

ORIENTIERUNG

Nr. 9 52. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1988

ICH, ALVARO RODRIGUES SILVESTRE, Kaufmann und Ladenbesitzer von Montouro, Gemeinde von S. Caetano, Amtsbezirk Corgos, schwöre bei meiner Ehre, daß ich mein Leben damit verbracht habe, die Menschen auf der Erde und Gott im Himmel zu bestehlen (...). Ich schwöre vorsichtshalber gleichfalls, daß ich auf Betreiben von Dona Maria dos Prazeres Pessoa de Alva Sancho Silvestre, meiner Frau, von Diebstahl zu Diebstahl gegangen bin, am Ladentisch, auf den Märkten, bei der Entlohnung der Landarbeiter und am Pflichtteil meines Bruders Leopoldino.»¹

João Medeiros, Chefredaktor der Zeitung «Comarca», starrt sein Gegenüber ungläubig an: Daß einer seine Mitmenschen betrügt und seine Vollmacht dazu mißbraucht, das Erbe seines Bruders zu verkaufen, geht ihm ja noch in den Sinn. Wie aber einer sich selbst in aller Öffentlichkeit bloßstellen kann und das Ganze auch noch in der Zeitung abdrucken lassen will, begreift er nicht. Wie wär's mit einer Beichte? Oder einer gütlichen Einigung mit dem Bruder? Da springt die Tür auf. Herein tritt in einem dunklen Samtkleid eine bleiche Dame mittleren Alters: «Maria dos Prazeres Pessoa de Alva Sancho ... Silvestre» (19). Der Regen trommelt auf die Fensterscheiben, das Reuebekenntnis verschwindet in den Falten des Mantels.

Auf der Rückfahrt in der Kutsche, den vor sich hindämmernden Ehegatten an ihrer Seite, besinnt sich Maria dos Prazeres auf ihre Kindheit: das Schloß der Alvas, die Pferde, Kronleuchter, alten Truhen, den vergangenen Glanz eines alten portugiesischen Adelshauses - alles dahin. Nachdem die Wucherer das Haus geräumt hatten, blieb ihrem Vater schließlich nichts anderes, als seine Tochter mit den Silvestres von Montouro zu verheiraten: Blut gegen Geld. Das lästige Gewicht ihres Mannes fällt bei jeder Kurve auf sie. Sie stemmt den Ellbogen gegen den schlafenden Körper, der sie zu erdrücken droht. Ihr Blick fällt auf den Kutscher: blonde Mähne, wie eine goldene Münze. Verdrängte Sehnsüchte steigen in ihr auf. Sie springt hoch, entreißt dem Kutscher die Peitsche und läßt sie auf den Rücken der Stute niedersausen - einmal, zweimal, dreimal. Dabei regnet es unaufhörlich, eine endlose Reise durch Dreck und Schlamm.

Eine Biene im Regen

Das zentrale Thema des Romans «Eine Biene im Regen» von *Carlos de Oliveira* ist die Unterdrückung, psychisch und physisch. Während die beiden Hauptpersonen, Maria dos Prazeres und Alvaro Silvestre - die verarmte Adlige und der reiche, von Gewissensbissen und Minderwertigkeitskomplexen gequälte Landbesitzer - sich gegenseitig das Leben zur Hölle machen, treten sie beide nach außen, Bauern und Pächtern gegenüber, als Unterdrücker auf. Eine trügerische Ruhe schwebt über den geselligen Abenden im Hause Silvestre: Pater Abel mit seiner Schwester Dona Violante (oder seiner Geliebten, wie die Betschwester munkeln), der Arzt Dr. Neto und die Lehrerin Dona Claudia, die sich aus der Realität in eine imaginäre Welt von Feuilletons, alten Kalenderblättern und falschen Sonnenblumen zurückzieht: Branntwein, Kaminfeuer, Dorfklatsch ... und die Bienenzucht, die große Leidenschaft des Dr. Neto. Wabenschränke und Bienenkörbe füllen seinen Hinterhof. Die Waben versinnbildlichen, was das Leben der Zeit an Schö-nem abgewinnen kann, der Honig erreicht «fast den Grad höchster Vollendung» (55).

Alvaro Silvestre wird von Gewissensbissen geplagt: Warum ist er nach Corgos gegangen? Warum wollte er in der Zeitung sein Reuebekenntnis veröffentlichen? Wohl nur, um seiner Frau den Stolz zu brechen. Die Ölbilder der Pessoa, Alvas und Sanchos, Überbleibsel einer glorreichen Vergangenheit, schauen drohend auf ihn herab. Und da ist noch der Helm, der einem Pessoa de Alva bei der Schlacht von Elvas zum Siege verholfen hat. Viel wert ist er ja nicht. Aber da hängt er nun und sieht auf den durch allerlei faule Tricks reich gewordenen Bauernsohn herab ...

Die Gäste empfehlen sich. Alvaro schlurft in sein Büro. Die Branntweinflasche ist leer.

LITERATUR

Wie eine Biene im Regen: Zu einem Roman von *Carlos de Oliveira* - Ein Meisterwerk des portugiesischen Neo-Realismus aus den 50er Jahren - Zentrales Thema sind psychische und physische Unterdrückung - In den beiden dominierenden Paaren bilden sich die sozialen Spannungen einer erstarrten Gesellschaft ab - Wasser als ambivalente Metapher - Der Tod einer Biene bedeutet nicht die Vernichtung des ganzen Schwarmes.

Albert von Brunn, Zürich

PHILOSOPHIE

Vom reinen Denken zur Sprachvernunft: Zu einigen Grundmotiven der Offenbarungsphilosophie *F. Rosenzweigs* - Adam Zak legt dazu eine umfangreiche Analyse vor - Rosenzweigs Kritik an der Selbstgenügsamkeit des Idealismus - Im Anschluß an sprachtheoretische Überlegungen von E. Rosenstock-Huessy - Hamanns «Grammatik der Sprachvernunft» - Ein zweifacher Begriff von Offenbarung - Zur Differenz von Judentum und Christentum - Zukunft erschließt sich nur in der Vorwegnahme - Liturgie als Einübung in das Schweigen - Allzeit erneuerter Offenbarungswille Gottes.

Friedrich Georg Friedmann, München

PORTRÄT

Ein Mann des anderen Deutschland: Erinnerung an *Eugen Kogon* (gest. 24.12.1987) - Während der 30er Jahre: Publizist aus dem Geist eines politischen Konservatismus - Während sieben Jahren in Gestapohaft und im KZ Buchenwald - Eine klassische Analyse über das System des Terrors - Mit W. Dirks Mitbegründer und Mitherausgeber der «Frankfurter Hefte» - Suche nach einer humanistisch geprägten, politischen Moral - Die Restauration der Adenauer-Zeit - Welche Friedensstrukturen für Europa? - Umgetrieben von der Frage nach dem Gott der Liebe angesichts unermeßlichen menschlichen Leidens.

Gottfried Erb, Gießen

CHRISTENTUM

Die Herausforderung Søren Kierkegaards: Vorgestellt und interpretiert von *Walter Rest* - Kierkegaards Anfragen sind ein Korrektiv für jeden nachdenklichen Christen - Ohne die Autorität eines Amtes formuliert - Umkehr tut not - Sein Grundaxiom von der «Gleichzeitigkeit mit Christus» - Verzichtet auf eine Analyse bisheriger Christenheits-Geschichte - Methode der «indirekten Mitteilung» - Zur Rezeption Kierkegaards in den 30er Jahren - Christlicher Existentialist und brüderlicher Tröster.

Walter Dirks, Wittnau

SCHWEIZ

Nach der Ernennung eines Koadjutors für Chur: Unter Verletzung von verbrieften Wahrrechten des Domkapitels - Ein konkordatsähnlicher Vertrag mit dem Kanton Schwyz - Protest und Einspruch der Mehrheit der Betroffenen gegen die Entscheidung Roms - Die Verantwortlichen entziehen sich jedem Gespräch.

Josef Bruhin

«Säufer!» Gespenstisch bleich steht seine Frau in der Tür (74). «Säufer!» Da packt ihn die blinde Wut. Tintenfässer, Vasen, Aschenbecher, Müll fliegen hinauf zu den Porträts der Pessoaas und Alvas. Dona Mária verriegelt die Tür des Schlafzimmers. Alvaro muß die Nacht auf dem Sessel verbringen.

Die Unterdrückung nimmt im Roman neben psychischer Vergewaltigung und Vernichtung, Demütigung und Verachtung auch die Form nackter Gewalt an: Mord. Alvaro Silvestre überrascht den Kutscher Jacinto mit der Tochter des Töpfers im Strohschuppen und beschließt, sich zu rächen. Er bestellt den Vater zu sich, dessen Traum es ist, durch eine gute Partie der Armut zu entrinnen, und verrät das junge Paar. Meister António lauert dem Kutscher mit seinem Gehilfen auf – ein Schlag, das Opfer wird ins Meer geworfen. Clara, die Tochter Meister António, nimmt sich aus Verzweiflung das Leben. Ein drohender Menschenhaufen, angeführt vom Gemeindevorsteher, drängt sich in den Hof der Silvestres: «Acusa-cristos», «Judas», Scheiben klirren – Alvaro Silvestre, von Panik gepackt, will sich in die Kirche flüchten. Seine Frau rettet die Situation. Bleich, herrisch, gebieterisch steht Dona Maria an der Tür des Treppenhauses: «Hinaus!» (157–160). Die alten Instinkte, eine Folge jahrhundertalter Herrschaftsstrukturen, haben noch einmal ihre Wirkung getan. Die Menschenmenge verzieht sich. Wie lange noch?

Blinde Bienen, Bienen im Regen

Carlos de Oliveiras Roman wird von zwei Paaren dominiert: Maria dos Prazeres/Alvaro und Jacinto/Clara. Während die beiden Hauptpersonen in affektiver Kälte leben, sich hassen und eine unmögliche Allianz verkörpern – Adel und Landbürgertum –, bilden Jacinto und Clara das positive Gegenstück, das Paar der Zukunft. Carlos de Oliveira siedelt die beiden im Strohschuppen an: in extremer Armut, umgeben von Kühen, Hühnern, Eseln, in Erwartung eines Kindes – die traditionelle Krippenszene, die die Hoffnung auf eine neue, bessere Zukunft in sich trägt.

Dem Paar der Hoffnung steht das Paar der Unfruchtbarkeit gegenüber – Alvaro und Maria dos Prazeres: «Sie stellen Galle her: blinde, verblendete Bienen» (170), bemerkt Dr. Neto an einer Stelle und überdenkt seine eigene Rolle: «Auch er hatte Jahr für Jahr mitgeholfen, den Bienenkorb der Silvestres zu streichen und wieder zu streichen, ohne darauf zu achten, ob der Bienenschwarm innen verfaulte» (175).

Alvaro Silvestre ist das Bindeglied zwischen den beiden Paaren: Er überrascht Jacinto und Clara im Strohschuppen, verrät sie und wird so zum auslösenden Moment der Katastrophe. Das junge Paar im Strohschuppen ist das dynamische Element, die Hoffnung auf Veränderung, die Rebellion gegen eine erdrückende, lähmende Atmosphäre der Sterilität, wie sie die mißglückte Ehe der Silvestres verkörpert, ohne Zukunft, ohne Kinder. Dona Maria, Alvaro und Jacinto stehen in einem Dreiecksverhältnis zueinander, das die sozialen Spannungen einer erstarrten Gesellschaft versinnbildlicht: Adel, Bürgertum, Volk. Jacinto wird ermordet, das Volk rebelliert. Die alte Ordnung wird vorübergehend wiederhergestellt, doch sie bleibt prekär.²

Die Symbolik des Wassers

Das Wasser nimmt im Roman von Carlos de Oliveira eine zentrale Stellung ein, wie dies bereits der Titel verdeutlicht. Das Wasser steht zunächst für die Zeit, die vergeht, eine Strömung, die Wandel verlangt und alles mitreißt, was sich ihr in den Weg stellt. Die sich dramatisch zuspitzende Handlung geht einher mit einem Crescendo der Elemente: Gewitter, Orkan, Blitz und Donner begleiten den Mord an Jacinto. Das Wasser – als Nieselregen, Schauer, Sturzbach – verkörpert Aggressivität und Unterdrückung, es ist eine Metapher für das Unglück des Hauses Silvestre und der Welt, die es verkörpert.³

Gleichzeitig kann das Wasser aber auch andere Formen annehmen, zu einem Symbol der Wandlung und der Hoffnung werden: Nach der häuslichen Demütigung und der Szene im Strohschuppen setzt sich Alvaro auf ein Mäuerchen und erinnert sich an die Kindheit (100): «Und die Quelle? (...) Aus dem Brunnenrohr floß murmelndes Wasser, gefiltert in der Wiege des sandigen Bodens.» Die Kindheit als Quelle, getrübt vom Leben des Erwachsenen, entfremdet durch eine sterilisierende Lebenserfahrung, ist auch das Leitmotiv der Träume von Dona Maria (24): «Zuerst floß die Quelle spärlich, weit entfernt in der Kindheit, dann trübte sich ihr stilles Wasser auf seinem langen Weg, im Lauf der Zeit, während Abfall von den Ufern hineinfiel.» Zurück bleiben nur Gewissensbisse, Nostalgie, Flucht aus der entfremdenden Realität in eine für immer verlorene Vergangenheit. Die Gegenwart ist steril. Nicht so Clara: Ihr Lachen ist «wie eine an der Quelle geschöpfte Handvoll Brunnenwasser» (88).⁴ Selbst ihr Tod im Brunnen deutet noch auf ein Projekt der Hoffnung und der Veränderung hin, auch wenn es durch ihren frühzeitigen Tod ertränkt wird, wie eine Biene im Regen. Aber der Tod einer Biene bedeutet noch nicht den Untergang des ganzen Schwarms: Die Biene ist Mittlerin zwischen Leben und Tod, eine Metapher der Auferstehung, ein Symbol der Erlösung. Sie muß sterben, damit das Leben neu erstehen kann.

