

ORIENTIERUNG

Nr. 20 54. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 1990

AM 9. NOVEMBER dieses Jahres wäre Ignacio Ellacuría SJ, ehemaliger Rektor und Philosophieprofessor an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador, 60 Jahre alt geworden. Für uns ist dieser Tag kein Tag der Freude, sondern ein Tag der Trauer und des Schmerzes in der Erinnerung an den 16. November 1989, an dessen frühem Morgen Ignacio Ellacuría zusammen mit seinen Mitbrüdern und Kollegen Joaquín López y López, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, José Ignacio Martín-Baró, Amando López sowie ihre Köchin Elba Ramos und deren Tochter Celina Ramos von einem Kommando des salvadorianischen Heeres auf brutale Weise ermordet wurde. Obwohl der Präsident El Salvadors, Alfredo Cristiani, in einer landesweit von Rundfunk und Fernsehen am 7. Januar 1990 übertragenen Rede erklärte, daß Angehörige des salvadorianischen Heeres dieses Massaker verübt haben, ist bis heute die gerichtliche Untersuchung nicht abgeschlossen und sind die Täter nicht zur Rechenschaft gezogen worden.¹ Der Autor des folgenden Beitrages, José Ignacio González Faus, ist Professor für systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der katalanischen Jesuitenprovinz San Cugat bei Barcelona.² N. K.

Dankesschuld an Ignacio Ellacuría

Die folgenden Bemerkungen, die ich mehr oder weniger in einem Zug niedergeschrieben habe, wollen keine vollständige und neutrale Beschreibung des Denkens von Ignacio Ellacuría geben. Dafür bin ich keineswegs vorbereitet. Im folgenden versuche ich eine subjektive Darstellung einiger Themen, bei denen ich mich von Ellacuría beeinflusst weiß. Es ist eine Art Bekenntnis, das zugleich eine Würdigung sein will. Es ist eine Vergewisserung eines Einflusses, der nicht nur über Lektüre und Studium zustande kam, sondern sich ebenso durch Kontakte und Gespräche ergeben hat.

Ich werde vier Punkte vorlegen, und ich bemühe mich, sie mit Stichwörtern zu kennzeichnen, die ich Buchtiteln und Äußerungen Ellacurias entnehme.

Das erste Thema betrifft Probleme der Erkenntnistheorie. Es spiegelt bis in die als Wortspiel formulierten Aussagen den deutlich erkennbaren Einfluß von *Xavier Zubiri* (1898–1983) wider. Dabei gehe ich von meinen eigenen Überlegungen aus, und ich möchte keine objektive Darstellung des Denkens von Zubiri vorlegen. Ich kenne es nicht gut genug.

Für mich geht es um folgendes: Jedes Erkennen («hacerse cargo de la realidad») ist innigst mit Verantwortung («encargarse de la realidad») und Leidenschaft oder Leiden («cargar con la realidad») verbunden. Die Wechselwirkung zwischen diesen drei Momenten ist immer gegenseitig. So ist es nicht notwendig, in allen Fällen von der erkenntnistheoretischen Problemstellung auszugehen. Vom Zusammenhang dieser drei Momente her ist es ebenso möglich, eine Ethik der Verantwortung (Übernahme von Verantwortung schließt richtiges Erkennen und Leidenschaft für die Sache mit ein) wie eine Mystik des Leidens (Leiden in einem christlichen Sinne umfaßt Erkennen der Wirklichkeit und Übernahme von Verantwortung) zu entwerfen.

Trotzdem möchte ich die erkenntnistheoretische Problematik zum Ausgangspunkt machen und zeigen, wie *Logos* mit *Ethos* und *Pathos* verknüpft ist. Dabei liegt hier nicht nur eine Beeinflussung durch marxistische Positionen vor, sondern sie ist die Wiederaneignung einer Synthese, die in der Bibel durchgehend zu finden ist: vom Wort «Erkennen» im Alten Testament, das die sexuellen Beziehungen der Menschen nicht in einem frivolen, sondern in einem umfassenden Sinn bezeichnet, bis zur außergewöhnlichen Beziehung, die das Johannes-Evangelium zwischen den Werken, die getan werden, und dem Licht, mit dem erkannt wird, herstellt (vgl. Joh 3,20ff.).

In Übereinstimmung damit bedeutet Erkennen («hacerse cargo») keine neutrale Sammlung nackter Tatsachen, sondern ein tieferes Verstehen der Wirklichkeit. Die spanischsprachigen Ausdrücke für «Jetzt verstehe ich» («ahora me hago cargo») und «Denke nur an» («hazte cargo») weisen auf ein Erkennen, das über jede rein objektive

THEOLOGIE

Das gekreuzigte Volk: Erinnerung an das Massaker vom 16.11.1989 in der UCA – Ein theologisches Porträt von *Ignacio Ellacuría* – Die Zuordnung von Erkennen, Verantwortung und Leiden – Wider jede postmoderne Beliebigkeit – Vernunft im Dienste der Revolution – Was bedeutet die Option für die Armen? – Die Revolution des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kirche in der Geschichte und für die Menschen – Abstrakte Rede vom «Kreuz» und das konkrete Bekenntnis zum «Gekreuzigten» – Die Täter und ihre Opfer in der Geschichte.

José Ignacio González Faus, San Cugat

ESCHATOLOGIE

«Nicht nur am Ende unserer Tage...»: Überlegungen zur Eschatologie im Anschluß an eine Veröffentlichung von *Medard Kehl* – Eine Rechenschaft über unsere Hoffnung – Logische Eigenart theologischer Aussagen – Exemplarische Zeugnisse gelebter Hoffnung – Problemformulierung seit der Aufklärungsphilosophie – Neuheit des kommenden Gottesreiches durchbricht jedes Zeitschema – Unerledigte Anfragen aus der Dogmengeschichte – Die schwarze Hieroglyphe des Todes – Das Denkmodell von Augustinus wird zurückgelassen – Materialistische Optionen und die Freiheitsproblematik – Unsere alten Geschichten können nicht durch neue Doktrinen ersetzt werden.

Gottfried Bachl, Salzburg

LATEINAMERIKA

Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne: Europäische Christen angesichts des Jubiläums 1492–1992 – Eine geschichtliche Katastrophe für die lateinamerikanischen Völker – *T. Todorovs* Studie über die «Eroberung Amerikas» – Ein Vergleich zwischen den Geisteshaltungen von Moctezuma und von Hernando Cortés – Traditionsgeleitete Rationalität der Azteken – Cortés' moderne Rationalität – Wissensdurst und Machthunger gehören zusammen – Sensibel für das Anderssein des Andern, um ihn zu beherrschen – Der Vergleich mit Machiavelli – Christentum und sein Anteil an der Dialektik der Moderne – Erinnerung des Leidens.

Peter Rottländer, Aachen

RUMÄNIEN

Zur Lage der Kultur: Ein Gespräch mit dem Direktor der Zentralbibliothek von Bukarest – Gegründet im 19. Jahrhundert – Im Dienste der kulturellen Förderung im Nationalstaat – Zerstörungen während der Revolution vom Dezember 1989 – Fortschritte im Austausch von Ideen und Informationen zur demokratischen Entwicklung.

Interview: Albert von Brunn, Zürich

Erkenntnis hinausgeht, auf ein Erkennen, das Erkenntnis und Empathie miteinander verbindet. Hier liegt ein klarer Unterschied sowohl zur «neuzeitlich verfaßten Vernunft» wie zur «postmodernen Mentalität» vor. Darauf möchte ich noch ausführlicher eingehen.

Die instrumentelle Vernunft in der Neuzeit wollte die Wirklichkeit erkennen, ohne gleichzeitig für sie in Verantwortung einstehen zu müssen und an ihr zu leiden. Man könnte es so formulieren: Die instrumentelle Vernunft wollte die Wirklichkeit erkennen, um so von ihr absehen zu können und sie nicht ertragen zu müssen. Die Folgen dieser Position werden heute von der ökologischen Bewegung kritisiert, was von ihrem Standpunkt aus die Marxisten schon lange gemacht haben: Wird die Realität als «Objekt» und der Andere als «Gegenstand» wahrgenommen, so bleibt das nicht ohne negative Konsequenzen auf die Verfassung menschlichen Erkennens. Es richtet sich am Ende gegen den Menschen selbst. Die Technik und die Technologie, die der Mensch auf diese Weise erfunden hat, hindern ihn heute an seinem Mensch-Sein, denn sie machen ihn ortlos und hindern ihn, mit dem Anderen als Mitmenschen zu leben. Eine ortlos gewordene Welt und der Krieg aller gegen alle sind Wirklichkeitsbestimmungen, die neuzeitlich verfaßter, instrumenteller Vernunft entspringen.

Die Erkenntnistheorie Ellacurías schließt aber auch eine Kritik an der «postmodernen Vernunft» mit ein. Postmoderne Vernunft wendet sich zwar gegen die «Vergegenständlichung» der Wirklichkeit und des Anderen. Aber indem sie jedes Risiko ausschließen möchte, eines der drei erwähnten Momente absolut zu setzen, hat sie unter der Parole des «schwachen Denkens» («pensiero debole») ihren innern Zusammenhang auseinandergerissen. «Schwachdenken» impliziert «schwache Verantwortung» und «schwache Leidenschaft für die Sache».

Dies führt zu einem Individualismus ohne Person und ohne Subjekt. Die von Ellacuría geäußerte Kritik an dem in seinem Land El Salvador herrschenden System muß von dieser Verbindung von Erkenntnis, Verantwortung und Leidenschaft für die Sache her verstanden werden. Für ihn «funktionierte» die Vernunft nicht wie ein Krebsgeschwür, das nur für sich selbst lebt und so am Ende, wenn es das, wovon es lebt, zerstört hat, sich selbst vernichtet. Für ihn stand die Vernunft im Dienste des Anderen: und dieser Andere tritt uns vor die Augen einmal in der Verantwortung, welche die Wirklichkeit für den Menschen bedeutet, und im Mit-Leiden, das die Übernahme von Verantwortung für andere mit sich bringt. Neben anderen Formulierungen hat Ellacuría das so zum Ausdruck gebracht: die Vernunft im Dienste der Revolution.

