewachsen. Sie geht an uns zugrunde. Wir müssen unser Wissen zurücknehmen.»¹¹ Wie ein literarisches Nachhütgeflecht wirkt dazu ein Stück wie *Die Ärztinnen*, 1984, von *Rolf Hochhuth*, das die Schuldthematik indirekt über die Auseinandersetzung mit dem medizinisch-industriellen Komplex, von dem unser Gesundheitswesen beherrscht wird, einbringt.

Schuld liegt bei all diesen Stücken nicht so sehr bei dem, was nicht getan wurde, beim Gleichgültigkeits- und Entlastungssyndrom, sondern bei dem, was mit unserer Welt gemacht, was mit dem Menschen technisch angestellt wurde. Schuld liegt hier in der Herrschaftspraxis über unsere Welt, im technischen Verfügbarmachen der Erde und ihrer Ressourcen, im «Gotteskomplex», wie *Horst Eberhard Richter* ihn analysierte, in der grotesken Diskrepanz zwischen dem technisch Möglichen und moralisch Verantwortbaren, der entsetzlichen Kluft zwischen dem, was Menschen herstellen und was sie sich noch vorstellen können (G. Anders). Literatur leistet so auf ihre Weise einen Beitrag zu dem, was *Günther Anders* für sich die «Diskrepanzphilosophie» nannte, ein Denken, das von der Nichtgleichgeschaltetheit der verschiedenen Kapazitäten des Menschen ausgeht. «Die Tatsache, daß wir mehr herstellen als vorstellen können», darin liegt nach Anders die Diskrepanz, die möglicherweise auf eine Katastrophe hindrftet: «Nur weil wir unsere Produkte und deren Effekte nicht vorstellen können, haben wir keine Hemmungen, Atombomben zu bauen.»¹² Der skeptische Agnostiker Anders erkennt von daher die Notwendigkeit von moralischen Handlungsregulativen für den Menschen. Gewiß: Es ist die Schuldfähigkeit, es ist aber auch die *Notwendigkeit* moralischer Handlungsregulative, die den Menschen von der Tierwelt unterscheiden. Auf seine Schuldfähigkeit möge sich der Mensch also in einer Art «metaphysischer Großmäuligkeit» nicht allzuviel einbilden! Gewiß: «Schuldig kann man nur werden innerhalb einer bestimmten Art von Zusammenleben. Das freilich (zeichnet den Menschen aus): Wölfe können nicht schuldig werden.» Aber: «Die benötigen auch keine Moral. Schuldig kann man nur werden in einer Gruppe, die Moral deshalb nötig hat, weil sie von der Natur nicht die notwendigen Benehmensregeln mitbekommen hat.»¹³

⁹ B. Brecht, *Leben des Galilei*, in: *Gesammelte Werke*. Bd. III. Frankfurt 1967, S. 134f.

¹⁰ H. Kipphardt, *In der Sache J. Robert Oppenheimer*. TB-Ausgabe, Frankfurt 1964, S. 147.

¹¹ F. Dürrenmatt, *Die Physiker*. Eine Komödie in zwei Akten, in: *Komödien II und frühe Stücke*. Zürich 1959, S. 342.

¹² G. Anders, *Brecht konnte mich nicht riechen*, in: *DIE ZEIT* vom 22. März 1985 (S. 65).

¹³ Ebd.

Komplizenschaft mit der Lebensverfälschung

Schuld und verfehltes Leben: Dies ist ein *drittes* Thema in der Literatur unserer Zeit. Ich nenne als Beispiel einen der *Aussteiger*-Romane der Gegenwartsliteratur, in dessen Mittelpunkt ein Journalist steht, *Die Fälschung* von *Nicolas Born*.

«Auf der knapp zweistündigen Fahrt von Hamburg nach Hause hatte er verzweifelt herauszufinden versucht, womit, mit was er neu beginnen wollte, mit was eigentlich, und wer überhaupt, ein anderer? Wieso? Den Lohn für lange ausgehaltene Skrupel einheimsen? ...