Zur Biographie

Carlos de Oliveira wurde 1921 in Belém (Brasilien) als Sohn portugiesischer Eltern geboren. Sein Vater war Landarzt in der Küstenregion Gândara (Nordportugal), deren große Armut und Kindersterblichkeit bei dem jungen Oliveira einen bleibenden Eindruck hinterließen. Ende der dreißiger Jahre schloß er sich der literarischen Bewegung des Neo-Realismus an, die unter der Leitung von António Alves Redol (1911–1969), Mário Dionísio (geb. 1916) und Soeiro Pereira Gomes (1909–1949) eine neue Ästhetik propagierte: konkretes Engagement für die benachteiligten Schichten, Darstellung sozialer Konflikte, Hinwendung zur vernachlässigten oder idyllisch verklärten Landbevölkerung, Abkehr von formalen Spielereien des «L'art pour l'art». Carlos de Oliveira machte sich all diese Anliegen zu eigen, zunächst im Gedichtband «Turismo» (1942) wie auch in allen späteren Werken. Er sprengte jedoch bald den Rahmen einer eng gefaßten realistischen Schule, die sich am sozialistischen Realismus eines Ždanov oder Plechanov orientierte. Bereits in «Casa na Duna» (1943, Haus in der Düne) zeichnete sich eine Tendenz zur stilistischen Verfeinerung und symbolischen Verdichtung ab, die im Roman «Eine Biene im Regen» (1953) ihren Höhepunkt erreichte. Dank der verlegerischen Initiative von Beck & Glückler ist dieses Meisterwerk des portugiesischen Neo-Realismus nun auch dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht worden.

Albert von Brunn, Zürich

¹ Carlos de Oliveira, Eine Biene im Regen. Aus dem Portugiesischen von Curt Meyer-Clason. Nachwort von Dieter Offenhäuser. Beck & Glückler, Freiburg 1988, S. 12. Original: Uma abelha na chuva: romance. 21a ed. Lissabon 1982. Die Zahlenangaben in Klammern verweisen auf Seitenzahlen der deutschen Ausgabe.

² Liberto Cruz, «Reflexões sobre a temática de «Uma abelha na chuva»» in: Seara Nova No. 1549, November 1974, S. 19–24.

³ Yara Frateschi Vieira, ««Uma abelha na chuva»: procedimentos retóricos da narrativa» in: Alfa No. 16 (1970), S. 235–255.

⁴ Vgl. Carlos Reis, Introdução à leitura de «Uma abelha na chuva». Coimbra 1980, und Alexandre Pinheiro Torres, «A tetralogia da Gândara de Carlos de Oliveira» in: Romance: o mundo em equação. Lissabon 1967, S. 249–265.

VOR 25 JAHREN, es war Pfingstmontag, starb Papst Johannes XXIII. Sein Vermächtnis und wie es nach einem Vierteljahrhundert immer noch in die Zukunft weist, werden wir in der nächsten Ausgabe, die rechtzeitig vor dem Jahrestag (3. Juni) erscheint, zu würdigen versuchen. Die Redaktion

«Neues Denken» und Wende zur Sprache

Zu Grundmotiven der Offenbarungsphilosophie F. Rosenzweigs

Franz Rosenzweig (1886–1929) sieht die Beziehung von (erkennendem) Subjekt und Objekt (der Erkenntnis) als grundlegend für die Philosophie von Thales bis Hegel an, die er gerne als «Altes Denken» bezeichnet. Sein eigenes «Neues Denken», auch Sprachdenken genannt, baut sich dagegen auf dem Verhältnis von Ich und Du auf. Will man dieses «Neue Denken» darstellen, kann man nicht umhin, dies in einer Weise zu tun, die Rosenzweigs Philosophie in eine neue Systematik übersetzt, die in etwa dem «Älten Denken» entspricht. Gerade dies hat Adam Žak in seiner überaus sorgfältigen Studie *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs* getan.¹ Auch eine Besprechung dieser Arbeit kann nichts anderes tun, als die Systematik Žaks in eine neue, freilich verkürzte Systematik zu übersetzen.

Der hervorragende Hegelkenner Rosenzweig unterzieht das «Alte Denken» (das er mit dem Idealismus identifiziert und in Hegel Höhepunkt und Erfüllung finden läßt) einer strengen Kritik. Er tadelt die Selbstbegründung der Vernunft, die ihre eigenen Gegenstände erzeugt. Das reine Denken ist ferner reduktiv; sein Totalitätsanspruch verneint sowohl Vielfalt als auch Zeitlichkeit. In seiner Selbstgenügsamkeit ist der Idealismus eine heidnische Erfindung. Dabei sind die Gesetze einer vom Denken erzeugten Welt mit denen des Denkens identisch. Die Logik bezieht sich also nicht auf die lebendige Wirklichkeit, sondern nur auf die vorausliegenden Elemente (die sich erst durch gegenseitige Öffnung oder Offenbarung zur lebendigen Wirklichkeit entwickeln), die Rosenzweig ihre stummen, verborgenen Ermöglichungsgründe nennt. Es ist vor allem die mathematische Symbolik, die diese Vorwelt als das Apriori des Denkens wortlos, d. h. rein logisch erfaßt (210). Dabei wird die ganze Wirklichkeit auf das rein logisch denkbare Wortpaar Ich-Es (entsprechend der Subjekt-Objekt-Beziehung) reduziert. Alles Sprechen wird so zur Verständessprache, die alles vergegenständlicht, bzw. zum bloß vernunftferzeugten Medium der Selbstvermittlung einer reinen Innerlichkeit.

Žak stellt fest, daß bei der gängigen Darstellung von Rosenzweigs «Sprachdenken» der Einfluß Hermann Cohens (1842–1918) überschätzt, die Spätphilosophie Schellings, vor allem aber das Gedankengut Eugen Rosenstock-Huessys (1888–1973) in unerklärlicher Weise unterschätzt wird. Schon in dem 1913 geführten Gespräch zwischen Rosenzweig und Rosenstock soll Sprache eine Rolle gespielt haben. Sie war das zentrale Thema in dem sogenannten «Sprachbrief» Rosenstocks von 1916, den Rosenzweig zwischen Oktober 1916 und März 1917 zu Gesicht bekam und der 1924 unter dem Titel *Angewandte Seelenkunde. Eine programmatische Übersetzung* (der deutsche Ausdruck für «praktische Psychologie») veröffentlicht wurde. Rosenstock wiederum war seit 1902 mit dem Werk J. G. Hamanns (1730–1788) und dessen Kritik an Kants Vernachlässigung der Sprache bekannt. Rosenstock sah eine Voraussetzung der Philosophie der Griechen und deren Nachfolger in der Behauptung der Schulgrammatik, daß das Ich die erste Person des Verbums sei (44). Dem setzte Rosenstock die Überzeugung entgegen, daß die erste Tatsache des Bewußtseins das Hören ist. «Das erste, was dem Kind, was jedem Menschen widerfährt, ist, daß es angedredet wird. (...) *Es ist zuerst ein Du* für ein mächtiges Außenwesen», das vor seinem Ich da ist.² Der Vor-

rang des Ich bzw. des Es vor dem Du ist charakteristisch für das (göttererzeugende) Heidentum. Schon bei Hamann lebt die Vernunft vom Hören, empfängt «das von ihr unerzeugte Wort der Wahrheit» (199). Sprache ist also kein vernunftferzeugtes Mittel der Verständigung, verfügt über keine vernunfteigenen reinen Inhalte, sondern ist «die ursprüngliche Weise der Erschließung einer sich mitteilenden Wirklichkeit» (199). Diese Tatsache erlaubt es Hamann, zurückgreifend auf M. Luther, von einer «Grammatik der Vernunft» zu sprechen und diese an die Stelle der Logik zu setzen, die den erfahrungsbereinigten abstrakten Gedanken des Idealismus entspricht.

Rosenstocks «Grammatik der Seele» entspricht also in etwa der Hamannschen «Grammatik der Vernunft». Für Rosenstock bedeutet Priorität des Hörens Priorität der Erfahrung. «Gott hat mich gerufen, darum bin ich. Man gibt mir einen eigenen Namen, darum bin ich.»³ Die ursprüngliche Form der Anrede «ist dementsprechend die Du-Form des Imperativs: Geh! Komm! Höre! Sei! Werde!»⁴ Die Grammatik bewahrt diese Priorität der imperativischen Du-Form des Verbums, indem sie aus ihr als einer Stammesform des Verbums alle anderen Formen entwickelt (vgl. 44).

Nach Adam Žak haben die Interpreten Rosenzweigs die Tragweite seines Versuches, den Sprachansatz seiner Philosophie mit der Frage nach der Offenbarung zu verbinden, noch nicht genügend erkannt und gewürdigt. Dabei findet Rosenzweigs Werk seinen Beweggrund gerade in der philosophischen Frage nach der Möglichkeit, die Offenbarung von der eigenmenschlichen Erkenntnis zu unterscheiden (Urzelle; vgl. Z 125–138, 125)⁵.

Vorrang des Hörens

Rosenzweig gebraucht m. E. das Wort Offenbarung in zweierlei Weise: als Bezeichnung des «Aussichherausgehens, Zueinandergehörens und Zueinanderkommens der drei «tatsächlichen» Elemente des Alls, Gott Welt Mensch» (S 127) und zweitens im Zusammenhang mit den religionsphilosophischen Kategorien Schöpfung, (göttliche) Offenbarung und Erlösung. Im *ersten* Fall handelt es sich um eine Vorwegnahme des Offenbarungswunders (im biblischen Sinn) im reinen Denken. Dieses reine oder abstrakte Denken geht im ersten Teil des *Stern der Erlösung* (S 3–99) dem konkreten oder Sprachdenken voraus (ebenso wie die dort behandelte Vorwelt der im zweiten Teil diskutierten Wirklichkeit vorausgeht). Im *zweiten* Fall handelt es sich um drei Aspekte des Sprachdenkens, um die «Offenbarung an Adam» als transzendentaler Erfahrung, um die historische Offenbarung des Namens und um den immer neuen Offenbarungswillen Gottes.

Die «Offenbarung an Adam» ist die Urquelle der Sprache, die im Menschen allzeit erneuert wird. Die Erfahrung, die den

¹ ebenda, S. 766.

² ebenda, S. 755.

³ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Briefe und Tagebücher*. Hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper. Den Haag 1979, I. Band: 1900–1918, 2. Band: 1918–1929 (im folgenden zitiert mit der Abkürzung *BT*); II. Abteilung: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer. Den Haag 1976 (im folgenden zitiert mit der Abkürzung *S*); III. Abteilung: *Zweistromland*. Kleiner Schriften zu Glauben und Denken. Hrsg. von R. und A. Mayer, Dordrecht 1984 (im folgenden zitiert mit der Abkürzung *Z*); IV. Abteilung: *Sprachdenken im Übersetzen*. I. Band: Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und hebräisch, mit einem Vorwort und Anmerkungen. Hrsg. von R.N. Rosenzweig. Den Haag 1983; 2. Band: *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*. Hrsg. von R. Bat-Adam. Dordrecht 1984. Soeben ist erschienen: F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Mit einem Nachwort von Gershom Scholem (Bibliothek Suhrkamp 973). Frankfurt 1988, DM 29,80.