Vernunft im Dienste der Revolution

Wenn man gegenüber diesem Ausdruck «Vernunft im Dienste der Revolution» eine der biblischen Tradition näherstehende Formulierung vorziehen will oder wenn einen das Wort «Revolution» stört und sich mit ihm Bilder von Gewalt und Gewaltanwendung verbinden (für mich ist es unbegreiflich, warum das Wort «Ordnung» nicht ähnliche Assoziationen hervorruft), so kann man auch von der Vernunft im Dienste der *Metanoia*, im Dienste der radikalen Bekehrung als vom Gegenstück zum anbrechenden Gottesreich sprechen.

¹ Vgl. die Dokumentationen in den *Estudios Centroamericanos* (ECA) und *Carta a las Iglesias* sowie das Suplemento 441 von *Proceso* (Informe del Lawyers Committee for Human Rights sobre la investigación de los asesinatos de los jesuitas en el Salvador, 27 de julio de 1990) und das Interview mit dem gegenwärtigen Rektor der UCA, Miguel Francisco Estrada SJ (*El País* vom 16. Oktober 1990, S. 31). Zur Biographie der Ermordeten vgl.: ECA vom November/Dezember 1989 wie: J. Sobrino, Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in El Salvador (Theologie aktuell, 10). Exodus, Brig-Fribourg 1990; Ph. Berryman, Ignacio Ellacuría. An Appreciation, in: *America* vom 30. Juni 1990, S. 12–15.

² Der Beitrag wird auch in der *Revista Latinoamericana de Teología* erscheinen.

Mit dieser Formulierung verband sich für Ellacuría die grundlegende Überzeugung, daß die menschliche Vernunft (mit der er in auffallender Weise begabt war) zwar ein wunderbares Werkzeug des Menschen, aber zugleich krank und der Heilung bedürftig ist. Unter den Menschen, die ich kennengelernt habe, habe ich selten jemanden angetroffen, der so wie Ellacuría der Reflexion verpflichtet – beinahe hätte ich rationalistisch gesagt – war und der gleichzeitig ebenso davon überzeugt war, daß die Vernunft unter keinen Umständen neutral sei. Ich habe selbst einmal diese Position Ellacurías so kommentiert, indem ich schrieb, der Mensch sei kein «vernünftiges Lebewesen» (animal rationale), wie man uns glauben machen wolle. Vielmehr sei er ein Lebewesen, das «rationalisiere», d. h. für sich Selbstrechtfertigungen suche. Der Mensch gebrauche Verstand und Vernunft nicht, um sich dem allen Menschen Gemeinsamen zu öffnen, sondern um den eigenen Standpunkt, das eigene Interesse und damit die eigene Beschränktheit zur allgemeinen Regel zu machen und so sie allen ändern aufzuzwingen. So wird die Vernunft zu einer außergewöhnlich wirksamen Waffe, dies jedoch in den Händen eines Verbrechers, oder zu einem Wunderheilmittel, dies jedoch in den Händen eines Drogenkranken. Ich erinnere mich, wie wir beide einmal davon sprachen, daß die große Tragödie von Karl Marx – trotz der ökonomischen Analysen, die Ellacuría sehr schätzte – sein naiver Glaube an die Universalität der Vernunft gewesen sei. Marx hatte festgestellt, daß die Religion unfähig war, Universalität und Brüderlichkeit unter den Menschen möglich zu machen, denn die Götter würden wie eine nationale Währung funktionieren. Sie sind für jedes Land verschieden, und sie haben nur innerhalb der Grenzen ihres Landes einen Wert. Die Religion hat nach Marx nur Religionskriege verursacht. Angesichts dessen schrieb er: «Soll die Philosophie für jedes Land, nach dem Sprichwort «ländlich, sittlich», andere Grundsätze annehmen, um den Grundwahrheiten des Dogmas nicht zu widerstreiten, soll sie in dem einen Lande glauben, daß $3 \times 1 = 1$, in dem andern, daß die Weiber keine Seele haben, im dritten, daß im Himmel Bier getrunken wird? Gibt es keine *allgemeine menschliche* Natur, wie es eine allgemeine Natur der Pflanzen und Gestirne gibt? Die Philosophie fragt, was wahr, nicht was gültig ist, sie fragt, was für alle Menschen wahr, nicht was für einzelne wahr ist; ihre metaphysischen Wahrheiten kennen nicht die Grenzen der politischen Geographie ...» (vgl. MEWI, S. 93f.) Die von Marx nicht vorausgesehene Konsequenz einer solchen Argumentation, die wir unseinerseits zur Kenntnis nehmen mußten, ist, daß auf die Religionskriege die «Kriege der Vernunft» gefolgt sind. Denn der Ost-West-Konflikt und die darin involvierten modernen Diktaturen, aber noch mehr der Nord-Süd-Konflikt sind «Kriege der Vernunft» und dauern schon länger als der Dreißigjährige Krieg.

Angesichts dessen legt sich die Schlußfolgerung nahe, daß weder die Religion noch die Vernunft für sich genommen die Ursache des mehrfachen Fiaskos sind, sondern der Mensch, der beide gebraucht. Er muß in seinem Gebrauch von Vernunft und Religion eine *Bekehrung* machen (genauer: er muß sich zu dem bekehren, was – wie oben dargestellt – den Grund menschlicher Person ausmacht), indem er sie in den Dienst wirklicher Universalität stellt und sie so von der Herrschaft der Verallgemeinerung seiner selbst befreit.

Aber die Vernunft kann ihre wirkliche Universalität nicht wiedergewinnen, wenn sie nicht wieder alle jene miteinschließt, die sie ihrerseits ausgeschlossen hatte: die Armen und Verdammten dieser Erde. Dies nicht nur, weil der Begriff der Universalität alles umfaßt, sondern weil sie die Mehrheit der Menschen ausmachen.

Darin liegt der entscheidende Sinn der «Option für die Armen», wie sie Ellacuría zu entfalten pflegte: Man darf diesen Ausdruck nicht dadurch abschwächen, indem man danach fragt, ob er exklusiv ist oder nicht. Vielmehr gilt es zu verste-

hen, daß die Rede von der «Option für die Armen» in unserer Welt die einzige Möglichkeit ist, um von der «Option für alle» zu sprechen, und daß jede andere Formulierung nur vorgibt, allumfassend zu sein, denn sie rechtfertigt die Verabsolutierung einer partikulären Realität. Dies war der Kernpunkt verschiedener Auseinandersetzungen Ellacurías mit progressiven europäischen Theologen, denen er mehrfach ihre eurozentristische Position vorwarf. Aber im Augenblick möchte ich hervorheben, daß dies – im Gegensatz zu einigen Unterstellungen – auch den entscheidenden Punkt seiner Differenz zu Karl Marx ausmachte: Ellacuría sprach immer wieder von der Vernunft im Dienste der Revolution, nicht von der Vernunft, die sich als Repräsentantin oder Eigentümerin der Revolution versteht. Das letztere war der Irrtum von Karl Marx oder zumindest vieler seiner Anhänger. Natürlich sind die Unterschiede in den Konsequenzen sehr deutlich: im Namen der Universalität der Armen hat der Marxismus einem System der Unfreiheit den Boden bereitet; Ellacuría, der sich weder als Stellvertreter noch als Eigentümer, sondern als Diener der Armen verstand, hat damit dem Dialog in El Salvador einen Ort geschaffen, den seine Gegner nicht mehr verweigern konnten. Deshalb blieb ihnen kein anderer Ausweg als zu töten. Jedem Menschen guten Willens muß es einsichtig sein, daß das Schicksal Ellacurías dem Schicksal Jesu Christi ähnlicher ist als dem Schicksal von Karl Marx.

Kirche – geschichtliches Heilssakrament

Am Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche darauf verzichtet, sich selbst als *societas perfecta* zu verstehen, um sich den Menschen als das Sakrament des göttlichen Heils und der Einheit der Menschheit vorzustellen. Diese zwei Ausdrücke werden in den Konzilstexten mit Vorliebe gebraucht (vgl. u. a. *Lumen gentium* 1 und 48). Dies ist eine kühne und mutige Entscheidung, obwohl sie unbedeutend scheint. Wenn sich die Kirche als Sakrament des Heils versteht, strebt sie danach, die Zustimmung der Menschen ihr gegenüber durch das zu erreichen, was sie ihnen bedeutet, und nicht durch den Verweis auf äußere Autorität, die ihr zukommt. Indem sie darauf verzichtet hat, sich als *societas perfecta* zu verstehen, sucht sie jenem «innern Instinkt» zu vertrauen, durch den Gottes Geist auf die Freiheit jedes Menschen wirkt. Damit verzichtet sie auf hierarchischen Zwang und die Furcht, die jener hervorruft.

Nach meiner Meinung war diese Entscheidung so grundlegend, daß sich von ihr her die Krise nach dem Konzil weitgehend erklären läßt: die Spannung zwischen jenen, die die «Bekehrung» der Kirche mitvollzogen (als Sakrament des Heils für die Menschen hat sie ihre Relevanz, auch wenn dies manchmal reduziert und unter Vergessen des Schicksals des Gekreuzigten verstanden wurde) und auf der anderen Seite die römische Zentralgewalt, die sich bewußt war, daß eine Bekehrung ihre hierarchische Gewalt zerstören würde.

Dies habe ich als Beispiel erwähnt, um zu zeigen, wie bedeutsam diese Entscheidung des Konzils war. Ich möchte nun darauf zu sprechen kommen, wie Ellacuría diesen Gedanken weitergeführt hat.

Ellacuría fügte der Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche als dem Sakrament des Heils das Adjektiv «geschichtlich» hinzu. Damit bestimmt er den Ort, wo Kirche ihre Relevanz und ihre Bedeutung gewinnt: innerhalb der menschlichen Geschichte und nicht außerhalb von ihr oder an ihrem Rande.

Diese Formulierung bedeutet in keiner Weise eine reduktive Einschränkung der Bedeutung der Kirche für die menschliche Geschichte noch der Transzendenz des Heiles. Ellacuría hat das selbst mit aller Klarheit formuliert: «Die Kirche ist mehr als das, was man in ihr sieht und was man in ihr sehen wird.» Aber diese Bedeutung «ist nichts Verborgenes noch Geheimnisvolles, sondern das, was in der Geschichte die Geschichte

selbst übersteigt, das, was im Menschen den Menschen selbst übersteigt und was uns dazu bringt zu sagen: Hier verbirgt sich wirklich die Gegenwart Gottes».

