



ORIENTIERUNG

Nr. 2 54. Jahrgang Zürich, 31. Januar 1990

«**I**CH HABE DEN Eindruck, daß ich einen für mich neuen Weg gehe. Es ist weder die Angst vor körperlichem Schmerz noch die Furcht vor dem Tod, denn die Armen Lateinamerikas haben mich mit ihrem Mut eine Theologie des Lebens gelehrt, in Solidarität und im gemeinsamen Kampf dem Tod die Stirn zu bieten. Es ist mehr ein Gefühl von Hilflosigkeit, daß auch ich – die ich immer eine Anwältin der Armen sein wollte – ebenso der Hilfe bedürftig bin, daß auch ich meinen Bettelnapf hinhalten muß, daß auch ich die Ohnmacht Jesu bis zum letzten lernen muß. Und ich bin dabei, das zu lernen. Es ist eine Erfahrung, die mir Klarheit gibt. Viele Dinge scheinen mir nun weniger wichtig zu sein, vor allem die ehrgeizigen Pläne.» Das ist der letzte Abschnitt eines Briefes, den die amerikanische Journalistin Penny Lernoux während der Chemotherapie zwei Wochen vor ihrem Tod an Tom Fox, den Chefredaktor des National Catholic Reporter, geschrieben hat.

Penny Lernoux (1940–89)

1962 kam Penny Lernoux zum ersten Mal nach Lateinamerika, um in Bogotá und Rio de Janeiro als Korrespondentin für die U.S. Information Agency zu arbeiten. Bald wechselte sie zu Copley News Service über, für die sie während 10 Jahren von Caracas, Buenos Aires und Bogotá aus berichtete. Die letzten 15 Jahre ihres Lebens verbrachte sie vor allem in Kolumbien: Außer im National Catholic Reporter erschienen ihre Berichte noch in: Harpers, Newsday, The Nation, Newsweek und Sojourners. In einem Vortrag an der University of Notre Dame (Indiana) im März letzten Jahres beschrieb Penny Lernoux ihre Karriere als kompetente und anerkannte Journalistin als Suche nach einem verantworteten, reifen Glauben: «Man kann einen Slum oder ein Dorf von Campesinos von außen betrachten, und ich habe während meiner Arbeit als Journalistin genug davon gesehen, aber man muß in diese Welt eintreten, in ihr leben, um zu verstehen, was es bedeutet, arm

und ohnmächtig zu sein, wie es Jesus war.» Armut und Ohnmacht und die Armen in ihrer Gleichförmigkeit mit Jesus Christus: eine diffizile Beschreibung des Themas ihrer journalistischen Arbeit. Penny Lernoux beschrieb damit mehr als die Schwierigkeit eines engagierten Journalismus, sich mit dem Schicksal jener, über die sie berichtete, zu identifizieren und als Beobachtende und Schreibende gleichzeitig «draussen» bleiben zu müssen. Diese mit der Arbeit der Berichterstattung gegebene Distanznahme bedeutet gleichzeitig auch Trauer und Schmerz.

So bleibt ihre journalistische Arbeit mit dem Titel jener Publikation verbunden, mit der sie 1980 über die USA hinaus bekannt wurde: *Cry of the People*. Das Buch ist eine bis heute unverzichtbare Darstellung des Aufbruchs der lateinamerikanischen Kirche in der Periode zwischen Medellín und Puebla, und es stellt schonungslos die direkten und indirekten Eingriffe der USA auf diesen Kontinent dar.¹ Penny Lernoux hat diese Untersuchungen mit zwei weiteren Veröffentlichungen fortgesetzt: durch eine Analyse des internationalen Währungs- und Bankensystems, in der sie die verheerenden Folgen der Auslandverschuldung der lateinamerikanischen Staaten für ihre verarmte Bevölkerung beschreibt,² sodann durch eine Darstellung einer gezielten, restriktiven Politik des Vatikans gegenüber dem Aufbruch der lateinamerikanischen Katholiken.³ Eine Studie zur Geschichte der Maryknoll Sisters, an deren Arbeit in den Slums von Santiago de Chile Ende der sechziger Jahre Penny Lernoux die Situation der Armen und der Armut erst entdeckt hatte, ist unvollendet geblieben. Penny Lernoux starb am 8. Oktober 1989.

Nikolaus Klein

¹ *Cry of the People*. United States Involvement in the Rise of Facism, Torture, and Murder and the Persecution of the Catholic Church in Latin America. Doubleday & Comp. 1980.

² *In Banks We Trust*. Anchor Press/Doubleday 1984.

³ *The People of God*. The Struggle for World Catholicism. Viking 1989, 2. Auflage 1989.

LATEINAMERIKA

Der Schrei des Volkes: Zum Tode der amerikanischen Journalistin Penny Lernoux – Unbestechliche Chronistin des Aufbruchs der lateinamerikanischen Kirche – Das Dilemma eines engagierten Journalismus.

Nikolaus Klein

RUMÄNIEN

Constantin Noica und sein philosophischer Schülerkreis: Ausbruch aus der kulturellen Isolation – Suche nach einer eigenständigen Denkschule angesichts europäischer Philosophie – Paradoxien bei den Verben «Sein» und «Werden» – Die Parabel vom Prinzen, der Unsterblichkeit sucht – Ein Schülerkreis bildet sich – Veröffentlichung eines philosophischen Tagebuches und eines kritischen Briefwechsels.

Albert von Brunn, Zürich

KIRCHE

Laßt euch betreffen, aber nicht blenden!: Zum neuen Buch von E. Drewermann «Kleriker» – Der Leser gerät zwischen alle Fronten – Kein neuer Diskussionsstand wird vorgelegt – Fundamentaltheologische Fragen einer nicht aufgearbeiteten Modernismuskritik – Der Kleriker als schablonisierte Existenz – Systembedingte und systeminduzierte Formen kirchlicher Gewalt – Ideologischer Mißbrauch spiritueller Motive durch kirchliche Obere – Unbefragt vorausgesetzter Verdacht gegen Rationalität – Postmoderne Vorliebe für Mythen und Märchen – Gefordert ist eine zweifache, differenzierende Lektüre.

Dietrich Wiederkehr, Luzern

LITERATUR

Utopie der Alten?: Zu einem neuen Roman von Christine Brückner – Idealer Entwurf einer Senioren-Wohngemeinschaft – Erzählerische Überraschungen halten sich in Grenzen.

Paul Konrad Kurz, Gauting

BUCHBESPRECHUNG

Neues in der Pentateuchkritik?: Zu einer Publikation von R. E.: Friedman – Keine Auseinandersetzung mit der neuesten Forschung – Ein zu einfaches Erklärungsmodell – Lenkt den Blick auf die Bibel als «Endprodukt» eines länger dauernden Prozesses – Mangelhafte deutsche Übersetzung.

Clemens Locher, Ebikon

BUCHHINWEIS

Ende einer Hoffnung: Deutschsprachige Dokumentation zum Konflikt über das Bibelprojekt der CLAR – Die arrogante Sprache der Macht.

Ludwig Kaufmann

Constantin Noica und die rumänische Philosophie

«Da die Balkanhalbinsel wegen der osmanischen Eroberungen lange kulturell isoliert war, konnte sich die Philosophie in den rumänischen Fürstentümern erst spät entwickeln», schreibt Mircea Eliade.¹ «Die kreativsten modernen rumänischen Philosophen sind diejenigen, die nicht unter Minderwertigkeitsgefühlen ob ihres kulturellen Provinzialismus gelitten haben. Obwohl sie mit der westlichen Philosophie wohl vertraut waren, haben sie nicht versucht, die Ideen modischer Philosophen aus Deutschland oder Frankreich nachzuahmen, anzupassen oder anzuwenden.» Erwähnt werden *Constantin Rădulescu-Motru* (1868–1954), *Nae Ionescu* (1890–1940) und *Lucian Blaga* (1895–1961). «Nicht weniger interessant», so Eliade, «ist das Werk *Constantin Noicas* (1909–1987): Im Zuge Nae Ionescus hat er versucht, ein von Hegel herkommendes Verständnis der Geschichte mit der Gottesidee der Ostkirche zu verbinden.»

In den sechziger Jahren zeichnete sich in Rumänien ein geistiger Neubeginn ab, der einen Teil der schöpferischen Kräfte freisetzen sollte, die bis anhin von einem dialektischen Materialismus eingebunden waren, der auf den Rang eines Schulbuches abgesunken war. Ende 1958 war eine Terrorwelle gegen den siebenbürgischen Philosophenzirkel unter der Leitung von Constantin Noica entfesselt worden. Noicas Freunde – der Literaturkritiker Ion Negoițescu, die Schriftsteller Stefan Augustin Doinaș und Vasile Voiculescu, der Dichter und Mathematiker Ion Barbu – wanderten ins Gefängnis.² Nunmehr, zehn Jahre später, sollte sich einiges ändern: kurzfristig blies ein mildes Tauwetter über die rumänische Kulturlandschaft hinweg, Constantin Noica gründete zusammen mit einer Gruppe von Denkern, die den Stalinismus überlebt hatten, das Zentrum für Logik der Rumänischen Akademie in Bukarest. Der Philosoph begann – nach zwanzigjährigem Schweigen – seine zweite Schaffensperiode, die ihn zu einem Fixpunkt in der rumänischen Kultur der Gegenwart machen sollte. Inmitten von Gleichgültigkeit, Feindschaft und Sticheleien hob er – unabhängig von staatlichen Institutionen höherer Bildung – seine «Schule der Weisheit» aus der Taufe, eine sokratische Gemeinde in den Bergen oberhalb von Hermannstadt, die bald zur Legende werden sollte: Păltiniș.

Das rumänische Seinsgefühl

«Unsere Zivilisation ist in einem gegebenen Umfeld entstanden: im Karpatenbogen», beginnt Noica seine Abhandlung über *Das rumänische Seinsgefühl*.³ «Durch dieses Umfeld sind auch andere Geschlechter und Stämme gezogen; sie jedoch sind gegangen, wir sind geblieben (...). Unsere Zivilisation ist in einer Sprache entstanden, der lateinischen, und in der Natur. (...) Von daher rührt das Gefühl des Realen und Konkreten, von dem alle sprechen, die die rumänische Seele verstehen.» Die Tradition – so Noica – habe in ihrem Geist etwas von dem bewahrt, was sich einst als gut erwiesen habe. Die Kunst bestehe darin, aus dieser Tradition dasjenige herauszulesen, was uns auch heute noch etwas sagt. Orient und Okzident – zwei Welten, die im Karpatenbogen aufeinanderstoßen und dabei auf eine Gemeinschaft treffen, die nicht vom Aufeinanderprall dieser Gegensätze vernichtet wird, sondern im Gegenteil dazu fähig ist, sich ihnen zu öffnen, und – mehr noch – in die Lage versetzt wird, die eine Welt der anderen zu erschließen.⁴

¹ M. Eliade, *Rumanian Philosophy*, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 7, S. 233 f.

² A. U. Gabanyi, *Partei und Kultur in Rumänien seit 1944* (Forschungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas, 9). München 1975, S. 75.

³ C. Noica, *Sentimental românesc al ființei*. Bukarest 1978, S. 10.

⁴ Ebenda, S. 11 f.

