



ORIENTIERUNG

Nr. 12 51. Jahrgang Zürich, 30. Juni 1987

IN EINEM LÄNGEREN Essay (Editorial Essay), veröffentlicht in der von der *College Theology Society* herausgegebenen Halbjahreszeitschrift *Horizons*, schreibt der amerikanische Moralthologe *Charles E. Curran*, daß die Geschichte des Katholizismus in den Vereinigten Staaten am besten verstanden werden kann als die Auseinandersetzung darüber, zugleich Amerikaner und Katholik zu sein.¹ Diese Sichtweise hat aufgrund der Spannungen der letzten zwei Jahre zwischen Vatikan und der Katholischen Kirche in den USA an Aktualität gewonnen. In der Kirchengeschichte der letzten zwei Jahrhunderte kam es bisher zweimal zu ähnlichen, verschärften Konfliktsituationen: einmal als John Carroll, bevor er 1789 vom Klerus zum ersten Bischof in den Vereinigten Staaten gewählt wurde, von Rom die kirchlichen Freiheiten forderte, «wie sie der Geist des Zeitalters und der Völker beanspruche», dann am Ende des letzten Jahrhunderts, als Papst Leo XIII. die Forderung einer Gruppe von Bischöfen unter Führung des Erzbischofs John Ireland von St. Paul, die geschichtlichen Erfahrungen der Amerikaner ernst zu nehmen, als «Amerikanismus» verurteilte (1899). In Reaktion darauf wurde während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts im amerikanischen Katholizismus dessen römisch-katholischer Charakter als Wesensmerkmal hervorgehoben.

Amerikanisch und katholisch

Wenn sich heute für Katholiken in den USA wieder die Frage stellt, eine authentische amerikanische katholische Kirche zu werden, so ist neben den politischen, gesellschaftlichen und theologischen Veränderungen nach dem Vatikanum II vor allem eine Erfahrung grundlegend geworden: die inhaltliche und methodische Offenheit auf amerikanische Situationen, die in der Vorbereitung, den Konsultations- und Entscheidungsprozessen von der US-Bischofskonferenz für die beiden Hirtenbriefe zum Frieden (1983) und zur Wirtschaft (1986) geübt wurde.² Darin sieht Charles E. Curran ein kirchenkritisches wie selbstkritisches Potential wirksam. Für die nächste Zukunft sieht er eine zunehmende Spannung zwischen Vatikan und US-Kirche. Die Gründe liegen nicht nur in einer unterschiedlichen theologischen Methode (ungeschichtliches oder geschichtliches Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis) und in einem zentralistischen Mißverständnis katholischer Universalität. Den entscheidenden Streitpunkt der nächsten Jahre sieht er in der Auseinandersetzung um die *Rolle der Frau in der Kirche*: «Katholische Soziallehre und Sozialethik hat die Notwendigkeit größerer Gleichheit und größerer Beteiligung von Frauen in allen Bereichen menschlichen Lebens eingesehen. Es scheint uns, daß die gleichen Wünsche nach Gleichheit und Beteiligung auch im Leben der Kirche mehr Gewicht erhalten müssen ... Die Forderung nach Beteiligung von Frauen am Priesteramt (ordained ministry) und am ganzen Leben der Kirche ist eine strukturelle Forderung und kann nicht ohne einen radikalen (dramatic) Wandel der Strukturen erreicht werden.»

In dieser Perspektive begreift Charles E. Curran die Spannungen zwischen US-Katholiken und dem Vatikan als einen auf längere Sicht fruchtbaren Prozeß des Lernens (ongoing education) und der Veränderung. Er kann seinerseits nur gelingen, wenn sowohl die Suche nach «schöpferischer Treue» gegenüber dem Evangelium wie auch die Bedeutung der einzelnen, nationalen Kirchen von *jedermann* gestärkt werden. In diesem Sinn müßten die gegenwärtig noch schwachen Institutionen der Kollegialität und der Mitbeteiligung aller am Leben der Kirche in stärkerem Maße gefördert und unterstützt werden.

Nikolaus Klein

¹ Charles E. Curran, *Being Catholic and Being American*, in: *Horizons* 14 (1987), S. 49–63. Zu Charles E. Curran siehe *Orientierung* 1986, S. 185–188.

² Vgl. auch die für dieses Jahr bei Notre Dame University Press angekündigte Studie von Charles E. Curran: *Toward an American Catholic Moral Theology*.

ITALIEN

Nur die Erinnerung an das Vergangene bannt das Drohende: Jüdischer Widerstand und Partisanenkampf in *Primo Levis* Romanen – Stammt aus einer wohlhabenden jüdischen Familie in Turin – Arbeit als Chemiker – Als Mitglied einer Partisanengruppe und als Jude nach Auschwitz deportiert – Veröffentlicht Aufzeichnungen aus dem KZ – Erinnerung und Gedächtnis als Bedingungen für eine menschlichere Zukunft – Levi beschreibt solidarisches Handeln über politische Grenzen hinweg – Kleine Schar der Geretteten als Zeichen der Hoffnung – Literarische Form des Romans als Konstruktion von Möglichkeiten.
Eberhard Bons, Tuttlingen

PHILOSOPHIE

Geschichte und theoretische Entwicklung der Frankfurter Schule: Zu einer Monographie von *Rolf Wiggershaus* – «Kritische Theorie» war keine philosophische Schule – Erste Ansätze zu einer Institutsgründung nach dem Ersten Weltkrieg – Erlebnis des Endes der bürgerlichen Epoche – Wissenschaftsorganisatorische und programmatische Leistung von *Max Horkheimer* – Nach 1933 Emigration des Instituts in die USA – Revisionen im Theoriekonzept: Dialektik der Aufklärung – Kontinuität faschistischer Herrschaft in der «verwalteten Welt» – Schwierigkeiten einer sich selbst aufklärenden Aufklärung – Der «Standpunkt der Erlösung» bei *Adorno* – Melancholisches Moment im Materialismus – Parallelen zu Schopenhauers Religionsphilosophie.
Werner Post, Bonn

DDR/LITERATUR

Zur Rezeption sowjetischer Kultur und Literatur: Schuldgefühle und Wille nach Wiedergutmachung bestimmen erste Phase der Auseinandersetzung – Orientiert am sowjetischen Kanon des Sozialistischen Realismus – Absicht, eine offizielle DDR-Staatskultur zu schaffen – Das Prinzip dogmatischer Parteilichkeit – Geschichte wird aus der Perspektive der Sieger angeeignet – Schwierige Suche nach dem subjektiven Glück – Auf dem Weg zu einer anderen Rezeption – Entdeckung der russisch-sowjetischen Avantgarde – Wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der russischen Moderne – Einfluß direkter, persönlicher Kontakte – Im Herbst 1986 Abschaffung wesentlicher Zensurbeschränkungen in der Sowjetunion.
Wolfgang Schlott, Bremen

KIRCHE/FRAU

Priester für Gleichberechtigung: Deutsche Ausgabe des Hirtenbriefs «Auf dem Weg zur vollen und gerechten Teilhabe» erschienen – 2500 Priester aus 34 Ländern engagieren sich für die Gleichberechtigung der Frau in der Kirche – Ein kulturelles Problem, vergleichbar dem der Nichtjuden in der frühen Kirche – Vorschläge für die nächsten Schritte und Etappen in den USA und anderswo; Kanonistik, Entscheidungsprozesse, Sprache, Symbolik usw.
Ludwig Kaufmann

Vergangenes erinnern, um Drohendes zu bannen

Judenverfolgung und Partisanenkampf in Primo Levis Romanen

In den Vormittagsstunden des 11. April 1987 setzte der italienische Schriftsteller *Primo Levi* seinem Leben freiwillig ein Ende. Die Erlebnisse der Deportation ins Vernichtungslager *Auschwitz* und die Odyssee der Heimkehr erwiesen sich über vierzig Jahre als eine Belastung, von der er sich nicht zu befreien vermochte und die auch im Lichte der Rettung und der neu gewonnenen Lebensmöglichkeiten nicht neutralisiert werden konnten. Der unvermutete Einbruch des Inhumanen in das Leben des nichtsahnenden Italieners und die ungekannte Dimension des systematischen Mordes zerstörten das Vertrauen in die Gesellschaft und deren Ordnungsfaktoren und nährten die Furcht vor der Wiederkehr der Grausamkeit und Barbarei. Denn Levi war sich bewußt, daß die Methoden der Unmenschlichkeit, unter denen er selbst gelitten hatte, auch von Machthabern der Nachkriegsepochen sorgfältig studiert worden waren und jederzeit in die Praxis umgesetzt werden können.¹ Der Anbruch eines neuen Zeitalters technisch möglicher Gewalt bildet darum zugleich den Abschluß von Levis letztem Roman *Se non ora, quando?* (deutsch: *Wann, wenn nicht jetzt?*)²: Die chronologische Darstellung der verschiedenen Etappen der Rettung einer jüdischen Partisanengruppe endet exakt an dem Tag, als die erste Atombombe über Hiroshima gezündet wurde.³

Die Pervertierung des Menschlichen

Der 1919 geborene und aus einer wohlhabenden jüdischen Familie Turins stammende Levi studierte Chemie und promovierte in diesem Fach im Jahr 1941. Bis 1943 arbeitete er zunächst in einem Asbestwerk, dann in einem Mailänder chemischen Betrieb. Er schloß sich darauf der Partisanengruppe *Giustizia e libertà* an, die mangelhaft ausgerüstet und ohne rechten Erfolg im Apennin operierte. Mit der Aushebung ihres Unterschlupfs durch faschistische Milizen begann Levis Leidensweg. Im Unterschied zu seinem wenig älteren jüdischen Landsmann, dem Schriftsteller *Giorgio Bassani*, der die Zeit der Republik von Salò und der deutschen Besatzung glimpflich überstand⁴, blieb Levi die Deportation mit all ihren Greueln nicht erspart. Aus Furcht, wegen politischer Verbrechen bestraft zu werden, gab Levi an, jüdischer Italiener zu sein. Dieses Geständnis genügte, um nach einer Zwischenstation im Sammellager Fossoli bei Modena nach Auschwitz transportiert zu werden. *Se questo è un uomo* (*Ist das ein Mensch?*): So sind Levis Erinnerungen überschrieben, die er schon im Lager selbst aufzuzeichnen begann und nach der Heimkehr dem kleinen Verlag De Silva 1947 zur Publikation übergab.⁵

¹ Vgl. N. Tranfaglia, «State attenti, anche il nazismo ha fatto scuola», in: *La Repubblica*, 12./13.4.1987.

² Turin 1982. Die deutsche Übersetzung erschien 1986 im Hanser Verlag München-Wien. Derselbe Verlag veröffentlichte 1987 die Übersetzung von Levis Autobiographie *Il sistema periodico* (Turin 1975) unter dem Titel *Das periodische System*.

³ Vgl. P. Levi, *Beyond Survival*, in: *Prooftexts* 4 (1984), S. 9–21, hier S. 21.

⁴ Vgl. zu Bassani F. Suadi, *Gli ebrei nel fascismo, leggendo Bassani*, in: A. Sempoux (Hrsg.), *Il romanzo di Ferrara*. Louvain-la-Neuve 1982, S. 119–141; G. Oddo De Stefanis, *Bassani entro il cerchio delle sue mura*. Ravenna 1981; E. Bons, *Schreiben aus der Bedrohung*. Zu Giorgio Bassanis Lyrik und Prosa, in: *Orientierung* 50 (1986), S. 198–200.

⁵ Vgl. Levis tabellarische Biographie in: *La Repubblica*, 12./13.4.1987. Levi, *Beyond Survival*, a. a. O., S. 14f., schreibt: «Nachdem ich *Ist das ein Mensch?* geschrieben hatte und veröffentlicht sah, war ich mit mir selbst im Frieden, so als hätte ich meine Aufgabe erfüllt. Ich hatte Zeugnis abgelegt, und jeder, der wollte, konnte es lesen. Aber nicht viele lasen es, denn das Buch wurde nur von einem kleinen Verlagshaus angenommen und in einer Auflage von 2500 Stück hergestellt. Die Besprechungen waren zufriedenstellend ... Niemand sprach aber von einer Neuauflage oder Übersetzung, und nach zwei Jahren war das Buch vergessen ... Mehr und mehr kam es mir ungefähr zehn Jahre später wieder in den Sinn, und zwar anläßlich einer Turiner Ausstellung über die Deportation. Das Publikum, vor al-

Levi versteht sein Buch als Aufruf und spricht den Leser in einem dem Bericht vorangestellten Appell explizit an:

Ihr, die ihr gesichert lebet

In behaglicher Wohnung;

Ihr, die ihr abends beim Heimkehren

Warme Speisen findet und vertraute Gesichter:

Denket, ob dies ein Mann sei,

Der schuffet im Schlamm,

Der Frieden nicht kennt,

Der kämpft um ein halbes Brot,

Der stirbt auf ein Ja oder ein Nein.