Mit seiner Formulierung «geschichtliches Sakrament des Heiles» will Ellacuría eine mögliche Mißdeutung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils vermeiden. Ellacuría ahnte, daß in der gegenwärtigen Situation und ohne tiefgreifende «Bekehrung der Kirche zum Reiche Gottes» (so der Titel eines seiner Bücher) der Ausdruck «Sakrament des Heiles» auf zwei Arten mißverstanden werden könnte: einmal von den Fundamentalisten, den «immer schon Überzeugten» und die deshalb die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem nicht berücksichtigen, deshalb auch auf alles ihre Sinndeutung projizieren, dann aber von den Spiritualisten, die die Erlösung nicht als Inkarnation der Selbstmitteilung Gottes (vgl. Joh 1,14), sondern als eine Flucht aus unserer Welt verstehen. Sie wollen eine Kirche, die nicht ein Sakrament des Heils, sondern ein Mittel zur Flucht ist. So bleibt die Wirklichkeit unserer Welt (das Geld, die Macht, die Sexualität...) unverändert, während Erlösung deren Veränderung verlangt.

Die praktische Bedeutung dieser Formulierung «geschichtliches Sakrament des Heiles» wird in jenem Augenblick deutlich, wenn die Menschen begreifen, daß die Kirche, einmal an die tatsächliche Geschichte angepaßt, in ihr nicht mehr als Heilssakrament, das die Geschichte aufsprengt, erkennbar ist, sondern als «Sakrament des *status quo*, des *ancien régime*». (Diese Formulierung habe ich schon anderswo gebraucht.) Die Formulierung Ellacurías schließt die Forderung einer radikalen Bekehrung der Kirche selbst mit ein. Diese ist nicht nur der Grund für die Krisen und die Unrast der nachkonziliaren Epoche, sondern zeigt auch die ekklesiologische Relevanz der Befreiungstheologie, auch wenn sie nie eine Ekklesiologie sein wollte.

Das gekreuzigte Volk

Das früher Gesagte macht schon verständlich, warum Ellacuría vor allem von der Kirche der Armen als dem geschichtlichen Sakrament des Heiles sprach. Diese Aussage wird durch den letzten Punkt deutlicher, den ich noch erwähnen will: die christologische Dimension des Ausdrucks «das gekreuzigte Volk». Jede Theologie des Leidens stimmt darin überein, daß Kirche nur Kirche sein kann, wenn sie die Kirche des Gekreuzigten ist. Aber diese dogmatische Wahrheit wird durch die Art und Weise, wie Christen vom Gekreuzigten sprechen, undeutlich gemacht. Christen sprechen häufiger vom «Kreuz» als vom «Gekreuzigten». Die Rede vom Gekreuzigten schließt immer auch den Hinweis auf den ein, der gekreuzigt. Es sind dies geschichtliche Größen: politische, ökonomische und religiöse Mächte (zur Zeit Jesu: die Römer, die Sadduzäer, der Sanhedrin, die die Komplizenschaft der armen Leute mit Geld kaufen konnten). Andererseits verpflichtet der christliche Glaube an Jesus Christus und an seine Bedeutung für jedermann, die Rede vom Gekreuzigten auf alle Gekreuzigten dieser Erde auszudehnen (vgl. Mt 25,31ff.). Damit sind wir gleichzeitig verpflichtet, die Frage nach jenen Mächten zu stellen, die heute Menschen ans Kreuz schlagen.

Im Unterschied dazu ist die Rede über das «Kreuz» viel abstrakter und weniger auf Konflikte bezogen. Jede Art von Mißgeschick und Unbill kann so bezeichnet werden. «Das Kreuz, das mich getroffen hat», oder «Das Kreuz, das mir der Herr geschickt hat»; so spricht man von einer Krankheit, von einem Erdbeben, ja auch von einer mißlungenen Börsentransaktion. Auf diese Weise kann man einen Pilatus und einen Kajafas aus ihrer Verantwortung am Schicksal des Gekreuzigten entlassen, denn was haben die beiden mit natürlichen Schicksalsschlägen zu tun. «Auch die Reichen weinen», könnte ein Schlaumeier sagen und so der Formulierung von Ellacuría ihre Pointe rauben. Die Konsequenzen lassen sich erahnen: Die Armen zumindest kommen nicht mehr zu Worte.

Indem ich die obenerwähnte Differenzierung einführe, möchte ich keineswegs nahelegen, daß für Jesus und seine Jünger die Hilfe für alle Menschen in ihren alltäglichen Nöten und Leiden nicht von Bedeutung gewesen wäre. Ich möchte nur das hervorheben, daß Jesus in diesem Fall nicht vom «Kreuz» sprach, sondern von der «Sklavenherrschaft Satans» (vgl. Lk 13,16). Ist dies einmal deutlich geworden, muß man gleichzeitig hinzufügen, daß Jesus mit allen Kräften gegen jede Form der Herrschaft Satans kämpfte. Dabei ging er so weit, daß er in seinen Worten und in seinen Taten zum Ausdruck brachte, es sei wichtiger, die Menschen aus der Sklaverei Satans zu befreien als den Sabbat zu heiligen. Dafür engagierte er sich so sehr, und er gab dafür sein Leben hin.

Für diese Art der Leiden brauchte Jesus nicht die Rede vom «Kreuz», weil es sich um Leiden handelte, die der Mensch leichter überwinden kann, wenn er dafür Zeit und seine Möglichkeiten einsetzt. Im Unterschied dazu hat Jesus, als er vom Menschensohn sprach, der von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen werden wird und von ihnen viel erleiden wird (vgl. Mk 8,31), sogleich hinzugefügt, daß jener, der ihm nachfolgen wird, «sein Kreuz» auf sich nehmen müsse (vgl. Mk 8,34). Hier findet man den ausschlaggebenden Kontext der «Rede vom Kreuz»: der Gekreuzigte und jene, die ihn kreuzigen. Das Kreuz besteht nicht darin, Leiden und Unbill des Lebens zu ertragen, sondern «die Sünden der Welt auf sich zu nehmen».

Die Bedeutung der Formulierung von Ellacuría (und in diesem Punkte die Bedeutung jeder Befreiungstheologie) liegt darin, daß er, indem er die Sprache vom Gekreuzigten wieder zur Geltung bringt, die Frage nach den Menschen, die heute ans Kreuz geschlagen werden, stellen kann. In ihnen ist der gekreuzigte Herr heute gegenwärtig. «Das gekreuzigte Volk» wird für Ellacuría zur Verkörperung des Gottesknechtes, der

«ohne jede menschliche Gestalt und verachtet von jenen», die sich als Menschen ansehen, der aber die Schuld all dieser auf sich nimmt und so ihre Erlösung bewirkt.

Auf diese Weise und vielleicht ohne es zu wissen – man kann es ein Paradox nennen – hat die Befreiungstheologie ein Lieblingsthema der Kirchenväter und der gesamten theologischen Tradition zu neuem Leben erweckt: Es sind die Armen der Erde, durch die die Reichen und die Mächtigen der Welt gerettet werden. Die Rede vom «gekrenzigten Volk» spricht von keinem siegreichen Triumph über die mächtigen Unterdrücker in dieser Welt, sondern sie spricht vom Geschick, das das Volk und jene, die zu ihm gehören, in der Nachfolge Jesu auf sich nehmen müssen.

Zum Schluß möchte ich noch einen Punkt erwähnen: Die Theologie von Ignacio Ellacuría, war wirklich eine «Gotteslästerung und eine Torheit». Und gemäß einem solchen Standpunkt wurde er zu Recht umgebracht. Aber gleichzeitig muß man erklärend hinzufügen, daß seine Theologie für die Götzen dieser Welt eine Gotteslästerung und eine Torheit war: eine Gotteslästerung für die Götzen von Kajafas und der Sadduzäer, eine Torheit für die Götzen des Pilatus und des Herodes. Aber im Blick auf den Gott Jesu war sie weder blasphemisch noch töricht, sondern sie war gottesfürchtig und weise. Deshalb wird er den Siegespreis erlangen, auch wenn er gewaltsam getötet wurde.

Ich wollte keine vollständige Darstellung der Gedanken Ellacurias machen, sondern einen Kommentar zu vier Themen, die ich nach meiner Meinung von ihm gelernt habe und die er mit den erwähnten kurzen, klaren und dichten Aussagen formulieren konnte – wie seine Formulierungen meist kurz, knapp und klar waren.

José Ignacio González Faus, San Cugat

Aus dem Spanischen übersetzt von Nikolaus Klein

Von der Rechenschaft unserer Hoffnung

Überlegungen zu Medard Kehls «Eschatologie»*

Das gute Gefühl während und nach der Lektüre des Buches von Medard Kehl kam nicht nur aus der Zustimmung, die der Kollege im theologischen Fach geben konnte. Ich habe es bald nach dem Tod meiner Mutter gelesen, in einer Zeit der geschärften Empfindung für den Ton der Sprache, den Gestus der Lehre und die Möglichkeit, das letzte Ereignis eines konkreten Lebens mit einem redlichen Zeugnis des Evangeliums in Verbindung zu bringen. In solchen Augenblicken vergeht die übliche Abstraktion, das subjektive Verlangen fragt nicht nach der Erlaubnis, die Probe am einzelnen Fall des Lebens zu machen. Wenn es dann geschieht, daß die Erwartung nicht zurückgeworfen, nicht als falsch gestellte Frage oder unkeusche Zudringlichkeit getadelt wird, ist die Genugtuung groß. Ich muß diese Leseerfahrung gleich am Anfang meiner Buchbeschreibung erzählen, weil es einem doch mit theologischer Literatur nicht allzuoft so geht und damit mein Vorurteil über das Buch ausgesprochen ist, von dem ich überzeugt bin, daß es sich an der objektiven Qualität wahr machen läßt.