Die deutschen Denker – insbesondere *Martin Heidegger* – gingen davon aus, es würde ihnen gelingen, aus der deutschen und der griechischen Sprache philosophische Grundsätze abzuleiten. Wenn dies möglich war und ganze philosophische Systeme auf einem Wort wie «Dasein» beruhen können, wieso sollte es dann nicht möglich sein, die historische Erfahrung anderer Sprachen dem philosophischen Denken nutzbar zu machen?⁵

Sein und Werden

Aufgrund dieser Überlegungen hat Constantin Noica eine Reise in die rumänische Sprache unternommen, die ihn zu beachtlichen Erkenntnissen geführt hat, aber auch die Gefahr eines gewissen Partikularismus in sich birgt. Hier einige Beispiele:

▷ *rost/rostire*: Ausgehend vom lateinischen Etymon *ROSTRUM*, «Schnabel», haben sich im Rumänischen ein Substantiv *rost* und ein Verb *a rosti* herausgebildet, die eine interessante Entwicklung durchgemacht haben. *rost* bedeutet zunächst einfach «Mund». *rosti*, «Mund», entwickelte sich weiter zu «Öffnung» und schließlich zu «Ordnung». Von daher leitet Noica den Titel eines seiner bekanntesten Bücher ab: *Rostirea filozofică românească* (Die Aussprache der rumänischen Philosophie).⁶

▷ *intru*: Diese Präposition, hergeleitet vom lateinischen *INTRO*, «in, hinein», ist ein Schlüsselbegriff im philosophischen Denken Noicas: So unterscheidet er zwischen einem Werden zum Werden (*devenirea întru devenire*), wie es etwa die organische Fortpflanzung darstellt, und einem Werden zum Sein (*devenirea întru ființă*), Ausdruck der ontologischen Erneuerung und Vollendung.⁷ Constantin Noica hat selbst versucht, sein philosophisches Schlüsselwort plastisch greifbar zu machen, und nimmt dabei eine Stelle aus den *Histories apodexis* (IV. Buch, cap. 173) von *Herodot* zu Hilfe: Die Völker Nordafrikas – so Herodot – wurden vom Südwind übel heimgesucht, der ihnen das Wasser in den Brunnen zum Versiegen brachte. Die Männer berieten sich untereinander und beschlossen, gegen den Wind zu Felde zu ziehen. Als sie mitten im Sand angekommen waren, begann der Südwind heftiger zu blasen und begrub sie unter dem Sand.⁸

Das rumänische *intru* bedeutet also zugleich «darin», «gen», «hinein» und «hinaus» und wird nicht von ungefähr mit dem Vorgehen von Naturvölkern in Zusammenhang gebracht: Die Naturvölker bewegen sich in einem Reich der Elemente, dessen sie sich erst in einer Sternstunde bewußt werden.⁹

Das rumänische *intru* verweist auf ein Feld, ein räumliches, geistiges, logisches, kausales oder finales: In der rumänischen Version der Legende von Barlaam und Josaphat (17. Jh.) erscheint beispielsweise die Wendung *iaste bogat întru milă* («er ist reich an Barmherzigkeit») und verweist auf den geistigen Horizont der Pietas.¹⁰

▷ *firealființă*: Das Wort *firea* wird von den rumänischen Wörterbüchern generell als «Natur mit schöpferischen Kräften» oder «Natur als jedem Geschöpf innewohnende Essenz» definiert.¹¹ *firea* ist demnach die Natur im Gegensatz zur Kultur

⁵ Ebenda, S. 27 f.

⁶ C. Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*. Bukarest 1987, S. 20–25.

⁷ C. Noica, *De dignitate Europae*. Aus dem Rumänischen von G. Scherg. Bukarest 1988, S. 141; Ders., *Cuvînt împreună despre rostirea românească*. Bukarest 1987, S. 27–34.

⁸ Vgl. Anm. 6, S. 305.

⁹ Ebenda, S. 306.

¹⁰ Ebenda, S. 31.

¹¹ *fire*, in: *Academia Română, Hrsg., Dicționarul limbii române*. Bukarest 1934, S. 127 f.

und allem Künstlichen¹², eine Natura naturans. *ființă* wird von den rumänischen Lexikologen als «Wesen, alles was Leben hat» und als «Existenz» definiert.¹³

Was der rumänischen Spraché fehlt – so Noica –, ist ein anti-thetisches Moment zum «Sein», ein «Werden». Das Wort *devenire*, «Werden», ist ein Neologismus ohne Eigenleben. Dennoch hat es in der Geschichte dieser Sprache eine Reihe Verben gegeben, die dem Begriff «Werden» zu einem gewissen Zeitpunkt sehr nahegekommen sind. Noica untersucht insbesondere die Geschichte von *a petrece*, «vorbeigehen» (heute: «teilnehmen, sich die Zeit vertreiben», *a vremui*, «verstreichen (Zeit)», und *cădere*, «fallen, zustoßen», deren Entwicklung hin zum Begriff «Werden» zu irgendeinem Zeitpunkt der rumänischen Sprachgeschichte zum Stillstand gekommen ist. Es ist interessant, daß Constantin Noica hier für das Rumänische ein Manko konstatiert, das bereits Gegenstand von Untersuchungen im Französischen und Spanischen war¹⁴, wo ebénéfalls das Fehlen einer «Sprache des Werdens» festgestellt wurde. Für Noica ist dieses Faktum Ausdruck einer resignierten Haltung gegenüber der Zeit, eine Interpretation, über die sich allenfalls streiten ließe. Die rumänische Sprache weist hier jedenfalls eine Parallelentwicklung zum Spanischen auf, dessen «Verben des Wechsels» auch nicht den abstrakten Horizont des deutschen «Werden» erreichten.

Die Problematik von *Sein* und *Werden* steht im Zentrum der Gedankenwelt des rumänischen Philosophen. Er konstruiert auf der Basis der Modulationen des Verbs *a fi*, «sein», die im Rumänischen besonders viele Schattierungen aufweisen, eine Stufenleiter von sechs «Situationen des Seins»:

▷ *n-a fost să fie*, «es hat nicht sein sollen» oder das unerfüllte Sein

▷ *era să fie*, «es sollte sein» oder das unerfüllte Sein, das sich eigentlich hätte erfüllen sollen, aber an widrigen Umständen (Akzidenz) gescheitert ist

▷ *va fi fiind* «es könnte vielleicht sein» oder das mögliche Sein

▷ *ar fi să fie*, «es könnte und müßte sein» oder die Berechtigung zum Sein

▷ *este să fie*, «es soll sein» oder die Notwendigkeit zu sein

▷ *a fost să fie*, «es hat sein sollen» oder das erfüllte Sein.¹⁵

Das von Constantin Noica skizzierte Modell des Seins im rumänischen Kontext kann plastischer an einem Märchen veranschaulicht werden, das der Philosoph selbst zur Untermauerung seiner Thesen als Beispiel angeführt hat. Es ist eine Volkserzählung¹⁶ aus der Sammlung von *Petre Ispirescu* (1823–1887), *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte* (Jugend ohne Alter und Leben ohne Tod): Ein Kaiser und eine Kaiserin erwarten ihr erstes Kind. Der kleine Prinz im Bauch der Mutter weint und will nicht geboren werden. Der Vater verspricht ihm nacheinander allerlei Güter und Schätze und zuletzt, aus schierer Verzweiflung, die ewige Jugend. Daraufhin schweigt der Prinz und kommt zur Welt. Groß geworden, nimmt er seinen Vater beim Wort und fordert von ihm das Geheimnis der ewigen Jugend. Der Vater kann ihm den Wunsch nicht erfüllen. Der Prinz läßt nicht locker, er geht in den kaiserlichen Stall, wählt ein altes Pferd, eine Schindmähre, und begibt sich auf Wanderschaft. Er verläßt das Reich

seines Vaters und muß in der Einöde drei Prüfungen bestehen: Die erste betrifft die unmittelbare Welt in der Gestalt eines schönen Mädchens, die zweite Prüfung die Welt der Familie und die dritte das Sein an sich in Gestalt eines dichten Dschungels. Gegen seinen Willen, die Grenzen des Menschlichen zu sprengen, stemmt sich eine Horde wilder Raubtiere, die jedoch den Sprung der Schindmähre – zum Zauberroß geworden – nicht aufhalten kann. Der junge Prinz gelangt zum Schloß der Ewigen Jugend. Dort angekommen, packt ihn plötzlich eine schmerzliche Sehnsucht nach seinem Zuhause. Das Pferd hilft ihm, den Weg nach Hause zu finden, und leiht ihm seinen Pferdeleib und die Flügel. Kaum in unsere Welt eingetreten, altert der Prinz zusehends, und bald reicht sein Bart bis zum Gürtel. Vor der Ruine des heimatlichen Schlosses verläßt ihn das Pferd. Er geht hinein und findet anstelle des väterlichen Thrones eine Bauernruhe und darin den eigenen Tod.

Dieser Prinz, der sich geweigert hat – interpretiert Noica –, in die Welt des Werdens zum Werden, der schlichten Fortpflanzung von Generation zu Generation, einzutreten, erreicht gegen alle Widerstände sein Ziel, die ewige Jugend. Als fatal erweist sich für ihn eine einzige Erinnerung an unsere Welt – und er kehrt zurück, obwohl es kein Zurück mehr gibt. Es ist vermessen, vom Schicksal zu verlangen, ihm als Menschen ein zweites Mal den Weg zur ewigen Jugend zu weisen, ein Wunsch, der den Sterblichen niemals erfüllt wird. Also findet er nur noch den Tod – versteckt in einer bescheidenen Bauernruhe.

Neben seinen spezifisch rumänischen Werken hat sich Noica seit seines Lebens mit der Geschichte der deutschen und griechischen Philosophie beschäftigt. Er folgte dabei einem doppelten Imperativ: Einerseits galt es, die verlorene Originalität des rumänischen Denkens zu erneuern, und andererseits, ein neues nationales Bewußtsein zu schaffen. Die Gefahr dieser

An der Paulus-Akademie Zürich Witikon ist die Stelle eines/einer

Studienleiters/-leiterin

für den Arbeitsbereich Psychologie/Pädagogik neu zu besetzen.

Vorausgesetzt werden für diese Stelle:

- qualifizierte psychologische und pädagogische Ausbildung (Hochschulabschluß)
- Eignung zu praxisbezogener Arbeit
- Bereitschaft zur kollegialen Zusammenarbeit im Leitungsteam

Der/die Stelleninhaber/in hat die Aufgabe, Tagungen, Kurse und Abendveranstaltungen zu aktuellen wissenschaftlichen und praktischen Fragen der Psychologie und Pädagogik vorzubereiten und zu leiten. Der Aufgabenbereich umfaßt auch Partnerschaftsfragen und Veranstaltungen zur Förderung von behinderten Mitmenschen.

Antritt der Stelle: Herbst 1990 oder nach Vereinbarung.

Bewerbungen sind bis Ende Februar 1990 an den Präsidenten des Vereins Paulus-Akademie zu richten:

Prof. Dr. H.-U. Wanner, Postfach 361, 8053 Zürich.

¹² Vgl. Anm. 6, S. 40 f.

¹³ *ființă*, in: Academia Română, Hrsg., *Dicționarul limbii române*. Bukarest 1934, S. 121 f.

¹⁴ A. Malblanc, *Pour une stylistique comparée du français et de l'allemand*. Paris 1963; E. Lorenzo, *verbos de cambio*, in: *Interlinguistica*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Mario Wandruszka. Tübingen 1971, S. 190–197.

¹⁵ Vgl. Anm. 3, S. 33–55; vgl. dazu M. Nasta, *Un départagement des termes dans l'ontologie de Constantin Noica*, in: *International Journal of Rumanian Studies* 4 (1984–1986) Nr. 2, S. 38 f.

¹⁶ Vgl. Anm. 3, S. 113–141; P. Ispirescu, *Jugend ohne Alter und Leben ohne Tod*, in: *Der Zauberkater. Das verzauberte Schwein*. Übers. von L. Berg. Bukarest 1982, S. 5–20.

selbstgestellten Aufgabe bestand in einem in sich widersprüchlichen Vorgehen: Um aus dem Dogmatismus auszubrechen, mußten die Tore weit geöffnet werden hin zu den Quellen der europäischen Kultur. Um das spezifisch Rumänische zu erfassen, galt es umgekehrt, die Traditionen des Volkes zu beleben, die alten Texte neu zu lesen und zu interpretieren – auf die Gefahr hin, dabei das spezifisch Nationale überzubewerten und westliche Einflüsse abzulehnen.¹⁷

Noica hat diesen Widerspruch dadurch zu überwinden versucht, daß er die *Maxime* ausgab, die beste Arbeit für die rumänische Kultur werde mit den Mitteln und den Werten der universellen Kultur geleistet, oder, wie er selbst sagte: «Auf andere Himmel sollst Du Deine Blicke richten; unter dem Himmel Deiner Welt aber sollst Du träumen.»¹⁸

Dennoch ist in seinem Werk eine gewisse Doppelspurigkeit festzustellen: Zwei Horizonte überschneiden sich, die spezifisch rumänischen Werke, die das Wort *românesc* im Titel tragen, und zum anderen seine philosophisch-historischen Arbeiten, in denen er sich mit Goethe, Hegel und im Anschluß an Oswald Spengler mit der europäischen Kulturmorphologie auseinandersetzt.