Denket, ob dies eine Frau sei,

Die kein Haar mehr hat und keinen Namen,

Die zum Erinnern keine Kraft mehr hat,

Leer die Augen und kalt ihr Schoß

Wie im Winter die Kröte.

Denket, daß solches gewesen.

Es sollen sein diese Worte in eurem Herzen.

Ihr sollt über sie sinnen, wenn ihr sitzt

In einem Hause, wenn ihr geht auf euren Wegen,

Wenn ihr euch niederlegt und wenn ihr aufsteht;

Ihr sollt sie einschärfen euern Kindern.

Oder eure Wohnstatt soll zerbrechen,

Krankheit soll euch niederringen,

Eure Kinder sollen das Antlitz von euch abwenden. (11)

Mit diesem *Ecce homo* deutet Levi das Grauen des Konzentrationslagers nicht nur als Entmenschlichung, vielmehr fordert er zu einem verarbeitenden und damit vorbeugenden Erinnern auf. Wie im biblischen Buch Deuteronomium dem Volk Israel Wohlergehen verheißen wird, sofern es das mosaische Gesetz beobachtet, im Fall der Mißachtung aber Unglück (Dtn 28), so ist für Levi das Gedächtnis an den Holocaust die *conditio sine qua non* für eine menschliche Zukunft. Um dieser Notwendigkeit Ausdruck zu verleihen, bedient er sich der Sprache des Deuteronomiums (vgl. Dtn 6,7): Ein Vergessen und Verdrängen der durch die moderne Technik und ihre Kommunikationsmittel möglich gewordenen organisierten Vernichtung wird zur schuldhaften Passivität, die die Bedrohungen verkennt und sich einem neuerlichen Rückfall in die Grausamkeit nicht zur Wehr setzen kann. Im Nachwort zur deutschen Neuauflage seines Berichts mahnt Levi darum seine Leser, um der Zukunft der Menschheit willen die Ereignisse der Jahre unter der nationalsozialistischen Diktatur zu begreifen: «Ich glaube, in den Schrecken des Dritten Reiches ein einzigartiges, exemplarisches, symbolisches Geschehen zu erkennen, dessen Bedeutung allerdings noch nicht erhellt wurde: die Vorankündigung einer noch größeren Katastrophe, die über der ganzen Menschheit schwebt und nur dann abgewendet werden kann, wenn wir alle es wirklich fertigbringen, Vergangenes zu begreifen und Drohendes zu bannen.» (183)

Levi bezieht auf diese Weise den Leser in sein eigenes Reflexionsbemühen ein und ist insofern imstande, einer eifertigen Distanzierung von den damaligen Machthabern und ihren Gehilfen vorzuzukommen. Er vermeidet es also, dem Leser ein Selbstverständnis zu suggerieren, das lediglich eine Schuldzuweisung vornimmt und aus der Position der Nichtbetroffenheit das Geschehen von Auschwitz als Kriminalgeschichte betrachtet.⁶

lem die Jugend, hatte sich an der Thematik besonders interessiert gezeigt ... Ich bot das Buch dem Verlag Einaudi an, der es 1958 neuauflagte. Seither wurde es ständig wieder gedruckt.» (Übers. E. B.) Die deutsche Übersetzung erschien 1961 als Fischer-Taschenbuch unter dem Titel *Ist das ein Mensch? Erinnerungen an Auschwitz*. Für die Neuauflage von 1979, nach der hier zitiert wird, verfaßte Levi selbst ein Nachwort.

⁶ Zu diesem Aspekt der Literatur über den Zweiten Weltkrieg und die Judenvernichtung vgl. R. Baumgart, *Unmenschlichkeit beschreiben*, in: *Merkur* 19 (1965), S. 37–50, hier S. 43.

Die im Konzentrationslager erlittenen Demütigungen und Mißhandlungen assoziiert Levi mit den in der Bibel bezeugten Dezmierungen. In der modernen Judenverfolgung, in den «Geschichten einer neuen Bibel» (68) bestätigt sich für ihn die Macht eines Gottes, der genauso wie in den biblischen Berichten des «alle Jahrhunderte erneuerten Auszugs» (15) als fordernd und unbegreiflich erfahren wird.⁷

Daß Levi die einjährige Haft überlebte, ist dem Zusammenwirken verschiedener Faktoren zu verdanken. Zur Zwangsarbeit am Bau einer Fabrik für synthetischen Gummi eingeteilt (24), entging er dem sicheren Tod infolge Entkräftung, Infektionskrankheiten oder Vergasung durch den glücklichen Umstand, daß er im Winter 1944/45 als Chemiker in einem Labor Hilfstätigkeiten verrichten mußte (145). Außerdem wurde er monatlang von einem italienischen Zivilarbeiter mit Nahrung versorgt (125). Dennoch erkrankte Levi an Scharlach (157). Während aber viele seiner weniger geschwächten Leidensgenossen wegen des Vormarschs der Roten Armee zum Verlassen des Lagers gezwungen wurden und auf dem Weg in Richtung Westen umkamen, blieb er zurück und erwartete russische Hilfe.

In seinem autobiographischen Bericht beschreibt Levi die *Pervertierung des Menschlichen im Konzentrationslager* (91, 178), und zwar am Beispiel der Brutalität der Wachmannschaften und den dadurch provozierten Überlebensstrategien der Häftlinge. Wie *Viktor Frankl*⁸ und *Fania Fénelon*⁹ ist Levi einer der Zeugen, die die Phantasie der Unmenschlichkeit in Worte zu fassen versuchten, und dies in einer Zeit, als Historiker, Schriftsteller und Politiker erst allmählich begannen, das Thema des Holocausts in seiner Komplexität zu behandeln.¹⁰

Die Wiedergewöhnung an Menschlichkeit

Der Erfolg seines ersten Buches ab den frühen sechziger Jahren veranlaßt Levi, auch die Erlebnisse seiner Rückkehr aus Auschwitz aufzuschreiben. Zudem rechnete er damit, daß nach Beendigung des Kalten Krieges zwischen den Großmächten das Anliegen, die eigene Rettung durch russische Soldaten und Krankenschwestern zu dokumentieren, von der Öffentlichkeit wohlwollender aufgenommen und nicht mit einer kommunistischen Parteinahme verwechselt werden konnte. Tatsächlich verheimlicht Levi im Buch *La tregua* (deutsch: *Atempause. Eine Nachkriegsodyssee*)¹¹ nicht seine Sympathie für die zahlreichen jungen Russen, die im grenzenlosen Durcheinander und Elend des aufgelösten Konzentrationslagers Ordnung schufen und denen er letztlich sein Überleben verdankt (53). Mehrmals betont Levi die selbstverständliche Hilfsbereitschaft sowie den energischen und zugleich fürsorglichen Einsatz dieser Menschen – und damit beinahe vergessene Eigenschaften, die nicht selten ein Vertrauensverhältnis zwischen ehemaligen Häftlingen und Befreiern entstehen ließen. Die Solidarität, die über politische Grenzen hinweg die Individuen als Opfer der Politik verbindet, schien den Vorrang vor aller künstlich geschürten Feindseligkeit zu haben: Die Sibirierin Marja Fjodorowna Prima, Krankenschwester und talentiert in der Beschaffung von Medikamenten auf dem schwarzen Markt von Kattowitz, versorgt ihren «Namensvetter» Primo Levi mit Traubenzucker, Salz und Schnürsenkeln (56, 102); im Gegenzug ordnet dieser den Vorrat an Arznei und Verbandsmaterial. Die Büro-

gehilfin Galina, die sich als Dolmetscherin nützlich macht (58ff.), sollte Levi auf seiner langwierigen Rückreise durch Rußland und den Balkan als Ansprechpartnerin auf einem ukrainischen Bahnhof wiedersehen (180).

Levi unterstreicht mit diesem persönlichen Element seiner Begegnung mit Russen einen *Aspekt der Humanität*, der auch dann seine Gültigkeit hat, wenn er weitverbreiteten Vorstellungen über den russischen Einmarsch wenig entspricht. Für Levi bedeutete aber die durch mancherlei organisatorische Probleme bedingte Atempause vor der Heimkehr nicht nur die körperliche Genesung, sondern auch ein Aufatmen nach allen psychischen Belastungen, das sich aber der grundsätzlichen Wiederholbarkeit des gefürchteten Morgenkommandos «Wsta-wać» – «Aufstehen» bewußt ist (201).

Jüdischer Widerstand und Partisanenkampf

Das Thema von Levis letztem Roman *Wann, wenn nicht jetzt?* kündigt sich schon im abschließenden Kapitel von *Atempause* an. Dem langen Güterzug, mit dem Levi im Herbst 1945 von München nach Italien fuhr, war ein zusätzlicher Waggon angehängt worden, der zwei Dutzend jüdische Partisanen beherbergte (199). Über deren Schicksal erhielt Levi durch einen Freund Kenntnis, welcher die Aufgabe hatte, in Italien die Auswanderung von Juden nach Palästina zu organisieren.¹²

Der Roman beginnt mit einer Zufallsbegegnung. Im Juli 1943 treffen sich in einer einsamen Gegend bei Brjansk in Rußland zwei junge Russen und erkennen sich an ihrem Akzent als Juden (10). Als genauso wenig voraussehbar wie diese Begegnung zwischen Mendel und Leonid werden auch die Bewegungen der vielen anderen Personen erscheinen, die Levi aus den Weiten der russischen Ebene auftauchen und in ihnen wieder verschwinden läßt. Dem Leser teilt sich so die Ambivalenz von Bedrohung und sich überstürzenden Ereignissen einerseits sowie von Langeweile und Untätigkeit andererseits mit, deren Abfolge er nicht ahnen oder ergründen kann.

Zunächst bleibt das Spannungsmoment aber noch gering. Leonid und Mendel erzählen einander zögernd ihre Vergangenheit (auch an anderen Stellen des Romans werden übrigens die Kampfpausen zum Dialog genutzt). Mendel, knapp 30 Jahre alt, Uhrmacher und Mechaniker, hat seine Frau durch die Massaker der deutschen Einsatzkommandos verloren, ist selbst zwischen die Fronten geraten und seither einer von Tausenden Versprengten. Der Moskowiter Leonid, aus einem deutschen Kriegsgefangenenlager entlaufen und des Krieges überdrüssig, schließt sich dem älteren Mendel an. Schweigsam und gelegentlich unbeherrscht, gibt er aus seiner Vergangenheit nur die Tatsachen der frühen Verwaisung (61) sowie der Haft in der Lubjanka (8) preis und offenbart sich als ein unberechenbarer Mitkämpfer. Der weitere Weg beider führt sie zunächst zu einem russischen Partisanenlager (47), dann zu einer jüdischen Gruppe, die sich in einer Klostersruine verschanzt hat (67). Nach deren Sprengung durch deutsche Truppen trifft die geflohene Besatzung auf eine weitere Partisaneneinheit (100ff.), zu der sich noch jüdische Untergrundkämpfer gesellen (157). Beide Gruppen trennen sich aber, um deutschen Angriffen zu entgehen (160). Die wichtigsten Aktionen der jüdischen Partisanen bis zum Zusammentreffen mit der Roten Armee in Polen sind der Anschlag auf einen deutschen Zug (180), die Erntehilfe in einem polnischen Dorf (221ff.), der Angriff auf ein kleines Konzentrationslager und die Befreiung von zehn Überlebenden, bei der Leonid umkommt (234), schließlich die Vereinigung mit polnischen Partisanen (255). Indem sie zweimal der Internierung entkommt, schlägt sich die Gruppe im Mai 1945 nach Sachsen durch. Dort rächt sie den Mord an einem ihrer Mitglieder, einer jungen Frau, durch die Erschießung des im Rathaus versammelten nationalsozialistischen Rates (328ff.). Illegal wird ein Waggon an einen zum Brenner fahrenden Zug

⁷ Vgl. P. Levi, *Beyond Survival*, a. a. O., S. 14. Die Vorstellung der Notwendigkeit eines rastlosen Herumirrens, das den Juden zum Erweis der christlichen Wahrheit auferlegt sei, geht auf die Zeit der Kirchenväter zurück, vgl. F. E. Talmage, *Disputation and dialogue. Readings in the Jewish-Christian encounter*. New York 1975.

⁸ V. E. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München 1977.

⁹ F. Fénelon, *Sursis pour l'Orchestre*. Paris 1976; deutsch: *Das Mädchenorchester von Auschwitz*. Frankfurt 1980.