Der Leser hat einen Traktat vor sich, aus der Schule für die Schule geschrieben, ein regelrechtes Schulbuch. Das stößt ihn nicht ab, denn er findet alle notwendigen Eigenschaften, die zu einem Werk dieser Art gehören und in anderen Büchern oft genug vermißt werden: den klaren, originellen Aufbau, die aufrichtige Art des Gebrauches der Begriffe, Definitionen, die ausführlich eingeholt werden, Zusammenfassungen und Überblicke, in denen die Masse des Stoffes gebunden wird, ohne die Vielfalt der Perspektiven vergessen zu machen. Kehl

gibt Aufschluß über den Weg und die Mittel seines Denkens, unterscheidet sorgsam zwischen den festen Markierungen und den beweglichen Aspekten der Lehre und schreibt einen Stil, der an keiner Stelle zu jenem esoterisch klappernden Käuderwelsch wird, in dem die um zünftigen Ernst bemühte Theologie gern auftritt. Das hängt zusammen mit dem Mut des Autors, der Eigenart theologischer Sätze, die im religiösen Glauben ihren Grund haben, auch sprachlichen Ausdruck zu geben, indem er sachgemäß Begriff und Poesie verbindet. Ich wette mit mir, daß ihm dafür schon manche Nase deutlich gerümpft worden ist. Über das Notwendige hinaus findet sich viel Sympathisches, das die Vermutung zuläßt, es könnte aus dem brauchbaren eines der beliebten Schulbücher werden, wie es sie dann und wann gibt. Die Verbindung von Leidenschaftlichkeit und Bescheidenheit hilft dem Verfasser, einen Ton zu finden, dem alles Präzeptorische fehlt, der dafür nüchterne Frische hat, einladend und anstiftend wirkt. Die Mühe um die Balance der Gesichtspunkte führt nicht auf den langweiligen Mittelweg.

Das Buch fängt mit einer Definition an. Eschatologie, heißt es, ist «die methodisch begründete Auslegung der christlichen Hoffnung auf die ihr verheißene endgültige Zukunft unserer (persönlichen, kirchlichen und universalen) Geschichte und der ganzen Schöpfung im Reich Gottes» (18). Einfacher lautet das in der Sprache Kants: methodisch begründete Antwort des christlichen Glaubens auf die Frage: «Was dürfen wir hoffen?» Die sich anschließende Einleitung (17–33) bietet prägnante Informationen über das Konzept, die Methode und einen besonders bedeutsamen Exkurs über den logischen Status der

* M. Kehl, Eschatologie. Würzburg 1986, 2. Aufl. 1988, 370 Seiten.

Sätze, in denen die christliche Hoffnung ausgesprochen wird. Es geht um «Erkenntnis aus dem Versprechen» (25) im Unterschied zu den Aussagen der Zukunftswissenschaft (Futurologie), die auf den meßbaren Trends der Fakten beruhen. Das Versprechen, dem die Hoffnung entspricht, ist anfanghaft vernehmbar in der Wirklichkeit der Schöpfung und endgültig in Jesus Christus, in dem Gottes Wort gesagt und erfüllt ist. Wer die letzten Seiten der Einleitung aufmerksam liest, wird schon in den «erkenntnisleitenden Interessen» (34–36), die Kehl für seinen Entwurf nennt, den eigenartigen Akzent erkennen, der das ganze Buch bestimmt in allen vier Teilen, die es enthält. Der Anfang wird gemacht mit einem Versuch der Wahrnehmung. Exemplarische Zeugnisse der heute gelebten Hoffnung werden untersucht. Der zweite Schritt führt zur Vergewisserung über den geschichtlichen Grund der Hoffnung. Die elementaren Inhalte der biblischen Offenbarung treten hervor, ihre Auslegung in ausgewählten Perspektiven der späteren Glaubensgeschichte gibt nicht nur einen gedrängten Überblick zur Tradition, sondern zeigt auch den Gesichtspunkt, aus dem der Autor auf sie blickt. Die Frage, wie die christliche Hoffnung unter den Bedingungen der Gegenwart begründet werden kann, wird im dritten, systematischen Abschnitt beantwortet, während der vierte Teil der Bewährung gewidmet ist, dem kritischen Versuch, die christliche Hoffnung mit philosophischen Entwürfen in Beziehung zu setzen, die seit der Aufklärung entstanden sind und bis heute bestimmende Kraft haben (Kant, Hegel, Marx, Benjamin, Bloch, Nietzsche).

Die genannten Interessen, die im Erkenntnisgang wirken, sind um eine Achse angeordnet. Kehls erstes Anliegen ist es, «die Hoffnung des christlichen Glaubens unverkürzt und unangepaßt gegenüber einer heute sehr realistisch begründeten Hoffnungslosigkeit bzw. Hoffnungsverkleinerung zu bezeugen» (34). Er nennt außerdem die Bitte um das Reich Gottes im Vaterunser. In ihr erscheint, durch Jesus ermöglicht und verwirklicht, die unverwechselbar christliche Form der Hoffnung und damit auch das Prinzip der Theologie, die ihr dient. Mir scheint nun, daß diese leitenden Absichten einer dritten gleichsam als der treibenden Mitte zugeordnet sind. Sie verschwinden weder in ihr, noch werden sie gleichgültig, aber sie sind doch von diesem Impuls getragen und gesteuert. Das «materialistische» Interesse will verhindern, daß die Hoffnung als spiritualistische Teilung von Himmel und Erde, Reich Gottes und Weltzeit verstanden wird, aus einem Gegensatz heraus, in dem die Erwartung des Guten, Rechten und Wahren für die irdische Geschichte immer nebensächlich bleiben muß. Daher heißt es grundsätzlich: «Die innerweltliche Zukunft unserer Erde und des menschlichen Zusammenlebens auf ihr bleibt ein entscheidendes Moment der christlichen Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte.» (35)

Gegensätzlichkeit von Himmlischem und Irdischem aushalten

Wenn ich also angeben soll, worin ich den Gewinn sehe, den dieses Buch bringt, muß ich an diesem Punkt beginnen. Kehl hat keine biedere Theologie des Fortschritts oder der irdischen Wirklichkeiten geschrieben. Konsequenter als alle mir bekannten neueren Interpretationen des Glaubens an das ewige Leben sucht sein Denken die schroffe Gegensätzlichkeit auf, die schon in den Sätzen der Bibel ausgesprochen ist, wenn es einerseits heißt: «Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische!» (Kol 3,2), und andererseits, in ebenfalls inspirierter Rede: «Da pries ich die Freude, denn es gibt für den Menschen kein Glück unter der Sonne, es sei denn, er ißt und trinkt und freut sich. Das soll ihn begleiten bei seiner Arbeit während der Lebensstage...» (Koh 8,15) Der himmlische Flug der Hoffnung soll mit ihrer Haftung am Erdboden verbunden werden. Jenseits einer Apologetik, die bald hin und bald her werken muß, geht es um die Frage: Was ist die Zeit der Erde und der darin dem Menschen ermöglichte Augenblick im Verhältnis zur versprochenen Fülle ewigen Lebens? Und umgekehrt: Wie ist das Leben des kommenden

Reiches zu denken, wenn es die Vollendung des hiesigen sein soll? Dafür die Sprache zu suchen, eine die Sprache tragende Ontologie der Vorläufigkeit und der Endgültigkeit, das ist der mutige Vorsatz in diesem Werk, und er ist zunächst wichtiger als die Genauigkeit aller Sätze, die Kehl dafür findet. Plötzliche Drehungen der Perspektive sind nicht neu, schon gar nicht wäre es eine Wende zur Erde, polemisch gegen Weltflucht gerichtet. Aber den Gedanken auf die Schaukel führen und dort halten in der Erkenntnis, daß nur die Theologie der Schweben eine Annäherung ergibt, das geschieht nicht oft, und das allein verspricht etwas.

Von den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, ist zuerst die Hervorhebung jener Aspekte der Überlieferung zu nennen, in denen sich der Blick auf innergeschichtliche Verbesserungsvorgänge öffnet, die sich als reales Vorspiel des transzendenten Vollendungsgeschehens deuten lassen. So wird es möglich, zugleich die theologische Notwendigkeit der Aufmerksamkeit auf den flüchtigen Weltaugenblick und den Wahrheitsgehalt des chiliastisch-utopischen Denkens ans Licht zu bringen. Es wird Leser geben, die enttäuscht sind, weil sie von einem Handbuch der Eschatologie mehr Auskunft zu den Themen der personalen Unsterblichkeit (Gericht, Fegefeuer, Himmel, Hölle) erwarten, als dieses bietet. Ich gehöre nicht zu ihnen, obwohl ich meine, daß es sinnvoll wäre, den Ansatz gerade an den klassischen Inhalten ausführlicher zu entwickeln. Am Grundsätzlichen kann sich dadurch nichts ändern, nichts an der Einordnung der individuellen in den Zusammenhang der kollektiven und kosmischen Eschatologie, nichts an der hermeneutischen Einsicht, daß die Neuheit des kommenden Reiches nur in analoger Sprache angedeutet, nicht auf der Ebene des Raum-Zeit-Schemas detailliert vorausbeschrieben werden kann, nichts auch an der maßvollen Kritik der ideologischen Perversion, der die Rede von den letzten Dingen ausgeliefert ist.

Kehl setzt die Mitte seines Buches in einen Rahmen, indem er zunächst von einer Erschließung der Texte ausgeht, die gelebte Hoffnung bezeugen, und schließlich seine Theologie in der Diskussion religionsphilosophischer Thesen erprobt. Beides stimmt mit seinem Anliegen überein und öffnet die Perspektive der konkreten Situation, in der die Eschatologie heute entfaltet wird. Natürlich geschieht beide Male eine Wahl der Texte und der Autoren, zu der einem sofort andere Möglichkeiten oder Ergänzungen einfallen, zum Beispiel die Beschreibung der Hoffnung des Martyrers, des Eremiten, der heroischen Normalität alltäglicher Existenzen, der Abenteurer, die immer an bestimmten Personen auszuführen wäre. Oder der Disput mit dem autonomen Synkretismus der Gegenwart, in dem nicht nur für das Christentum, sondern für alle großen Religionen längst eine Konkurrenz erwachsen ist, die so viel Beachtung verdient wie die Religionskritik der Aufklärung. Aber damit ist man noch immer bei den Vorzügen eines guten Buches. Es hilft, neue Möglichkeiten zu entdecken, andere Wege der Vergewisserung zu beschreiten, stiftet an zu erneutem Fragen und zwingt die Einwände, die sich melden, zur Genauigkeit.

In diesem Sinn habe ich mir auch, das Buch lesend, einiges an den Rand geschrieben, eine Mischung aus Fragezeichen, Zweifeln und Widerspruch.