Seine Bewußtseinsverharschung, sein spukhaftes Leben wie sein spukhaftes Berufsleben schienen in der Bedeutung plötzlich über ihn, Laschen, hinauszugreifen und allgemeingültig zu werden. So konnte er durchaus sagen: die spukhafte Öffentlichkeit, die Scheinbarkeit des öffentlichen Lebens. Denn das gab es ja wirklich alles nicht mehr; alles mußte herbeizitiert werden, für alles gab es sozusagen Chips. Es gab nicht mehr eine Zufriedenheit; Gehalt und Kontostand konnten dafür etwas Derartiges ausdrücken. Eigentlich wollte man heutzutage auch nichts mehr, wurde nur noch von gleißenden Zuckungen der Werbung aufgeschreckt und aufgehetzt, irgend etwas zu verbrauchen. Ein raffiniertes System von Assoziationen, von Erinnerungen an *Das Leben* war Das Leben selbst geworden. Bei seiner journalistischen Arbeit hatte ihn die Notwendigkeit gelähmt, sich im Verächtlichen wie im Scheinhaften bewähren zu sollen, darin jeweils den verkäuflichen Kern aufzuspüren.»¹⁴

Sätze also aus dem Roman *Die Fälschung* von *Nicolas Born*, 1979. Gewiß: Das Wort Schuld kommt in diesem Text nicht vor, und doch ist Schuld der Sache nach präsent. Dem Journalisten Laschen, von seiner Redaktion nach Beirut geschickt, um über den dort tobenden Krieg zu berichten, wird auf einmal bewußt, wie grotesk die Kluft ist zwischen seinem Rapport und der Realität, dem Auftrag und der Aufgabe, dem, was er beobachten und dem, was er schreiben soll. Angesichts des Schreckens dieses Krieges beginnt diesen Journalisten weniger die Verwilderung der Menschen zu quälen als vielmehr seine eigene moralische Fragwürdigkeit: daß er sein Geschäft mit dem Grauen betreibt, daß er nicht nur im Schrecken, sondern auch vom Schrecken lebt, vom Verkauf von Gewalt und Tod, um in Europa ein gieriges Publikum nervenkitzelnd zu unterhalten. Doch Born hat mehr im Sinn als das Aufzeigen der Grenzen eines Journalismus, der die Wirklichkeit stets so effektiv aufbereiten muß, daß eine neue, simulierte, d. h. gefälschte Ersatzwirklichkeit entsteht. An der Figur des Laschen wird vielmehr demonstriert, wieweit Menschen zu «empfindungslosen Monstren» werden können, wieweit die «Unbeteiligtheit und die Verantwortungslosigkeit des Berichterstatters» gehen kann. Der Journalist wird so zur Symbolfigur für einen Intellektuellen, der nur ein Beobachter sein darf, wo er ein Akteur sein möchte.¹⁵ Seine Existenz wird so zu einem «Dabeisein ohne Dasein». Deshalb steigt dieser Mann aus, nachdem er sich an der großen Fälschung der Wirklichkeit nicht mehr beteiligen kann. Der Roman ist im Stil der Selbsterforschung und Selbstanklage geschrieben, und hinter diesen Begriffen verbirgt sich inhaltlich das Schuldproblem in diesem Roman. Scham und Trauer, die Komplizenschaft mit der Lebensverfälschung sind hier die Ersatzbegriffe für den traditionellen Begriff der Schuld.

Dies ist nun freilich charakteristisch: Wenn heute in Texten deutschsprachiger Gegenwartsliteratur das Schuldthema verhandelt wird, dann meist so – auf *indirekte, gebrochene, vermittelte Weise*, und nicht selten verbinden sich das Aussteiger- und das Schuldmotiv zu einer zeitkritischen Diagnose. *Peter Handkes* Aussteiger-Geschichte *Die Linkshändige Frau* (1976) ist hier ebenso zu nennen wie *Peter Härtlings* Aussteiger-Roman *Das Windrad* (1984), der die Schuldthematik mit der Ökologie-Problematik verknüpft. Indirekte Benennung, Suche nach Ersatzbegriffen für dieselbe Sache: Die Spurensuche für unser Thema wird differenzierter.

(III. Teil folgt)

Karl-Josef Kuschel, Tübingen

¹⁴ N. Born, *Die Fälschung*. Roman. Hamburg 1979, S. 308f.

¹⁵ Diesen Aspekt hebt vor allem M. Reich-Ranicki in seiner kritischen Rezension des Romans hervor (in: *FAZ* vom 9. Oktober 1979).