¹ Adam Žak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*. (Münchener Philosophische Studien. Neue Folge, Band 1). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987, 224 Seiten; DM 49,-. Zahlen im Text verweisen auf die genannte Veröffentlichung.

² E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*. Heidelberg 1963, Band 1, S. 754.

Menschen als Hörer und Sprecher konstituiert, macht, auch wenn sie vergessen bzw. verleugnet wird, den immerwährenden Grund des Menschlichen im Menschen aus. Das transzendente Moment am sprachbedingten Denken steht nicht (wie etwa bei Kant) im reinen Selbstdenken apriori, sondern im Hören auf den Einen, das als «ungegenständliche und unsubstantielle Erfahrung» (Das neue Denken; vgl. Z 139-161, 147) der allzeit erneuerten «der Sprache in allem wirklichen Sprechen miterfahren wird» (129).

Die historische Offenbarung ist durch nichts anderes begründet als durch «den selben Ermöglichungsgrund, der die Sprache überhaupt von uran trägt» (124). Nur durch die Sprache, die «von der Schöpfung her ganz und gar» da ist, hat die Offenbarung die Möglichkeit, «als historische Offenbarung in die Zeit einmal einzutreten» (S 212). Dieses einmalige geschichtliche Ereignis ist identisch mit «der Offenbarung des göttlichen Namens, das von der Gemeinde Gottes und von der Bibel bezeugt ist» (202). Es handelt sich um ein «Geschehen, in das Gott selber eingeht bis zur völligen Selbstverneinung». Nach Rosenzweig ist der göttliche Namen ursprünglich das «Zeugnis eines Augenblicks der Offenbarung», das besagt, daß Gott «nicht in seinem Sein, in seinem Wesen verharrt, sondern sich ins dasein, in die An-wesenheit herniederneigt» (Z 814). (Man mag sich fragen, ob Rosenzweig sich nicht widerspricht, wenn er an anderer Stelle (BT 1040) sagt, die Offenbarung habe «unmittelbar nur sich selbst zum Inhalt». Schon die Bibel sei «Interpretation».)

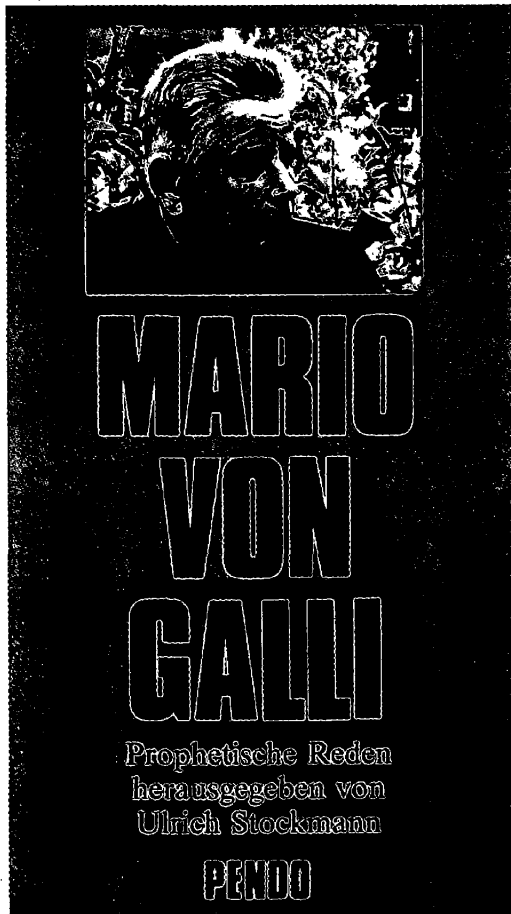
Zwischen der «Offenbarung an Adam» und der historischen Offenbarung besteht ein enger Zusammenhang: die Namensoffenbarung an Moses erneuert die «Offenbarung an Adam». Nach Rosenzweig ist nicht nur die historische Offenbarung in der Mitte (des Weltgeschehens), sondern auch die Offenbarung am Anfang (der Schöpfung) vom Gottesnamen markiert. Er sieht die Sprache als den «Ort, wo sich Himmel und Erde schon

immer berühren, wo die übergeschichtliche Offenbarung zur Geschichte wird» (67).

Sprachdenken

Für das Sprachdenken Rosenzweigs besteht eine «notwendige Beziehung zwischen der Transzendenz des Seins und der Transzendentalität der Spracherfahrung» (113). Sein bedeutet in diesem Zusammenhang nicht jene Wirklichkeit, die die Urelemente Gott, Welt, Mensch transzendiert, sondern das Eine, das sich offenbart. Transzendentalität dagegen bezieht sich auf die menschliche Spracherfahrung, auf Hören und Sprechen. «Es ist diese Erfahrung, die als Erfahrung der Transzendenz die Gemeinsamkeit der Sprache begründet.» (129) Im Hören hat der Mensch seinen Anteil an der gemeinsamen Verheißung, die von uran ein Denken ermöglicht, das schon immer im Dienste der tätigen Antwort auf den Anspruch der Zukunft steht. «Die Gemeinsamkeit des Hörens ist daher keine bloße Empfänglichkeit, sondern eine transzendente Möglichkeitsbedingung eines wirklichen Werdens zur Einheit.» (130) Für Rosenzweig ist die Erfahrung von Moses transzendental, insofern dieser die «Stimme» vernommen hat, die den Menschen von uran zum Bewußtsein seiner Ganzheit ruft (128). Schon die «Offenbarung an Adam» sieht Rosenzweig als transzendental, da sie die Gemeinsamkeit der Sprache als die «zu verantwortende Verheißung der künftigen Einheit des Menschlichen» (132f.) begründet. Was die Nennung des göttlichen Namens betrifft, so kann in ihr «die den Endzustand vorwegnehmende Gemeinschaft des Wir entstehen, in der die Gerechtigkeit –, kurz die Herstellung des <freien Volks auf freiem Grund> zur <Forderung des Tages> wird, die aus dem Imperativ der Nächstenliebe ihre Kraft schöpft» (56f.).

Žak stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob Rosenzweig nicht riskiert, «über der Transzendentalität der Offenbarungserfahrung wieder ihre Geschichtlichkeit zu verlieren? Diese



Die Idee zu dieser Textsammlung wurde vom Verlag gemeinsam mit Ulrich Stockmann einige Monate vor dem Tode Mario von Galli und mit dessen Einverständnis geboren. Nun ist daraus ein Gedächtnisband geworden – ein Blumenstrauß, worin die verschiedensten Farben leuchten. Vor allem kommt der Konzilskommunikator zu Wort, der die Richtlinien des Konzils durch seine Reden und Texte einem weiten Kreis von Zuhörern und Lesern, dem Katholikentagsbesucher, dem Illustrierten- und Kirchenblattleser, dem Radiohörer und Fernsehzuschauer und nicht zuletzt auch dem Leser der «Orientierung» nahegebracht hat.

Das pendo-Buch MARIO VON GALLI möchte den verlorengegangenen Schwung des Konzils durch den Geist dieses eigenwilligen, prophetischen Kirchenmannes erneuern helfen.

Aus dem Inhalt: Die Zeit des Konzils, Texte und Reportagen; «Wandelt Euch durch ein neues Denken», die Katholikentagsrede von Stuttgart; Das Konzil und seine Folgen, Textauswahl aus dem gleichnamigen Buch; Worte zum Sonntag am Südwestfunk Baden-Baden; Bildmeditationen zu Werken Fritz Weigners; ein Fernsehgespräch mit Hans Küng anlässlich des 80. Geburtstages; Totenrede von Ludwig Kaufmann.

192 Seiten mit 12 Aufnahmen von Bernhard Moosbrugger, broschiert, sFr./DM 19.80, – in jeder Buchhandlung.

erschienen im pendo-verlag, Zürich

Frage drängt sich auf, weil in dieser Konzeption (wie er meint, d. V.) das Ereignis der Namenoffenbarung als bloße Erneuerung der Offenbarung im Anfang gedacht werden muß; seine Geschichtlichkeit scheint nur durch das Bewußtsein der Auserwähltheit des jüdischen Volkes geschützt zu sein. Sie verflüchtete sich aber zur Unbestimmtheit, sobald die Offenbarung diesen Schutz verliert und nach universaler Geltung strebt. Rosenzweigs Festhalten an der Auserwähltheit des jüdischen Volkes ist daher eine Notwendigkeit zum Schutz der Geschichtlichkeit der Offenbarung und stellt gewissermaßen das Gegenstück und den Ersatz der christlichen Menschwerdung dar» (205).

Hier stehen sich m. E. der traditionelle christliche und der ebenfalls traditionelle jüdische Standpunkt gegenüber. Die historische Offenbarung in der Menschwerdung Christi und der davon abgeleitete Auftrag der universalen Verbreitung des Evangeliums löst im christlichen Verständnis weder die alle Menschen betreffende Offenbarung an Adam noch die (wohl) dem jüdischen Volke in erster Linie eigene Offenbarung des Namens (und der Gesetze) an Moses ab. Rosenzweig beharrt auf Gottes Erwählung des jüdischen Volkes als Empfänger der historischen Offenbarung und lehnt Christus (wenigstens) als (einzigen) Ausdruck der historischen Offenbarung Gottes ab.

Andererseits ist Rosenzweig, wie Žak seinerseits meint, «vielleicht» der erste jüdische Denker, der «das Christentum als den ewigen Weg der Offenbarung durch die Zeit» (204) anerkennt. Rosenzweig schreibt im *Stern der Erlösung*, daß sich der Christ nicht vorstellen kann, «daß Gott selbst, der heilige Gott, sich so zu ihm herablassen könnte, wie er es verlangt, er werde denn anders selber Mensch. Das zuinnerst in jedem Christen unverteilbare Stück Heidentum bricht da hervor. Der Heide will von menschlichen Göttern umgeben sein, es genügt ihm nicht, daß er selber Mensch ist: auch Gott muß Mensch sein. Die Lebendigkeit, die ja auch der wahre Gott mit den Göttern der Heiden gemein hat, dem Christen wird sie nur glaublich, wenn sie in einer eigenen gottmenschlichen Person Fleisch wird» (S. 388). Und doch hält Rosenzweig beide Gestalten der Offenbarung für notwendig: «das Judentum, um der Ereignishaftigkeit des Ereignisses willen, muß sich in sich selbst «verschalen», das Christentum wiederum, um der Universalität der ereigneten Offenbarung willen, muß sich der Welt zukehren und ungehemmt auf dem «ewigen Weg» schreiten» (213).

Diese Überzeugung Rosenzweigs hängt mit seiner Einsicht in die Universalität der im Wir geschehenden Erweiterung des Bewußtseins zusammen (188). «Judentum und Christentum brauchen einander, dürfen aber nicht ineinander aufgelöst werden.» (205)

Wenn Žak meint, es ließe sich nicht übersehen, «daß Rosenzweig das Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung durchaus «christlich» denkt, nämlich als Weissagung und Erfüllung, gewissermaßen als das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament» (202), so scheinen mir nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Rosenzweigschen These, daß Christentum und Judentum sich ergänzen, gewisse Bedenken angebracht. Rosenzweig spricht zwar viel von Verheißung und Erfüllung, aber Gottes Verheißung erfüllt sich im jüdischen Denken nicht in Christus, sondern am Ende der Zeiten, das im jüdischen Verständnis dem ersten Kommen des Messias, im christlichen dem zweiten Kommen entspricht.