Wie alle Darstellungen der christlichen Vision von der Zukunft muß auch diese Eschatologie aus dem großen Pathos des Neuen sprechen, das der Verheißung gemäß kommen soll. Und wie in der gnostischen Religion der Antike kann heute, bei Ernst Bloch zum Beispiel, der hohe Ton der Zuversicht in den harten Zweifel umschlagen, wie der Gott denn beschaffen sei, der seinen Anfang, den er mit der Schöpfung gemacht hat, so radikal überholen muß. Das ist noch nicht so erledigt und abgetan, daß es dem Museum der Dogmengeschichte zugewiesen werden könnte. Müßte die Theologie der Hoffnung heutzutage sich nicht mehr Zeit nehmen, um geduldig danach zu

Weltoffen – Prophetisch – Zukunftweisend

Immer mehr Menschen bekunden ihre Mühe mit den kirchlich-traditionellen Formen des Christseins. Sie vermissen klare und deutliche Zeichen eines neuen, religiösen Aufbruchs.

Obwohl die Kirchen ständig vorgeben, die Zeichen der Zeit zu erkennen, werden sie immer mehr mit der Frage konfrontiert: Vermitteln die Kirchen dem heutigen Christen noch entscheidende und wegweisende Impulse? Kurt Koch gibt darauf eine zukunftsweisende Antwort.

Kurt Koch Aufbruch statt Resignation

Stichworte zu einem engagierten Christentum
360 Seiten. Gebunden
DM 39,80/ Fr. 38.80



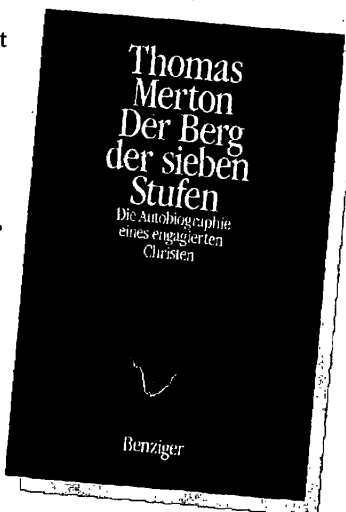
Zum 75. Geburtstag des bekannten Trappisten

In dieser weltweit bekannt gewordenen Autobiographie schildert Thomas Merton, Eremit, Bestsellerautor und einer der wichtigsten geistlichen Schriftsteller unserer Zeit, seinen Werdegang zum Christentum.

Über drei Millionen Exemplare wurden weltweit bisher verkauft. Aus Anlaß des 75. Geburtstags von Thomas Merton erscheint diese einmalige Sonderausgabe seiner Autobiographie.

Thomas Merton Der Berg der sieben Stufen

Die Autobiographie eines engagierten Christen
Sonderausgabe. 442 Seiten. Gebunden
DM 29,80/Fr. 28.80



suchen, wie der Faden von der Zumutung des Schöpfers hinläuft zu dem, der das ewige selige Licht seiner Kreaturen sein will?

Die schwarze Hieroglyphe des Todes

Was ich selbst nicht zusammenbringe, sähe ich gern bei anderen, auch in Kehls Traktat also, falls es sie geben kann, eine Ontologie des Totseins, wenigstens eine möglichst genaue Umschreibung des Nichts, das es offenbar bedeuten muß, wenn die Gewalt des Wunders ernst genommen wird, das die Auferstehung des Fleisches ist. Kann der Tod weniger sein als die Wiederholung des Anfangs ex nihilo am Lebendigen? Oder genügt die mythische Kategorie der Metamorphose zur Beschreibung dieser Zäsur, vielleicht gar in den sanften Formen Ovids? Mir scheint, als werde die Amplitude dieser härtesten Verneinung theologisch umwandert, aber kaum ermesen. Vielleicht wissen wir nicht genug um unser Nichtwissen vor diesem Faktum.

Im eschatologischen Denken wie im Vollzug der Hoffnung hat eine Mutation der Gesamtfigur stattgefunden, ist jedenfalls längst im Gang. Zurückgelassen wird die von Augustinus inspirierte Gestalt der Eschatologie, anschaulich nach Raum und Zeit, übersichtlich durch die klaren Tarife der Vergeltung, anziehend durch die Aussicht auf eine verdienstlich geregelte Teilnahme am ewigen Leben, eindringlich motivierend durch die Schilderung der unerbittlichen Sanktionsgewalt Gottes, insgesamt von großer sinnlicher und seelischer Prägnanz. Im Kommen oder weitem schon gekommen ist die Eschatologie, die es sich genug sein läßt mit dem Bekenntnis zu Gott, der «größer ist als unser Herz» (1 Joh 3,20), die zu jedem Satz das größere Nichtwissen hinzusetzt, und die gegenüber der prallen Kraft der alten Form unanschaulich, blaß und arm erscheint. Das Buch repräsentiert entschieden diese zweite Form. Es liegt mir ganz fern, mich dagegen zu wenden, ich meine aber, daß es die guten Gründe für diesen Wandel zu selbstverständlich voraussetzt. Da sind einige Brücken mehr notwendig, auch deshalb, weil gegenwärtig die Sehnsucht nach der altbewährten Sanktionsordnung der letzten Dinge wieder wächst, wie es Hans Urs von Balthasar noch heftig erleben mußte. Die Theologie hat auch in ihrer kritischen Gestalt die Funktion, nicht sprachlos, sondern sprachfähig zu machen, der Erzählbarkeit des Glaubens zu dienen. Die alten Geschichten können nicht durch neuere Doktrin ersetzt werden, sondern nur besseren Geschichten weichen, soll die Hoffnung nicht dürr werden. Geht dazu von der heutigen Eschatologie genug Anstiftung aus?

Ein Hindernis mag in der These liegen, der sich auch Kehl anschließt, daß die Materie in sich nicht vollendbar ist, also in keine höhere Seinsform hingeführt werden kann. Ich kann hier nur sagen, daß ich das bis jetzt noch nicht verstanden habe. Ich bin aber geneigt, am Fundament dieser Theorie das idealistische Postulat zu vermuten, die mikro- und makrokosmische Masse der Materie sei schließlich und endlich auf den Punkt der Geist-Freiheit einzuschmelzen. Was bleibt in dieser Reduktion noch vom materialistischen Interesse? Mehr als eine Erinnerung, die dem Geist anhaftet?

Das Rätsel, das Gott in seiner Offenbarung gestellt hat, drängt zur Lösung. Die Entzifferungsleistung der Menschen ist bis auf den heutigen Tag großartig in der Anstrengung und im Ergebnis aller Barmherzigkeit bedürftig. Es kann daher sein, daß wir am Ende aller unserer Tage die Auskunft erhalten werden, der Sinn des Ganzen sei längst mit uns auf dem Weg gewesen, im Weg der Erkenntnis am Werk, in den heimlichen Gedanken, in den mündlichen Worten und in den schriftlichen Publikationen, gewiß nicht zuletzt in dem vorzüglichen Buch, das dann und wann zustande gekommen ist – wie dieses Mal.

Gottfried Bachl, Salzburg

DER AUTOR ist Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. *Ausgewählte Bibliographie:* Über den

Tod und das Leben danach. Graz 1980; Eucharistie. Essen als Symbol? (Theol. Meditationen, 62). Einsiedeln 1983; Die Zukunft nach dem Tode. Freiburg 1985; Der beneidete Engel. Theologische Prosa. Freiburg 1987; Der beschädigte Eros. Frau und Mann im Christentum. Freiburg 1989; Lesen – ein Weg in die Freiheit. Innsbruck-Wien 1989; Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke. Innsbruck-Wien

1990; zus. mit: G. Rombold und H. Friedl, Auch Dinge haben ihre Tränen. Innsbruck-Wien 1988; außerdem Beiträge in: R. Walter (Hrsg.), Lebenskraft Angst. Freiburg 1987; Th. Schneider und L. Ullrich (Hrsg.), Vorsehung und Handeln Gottes. (Quaestio disputata, 115). Freiburg 1988; Theater. Es darf alles! Darf es alles? (Schriften der kath. Akademie in Bayern, 130). Düsseldorf 1989.

Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne

Überlegungen im Anschluß an die Analysen von Tzvetan Todorov¹

1992 jährt sich zum 500. Mal die Ankunft von Europäern in Amerika. Schon jetzt gibt es eine Reihe von Auseinandersetzungen um die Frage eines angemessenen Gedenkens dieses Datums – auch in der katholischen Kirche. Dabei geht es nicht allein um die Problematik, welche Rolle die Kirche in diesem Prozeß gespielt hat (eine Problematik, auf die erhebliche apologetische Energien konzentriert zu werden scheinen), sondern zunächst einmal und fundamentaler darum, wie es überhaupt zu einem solchen Völkermord der Europäer² an den Indianern kommen konnte. Das Ausmaß der Zerstörung ist unglaublich. Unter Bezugnahme auf die seriöse Untersuchung von William G. Denevan (1976) weist Gustavo Gutiérrez darauf hin, daß vor der Ankunft der Europäer etwa 57 Millionen Menschen in Amerika lebten, während es keine 80 Jahre später nur mehr knapp 9 Millionen waren.³ Tzvetan Todorov geht von einer noch umfassenderen Vernichtung der indianischen Völker aus.⁴

Ein Gedenken dieser geschichtlichen Katastrophe muß, wenn den Opfern nicht ein weiteres Mal Gewalt angetan werden soll, auf (mindestens) zwei Herausforderungen reagieren: Unverzichtbar ist das Bemühen um ein Hörbar-machen der Stimmen derer, die heute in einer leidensgeschichtlichen Verbundenheit mit den damaligen Opfern stehen⁵, vor allem also der Stimmen der Indianer und der Schwarzen. Und zum zweiten richtet sich die Problematik der Conquista zurück auf uns in Europa: Warum waren es gerade Europäer, die diesen Völkermord verübt haben? Gibt es eine spezifische Disposition dafür in der europäischen Kultur? Und wenn es so sein sollte, daß der Völkermord an den Indianern mit einer spezifischen Fähigkeit dieser Kultur zusammenhängt, was folgt dann daraus für heute, für Selbstverständnis und Veränderungsperspektiven «unserer» Kultur?