SCHREIBEN AUS DER BEDROHUNG

Zu Giorgio Bassanis Lyrik und Prosa

Giorgio Bassani zählt zu den zeitgenössischen italienischen Schriftstellern, die dem deutschsprachigen Publikum nicht völlig unbekannt geblieben sind. Das erzählerische Werk des 1916 in Bologna geborenen Literaten wurde zum großen Teil ins Deutsche übersetzt und erschien ab den sechziger Jahren im Münchner Piper-Verlag, der inzwischen auch Taschenbuchausgaben aufgelegt hat. Außerdem wurde Bassani 1969 mit dem *Nelly-Sachs-Preis* der Stadt Dortmund ausgezeichnet.¹ Die *Laudatio* hielt damals ein ebenfalls vom Faschismus verfolgter Schriftsteller, der wenig ältere und mittlerweile verstorbene *Alfred Andersch*.

Der folgende Beitrag geht zunächst auf die Situation der jüdischen Minderheit in der oberitalienischen Stadt Ferrara angesichts der Rassengesetze von 1938 ein und sieht in der Erfahrung der Isolierung und Verfolgung sowohl Bassanis Lyrik als auch seine Prosa begründet. Dies soll an zwei Beispielen aus seiner Gedichtsammlung *«Te lucis ante»* sowie an Elementen seines Romans *«Die Gärten der Finzi-Contini»* illustriert werden. Jahrzehnte nach dem *Holocaust* ist gerade die Prosa Bassanis eines der wenigen Zeugnisse, das das gefährdete Zusammenleben von Christen und Juden dokumentiert.

Erfahrung der Isolierung und Verfolgung

Giorgio Bassani entstammt einer der Ferrareser jüdischen Familien, die das Haus Este als Vasall des Kirchenstaates, zu dem Ferrara bis zum *Risorgimento* gehörte, im 15. Jahrhundert in die Stadt gerufen hatte. In diesem Zentrum der Renaissancekultur in der Tiefebene der Emilia war das Judentum so vollkommen assimiliert, daß es als integraler Bestandteil der gebildeten italienischen Bevölkerung galt und sich nur durch seine Religion von ihm zu unterscheiden schien.² Angesichts dieser Umgebung und der langen Tradition des Zusammenlebens gab es für den jungen Bassani keinen Anlaß zu zweifeln, daß den Angehörigen des jüdischen Glaubens ihr Platz in der Ferrareser Gesellschaft sicher war. Offenbar war die Harmonie aber brüchig. blieb aufgrund der Rassengesetze von 1938 dem jungen Literaturwissenschaftler und Absolventen der Universität Bologna ohnehin schon der soziale Aufstieg verwehrt, so mußte er auch noch die Diffamierung und Ausstoßung der Juden durch ihre Mitbürger erleben, die das über Jahrhunderte gewachsene Vertrauensverhältnis über Nacht zerstörte. Durch das Verbot, beispielsweise Vereinen anzugehören, wurde die gesellschaftliche Isolierung der Juden – und besonders ihrer Ferrareser Oberschicht – erreicht, die mit Bestürzung registrierten, wie rigoros die Handhabung der Vorschriften durch die Vereinsleitungen vonstatten ging.³

Der Zugehörigkeit zum Widerstand beschuldigt, mußte Bassani sich versteckt halten, konnte aber seine Verhaftung 1943 nicht verhindern. In diese Zeit der Bedrängnis fallen die ersten schriftstellerischen Beschäftigungen. Sein erstes Buch, *«Una città di pianura»* («Eine Stadt in der Ebene» = Ferrara), erschien 1940 unter dem Pseudonym Giacomo Marchi.

Nach dem Waffenstillstand von 1943 wurde Bassani befreit und heiratete noch im gleichen Jahr. Der Einmarsch deutscher Truppen beendete aber abrupt eventuelle Illusionen. Die Monate der Besatzung brachten nicht nur die Ermordung von elf Geiseln als Akt der Vergeltung für das Attentat an dem faschistischen Konsul Bolognesi⁴, sondern auch den Kulminations-

punkt des Antisemitismus: Statt der bisherigen «deklamatorischen Judenfeindschaft»⁵ setzten nun die berüchtigten Deportationen ein, denen sich das junge Ehepaar durch die Flucht in die Pinienwälder von Ravenna entziehen konnte.⁶ Eine Gedenktafel an der Synagoge von Ferrara erinnert heute an die 183 Personen, die niemand in Schutz nahm und die aus Mauthausen und Buchenwald nicht mehr zurückkehrten – darunter auch Mitglieder der Familie Bassani.⁷