Vorwegnahme und Zukunft

Rosenzweig spricht gerne von Vorwegnahme: «Zur Zukunft gehört vor allem das Vorwegnehmen, dies daß das Ende jeden Augenblick erwartet werden muß» (S. 252). «Ohne diese Vorwegnahme und den innern Zwang dazu, ohne das «Herbeiführenwollen des Messias vor der Zeit» und die Versuchung das Himmelreich zu vergewaltigen, ist die Zukunft keine Zukunft, sondern nur eine in unendliche Länge hingezogene, nach vorwärts projizierte Vergangenheit.» (S. 253f.) – «Während das Vergangene, das schon Fertige daliegt, von seinem Anfang bis

zu seinem Ende und erzählt werden kann (...) ist das Zukünftige als das, was es ist, nämlich Zukünftiges, nur zu fassen durch das Mittel der Vorwegnahme.» (S. 244). Žak: «Nach Rosenzweig ist «diese Vorwegnahme, dies Heute, diese Ewigkeit des Danks für Gottes Liebe (...) der eigentliche melodische Inhalt der Strophe des gemeinsamen Gesangs». Die Zukunft ist also die Zeit, die im Gesang vorweggenommen wird.» (185)

«Der privilegierte Ort der Vorwegnahme der künftigen Einheit ist nach Rosenzweig die Liturgie der beiden Gemeinschaften (...) Erst in der Liturgie, die den Augenblick der Vorwegnahme verfestigt, gewinnt das augenblicklich Vorweggenommene dauerhafte Gestalt.» (188) – «In der Liturgie wird die Ewigkeit vorwegnehmende Gestalt geschaut. In der Schau der Gestalt wird still vorausgeschaut, was die Sprache von Uran verheißt, nämlich die jenseits der Sprache, im Schweigen also, leuchtende Einheit aller in dem Einen. (...) An dieser Auffassung der Grenzen der Sprache knüpft Rosenzweigs Lehre von der jüdischen wie christlichen Liturgie an, die ihm als Lehrgang des gemeinsamen Schweigens gilt, der «vom gemeinsamen Hören über das gemeinsame Mahl hin zum gemeinsamen Anbeten» führt.» (189) – (An dieser Stelle müßten sich Christen wie Juden fragen, ob Liturgie wirklich nur Verfestigung von Vorwegnahme und nicht auch zelebrierte Erinnerung an Vergangenes ist, etwa in der christlichen Feier der Eucharistie oder in der jüdischen Feier des Pesachfestes.)

Allzeit erneuerter Offenbarungswille Gottes

Neben der Offenbarung von Uran und der historischen Offenbarung scheint Rosenzweig auch an einen allzeit erneuerten Offenbarungswillen Gottes zu glauben. Dies geht u. a. aus seiner Kritik der heidnischen Götzen hervor, die er für «Verfestigungen einer echten augenblickshaften Offenbarung des wirklichen Gottes zu einem dauerhaften und eben dadurch doch immer neuen Offenbarungswillen Gottes widerstehenden Gottesbild» (Z. 741) hält. Freilich ist der allzeit erneuerte Offenbarungswillen Gottes, wie er etwa im zwischenmenschlichen Liebesdialog zum Ausdruck kommt, nur der zeitliche (gleichsam horizontale) Ausdruck des (gleichsam vertikalen) Liebesgebotes Gottes. Dies erklärt, daß der Mensch zum Menschen wurde, als er sprach, daß er aber sprach, weil Gott sprach, als er ihn schuf (vgl. 128). Es bedeutet auch, daß die Sinnlichkeit des Worts randvoll ist «von seinem göttlichen Übersinn; daß die Liebe, wie die Sprache selbst, sinnlich-übersinnlich» (S. 224) ist; umgekehrt, daß «das Hohe Lied nur deshalb als ein echtes «geistliches Lied» der Liebe Gottes zum Menschen» gedeutet werden kann, weil es «ein echtes, will sagen: ein weltliches Liebeslied ist» (168). Es bedeutet ferner, daß die Liebe nicht die Sprache der ethischen «Ideale»; «Imperative» oder «Ideen» spricht, «die vom Menschen die Aufgabe des Eigenen verlangen. (...) Die Liebe spricht die Sprache des Gebotes, das voraussetzt, daß dem Menschen das Eigene Gottes, Gottes Willen, Gottes Werk anvertraut wird, auf daß er es tue.» (64).

Das Ich, das im zwischenmenschlichen Gespräch laut wird, offenbart «unmittelbar» die Liebe Gottes, weil es überhaupt ein Ich nur sein kann, insofern es ein von Gott geliebtes, mündig gewordenes Du ist (vgl. 168). «Diese im Dialog der Liebe konstituierte Autonomie bildet die Grundlage einer Gemeinschaft, deren Universalität und Einheit nicht auf der Einordnung der Einzelnen in die Gattung oder der Hingabe seiner Eigenheit an das sittliche Ideal der Menschheit, sondern auf der Antwort an den Einzigsten, der in seiner Liebe alle versammeln kann, beruhen.» (217)

Rosenzweig sieht nicht nur Adam als das letzte Geschöpf, das unter lauter Gattungsgeschöpfen als erstes einen Eigennamen trägt, auch der Philosoph des *Neuen Denkens* ist dadurch gekennzeichnet, daß er als «Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da. Und philosophiere, d. h.: ich habe die Unverschämtheit, die Allherrscherin Philosophie zu philosophie-ren.» (Z. 127). Selbst Gott

kann erst im Akt der Offenbarung sein Ich verwirklichen. «Gott sagt, solange er noch im Schaffen ist, nicht ‹Ich›, er sagt ‹Wir›, und ein absolutes, allumfassendes Wir, das kein Ich außer sich meint, der Plural der absoluten Majestät. Ein Ich, das das Du (...) unmittelbar in sich selbst hat, ein Ich, das nur mit sich selber redet und nur mit sich selber reden kann. Also ein unpersönliches Ich, ein Ich, das noch in sich selber bleibt, das im Du nicht aus sich heraustritt, sich nicht offenbart, sondern wie der metaphysische Gott der Vorwelt nur in sich lebendig ist.» (S 172)

Nach Rosenzweig kann der Eigenname Adams und derer, die nach ihm kommen, als das angerufene Du vernommen werden. Gleichzeitig begreife ich mit dem eigenen Du-sagen, «daß der Andre kein ‹Ding› ist, sondern ‹wie ich›» (BT 471). Er ist der Nächste, «den das Gebot als Empfänger der Liebe bezeichnet. (...) Nur im Nächsten kann der Mensch die ganze Welt, alle lieben und so seine Hoffnung bewahren und bewähren, daß der nächste Augenblick die ‹Vereinigung der Liebe› bringen kann» (179).

Friedrich Georg Friedmann, München

Ein Mann des anderen Deutschlands

Erinnerung an Eugen Kogon

Die Deutschen haben es schwer mit ihrer eigenen Geschichte. Die Möglichkeiten zur positiven Identifikation sind rar für die, denen die Humanität Grundnorm gesellschaftlichen Lebens ist. Das liegt nicht nur am Nationalsozialismus. Schon wer dessen historische Wurzeln ausgräbt und seinen fortwirkenden Elementen nachgeht, wird viel und nichts Gutes finden, und dazu eher Hauptmerkmale als Nebensächlichkeiten deutscher Geschichte ausmachen. So sind auch die herausragenden Menschen, die politischen Figuren, spärlich gesät, deren wir uns ohne Scham und Zorn erinnern können, die Mut machen im Dschungelkampf gegen die großen Gefahren und um mehr Humanität. Zu diesen wenigen zählt *Eugen Kogon*, der dieses Jahr 85 Jahre alt geworden wäre.

Gestapohaft und KZ

In München am 2. Februar 1903 geboren, absolvierte er seine schulische Ausbildung zuerst bei Benediktinern und dann, was ihm wesentlich besser bekam, wie er uns sagte, bei den Dominikanern in Vechta. Dort erfuhr er eine erstklassige rhetorische Schulung, in Deutschland eine Seltenheit, die ihm ganz gewiß entscheidend half, zu einem der besten politischen Redner im Nachkriegsdeutschland zu werden. In München, Wien und Florenz studierte er Volkswirtschaft und Soziologie, um schließlich über Fragen des italienischen Faschismus zu promovieren. Die streng katholische Erziehung, wie man in solchen Fällen zu sagen pflegt, und das Studium bei Lehrern wie *Othmar Spann* formierten in ihm einen politischen Konservativismus, der ihn später in die Redaktion der von *Josef Eberle* herausgegebenen und redigierten Wiener Zeitschrift «Schöne Zukunft» eintreten ließ. Erste sozialkritische Einsichten zeigten sich allerdings schon in dieser Zeit. Sie mögen aus seinen Kontakten zu österreichischen und deutschen Gewerkschaften entstanden sein. Der eigentliche Umbruch seiner politischen Orientierung begann nach seiner Verhaftung durch die Nationalsozialisten. Das war am 12. März 1938, also bereits zwei Tage vor dem Anschluß Österreichs ans Deutsche Reich. In den grauenhaften Jahren der Gestapohaft (zwei Jahre) und dem Konzentrationslager Buchenwald (fünf Jahre) ließ ihn die Frage nicht mehr los, wie die Hölle der faschistischen Herrschaft mitten im christlichen Abendland entstehen und sich ausbreiten konnte. Vor allem wurde ihm klar, daß der vorwiegend konservative Katholizismus, aus dem er stammte, nicht die Kraft hatte, sich dieser massiven Bewegung entgegenzustellen, ja, daß er anfällig für sie war. So begann eine Faschismusanalyse, die sein Weltbild wesentlich korrigierte. Er blieb gläubiger Katholik und wurde zum Sozialisten, zum «freiheitlichen Sozialisten», wie er immer von sich sagte.

Die Marter im Gefängnis und im KZ haben ihn nicht zerstört. Wer über einen festen Glauben an Gott oder eine tiefsitzende politische Überzeugung verfügte, so war seine Erfahrung, hatte noch am ehesten eine Chance, die Entmenschlichung durch die Schergen zu überleben. Ihm war beides gegeben. Die Kraft reichte bis ins späte Alter. Dann versiegte sie mehr und mehr.

Viele Düsternisse jener Zeit haben ihn am Ende seines Lebens wieder überwältigt.

Das System des Terrors

Zunächst aber, 1945/46, schaffte er sich in der Analyse des «Systems der deutschen Konzentrationslager» eine gewisse Distanz zum eben Überstandenen. Die amerikanischen Befreier Buchenwalds übergaben ihm alles requirierte KZ-Material. Nach wenigen Monaten war zunächst ein Bericht und dann das Buch «Der SS-Staat», das heute noch als Standardwerk gilt, entstanden. Es wurde in viele Sprachen übersetzt und erreichte eine Gesamtauflage, die weit über einer halben Million Exemplaren liegt. In seinem Vorwort hat Eugen Kogon bekannt:

«Manchmal kam es mir in den Sinn, ob ich nicht der sei, der das System, von dem Kunde gebracht wird, nun eigentlich erst rationalisiere, indem es die Stärken und Schwächen zugleich aufzeigt, so daß es für einen künftigen Tyrannen sozusagen voll wirksam und gebrauchsfertig werde. Ich war infolgedessen mehrmals während der Abfassung des Berichts versucht, es zu verbrennen. Andere Male wollte ich mich der Verantwortung durch die Anonymität entziehen. Keines von beiden durfte ich. Denn unter den wenigen, die dem höllischen System lebend entkommen sind, bin ich als religiöser und politischer Mensch, als Soziologe und Schriftsteller einer der ganz wenigen, die von vornherein die Voraussetzungen mitgebracht und sich durch besondere Umstände in die Lage versetzt gesehen haben, bei aller Entwürdigung zum bespieenen Objekt innerlich in souveräner Subjektstellung verharrend, kritisch zu erleben, was ihnen widerfuhr, Umkreis und Bedeutung des Geschehenen abzuschätzen, das organisatorische Gefüge ausfindig zu machen, der Motivierungen und Reaktionen der Vergewaltigten, der Kranken, der Pervertierten, der blind gewordenen Seelen nachzuspüren und im Individuellen das Typische zu erkennen.»¹

Das Buch sollte das Geschehene darstellen, um Konsequenzen ziehen zu können. Denn: «Wie hatte das deutsche Volk auf das Unrecht reagiert? Als Volk überhaupt nicht. Das ist eine bittere Wahrheit» (ebd., S. 395). Er wollte aufklären über das System des Terrors, nicht so sehr über alle verübten Grausamkeiten. Und die Anklage gegen die Verbrecher? Was da mit strenger Nüchternheit berichtet wird, klagt von sich aus zur Genüge an. Sein Blick war in erster Linie nach vorne gerichtet. Die Veränderung der Gesellschaft, die Schaffung eines neuen politischen Systems in Deutschland und die Integration Europas waren ihm wichtiger als alles andere. Der Rückblick in die deutsche Vergangenheit war ihm nötig, um die «Lehren für morgen daraus zu ziehen». So lehnte er es bald ab, sich in unfruchtbarer Weise mit Vergangenheitsquerelen herumzuschlagen, vor allem aber den vielen Verleumdungen und Beschimpfungen nachzugehen, die ihm sein Buch eingetragen hat. Mehr und mehr wurde auch die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus von den anderen Themen überlagert. Erst spät wieder, Anfang der 80er Jahre, hat er sich dem zurückliegenden Grauen spezifischer zugewandt und mitgeholfen, eine Doku-

¹ Der SS-Staat. 292.-314. Tausend, Kindler Verlag, München 1974, S. VIII.

mentation über die Vergasung der Millionen in den KZ zusammenzustellen. Er hat diese Arbeit bald bereut. Wie er mir sagte, habe ihn auf diese Weise wieder eingeholt und bedrängt, was er all die Jahrzehnte, so gut es ging, weggeschoben hatte.