¹⁰ Vgl. J.-P. Bier, *Auschwitz et les nouvelles littératures allemandes*. Brüssel 1979.

¹¹ Turin 1973; deutsch: Hamburg 1964 und Frankfurt 1982 (Fischer-Taschenbuch 5105).

¹² Vgl. P. Levi, *Beyond Survival*, a. a. O., S. 18f.

angehängt, mit dem die Partisanen nach Italien gelangen, um von dort nach Palästina weiterzureisen. Der Roman endet damit, daß in Mailand eine der Partisaninnen von einem Kind entbunden wird – ein mehrdeutiges Omen angesichts des gleichzeitigen Abwurfs der ersten Atombombe.

Die Faszination, die von Levis *Wann, wenn nicht jetzt?* (gleichzeitig das Motto der Gruppe, 175, 309) ausgeht, ist begründet in der einzigartigen Konfiguration von Personen und Ereignissen, weiterhin im Zusammenspiel der gegensätzlichen Charaktere, in der Unkonventionalität von Angriffs- und Verteidigungsunternehmen und im Wechsel von Improvisation und Planung. In der Tat ist es erstaunlich, daß in einer Zeit des Terrors, der Kontrolle und der Aufbietung aller verfügbaren Reserven eine Gruppe von ungefähr 25 Personen den Netzen der Kriegsmaschinerie entgeht und sich folgendermaßen definieren kann: «Wir sind als Gruppe autonom, aber wir folgen den Anweisungen der jüdischen Kampforganisation, soweit wir die Kontakte aufrechterhalten können, und unsere Anweisungen lauten so: die deutschen Verbindungswege sabotieren, die für die Massaker verantwortlichen Nazis erschießen, nach Westen ziehen und den Kontakt mit den Russen vermeiden ...» (268)

Diese kleine Zahl Versprengter und Geretteter stellt rein numerisch eine *quantité négligeable* im Vergleich zu den Millionen Ermordeter dar; für Levi jedoch verkörpert sie eine menschliche Unerschrockenheit und Unbezwingbarkeit, die auch ange-

sichts der Niederlagen hoffen läßt. «Ich wollte jenen Juden Ehre erweisen, die in ihrer Verzweiflung die Kraft gefunden haben, den Nazis zu widerstehen, und die in dem ungleichen Kampf ihre Würde und ihre Freiheit wieder gefunden haben», schreibt Levi kurz nach Erscheinen des Romans.¹³ Im Nachwort verrät er aber, daß bei aller Annäherung an die Realität die im Roman dargestellten Personen und Handlungen fiktiv sind. Mithin besteht Levis Werk aus einer Konstruktion von Wahrscheinlichkeiten. Unser heutiges Denken versteht allerdings die Wahrscheinlichkeit der Dichtung – im Gegensatz zu *Aristoteles* – weniger als die Darstellung des idealen Wahren, das den Vorrang vor dem Besonderen der Historie hat¹⁴, vielmehr gilt das Wahrscheinliche der Dichtung als das Unwirkliche und wird in die Nähe der Projektion gerückt. Da sich somit die historischen Vorbilder der Hoffnung im Roman verflüchtigen, bleibt diese Hoffnung selbst fern. Aus dieser Einsicht heraus hatte Levi, von Medikamenten und Operationen geschwächt, seinem Verleger Einaudi gestanden, nicht mehr schreiben zu können, und zuletzt ein äußerst zurückgezogenes Leben geführt.¹⁵

Eberhard Bons, Tuttingen

¹³ Ebd., S. 19.

¹⁴ Vgl. Aristoteles, *Poetik* 1451 b 1–11.

¹⁵ Vgl. S. Giacomini, *Gli amici di casa Einaudi raccontano*, in: *La Repubblica*, 12./13.4.1987.

Melancholische Rettung der Vernunft?

Zur Geschichte der Frankfurter Schule

Eigentlich waren sich *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno*, die bestimmenden Gestalten der «Frankfurter Schule», stets darin einig, daß die «Kritische Theorie» kein philosophisches System mit kanonisierbaren Lehrgehalten sei und es deshalb auch so etwas wie eine darauf bezogene «Schule» nicht geben könne. Doch schon zu Lebzeiten der beiden Repräsentanten war dieser Titel längst im Umlauf, ohne daß von den beiden darob besonderes Zähneknirschen zu hören gewesen wäre. Vielmehr bildet dieser harmlose kleine Widerspruch nur einen von zahllosen Fällen, in denen Anspruch und Realität, Idee und Praxis, Höhenflüge und Mißlingen bei der wechselvollen Geschichte der Frankfurter Schule munter miteinander kollidierten. Inzwischen liegt ein fast-800 Seiten umfassender Band zu dieser Geschichte vor; es handelt sich dabei um einen jener seltenen Glücksfälle, in denen überaus akribische Materialsuche, ungemein kompetente Kenntnis des Sujets und gut lesbare Darstellungen sich verbunden haben. Auch für Insider findet sich noch manche Überraschung.¹

Wiggershaus läßt die (Vor-)Geschichte der Frankfurter Schule bzw. des Instituts für Sozialforschung mit dem Ende des Ersten Weltkriegs beginnen. Das trifft auch faktisch insofern schon zu, als es im Juni 1924 zur Gründung des Instituts kam, das der Frankfurter Universität zwar angegliedert war, aber doch nicht eingegliedert: Felix Weil, Sohn eines in Argentinien schnell reich gewordenen Getreidehändlers, betätigte sich als linker Mäzen und finanzierte über ein Stiftungsvermögen den größten Teil der Institutskosten, was zugleich Unabhängigkeit und Möglichkeit unorthodoxer Theoriebildung erlauben sollte.

Das Ende des Ersten Weltkriegs bedeutete aber auch in anderer Hinsicht für die Institutsgründung sehr viel. Wie Weil selbst kamen auch eine Reihe anderer Intellektueller, die anfangs oder später dem Institut nahestanden, aus mehr oder minder groß- und bildungsbürgerlichen Kreisen (fast alle aus jüdischen Familien); ihnen war deshalb die Vorstellung, daß die Epoche der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Weltkrieg zusammenge-

brochen war, nicht nur angesichts der militärischen Niederlage und der wirtschaftlichen Katastrophen, sondern auch kulturell und in ihrem ganzen legitimatorischen Selbstverständnis, längst zur Gewisheit geworden. So erklärt sich auch die große und verbreitete Vorliebe gerade jener ganz dem bürgerlichen Milieu entstammenden Köpfe für Marxismus, Sozialismus und Revolution; ein Phänomen, das sich in ganz Europa zeigte.

Forschungsorganisation und kritische Theorie

Horkheimer übernahm 1930 die Leitung des Instituts und entwickelte gleich zu Beginn ein doppeltes Programm: auf der einen Seite eine marxistisch inspirierte Sozialphilosophie, die spätere «Kritische Theorie»; auf der andern Seite ein Modell interdisziplinärer Sozialforschung, bei dem Fachleute der verschiedenen, akademisch meist in Fakultäten voneinander getrennten Disziplinen nun in einem ständigen kooperativen Austausch verbunden bleiben sollten; die Resultate ihrer Arbeit konnten in der instituteigenen *Zeitschrift für Sozialforschung* veröffentlicht werden.²

Es ist schwer zu sagen, was aus diesem Modell einer frühen «scientific community» geworden wäre, hätte nicht die Macht ergreifung der Nazis dazu geführt, daß Horkheimer als einer der ersten von der Frankfurter Universität seines Amtes enthoben und verjagt wurde. Das einzige wirklich interdisziplinäre Projekt, das noch aus den anfänglichen Institutszeiten stammt, waren die Studien über Autorität und Familie, die 1935 in den USA fertiggestellt wurden und an denen neben Horkheimer auch *Erich Fromm*, *Herbert Marcuse*, *Leo Löwenthal*, *Fred Pollock* u.a. beteiligt waren. Fromm, der später aus dem Horkheimer-Kreis ausschied, prägte in seiner sozialpsychologischen Studie den Begriff des «autoritären Charakters».

Dank Horkheimers Vorsorge war das Institutsvermögen frühzeitig nach Genf verlagert worden, so daß die Emigration in die USA nicht mit solchen Härten verbunden war, wie sie viele an-

¹ Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Carl Hanser Verlag, München 1986, 795 Seiten, DM 128.-.

² *Zeitschrift für Sozialforschung* Bde. I–VIII, 2 (Leipzig, dann Paris, dann New York, 1932–1939); *Studies in Philosophy and Social Science* Bde. VIII, 3–IX, 3 (New York, 1939–1941); Nachdruck, München 1970.

dere Emigranten damals trafen; gleichwohl gab es zahlreiche Schwierigkeiten, deren detaillierte Darstellung Wiggershaus mit einer Fülle bisher kaum bekannter Fakten, Pläne, Spannungen, Irritationen und Ängste bietet. Vor allem Adorno, der erst später, 1938, nach Amerika gekommen war, tat sich zuweilen äußerst schwer, seine dezidiert elitären, ganz und gar europäischen Theorie-Ansprüche und Vorlieben mit der viel pragmatischeren amerikanischen Sozialwissenschaft in Einklang zu bringen.

In dieser Zeit veränderte sich auch die Kritische Theorie allmählich zu einer «Dialektik der Aufklärung». Der Titel «Kritische Theorie» entstammte der Überschrift eines Horkheimer-Aufsatzes aus dem Jahr 1937, in dem die traditionelle Philosophie und positivistische Wissenschaft in ihrem Ungenügen dargestellt und einer neuen Sozialphilosophie konfrontiert wurden, die nicht bloß auf Verstehen und Erklären, sondern auf praktische Veränderung hinauswollte. Dieses marxistische Erbe, das Horkheimer je länger, desto mehr abschattete, was schon in der Wahl des Titels «Kritische Theorie» zum Ausdruck kommt, verlor sich in der amerikanischen Zeit immer weiter. Gewiß spielten dabei taktische Überlegungen eine Rolle; aber die Hoffnung darauf, daß der Bankrott der bürgerlichen Welt durch eine menschenfreundlichere sozialistische Gesellschaft abgelöst würde, hatte nach dem Sieg des Faschismus und nach der stalinistischen Praxis keine Grundlage mehr. Doch auch die «angewandte Aufklärung», die sich in der Form der amerikanischen Gesellschaft darbot, entsprach nicht den Ideen von Vernunft und Glück, wie sie im Frankfurter Institut diskutiert worden waren.

Es begann nun eine Revision der «Kritischen Theorie», in der das gesamte Konzept der europäischen Aufklärung, ja die Geschichte der abendländischen Rationalität überhaupt problematisiert wurde. In aller unvermeidlichen Vereinfachung: Bereits im Mythos sei ein Beginn jenes «Identitätszwanges» zu beobachten, der sich im begrifflichen Denken mit seinen definitiven Vereinheitlichungstendenzen fortgesetzt habe, in dem gleichsam mit Gewalt die Vielfalt und Andersheit der Natur und Gegenstandswelt dem Bestimmungsanspruch des Denkens unterworfen werden sollte. Dies führt letztlich zu einer Ausbeutung und Unterwerfung der äußeren und inneren, menschlichen Natur, nicht zu jener Versöhnung, in der ein freundliches Verhältnis von Mensch und Natur sich durchsetzt und in der nicht die Macht des Allgemeinen, sondern die Rettung des Besonderen und Verlorenen zum Vorschein käme. Solange dies nicht gelingt, wiederholen sich auf gesellschaftlicher Ebene die nur gewaltsam niedergehaltenen Zwänge der archaisch-ungebändigten Natur; eben dies zeige sich am Faschismus in besonders drastischer Weise, aber auch an den formalen Zwängen einer «verwalteten Welt» und den auf Anwendung und Effizienz beschränkten Fortschritten der «instrumentellen Vernunft».

Nun ist über diese Themen soviel schon geschrieben und gesagt worden, daß sich eine erneute Wiederholung erübrigt. Das Dilemma, in das die «Kritische Theorie» damit gerät, läßt sich rasch einsehen: Selbst die «Dialektik der Aufklärung» zehrte ja noch von Ideen und Theorien, die der Aufklärung und abendländischen Rationalität verpflichtet sind. Besonders in Adornos späteren Schriften, etwa der *Negativen Dialektik* (1966), zeigt sich dies so, daß sich die Reflexion gewissermaßen ständig in den Arm fällt, weil sie permanent tut, was sie eigentlich nicht tun sollte: diesen Widerspruch selbst noch begrifflich darzustellen.