Nach Kriegsende wurde Bassani Mitarbeiter verschiedener Literaturzeitschriften und später Lektor beim Mailänder Verlag Feltrinelli, für den er übrigens den Roman *«Il gattopardo»* («Der Leopard») von *Giuseppe Tomasi di Lampedusa* «entdeckte».⁸ Bassani ist vor allem durch Prosa und Poesie hervorgetreten, und zwar durch seine Poesie der Kriegs- und Nachkriegszeit sowie durch sein erzählerisches Werk.⁹ In beiden Literaturgattungen spiegelt sich bei Bassani das Erleben von konkreten *Grenzsituationen* in den Jahren von 1938 bis etwa 1944 wider. Dies trifft besonders für die frühe, nicht ins Deutsche übersetzte Gedichtsammlung *«Te lucis ante»* zu, die noch unter dem frischen Eindruck von Haft und Verfolgung entstand. Dagegen ist für die Erzählungen und Romane Bassanis ein erst aus der Distanz mögliches erinnerndes Beschreiben charakteristisch, in das die Ereignisse der Diskriminierung, des Krieges und der Judenverfolgung aus der Perspektive der Ferrareser Gesellschaft eingeflossen sind.

Die Erfahrung der Unheimlichkeit in der geliebten Heimatstadt stellt das Motiv dar, das den Gedichten wie auch den stark von autobiographischen Zügen geprägten Prosawerken gemeinsam ist und das – ungeachtet aller Fiktionalität in den Romanen und Erzählungen – als mit dem Leben Bassanis unlösbar verbunden gelten muß. Um diesem Gefühl der Fremdheit, mitunter auch der Unentschiedenheit und Ratlosigkeit angesichts der Tagesereignisse, Ausdruck geben zu können, greift Bassani auf Dantes *Purgatorio* zurück. Auf dessen Hintergrund ist erst die Gedichtsammlung *«Te lucis ante»* zu verstehen, die anhand von zwei Beispielen vorgestellt werden soll. Das hier beschriebene Motiv ist auch in Bassanis *«Gärten der Finzi-Contini»* präsent, wie abschließend gezeigt werden soll.

«Te lucis ante»

Der Titel dieser 1947 erstmals erschienenen Gedichtsammlung bliebe unverstänlich, sähe man in ihm nicht mehr als den zitierenden Rückgriff auf den Kompletthymnus *«Te lucis ante terminum»*. Tatsächlich scheint Bassani aber das Zitat dieses Gesangs in Dantes *Purgatorio* zu kennen¹⁰ und den dort beschriebenen Zustand der Seelen mit seiner eigenen Situation zu assoziieren.

¹ Vgl. R. Bertacchini, Giorgio Bassani, in: *Letteratura italiana: I contemporanei*, Bd. III. Milano 1975, S. 797–816, hier S. 808. Zur zeitgeschichtlichen Situation vgl. auch den von A. Sempoux herausgegebenen Sammelband *«Il romanzo di Ferrara. Contributi su Giorgio Bassani»*. Louvain-la-Neuve 1982.

² H. Greive, *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland* (Grundzüge Bd. 53). Darmstadt 1983, S. 156.

³ G. Güntert, Giorgio Bassani, in: J. Höslle/W. Eitel (Hrsg.), *Italienische Literatur der Gegenwart in Einzeldarstellungen*. Stuttgart 1974, S. 381–410, hier S. 397.

⁴ Ebd., S. 381.

⁵ Ebd., S. 390.

⁶ Ins Deutsche wurden übersetzt: *«Gli occhiali d'oro»*. Turin 1958 («Die Brille mit dem Goldrand»). Serie Piper 417, München 1985; *«Le storie ferraresi»*. Turin 1960 («Ferrareser Geschichten»). München 1964; Serie Piper 430, 1985; *«Il giardino dei Finzi-Contini»*. Turin 1962 («Die Gärten der Finzi-Contini»). München 1963; Serie Piper 314, 1983; *«Dietro la porta»*. Turin 1964 («Hinter der Tür»). München 1967; *«L'Aironex»*. Mailand 1968 («Der Reiher»). München 1970.

¹⁰ Vgl. *«Die Gärten der Finzi-Contini»*, S. 117; die dort zitierte Stelle leitet den Abschnitt ein, in dem das *«Te lucis ante»* gesungen wird.

¹ Ferner erhielt Bassani 1956 den *«Premio Strega»* für die *«Ferrareser Geschichten»*, 1962 den *«Premio Viareggio»* für *«Die Gärten der Finzi-Contini»* und 1969 den *«Premio Campiello»* für *«Der Reiher»*.