Mit den folgenden Überlegungen möchte ich mich dieser Frage der Conquista als Ausdruck der europäischen Kultur widmen, und dies nochmals konzentriert auf die Beschäftigung mit einer Studie, die inzwischen fast schon zu einem Klassiker dieser Thematik geworden ist, T. Todorovs «Die Eroberung Amerikas». Seine Studie liefert eine Fülle von Hinweisen dafür, daß wesentliche Momente der Conquista ganz in die her-

aufziehende Moderne gehören. Todorov versucht zu zeigen, daß die Mentalität, die Vernunft, die der Conquista zum «Erfolg» verhilft, nichts anderes als die «moderne Vernunft» ist. Die Art und Weise, wie die Conquistadoren mit den gänzlich anderen Menschen umgegangen sind, wie sie Andersheit begriffen und bewältigt haben, gehört demnach nicht in eine uns fremde Epoche, sondern steht am Anfang einer Entwicklung, deren Erfolg und deren Aporien auch und gerade in der Gegenwart zu bedrückenden Fragen geworden sind.

Todorov verdeutlicht dies vor allem in der vergleichenden Gegenüberstellung von *Moctezuma* und *Hernando Cortés*. Cortés ist der Typus eines von der modernen Rationalität bestimmten Menschen, der gerade durch diese Rationalität eine Überlegenheit gegenüber Moctezuma erlangt, die schließlich seinen Sieg verbürgt.⁶ Knapp und verkürzend zusammengefaßt kann man sagen, daß in der Konfrontation Azteken – Spanier, die verdichtet ist in der Konfrontation Moctezuma – Cortés, eine traditionsgeleitete Vernunft einer rein zweckorientierten, von allen traditionellen Bindungen entfesselten Vernunft gegenübersteht. Der Springpunkt liegt dabei in der Tatsache, daß entgegen einem verbreiteten Klischee von der polternden Ignoranz einer instrumentellen Vernunft diese besser als die traditionsgeleitete Vernunft in der Lage ist, die Andersheit der Anderen wahrzunehmen (und so die Chancen ihrer Unterwerfung zu erhöhen).

Die traditionsgeleitete Rationalität der Azteken

In einer sorgfältigen Aufbereitung der noch verfügbaren Quellentexte kommt Todorov zu einem Bild Moctezumas, das ihn als Zentrum einer ganz vom Ritual, ganz von überkommenen Traditionen geprägten, gleichwohl andere Völker beherrschenden Gesellschaft zeigt. Wesentliches Merkmal der aztekischen Mentalität ist die Bezugnahme auf die Vergangenheit.⁷ Alle neuen Ereignisse werden im Rahmen der bisherigen Erfahrungen gedeutet und eingeordnet. Die Staatskunst besteht vor allem in der richtigen Zuordnung der gegenwärtigen Ereignisse zu denen der Vergangenheit, von denen her dann auch die gegenwärtige Praxis gestaltet wird. Die Leitungsverantwortung kann wahrnehmen, wer richtig zu interpretieren vermag. Es gibt regelrechte Prüfungen, Rätsel, wobei es nicht darauf ankommt, eine findige Antwort zu geben, sondern die traditionelle (vgl. 103). Erkennen ist Wiedererkennen, Prophetie ist Erinnerung (106), die Wiederholung hat Vorrang vor dem Unterschied (107) usw. Entsprechend liegt der aztekischen Kultur ein zyklisches Zeitverständnis zugrunde, das sich durchaus mit deren astronomischer Kompetenz verbindet: So kann man in Texten, selbst solchen, die nach der Conquista entstanden sind, oftmals «zweifelsfrei den Wochentag feststellen, an dem etwas geschehen ist, weiß jedoch mitunter nicht genau, ob es 20 Jahre früher oder später war» (105). Das Schlüsselwort dieser Gesellschaft lautet Ordnung (83), der Einzelne ist in die Gesellschaft eingebettet, diese entscheidet über sein Schicksal. «In der damaligen indianischen Ge-

¹ Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt 1985.

² Todorov folgend wird die Conquista hier als Praxis der «Europäer» und nicht isoliert der Spanier begriffen. Das bewahrt nicht nur vor eher lächerlichen innereuropäischen Schuldzuweisungen, sondern wird auch der historischen Realität besser gerecht, was insbesondere ein Blick in die Wirtschaftsgeschichte zeigt. Vgl. Todorov, S. 289; vgl. auch F. Braudel, Aufbruch zur Weltwirtschaft, Band 3 der «Sozialgeschichte des 15. bis 18. Jahrhunderts». München 1986, besonders S. 147ff., S. 431ff.

³ Vgl. G. Gutiérrez, Wenn wir Indianer wären ..., in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1988, S. 32–44; hier: S. 32.

⁴ Vgl. Todorov, S. 160ff.

⁵ Der Kuna-Indianer und katholische Theologe A. Wagua wies auf einem Seminar in Aachen im Juni 1990 energisch darauf hin, daß im Blick auf die Indianer nicht einfach von den Opfern der Geschichte gesprochen werden dürfe, da sie sich immer noch im Kampfe befänden: Eine leichtfertige Rede von den Indianern als Opfern fällt denen in den Rücken, die sich gegenwärtig gerade um die Veränderung der Tatsache bemühen, daß die Indianer immer nur die Opfer der Entwicklungen sind.

⁶ Zu den herkömmlichen Begründungen des Sieges der Spanier und deren Defiziten vgl. Todorov, S. 69–79.

⁷ Todorov, S. 101. Im folgenden werden die Seitenangaben aus diesem Buch in den laufenden Text eingefügt.

sellschaft stellt das Individuum nicht selbst bereits eine gesellschaftliche Ganzheit dar, sondern ist nur konstitutives Element jener anderen Ganzheit, der Gemeinschaft.» (84)

Von dieser Gesellschaftsstruktur her gewinnt Todorov auch einen plausiblen Zugang zu der Vielzahl von Prophezeiungen, in denen das Kommen der Spanier, ihr Verhalten, ihr Sieg, ja sogar ihr Aussehen angekündigt werden: Es sind ex post entstandene Texte, die innerhalb dieser auf Traditionen bedachten Kultur eine zwingende Plausibilität besitzen: Weil es nichts gibt, was es nicht schon gab, muß das Kommen und Verhalten der Spanier schon bekannt gewesen und entsprechend geweissagt worden sein. Diese Prophezeiungen dürfen aber nicht von der Tatsache ablenken, daß die traditionsgeleitete Wahrnehmung der Azteken angesichts dieser ganz Anderen, der Spanier, scheiterte. Die Azteken hatten die verschiedensten Völker des heutigen Mexiko und Zentralamerika unterworfen, waren geschickte Krieger und brutale Ausbeuter. Eine ihrer besonderen Stärken lag in der Auskundschaftung der Gegner. Wie üblich stärkte Moctezuma auch bei der spanischen Invasion ständig Späher in das feindliche Lager, «und er ist über die Fakten bestens auf dem laufenden: So erfährt er von der Ankunft der ersten Expeditionen, während die Spanier noch überhaupt nichts von seiner Existenz wissen» (87). Aber er kann die erlangten Informationen nicht einordnen.

Moctezuma wußte sich über seine Feinde zu informieren, solange diese Tlaxcalteken, Tarasken oder Huaxteken hießen. Doch das war eine angestammte Form des Informationsaustausches. Die Identität der Spanier ist dagegen so anders, ihr Verhalten derart unvorhersehbar, daß das Kommunikationssystem dadurch ins Wanken gerät und den Azteken nicht einmal mehr das gelingt, was sie zuvor bestens beherrschten: das Sammeln von Informationen. Wenn die Indianer gewußt hätten, merkt *Bernal Díaz* immer wieder an, wie wenige wir zu diesem Zeitpunkt waren, wie schwach und erschöpft ... (91).

Die Wahrnehmungsweise der Azteken zeigt sich besonders eindrücklich in Moctezumas Versuch, die neuen Informationen zu verarbeiten:

Zunächst läßt er ein Bild anfertigen, auf dem genau dargestellt sein soll, was seine Botschafter an der Küste gesehen haben. Der geschickteste Maler Mexikos wird damit beauftragt; als das Gemälde fertig ist, fragt ihn Moctezuma: «Bruder, ich bitte Dich, mir auf das, was ich Dich fragen will, die Wahrheit zu sagen. Weißt Du zufällig etwas über das, was Du hier gemalt hast? Haben Dir Deine Ahnen ein Bild oder einen Bericht über diese Männer hinterlassen, die in dieses Land kommen oder gebracht werden sollen?» (...) Moctezuma will also nicht akzeptieren, daß ein vollkommen neues Ereignis eintreten könnte, daß etwas geschehen könnte, was den Ahnen nicht bereits bekannt war. Der Maler gibt eine verneinende Antwort, doch Moctezuma gibt sich nicht damit zufrieden und befragt alle anderen Maler des Reiches; ohne Ergebnis. Schließlich empfiehlt man ihm einen alten Mann namens *Quilaztli*, «sehr gelehrt und bewandert in allem, was die alten Bräuche und die Bilder angeht». *Quilaztli* weiß, obwohl er noch nichts von der Ankunft der Spanier gehört hat, alles über die Fremden, die da kommen sollen, und sagt dem Herrscher: «Und damit Du glaubst, daß ich die Wahrheit sage, betrachte dieses Bild: Es ist mir von meinen Ahnen hinterlassen worden. – Und er zog ein sehr altes Gemälde hervor und zeigte ihm das Schiff und die Männer, die so gekleidet waren, wie man es ihm (auf dem neuen Bild) gezeichnet hatte, und er sah darauf ebenfalls Männer zu Pferde und solche auf fliegenden Adlern, alle in verschiedenen Farben gekleidet, den Hut auf dem Kopf und das Schwert gegürtet». (...) Es ist nicht anzunehmen, daß es aus einer Zeit lange vor Ankunft der Spanier eine Zeichnung gegeben hat, auf der ihre Schiffe und ihre Schwerter, ihre Kleidung und ihre Hüte, ihre Bärte und ihre Hautfarbe dargestellt waren (und was soll man von den Männern auf den fliegenden Adlern denken?). Auch hier handelt es sich um eine *a posteriori* verfertigte Prophezeiung, um eine retrospektive Prospektion. Daß man das Bedürfnis hat, sich diese Geschichte auszudenken, ist jedoch aufschlußreich: Es kann kein vollkommen neues Ereignis geben, die Wiederholung hat Vorrang vor dem Unterschied (106f.).