Mikrologischer Blick fürs Absolute

Läßt man diese Schwierigkeiten einer sich selbst aufklärenden Aufklärung einmal auf sich beruhen, so fällt noch ein anderes Moment auf. Während Horkheimer auch in den USA das sozialphilosophische Programm des Instituts fortsetzen wollte, kam durch Adorno ein eigenartiges Projekt ins Spiel, das nir-

gendwo ganz ausgeführt wurde, jedoch untergründig stets wirksam blieb: das Projekt einer «materialistischen Theologie». Die erste Anregung dazu erhielt Adorno von *Walter Benjamin*. Begriffe wie Versöhnung, Erlösung oder Rettung weisen auf religiöse Motive hin. Es sind Vorstellungen einer diesseitigen Eschatologie darin, einer geglückten nicht-regressiven Symbiose von Natur und Geschichte, in welcher die unentdeckten Potenzen der Natur zu sich selbst gebracht werden sollen, zugleich die menschliche Triebnatur mit den kulturellen Idealen in Einklang kommt: das aufgedeckte Antlitz des verborgenen Gottes als das irdisch-wirkliche Unbedingte.

Was Adorno, der 1924 in einer offenkundigen Lebenskrise kurz davor stand, zum Katholizismus zu konvertieren, mit diesen Bildern und Metaphern ausgedrückten Vorstellungen genau gemeint hat, läßt sich schwer sagen. In manchen Aspekten konvergieren seine religiösen Bilder mit ästhetischen Idealen, und seine Vorliebe für spekulative Radikalität, die romantische Paradoxien keineswegs verschmäht, tritt auch in anderen Zusammenhängen in Erscheinung, zum Beispiel in seinen Meditationen zur Metaphysik. Vielleicht klärt ein Vergleich mit Marcuses «Dialektik der Befreiung» ein wenig, worum es Adorno mit den genannten Vorstellungen ging. Marcuse, der im Zusammenhang der Studentenrevolte der international bekannteste Repräsentant der «Kritischen Theorie» wurde (was ihm keineswegs besondere Hochachtung durch Horkheimer und Adorno einbrachte), glaubte, daß in den bestehenden, kritisierten Verhältnissen das Potential eines radikal anderen Neuen bereits enthalten und wirksam sei; seine Utopie bezog sich insofern auf relativ konkrete Bestimmungen. Adorno hingegen glaubte nicht an solche «konkrete Negation», vielmehr hielt er das bestehende «Ganze» für das «Unwahre»; alle Versuche, dem immanent zu entkommen, mußten deshalb bereits davon stigmatisiert sein. Einzig vom «Standpunkt der Erlösung» ergab sich so noch eine hinreichend radikale Alternative, die durch entsprechend radikale «Kritik des schlechten Bestehenden» dessen Katastrophencharakter zuspitzen sollte.

Je entschiedener die Aussichtslosigkeit der bestehenden Verhältnisse dargestellt und zu Bewußtsein gebracht werden konnte, desto näher die messianische Sehnsucht nach dem unvermittelten Einbruch des völlig Neuen. Dieses aber war nicht «jenseitig» gedacht im Sinne einer religiösen Zwei-Reiche-Lehre, sondern als irdische «Auferstehung allen Fleisches», des rehabilitierenden Eingedenkens der Opfer der Geschichte und als Einlösung von Glück und universaler Versöhnung.

Das zu beschreiben geht aber schon weit über jene außerordentlich diskrete Scheu Adornos hinaus, der im Sinn des jüdischen Bilderverbots das Kunststück vollbringen wollte, dieses ganz Andere, das «Nicht-Identische» nicht positiv darstellen zu können, aber doch davon sprechen zu müssen.

Aber dieser Gedanke der Nicht-Darstellbarkeit des Absoluten und der verbotenen Positivität von Utopien findet sich ja keineswegs nur in der «Kritischen Theorie»; auch im Christentum, besonders in Gestalt der «negativen Theologie», wurde trotz allen Analogiedenkens oder aller Inkarnationslehren stets an der absoluten Geheimnisthaftigkeit und Andersartigkeit der Realität Gottes festgehalten.

Freilich gibt es einen Unterschied zur Frankfurter Schule – neben der Tatsache, daß diese nie irgendeine konfessionelle Religiosität im Auge hatte – schon dadurch, daß bei ihr der Messianismus in einem komplizierten Verhältnis zu Politik, Gesellschaft und Geschichte stand. In frühen Zeiten des Instituts hatte Erich Fromm beispielsweise noch vorgeschlagen, der Studie über den autoritären Charakter eine weitere über den Zusammenhang von Materialismus, Religion und Masochismus folgen zu lassen, in Fortsetzung der Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts; so wie der Materialismus das menschlich-irdische Glück zum Ziel habe, sei die stillschweigende Implikation des unbewußt Religiösen eine Neigung zum Masochismus. Schon aus internen organisatorischen Problemen des Instituts

um 1935 war von diesem Projekt jedoch sonst nie wieder die Rede. Aber es machte doch deutlich, daß Fromm hier ganz unfromm gleichsam eine sozialpsychologische Fortsetzung der aufklärerischen Religionskritik im Auge hatte, mit durchaus politischen Implikationen, wie die Parallele zum «autoritären Charakter» zeigt. Das war von Adornos messianischem Materialismus weit entfernt.

Melancholisches Moment im Materialismus

Auch Horkheimer sah wohl wichtigere Aufgaben als die Verlängerung der Religionskritik. Im Gegenteil: Sein Materialismus trug schon früh ein melancholisches Moment an sich, vor allem bestimmt von der Flüchtigkeit des Glücks, der Vergänglichkeit des Schönen und der Unermeßlichkeit des Leidens in der Geschichte. Und wenn es in früheren Jahrhunderten großer Tapferkeit und lebensgefährdenden Mutes bedurfte, den Dogmen und religiösen Zwängen offen zu widerstehen, so konnte davon in der Gegenwart keine Rede mehr sein. So konnte er dem befreundeten *Paul Tillich* sogar vorhalten, daß dessen «symbolische» Deutung des Christentums diesem gerade keinen besonderen Dienst erweise, weil es die sperrige Andersartigkeit, die mit den Transzendenzvorstellungen verbunden waren, zugunsten leichter zugänglicher Verstehensformen eibebene. – Es handelte sich dabei um jene Art Fortschrittskritik, die bei aller unvermeidlichen Modernisierung und deren Vorzügen doch auch die Verluste benennen wollte: ohne Nostalgie, aber stets besorgt, das Repertoire an großen Menschheitshoffnungen, zu denen auch die Geschichte der Religionen gehört, nicht bedenkenlos dem Vergessen zu überliefern. Denn auch die Energie zu gesellschaftlichem Übel zehrt von anderen als bloß pragmatischen Motiven.

Der späte Horkheimer freilich wählte in einigen Interviews und Gelegenheitsschriften für diese Überlegungen eine nicht immer unanfechtbare Direktheit; daß Politik ohne Religion oder Theologie letztlich sinnlos sei, wird man so kaum stehenlassen können, – nachdem umgekehrt Politik im Bund mit Religion und Theologie vielleicht einen höheren Sinn beansprucht hat, aber oft genug mit verheerenden Folgen. Auf dem Hintergrund früherer Aussagen zu diesem Thema wird erst deutlich, daß hiermit in erster Linie eine auf bloße Administration reduzierte Politik im Rahmen einer technokratischen Seichtigkeit von Aufklärung und Fortschritt kritisiert sein sollte. Auch Horkheimers vielzitierte Formulierung von der «Sehnsucht nach dem (ganz) Anderen» bietet frommen Mißverständnissen, nach denen der alte Horkheimer so etwas wie ein agnostischer Kirchenvater geworden sei, mehr Anlaß als im Zusammenhang mit der Vorgeschichte der «Kritischen Theorie» eigentlich angemessen.

Wiggershaus prononciert in seiner Geschichte der Frankfurter Schule nun den Gegensatz von kritisch-veränderndem und resignativ-religiösem Impetus: Je geringer die Hoffnung auf real erreichbare Veränderung, je verhaltener die Verwicklung und Einmischung in aktuelle politisch-gesellschaftliche Prozesse, desto stärker die spekulativen, metaphysischen und religiösen Momente. Sie erhalten damit etwas von milder, abgeklärter Altersweisheit, der die dezidierten kritischen Impulse der früheren Institutszeiten verlorengegangen sind. Wiggershaus führt diese Wende zum Uninteressanten auch darauf zurück, daß Horkheimer schon in Amerika, aber besonders auch nach der Rückkehr nach Europa und der Neugründung des Frankfurter Instituts eine bis ins Skurrile reichende panische Sorge hatte, in irgendeiner Weise mit Marxismus in Zusammenhang gebracht zu werden, was, wie er wohl fest glaubte, dem Institut den Gar aus bereiten würde. Doch selbst, wenn man angesichts der restaurativen, antikommunistischen Ideologie der Adenauer-Ära und den noch aus der Nazizeit überkommenen Ressentiments gegen die heimgekehrten «jüdisch-sozialistischen Emigranten» nicht jede Sorge für unbegründet halten mag (gewisse frühere und unverändert weiter tätige Kollegen sprachen hämisch von

«Wiedergutmachungs-Professur»), so war andererseits nicht einzusehen, warum ein Institut zwar erhalten, seine kritische Virulenz als eigentlicher Stachel aber nicht mehr gezeigt werden sollte.

Schopenhauers Religionsphilosophie

Zu den rabenschwarzen Zukunftsvisionen des alten Horkheimer gehörte die Vorstellung einer «verwalteten Welt», in der die Menschen zu «intelligenten Lurchen» degeneriert und restlos den Imperativen der «instrumentellen Vernunft» hörig geworden seien. Der Pessimismus, der aus solchen Horrorbildern sprach, entstammte keineswegs allein einer illusinslos-konkreten Analyse gesellschaftlicher Entwicklungstendenzen, sondern hatte auch ganz andere Quellen, von denen als wichtigste die Philosophie *Schopenhauers* zu nennen ist. Ihre Spuren tauchen schon in jenem erwähnten melancholischen Materialismus der früheren Schriften auf. Aber Schopenhauersche Töne klingen auch in den Bemerkungen zur Religion durch.

Welches Ausmaß diese Wahlverwandtschaft hatte, wird durch ein neues Buch von *Alfred Schmidt*, dem zweifellos kompetentesten Horkheimer-Schüler und -Kenner, über Schopenhauers Religionsphilosophie deutlich.³ Horkheimer sah in Schopenhauers Philosophie den letzten großen philosophischen Versuch, das Christentum zu retten.

Der Titel: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, einem Diktum Schopenhauers folgend, enthält den Kern seines religionsphilosophischen Konzepts. Schopenhauer will auf der einen Seite den Stand des aufgeklärten Philosophen nicht preisgeben und bleibt in diesem Punkt auch bei der These der Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben oder von Religion und Philosophie. Aber zugleich spricht er von einem «metaphysischen Bedürfnis» des Menschen, das mit Philosophie noch nicht angemessen auf den Begriff gebracht werde, entgegen der Auffassung zeitgenössischer «freigeistiger Theologen und frommgläubiger Philosophen». Philosophie und wissenschaftliche Erkenntnis beziehen sich auf die Welt, wie sie ist, und jeder Theismus bleibt mit dem so gegebenen, möglichen Wissen definitiv unvereinbar. Aber dieses Wissen weiß auch nur, daß und vielleicht was die Welt ist, kennt aber auch nicht ihren Grund, das Woher und Wohin.

Umgekehrt verliert die Religion in dem Moment ihre Bedeutung, wo die sie tragende Sehnsucht nach Erlösung in philosophisch-begriffliche Form gebracht wird und mit Wahrheitsanspruch auftritt. Es ist ja, so Schopenhauer, das metaphysische Bedürfnis, das die religiösen Vorstellungen erst erzeugt, nicht eine Welt objektiver Gegebenheiten, von denen sie sich herleiten. Freilich kann man aber über Inhalte der religiösen Sehnsucht auch eben nur in Worten sprechen: Doch sobald damit Aussagen im Sinne philosophischer Wahrheit intendiert werden, wie in jeder Theologie oder Religionslehre, beginnt die Unwahrheit, jenes «Gewand der Lüge». Das wichtigste Bindeglied zwischen Religion und Philosophie bildet die Moral. Sie bedarf, so Schopenhauer, eines stützenden Dogmas; eine rein pragmatische Begründung, etwa unter Berufung auf angeborene, natürliche Moralität, hält er nicht für ausreichend. Doch dieses Dogma wiederum ist «sensu allegorico», nicht «sensu stricto» zu verstehen, wie alle Aussagen der Religion.