² Biographische Informationen u. a. bei A. Andersch, *Laudatio*, in: G. Bassani, *Ansprachen und Dokumente zur Verleihung des Kulturpreises der Stadt Dortmund – Nelly-Sachs-Preis* am 7. Dezember 1969. Dortmund 1971, S. 16–28, hier S. 19.

³ Vgl. u. a. die Ereignisse, die G. Bassani, *Die Gärten der Finzi-Contini*. München 1983, S. 77–81, berichtet.

Dante berichtet in seiner *Divina Commedia* bekanntlich von seinem Weg durch Hölle, Fegfeuer und Himmel, die er im Verlauf der Tage von Gründonnerstag bis Ostersonntag besucht. Am Karsamstag begegnet er in der Valletta des Fegfeuers, dem Tal der irdischen Fürsten, einigen von diesen, die noch der himmlischen Vollendung harren. Ihre Seelen befinden sich geradezu in einem Zwischenzustand. Zwar sind sie erlöst und «unterliegen nicht mehr der irdischen Sünde, aber sie erleben zur besonderen Buße als ein Wetterleuchten die Erinnerung an die Angst vor der nächsten Versuchung»¹¹. Diese Angst ist gar nicht so unberechtigt in Anbetracht des abermaligen Auftretens der Schlange, die – von der Unentschiedenheit der Seelen angezogen – zu einem erneuten Versuch erscheint (VIII,39). Aber wie in Genesis 3,24 Engel mit Flammenschwertern den Eingang des Paradieses bewachen, so werden hier die Seelen von den gleichen Engeln vor dem Zugriff der Schlange bewahrt (VIII,26). Die irdischen Schwächen, das Bewußtsein, dem Bannkreis des Bösen noch nicht entkommen zu sein, läßt die Seelen zugleich hoffen und zagen. Das zwiespältige Wissen, vom Bösen erlöst zu sein, aber gleichzeitig in seiner Bedrohlichkeit irdische Zustände vor Augen geführt zu bekommen, weiterhin der Zweifel darüber, wie weit die Macht des Bösen noch reicht, und schließlich die Erkenntnis, von den Versuchungen des Bösen eingeschüchtert werden zu können und den durch nichts eingeschränkten Glauben an die Erlösung durch Jesus Christus noch nicht zu besitzen: Dies alles kennzeichnet den Zustand dieser Seelen, die – wie der Seemann, der am Abend nach dem Aufbruch die Sehnsucht nach den Seinen verspürt¹² – sich nach der himmlischen Heimat als dem Ende ihrer Bußzeit sehnen. So steht in unserer Szene eine Seele auf und stimmt – nur Gott zugewandt und ohne sich von einem anderen Gut ablenken zu lassen – das «Te lucis ante» an, das Abendlied, in dem Gott um Schutz und Rettung vor dem Bösen angerufen wird, das in der Nacht droht:

«Ella giunse e levò ambo le palme
ficcando li occhi verso l'oriente
come dicesse a Dio: «D'altro non calme».
<Te lucis ante> si devotamente
le uscìo di bocca e con sì dolci note ...»

Von Falkenhausen übersetzt:

«Sie faltete, sie hob die beiden Hände,
den Blick gen Ost, als ob den Herrn sie preise:
Nichts andres ist, in dem ich Frieden fände!
<Te lucis ante>, kam's andächtig leise
von ihren Lippen mit so süßem Klingen ...»¹³

Auch die in Bassanis Gedichtsammlung «Te lucis ante» dargestellte Situation ist die eines Zwischenzustandes. In seinen Gedichten thematisiert der Ferrareser Dichter und Schriftsteller die Krisis des Glaubens in der Krise der Zeit, die in Frage gestellte Antwort des Glaubens in der in Frage gestellten, beinahe idyllischen Welt der oberitalienischen Stadt Ferrara. Zwei Gedichte seien hier vorgestellt.

Nr. 1	
E riapprodi, ogni notte al mio carcere. Hai nere risa rauche, rotte; frasi alate, leggere.	Und du nährst dich wieder, jede Nacht meinem Kerker. Du hast ein schwarzes, heiseres, gebrochenes Lachen; beflügelte, leichte Sätze.
Dormo, e ancora – oh mai mai si stanca! – il tuo riantolo: «Cedimi, sì; soltanto così mi vincerai».	Ich schlafe, und noch – oh, nie, nie wird es müde! – dein Röcheln: «Weiche mir, ja; nur so wirst du mich besiegen».