Ein philosophisches Tagebuch

«Da ist der lebendige Noica mit seinen Gamaschen und Galoschen», beschreibt der jetzige Kultusminister Andrei Pleşu seinen Lehrer (19), «in der eisigen Kälte seines Zimmers in Păltiniş, mit seinen durchsichtigen Mahlzeiten aus der Kantine der Waldarbeiter (...). Noica, der den Kellnern von Snagov freiwillig Englischunterricht erteilte (...). Noica, der Dich mit einem brennenden Feuer im Ofen und Pflaumenschnaps er-

wartete, wenn Du abends durchgefroren und übermüdet in der Villa 23 ankamst.»¹⁹

Gabriel Liiceanu *Jurnalul de la Păltiniş*²⁰ ist eine Aufzeichnung von Noicas Gesprächen mit seinen Schülern, im besonderen mit dem Autor und mit Andrei Pleşu, während ihren Besuchen in des Philosophen Siebenbürger Bergeinsiedelei von Păltiniş in den Jahren 1977 bis 1981. In dem Maße, da Noica eine dialektische Vervollkommnung des Lernenden zu erzielen vermag, ist er eine sokratische Persönlichkeit. Im Gegensatz zu Sokrates haßt er jedoch das Leben in der Stadt mit seiner sterilen Hektik.

Das *Jurnalul de la Păltiniş* gehört von daher zu den ungewöhnlichsten Büchern, die in den letzten zwanzig Jahren in Rumänien veröffentlicht werden konnten, und das bloße Erscheinen dieses Buches (1983) kann als Sensation gewertet werden: Die Tatsache, daß hier ein idealistischer Philosoph und ehemaliger Sträfling als sokratische Erzieher-Persönlichkeit, als paideisches Ideal in einem kommunistischen Land dargestellt werden konnte, warf ein Schlaglicht auf den Zerfall der Parteiherrschaft und ihr bevorstehendes Ende.

Gabriel Liiceanu, Noicas Lieblingsschüler, versucht auf ganz persönliche Weise dem «Phänomen Noica» auf die Spur zu kommen und bedient sich dabei des literarischen Tagebuchs. Atmosphärische Momente spielen eine große Rolle: das Anzünden des Feuers in der kleinen Berghütte, der mit Pfeffer gewürzte Pflaumenschnaps (*țuică*), die peripatetischen Spaziergänge – all dies trägt bei zum «Mythos von Păltiniş», jener «Schule der Weisheit», wie sie sich Noica stets gewünscht hat. Und doch ist das Tagebuch gleichzeitig ein Abschied von Noica – seinem Kulturalismus, seinen Manien und der verführerischen Kraft seiner Sophismen.

Noica, der von sich selbst sagt, er habe keine Biographie, nur Bücher²¹, ist zum Phänomen, zur Institution geworden. 1968 eröffnete ihm eine gewisse Liberalisierung des Geisteslebens den Zugang zur jüngeren Generation, die vor allem moralische Lauterkeit und einen universellen Geist suchte und in Noica fand. Er hielt sie dazu an, die Quellen der europäischen Philosophie in ihrer griechischen und deutschen Ausprägung zu studieren, und half ihnen, die Minderwertigkeitskomplexe einer vom übrigen Europa isolierten Intelligenzia zu überwinden.

Zum ersten Mal trat damit der Mensch Noica in den Vordergrund: er hatte beschlossen, trotz allen Widrigkeiten im Land zu bleiben, hatte kaum Familie, verbrachte seine reifen Jahre unter Hausarrest und im Gefängnis, bis er plötzlich in seinen letzten Lebensjahren zu einer kulturellen Institution wurde, an der sich die Geister schieden, denn nur er vermochte die Leere zu füllen und ein Ideal zu schaffen.

Das philosophische Tagebuch des Gabriel Liiceanu ist zum einen eine große literarische Leistung und gleichzeitig ein Zeitdokument, ein seltsames, unerwartetes Produkt einer dürftigen Zeit.

Wohl war Noica nicht der einzige Philosoph, der sich bemühte, die geistige Öde der fünfziger Jahre mit ihrem Schulbuch-Marxismus zu überwinden. Da gab es eine Bewegung rumänischer Literaturästhetiker unter *Adrian Marino* (*1921) und *Tudor Vianu* (1897–1964).²² Dennoch war für die Generation derer, die in den Jahren 1968–1970 einen neuen kulturellen Horizont suchten, Noica die überzeugendste Alternative zur Tretmühle des akademischen Betriebs, die Liiceanu also karikiert: «Die Seminare über antike Philosophie – Platon zum

¹⁷ G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*. Bukarest 1983, S. 230f.

¹⁸ Vgl. Anm. 6, S. 110.

Das **Theologisch-Pastorale Institut für berufsbegleitende Bildung** der Diözesen Limburg, Mainz und Trier (TPI) sucht zum nächstmöglichen Termin:

einen **Dozenten** (Priester oder Laie)

eine **Dozentin**

als leitender Mitarbeiter/leitende Mitarbeiterin im Dozententeam.

Aufgabenbereich:

Schwerpunkt der Stelle im Rahmen der Arbeit des TPI: Bereich der systematischen oder der biblischen Theologie; Konzipierung, Organisation und Leitung von Fortbildungskursen für Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst; Referententätigkeit im Rahmen dieser Kurse.

Voraussetzungen:

Abgeschlossenes Hochschulstudium in der Theologie und Promotion in der systematischen Theologie oder in den Bibelwissenschaften; Erfahrungen in den Bereichen der Pastoral und spiritueller Begleitung; Bereitschaft, sich auf die didaktisch-methodischen Erfordernisse von Erwachsenenbildung einzustellen; Befähigung zur Arbeit mit Gruppen und Teamfähigkeit.

Die Besoldung erfolgt im Rahmen der Hochschulbesoldung.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen bis zum 15. Februar 1990 erbeten an

TPI

Theologisch-Pastorales Institut
für berufsbegleitende Bildung
Rheinstraße 105–107, 6500 Mainz

¹⁹ Andrei Pleşu către Marin Teofil, in: G. Liiceanu, Hrsg., *Epistolar*. Bukarest 1987, S. 217ff.

²⁰ Vgl. Anm. 17.

²¹ Ebenda, S. 14f.

²² T. Vianu, *Gîndirea estetică*. Bukarest 1986. A. Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*. Cluj-Napoca 1987.

Beispiel – (...) begannen mit der entscheidenden Bemerkung, die Philosophie Platons sei der unmittelbare Ausdruck einer Weltanschauung von Sklavenhaltern (...). Aristoteles wurde über weite Strecken seiner Lehre hinweg als Materialist vorgestellt, dann, wenn Du es am wenigsten erwartetest, erlitt er einen idealistischen «Rückfall», von dem er sich erholte und zum Schluß zur allgemeinen Freude zu Aristoteles-dem-Guten wurde.»²³

Das Tagebuch von Păltiniş war nicht nur eine vorübergehende Episode und ein Bucherfolg ersten Ranges. Es führte auch zu einer heftigen Diskussion, die sich in einem regen Briefwechsel niederschlug, der zur allgemeinen Überraschung publiziert werden konnte: Das *Epistolar* ist der Niederschlag der rumänischen Debatte zum Thema «Ohne Lüge leben», wie Vaclav Havel es formuliert hat.²⁴

Emil Cioran brachte seine Kritik an Liiceanus Buch auf den Nenner: «Ein Fremder, der Ihr *Jurnal* liest, könnte meinen, während dieser Jahre habe man in Rumänien nichts anderes gemacht als über Zeitloses meditiert oder dem Schicksal der Zivilisation nachgeträumt (...). Dinu (Noica), der Seele dieser Donquichotterie, wird ein würdiges Denkmal für seinen edlen Wahn gesetzt (...). Schüler zu haben war die große Leiden-

²³ Gabriel Liiceanu către Ion Ianoşi, in: G. Liiceanu, Hrsg., *Epistolar*. Bukarest 1987, S. 283 f.

²⁴ Vgl. Anm. 19.

schaft seines Lebens. Sein Traum ist Wirklichkeit geworden, und er muß es wohl etwas bereuen.²⁵

Was wird von Noica bleiben? Wohl zunächst seine unverwechselbare Präsenz, wie sie im Gedächtnis seiner Schüler weiterlebt und die Andrei Pleşu folgendermaßen beschreibt: «Er ist ein großer Pädagoge, eine äußerst instruktive Präsenz, ein großartiges intellektuelles Schauspiel und eine faszinierende Persönlichkeit.»²⁶

Für diejenigen, die ihn nicht persönlich gekannt haben, bleiben seine Bücher, die wir zu einem guten Teil erst in der Gesamtausgabe kennenlernen werden, die in diesem Jahr anlaufen wird. Soviel Vorbehalte man auch bei dem rumänischen Philosophen machen will – sei es wegen einer gewissen Monomanie, seiner radikalen Ablehnung der Literaturkritik oder des in mancherlei Hinsicht veralteten Eurozentrismus –, entdeckt wird dabei sicherlich einer der großen Sprachphilosophen unserer Zeit, um dessentwillen es sich lohnt, die rumänische Sprache und Kultur neu zu entdecken, der Constantin Noica eine neue Würde verliehen und damit geholfen hat, zu überleben.

Albert von Brunn, Zürich

²⁵ Emil Cioran către Gabriel Liiceanu, in: G. Liiceanu, Hrsg., *Epistolar*. Bukarest 1987, S. 12–15.

²⁶ A. Pleşu, *Entre la philosophie et la sagesse: Notes sur Constantin Noica*, in: *International Journal of Rumanian Studies* 4 (1984–1986) Nr. 2, S. 18.

Laßt Euch betreffen, aber nicht blenden!