Parallelen zu Horkheimers Vorstellungen von Religion liegen auf der Hand. Sie reichen freilich nicht so weit, daß er auch Schopenhauers Identifizierung des Welt-Wesens mit einem irgendwie naturhaft verstandenen bösen Willen teilt, und entsprechend auch nicht Schopenhauers Vorliebe für die weltverneinende Askese der hinduistischen und christlichen Religion. Mit diesen Annahmen, schrieb Horkheimer, laufe Schopen-

³ Alfred Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie* (Serie Piper, Band 639). Piper, München-Zürich 1986, 239 Seiten, DM 16.80.

hauer Gefahr, daß seine Lehre widersinnig werde. Wenn die philosophisch transzendenzlose Welt zur Behauptung führe, der Weltgrund sei böse und nichtig, so möge sich Schopenhauer zwar auf gnostische und mystische Traditionen berufen; aber diese teilten nicht jenen Pessimismus, der letztlich in seiner Irrationalität noch den Wahrheitsanspruch des aufgeklärten Aufklärers Schopenhauer in Mitleidenschaft ziehe, sondern blieben auf Erlösung als letztes Hoffnungsziel bezogen.

Horkheimer nannte gelegentlich Schopenhauer noch «zu optimistisch»; er habe ja noch eine Art von Erlösung, selbst wenn es die Auflösung im Nirwana des nichtigen Grundes aller Dinge

sei. Die Banalität eines eindimensionalen, perspektivlosen und gleichgültigen Lebens, das auf hoch ausdifferenziertem gesellschaftlichem Niveau nichts als bloße Selbsterhaltung betreibt, braucht, um zu Pessimismus Anlaß zu geben, keinen bösen Weltwillen als Erklärung.

Soweit Schopenhauer die Entwicklung von Horkheimers «Kritischer Theorie» beeinflußt hat, mag es mit diesen Hinweisen genug sein. Die Religionsphilosophie Schopenhauers insgesamt jedoch, wie sie Alfred Schmidt im schon genannten Buch systematisch zusammenzufassen versucht hat, bedarf noch einer eigenen Würdigung. Werner Post, Bonn

Die Demontage eines Denkmals

Zur Rezeption sowjetischer Kultur im Spiegel der DDR-Literatur

Schuldgefühle mit dem Blick auf das Versagen der bürgerlich-demokratischen Kulturträger in Deutschland und moralische Wiedergutmachung gegenüber den sowjetischen Befreiern vom Faschismus prägten die ersten Jahre im kulturpolitischen Handeln der in der Sowjetischen Besatzungszone lebenden Schriftsteller. Zehn Jahre danach, in der Anfangsphase des kulturellen «Taufwettens», begann in der Sowjetunion die vorsichtige Aufarbeitung der repressiven stalinistischen Vergangenheit, ohne daß wesentliche Impulse im Kulturleben der DDR spürbar wurden. Beide – von tragischen Ereignissen bestimmten – Erfahrungsinhalte konnten nicht zuletzt aufgrund der bestehenden Herrschaftsinteressen der SED und der KPdSU von Künstlern und Literaten in beiden Staaten nur auf eine ideologisch vorgeformte Weise verarbeitet werden. Erst Mitte der sechziger Jahre bildete sich ein neuer Aspekt in der kulturellen und künstlerischen Beziehungsgeschichte heraus: Jenseits der vorgefertigten Wahrnehmungsmuster beginnt die Suche nach gemeinsamen Erfahrungen, die den Bedürfnissen gesellschaftlicher Subjekte entsprechen.¹

Bis zu diesem Zeitpunkt war die Auseinandersetzung mit der sowjetischen Kultur in der ostdeutschen Publizistik und Belletristik von der verordneten Sichtweise der «klassischen» Texte und Bilder aus der Produktion des Sozialistischen Realismus bestimmt. Der Begriff «verordnet» verweist auf das offiziöse Sowjetunion-Bild in den Medien der DDR. Er hat die Fassade einer Beziehungsgeschichte geprägt, die jedoch – aufgrund ihrer spannungsgeladenen Widersprüchlichkeit – die daran Beteiligten immer wieder bewegte; ihre Bewertungen und Haltungen gegenüber der idealisierten Ikone zu überdenken. Und je größer das Potential an historischer Erfahrung mit dem Blick auf die offizielle sowjetische Kultur wurde, desto stärker entfaltete sich die polemische Auseinandersetzung mit dem sowjetischen Kanon des «Sozialistischen Realismus». Dieser bestand im Bereich der Literatur aus solchen Texten wie *Die Mutter* von Maxim Gorki, *Wie der Stahl gehärtet wurde* von Nikolaj Ostrowski, *Die junge Garde* von Alexander Fadejew, *Der stille Don* und *Neuland unterm Pflug* von Michail Scholochow. In der bildenden Kunst waren es die Porträtbilder von G. Rjaschki, auf denen die strahlenden Aktivisten der ersten Fünfjahrespläne ihren Betrachtern die Überzeugung von der Kraft des Sozialismus einzuflößen versuchten, oder auch die monumentalen Gemälde von A. Gerassimow, die unter anderem auch das Konterfei Stalins in heroischen Posen wiedergaben.² Von solchen Bildern, zu denen auch die in der Tradition des russischen Realismus des 19. Jahrhunderts stehende sowjetische Land-

schaftsmalerei gehörte, sollten die ostdeutschen Künstler lernen, weil in ihnen der ganze Reichtum der Naturbeziehungen der Menschen enthalten sei.³ Haupthindernis auf dem Wege zu einer «neuen» sozialistischen Ästhetik war nämlich ein kleinbürgerlicher Formalismus, dessen Produkte das deutsche Volk davon abhielten, die Schönheit und Vielfalt seiner Heimat zu genießen.

Historische Erfahrung und ästhetische Distanz

Solche Zeugnisse einer unkritischen Rezeption sowjetischer Kunst in sozialistischem Stil hatten sich zu Beginn der fünfziger Jahre gehäuft. Sie bildeten das Vorspiel einer konzertierten Aktion zur Durchsetzung des neuen Staatskultur-Konzeptes. Wesentlichen Anteil daran hatte auch der erste Kulturminister der DDR, Johannes R. Becher, der mit panegyrischen Hymnen auf den sowjetischen Diktator seinen Dichterkollegen beispielhaft voranschritt. In seiner Danksagung aus dem Jahr 1953 heißt es:⁴

Dort wirst du, Stalin, stehn, in voller Blüte
Der Apfelbäume an dem Bodensee,
Und durch den Schwarzwald wandert seine Güte,
Und winkt zu sich heran ein scheues Reh.

...

In Dresden sucht er auf die Galerie,
Und alle Bilder sich vor ihm verneigen.
Die Farbentöne leuchten schön wie nie
Und tanzen einen bunten Lebensreigen.
Mit Lenin sitzt er abends auf der Bank,
Ernst Thälmann setzt sich nieder zu den beiden.

Für Becher bedeutete die Rückkehr aus der UdSSR im Jahre 1945 auch eine werkästhetische Wende, die sich in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre in der radikalen Abkehr von spätexpressionistischen Sprachformen äußerte. Er bekannte sich mit dem Blick auf die Sowjetunion zu einer geistigen Renaissance deutscher Kulturwerte, die in der Förderung bürgerlich-kritischer Literatur, der Rezeption klassischer Kunstwerke und einem Gemisch aus humanistischer Gesinnung und patriotischer Besinnung auf eine stalin-sozialistische Parteilichkeit bestand.⁵

Im Geiste der Wiedergutmachung gegenüber dem unsagbaren Leid, das die faschistischen Armeen und die berüchtigten Sondereinheiten der SS auf sowjetischem Territorium angerichtet hatten, dichtete hingegen der damals 30jährige Franz Fühmann sein Poem *Die Fahrt nach Stalingrad*, das die Kriegserfahrun-

¹ Vgl. dazu A. Hartmann, «Wer die Sonne sucht, beginnt von dir zu lernen ...» Zur Rolle der Sowjetliteratur im Prozeß der gesellschaftlichen und literarischen Selbstverständigung in der DDR. In: Jahrbuch zur Literatur in der DDR (hrsg. von P. G. Klussmann und H. Mohr), Band 3 (1982), S. 99–130.

² Vgl. K. Magritz, Die Sowjetmalerei und die grundlegenden Aufgaben der neuen deutschen Malerei, in: Das große Vorbild und der sozialistische Realismus in der Architektur und in der Malerei. Berlin 1952, S. 34.

³ Ebda. S. 35.

⁴ Vgl. Sinn und Form 5 (1953), Nr. 2, S. 8f.

⁵ Vgl. dazu H.-J. Geerds, Literatur der DDR in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1972, S. 5. In Bechers Essay *Der Ringende* heißt es dazu: «... ich habe hier in der Sowjetunion meine nationale Wiedergeburt erlebt, meine Wiedergeburt als Deutscher.»

gen eines Soldaten und Jungpoeten zu einem Wortteppich verwebte, auf dem trivialpoetische Ergüsse neben kultursoziologisch aufschlußreichen Faktoren zu erkennen sind. Eine Episode aus dem VIII. Gesang, in der es um die Ausleihung deutschsprachiger Bücher in einem sowjetischen Gefangenenlager geht, zeigt das:⁶

O Empfangen der Bücher:

Fiebernd entgegengenommen, was uns schon lange vertraut schien
Und nun ein Neues, Bestürzendes war: Goethe, Heine und Lessing,
und Schiller, Hölderlin, des Knaben Wunderhorn,
und aller Völker Reichtum: Balzac, Shakespeare, Cervantes;
und da: Die Stimmen, die uns über die Front riefen;
und da, unser Leben verändernd: Die Stimmen der Größten,
der Denker und der Erbauer der neuen, der menschlichen Welt!

Die kulturelle Wiedergeburt Deutschlands in der Sowjetunion und die naiv-geschönte Beschreibung einer staatssozialistischen Gesellschaft – von solchen ideologisierten Vorstellungsinhalten waren auch die Reden führender Kulturfunktionäre der DDR am Ende der vierziger und zu Beginn der fünfziger Jahre geprägt.

Zu diesem Zeitpunkt lief der Kulturkampf um die Schaffung einer sozialistischen Kunst in der gerade gegründeten DDR (7. Oktober 1949) auf vollen Touren: Auf dem 2. Kongreß des Kulturbundes im November 1949 hatte der erste Volksbildungsminister der DDR, Paul Wandel, die Künstler aufgefordert, optimistische und kraftvolle Werke für schöpferische Menschen zu schaffen; auf dem II. Schriftstellerkongreß der DDR, im Juli 1950, polemisierten Bodo Uhse und der Kulturminister des Landes, Johannes R. Becher, gegen das «verlogene» Schlagwort von der Freiheit der Kultur, und auf dem V. Plenum der SED im Frühjahr 1951 begann die Kampagne gegen den Geist des Formalismus, von dem viele Künstler und Schriftsteller besessen seien.⁷ Die Vorwürfe führender Kulturfunktionäre der SED richteten sich dabei gegen eine Reihe von funktionalistischen und konstruktivistischen Stilen, die sich in der Malerei, der Architektur, der Musik und in Theaterstücken nach 1945 herausgebildet hatten. Davon betroffen waren Maler, die «unproportionale» Menschen abbildeten, Architekten, die sich auf den Bauhausstil der zwanziger Jahre beriefen, der Komponist Paul Dessau, der die Bühnenmusik zu *Die Verurteilung des Lukullus* (B. Brecht) geschaffen hatte, oder auch die Brechtinszenierung *Die Mutter*, weil dort Szenen vorkämen, «die historisch falsch und politisch schädlich sind».⁸

Kulturmodell der SED-Bürokratie

Die Heftigkeit der Angriffe gegen Künstler und Schriftsteller, die durchaus gewillt waren, ihre Schöpferkraft dem Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung zur Verfügung zu stellen, korrespondierte mit dem Anspruch der SED-Bürokratie, ein Kulturmodell zu importieren, das die Merkmale eines sozialistischen Realismus trug, dessen inhaltliche Bestimmung weitgehend von dem Prinzip einer dogmatischen Parteilichkeit diktiert wird. Seine erste Definition geht auf das Statut des I. Allunionskongresses der sowjetischen Schriftsteller im Jahre 1934 zurück. Dort heißt es:⁹

«Der sozialistische Realismus, der die Hauptmethode der sowjetischen schönen Literatur und Literaturkritik darstellt, fordert vom Künstler wahrheitsgetreue, historisch konkrete Darstellung der Wirklichkeit in ihrer revolutionären Entwicklung. Wahrheitstreue und historische

Konkretheit muß mit den Aufgaben der ideologischen Umgestaltung und Erziehung der Werktätigen im Geiste des Sozialismus verbunden werden.»