Zu einem eigentlichen Spezialisten der Faschismusanalyse ist Eugen Kogon wohl auch deswegen nie geworden. Das haben andere, besonders solche, die der 68er Studentenrevolte nahestanden oder sogar aktiv in ihr tätig waren, besorgt. Für sie gehörte aber der «SS-Staat» zur wichtigen Basisliteratur. Der KZ-Terror war schließlich Kern des deutschen Faschismus. Nirgends sonst enthüllte der sein wahres Gesicht so wie in Auschwitz, Buchenwald, Treblinka, Bergen-Belsen und den vielen anderen Quäl- und Vernichtungsstätten. In den Jahren vor seinem Tod arbeitete er dann freilich an einem Buch über das Dritte Reich. Einen «Bericht an die Enkel» wollte er es nennen. Nur ein Teil ist noch fertig geworden.

Bedingungen der Humanität

Mit den wenigen Worten, die hier möglich sind, kann nicht annähernd gewürdigt werden, was Eugen Kogon für die neue, aufkommende Republik geleistet hat. Zusammen mit *Walter Dirks*, den er bis dahin nur aus Aufsätzen kannte, der ihm aber bald zum Freund wurde, gründete er die *Frankfurter Hefte*, eine der wichtigsten deutschen Zeitschriften, besonders in der Nachkriegszeit, da nur wenig gedruckt werden konnte und sie eine Auflage von über 70000 erreichten. Seit 1985 mit der Zeitschrift *Neue Gesellschaft* zusammengelegt, erreichte sie beinahe den 40. Jahrgang. Hier entfalteten die beiden Herausgeber und die vielen Weggefährten von damals ihre Ideen zum freiheitlichen Sozialismus, zur Formierung eines friedlichen Europas und der solidarischen Weltgemeinschaft. Das wenige Positive, was sich in den Jahrzehnten ereignete, die Versöhnung von Polen und Deutschen etwa, war hier vorausgesehen und vorausgedacht worden. Im ganzen aber entwickelte sich die Bundesrepublik anders als die FH-Herausgeber sich vorgestellt hatten. Eugen Kogon gehört zu den ersten scharfen Kritikern jener von ihm und Walter Dirks sehr früh diagnostizierten Restauration. Seit damals hat er nicht aufgehört, die Revitalisierung des Kapitalismus, den sich mehrenden Autoritarismus und die Wiederbewaffnung für ein Verhängnis zu halten. Eine Wiederkehr des Faschismus hielt er zwar für unwahrscheinlich, auch nach der von ihm so leidenschaftlich bekämpften Notstandsgesetzgebung. Mehrfach hat er sich durch eigene Analyse selbst vergewissert, daß die Gesellschaftsstruktur und besonders die internationalen Konstellationen Veränderungen enthielten, die solchem Rückfall wenig Chancen ließen.²

Aber das genügte ihm natürlich nicht. Als engagierter Publizist in unzähligen Aufsätzen, Radio- und Fernsehsendungen und dazu in vielen Reden vor Schülern ebenso wie vor der Europäischen Bewegung in der Frankfurter Paulskirche oder zur Eröffnung des neuen Hessischen Landtags, um nur wenig zu nennen, rackerte er sich ab, um mitzuhelfen, daß, wie er formelhaft seine politische Moral zusammenfaßte, «Bedingungen der Humanität» entstehen. Er und viele andere hatten sich erhofft, eine solche Grundorientierung könne nach alledem, was durch Deutschland angerichtet worden war, zur kollektiven Moral werden, die Politik im Kern veränderte. Einmalig wäre das für ihn schon gewesen – soweit kannte er die Geschichte allemal –, aber er traute es den Deutschen zu, sich dazu unter der Führung des «anderen Deutschlands» durchzuringen. Die Enttäuschung war um so größer. «Die Vergangenheit ist in der Bundesrepublik nicht moralisch, sondern politisch bewältigt worden – in einer internationalen Konstellation der Interessen und Kräfte (gemeint ist der Ost-West-Konflikt), die dem auf das Nachhaltigste zuträglich war.»³

² Verteidigung unserer Möglichkeiten, in: Erich Kuby, Franz Josef Strauß. Wien-München-Basel 1963, S. 315-380.

³ Der SS-Staat, S. IX.

Der Antikommunismus, darin allerorten die kommerziellen Interessen, das waren die Antriebskräfte, die auch das sich neu organisierende Westeuropa prägten.

Friedensstrukturen für Europa

Für eine europäische Integration hat er sich in den ersten Jahren besonders eingesetzt. Er war Präsident der Europa-Union, Präsident des Deutschen Rates der Europäischen Bewegung, der organisatorischen Zusammenfassung aller europapolitischen Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland, und Vizepräsident der Union Européenne des Fédéralistes, einer stark von Franzosen beeinflussten sozialistischen Organisation, die einen europäischen Bundesstaat anstrebte. Im Widerstand gegen die Nazidiktatur schon, auch in den Widerstandsgruppen der KZ, ja gerade dort, wurden Europa-Pläne ausgemalt.⁴

Eugen Kogon war an ihnen beteiligt und ging nach der Befreiung unverzüglich und unermüdlich ans Werk. Grundimpuls war die sozialistische Idee ebenso wie die Friedenssehnsucht. Den nie endenden und weit in die Geschichte zurückreichenden verheerenden Kriegen, wie sie zwischen den europäischen Völkern zuerst und dann den Staaten geführt wurden, entsprach eine Geschichte eher schüchterner, jedenfalls mehr der Ideenwelt angehörenden Friedensgedanken, die auch zu allerlei Europa-Plänen gediehen sind. Nun sollte der Zweite Weltkrieg die letzte gründliche Lehre für die Europäer sein. Die ins Auge gefaßte Friedensstruktur war der Europäische Bundesstaat, wegen des Eisernen Vorhangs notgedrungen zunächst auf Westeuropa beschränkt, aber dort von einer kräftigen sozialistischen Bewegung geprägt, die auf gerechtere Gesellschaftsverhältnisse

⁴ Vgl. Walter Lippens, Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940-1945. München 1968.



In diesem Brief an einen Geistlichen bittet Simone Weil um Antwort auf dringende Fragen, die sie hindern, sich taufen zu lassen. Eine erstaunlich aktuelle Anfrage auch an die heutige Kirche.

Simone Weil: Entscheidung zur Distanz

Fragen an die Kirche. 80 Seiten, broschiert, Fr. 16.70. Dieser 1942 von der jüdisch-französischen Philosophin und Schriftstellerin geschriebene Brief klingt wie aus unseren Tagen. Es ist die prophetische Vision einer Frau, die ihrer Zeit weit voraus war.

Aufmerksamkeit für das Alltägliche
160 Seiten, broschiert, Fr. 25.90. Ihr kurzes Leben war ein kompromissloser »Selbstversuch«, der fasziniert und provoziert. Im Alltäglichen fand sie ihre ungewöhnliche Synthese von Politik und Mystik: jene Aufmerksamkeit, die sie auch zur Begegnung mit der christlichen Botschaft führte.

Kösel

und damit auf einen strukturell verankerten, d. h. wirklichen Frieden zusteuert. Es kam alles ganz anders. Am Anfang stand ein gescheitertes Projekt, der Europa-Rat, mit eher grotesk wirkenden Mini-Kompetenzen ausgestattet. Besonders Großbritannien legte sich quer und sollte doch dabeibleiben. Kurze Zeit darauf gelang mit dem Schuman-Plan ein kleiner Anfang. Vier Wirtschaftssektoren, beschränkt auf sechs Länder, aber mit wirklicher politischer Kompetenz, von den Nationalstaaten auf eine supranationale Institution verlagert, dazu rüstungswirtschaftlich besonders sensibel, sollten integriert werden. Ökonomische Interessen, das waren die realen tragenden Kräfte der europäischen Einigungsbestrebungen. Ein gemeinsamer Markt, nicht der europäische Bundesstaat, der die Wirtschaftsintegration einschloß, aber ungleich mehr zum Ziele hatte als die Internationalisierung des Kapitals, stand im Zentrum, und das bis heute. Der nächste Contre-Coup war die Europäische Verteidigungsgemeinschaft, ihr nur angehängt, damit sie nachträglich alles überstülpen könnte, die Europäische Politische Gemeinschaft. Für Leute wie Eugen Kogon wurde es nun wirklich heikel. Sie wollten keinem noch so prekären Integrationsprozeß im Wege stehen, sollten nun aber im ersten Anlauf die Militarisierung jenes «Friedens-Europas» und ausgerechnet noch die Remilitarisierung der Westdeutschen in Gang setzen. Im ganzen Westen war ein blindwütiger Antikommunismus entstanden, der mit der Beschwörung einer höchst gefährlichen und aggressiven Sowjetunion, der «roten Flut», alles andere überschwemmte. Die in Westdeutschland weit verbreitete Ohne-mich-Haltung, die gegen eine Wiederbewaffnung der Deutschen gerichtet war, konnte dem nur wenig Widerstand entgegensetzen. Schon gar nicht konnten es die sozialistischen Erneuerungsbestrebungen. Die eigentliche europäische Friedensidee erstickte in solcher antikommunistischer Mobilmachung. Der «Verteidigung» gegen den totalitären Kommunismus verdankte auch die kapitalistische Restauration sowohl in der westdeutschen Republik als auch in Westeuropa überhaupt ihre ideologische Rechtfertigung. Nicht die nach innen gerichtete Friedensordnung, sondern das ökonomisch aggressiv prosperierende kapitalistische Westeuropa, integriert in eine hochgerüstete atlantische Allianz wurde zum Gegenmodell des kommunistischen Osteuropas ausgebaut.

Darunter hat Eugen Kogon bis zu seinem Tode gelitten. Nur resigniert und als geringeres Übel hatte er noch die Europäische Verteidigungsgemeinschaft akzeptiert, sofern sie eine kleine westdeutsche Armee, domestiziert durch Integration, umfaßte. Sein ursprüngliches Projekt war damit aber gescheitert. Ihm schwebte eine Bundesrepublik Deutschland vor, die ob der destruktiven Vergangenheit ausdrücklich alles neue Militär verweigerte, um sich um so intensiver der Friedensarbeit zu widmen, der Völkerversöhnung, der Hilfe für die Dritte Welt und vor allem dem Aufbau einer sozialgerechten Gesellschaft. Das war für ihn Vergangenheitsbewältigung der Deutschen.

Vor der uralten Frage

Weil anderes geschah, in vielem das Gegenteil sogar, wurde aus dem, der die positive Orientierung der Gedanken und Projekte liebte, mehr und mehr ein harter Kritiker der politischen Entwicklung. Am meisten beunruhigte ihn der Rüstungswahnsinn. Selbstverständlich unterstützte er die sich seit 1980 ausbreitende Friedensbewegung. Hätte er noch mehr Kraft gehabt, so wäre er, wie *Heinrich Albertz*, *Helmut Gollwitzer*, *Helmut Ridder* und *Erich Fried*, auf den großen Versammlungen aufgetreten und so ebenfalls zur Leitfigur der Jungen geworden. Sein letzter großer Auftritt war wohl bei der Abschlußkundgebung des Katholikentages von unten im Jahre 1982 in Düsseldorf. Die Halle war voll. Aber die Tausenden ließen sich nicht einmal von *Ernesto Cardenal* in Schwung bringen, weil sie von all dem Erlebten und Gehörten müde geworden waren. Dann kam Eugen Kogon. Leidenschaftlich und mit der Autorität dessen, der aus langer Erfahrung und Einsicht um die Dinge weiß,

hat er sie in seinen Bann gezogen. Beschwörend mahnte er die vielen jungen Menschen: «Glaubt ihnen nicht, die da den Rüstungswahnsinn weiterbetreiben, die so viele Menschen in den Hungerzonen der Welt, und die unsere Natur verkommen lassen!» Was sich da seit 1981 in der deutschen Friedensbewegung rührte, in seinen Ausmaßen einmalig für deutsche Verhältnisse, das hat ihm zwar noch einmal Mut gemacht, konnte aber seine immer tiefer gehende Skepsis nicht mehr verdrängen. Immer bitterer hat er sich im Alter über die so ganz anders gestaltete und den zentralen Weltaufgaben nicht gewachsene Politik geäußert. Auch der Spott war ihm vergangen, der bei ihm, dem meistens so liebenswürdigen und jovialen Bayern mit österreichischem Einschlag, gelegentlich hervorbrach. Von den Parlamentariern hat er gesagt: «Meistens sind es hüpfende Zwerge, die lange Schatten werfen, weil die Sonne tief steht.»