Eine doppelte Rezeptur für die Lektüre von E. Drewermanns «Kleriker»¹

Es war zu erwarten: Drewermanns Buch «Kleriker» bildet Fronten unter seinen Lesern, aber auch mitten durch den einzelnen Leser hindurch. Dieser wird nur schon aus dem überschwemmenden Material, das im Text und in den Anmerkungen eingebracht ist, nicht alles mit gleicher Aufmerksamkeit und mit unterschiedlichem Sachverstand und -wissen lesen können, aber auch mit wechselnder Resonanz von Zustimmung, Distanz oder Ablehnung. Er wird betroffen die Kranken- und Leidensgeschichten von Priestern (*und* Bischöfen) lesen und mit eigenen bekannten Kirchen-Geschichten vergleichen, er wird sich die kompetenten psychoanalytischen Diagnosen, Interpretationen und Hintergrundinformationen anzueignen versuchen, er wird auch – hier schon etwas ermüdet – die Ausweitungen auf die frühkindliche Psychologie, die Analogien aus der bedeutungsträchtigen Märchen- und anderer Literatur anhören und den engeren und fernerer (oft etwas gar fernen) Zusammenhang mit dem eigentlichen Problemfaden und -strang herzustellen suchen. Noch mehr gerät der einzelne Leser aber zwischen die Fronten durch die eigentliche These und ihre ausführliche und begründete Darlegung, daß die Kirche ihre Kleriker krank mache und krank wolle, daß diese, Männer und Frauen in kirchlichen Berufen und Organisationen, somit krank-gemachte, krank-gewordene, aber auch selber mitleidend und mitschuldig und sogar mittäterschaftlich an diesem eigenen und gesamtkirchlichen Krankheitszustand seien. Sie sind bei Drewermann, in seiner therapeutischen Perspektive, sicher mehr Opfer als Täter, aber solche Täter wird man dennoch suchen müssen. Hier schlägt sich der Leser, mit Drewermann und seinem echten einführenden Mitleiden, auf die Seite vieler unbekannter und auch persönlich bekannter unheilvoller Opfer einer entpersönlichenden Pseudo-Kirchlichkeit. Jeder Leser wird auf viele und lange Strecken die eigene schmerzliche Autobiographie wiederfinden, von erfahrener und erlittener Unterdrückung, von anstrengender und nur zum Teil wirksamer Befreiung «allein oder mit an-

dern». Die Front verläuft nicht so einfach, wie es halb zustimmende, halb abwehrende Besprechungen versuchen, als ob die berechtigte Kritik sich restlos jenseits des Zeitgrabens vorkonziliär-nachkonziliär abschieben ließe, als ob seither überall bessere Zeiten angebrochen und im Kommen und nicht im Schwinden wären. Und zu bitter klingen in einem selber die mißbrauchten geistlichen Motivationen nach und stoßen bitter auf, mit denen früher und heute im Namen von Glaube, Wahrheit, Nachfolge, Kreuz und Opfer Entpersönlichung, Lebensveruntreuung und -beraubung, Selbstzerstörung angetan und – dank einer gehorsamen Verinnerlichung – auch hingenommen wurden. Aber der gleiche Leser sieht sich auch auf der andern Seite der Front: Er sieht das düstere Bild, das Drewermann von den Klerikern zeichnet, und vermißt darin einiges an Licht; ich sehe vor mir Priester, Ordensfrauen, Mitbrüder, die nicht nur als Ausnahme von der Regel, sondern mit ebendiesen so oft mißbrauchten Motivationen nun wirklich erlöste und erlösende Persönlichkeiten wurden. Ich sehe an mir selber die Narben von verfehlter und nur langsam losgewordener Verkrümmung und Verletzung, ich bin aber auch lebenslang dankbar für Brüder und Schwestern, die mir die heilende und lebendigmachende Kraft des Evangeliums – sogar gegen noch geltende Kirchen- und Ordensmentalität – doch mutig und unentwegt weitergaben. Zwischen die Fronten gerät man schließlich durch das beinahe rahmenlos unabgegrenzte Bild, das Drewermann vermittelt: Sind es nur die Kleriker? Oder sind es allgemein kirchlich-katholische pathogene Verhältnisse? Sind es nicht auch in die Kirche überschwappende Aus- und Einwirkungen ähnlicher Zwänge in der Gesellschaft, in der Schule und in der Arbeitswelt, von denen eine sich christlich nennende Kirche sich gewiß als alternative Gegengesellschaft abheben sollte: «Bei euch soll es so nicht sein»? Oder ist der Kreis zu weit gezogen, weil doch viele Kleriker, allein schon durch die tägliche Tuchfühlung mit dem wirklichen Leben und mit andern gesunden Menschen, auch selber ein eigenes Urteil und eine eigenständige Gefühlswelt und ein eigenverantwortliches Handeln bewahrt und entwickelt haben? Dann wären die Voll-Kleriker dünner gesät,

¹ Eugen Drewermann, *Kleriker – Psychogramm eines Ideals*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1989, 900 Seiten, Fr. 79.–.

etwa dort, wo die planmäßige entpersönlichende Verkirklichung leider Gottes «wirksam und erfolgreich» war und von denen diese nun auch an andern betrieben wird.

Einige Abschnitte dieser verschiedenen «Fronten» sollen nun in den folgenden Stichworten näher angeschaut und ausgewertet werden.

Konsequent kein neuer oder anderer Drewermann

«Kleriker» – das ist kein neuer oder anderer Drewermann: ein solches Buch war in der Reihe seiner sich rasch folgenden Publikationen zu Moral und Psychologie, vor allem aber zu Exegese und Tiefenpsychologie zu erwarten (nicht nur wegen der marktwirksamen konfliktanrühenden Vorankündigung), es war sogar fällig und notwendig. Denn die bisherigen Bücher, vor allem seine zur «zünftigen» historisch-kritischen Exegese alternativen Auslegungen der Evangelien, der Gleichnisse oder der Weihnachtsgeschichte (über Weihnachten 1989 am Radio DRS ausgestrahlt) stellten eigentlich erst theoretisch und inhaltlich zwei Denk- und Glaubensweisen gegenüber, bei denen früher oder später auch nach den Subjekten gefragt werden mußte. Die formengeschichtliche und historisch-kritische Exegese wird von Drewermann wohl dürrer und archäologisch-historischer dargestellt, als sie heute wirklich ist: die soziale Situation der damaligen Gemeinde, der damalige ursprünglich oder geschichtlich formulierte Glaube der Kirche, die Lehre und die Ordnung des Anfangs oder der Tradition. Demgegenüber betont Drewermann ein Verstehen des biblischen Textes, das von der gegenwärtigen und überzeitlichen Tiefe der menschlichen Seele, ihres religiösen und mythologischen Bildvorrats ausgeht. Nicht so sehr die objektive Tongabel des historisch-kritischen Befundes eines Bibeltextes, sondern die inneren Schwingungen und die subjektiven Resonanzen der individuellen und menschheitlichen Religionen sollen einen näheren und erfahrenden Zugang zum Bibeltext anbieten: Orientalische Mythen, östliche Religionen, aber auch gut deutsche Grimm-Märchen können den eigentlichen Gehalt der alt- und neutestamentlichen Offenbarung noch ganz anders und dem eigenen Erleben näher und nährender vermitteln als die mühselige Analyse eines fremdsprachlichen und fremdkulturellen Textes, als ein erstarrtes Ritual und Sakrament, als eine starre dogmatische oder moralische Anweisung des kirchlichen Lehramtes, als eine theoretische und zerebrale «Wahrheit». Vielmehr ließe sich so eine resonanzlose und -fremde Objektivität, aber auch eine akademische exegetische

oder dogmengeschichtliche Wissenschaft und eine blutleere Sakramentenordnung überwinden und aus eigener zugrundeliegender und neu erschlossener Vitalität einholen und überholen: das bisher Objektive fände so seine subjektive Entsprechung und sogar Überbietung.

Dieser Problemstellung galt eine schon früher eingeleitete theologische und (im Hintergrund) kirchlich-lehramtliche Kontroverse um Drewermann: zwischen Fachexegeten, Dogmenhistorikern einerseits, und den Verfechtern einer stärker subjektiv und tiefenpsychologisch orientierten vergleichenden Exegese und Religionswissenschaftlern andererseits, wobei allerdings die Vertreter dieser Wissenschaften meistens differenzierend die extremen Positionen zu überbrücken und zu verbinden suchten.²

Nicht aufgearbeitete Modernismuskonzeption

Trotzdem gemahnte die Kontroverse an die immer noch nicht aufgearbeitete Modernismuskonzeption in der katholischen Kirche und Theologie am Anfang dieses Jahrhunderts: Die exegetischen Fortschritte und deren allzu späte – und leider mit keiner Rehabilitierung verurteilter Exegeten verbundene – Aufnahme in der katholischen Kirche (Offenbarungskonstitution «Dei Verbum» des Vaticanum II) hatten allerdings auch nicht zu einer grundsätzlichen fundamentaltheologischen Klärung geführt. Wie gehen individuelle und kollektive Voraussetzungen, Überlieferungen, Vorstellungen in die neue und unableitbare prophetische Offenbarung oder in die vertraute-unvertraute Verkündigung Jesu vom anbrechenden Reich Gottes in seinen Gleichnissen ein? Aus dem Modernismus streit nichts gelernt! Von diesem Versäumnis erhält die tiefenpsychologische Exegese Drewermanns noch einiges an Brisanz, vom gleichen Versäumnis her haftet der offiziell katholischen Behauptung einer «transzendenten» Offenbarung immer noch der Verdacht einer heteronomen Indoktrination an. Es geht ihr voraus die Angst des Menschen, in seiner sensiblen religiösen Subjektivität und in seinem wachsenden eigenen ethischen Urteil durch eine behauptete und nicht hinterfragte Autorität überfahren und erdrückt zu werden. Im Gefolge dieser Kontroverse auf wissenschaftlicher Ebene schloß sich eine Scheidung der Geister um Drewermann auf pastoraler Ebene an, mit bedeutend weniger gründlicher Reflexion: Für die «objektive Glaubenslehre» setzen sich jetzt traditionalistische Kreise ein, und Drewermann bekommt erwünschten und unerwünschten Zuzug von dilettantischen Hobby-Psychologen oder von Katecheten/-innen, denen die Anstrengung einer soliden historisch-kritischen Exegese des Textes ein zu langer Weg ist und die die vermeintlich leichtere Abkürzung aus dem so nahen (?) Seelengrund oder aus dem Vorrat der abendländischen Märchen als leichter und kürzer bevorzugen.

Der Leser wird aus dieser Aufstellung der Fronten bereits erkennen, wie das Buch «Kleriker» diese bisher mehr theoretische Gegenüberstellung weiterführt und konkretisiert. Im Subjekt des Klerikers, in seiner Existenz und Biographie, in seiner Leidens- und Lebensgeschichte, in seiner Unterdrückung und Befreiung wird konkret und praktisch, kircheninstitutionell und -systematisch ebendiese Spannung ausgetragen, aber jetzt nicht mehr als Wolken- oder Luftkrieg von Ideen, Methoden und katechetischen «Schulen», sondern auf dem Boden, auf dem weichen und verwundbaren Grund seiner Seele, seines Denkens und Fühlens. Hier entscheidet es sich, ob er einfach zu einem «Fußabdruck» eines normierten kirchlichen Denk-, Lehr- und Moralsystems wird, oder ob dagegen die Wurzeln und die scheuen Keimlinge seiner eigenen Seelentiefe, seiner Energien und Kräfte sich zeigen und wachsen dürfen. Kirchliche Institution versus menschliches Subjekt:

Gesucht auf 1. Februar 1990 oder nach Vereinbarung

Pastoralassistent(in) – Laientheologe (-in)

Die **St.-Martins-Pfarrei Meilen** liegt am schönen Zürichsee. Sie zählt ca. 3000 Katholiken und ist ländlich geprägt.

Unserem Pfarreiteam fehlt noch ein(e) aufgeschlossene(r), initiative(r) Mitarbeiter(in), der/die gewillt ist, Verantwortung zu übernehmen. In seine/ihre Kompetenz fallen folgende Aufgabenbereiche:

Gottesdienst-Mitgestaltung – praktische Pfarreiseelsorge – Betreuung von Heimen – Bibelarbeit – Teilpensum Katechese – je nach Interesse Jugendarbeit.

Erwartet wird: Teamfähigkeit mit Pfarrprovisor, Pfarreirat und Pfarreivereinen. Anstellung und Besoldung gemäß Reglement der Zentralkommission Zürich.

Schriftliche Bewerbungen sind zu richten an Herrn Bruno Belser, Personalchef und Vizepräsident der Kirchenpflege, Pfannenstilstraße 184, 8706 Meilen, Tel. 01/923 37 19.

Auskunft erteilen Herr Belser und W. Lächli, Pfarrprovisor, von 19.00 bis 20.00 Uhr, Tel. 01/923 56 66.