Es ist nun keineswegs anzunehmen, daß die Übernahme dieses formelhaften Begriffes für die Literatur und die Literaturkritik in der DDR reibungslos verlaufen wäre. Vielmehr hat sein allumfassender Anspruch, im Sinne eines administrativen Aktes gesellschaftliche Wirklichkeit per Literatur zu dekretieren, die unterschiedlichsten Anwendungen und Reaktionen hervorgerufen. Auf der kulturpolitischen Ebene diente er als Instrument zur Durchsetzung einer Literatur, in der die ideologischen Rahmenbedingungen die ästhetischen Werkkomponenten festlegen sollten. In dieser Intention bildete der sozialistische Realismus einen reduktionistischen Literaturbegriff, der das Kunst-Wirklichkeit-Verhältnis auf ein normatives, von Herrschaftsinteressen bestimmtes Verfahren einengte. Führende SED-Kulturfunktionäre haben in den Jahren 1948 bis 1956 – in Anlehnung an die Shdanowsche Kulturdoktrin¹⁰ – diesen Begriff im staatsideologischen Kontext des Marxismus-Leninismus benutzt: im Hinblick auf die Festlegung kultureller Traditionen und im Sinne eines zukünftigen Abbildes sozialistischer Realität. Der zuerst genannte Anspruch umfaßte die Anknüpfung an die klassische bürgerliche Literatur und den kritischen Realismus, die Übernahme einer von linken und rechten «Abweichungen» gereinigten Arbeiterliteratur¹¹ und die Anlehnung an den Kanon des sozialistischen Realismus¹². Die Idealisierung einer gesellschaftlichen Realität, in der positive Helden – nach der Überwindung von nichtantagonistischen Widersprüchen (die selbstverständlich noch aus der kapitalistischen Ordnung stammen!) – optimistisch in die Zukunft blicken – solche trivialromantischen Vorstellungen beherrschten den zweiten Aspekt des geforderten Kulturmodells.

Unvergleichbar differenzierter mit dem Blick auf einen sozialistischen Realismus ohne Ufer erwies sich die Einstellung einiger Literaturkritiker und -wissenschaftler wie auch jüngerer DDR-Literaten. Während die einen auch in der Phase des stärksten kulturpolitischen Druckes auf die Literatur um die Rettung der stilistischen Vielfalt des sozialistischen Realismus bemüht waren¹³, wollten die anderen in den Jahren 1956–1958 – unter dem Einfluß des kulturellen «Tauwetters» in der UdSSR – eine größere literarische Eigenständigkeit durchsetzen. Ihre Kritik richtete sich gegen die opportunistische Haltung vieler DDR-Schriftsteller, deren Werke nur noch den Charakter von Auftragsarbeiten angenommen hatten. Auf dem 2. Kongreß junger Künstler im Juni 1956, also vier Monate nach dem legendären XX. Parteitag der KPdSU, äußerte sich dazu der Lyriker Heinz Kahlau:¹⁴

«Die Kunst braucht die geistige Freiheit, die Kunst braucht Toleranz. Wobei Toleranz für Faschisten und Militaristen ausgeschlossen bleibt. Bis auf wenige Ausnahmen wurden die Künstler zu Ausrufern von Parteibeschlüssen, von Regierungsverordnungen. Sie machten Kunstwerke über diese oder jene Maßnahme, Begebenheit oder These, rechtfertigten die Fehler und ignorierten die Wirklichkeit. Eine Unzahl von Werken jedoch, deren Schöpfer den Kommunismus für den einzig richtigen Weg der Menschheit halten, liegen in ihren Schränken und werden nicht veröffentlicht.»

¹⁰ Andrej Shdanow (1888–1948), Mitglied des Politbüros, Initiator berückichtigter ZK-Beschlüsse gegen Literaten (Platonow, Achmatowa), Bühnenschaffende und Filmregisseure (wie z. B. Eisenstein) in den vierziger Jahren.

¹¹ Vgl. dazu F. Trommler, Die Kulturpolitik der DDR und die kulturelle Tradition des deutschen Sozialismus, in: Literatur und Literaturtheorie in der DDR (Hrsg. von P. U. Hohendahl/P. Herminhouse). Frankfurt 1976, S. 13–72.

¹² Vgl. dazu H. Günther, Die Verstaatlichung der Literatur. Entstehung und Funktionsweise des sozialistisch-realistischen Kanons in der sowjetischen Literatur der dreißiger Jahre. Stuttgart 1984.

¹³ Vgl. dazu H. Mayers Realismus-Begriff in: Ders., Zur deutschen Literatur der Zeit. Reinbek b. Hamburg 1967, S. 365–373.

¹⁴ Zit. n. M. Jäger, Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriss. Köln 1982, S. 78.

⁶ Vgl. F. Fühmann, Die Fahrt nach Stalingrad. Eine Dichtung. Berlin 1953, S. 41.

⁷ Vgl. zur Formalismus-Kampagne: H.-D. Sander, Geschichte der schönen Literatur in der DDR. Ein Grundriß. Freiburg 1972, S. 104ff.

⁸ Diskussionsbeitrag des Politbüromitglieds F. Oelßner auf dem 5. Plenum des ZK der SED. Zit. n. J. Rühle, Das gefesselte Theater. Köln-Berlin 1957, S. 238f.

⁹ H. J. Schmitt/G. Schramm (Hrsg.), Sozialistische Realismuskonzeptionen. Dok. zum I. Allunionskongreß der Sowjetschriftsteller. Frankfurt a. M. 1974, S. 390.

Unter dem Druck der politischen Ereignisse (Niederschlagung der Revolution in Ungarn, Arbeiteraufstand in Posen) im Laufe des Jahres 1956 wie auch vor dem Hintergrund der Verschärfung des Kampfes gegen die sozialistische Opposition (Gruppe Harich) und der Kampagne gegen Ernst Blochs «Untergrabung» des marxistischen Philosophiegebäudes waren solche emanzipatorischen Bestrebungen der jungen DDR-Literatur zum Scheitern verurteilt. In diesem Zeitraum wurden auch die von einer Gruppe sowjetischer Autoren ausgehenden literarischen Impulse der sogenannten molodaja prosa (Junge Prosa) im Ansatz gestoppt. Von der Sowjetunion lernen heißt siegen lernen – diese für die kulturpolitische Aufrüstung der DDR bestimmte Losung erhielt nun auch in den Theatern zwischen Rostock und Meiningen in der «Taufwetterperiode» einen zwiespältigen Akzent. Einerseits reagierte das junge Publikum begeistert auf die Aussteigerthematik in W. Rosows «Unterwegs», andererseits nutzte das DDR-Theater nicht die Gelegenheit zu ähnlichen normbrechenden Experimenten. Diese fanden erst am Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre statt.¹⁵

Die stark verzögerte Umsetzung solcher ästhetischer Konzeptionen war auf die großen Legitimationsmängel der SED zurückzuführen. Sie machten auch die rigorose ideologische Abschirmung gegenüber der Bundesrepublik Deutschland in den fünfziger Jahren erforderlich und fanden unter anderem ihren Ausdruck in Identifikationshymnen, die als Auftragsarbeiten in allen Kunstbereichen entstanden. Außerdem paßte das sowjetische kulturpolitische «Taufwetter» nicht in die ideologische Konzeption der SED, die in dem antistalinistischen Kurs von Chruschtschow auch eine Unterminierung ihrer Imitationssymbolik gegenüber der UdSSR sah. Diese Einstellung hatte unmittelbare Konsequenzen für die DDR-Kulturpolitik, in der bis zum Ende der sechziger Jahre jegliche Kritik aus den eigenen Reihen am Staatssozialismus (wie z. B. von W. Biermann, P. Hacks *Die Sorgen und die Macht* oder H. Lange *Marski*) sofort unterbunden wurde, vor allem wenn sie sich gegen die Träger stalinistischer Machtbegierden richtete.

Die Vergangenheit – versehen mit dem Siegel der Macht

Angesichts der beschränkten Lernfähigkeit sozialistischer Macht- und Kulturpolitiker war es ersichtlich, daß die Abrechnung mit der eigenen Vergangenheit immer wieder zugunsten einer Machtstabilisierung entschieden wurde, die aus der Perspektive der Sieger sich Geschichte aneignete. Und zu den Siegern zählte sich auch die neue Machtelite in der DDR. Ihr politisch-moralischer Anspruch auf die Pfründe bestand in der Verdrängung all jener Stimmen, die Machtmißbrauch und Heuchelei der herrschenden Funktionärsschicht geißelten.

Bedroht fühlte sich auch die sowjetische Nomenklatura, als es Alexander Solshenizyn gelang, in der Moskauer Literaturzeitschrift *Nowyj mir* zwei seiner bedeutendsten frühen Erzählungen zu veröffentlichen. *Ein Tag aus dem Leben des Iwan Denissowitsch* und *Matrjonas Hof* bildeten Kapitel aus der sowjetischen Geschichte ab¹⁶, in der Millionen unschuldiger Menschen zu langjährigen Freiheitsstrafen in stalinschen Arbeitslagern verbringen mußten und Bauern – nach der Zwangskollektivierung der dreißiger Jahre – unter unwürdigen materiellen Bedingungen existierten. Mit solchen Erzählungen hatte Solshenizyn den namenlos gebliebenen sowjetischen Werktätigen ein Mahnmal gesetzt, in dem das Stimmengewirr der Opfer des Archipel Gulag zu einer stummen Anklage geworden war. Auch J. Jewtuschenkos Poeme *Babij Jar* und *Stalins Erben* erfaßten sowjetische Geschichte aus der Perspektive der Opfer:

¹⁵ Vgl. dazu H. Klunker, *Zeitstücke und Zeitgenossen. Gegenwartstheater in der DDR*. München 1975, S. 307ff.

¹⁶ *Ein Tag aus dem Leben des Iwan Denissowitsch*, eine Romanerzählung, die im Jahre 1962 in *Nowyj mir* nach ausdrücklicher Erlaubnis des Generalsekretärs der KPdSU, N. Chruschtschow, abgedruckt wurde und *Matrjonas Hof* in derselben Zeitschrift in der Nummer 1 des Jahrganges 1963.

FU

BERLIN

An der Freien Universität Berlin ist folgende Stelle zu besetzen:

Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften II
– Seminar für Katholische Theologie –

Wiss. Mitarbeiter/in

2/3 Teilzeit – oder Vollzeitbeschäftigung*
BAT IIa (ggf. BAT III Eingangsvergütung)

Aufgabengebiet: Systematische Katholische Theologie (bes. Sozialethik); Mitarbeit am Projekt: Interkulturelle Theologie (Lateinamerika). **Einstellungsvoraussetzungen:** Abgeschlossenes Hochschulstudium in Kath. Theologie und Promotion in diesem oder in einem mit dem Aufgabengebiet in Beziehung stehenden Fach sowie dem Aufgabengebiet entsprechende Sprachkenntnisse für Vollzeitbeschäftigung. Abgeschlossenes Hochschulstudium für 2/3 Teilzeitbeschäftigung, in diesem Fall wird eine Fächerkombination entsprechend dem Aufgabengebiet erwartet. Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind innerhalb von 3 Wochen unter Angabe der Kennziffer KT 1/87 zu richten an die Freie Universität Berlin, Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften II, Seminar für Katholische Theologie, Schwendenerstraße 33, D-1000 Berlin 33.

Schwerbehinderte werden bei gleicher Qualifikation bevorzugt berücksichtigt.

* Beschäftigungshöchstdauer 5 Jahre; bei erstmaliger Beschäftigung als Wiss. Mitarbeiter/in wird ein auf höchstens 2 Jahre befristeter Eingangsvertrag abgeschlossen, der auf die Beschäftigungshöchstdauer angerechnet wird.

Die Freie Universität ist besonders um die Einstellung und Förderung von Wissenschaftlerinnen bemüht.

der Opfer des deutschen Faschismus, der jüdischen Menschen, die in einer Schlucht bei Kiew unter der Mithilfe von ukrainischen Hilfsschlächtern ermordet wurden, und der namenlosen Opfer der stalinschen Säuberungen.