Eine besondere Eigenschaft der Conquistadoren liegt in der Kunst der Improvisation und der Anpassung, Eigenschaften, die die Azteken aufgrund ihrer traditionsgeleiteten Weltge-

staltung gerade wenig ausgebildet haben. Die Rationalität der Eroberer ist streng zweckorientiert, Täuschung und List sind zentrale Momente ihres Handelns, während die Azteken sich in einer Eindeutigkeit verhalten, die ihnen den Ruf einbringt, die Lüge gar nicht zu kennen (vgl. 110ff.).

Cortés' moderne Rationalität

Auch der Krieg ist stark ritualisiert, so daß es den Spaniern leicht gelingt, die Hauptleute der Indianer auszumachen und zu töten:

Cortés, der sich mitten unter den Indianern befand, vollbrachte wahre Wunder und tötete die Hauptleute der Indianer, die an ihren goldenen Schilden zu erkennen waren, ohne sich um die gemeinen Krieger zu kümmern; indem er ihnen dergestalt großen Schaden zufügte, drang er schließlich bis zum Heerführer der Indianer vor und versetzte ihm einen Lanzenstoß, an dem er starb. (...) Als der Hauptmann Hernando Cortés den Heerführer der Indianer getötet hatte, begannen sie, sich zurückzuziehen, und gaben uns den Weg frei (F. de Aguilar; zitiert 110f.).

In der Todorovschen Skizze der Konfrontation zwischen Spaniern und Azteken bzw. zwischen Cortés und Moctezuma werden in idealtypischer Weise einige spezifische Merkmale der europäischen Moderne herausgearbeitet. Als erstes fällt auf, daß Cortés mit einem praktisch unbegrenzten Wissensdrang, mit einer wahren Verstehenswut vorgeht. Er ist nicht der polternde Militär, der alles niederwalzt, ohne zu begreifen, was er vernichtet, sondern genau im Gegenteil: Sein militärischer Erfolg beruht auf den besseren Informationen, der genaueren Kenntnis, der geistigen Offenheit für neue Situationen und unkonventionelle Entscheidungen, kurzum auf der Fähigkeit, die Andersheit der Anderen zu erkennen, zu verstehen und von ihr her kalkulierend zu handeln. Die entscheidende Veränderung liegt darin, daß das gesamte Handeln und Denken nicht mehr von Traditionen oder aktuellen Konventionen bestimmt wird, sondern einzig und allein vom Zweck (vgl. 142). Dieser Zweck ist Herrschaft, Macht – über die Natur ebenso wie über die Menschen. Cortés hat realisiert, daß die fundamentale Voraussetzung zur Erlangung solcher Macht umfassende Kenntnis ist. Wissensdurst und Machthunger gehören zusammen. Mit anderen Worten: Der Wissensdurst ist (zumindest zunächst einmal) nicht «neutral». Todorov liefert eine Fülle von Beispielen für diesen Zusammenhang, ein markantes sei herausgegriffen:

Als sich Cortés auf dem Weg nach Mexiko befindet, trägt sich etwas sehr Bezeichnendes zu. Er hat soeben Cholula verlassen und muß, um die Aztekenhauptstadt zu erreichen, eine Gebirgskette überqueren. Die Gesandten Moctezumas zeigen ihm einen Durchgangsweg; Cortés folgt ihnen nur widerwillig, denn er fürchtet, in einen Hinterhalt zu geraten. In diesem Augenblick, als eigentlich seine ganze Aufmerksamkeit der Frage gelten sollte, wie er sich absichern könnte, bemerkt er die Gipfel der nahen Vulkane, die gerade aktiv sind. Sein Wissensdurst läßt ihn die unmittelbaren Sorgen vergessen.

«Acht Meilen von jener Stadt Cholula entfernt sind zwei sehr hohe und wundersame Berge, denn Ende August sind sie noch derart mit Schnee bedeckt, daß man von ihrem Gipfel nichts anderes mehr sieht. Aus dem höchsten dieser Berge entweichen oft bei Tag und Nacht Rauchwolken vom Umfang eines großen Hauses und steigen pfeilgerade über dem Berg bis zu den Wolken empor; der Rauch scheint mit einer solchen Kraft hervorzuquellen, daß der sehr heftige Wind, der im Gebirge immer weht, ihn nicht wegzutreiben vermag. Da ich immer den Wunsch gehegt habe, Eurer Majestät den genauesten Bericht von allen Einzelheiten dieses Landes abzustatten, so beschloß ich, das Geheimnis dieser höchst wundersamen Erscheinung zu ergründen. Ich entsandte zehn meiner Gefährten, wie man sie für ein solches Unternehmen braucht, zusammen mit einigen Eingeborenen, die ihnen als Führer dienen sollten, und beauftragte sie, wenn möglich den Berg zu ersteigen und herauszufinden, wo und wie jener Rauch austrat.» (Cortés, ...)

Der Erkundungstrupp gelangt nicht bis zum Gipfel und begnügt sich damit, Eisstücke herunterzubringen. Doch auf dem Rückweg stoßen die Männer auf eine andere mögliche Route nach Mexiko, die weniger Gefahren zu bergen scheint; Cortés schlägt diesen Weg ein und

erlebt in der Tat keine böse Überraschung. Selbst in den schwierigsten Situationen, die ihm größte Wachsamkeit abfordern, läßt bei Cortés die Leidenschaft, «das Geheimnis zu ergründen», nicht nach. Und symbolhaft wird seine Neugier dann auch belohnt (127f.).

Hier zeichnet sich ein anderer Grundzug modernen Weltverständnisses ab, der grenzenlose Vertrauensvorschuß gegenüber dem Wissensdrang als solchem. Es ist die zu einer Art Mythos gesteigerte Erfahrung, daß oftmals die wichtigsten Einsichten und nützlichsten Entdeckungen Nebenprodukte eines ganz anders oder eben überhaupt nicht gerichteten Forschungsdrangs sind.

Gepaart mit dem Wissensdrang und in gewissem Sinne seine Voraussetzung ist das Abkoppeln von Traditionen, genauer von der praxisbestimmenden Kraft der Traditionen. Sie leiten nicht länger das Handeln, die Vernunft ist auf sich selbst gestellt. Auch hierfür ein beiläufiges aber markantes Beispiel aus dem Buch von Todorov:

Es wird von einem bezeichnenden Vorfall berichtet, der sich beim Feldzug gegen die Tlaxcalteken ereignete: Um den Feind zu überraschen, machte Cortés mit seinen Reitern einen nächtlichen Ausfall. Eines der Pferde strauchelt; Cortés schickt es ins Lager zurück. Kurz darauf passiert einem zweiten dasselbe. «Einige sagten zu ihm: Herr, dies scheint uns ein böses Omen zu sein, laßt uns umkehren. Er aber antwortete ihnen: Ich halte es für ein gutes, vorwärts.» (F. de Aguilar; 132)

Die von Konventionen und Traditionen entfesselte Vernunft, die in gewisser Weise haltlos und deshalb rast- und ruhelos ist in der Welt, die kein unerschütterbares Fundament mehr besitzt, muß sich selbst durchsetzen und damit sichern. Sie ist aus sich heraus höchst sensibel für die Andersheit der Anderen. Indem sie diese Andersheit versteht, durchschaut, nimmt sie dem Anderen das Bedrohliche und kann es sich unterwerfen. Cortés bestimmt sein eigenes Verhalten von den Azteken her: Er fragt sich ständig, wie die Indianer sein Handeln interpretieren könnten, und achtet streng auf das Auftreten seiner Gefolgsleute, weil er die Informationen, die den Azteken zufließen, selbst kontrollieren will (vgl. 135f.). Seine gesamte Praxis steht unter dem einen Zweck, die Herrschaft zu erringen. Entsprechend kommt der «Strategie» eine entscheidende Bedeutung zu und in ihr der List, dem Trick. So ist die Sprache für Cortés weniger ein genaues Abbild der Welt, sondern vielmehr «ein Mittel, andere zu manipulieren» (144). Todorov schildert ein eindrückliches Beispiel für diese Mentalität:

Cortés' Verhalten ist dem Anschein nach oft ... widersprüchlich, doch diese Widersprüchlichkeit ist kalkuliert; sie verfolgt (und erreicht) das Ziel, seine Botschaft zu verdunkeln und bei seinen Gesprächspartnern Verwirrung zu stiften. Auf dem Marsch nach Mexiko kommt es zu einem in dieser Hinsicht beispielhaften Vorgang. Cortés ist in Cempoala Gast des «dicken Kaziken», der hofft, der Anführer der Spanier werde ihm helfen, das aztekische Joch abzuschütteln. Da treffen fünf Gesandte Moctezumas ein, die die Steuern einziehen wollen; sie sind über den guten Empfang, den man den Spaniern bereitet hat, außer sich vor Zorn. Der dicke Kazike holt sich bei Cortés Rat; dieser sagt ihm, er solle die Steuereintreiber gefangen nehmen, was dann auch geschieht. Doch als sich die Cempoalaner anschicken, die Gefangenen zu opfern, stellt sich Cortés dagegen und ergänzt die Gefängniswache durch eigene Soldaten. Nachts gibt er seinen Soldaten Anweisung, heimlich zwei der fünf Gefangenen zu ihm zu bringen, möglichst die intelligentesten; als sie bei ihm sind, spielt er den Unschuldigen, zeigt sich erstaunt über ihre Gefangennahme und bietet ihnen an, sie freizulassen; damit ihre Flucht auch sicher gelingt, läßt er sie sogar mit einem seiner Boote über die Grenzen des Territoriums von Cempoala bringen. Nach ihrer Befreiung begeben sie sich zu Moctezuma und erzählen ihm, was sie Cortés zu verdanken haben. Am nächsten Morgen entdecken die Cempoalaner die Flucht und wollen wenigstens die verbliebenen drei Gefangenen opfern; doch Cortés wendet sich dagegen; er entrüstet sich über die Nachlässigkeit der cempoalanischen Wachen und schlägt vor, die drei anderen auf seinen eigenen Schiffen zu bewachen. Der dicke Kazike und seine Mitstreiter stimmen zu; aber sie wissen auch, daß Moctezuma von ihrer Rebellion erfahren wird; deshalb schwören sie

Cortés Treue und verpflichten sich, ihm bei seinem Kampf gegen die Aztekenherrscher zur Seite zu stehen (137f.).