² Vgl. Hermann-Josef Venetz, «Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen». Tiefenpsychologie als Herausforderung für die Exegese?, in Orientierung 1985, Nr. 18, S. 192–195.

dies ist «nur» die konkrete und personalisierte Weiterführung einer Spannung, die Drewermann in seinen vorherigen Büchern und Vorträgen angekündigt hatte. Nur: eine solche Weiterführung und Übersetzung in personale und strukturelle konkrete Verhältnisse, in die spannungsvolle Austragung von Unterdrückung und Befreiung, in der Erzählung von konkreten Leidens- und Lebensgeschichten war und ist nicht nur berechtigt, sondern notwendig. An der Unterlassung und oft sogar akademisch begründeten berührungsscheuen Vermeidung und Verleugnung krankem genug kirchliche Lageanalysen und theologische Standortbestimmungen: Aus lauter Angst, konkrete Namen zu nennen, aus Scheu vor klar lokalisierenden Diagnosen der Krankheitsherde und der kirchenamtlichen oder kirchenvolklichen Verursacher, aus Scheu auch vor ungewohnten und kirchlich unerwünschten Strategien bleibt alles auf vorletzten Etappen stecken. Und – den einen zur müden Resignation, den andern zur schlaun Beruhigung – es geschieht nichts. Diesen Vorwurf wird man nun Drewermann nicht machen können: hier werden Roß und Reiter – und die falschen und richtigen Ritte – genannt.

Der Kleriker: eine schablonisierte Existenz

Das ganze umfangreiche Buch gilt der vielfältigen Dokumentierung der *Grundthese*, die allerdings solche vielfältige Konkretisierungen braucht, um ihre folgenschwere Richtigkeit darzulegen: Die Existenz des Klerikers ist in seinem Denken, Fühlen und Handeln, in seinen bewußten und – noch mehr – in seinen unbewußten Lebensbereichen dominiert von einem Übergewicht der institutionellen Vorgabe und Berufsrolle, denen gegenüber das Subjekt, die eigene Erfahrung, das eigene schöpferische und kritische Denken, die eigene Vitalität, die Lebens- und Handlungsmöglichkeiten und -energien, die verborgenen, verschütteten oder verdrängten Kräfte und Prozesse viel zu kurz kommen. Die Unterbewertung geht von der Verdächtigung des Individuellen und Egoistischen bis zur moralischen Diskriminierung und Diffamierung, bis zur lebenspraktischen Fremd- und Selbstunterdrückung. Der wiederholten Durchführung dieser gleichen Struktur muß sich der Leser stellen, nicht nur, weil dies die These Drewermanns erhärtet und bestätigt, sondern weil die Leidens- und Lebensgeschichten vieler Kleriker, von Männern und Frauen, auch unzählige Variationen und Brechungen des gleichen Mißverhältnisses aufweisen. Es ist dem Therapeuten Drewermann nicht zu verdenken, wenn er die Vielfalt der analog gelagerten Fälle nicht auf eine knappe, anschauungsarme und damit auch leere Begrifflichkeit bringt. Die Verallgemeinerung würde zu leicht den Fluchtweg offenhalten, auf dem die Kirche als Institution sich mit einem vagen und allgemeinen Bußakt, mit globaler Anklage und Selbstabsolution begnügt; hier ist für einmal die Kirche selber zum konkreten Sündenbekenntnis, zur Erkenntnis von persönlich angetaner Schuld und von persönlichem Unrecht verpflichtet. Klerikalisierung passiert auf vielen Gebieten kirchlichen Handelns und Tuns: sie geschieht dort, wo der Kleriker sich aus der Auskunft über den Glauben der Kirche heraushält und möglichst getreu das kirchliche Dogma und die «Vorstellungen» des außerordentlichen und des unheimlich unbegrenzten ordentlichen Lehramtes wiedergibt. Dies prägt das Denken und die Sprache des Klerikers, vor allem verheerend im seelsorgerlichen oder Glaubensgespräch, wo der Fragende nicht das persönliche und durch eigene Erfahrung angereicherte Glaubenszeugnis des Klerikers zu hören bekommt, sondern die ebensogut aus irgendeinem andern Mund mögliche Glaubensauskunft der Kirche. Da hat sich die eigene kritische Aneignung, das Weiter- und Mitdenken, die meditative Phantasie herauszuhalten. Nicht anders auf dem Gebiet kirchlichen Lebens und Handelns: Im Namen eines kirchlichen Gehorsams, der auch ohne Gelübde alle Kleriker verpflichtet, erscheinen die Entscheidungen des Klerikers nicht mehr geleitet durch eigene situationsbezogene, dialo-

gisch orientierte Verhaltensweisen, sondern durch die roboterhafte Aus- und Durchführung kirchlich autorisierter (und autoritärer) Ordnungen, Instruktionen und Gebote. Der Rezensent erinnert sich hier an Interviews, die von einigen der neu ernannten «römischen» Bischöfe in der Schweiz und im nahen Ausland zu hören waren: Es war wirklich erschreckend, wie hier eine bewegte und folgenreiche Geschichte kirchlicher Entscheidungen wiedergegeben wurde, ohne daß die betreffenden Alt- oder Neu-Bischöfe auch nur einen Satz mit «ich» zu sagen nötig fanden (oder fertigbrachten); das «Kirchenrecht», die Römische Kongregation oder der «Heilige Vater» waren total an die Stelle eigener Entscheidung getreten. Ausführlich geht Drewermann auch den beiden andern evangelischen Räten der Armut und der Keuschheit nach, bei denen wiederum das Ideal des Klerikers darin gesehen wird, daß er mit Besitz, Konsum, Komfort und Lebensstandard gemäß den oft detaillierten kirchlichen Weisungen oder den Instruktionen seiner Ordensgemeinschaft umgeht, selbst wenn Buchstabe und Geist grotesk auseinanderklaffen, wie dies etwa an den Finanzen des Vatikans und seinen kriminellen Verflechtungen sichtbar (und vertuscht) wurde. Noch mehr spielt Verhaltensdressur mit im für alle Beteiligten, für die Betroffenen wie für die Ausgeschlossenen, verwundbaren Bereich der Sexualität und der Beziehung von Mann und Frau, aber auch im Verhältnis des Mannes zu sich selber und – ein weites Feld – für die Nicht-Stellung der Frau in der katholischen Kirche.

Vorstoß in die tiefen Seelenschichten

Bei all diesen Bereichen hebt Drewermann auch die untern Schichten frei: die Kräfte und Prozesse der seelischen Entwicklung, die emotionalen und intellektuellen, die bewußten und vor allem die unbewußten Potentiale des Klerikers. Anders als mit dem Appell zur Ein- und Unterordnung, zur anpassenden Integration und zur moralischen Unterordnung, kommen – nach Drewermann – diese Bereiche in der Kirche nicht ins Blickfeld. Es haftet ihnen eher zum vornherein der Verdacht an, ungeordnet, desintegrierend und rebellisch und somit für den Kleriker moralisch gefährlich und für seine Kirchlichkeit störend zu sein. Hier holt Drewermann oft sehr tief in die Seelenschichten und sehr weit in die psychische individuelle und soziale Biographie des Klerikers aus: frühkindliche Verbiegungen in einer ihrerseits kirchlich konditionierten katholischen Familie, in Religionsunterricht, Schule und kirchlicher Sozialisierung, so daß das Thema des Buches ebensogut den ausgeweiteten Titel tragen könnte: Kleriker und klerikalisierte und klerikalisierende Familien. Illustrierend – oft in einer nicht mehr überschaubaren Ausführlichkeit – werden hier auch typische Märchen und Schlüsselgeschichten der Dichtung oder der Menschheitsüberlieferung eingebracht. Dies macht allerdings die Konzentration Drewermanns auf die pathologischen Phänomene bei den Klerikern so allgemein, daß jedenfalls nicht nur sie dafür typisch sind. Aber es sei doch jedem Leser empfohlen, sich den schmerzlichen Leidensgeschichten, den Erfahrungen von seelischer Verkümmern und Verkürzung zu stellen, wie sie hier an einzelnen Biographien, Lebens- und Beziehungstragödien dokumentiert werden. Und man verharmlose diese Fehlentwicklungen und Verwüstungen nicht zu bedauerlichen Einzelfällen, die der Richtigkeit des Systems nichts anhaben können. Man hat es hier wirklich mit *systembedingten* und *-induzierten* Formen kirchlicher Gewalt zu tun.

Kirchliche Apologetik wird sich gegenüber solchen Befunden damit wehren, daß sie – wie leicht! – aus Konzil und Papstansprachen Hinweise und regelmäßige Appelle an die Person, die Eigenverantwortung und -entfaltung des Klerikers zitiert: hier sei doch offener und freier Raum, für die Person, die eigene Entscheidung und Entwicklung, hier werde doch zur Integration der bewußten und unbewußten Kräfte aufgerufen. Ja, aber ...: aber der Umfang und die Richtung solcher schein-

barer eigener Individualität erschöpft sich doch nur darin, daß sie die Hohlräume einer Schablone – wie Kinder im Malbuch mit seinen Vorlagen – ausfüllen und so ausleben darf und soll. Daß wir hier auch 25 Jahre nach dem Konzil noch «frische» Früchte solcher Art vorgesetzt bekommen, haben etwa die kürzlich mit Hinblick auf die diesjährige Bischofssynode vorgelegten «Lineamenta zur Priesterausbildung» dokumentiert. Darin erschöpft sich die ganze Subjektwürde der Studierenden (natürlich nur zölibatärer Männer) in der Aneignung der vorgegebenen kirchlichen Lehre und in der willigen Ausführung der kirchlichen Weisungen. Nicht einmal die Offenheit auf die kirchliche Gemeinschaft oder die nahe Gemeinde in Gottesdienst und geschwisterlichem Leben wird hier zugelassen.

Als einzige glaubwürdige Apologie können nur *anders* erziehende und ausbildende Seminarien, Regenten, Spirituale, Bischöfe und Obere dienen. Die Nagelprobe passiert dann, wenn auch abweichende und anders sich entwickelnde, aus der Schablone ausbrechende und neue Wege suchende und experimentierende Wege zu priesterlicher Existenz bzw. Ordensexistenz offen aufgenommen und anerkannt werden. Nur dann sind und wirken Kleriker nicht mehr als schablonisierte Existenzen: nur der Tatbeweis gilt.

Ideologischer Mißbrauch spiritueller Motive

Die Aufmerksamkeit der Leser/-innen von Drewermanns Buch richtet sich vor allem auf die *Wirkung*, die die kircheninstitutionelle Vereinnahmung und Beherrschung in der Existenz des Klerikers anrichtet: die Abkürzung und Übersprung notwendiger gesunder seelischer Entwicklungen, die Entfremdung eigener Subjektivität in Denken und Fühlen, die Verdrängung offener und offenzuhaltender Reifungsprozesse und Integrationsvorgänge durch den Überbau kirchlicher Au-