Immer einsamer wurde er in den letzten Jahren seines Lebens. Und sein christlicher Glaube? Wirkliches können wir nicht wissen. Von der Kirche hielt er nicht viel. Schon im März 1952 schrieb er:

«Die Kirchen. Wer wollte behaupten, daß unter ihrem Einfluß, unter unserem christlichen Einfluß, die Welt sich verändert, – wie es einst universal und in so manchem Jahrhundert unserer europäischen Kultur zutraf? Sie bestehen ja aus uns selbst – wenn auch nicht nur – und gewiß könnte das Salz von unserem innersten Bereich, von den Kirchen aus seine Schaltheit abtun, der Sauerteig von neuem zu durchsäuern anfangen; aber allzuviel «Welt» mit ihren falschen Sicherheiten hat Salz und Sauerteig verschalt, und es tönt bloß, fast sehr ehrlich und jedenfalls sehr wahrheitsgetreu, aus uns eben diesen Gefäßen. Auch hier reicht es gerade noch zu zahlreichen Ansätzen. Im übrigen kleben die «überlieferten Werte des christlichen Abendlandes» inmitten einer Gesellschaft, der sie ziemlich gleichgültig sind, als Etiketten an der restaurativen «Kulturpolitik».»

Das klang nicht sehr ermutigend. Noch weniger erhoffte er sich von der Amtskirche, deren Machtstruktur er für verderblich hielt. Er mochte sich aber nicht allzusehr auf die immer stärker werdende Kirchenkritik einlassen. Viel wichtiger war ihm die Botschaft jenes «Rabbi von Nazareth», die Botschaft von der Liebe. Und die vielen Zweifel, die ihn umtrieben, wollte er immer wieder durchbrochen wissen. Wenige Monate vor seinem Tod sehnte er sich noch einmal nach einem Gespräch mit Walter Dirks: «Wir müssen über die Ewigkeit reden». Die mangelnde Beweglichkeit der beiden Alten hatte es dazu nicht mehr kommen lassen. Wie oft hat er den so viel heiteren Freund um seine Glaubensgewißheit benediet. In ihm wucherten viele Unsicherheiten über das, was ihn nach dem Tode erwartete. Er mißtraute der theologischen Überlieferung, den vielen Lehren über alles und jedes. Die uralte Frage plagte ihn immer neu, wie sich denn der Gott der Liebe mit dem unermeßlichen Menschenleid verträgt, das er an sich und an den vielen anderen erfahren hat, und von dem die Historie voll ist. «Es bleibt ein Geheimnis», mehr wußte er sich am Ende nicht zu sagen. Dennoch hat ihn, so schien es doch und so bleibt zu hoffen, sein Grundvertrauen zu dem Gott des Erbarmens nicht verlassen. Jedenfalls ließ er erkennen, wieviel Sehnsucht nach solcher Geborgenheit in ihm war.

Mit Eugen Kogon starb einer meiner drei Väter. *Alfons Erb*, mein natürlicher Vater, der viele Jahre mit ihm in der Europäischen Bewegung zusammengearbeitet hat, ging vier Jahre vor ihm in den Tod, am gleichen Tag und fast zur gleichen Stunde. Walter Dirks, der älteste von den dreien, hat mit seinen 87 Jahren noch viel Lust zu leben. Das möge ihm und uns noch lange beschieden sein. Sein Freund EK, so nannten wir ihn alle, wollte sterben. 18 Tage, nachdem er es mir zum letzten Mal sagte, hat Gott ihn zu sich genommen. Es war der Heilige Abend 1987.

Gottfried Erb, Gießen

DER AUTOR ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Gießen und war seit 1975 Mitglied der Redaktion der «Frankfurter Hefte».

Kierkegaard für Christen

Ein fälliger Hinweis auf den Mann und auf das Werk

Im vorigen Jahr hat Walter Rest, emeritierter Professor der Philosophie und Pädagogik an der Universität Münster (Westfalen), in der Herderbücherei ein Buch mit dem Titel *Kierkegaard für Christen* veröffentlicht.¹ Soviel ich sehe, hat es die Beachtung noch nicht gefunden, die es verdient. Sein Untertitel: *Eine Herausforderung*. Beide fordern uns heraus: Sören Kierkegaard (1813–1855) und sein Interpret. Das Buch, gut 200 Seiten stark, kommt zur rechten Zeit; ich neige dazu, es für unentbehrlich zu halten; nicht als Fachmann sage ich das, sondern als zeitgenössischer Christ, den der Gehalt dieses Buches sehr angeht.

Eine aktuelle Botschaft

Sören Kierkegaard, einer kleinen intellektuellen Minderheit der heutigen Christen im deutschen Sprachraum immerhin seit den zwanziger Jahren vertraut, kommt in der Diskussion der gegenwärtigen Krise der Kirche und des Christentums, wenn ich recht sehe, so gut wie gar nicht vor. Das können wir uns wohl nicht leisten. Das Buch von Walter Rest bezeugt die solide Sachkenntnis und die Darstellungskraft des Autors. Notwendig für uns ist es vor allem wegen der unveränderten Aktualität der Einsprüche gegen das kirchliche Christentum seiner Zeit, die Sören Kierkegaard in scharfer, doch geistvoll argumentierender Sprache erhoben hat – unmittelbar gegen die dänische Landeskirche der Zeit seiner Wirkung, mittelbar gegen verstaatlichte Kirche schlechthin, gegen eine nur scheinchristliche Kultur, gegen die Verbürgerlichung des Christentums, gegen das, was wir mehrdeutig «Volkskirche» nennen, gegen ein Lehr- und Dogmensystem, das die christliche Botschaft zwar bereichert, aber auch verkürzt hat, gegen eine christliche Praxis, die sich als religiöse Beigabe zum Lebensvollzug versteht. Ebenso aktuell ist die produktive und provozierende Antwort, die jener Christ seiner Zeit gegeben hat, – ohne die Autorität des Amtes, nicht also als Apostel, sondern als «ein Einzelner». Die Botschaft wendet sich dem Anspruch nach an alle, vor allem an die, welche sie wirklich ernst nehmen wollen, im Grunde aber an «den Einzelnen». Obwohl diese Botschaft rigoristische Züge aufweist, hat sie ihre Geltung nicht verloren: ein Korrektiv, auf das kein nachdenklicher Christ, welcher Konfession auch immer, verzichten darf.

Kierkegaard war so kühn, die Christenheit als «eine Sinnestäuschung» zu bezeichnen. Sie hat nach seiner Überzeugung das Christentum aufgegeben, das jedenfalls, was nach dem Apostel Paulus «den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit» ist. So hält es Kierkegaard für die dringendste Aufgabe, die Christenheit «zu christianisieren». Für den Grundansatz dieser Umkehr proklamiert er die Formel der «Gleichzeitigkeit mit Christus». Er meint damit etwas anderes und mehr als nur die legitime Bemühung unserer Phantasie, uns in die Nähe des historischen Jesus von Nazareth, wie ihn die Schrift bezeugt, hineinzudenken und hineinzufühlen. Wäre die Beziehung, die Kierkegaard da im Auge hat, nicht so dialektisch und insofern rational formuliert, so könnte man von einem mystischen Phänomen sprechen. Trotz diesem hohen Anspruch dürfen wir erfreut an eine uns sehr vertraute Parallele denken: Kierkegaard ist in seiner Aktualität sozusagen gleichzeitig mit seiner kirchlich-christlichen Situation, und er proklamiert die Gleichzeitigkeit mit Christus, und Papst Johannes XXIII. bietet der Kirche im «Aggiornamento» die Solidarität mit der gesellschaftlichen Realität unserer Tage an, verweist uns im übrigen

an die Vergegenwärtigung der «reinen und klaren Linien der Urkirche», die noch so nahe am Leben Jesu Christi gelebt hat. Beide orientieren die gegenwärtige Aufgabe am Ursprung, – Guardini nannte das «das Gesetz des Anfangs».

Wenn Walter Rest seinem Buch über den scharfsinnigen, kritischen und produktiven Dänen den Titel *Kierkegaard für Christen* gibt, so bezieht er sich offenbar auf beide Versuche, christlich zu leben: auf den der Christen, die nicht viel mehr als Traditionsträger, etwa nur Kirchengänger oder gar nur «Namenschristen» sind, und auf die Minderheit, die sich kritisch und produktiv der Erneuerung der Kirche verschworen hat. (Ich weiß: diese polarisierende Parteinahme ist problematisch, weil undifferenziert und einseitig.)

Sonderbarerweise beschäftigt sich Sören Kierkegaard gar nicht mit dem geschichtlichen Prozeß, der zwischen dem 2. Jahrhundert und seinem 19. Jahrhundert zu jenen Verkürzungen des Christentums geführt hat, mit den Fehlorientierungen also, die für manche Perioden der Geschichte der Kirche bezeichnend sind. Ich wage es, einige wichtige – in äußerster Kürze – aufzuzählen: Zu denken ist an die hellenistische Verdrängung der jüdischen Wurzeln des Christentums; an die konstantinische Wende; an das verhängnisvolle Schisma von 1054; zu denken ist daran, daß die Jahrhunderte nach Benedikt und ebenso, 700 Jahre später, die Jahrhunderte nach Franziskus die indirekten Zukunftsentwürfe der beiden nicht als solche erkannt, sondern in Orden kanalisiert haben, und so im frühen Mittelalter den Schwertglauben und die Doppelreich-Struktur, sowie im 13. Jahrhundert die Verinnerlichung des bürgerlichen Reichtums im Vorschein der «Neuzeit» mitverursacht haben; zu denken ist daran, daß die beiden Religionsparteien des 16. Jahrhunderts eine nachmittelalterliche christliche «Neuzeit» verfehlt haben; wir haben nicht zuletzt an die gegenreformatorische Verhärtung des Katholizismus zu denken. Alle diese Fehlorientierungen haben noch heute ihre sehr konkreten Folgen: Der gegenwärtige Augenblick der Welt- und Heilsgeschichte mutet uns die Anstrengung zu, jene Geschichte aufzuarbeiten. Die katholische Christenheit hat ja in der politischen, geistigen und geistlichen Krise der Ersten, der Zweiten und der Dritten Welt wesentlich an der Rettung der Menschheit und an den Entwürfen und Realisierungen gerechter – seien wir bescheiden: zumutbarer Zustände mitzuwirken. In solcher Lage kann uns Kierkegaard wahrhaftig nur indirekt helfen. Er verzichtet ja auf eine Analyse der Geschichte und begnügt sich mit der Analyse ihrer Ergebnisse, seiner (und in etwa unserer) Gegenwart.

Unbeschadet dieses Defizits ermutigt uns Kierkegaard durch seinen dringenden Ruf, die ursprüngliche Botschaft redlich und in strenger Bemühung in unserem Leben zu verwirklichen. Er läßt im äußersten Ernst nicht davon ab, eine «Umkehr» einzuklagen, die offenbar viel radikaler ist als das, was in der Fastenzeit und überhaupt neuerdings auch uns mehr als früher ans Herz gelegt wird. Kierkegaard fordert da nicht zuletzt diejenigen Christen heraus, die heute, weil sie sich des Gewichts der Geschichtlichkeit des Menschen bewußt sind, in Sorge und Unruhe jene Fehlentscheidungen nachträglich sozusagen «ument-scheiden» müssen und wollen. Entscheidend ist dabei, daß sie, daß wir uns in «anamnetischer Solidarität» – Helmut Peukert – nicht nur der Opfer der Geschichte erinnern, sondern uns auch an die Christen zweier Jahrtausende halten, die im Prozeß der abenländischen Geistes- und Seelengeschichte als Einzelne oder als Gruppen durch ihr Denken und durch ihr Leben die Wahrheit der Botschaft Jesu als die jeweils aktuelle Wahrheit bezeugt haben: durch authentisch christlich gelebte Antworten auf ihre geschichtlichen Situationen. Es waren oft bedeutende Geister und Heilige, die sich das von Gott haben schenken lassen, unter ihnen die Stifter der klassischen Orden, weniger die Orden selbst, die sich dann oft in die Mängel ihrer Zeit verstrickt haben; aber auch unzählige, oft unauffällige kleine Leute werden es geschafft haben. Sie sind insgesamt nicht gerade eine «Wolke» von Zeugen, aber in ihrer Kontinuität bezeugen

¹ Kierkegaard für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung und Textauswahl von Walter Rest (Herder Bücherei 1389). Herder-Verlag, Freiburg u. a. 1987, 221 Seiten, DM 10,90.

sie die Lichtseite der Kirchengeschichte. Auch mit ihnen können wir «gleichzeitig» werden; das ist natürlich etwas anderes als jene fast mystische «Gleichzeitigkeit mit Christus», zu der Sören Kierkegaard uns herausfordert; doch ergänzt die Bemühung, sich auf gewöhnlichere Weise auch mit ihnen zu identifizieren, das, was wir von Kierkegaard lernen können.