¹¹ Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie, übersetzt und eingeleitet von H. Gmelin. Kommentar Bd. II. Stuttgart 1955, S. 142.

¹² Vgl. Dante Alighieri, La Divina Commedia (hrsg. von U. Bosco und G. Reggio). Bd. 2: Purgatorio. Florenz 1979, VIII, 1–3: «Era già l'ora che volge il disio / ai navicanti e 'ntenerisce il core / lo di c'han detto ai dolci amici addio ...» Von Falkenhausen (Dante, Die Göttliche Komödie. Frankfurt a.M. 1937) übersetzt: «Es war die Stunde, die von Wehmut schwellen / Zur See die Herzen macht und sehnlich schlagen, / Des Lebewohls gedenk der Trautgesellen ...».

¹³ Ebd. (VIII, 10–14).

Nr. 8

Quando più ero solo,
forse Tu m'assolvevi.
Al cieco aprivi prodigo
Tu dunque i fulvi cieli

Wenn ich am meisten allein war,
hast Du mich vielleicht erlöst.
Dem Blinden öffnestest Du großzügig
also die rötlichen Himmel,

da cui torna ai roventi
maceri e all'erbe sera?

von denen zu den glühenden
Röstgruben und zu den Pflanzen
der Abend kehrt?

Febbre d'ingiurie, lagrime
cocenti! ... Alla preghiera

Fieber des Unrechts, heiße
Tränen! ... Dem Gebet,

che si levò a or di notte
da un carcere, le chiare
già rispondean, le rotte
tue distanti fanfare.

das sich erhob zur Nachtstunde
aus einem Kerker, schon antworteten
sie, die hellen, gebrochenen,
deine entfernten Fanfaren.¹⁴

Beide der hermetischen Tradition verpflichteten Gedichte charakterisiert eine merkwürdige Ambivalenz, die für vielfältige Assoziationen Raum läßt. Einerseits ist mit der Erwähnung des Kerkers als Ort und der Nacht als Zeit des Geschehens die Situation der Einsamkeit, der Hoffnung auf Befreiung und der inneren Anfechtung vorgegeben – das Gedicht liefert also eine konkrete Information –, andererseits scheinen sich aber die inneren Auseinandersetzungen des Ichs in vage Nachtgedanken und Traumgesichte sowie Empfindungen der Bedrohung und Angst zu verflüchtigen. Die Situation dieser *Anti-Idylle* wird durch das Zitat bzw. die Rede in Nr. 1 bekräftigt. Diese fast sprichwörtliche Wendung stammt aus der Sprache des Kampfes und konnte auf andere Bereiche, z.B. die Rhetorik, den Kampf gegen die Sünde usw. übertragen werden.¹⁵ Dadurch erhält aber der Zustand des Ichs präzisere Konturen. Der «Gesprächspartner» wird zum unerbittlichen Gegner, der für den nächtlichen «Jabbokskampf» (vgl. Gen 32) weder Schlaf duldet noch auf eine verständliche Botschaft Wert legt, sondern diese verschleiert und damit bedrohlich wirken läßt. Ein Gespräch kommt nicht zustande, denn das nicht angesprochene und nicht identifizierte Du verbirgt sich hinter undeutlichen Äußerungen, die eher als Symptome einer Hinfalligkeit («heiseres, gebrochenes Lachen», «Röcheln») denn als Zeichen von Stärke interpretiert werden können – und doch beweist es durch die unablässige Störung der nächtlichen Ruhe seine überraschende Präsenz.

Im Gedicht Nr. 8 bietet sich dem Ich in den ersten Versen eine Lösung an, die aber sofort eingeschränkt wird. Die dort und in den folgenden Versen beschriebenen Erlösungstaten – wohl Gottes, der anscheinend im «Du» angesprochen wird – sind Geschehnisse der Vergangenheit, die ihre Wirksamkeit für die Gegenwart eingebüßt zu haben scheinen. Sie sind in die Form der Anfrage gekleidet, die eher die nur knapp angerissenen Ereignisse (Anspielung auf die Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen [Dan 3]?) in Zweifel stellt, als daß sie an den Trost und die Kühlung der abendlichen Sonne glaubt. Die glühende Röstgrube wird insofern zum zweifelhaften «Präzedenzfall» für die eigene Situation, die in dem Ausruf «Fieber des Unrechts, heiße Tränen» zum Vorschein kommt. Diese Situation begründet zwar das Gebet, auf das aber die endgültig erlösende Antwort ausbleibt. Die Fanfaren sind entfernt, hinfällig, als Boten Gottes untauglich geworden, sein Kommen anzukündigen – sofern Gott der in «Te lucis ante» Angerufene ist. Auch in Nr. 8 scheint sich das Du zu entziehen. Die verweigerte Geborgenheit in der Heimatstadt geht einher mit dem Zweifel an der Geborgenheit in Gott. An ihm entzündeten sich all die sich scheinbar widersprechenden Gefühle, die das Ich überkommen: Vertrautheit und Mißtrauen ihm gegenüber, Hoffnung