torität und Macht. Aber, es gilt auch auf die *Mittel* und die Mechanismen zu sehen, mit denen dies erstrebt und – leider – wirksam erreicht wurde und wird. Drewermann selber leistet hier eine ebenso zu beachtende ideologiekritische Analyse. Dabei spielt in der Biographie des Klerikers – und welcher wäre hier nicht an seine Autobiographie erinnert? – nicht nur das äußere Instrumentarium der Disziplinierung in Auswahl und Ausbildung des Klerikers eine Rolle, nicht nur die Kriterien für die Stellenzuweisung oder den Stellenentzug, nicht nur die ängstigenden oder strafandrohenden Maßnahmen, die auch unter dem konziliären Aufguß des neu-alten Kirchenrechts unübersehbar sichtbar bleiben. Sondern noch mehr spielen hier die eingesetzten und verwendeten spirituellen Motive der christlichen Tradition, Spiritualität, Glaubenslehre, Moral und Kirchengesinnung eine nicht zu unterschätzende Rolle. Der reiche Vorrat an solchen Appellen aus der Bibel, der geistlichen Tradition, aus Aszese und – sogar – Mystik erweist sich hier als ein brauchbares und eben auch mißbrauchbares Arsenal, das dank seines Ansehens und seiner geistlich-mystischen Sprache und Symbolik die Wirkung sowohl auf das rationale Denken und freiheitliche Handeln, noch mehr aber auf die emotionellen «Register» des Katholiken nicht verfehlt. Die Kirche und andere religiöse Institutionen haben hier im Unterschied zu «profanen» Gemeinschaften einen Vorsprung und einen Vorrat, der für sie als echte Goldwährung wie als trügerisches Falschgeld dienen kann – wobei der einzelne Amtsträger, aber auch der betroffene Christ und Kleriker, den Umschlag vom einen zum andern möglicherweise nicht einmal merkt und noch weniger beabsichtigt und eben dennoch ihm unterliegt. Eine Fülle von solchen Themen und Symbolwerten, wie: Gehorsam, Armut und Verzicht, Nachfolge, Opfer, Demut und Selbstlosigkeit, Dienst, Christusliebe und Marienminne usw., überlagern und überfärben die rationale Argumentation und Einsicht derart, daß diese nicht mehr kritisch durchleuchtet. Diese Spiritualität hält sowohl der kirchlichen Autorität (vom Spiritual und Regens bis zum Provinzial, Bischof oder Papst) eine Fülle von *Legitimationen* bereit, die als Verstärkung, aber auch als Ersatz für eine einsichtige und transparente Begründung dienen. Sie erweisen ihre Wirkung aber auch bei den Adressaten: denn was läßt sich von seiten des Klerikers, des Ordensmannes und der Ordensfrau noch sagen und anmelden gegenüber solchen auch emotional wirksamen *Motivationen*? Argumente, Einwände, Widerstände usw. werden vor so viel längeren und vor allem «heiligeren» Spießen schon zum vorneherein als menschlich-sündig-verdächtig abqualifiziert und entkräftet. Drewermann nennt vor allem zwei Motive, die an die Stelle sowohl von Anspruchsbe-gründung wie Vollzugsmotivation treten: das christologische Motiv des Opfers und das marianische Motiv der Reinheit. Ohne auch nur die bibeltheologisch wie dogmatisch zweifelhafte Ableitung und noch mehr die nichthinterfragte Dominanz solcher Motive aufzuklären, werden diese zeitig und unzeitig, sachlich und unsachlich eingesetzt: so läßt sich fordern ohne sinnvoll zu begründen, so muß denn auch vom Kleriker gehandelt werden, ohne Rücksicht auf die verantwortliche Einsicht und ohne näheres Eingehen auf die seelischen und emotionellen Kräfte des Menschen. Diese höchst fällige *Ideologiekritik* ist ebenso auf kirchenstrukturelle Mechanismen wie etwa «weltkirchliche Einheit», «Glaubenseinheit durch das unfehlbare Lehramt des Papstes», «Einordnung in die bischöfliche Kollegialität» anzuwenden. Ideologischer Mißbrauch höchster spiritueller Motive wird nämlich früher oder später aufgeklärt und entlarvt, aber dann ist es für lange Zeit auch um die schönsten und tiefsten Motive geschehen, diese sind in sich selber entwertet, mißbraucht und vergiftet. Nur durch ein Moratorium im Gebrauch können diese Motive ihre authentische Geltung und Wirkung wieder erlangen. Nach Drewermanns Buch ist man versucht vorzuschlagen, es seien in der Kirche über 10 bis 20 Jahre hin die Wörter «Kreuz», «Opfer», «Dienst» nicht mehr zu brauchen – viel-

Franz-Xaver Kaufmann

Religion und Modernität

Sozialwissenschaftliche Perspektiven

Das wiedererwachte Interesse an Religion orientiert sich nur an ihren sozialen Funktionen, nicht an religiösen Inhalten. Dies führt zu Mißverständnissen und neuen Herausforderungen des Christentums.

Franz-Xaver Kaufmann verdeutlicht die wechselseitige Begrenzung von Theologie und Sozialwissenschaften bei der Verhandlung des Verhältnisses von Religion und Modernität.

1989. VII, 286 Seiten. ISBN 3-16-545530-9

Broschur. DM 58,-; ISBN 3-16-545531-7 Leinen. DM 98,-



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

leicht kann man sie nachher ohne Zweifel und ohne den bitteren Nachgeschmack ihres zynischen Mißbrauchs wieder hören und annehmen.

Eine Gegenanfrage an Drewermann

Dem Buch von Drewermann kann man nicht mangelnde Dokumentation nachsagen. Dennoch kann auch ein solches Buch und eine solche Perspektive nicht *alles* sehen und muß notwendig einiges übersehen: nicht alle theoretischen und theologischen Aspekte, nicht alle nun doch anders verlaufenden gelingenden Biographien von gesunden und – o Wunder! – glücklichen Klerikern. Die folgende Anfrage an Drewermann will die Anfrage von Drewermann nicht entkräften, noch weniger für eine schlaue Selbstimmunisierung der Kirche Hand bieten.

Drewermann geht mit der Option eines negativen Vorausverdachts und einer positiven Vorausvermutung an sein Thema heran; darin steht er mit vielen kritischen Katholiken/-innen und Theologen/-innen nicht allein. In einem negativen Vorausverdacht befürchtet Drewermann von rationaler Glaubensreflexion, -lehre und -theologie zum vornherein Entfremdung und seelenlose Indoktrination und von Institution und Autorität doch eher Beherrschung und Unterdrückung (daher auch die unschönen und unnötigen Polemiken gegen J. B. Metz). Zugleich taucht Drewermann mit einer fast blinden positiven Vorausvermutung hinab in die Tiefenschichten des einzelnen Menschen, in sein Unbewußtes und in die abgedrängten und ins ganze Selbst nicht integrierten Energien, in das Grundwasser der individuellen Bilder und der kollektiven Mythen, Träume und Märchen. Teils von der unbewältigten Modernismusdebatte her, die die immanente religiöse Erfahrung gegen die objektive Offenbarung stellte, teils im Zug einer postmodernen Distanz zu Rationalität, Reflexion, aber auch in einer neuromantischen Skepsis gegen Institution und Autorität erweckt er so den Eindruck, als seien aus diesen Tiefenschichten lauter positive und lebensfördernde Kräfte und Mächte heraufzubeschwören, als gäbe es nicht – was Drewermann andernorts sicher weiß – ebenso die wirren und zerstörerischen Kräfte, die ängstigenden Bilder und die übermächtigen und zerstörerischen Mythen, als wäre demgegenüber nicht doch auch klare Reflexion, Argumentation und transparentes politisches (auch kirchenpolitisches) Handeln notwendig. Drewermann selber, aber auch die Leser/-innen des Buchs, sollten die Partie einmal mit einer umgekehrten Voraus-Sympathie lesen: mit nüchterner kritischer Unterscheidung gegenüber den individuellen und kollektiven seelischen Schichten und Kräften und mit einer kleinen Chance für Rationalität, für begriffliche Anstrengung und für eine notwendige strukturierte Institution.

Den Stachel aushalten!

Wie nun ein solches Buch selber lesen, wie es beurteilen, im Gespräch mit Studentinnen und Studenten der Theologie, mit Priestern und Ordensfrauen, mit teilnehmenden, betroffenen, entrüsteten oder empörten Mitkatholiken ...? Es muß alles getan werden, daß der, vielmehr *die* nötigen, kritischen und zugleich heilenden Stacheln dieses Buches nicht zu früh herausgezogen und so die überfälligen Veränderungen einmal mehr versäumt werden, in den Gemeinden, Seminarien, Fakultäten, in den ortskirchlichen und weltkirchlichen Leitungsgremien. Gerade den Leitungsinstanzen müßte man, um diesen Aus- und Kneifweg zu verbauen, eigentlich nur die vorbehaltslose Berechtigung und Dringlichkeit dieses Buches vorhalten. Erst in einem zweiten Gang sind dann auch die eingrenzenden und differenzierenden Anfragen an Drewermann zu stellen, die sein Buch nötig hat, die es aber gut verträgt, ohne daß es seine viel größere Berechtigung und Dringlichkeit verlore (von den hoffentlich nicht erwogenen kirchlichen Maßregelungen ganz zu schweigen). So möchte man, wenn man schon nicht zwei verschieden adressierte Rezensionen schrei-

ben kann, dem Buch doch ein je verschiedenes ärztliches Rezept mitgeben, von wem es wie zu lesen ist; und auch hier: auf keinen Fall darf man die Rezepte vertauschen. Kritikscheue und -immune Kleriker sollten die schmerzlichen diagnostischen und therapeutischen Anweisungen von Drewermann erst einmal annehmen, aushalten und durchführen, und sie dürfen sich die kritischen Anfragen an Drewermann nicht listig für sich und die eigene Unbußfertigkeit ausnützen. Andererseits: die Fan-Gemeinde Drewermanns und er selbst sollten ob des Applauses aus allen möglichen Ecken die kritischen Anfragen nicht überhören und aus der Berechtigung der Kritik nicht schon auf eine vollkommene Richtigkeit schließen.

Mehr als diese differenzierte Leseanweisung kann man dem Buch nicht mitgeben – aber auch nicht weniger.

Dietrich Wiederkehr, Luzern

DER AUTOR ist Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät in Luzern und Kapuzinerpater.

Die Utopie der Alten

Christine Brückner: Die letzte Strophe¹

Es war einmal eine reiche Witwe. Sie besaß Haus, Gelände und Vermögen. Zur gleichen Zeit lebte ein Schriftsteller. Der hatte einen Einfall. Die reiche Frau und der Mann mit der klugen Idee begegneten einander. Die Frau fand den Mann, der Mann die Frau sympathisch. Die Vermögende und der Denkende waren beide nicht mehr jung. Sie machten sich Gedanken über die vielen alternden Menschen. Soll denn jeder allein alt werden? In einem Seniorenstift, Appartement, einer Dachkammer verkümmern? Sollen sie passiv warten, bis ihre Lebenskraft erlischt? – Nein, sie könnten sich zusammenschließen. Sie könnten – außerhalb der Hektik der Produzierenden und diesseits der Wohlstands- oder Armutsvergreisung – in einer nicht zwanghaften, lockeren und kreativen Lebensgemeinschaft ihr eigenes Leben leben. Es ist die Utopie einer «domistischen» Lebensform. «Domistisch», von lateinisch «Haus», meint 1. Haus und Heimat, 2. ein befriedetes Haus, eine schützende Hausgemeinschaft. Jeder bringt ein, was er hat, kann, ist. Die Höhe des Kontos ist kein Kriterium für die Aufnahme, sondern die Offenheit füreinander, die Fähigkeit zur Sympathie für den anderen, der Wille, die weiteren Jahre nicht einfach absterbend, sondern aktiv, immer noch neugierig, nach Möglichkeit und Bedürfnis tätig, also kommunikativ zu gestalten.

Hanna Pertes, Witwe eines Atomphysikers und Erbin eines beträchtlichen Vermögens, stellt Haus und Gelände zur Verfügung. Man plant. Man baut um, man erweitert. Man sucht Gleichgesinnte, nicht nur unter Bekannten. Man findet sie in klug formulierten Zeitungsannoncen. Man lädt ein, spricht mit den Eingeladenen, wählt aus. Die Eingeladenen beziehen die Häuser. Sie üben und entwickeln Formen eines aktiven, einander stützenden Zusammenlebens. Alle sind über sechzig, der Familienpflichten ledig. Jeder kann noch seine Hände, seinen Kopf, sein Erlerntes, seine Erfahrung gebrauchen: der ehemalige Landwirt, der Ingenieur, der Arzt, der bildungsbewußte Lehrer, die Chemikerin, die Verwaltungssekretärin, der praktische Rentner aus der DDR, die aus Israel zurückgekehrte Jüdin, die Rosenzüchterin, die Wäschebesorgerin. Man sieht ein schönes Ensemble von Personen, von denen jede ihre besondere Fähigkeit zum Wohl der Gemeinschaft einbringen darf. Jeder und jede darf er und sie selber sein. Alle zusammen besorgen ihr individuelles und gemeinschaftliches Wohlbefinden. Sie arbeiten, sie essen, sie feiern miteinander. Sie erzäh-

¹Christine Brückner, Die letzte Strophe. Roman. Ullstein Verlag, Berlin 1989, 318 S., DM 29.80.

len sich ihr Leben. Sie planen kommende Aktivitäten, zum Beispiel Reisen, ihre Mithilfe bei der Weinlese. Nicht das Muß, sondern das Können und Immer-noch-Wollen, das Dabeisein tragen ihre Unternehmungen.