Wege zu Kierkegaard

Es wäre lohnend, den Prozeß der Rezeption der dänisch geschriebenen Arbeiten Kierkegaards im deutschen Sprachgebiet festzuhalten. Ich beschränke mich auf den Bericht einiger Erfahrungen, die Walter Rest gemacht hat und die auch ich gemacht habe. Das geschah in der katholischen Jugendbewegung der zwanziger und dreissiger Jahre. Wir teilten das Pathos der ersten Jugendbewegung, den Anspruch auf Selbstbestimmung der Jugend; vor allem aber reihten wir uns in die Front gegen die alte Welt ein, in die Front gegen das Bürgertum – dem wir doch selber entstammten – und vor allem gegen die «Bürgerlichkeit». Wenn wir die Radikalität der christlichen Glaubensentscheidung gegen das ausspielten, was wir als «verbürgerlichtes Christentum» empfanden, dann standen wir, ohne es zunächst zu wissen, schon bereit, in Kierkegaard einen unserer geistigen und geistlichen Ahnen zu entdecken. Wir beide haben uns früh und auch gemeinsam dieser Entdeckung versichert. Mein Freund hat ein gründliches Studium darangesetzt, aber wie jedermann konnte auch ich 1937 von seiner Dissertation profitieren.² Sie handelte von der «indirekten Mitteilung». Ich muß es für typisch halten, daß ich diese Kategorie, über deren Rang im Denken des großen dänischen Christen Walter Rest gearbeitet hatte, auf meinen eigenen Weg aus der Theologie in den Journalismus beziehen konnte. Kierkegaard hat diesen allerdings aus seinen Kopenhagener Erfahrungen als trübes Produkt einer «Journaille» erfahren; aber der Christ einer anderen Zeit durfte und konnte die Publizistik als das geistig-weltliche Engagement verstehen, in dem er die christliche Wahrheit zu verkünden hatte, nicht so sehr (und nicht ohne Not) durch ein Bekenntnis, nicht priesterlich oder fachtheologisch, sondern «indirekt»: weltlich also, in der kommunikativen Solidarität, die den Schreibenden, der sich unabhängig von staatlichen und kirchlichen Behörden «einmisch», mit seinen Lesern verbindet. Auch das ist «indirekte Mitteilung». Die christlichen Lehrer aller Fächer, auch im «Religions-Unterricht», sind in vergleichbarer Lage. Kierkegaard bezieht die Kategorie nicht auf das «Wissen», das, als «Unterricht» – direkt mitgeteilt werden kann und muß, sondern auf das «Können» –, worunter wir bei ihm schlechthin die Kunst verstehen können, das Leben christlich zu bestehen. Er spitzt die Sache zu, wenn er auch die Eltern fast ausschließlich auf diese «indirekte» Form der Mitteilung des Christentums festlegt. In der Familie nur «indirekt» vom Christentum zu sprechen, ist zu wenig; aber als Teil der Erziehungsaufgabe ist dieses diskrete Verfahren offenbar wichtig, ja oft entscheidend.

Es ist zu fragen, wie sich unser und unserer Generationsgenossen theologisches Bewußtsein in den Jahren vor der Entdeckung unseres neuen Ahnen entwickelt hat, bis wir erkannten, daß wir Kierkegaard «brauchten». In der Blütezeit der Jugendbewegung war für uns eines der bezeichnenden Elemente der von uns kritisierten bürgerlichen Welt «das System», die Systematik schlechthin. Wir kritisierten das der Schule, des Universitätsstudiums, der «neuscholastischen» Philosophie und Theologie, des nachkantischen deutschen Idealismus, der aristotelischen und kartésianischen Logik. Der Widerspruch gegen alles Systematische lockte; Polemik, vor allem aber Dialektik war gefragt, auch das Paradox, sogar die Provokation. Diese Momente fanden wir dann nicht nur beispielsweise bei Theo-

dor Haecker ausgeprägt, sondern besonders bei Kierkegaard. Als «Systeme» sahen wir auch manche Ideologien jener Zeit, die «Ismen». Wir wollten in christlicher Motivierung (und bald in sozialistischer Option) nüchtern «die Welt in Ordnung bringen», aber nicht durch neue Organisationen und Systeme, sondern als «Bewegung», anregend, anstoßend, ansteckend.

Auf der obersten Ebene des Denkens war das für uns zentrale System natürlich der deutsche Katholizismus. Die erste Erschütterung seiner geistigen und geistlichen Sicherheit, die wir erlebten, war – nicht ohne den Einfluß des französischen «renouveau catholique» – die Mysterientheologie. Sie war für uns die Überwindung der Neuscholastik, jener Theologie, die trotz der von ihren Vorgängern entdeckten «negativen Theologie» viel zuviel von Gott zu «wissen» beanspruchte. Nun wurde Gott primär als Geheimnis verstanden, – oder besser: nicht «verstanden». Ja: Gott, der «ganz andere», Gott, ein Geheimnis schlechthin – das war etwas ganz anderes als das Lehrsystem, in dem der Begriff des Geheimnisses zwar vorkam, das sich aber in der Detailausführung nicht immer daran hielt. Ein Geheimnis war auch das wichtigste Element unserer religiösen Praxis, das Sakrament, das wir bis dahin eher als ein allzu verständliches Heilmittel gesehen und genutzt hatten. (Daß die Theodizeefrage nicht schlüssig zu beantworten ist, hatten wir schon früher gemerkt.) Ein Geheimnis war trotz dem großartig simplen Wörtchen «und» in der Formel «wahrer Mensch und wahrer Gott» die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. (Wir fanden dieses Mysterium später gerade in Kierkegaards systemkritischen Denken dargelegt.) In der Periode der Mysterientheologie wurde Maria Laach, das Kloster nicht mehr der Jesuiten, sondern der Benediktiner, für uns wichtig. Aber wir stutzten gewaltig, als sich aus dieser bewegenden Theologie – unter anderem gerade in dieser Abtei – in einer Wendung ins Politische die «Reichs-Theologie» entwickelte. Der republikanische und basisdemokratische Impuls in uns rebellierte. Wir reagierten auf diese verführerische Ideologie, indem wir unsere antibürgerliche Haltung politisch radikalisierten. Wir waren nun «links», solidarisierten uns mit dem Proletariat, und wir begannen, den Marxismus des jungen Marx ernst zu nehmen und in unser christliches Weltbild zu integrieren. (Unberührt von dieser Wendung unseres Denkens und Fühlens blieb unser Engagement in der mit der Mysterientheologie gleichzeitigen frühen liturgischen Bewegung.)

Für unseren Willen, in allen neuen Erkenntnissen der Kirche treuzubleiben, uns in ihr gleichfalls radikal, kritisch und produktiv zu engagieren, waren uns mit einem Male «Querdenker» in der Geschichte der Kirche wichtig, am stärksten wohl Blaise Pascal. (Als lebenden christlichen Denker dieser Art lernten wir den Münsteraner Peter Wust kennen, dem Walter Rest nahestand; der bezeichnende Titel eines seiner Bücher: *Ungewißheit und Wagnis*.) Auf Pascal hatte uns schon Romano Guardini hingewiesen; er hatte uns auch früh auf Sören Kierkegaard aufmerksam gemacht.

Walter Rests Buch

Daß diese Option samt allem dem, was uns inzwischen bereichert und irritiert hat, lebendig geblieben ist, bezeugt Walter Rests Buch.

Sein erster Teil ist als knappe veritable «Werkbiographie» eine kluge und engagierte Einführung in das Leben und in das Werk Kierkegaards. Der Leser wird die Fülle der Informationen und Wertungen bewundern, die der Autor hier auf knappen 50 Seiten zusammenbringt. Der größere Teil des Buches besteht dann aus den ausgewählten Texten und Textauszügen. Gerade auf dieser Verbindung beruhen der Gebrauchswert und der Reiz des Buches. Kierkegaard, der nachdenkliche und streitbare Christ, hat sich in vielen literarischen Formen ausgedrückt, von den Flugschriften, dem Tagebuch, den Predigten und den sehr eindrucksvollen Gebeten an bis zu großen Abhandlungen. Neben den Texten, die Beispiele der «indirekten Mitteilung» sind,

² W. Rest, Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren dargestellt an Leben und Werk Sören Kierkegaards (Phil. Diss. 1937, Münster/Westf.) Emsdetten in Westfalen 1937.

finden wir doch auch Belege für eine direkte Verkündigung: Sören Kierkegaard war ein strenger und konsequenter Denker, aber ganz ohne glückliche Inkonssequenzen kam er offenbar nicht aus. Auch im sehr kommunikativen Umgang mit den Lesern (besser: mit dem Leser, dem «Einzelnen») spricht er sehr unmittelbar, manchmal fast vertraulich wie Johann Peter Hebel; zugleich und dicht daneben allerdings mutet er den Leuten eine hochgespannte dialektische Logik zu. So besonders, wenn er die Ich-Struktur des Menschen in den Begriff zu bringen versucht, in dialektischen Bestimmungen des «Selbst», des «Geistes», des «Glaubens». Kierkegaard ist in alledem auch für uns heute ein großer Schriftsteller. Auch wache Christen sollen – sie sind ja keine Sonderchristen – «werden wie die Kinder», «kindlich» glauben und vertrauen; aber sie wollen, soweit und solange sie es eben schaffen, dennoch weder den aufrechten Gang aufgeben noch ihren Erkenntnis-Apparat abschalten. Wer in solcher Lage ist, wird gut daran tun, sich immer wieder einmal der scharfen Prüfung seines Glaubens und seines Denkens auszusetzen, die ihm Sören Kierkegaard zumutet.

Folgen aber können sie, können wir ihm wohl nicht. Wer so konsequent wie Kierkegaard das Relative am Absoluten mißt, gerät in die Versuchung, jenes Relative zu Null werden zu lassen. Kierkegaard weiß trotz seinem Rigorismus durchaus eine relative Menschlichkeit zu schätzen, aber, wenn ich recht sehe, nur im Bereich der Nähe. (Ist er ein Feind der verbürgerlichten Christen, so doch offenbar ein Freund der kleinen Leute.) Von seinem psychologischen Blick, der durch pathologische Züge nicht geschwächt, sondern gestärkt wird, können wir ebenso profitieren wie von der Entschiedenheit, in der er selbst Entscheidungen von uns fordert; aber er hat offenbar kein Sensorium für die groß aufgefaßte Weltlichkeit gehabt, wie sie sich in der Geschichte Europas im gesellschaftlichen Prozeß als Aufklärung, Differenzierung und Humanisierung ausgebildet hat. Wir erfahren heute schauernd die negativen Folgen, die dieser Prozeß mit sich gebracht hat; aber wir dürfen seine produktive und humane Seite nicht verraten. Auch wir Christen sind nicht nur zu heilsamen Veränderungen, sondern auch zum kritischen Ja zu dieser unserer Welt verpflichtet.

Kierkegaards deutlicher Distanz zur weltlichen Welt entspricht in seinem Denken sein Verhältnis zur europäischen Philosophie; – mit der einen großen Ausnahme: er setzt sich mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel auseinander. Hier wird die Distanz zur Feindschaft. Kierkegaard weiß sich als den Gegenspieler des deutschen Philosophen; er versteht dessen Dialektik der Vermittlung mit Recht als schärfsten Gegensatz zu seiner eigenen Dialektik. Er selbst, so wird er gedacht haben, machte sich die Versöhnung der Gegensätze nicht so leicht wie der Berliner Philosoph. Dieser suchte und fand diese Versöhnung im Prozeß der Geschichte (und in der Verklärung der Gegenwart), er selbst jenseits der Geschichte in der Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus, im Glauben des Einzelnen, der Person, dessen Ich zum Selbst werden soll, in der Krankheit des Lebens, das ein Leben zum Tod und dadurch zu Gott ist. Vielleicht kann man – ein wenig simpel – sagen, daß für Kierkegaard Gott die «Synthese» aller «Thesen» und «Antithesen» ist, in denen wir existieren.