¹⁴ G. Bassani, L'alba ai vetri. Poesie 1942–'50. Turin 1963 (Übersetzung: E. Bons).

¹⁵ Vgl. Quintilian, Institutio VI, 4, 16: «Nam ubi vinci necesse est, expedit cedere.» («Denn wo eine Niederlage unausweichlich ist, empfiehlt es sich nachzugeben.») Auch Augustinus (De civitate Dei 21,16) bedient sich in anderem Zusammenhang dieses Motivs.

und Verzweiflung, Ergebung und Resignation sind die Pole, zwischen denen sich diese beiden und die anderen Gedichte aus «Te lucis ante» bewegen. Die Ambivalenz des Fegfeuers wird hier zur Ambivalenz des Kerkers, der keine Indifferenz, kein Ausruhen und kein Sich-Entziehen zuläßt. Antworten und Fragen stehen in den Gedichten nebeneinander und heben einander auf. Gedankliche Befriedigung scheint nur noch darin zu erwarten zu sein, daß Gottes Verachtung, seine Rache, wie es im 12. Gedicht heißt, diese Heimatlosigkeit mit ihrer Sehnsucht nach Heimat bedingt. Oder geschieht alles, wie eben dieses Gedicht fragt, «a segreto pegno, per aprirci il tuo Regno, la tua festa immortale», «zum geheimen Pfand, um uns dein Reich zu öffnen, dein unsterbliches Fest»? Eine Antwort bleibt auch hier aus, es sei denn, sie besteht im Vertrauen darauf, daß der bedrohliche Kerker wie die bedrohliche Nacht Momente eines endenden Purgatoriums sind.

«Die Gärten der Finzi-Contini»

Berühmtheit erlangte Bassani vor allem durch seinen später in verschiedene Sprachen übersetzten und verfilmten Roman «Die Gärten der Finzi-Contini», in dem die Lebensweise und die Mentalität der jüdischen Gemeinde Ferraras, ihre allmähliche Isolierung von der übrigen Bevölkerung und die wachsenden Diskriminierungen bis zur Deportation verarbeitet und aufgearbeitet werden. Um diese Aufgabe leisten zu können, bedurfte es eines längeren Reflexionsprozesses, der in einer größeren Distanz zu den beschriebenen Ereignissen stattfand und dessen Auswirkungen – möglicherweise literarisch aufbereitet – in einer Art Rahmenerzählung erkennbar sind.

Anläßlich eines Wochenendausfluges von Rom über die Via Aurelia Richtung Nordwesten erreicht eine Gruppe Römer im Jahre 1957 die Etruskergräber von Cerveteri. Die kindlich-unbekümmerte Frage eines kleinen Mädchens, welches Volk älter sei, die Juden oder die Etrusker (13f.), bedeutet für Bassani keine pure Informationsfrage, sondern sie betrifft die eigene Identität. Um sie in ihrer Tragweite zu erfassen, darf man nicht die faschistische Polemik und Italianitätsideologie außer acht lassen, der die Etrusker als – wenn auch weit zurückliegende – Vorläufer der gegenwärtigen Kultur galten. Damit konnte aber den Juden, die aus anderen Ländern zugewandert waren, ihr Heimatrecht in Italien bestritten werden, und zwar trotz ihrer Jahrhunderte währenden Integration. Die Frage der kleinen

Giannina stößt insofern implizit ins Zentrum der Überlegungen Bassanis, die die Frage des berechtigten und des falsch eingeschätzten Heimatgefühls der jüdischen Minderheit in ihrer norditalienischen Umgebung betreffen.