Sozusagen ein Bühnenstück in fünf Akten

Christine Brückners Roman ist sozusagen ein Bühnenstück in fünf Akten. I. Begegnung und Idee der beiden Initiatoren, II. Planung und Hausbau, III. Auswahl der Bewohner, IV. Einübung des Zusammenlebens, V. Sommerfest (Spargelfest). Natürlich endet der Roman offen. Es ist ein Entwurf, eine Idee, vielleicht sogar Modell für eine Weltgesellschaft. Nicht Eigentum noch sozialer Rang, sondern tätige Sympathie füreinander trägt die Gemeinschaft. Eine schöne Utopie. Es wird ausgedacht und erzählerisch dargestellt, was möglich, vielleicht «menschlich» sein könnte. Das erinnert erzähltechnisch an Daniel Defoes Robinsonade: Was geschieht, was müßte einer tun, damit er, gestrandet auf einer einsamen Insel, überlebte? In diesem Fall: Was könnten ältere Menschen («Senioren») tun, damit sie auf ihre Weise – jenseits des Lebenskampfes, der Sorgen, der Arbeit bis zur Erschöpfung – ihre Jahre sinnvoll leben, ja sogar genießen könnten? Das Buch erinnert inhaltlich, sozusagen spiegelbildlich, an Goethes *pädagogische Provinz* aus «Wilhelm Meisters Wanderjahren». Natürlich ist man in Christine Brückners *seniorischer Provinz* ökologisch gesinnt. Man lebt mit der Natur, mit sich und miteinander in Frieden. Man praktiziert jene befreite Spontanität, die Frucht der gelebten Jahre ist. Natürlich lebt man die humanen Ehrfurchten vor dem, was unter, mit und über einem ist. Man lebt gelassen in schöner Gegenwart, im Spätsommer, ja Herbst des Lebens. Aus Einsicht bescheiden, erwartet man immer noch Zukunft. Niemand will die Jahre leugnen. Alternd lebt man, um es mit einem Wort Erich

Fromms zu sagen, «biophil» in «nekrophiler» Zeit.

Kein Plot, nicht einmal ein Streit

Wer sich als Leser auf den Einfall der Autorin und ihren Erzählfluß eingestellt hat, erlebt keine größeren Überraschungen. Sie packt ihre Lebensweisheit in diese «Letzte Strophe». Redensarten und Sentenzen fließen munter in den Erzählfluß. Hin und wieder darf auch eine Platitüde mitschwimmen, zum Beispiel: «Jeder war ein Kapitel für sich», hatte Hannah Pertes behauptet. Diese Kapitulation entspricht nicht ganz dem Niveau dieser sympathischen «Domina». Nein, ein Plot wird in diesem Roman nicht gesponnen. Keine Verwicklung, keine unüberwindbaren Hindernisse, kein dramatischer Konflikt – nicht einmal ein Streit. Die erzählerischen Überraschungen halten sich in Grenzen. Die Pathologie hat noch nicht Besitz ergriffen von diesen Alten. Keiner muß seine unbewältigte Vergangenheit bewältigen. Niemand wird in der Nacht von Angst befallen. Keinem sitzt der Alb des ungelebten oder schlecht gelebten Lebens im Genick. Die Schuld sitzt niemand im Nacken oder unter der Haut. Auch die aus Israel heimgekehrte Frau scheint Probleme mit ihrer Vergangenheit, Probleme der Versöhnung nicht zu haben. Eine gewisse Idealisierung des Lebensalters ist unverkennbar. Kein «manichäisches» Erzählen, wie Handke sagen würde, d. h. ein Erzählen, wo das Gute stets vom Bösen bedroht ist und im Irdisch-Realen das Böse vorherrscht. Das idealisch, das christlich-Humane darf sich auf märchenhaftem Grund ausbreiten: gewissermaßen eine in die Zukunft projizierte «goldene Legende». Die Vereinigung des Nützlichen und Guten mit dem Schönen schimmert durch den Roman: Testament, Traum, Hoffnung, Predigt der Schreibenden. Christine Brückner teilt ihre Sympathie mit allem Lebenden sympathisierenden Lesern mit.

Paul Konrad Kurz, Gauting

Wer sind die Autoren der «ersten» Bibel?

Richard Elliott Friedmans Werk «Wer schrieb die Bibel»¹ ist ein recht ungewöhnliches Buch. Der Autor, Professor an der Theologischen Fakultät der University of California in San Diego, wendet sich an ein breites Publikum, äußert sich aber zu Sachverhalten, die eine gewisse Vertrautheit mit der Bibel, vor allem mit dem Alten Testament, voraussetzen. Er schreibt über die Probleme der alttestamentlichen «Quellenforschung», mit denen sich hierzulande gewöhnlich nur Leute befassen, die es aus beruflichen Gründen tun müssen: Theologieprofessoren und -studierende, Religionslehrer. Und er tut dies in einer Art, die bewußt nicht nur praktizierende Juden oder Christen, sondern jeden an der Bibel – aus welchen Gründen auch immer – Interessierten ansprechen will. Diesem Ziel entspricht es, daß dieses Buch über weite Strecken eine leichte, manchmal sogar spannende Lektüre bietet. Das Nachlesen der oft nur kurz «angetippten» alttestamentlichen Belegtexte kann es einem freilich nicht ersparen.

«Die Erste Bibel»

Wovon handelt Friedmans Buch? Sein Stoff deckt sich weitgehend mit dem, was in Büchern oder auch in Vorlesungen und Kursen unter dem etwas abschreckenden Stichwort «Einleitung in das Alte Testament» angeboten zu werden pflegt; es geht also um alle Fragen, die mit der (vorliterarischen und literarischen) Entstehung der Bücher des Alten Testaments, mit deren Verfassern und deren Datierung zusammenhängen.

Der Titel «Wer schrieb die Bibel» bezieht sich jedenfalls nicht, wie man vielleicht meinen könnte, auf das kirchliche Inspirationsdogma; es geht ausschließlich um die menschlichen Verfasser der alttestamentlichen Schriften.

Im Gegensatz zum Eindruck, den der pauschale Untertitel «So entstand das Alte Testament» erweckt, stehen aber nicht das Alte Testament als Ganzes, sondern nur der Pentateuch (5 Bücher Mose) und jene «geschichtlichen Bücher» zur Diskussion, die in der hebräischen Bibel unter der Sammelüberschrift «Frühere Propheten» figurieren: Josua, Richter, die beiden Samuel- und die beiden Königsbücher. In diesen elf Büchern sieht Friedman – in Anlehnung an seinen Lehrer David Noel Freedman – «die Erste Bibel», das heißt «den Kern, um den herum der Rest der Bibel aufgebaut wurde» (274). Dieses komplexe Ganze, dem ein Erzählbogen von der Erschaffung der Welt bis zum Ende der staatlichen Selbständigkeit Israels/Judas im 8./6. Jahrhundert v. Chr. entspricht, wird von der alttestamentlichen Wissenschaft gewöhnlich in zwei große Blöcke aufgeteilt: der Pentateuch einerseits, das «Deuteronomistische Geschichtswerk» (DtrG) andererseits, wobei das Buch Deuteronomium als Scharnier zwischen den beiden Blöcken fungiert.

Wer mit der Lektüre von Friedmans Buch beginnt und wer mit den Fragen der Pentateuchkritik bereits ein wenig vertraut ist, sieht sich nach einer kurzen Darstellung der Forschungsgeschichte anscheinend mit einer «konservativen» Position konfrontiert. Friedman schreibt ausdrücklich: «Im großen und ganzen verteidige ich das Modell, das sich in den letzten paar hundert Jahren als Forscherkonsens herausgebildet hat» (34). Das heißt: Er hält offenbar an der sogenannten «neueren

¹ Richard Elliott Friedman, Wer schrieb die Bibel. So entstand das Alte Testament. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Hartmut Pitschmann. Paul Zsolnay Verlag, Wien-Darmstadt 1989, 336 S., DM 38,-/öS 268,-/Fr. 35.- (Original: Who Wrote the Bible? Summit Books, New York 1987).

Urkundenhypothese» und an ihrer Annahme von vier durchgehenden Erzählsträngen im Pentateuch fest, die man mit den Kürzeln J (Jahwist), E (Elohist), Priesterschrift (P) und D (Deuteronomium) zu kennzeichnen pflegt. Auseinandersetzungen mit neuesten literarkritischen Theorien, die diese Art von «Quellenscheidung» überhaupt oder zumindest die Existenz eines eigenen elohistischen Werkes (E) in Frage stellen, findet man bei Friedman nicht.

Andererseits faßt Friedman auch nicht einfach den kleinsten gemeinsamen Nenner der heutigen Pentateuch-Diskussion zusammen. Er beansprucht nämlich, die von ihm ganz «traditionell» mit den Kürzeln J, E, P, D gekennzeichneten anonymen Verfasser präziser einer bestimmten Zeit und einer konkreten gesellschaftlichen Gruppe zuweisen zu können, als dies üblicherweise geschieht. Zu diesem Zweck stellt Friedman die jeweils relevanten Phasen der Geschichte Israels dar. Er befaßt sich ferner ausführlich mit der Frage, ob die vier Autoren die Werke der anderen kannten oder nicht. Er will vor allem auch den Prozeß darstellen, der schließlich zur heute vorliegenden Endgestalt des Pentateuchs und des Deuteronomistischen Geschichtswerks geführt hat.

Widersprüchliche Perspektiven

Friedmans Ergebnisse bzw. die Thesen seines Buches sind, ganz kurz zusammengefaßt, die folgenden:

► Die erwähnten elf Bücher sind das Werk von vier individuellen Verfassern, nicht von «Schulen», wie in der Forschung häufig angenommen worden ist; diese Verfasser vertraten unterschiedliche theologische und politische Interessen. J und E verfochten zwar diametral entgegengesetzte Positionen, wurden aber später zu JE verschmolzen, weil beide Texte «so bekannt gewesen sein dürften, daß ein Weglassen des einen oder des anderen einfach nicht akzeptiert worden wäre» (102); P wiederum verstand sich als «Alternative» zu JE, und D entstand im Gegensatz zu P (wobei P – wiederum anders als bei den meisten Alttestamentlern – von Friedman vor D datiert wird). Die Ironie des Ganzen besteht darin, daß diese vier sich gegenseitig ausschließenden Perspektiven am Ende zu einem einzigen literarischen Werk, dem Pentateuch, verbunden wurden.

► J stammt vom Jerusalemer Königshof oder widerspiegelt zumindest dessen Interessen (und damit die Interessen des Südreichs); das Werk ist zwischen 848 und 722 v. Chr. entstanden, also nicht, wie vielfach angenommen, schon im 10. Jahrhundert; möglicherweise wurde es von einer Frau verfaßt.

► E geht auf einen im Nordreich lebenden Autor zurück, näherhin auf einen Vertreter der Priesterfamilie des 50 km nördlich von Jerusalem gelegenen Heiligtums von Schilo; das Werk ist zwischen 922 und 722 v. Chr. – also irgendwann solange das Nordreich existierte – entstanden.

► P stammt nicht erst aus nachexilischer Zeit, sondern ist – als Alternative zu JE – bereits unter Hiskija von Juda (728–699 v. Chr.) geschrieben worden, und zwar von einem Verfasser, der dem aaronidischen Jerusalemer Klerus angehörte bzw. nahestand.