Doch all diese – für das sowjetische Publikum – bedeutenden literarischen Arbeiten waren zu Beginn der sechziger Jahre nicht jene Schwalben, die einen Kultursommer bringen. Auch nicht für die DDR-Literatur, deren Aufgabe nach Ansicht von DDR-Slawisten in dieser Phase darin bestand, sich um große geschichtliche Problemfelder zu kümmern. Eine Vorleistung bei deren Umsetzung habe die sowjetische Literatur der sechziger Jahre erbracht: Ihre Protagonisten fühlten das hohe Verantwortungsbewußtsein bei der Erfüllung der Planziele unter der Obhut der KPdSU. Beispiele dafür seien Tschingis Ajtmatows *Abschied von Gülsary* mit der Figur des Tanabai aus dem Jahre 1966 und David Groth in Hermann Kants 1972 erschienenen Roman *Impressum* (der übrigens erst nach großen Schwierigkeiten mit der Zensur publiziert wurde): Beide strebten nach größerer Verantwortung, sei es in den Reihen der Partei, sei es in der Funktion eines Ministers.¹⁷

Auch andere sowjetische Autoren haben nach Ansicht von G. Warm mit ihren Romanen auf das Schaffen von DDR-Autoren eingewirkt. K. Simonows Romantrilogie *Die Lebenden und die Toten* (1959–1971), K. Fedins *Die Flamme* (1961) oder A. Tschakowskis *Die Blockade* (1968–1975) hätten aufgrund ihres weiten geschichtlichen Bezuges auf die Werke solcher Autoren

¹⁷ Vgl. dazu G. Warm, *Zum Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit in einigen Werken der zeitgenössischen sowjetischen und DDR-Epik*, in: *Literatur und Geschichtsbewußtsein*, hrsg. von M. Diersch/W. Hartinger, Berlin-Weimar 1976, S. 52f.

wie E. Neusch *Der Frieden im Osten*, B. Seegers *Menschenwege* oder A. Seghers *Überfahrt* Einfluß genommen, weil «Gegenwart und Vergangenheit bewußt zueinander in Beziehung gesetzt werden», wobei die Autoren «nach einem Verschmelzen von Dokumentarischem und Fiktivem, von authentischen Ereignissen, historischen Persönlichkeiten und erfundenen Episoden und Figuren (strebten)»¹⁸. Außerdem würde die persönliche Erfahrung des Schriftstellers mit historischer Bedeutsamkeit zum Tragen kommen. Diese Erfahrung sei mit dem Blick auf das Werk von Christa Wolf «vermittelt zwischen der objektiven Realität und dem Subjekt Autor»¹⁹.

Die objektive sozialistische Realität – als Widerspiegelung von konkreten Machtverhältnissen – erlaubte es allerdings weder Christa Wolf noch Georgij Wladimow, einem in den sechziger Jahren sehr erfolgreich publizierenden Moskauer Autor (*Das große Erz* [1961]), nicht, ihren subjektiven Anspruch auf historische Wahrheit durchzusetzen. Ch. Wolf mußte nach ihrem Buch *Der geteilte Himmel* (1963) bei ihrem Erzählwerk *Nachdenken über Christa T.* (1969) wiederholt Zugeständnisse gegenüber der Verlagszensur machen, um doch noch die schwierige Suche nach subjektivem Glück in einer tendenziell uniformen Gesellschaft ihren Lesern präsentieren zu können. Georgij Wladimow geriet in den siebziger Jahren, nachdem seine Erzählung *Drei Minuten Schweigen* nicht gedruckt werden durfte, auf die Liste der nichterlaubten Autoren. Er verließ die UdSSR Anfang der achtziger Jahre, nachdem er freiwillig aus dem sowjetischen Schriftstellerverband ausgetreten war.

Auf dem Wege zu einer anderen Rezeption

Es ist aus den obengenannten Gründen außerordentlich schwer, den von der sowjetischen Kultur und Literatur ausgehenden Einfluß auf die DDR-Literatur seit Mitte der sechziger Jahre zu beschreiben. Die Ursachen dafür können hier nur kurz umrissen werden. Die – seit dem Prozeß gegen A. Terz (A. Sinjawschik) und N. Arshak (Ju. Daniel)²⁰ – wachsende Zahl oppositioneller Schriftsteller in der UdSSR; die unterschiedlichen Entwicklungsphasen in der Kulturpolitik beider Staaten; die politische Wirkung der CSSR-Invasion durch die Truppen der Roten Armee und der übrigen Warschauer-Pakt-Staaten auf die kulturellen Beziehungen zwischen der Sowjetunion und der DDR und die innerliterarischen Emanzipationsprozesse in der DDR-Literatur: All diese bisher noch kaum untersuchten Wirkungsfaktoren ergeben in der Summe ein widersprüchliches Bild von einer literarischen Beziehungsgeschichte, in der die gewünschte Vorbildfunktion der Sowjetkultur zwei Jahrzehnte nach Beendigung des 2. Weltkrieges nur noch an der Spitze des kulturellen Machtapparates präsent war. Das Denkmal des sowjetischen Befreiers, in militärischer Hinsicht Abbild der Nachkriegsgeschichte, hatte im kulturellen Verständigungsprozeß zwischen beiden Gesellschaften nur noch eine eingeschränkte Funktion. Hinter der Fassade der institutionellen Kulturbeziehungen hatten sich nämlich andere Interessen und Blickweisen herausgebildet. Junge DDR-Literaten entdeckten – angeregt von einigen «weitblickenden» DDR-Slawisten – das Werk der russisch-sowjetischen Avantgarde, das in der Sowjetunion mit wenigen Ausnahmen (Majakowskij²¹, Assejew) unterdrückt oder aus machtpolitischen Gründen nur partiell veröffentlicht worden war. Bei dieser Entdeckungsreise versuchten sie auch die Widersprüchlichkeit der Nach-Revolu-

tionszeit darzustellen. Nicht die heldenhaften Posen der Revolutionäre interessierten sie, sondern der Aufstieg der «neuen» Klasse, die in den dreißiger Jahren unter dem stalinischen Terrorregime jegliche «linke» und «rechte» Abweichler willkürlich bestrafte.

Diesen verhängnisvollen Umwälzungsprozeß, dem unter anderen auch bedeutende russische Dichter zum Opfer fielen, beschrieb Anfang der sechziger Jahre der in die DDR emigrierte Lyriker Adolf Endler (Jg. 1930):²²

Annäherung an Blok und Majakowskij/Erster Versuch

1

Da hinterm Weinglas rinnt die bleiche Stirn:
 Revolution, Salut!
 Krach-Zrach!
 Christ und die Zwölfe!
 Blok zieht nicht mit, das zündelnde Gehirn?
 Die Finger wirbeln unsichtbaren Zwirn:
 «Ja, franst die Spießer!
 Freßt sie, rote Wölfe!»
 Das Glas zerbricht, unter der wilden Hand
 Zerbrach ein Glas ...
 ... und draußen drehte
 Brennend sich das Land
 Unter Proletenfäusten,
 Drehte sich und – stand:
 SOWJETUNION!
 Die Welt ward lichter, als sie las,
 Und du zum schwankenden Schatten an der Wand.

2

Deine «Zwölf» doch marschieren, marschieren.
 Schon faßt sie nicht mehr der Blick.
 Majakowskij springt auf, sie zu führen.
 Dich sieht man den Aschenwind schüren?
 Du tappst in die Dunkelheit zurück?

3

Nie sprach der dumpf wie tief aus einer Tonne.
 Metalle schlagen einander schön und bunt und grell.
 Mit seiner Faust schlug er als Gong die Sonne,
 Dem linken Marsch voraus – etwas zu schnell?
 Wo ist das Maß, um seine Schritte zu messen?
 (Etwas zu schnell? Deshalb auch schneller Schuß?)

Während es in diesen Versen um die tragische Rolle der Dichter Alexander Blok und Wladimir Majakowskij als Verkünder eines revolutionären Bewußtseins ging, versuchte ein anderes Gedicht von A. Endler die schwierige Rezeption der russisch-sowjetischen Literatur in der DDR-Kulturlandschaft der sechziger Jahre aufzugreifen. Thema ist dieses Mal die Dichterin Anna Achmatowa, die in den vierziger Jahren von der stalinistischen Bürokratie verfeimt war und erst am Ende der fünfziger Jahre wieder publizieren durfte. Anna Achmatowa, neben Ossip Mandelstam, Nikolaj Gumiljow, Nikolaj Sabolozkij u. a. eine Symbolfigur des kulturellen Widerstandes gegen die Vernichtung authentischer Gefühle und des historischen Gedächtnisses, wird in diesen Verszeilen zu einer Vorbildfigur, in der Person und Werk in dem literarischen Bewußtsein der jungen DDR-Lyrik Platz gefunden haben. Bemerkenswert ist, daß die meisten der hier genannten sowjetischen Autoren, deren Bücher vielfach übersetzt worden sind, in der Zwischenzeit auch in Überblicksdarstellungen der Sowjetliteratur nicht mehr auftauchen:²³

¹⁸ Ebda., S. 53.

¹⁹ Ebda., S. 55.

²⁰ Beide Autoren wurden 1966 zu langjährigen Haftstrafen verurteilt, weil sie einige ihrer Erzählungen in Emigrationsverlagen unter Pseudonym publiziert hatten. Darunter solche bekannten Texte wie *Der Prozeß beginnt*, *Ljubimow* (A. Sinjawschik) und *Hier spricht Moskau* (Ju. Daniel).

²¹ Vgl. dazu A. Hartmann, Aufbau und Demontage eines Denkmals: Zur Majakowskij-Rezeption in der DDR-Literatur, in: Michigan Germanic Studies VIII (1985), 1-2.

²² In: A. Endler, Akte Endler. Gedichte aus 25 Jahren. Leipzig 1981, S. 111f.

²³ A. Endler, Nach der Achmatowa fragen oder Besuch aus Moskau, in: Goethe eines Nachmittags. Porträtgedichte. Eine Anthologie, hrsg. von U. Berkes und W. Trampe, Berlin-Weimar 1979, S. 87.

Fadejew! – Paustowski! – Korneitschuk!
Issakowski! – Bashan! – Schtipatschiow!
Ketlinskaja! – Kassyl! – Katajew!

«Ach, lebt die Achmatowa noch?»

Bek! – Lebedew-Kumatsch! – Sjomuschkin!
Scholochow! – Polewoi! – Lugowskoi!
Surkow! – Schaginjan! – Libedinski!

«Und lebt die Achmatowa noch?»

Perwomaiski! – Fedin! – Lukonin!
Ja, sie lebt, nun hören Sie doch!
Assejew! – Ashajew! – Fadejew!

«Sie lebt, die Achmatowa, noch?»

Das Ende eines kulturpolitischen Dienstverhältnisses

Solchen innerliterarischen Rezeptionsprozessen, die auf seiten der DDR-Literaten von Neugier und stetigem Interesse an dem kulturellen Reichtum in dem Vielvölkerstaat UdSSR geprägt waren, standen auch in den folgenden zwei Jahrzehnten (1965–1985) institutionell bedingte Widerstände gegenüber. Kurioserweise versuchten DDR-Kulturfunctionäre in der Sowjetunion entstandene Prosawerke mit aufklärerischem Anspruch (wie z. B. Juri Trifonows erste Romane *«Die Befriedigung des Durstes»* oder *«Im Schein des Feuers»* und Galina Nikolajewnas *«Schlacht unterwegs»*) dem DDR-Lesepublikum vorzuenthalten oder sie in gekürzten Fassungen zu publizieren. Diese Zensurpraktiken gegenüber dem ideologischen Vormund fand z. B. auch auf dem internationalen Schriftstellerkolloquium statt (1.–5. 12. 64), weil einige Referate und Diskussionsbeiträge nur teilweise oder überhaupt nicht veröffentlicht wurden.²⁴ Viel einschneidender noch verlief der Verdrängungsprozeß im Bereich der bildenden Kunst, gab es doch in den Kunstzeitschriften der DDR keinerlei Hinweise darauf, daß es in der UdSSR – neben der offiziellen Auftragskunst – eine äußerst rege modernistische Kunstszene gab, über welche übrigens in den tschechoslowakischen Kunstzeitschriften der sechziger Jahre regelmäßig berichtet wurde.