Der Anblick der etruskischen Gräber veranlaßt das Mädchen zu einer weiteren Frage: «Warum sind alte Gräber nicht so traurig wie neue?» (14). Die Antwort des Vaters: «Weißt du, ... die vor kurzem Verstorbenen sind uns noch näher, und darum haben wir sie lieber. Aber die Etrusker sind doch schon so lange tot ..., daß es ist, als ob sie nie gelebt hätten ...» (14). Damit ist der Anstoß zur Niederschrift der Ereignisse gegeben, die aus dem Leben der erst vor kurzer Zeit Verstorbenen zu berichten sind. Gemeint sind die Angehörigen der Familie Finzi-Contini, für die das Familiengrab auf dem jüdischen Friedhof von Ferrara bestimmt war, die aber dort nicht mehr bestattet wurden, da man sie 1943 deportierte.

Im Roman «Die Gärten der Finzi-Contini» findet der Leser eine detaillierte Darstellung von Zusammenhängen und Geschehnissen, die sich innerhalb der Stadtmauern von Ferrara abgespielt haben, die er aber nicht als Mischung von faktischen Vorkommnissen und (nicht ohne Bezug dazu) fiktiven Erfindungen identifizieren kann. Die Villa der Finzi-Contini beispielsweise fehlt gerade deshalb in den Reiseführern (25), weil es sie niemals gegeben hat. Dennoch liefert die Stadt Ferrara mit ihren Straßen, Gebäuden und Bewohnern die Szenerie, in der Bassani die Handlungen seines Romans sich abspielen läßt. Dem Autor dient diese Technik dazu, die Distanz zum unwiederbringlich Verlorenen durch dessen partielle Neuschöpfung einzuholen und somit das Tote, das Vergessene zur Sprache zu bringen. Die Verarbeitung des einst unmittelbar Erlebten erfolgt also dadurch, daß Bassani die Vorfälle der Jahre vor und nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs mit erfundenen Akteuren und Situationen Revue passieren läßt. Auf diese Weise führt er sich die eigene Position innerhalb des jüdischen und nicht jüdischen Bürgertums von Ferrara sowie die Geschehnisse in der eigenen Umgebung rekonstruierend vor Augen (statt den aus dem Gedächtnis entweichenden Fakten nachzujagen und sie historisierend für die Gegenwart zu entwerten).

Durch diesen Kunstgriff gelingt es Bassani, aus der Distanz heraus in den Fragen des Mädchens die eigenen Fragen zu erkennen und sich den zwanzig Jahre zurückliegenden Ereignissen und ihren Hintergründen anzunähern. Indem er die damalige Umgebung teilweise neu schafft, kann er erst die Vertrautheit mit ihr herstellen, die durch das Gefühl der Fremdheit, der Unheimlichkeit in der gewohnten Welt der Stadt Ferrara verlorengegangen war, und diese Fremdheit in Worte fassen. Insofern ist er in der Lage, verschiedene Phänomene des Lebens der jüdischen Minderheit in Ferrara zu beschreiben, z. B. das besonders durch den Gottesdienst gestärkte Gemeinschaftsgefühl und den Ablauf der Sabbatfeier (Teil I, Kap. IV), die Versuche eines von den Juden gewünschten Arrangements mit dem Faschismus (Teil I, Kap. II), aber auch die Folgen der Rassengesetze: die Entfernung jüdischer Mitglieder aus dem Tennisclub sowie aus den staatlichen Schulen (Teil 2, Kap. I) und die Diskussion über Trotzki's Theorie, wonach «der Kapitalismus in seiner Phase imperialistischer Expansion ... gegen alle nationalen Minoritäten unduldsam sein (muß), gegen die Juden aber insbesondere, die *die* Minorität schlechthin sind» (82).

Auch wenn Trotzki's Theorie bestritten werden konnte: Die Unduldsamkeit gegenüber den Juden nahm katastrophale Ausmaße an, und deswegen stellt der scheinbar nebensächliche Ausspruch des zurückgezogenen aristokratischen Professors Ermanno Finzi-Contini, das Zitat «Era già l'ora che volge il disio» aus Dantes Purgatorio, eine verschlüsselte Einschätzung der Lage und eine begründete Vorahnung dar (117).

Eberhard Bons, Mainz

DER AUTOR ist Diplomtheologe und beendet zur Zeit sein Romanistik- und Philosophiestudium mit einer Arbeit über die Vico-Interpretation Ernesto Grassis.



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

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 2010760

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 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

Deutschland: DM 47,- / Studierende DM 32,-

Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-

Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- (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.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ

8002 Zürich