► D geht – wie E – auf priesterliche Kreise rund um das Heiligtum von Schilo zurück. Verfasser sowohl des Buches Deuteronomium wie des Deuteronomistischen Geschichtswerks (und zwar in seiner joschijanischen Ausgabe Dtr¹ ebenso wie in seiner exilischen Ausgabe Dtr²) ist niemand anders als der Prophet Jeremia bzw. dessen Sekretär Baruch ben Nerija. Auf den gleichen Verfasser geht natürlich auch das Buch Jeremia zurück.

► Die abschließende Pentateuchredaktion ist das Werk des Priesters und Schriftgelehrten Esra im 5. Jh. v. Chr.²

² Eine Tabelle im Anhang von Friedmans Buch (S. 292–301) macht deutlich, wie er sich die Zuteilung der Texte des Pentateuchs zu den vier

Zu einfaches Erklärungsmodell

Die Argumente, die Friedman zugunsten seiner Theorie ins Feld führt, können hier nicht aufgelistet werden. Mit seiner «Identifikation» von einigermaßen faßbaren «Autoren» kommt er zweifellos dem Bedürfnis des modernen Bibellesers entgegen, hinter den biblischen Schriften nicht anonyme Gruppen oder «Schulen», sondern ganz konkrete, möglichst mit Namen bekannte Schriftsteller auszumachen. In ihrer Einfachheit wirken Friedmans Ausführungen teilweise verblüffend. Aber eine einfache Hypothese verdient nicht schon ihrer Einfachheit wegen den Vorzug gegenüber einer komplizierteren; sie müßte auch die zu beobachtenden Fakten besser erklären können als diese.

An einigen entscheidenden Punkten scheint mir Friedmans Theorie nun doch zu einfach zu sein. So steht beispielsweise die Zuordnung von P zur Regierungszeit Hiskijas von der Textbasis her auf sehr schwachen Füßen. Es spricht vieles dafür, daß P die deuteronomisch-deuteronomistische Theologie mit ihrer Vertragslogik voraussetzt und dagegen – unter dem Eindruck der Katastrophe von 586 v. Chr. – eine Theologie bedingungsloser Gnade setzt. In Friedmans Gesamtbild gibt es außerdem zu wenig Differenzierungen: So behandelt er P als ein einheitliches Ganzes, ohne die sehr plausible Unterscheidung zwischen P^B (Priesterliche Geschichtserzählung) und P^S (sekundäre, vor allem gesetzliche, P-Stoffe) zu diskutieren. Die sprachlichen Parallelen zwischen Jer und Dtn/DtrG sind mit der Annahme des gleichen Verfassers zu kurzschlüssig erklärt; die sprachlichen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten lassen sich unter der Voraussetzung einer deuteronomistischen Redaktion des Jeremiaabuchs befriedigender verstehen. Schließlich ist – gerade im Hinblick auf die deutsche Übersetzung seines Buches – zu bedauern, daß Friedman sehr oft nur die amerikanische Fachdiskussion bestimmter Probleme, etwa in der Frage von verschiedenen Schichten bzw. Redaktionen des DtrG, erwähnt und diskutiert; die gerade zum letzteren Problem ausgiebige deutschsprachige Literatur wird nicht einmal erwähnt.

Trotzdem ist Friedman zugute zu halten, daß sein Buch ein kühner, origineller Anstoß für weitere Diskussionen ist, und dies in einem Bereich, der für viele – auch für Fachexegeten – bereits als abgeschlossen und methodisch überholt gilt. Friedman hat insbesondere recht, wenn er die Wichtigkeit der Zuordnung von geschichtlicher bzw. gesellschaftlicher Situation und literarischer Tendenz für das historische Verstehen der Bibel betont. Die Stärke seines Buches liegt schließlich darin, daß es nicht nur die Analyse verschiedener literarischer Schichten zu leisten versucht, sondern auch deren Synthese reflektiert, wie sie der Bibelleser nun einmal vor sich hat. Die Bibel als «Endprodukt» ist mehr als die Summe ihrer Teile (277). Die Nebeneinanderstellung und Vermischung verschiedenartiger, ja gegensätzlicher Texte eröffnet «neue Interpretationsmöglichkeiten» (278), ja sie hat beispielsweise Konsequenzen für das Bild Gottes, der je nachdem als «kosmisch und personal» (280–282), als «gerecht» oder als «barmherzig» (282–285) dargestellt werden kann. Gerade die abschließende Synthese der ersten elf Bücher des Alten Testaments widerlegt die immer noch verbreitete Meinung, der Gott des Alten

Schichten (J, E, P, D) und zur Endredaktion (R) im einzelnen vorstellt.

Das neue Jahresprogramm des
Berliner Bildungszentrums kath. Studenten, der

Begegnungsstätte zwischen Ost und West

ist erschienen. Anfragen an

BBZ, Ahornallee 48, D-1000 Berlin 19, Tel. (030) 302 18 42

Testaments sei ausschließlich der «gerechte» Gott – im Unterschied zum barmherzigen, mitfühlenden Gott des Neuen Testaments.

An dieser durchaus positiven Gesamtwertung von Friedmans Buch sind nun leider in bezug auf dessen deutsche Übersetzung gewichtige Abstriche zu machen. Man kann ohne Übertreibung feststellen, daß die deutsche Übersetzung den Sinn des englischen Originals verundeutlicht, ja verdunkelt. Vor allem hat sich der Übersetzer offenbar nicht die Mühe gemacht, sich auch nur ansatzweise (z.B. anhand eines der gängigen Handbücher zur Einleitung in das Alte Testament) mit der Fachterminologie der alttestamentlichen Exegese vertraut zu machen. Auf diese Weise ist die Übersetzung an vielen Stellen ungenau und vage, wo der entsprechende englische Originaltext präzise und verständlich wäre.

Mangelhafte Übersetzung

► Die Probleme beginnen schon bei der Anführung von Bibelstellen; öfters (z.B. S. 313 Anm. 28) ist bei einer Folge mehrerer Stellen nicht ersichtlich, welche Zahlen sich auf Kapitel und welche sich auf einzelne Verse beziehen.

► Gravierender ist die allzu sklavische und damit irreführende Wiedergabe englischer Ausdrücke: «the Ancient Near East» ist im Deutschen nicht mit «der Nahe Osten des Altertums», sondern kurz und bündig mit «der Alte Orient» zu übersetzen. Der Grenzfluß zwischen Palästina und Ägypten (der heutige Wadi el-Arish) heißt auf englisch «the River of Egypt», auf deutsch nicht «Ägyptischer Fluß» (so S. 10, 46), sondern «Bach Ägyptens». Auf deutsch spricht man normalerweise nicht von «Quelldokumenten» (englisch «source documents»), sondern von «Quellschriften».

► Der Übersetzer kennt, wie bereits gesagt, die alttestamentliche Fachterminologie nicht. Sonst könnte er nicht «the Deuteronomistic History» durchgängig mit «die deuteronomische Historie» (statt mit «das Deuteronomistische Geschichtswerk», DtrG) übersetzen; entsprechend wird dann aus «the Deuteronomist» auf deutsch «der Deuteronomiker» (statt »der Deuteronomist«); an einer Stelle heißt es für «the Deute-

ronomistic writer» sogar: «der Verfasser des Deuteronomiums» (126), was vollends deutlich macht, daß der Übersetzer von der Unterscheidung zwischen «deuteronomischer» (vom Buch Deuteronomium!) und «deuteronomistischer» (vom DtrG!) Literatur keine Ahnung hat. – Andere Beispiele schiefer deutscher Wiedergaben von englischen Fachausdrücken: «religiöse Zentralisierung» (statt «Kultzentralisation»), «Tempelbuch» (statt «Tempelrolle», wie dieses wichtige Gesetzeswerk aus Qumran genannt wird), «Heiligungskodex» (statt «Heiligkeitgesetz» für die Sammlung Lev 17–26), «Hofgeschichte Davids» (= englisch «David's Court History» statt, wie auf deutsch üblich, «Geschichte/Erzählung von der Thronfolge Davids»). Zahlreiche weniger ins Gewicht fallende Übersetzungs-, aber auch Druckfehler wären zu nennen.

► Besonders ärgerlich ist schließlich die Tatsache, daß der Übersetzer für die von Friedman recht häufig in extenso angeführten biblischen Texte nicht eine der modernen Bibelübersetzungen, sondern eine – wie die Verwendung von *th* bei «thun» usw. zeigt – mindestens ins 19. Jahrhundert zurückgehende Ausgabe der Luther-Bibel herangezogen hat. Das gibt den alttestamentlichen Textzitate einen von Friedman keineswegs beabsichtigten «altertümlichen» Anstrich und trägt außerdem nichts zur besseren Lesbarkeit des Buches bei. Nur am Rande sei noch festgehalten, daß der Übersetzer von der ökumenischen Schreibweise der biblischen Eigennamen (nach den «Loccummer Richtlinien») wohl noch nie gehört hat.

Fazit: Das lebendig und teilweise kurzweilig geschriebene Werk von Richard Elliott Friedman vermittelt einen guten Einblick in Fragestellungen und Methoden der alttestamentlichen Forschung. Dies gilt auch dann, wenn man mit einigen seiner Hauptthesen (etwa zur zeitlichen Abfolge von D und P) nicht einverstanden ist und wenn man die aus heutiger Sicht legitime «Zuspitzung» auf die Person der biblischen Verfasser in bezug auf eine aus dem Alten Orient stammende Literatur für wenig sachgemäß hält. Clemens Locher, Ebikon

«Ende einer Hoffnung»

Unter diesem Titel liegt jetzt eine ins Deutsche übersetzte Dokumentation des Konflikts um das Projekt *Palabra y vida* (Wort und Leben) der CLAR (Konföderation Lateinamerikanischer Ordensleute) vor, über den wir in Nr. 23/24 des letzten Jahrgangs ausführlich berichtet haben. Herausgegeben von der Missionszentrale der Franziskaner (Albertus-Magnus-Straße 39, D-5300 Bonn 2) als Nr. 43 der Reihe «Berichte, Dokumente, Kommentare» bringt das Heft zuerst eine kurze Darstellung des Projekts durch P. Andreas Müller OFM sowie eine Chronologie des Konflikts vom ersten Appell des Papstes zu einer (in Eifer, Methoden und Ausdrucksweise) neuen Evangelisierung am 9. 3. 1983 bis zum Abbruch des Projekts bzw. der formellen «Trennung» der CLAR davon und von dessen Autorenteam am 12. 10. 1989. Es folgen 18 Dokumente, alle von 1989. Sie ergeben einen Eindruck vom undialogischen, autoritären Vorgehen der gegen CLAR vorgehenden Instanzen, ihrer Vernetzung und der hohlen Sprache, die sie einander abschreiben. Sie beweisen, was einmal Kardinal Aloisio Lorscheider zum Konflikt um die Befreiungstheologie gesagt hat: «Die Kirche wird heute mit Schlagworten regiert.»

Positiv erfährt man in diesem Heft mehr über die CLAR als über ihr Projekt. Deshalb müssen unbedingt die beiden Hefte Nr. 37 und 39 derselben Reihe hinzugelesen werden: «Wort und Leben», «Das Wort beruft das Gottesvolk». Um den Vorwürfen der beiden abgedruckten anonymen Anti-Gutachten zu begegnen, hätte man gern den Wortlaut des Gutachtens von Carlos Mesters gelesen, von dem nur eine Zusammenfassung geboten wird. Gerade weil von den verurteilenden Instanzen nie ein Gespräch mit dem Autorenteam (Bibel- und Pastoralexperten) gesucht und jede Direktkonfrontation auf argumentativer Basis arrogant und feige vermieden wurde, hätte es mit mehr als dem – allerdings gut gesalzenen – Schlußwort eines Mitglieds zu Wort kommen sollen. Zur bibeltheologischen Kontroverse verweisen wir deshalb auf weitere, in Nr. 23/24 angegebene Quellen, besonders DIAL (Paris) Nr. 1426: Exposé von Carlos Mesters. L. K.

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) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Nikolaus Klein,
Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1990:

Schweiz: Fr. 39.– / Studierende Fr. 28.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit
behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
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.