Diese Beschäftigung der DDR-Medien mit der institutionalisierten Literatur und Kunst in der UdSSR setzte sich auch in den siebziger und achtziger Jahren fort. Allerdings ist festzuhalten, daß in diesem Zeitraum – neben einer reichen Auswahl an übersetzter Literatur aus der UdSSR – die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der russischen Moderne der zwanziger Jahre verstärkt wurde. In Berliner, Leipziger und Rostocker Verlagen erschienen Gedichtbände mit einer Textauswahl aus den Werken von W. Chlebnikow, A. Achmatowa, M. Zwetajewa und O. Mandelstam. Und je vielfältiger das Spektrum der Übersetzungen und Nachdichtungen war, desto mehr veränderte sich auch die Einstellung des DDR-Lesepublikums gegenüber einer durch die Literatur vermittelten Kultur, deren Darstellung noch in den sechziger Jahren einseitig und wenig differenziert war. Mit dem Auftreten problembeladener Figuren aus der Stalinzeit und der Publikationstätigkeit von Autoren, die in der Nachkriegszeit ihre Kindheit und Jugend verbracht hatten, konnten sich ostdeutsche Leser viel eher ein Bild von der sowjetischen gesellschaftlichen Realität verschaffen. Ein Bild, das oft nicht ihren Erfahrungen entsprach, die sie auf ihren touristischen Reisen seit Beginn der sechziger Jahre sammeln konnten – und aus diesem Grunde immer wieder korrigiert werden mußte. Bei diesen Kurskorrekturen bildeten sich Sehweisen heraus, die auch auf der Ebene des persönlichen Gespräches zwischen Schriftstellern aus beiden Ländern die Kritik an systemrelevanten Zuständen verstärkten. Ganz im Widerspruch übrigens zu den offiziellen Gesprächen auf der institutionellen Ebene, auf der bis Mitte der achtziger Jahre der illusionäre

Charakter bei der Darstellung der kulturellen Beziehungen zwischen der UdSSR und der DDR vorherrschte. Dabei ging es um die Illusion von einer sozialistischen Bruderschaft, deren Funktionsträger nicht den Mut aufbrachten, über offensichtliche Mängel und Mißstände in beiden Staaten zu diskutieren. Abgesehen von den wachsenden Umweltschäden aufgrund der forcierten Industrialisierung, der Verschwendung von Rohstoffen und einer unerträglichen Bürokratisierung des gesellschaftlichen Lebens betraf ein wesentlicher Faktor auch die Literaturpolitik in beiden Staaten: Die einschneidenden Praktiken der Zensurbehörden hatten nämlich Dutzende von Autorinnen und Autoren sowohl in der UdSSR als auch in der DDR zum Schweigen gebracht und deren Auswanderung nach Westeuropa oder Amerika bewirkt. Einer der Betroffenen, Kurt Bartsch, Lyriker, Dramatiker, Parodist, 1979 aus dem Schriftstellerverband der DDR ausgeschlossen, weil er sich unter anderem für den 1976 ausgebürgerten Wolf Biermann eingesetzt hatte, beschreibt einen Zustand, der mit dem Blick auf den in der UdSSR eingeleiteten kulturellen Wandlungsprozeß nunmehr eher auf einen preußisch-sozialistischen Zensur-Gott schließen läßt als auf das jahrzehntelang wirksame Schreckenssymbol «Kreml»:²⁵

Märchen

B. hat ein Manuskript geschickt, sagt der Lektor
Mit ängstlichem Blick auf den Verlagsleiter, der Verlagsleiter
Mit ängstlichem Blick auf den Minister, der Minister
Mit ängstlichem Blick auf die Bezirksleitung, die Bezirksleitung
Mit ängstlichem Blick auf das ZK, das ZK
Mit ängstlichem Blick auf das Politbüro, das Politbüro
Mit ängstlichem Blick auf den Kreml, der Kreml
Mit ängstlichem Blick zu Gott, worauf dieser
Den langen und kalten Winter 1979 beschloß.

Die Abschaffung wesentlicher Zensurbeschränkungen in den sowjetischen Staatsverlagen seit dem Herbst 1986 führt sicherlich zu einer bedeutenden Aufwertung einer Literatur, deren geistiger Reichtum aufgrund der geschilderten Repressionen und kulturpolitischen Borniertheiten in der DDR bisher nur unzureichend gewürdigt werden konnte. Nach der Veröffentlichung solcher Romane wie *Der Tag zieht den Jahrhundertweg* von Tschingis Ajtmatow oder *Roman mit der Geschichte* von Juri Trifonow wird – zusammen mit der beabsichtigten Publikation von *Doktor Schiwago* – jedoch auch in der DDR ein neues Verständnis für die russisch-sowjetische Kultur entstehen. Es ist getragen von der Verantwortung für die drohende atomare Globalkatastrophe und dem Blick auf die gemeinsame Leidensgeschichte. In diesem Sinne zeichnet sich bei der Rezeption der neueren und der in den sechziger und siebziger Jahren wiederentdeckten Texte in der DDR-Slawistik ein Verstehensprozeß ab, der ideologische Grenzmarkierungen und kulturpolitische Dienstvorschriften überschreitend für das ostdeutsche Lesepublikum eine literarische Landschaft entdeckt, in der die Denkmäler von einst durch die Mahnmale für die Opfer und die künftigen Irrwege ersetzt worden sind.²⁶

Wolfgang Schlott, Bremen

DER VERFASSER ist Mitarbeiter an der Forschungsstelle Osteuropa der Universität Bremen.

²⁵ K. Bartsch, Kaderakte. Gedichte und Prosa. Reinbek 1979, S. 97.

²⁶ Vgl. dazu R. Schröder, Roman der Seele, Roman der Geschichte. Zur ästhetischen Selbstfindung von Tynjanow, Ehrenburg, Bulgakow, Aitmatow, Trifonow, Okudshawa. Leipzig 1986.

50 Jahre ORIENTIERUNG

*Ihre Kerze auf dem Geburtstagskuchen:
Ein Neuabonnent, von Ihnen aufgespürt!*

²⁴ Vgl. M. Jäger, Kultur und Politik in der DDR. Köln 1982, S. 110f.

Auf dem Weg zur Teilhabe

Zum erklärten Ziel, daß die *Frauen* eines Tages zur «vollen und gerechten Teilhabe» an den Lebens- und Leitungsfunktionen der Kirche gelangen, muß in eben dieser Kirche ein gangbarer Weg gefunden werden. Das ist die Überzeugung von 2500 Männern im geistlichen Stand, die sich auf 34 Länder verteilen, zur Hauptsache aber in den USA konzentriert sind. Diese Ordensmänner, Diakone und Priester nennen sich insgesamt «Priests for Equality - Priester für die Gleichberechtigung - und haben sich einer im Jahre 1975 unter diesem Namen gegründeten Organisation angeschlossen. Sie trat ein erstes Mal mit einem an die Frauen gerichteten offenen Brief hervor, und zwar in einer von «Empörung und Scham» diktierten Reaktion auf die Erklärung der Vatikanischen Glaubenskongregation «Zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt» vom 15. Oktober 1976. Damals versprachen diese Priester den Frauen, sie wollten mit ihnen für Veränderungen in der Kirche zusammenarbeiten. Veränderungen entstünden nun einmal nicht so leicht, aber sie würden sicher kommen.

Neun Jahre später, zu Anlaß des 20. Jahrestags des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils, gelangten die Geistlichen mit einem «Pastoralbrief» an die Öffentlichkeit und widmeten ihn «allen Menschen, die sich für die Wiederherstellung der von Gott geschaffenen Gleichheit einsetzen», speziell aber dem damals (1985) eben verstorbenen Weihbischof von Denver, *George R. Evans*, der sich «noch bevor die Zeit dazu reif war» für eine volle und gleichberechtigte Teilhabe eingesetzt und den Preis dafür bezahlt habe. Dieser Brief war bereits das Ergebnis eines Meinungsbildungsprozesses von mehreren Jahren. Ein Ausschuß der Organisation hatte als Autorengremium fungiert und einen ersten Entwurf verfaßt, der im Zeitraum von 18 Monaten mehrmals revidiert wurde. Im Mai 1984 erhielten alle Mitglieder den Entwurf mit der Bitte zur Meinungsäußerung. Eine solche wollte man auch noch von einem breiteren Kreis amerikanischer Katholikinnen und Katholiken provozieren. So wurden 50000 Exemplare eines zweiten Entwurfs verteilt, worauf über 500 Antworten eingingen. 97 Prozent derselben schlugen vor, der Pastoralbrief solle veröffentlicht werden. Das geschah denn auch am 8. Dezember 1985 mit der erneuten Bitte um Meinungsäußerung. Gleichzeitig wurde in Aussicht gestellt, daß künftig in Abständen von jeweils drei Jahren eine «Bilanz» über Fortschritte in Richtung auf Gleichberechtigung zusammen mit weiteren Vorschlägen erscheinen sollte. Der Pastoralbrief ist neuerdings als

Die nächste Ausgabe der ORIENTIERUNG erscheint am 31. Juli als erste Feriendoppelnummer.

ORIENTIERUNG erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 0760

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 Wolf (Nijmegen)

Preise 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

Gönnernabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842 / Schweizerische 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

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Broschüre auch in Deutsch erhältlich bei: *Komitee Christenrechte in der Kirche*, c/o Gertrud Halfmann, Römerstr. 90, D-4358 Haltern.

Der Brief will nicht provozieren, sondern geht davon aus, daß das Evangelium eine Botschaft der «Versöhnung» sei und zum Dialog auffordere. Gleichzeitig verlange es, die verschiedenen «Gaben» des Geistes für die Gemeinde zu nutzen und die Zeichen der Zeit zu lesen. In den USA und in verschiedenen Gebieten mit anderen Kulturen in der Welt nehme nun aber das Problembewußtsein darüber ständig zu, wie einseitig «Männer das Leben, die Entscheidungsprozesse und die Ämter in unserer Kirche beherrschen». Das führe zu einer zunehmenden Entfremdung im Glauben und stelle eine *grundlegende* Herausforderung für die kirchliche Gemeinschaft dar.

Die sexistische Einstellung, wonach ein Geschlecht, weiblich oder männlich, dem andern aufgrund der Schöpfungsordnung oder der Natur übergeordnet sei, haben schon 1981 zwei amerikanische Bischöfe, *Victor Balke* von Crookston (MN) und *Raymond Lucker* von New Ulm (MN), in einem gemeinsamen Hirtenbrief als «moralisches und soziales Übel», als «Lüge» und «schwerwiegende Sünde» gekennzeichnet, die «in ihrer Schwere nur durch unbeabsichtigte Unkenntnis oder durch pathologische Angst gemindert» werde. Auch das Konzil (Gaudium et spes Nr. 29) hat klar gesprochen. Das «Ärgernis» besteht nach Ansicht der Priester in unserem «Versagen, diese Lehre im Leben und in den Strukturen unserer Kirche zu verwirklichen».

Das Problem aber ist ein kulturelles, es umfaßt «Sprache Symbolik, Ämter und Entscheidungsprozesse», insofern sie «patriarchalisch» geprägt sind. Der Brief vergleicht es mit dem Bestreben von Nichtjuden, in die Gemeinschaft der frühen Kirche aufgenommen zu werden, ohne ihre eigene kulturelle Lebensart aufgeben zu müssen. Und so wie damals gemäß Apg 15 die Antwort der Kirchengemeinschaft entscheidend für das Wachstum der frühen Christengemeinden gewesen sei, so werde auch das christliche Leben in unserer Zeit tief von der Antwort beeinflusst, die das Streben nach Gleichberechtigung erfahre. Als Handicap für eine fortschreitende Entwicklung wird das 1983 promulgierte Kirchenrecht angesehen, insofern es die hergebrachten Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts kaum angetastet habe. Deshalb *empfiehlt* der Brief eine Überprüfung durch Fachleute - in den USA eine von der Canon Law Society beauftragte Gruppe -, wie die Gesetze selbst und wie das Gesetzgebungsverfahren von diesen Diskriminierungen befreit werden könnten:

«Zwei Jahre sollten genügen, um die entsprechenden Feststellungen zu treffen, die Analysen vorzunehmen und die erforderlichen Empfehlungen auszusprechen. Fünf Jahre sollten ausreichend sein, um die Veränderungen in den Vereinigten Staaten durchzuführen. Wir schlagen daher ein siebenjähriges Übergangsverfahren vor, in dessen Verlauf die neuen, vom Sexismus gereinigten Strukturen in den Vereinigten Staaten eingeführt werden sollen.»

Nichtordinierte an Entscheidungen beteiligen

Eine ähnliche Empfehlung betrifft die Entscheidungsfindung und die Verantwortung in der Kirche. Weil sie im Lauf der Zeit in unserer Kirche mehr und mehr mit der Ordination verknüpft - wir würden sagen klerikalisiert - wurden und weil man gerade von der Ordination die Frauen ausschließt, gilt es die Verbindung der Ordination mit dem Treffen von Entscheidungen zu lösen. Es geht praktisch um ein Doppeltes: Gremien mit nichtordinierten Männern und Frauen beschlußfähig zu machen und innerhalb dieser Gremien eine Ausgewogenheit der Geschlechter zu erreichen. Es liegt auf der Hand, daß dieses Postulat die bevorstehende Bischofssynode über Stellung und Aufgabe der Laien beschäftigen müßte, ist doch die Frustration der Laien über die mangelnde Beschlußfähigkeit zum Beispiel der Diözesanräte nachgerade notorisch.

Weitere Empfehlungen betreffen die religiöse Erziehung, das Familienleben, die Sprache (einschließlich Bibelübersetzungen), den Gottesdienst, das Diakonat und schließlich das Priesteramt, wobei für die «kontroversen Bereiche» die Hoffnung in den Dialog gesetzt wird.

Ludwig Kaufmann