In der Mitte des Jahrhunderts

Einen anderen Kritiker Hegels, Karl Marx, hat Kierkegaard ebensowenig zur Kenntnis genommen, wie dieser ihn. Dabei fällt Kierkegaards schriftstellerisches Wirken in die Jahre von 1840 bis 1855. 1847/48 aber erschien – in einer Zeit, die wir zum «Biedermeier» rechnen! – das Kommunistische Manifest. Anschaulich sieht Walter Rest die beiden Männer «Rücken an Rücken» in verschiedene Welten schauen; und er vergleicht den Erkunder der Innerlichkeit mit einem «Internisten», den Sozialrevolutionär mit einem «Chirurgen» – ich ergänze: der zunächst ein «Anatom» war.

Kann man Marx als «Kollektivist» dem «Individualisten»

und Anwalt «des Einzelnen» gegenüberstellen? Gewiß war Marx durchaus von der Gesellschaft fasziniert, aber er und Friedrich Engels sagen immerhin in jenem Manifest selbst doch auch, sie strebten eine Gesellschaft an, «worin die freie Entwicklung eines jeden die Voraussetzung zur freien Entwicklung aller ist» – die Voraussetzung! Vor allem aber dürfen wir eine zu wenig beachtete verborgene «Nähe» zwischen Jesus von Nazareth und Karl Marx nicht völlig übersehen: Der Menschensohn identifiziert sich mit dem «Bedürftigsten»; was wir im Bösen oder im Guten diesem antun, tun wir dem Gottessohn an. Karl Marx aber ist nicht falsch beurteilt, wenn wir sagen, er, der Bürgersohn, sei der erste Denker gewesen, der ein Welt- und Geschichtsbild von der Existenz der Bedürftigsten aus entworfen habe, gegen alle bis zu seiner Zeit verkündeten Weltbilder, die von den Mächtigen oder – gerade im 19. Jahrhundert – von den Besitzbürgern aus entworfen worden waren, oder bestenfalls von dem Modell eines als ungeschichtlich vorausgesetzten Menschen aus. Bei allen Gegensätzen in vielen Bereichen könnte die Orientierung am Bedürftigsten authentische Marxisten mit authentischen Christen verbinden. Es scheint so zu sein, daß in der Zeit der «Theologie der Befreiung» diese Einsicht an Boden gewinnt. Was aber nun Kierkegaard betrifft, so ist festzustellen, daß jene Orientierung am Bedürftigsten nicht im Vordergrund seines Denkens, Fühlens und Lebens gestanden hat. Wir haben kein Recht, zu vermuten, er habe sich im privaten Leben nicht als guter Christ verhalten; aufgerufen zum caritativen Engagement – oder gar zum sozialen – hat er jedenfalls nicht. Insofern war er, der scharfe Kritiker der pseudochristlichen Bürgerlichkeit, ein Bürger in einer dänischen Großstadt der Jahrhundertmitte, durchaus ein Kopenhagener. Hegel ist der einzige von den großen Männern der Jahrhundertmitte gewesen, mit dem sich Kierkegaard beschäftigt hat. Keinen von ihnen hat er kennengelernt. Friedrich Nietzsche war allerdings erst elf Jahre alt, als Kierkegaard starb. Und Hegel war schon gestorben, als Kierkegaard erst 18 Jahre alt war. Arthur Schopenhauer hätte ihn interessieren können, und er hätte dessen Werke ausnahmslos zur Kenntnis nehmen können; ebenso die von Ludwig Feuerbach. Ein Symposium mit den Teilnehmern Hegel, Feuerbach, Marx, Schopenhauer und Kierkegaard: Es wäre aufregend, wenn das hätte zustande kommen können, wenn es zustande gekommen wäre und wir die Protokolle lesen könnten. Diese phantastische Vorstellung macht jedenfalls deutlich, wie isoliert Sören Kierkegaard im europäischen Geistesleben seiner Zeit gewesen ist.

So ist er auch für den, der sich von ihm den Spiegel vorhalten läßt und ihm dafür dankbar verpflichtet ist, ein unbequemer Geselle. Man wird «heiß», wenn man mit ihm umgeht, aber nicht so oft wird man «warm» mit ihm. Er muß uns genügen, daß er unser Korrektiv ist.

Der christliche Existentialist, der brüderliche Tröster

Im übrigen verdanken wir ihm, dem ersten Existenzphilosophen und Existenztheologen unserer Zeit, ein Fülle von einzelnen Einsichten psychologischer und theologischer Natur. *Ein* Bereich ist in Walter Rests Buch nicht dokumentiert: der Ansatz einer Ästhetik. Erstaunlicherweise kannte und liebte er, der einigermassen kunstfremde Ethiker und Theologe, die Musik Mozarts; er entwickelte an ihr die Unterscheidung des Ästhetischen und des Ethischen; der «Don Giovanni» scheint ihn besonders beeindruckt zu haben. Mit stärkstem Interesse werden wir lesen, was Kierkegaard, äußerst differenzierend, über die «Angst» herausgefunden hat, vor allem über ihre Beziehung zum Glauben. Auch diese Analyse ist ein vortreffliches Zeugnis seiner dialektischen Methode. Der Christ wird von den Schriften, in denen er «erbaulich» vom «Erbaulichen» spricht, sowie von seinen Predigten, Reden und Gebeten reichen Gewinn haben können.

Im hohen Alter, in dem ich mich noch einmal etwas ausgiebiger mit Sören Kierkegaard beschäftige, wird mir der unbequeme

Christ noch wichtiger und aktueller als je. Wenn es – mit dem Wort eines zeitgenössischen Schriftstellers zu sprechen – eine «gesegnete Unruhe» gibt, die uns offenbar bis zum letzten Tag unseres Lebens zu schaffen macht, uns aber möglicherweise auch lebendig erhält, dann kann uns der sonderbare Heilige aus Kopenhagen zur Seite stehen. Unbestechlich ernst und kritisch, aber zugleich – und untrennbar davon – tröstend und ermutigend.

Walter Dirks, Wittnau

Wider das Schweigen

«Mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Brüdern in Christus zusteht, sollen die Laien den geweihten Hirten ihre Bedürfnisse und Wünsche eröffnen. Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und Stellung haben sie das Recht und bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären.» Worte des Konzils (LG 37), die im aktuellen Ringen um den Bischofsitz von Chur ihre gravierende Bedeutung entfalten. Die Konzilsaussage ist allerdings nur sinnvoll, wenn die Stimme des Volkes Gottes auch Gehör findet und ihr Rechnung getragen wird. Verweigerung des Dialogs von seiten der Kirchenleitung steht dazu in krassem und das Kirchenvolk verletzendem Widerspruch.

Alle fragen: warum?

Die am 5. April bekanntgegebene Ernennung von *Wolfgang Haas* zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge stößt bei der großen Mehrheit der Katholiken des Bistums auf Unverständnis und Ablehnung. Aus was für Gründen wurde ein Koadjutor und nicht bloß ein Weihbischof ernannt? Weshalb erfolgte die Nomination unter Umgehung des verbrieften und mit dem Kanton Schwyz vertraglich abgesicherten Wahlrechts des Domkapitels? Einstimmig oder mit großer Mehrheit haben das Domkapitel, die Priesterkonferenz des Kantons Schwyz, bisher drei der vier Dekanate des Kantons Zürich, in dem fast zwei Drittel der Katholiken des Bistums ansässig sind, die Zentralkommission der römisch-katholischen Körperschaft dieses Kantons eine Zurücknahme des Entscheids gefordert. Kaum mehr aufzuzählen sind die Schreiben, Unterschriftensammlungen, Protestaktionen von kirchlich engagierten Laien und Priestern nicht nur aus dem Bistum, sondern auch aus der ganzen

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 07 60
Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1988:

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.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder
mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842 oder Schweizerische
Kreditanstalt Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556 967-61
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 62 90-700
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

Schweiz. Ebenso wollten sich Priester- und Seelsorgerat des Bistums zu Wort melden. Der Bischof hat ihnen aber – was den Priesterrat betrifft entgegen Canon 500 des Kodex von 1983 – die Einberufung einer außerordentlichen Sitzung untersagt.

Rechtzeitig intervenierte bei Bischof und Nuntius auch die Schwyzer Kantonsregierung. Mit der ohne Konsultation des Domkapitels erfolgten Ernennung eines Koadjutors wird das geltende Recht de facto und ohne jede Notwendigkeit und Begründung außer Kraft gesetzt und gegen Treu und Glauben gehandelt.

Papst, Bischof, Koadjutor schweigen

Bisher blieben alle Schreiben, Bittgesuche und Interventionen ohne Antwort. Der designierte Koadjutor erklärt, er werde vor seiner Weihe keine Stellungnahmen abgeben. Das Domkapitel, das sich bereits vorgängig gegen die Ernennung eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge ausgesprochen hatte, mußte nach der Nomination *ohne* Bischof tagen. Dieser will erst kurz vor der Weihe an Pfingsten mit dem Kapitel zusammentreten. Der Bischof und sein erkorener Nachfolger waren inzwischen in Rom. Man erwartete eine Stellungnahme zur bedrängenden Situation. Nichts von alledem. Niemand weiß, wer beim kanonisch vorgesehenen Informationsprozeß gefragt wurde noch was die Befragung ergeben hat. Eine erste Demarche der Schwyzer Kantonsregierung wurde zwar von der Nuntiatur nach Rom weitergeleitet, auf eine zweite erfolgte weder von seiten der Nuntiatur noch von der gleichzeitig interpellierten Churer Kurie eine Antwort. Bisher also nichts als Schweigen.

Zu fragen ist auch, wo die Stimme der andern Schweizer Bischöfe bleibt, die nicht zuletzt als Bischofskonferenz Verantwortung für die Schweizer Kirche als Ganzes tragen. Weshalb schweigen die Ordensobern und Ordensoberinnen, die als auf ihre Weise unabhängige Jurisdiktionsträger doch auch einiges an Mitverantwortung tragen?

Die Ortskirche und ihr Rechtsempfinden

Von alters her ist die Schweiz ein föderalistisches und demokratisches Land. Subsidiarität und Partizipation sind in diesem Land keine bloßen Worte. Staatsidee und Rechtsempfinden sind davon stark geprägt. Wenn Inkulturation der Kirche einen Sinn haben soll, so kann bei wichtigen Entscheidungen nicht einfach jetzt von Recht und Brauch Abstand genommen werden.

Die Synode 72, in der die Laien auf allen Ebenen entscheidend mitwirkten, hat auch für die Bischofswahl die ortskirchliche Mitsprache betont. Sie hat mit Zustimmung aller Bischöfe gefordert, daß die in einigen Schweizer Diözesen bestehenden Rechte zumindest, allenfalls auch in modifizierter, staatsunabhängiger Form, aufrechterhalten bleiben müssen.

Da bisher keine Begründung für das Vorgehen noch irgendwelche Reaktionen auf die Anfragen, Bitten und Proteste erfolgten, fühlen sich die Katholiken des Bistums in ihrem Rechtsempfinden zutiefst verletzt. Es macht zudem den Eindruck, daß auch in Rom jene Personen und Instanzen umgangen wurden, die sonst durchaus willens sind, die kulturellen und politischen Gegebenheiten eines Landes zu beachten. Persönliche Beziehungen und Interessen eines engen Kreises wurden so über das wohlverstandene Interesse und Recht der Ortskirche Chur gestellt. Mit der Ernennung eines Koadjutors soll offenbar dem dialogischen Kirchenverständnis sowie dem Engagement und der Mitsprache der Frauen Gegensteuer gegeben werden.

Zur Wahrnehmung ihrer Anliegen kann der Basis in der gegenwärtigen Situation ein Satz *Pius' XII.* Mut machen, der sich in jener Ansprache vom 14. 10. 1951 findet, auf die sich der eingangs zitierte Konzilstext ausdrücklich stützt: «Dans les batailles décisives, c'est parfois du front que partent les plus heureuses initiatives ...»

Josef Bruhin