Cortés, Machiavelli und die Dialektik der Moderne

Es könnten noch viele weitere Momente aus der Gegenüberstellung Azteken/Spanier bzw. Moctezuma/Cortés gewonnen werden, und bei Todorov findet sich auch noch einiges, aber es mag mit den angeführten Belegen bereits deutlich geworden sein, wie hier zwei Mentalitäten, zwei verschiedene Weisen der Weltwahrnehmung und Weltgestaltung aufeinandergetroffen sind. Cortés steht mit seinem Denken und seiner Praxis am Anfang der Moderne, was ihn grundlegend zum Beispiel von Kolumbus unterscheidet. Von diesem sagt Todorov einmal, daß er mentalitätsmäßig den Azteken näherstehe als Cortés (93). Cortés wiederum vergleicht er mit einem berühmten Zeitgenossen, mit Machiavelli. Und dies nicht, um irgendwelche Beziehungen zwischen diesen beiden Personen zu konstruieren, sondern um zu verdeutlichen, daß Cortés nicht eine Ausnahmeerscheinung darstellt, sondern daß sich in ihm der «Geist einer Epoche» zeigt (vgl. 142). Und dieser Geist ist bestimmt von einem Umschlag im grundlegenden Weltzugang, den Jürgen Habermas in einem frühen Aufsatz so beschreibt: «War der theoretisch begründete Ausgangspunkt der Alten: wie die Menschen praktisch einer natürlichen Ordnung entsprechen können, so ist der praktisch vorgegebene Ausgangspunkt der Modernen: wie die Menschen drohende Naturübel technisch bewältigen können.»⁸ Die spezifische Leistung von Machiavelli, Cortés und anderen ihrer Epoche bestand darin, diese technische Orientierung auf Geschichte und Gesellschaft, auf die Politik zu übertragen. «Machiavelli unterstellt als das Ziel der politischen Technik die Behauptung der fürstlichen Macht nach außen sowie die Einigkeit und den Gehorsam der Untertanen im Inneren. Er isoliert die Operationen zur Erreichung dieses Ziels von allen gesellschaftlichen Voraussetzungen. Das politische Handeln ist von traditionellen und moralischen Bindungen gelöst und darf auch bei den Gegenspielern mit solchen nicht rechnen.»⁹

Die Befreiung der Vernunft aus der Bevormundung hat zweifelsohne eine ungeheure Produktivkraft freigesetzt, hat der nördlichen Welt eine Entwicklungsdynamik und Entwicklungsgeschwindigkeit erlaubt, die man sich bis dahin nicht einmal in den kühnsten Träumen hatte vorstellen können. Zugleich wurde aber auch eine überwältigende Destruktivkraft freigesetzt, über die man sich inzwischen auch in Europa klargeworden ist, die aber schon in der Conquista erkennbar war: Im Völkermord an den Indianern zeigen sich bereits die katastrophischen Züge einer entfesselten Vernunft. Die Conquista hat in diesem Sinne einen antizipativen Charakter für die Einsicht in die Dialektik der Moderne.

Dies darf allerdings nicht in dem Sinne mißverstanden werden, daß aus der Kritik an der entfesselten Vernunft eine Apologie der durch Traditionalismus und Autorität niedergehaltenen Vernunft abgeleitet werden dürfte. Die «gefesselte», vormoderne Vernunft wäre wahrscheinlich zu demselben Völkermord bereit gewesen, nur mit dem Unterschied, daß sie vermutlich gegenüber der aztekischen Rationalität nicht siegreich gewesen wäre. Nicht die Grausamkeit kennzeichnet die moderne Vernunft (das wäre die falsche Romantik derer, die zurück wollen), sondern ihre Wendigkeit und Anpassungsfähigkeit, ihr instrumenteller Charakter.

⁸ J. Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: Ders., Theorie und Praxis. Frankfurt 1978, S. 48–88, hier: S. 57.

⁹ Ebd. S. 60f. Vgl. hierzu auch die Machiavelli-Studien von H. Münkler, insbesondere die von ihm herausgegebene Textsammlung N. Machiavelli, Politische Schriften. Frankfurt 1990 (Dort schreibt Münkler in der Einleitung: So wurde in Machiavellis «politischer Theorie die scholastische bzw. humanistische Ethik aufgelöst in eine Technik erfolgsorientierten, situationsbetonten politischen Handelns» [S. 37].)

Der entfesselten Vernunft, die zum reinen Mittel der «Selbsterhaltung» geworden ist, eignet ein spezifischer Umgang mit dem Anderen: Das und der Andere, Fremde, das Äußere, Neue usw. wird «eingeordnet» – im begrifflichen wie im realen Sinne. Die moderne Vernunft duldet kein Anderes. Sie ist dabei aber nicht – wie häufig unterstellt wird – ignorant gegenüber dem Anderen, sie zermalmt es nicht, etwa weil sie es gar nicht zu erkennen in der Lage wäre, sondern umgekehrt: Sie kann sich das Andere unterwerfen, gerade weil sie es besonders schnell versteht, kennt, durchschaut und sich so verfügbar machen kann. Aus dem Kennen folgt nicht das Anerkennen, sondern im Gegenteil, die Assimilation! Todorov spricht einmal vom «todbringenden Verstehen» (155).

Die Geschichte der Entdeckung Amerikas läßt mich zu der Überzeugung kommen, daß sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts, sagen wir zwischen Colón und Cortés, ein großer Wandel vollzogen (oder eher *offenbart*) hat; ... Seit dieser Zeit hat sich Westeuropa fast 350 Jahre lang bemüht, den anderen zu assimilieren, die äußere Alterität zu beseitigen, und das ist ihm auch weitgehend gelungen. Seine Lebensweise und seine Wertvorstellungen haben sich auf der ganzen Welt ausgebreitet. (...) Die Europäer legen eine bemerkenswerte Wendigkeit und Improvisationsfähigkeit an den Tag, wodurch es ihnen um so leichter gelingt, ihre eigene Lebensweise überall durchzusetzen. Diese Fähigkeit, sich anzupassen und gleichzeitig zu absorbieren, ist wohl gemerkt keineswegs ein universaler Wert, und sie hat eine Kehrseite, die beileibe nicht positiv einzuschätzen ist (292f.).

In einer solchen Analyse der modernen Vernunft gibt es bemerkenswerte Parallelen zu anderen Versuchen, die europäische Entwicklung von der in ihr wirksamen spezifischen Vernunftauffassung her zu begreifen. Exemplarisch sei auf die «Dialektik der Aufklärung» von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno verwiesen. Gleich zu Beginn lautet die Grundcharakterisierung der in der Aufklärung wirkmächtigen, neuzeitlichen Vernunft: «Was anders wäre, wird gleichgemacht.»¹⁰ «Der Furcht wähnt er (der Mensch) ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt ... Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist» (22). Um dieses Ziel zu erreichen, muß die Vernunft von präformierenden Traditionen wie von allen inhaltlichen Bestimmungen gereinigt werden. «Vernunft ist das Organ der Kalkulation, des Plans, gegen Ziele ist sie neutral, ihr Element ist die Koordination.» (95) «Sie ist zur zwecklosen Zweckmäßigkeit geworden, die eben deshalb sich in alle Zwecke spannen läßt.» (96) Horkheimer hat hierfür die Bezeichnung «instrumentelle Vernunft» eingeführt. Der ungeheuren Effizienz dieser Vernunft steht ihr normativer Relativismus gegenüber. Horkheimer und Adorno pointieren dies in einem berühmt gewordenen Satz aus ihrer de-Sade- und Nietzsche-Deutung: «Die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrien zu haben, hat den Haß entzündet, mit dem gerade die Progressiven Sade und Nietzsche heute noch verfolgen.» (127) Bei Todorov ist dies so formuliert:

Es offenbart sich nicht eine primitive Natur, die in jedem von uns schlummernde Bestie, sondern ein modernes und sogar zukunftsvolles Wesen, das keine Moral mehr kennt und tötet, weil und wann immer es ihm Spaß macht. Die «Barbarei» der Spanier hat nichts Atavistisches oder Animalisches; sie ist durchaus menschlich und kündigt das Kommen der modernen Zeiten an (175f.).

Erinnerung des Leidens

Inzwischen ist diese Problematik zu einem zentralen Thema nicht nur der philosophischen und gesellschaftstheoretischen, sondern auch der allgemein-politischen Diskussion geworden, hier meist unter der Überschrift einer notwendigen «Selbstbegrenzung». Es ist deutlich geworden, daß sich die Bedrohung

durch die instrumentelle Vernunft inzwischen zusätzlich nach innen gewandt hat, nicht mehr allein die Natur und die Anderen unterwirft, sondern auch den «modernen Menschen» selbst destruiert. Viele sprechen in diesem Zusammenhang von einem erkennbaren «Tod des Subjekts».

Diese strukturelle Verbundenheit zwischen einer Befreiung der Vernunft aus der Bevormundung und ihrer instrumentellen Reduktion wirft die Frage auf, ob es unter Rückgriff auf ebenfalls in der Moderne entwickelte Traditionen «kritischer Rationalität» (H. Marcuse) oder unter Bezugnahme auf eine lebensweltlich durchgehaltene «kommunikative Rationalität» (J. Habermas) Möglichkeiten gibt, die instrumentelle Vernunft zu nötigen, die Trennung zwischen Zweckmäßigkeit und Zwecksetzung aufzuheben und das Bemühen um eine Unterscheidung der Zwecke (wieder) in ihr Selbstverständnis einzuführen. Hoffnungen werden dabei in der Regel auf die Beschwörung zukünftiger Gefahren gesetzt, auf die handlungsorientierende Imagination von Katastrophen, in die das «Weitermachen» treibt. So formuliert Hans Jonas in der Einleitung seines «Prinzip Verantwortung»: «Was kann als Kompaß dienen? Die vorausgedachte Gefahr selber.»¹¹

Von der jüdisch-christlichen Tradition her drängt sich noch ein anderer Zugang auf: die Erinnerung des Leidens, die memoria passionis als Einspruch gegen die unablässig voraneilende entfesselte Vernunft. Im Kontext der Politischen Theologie ist mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen worden, daß die christliche Religion ihrem Wesen nach Erinnerung ist, daß sie eine erinnerungsgeleitete, eine «anamnetische Vernunft»¹² braucht. Diesen anamnetischen Vernunftbegriff kann das Christentum korrektivisch in die gegenwärtige Vernunft- bzw. Modernitätsdiskussion einbringen. Dies aber nicht in apologetischer Selbstsicherheit, denn die anamnetische Vernunft muß sich an zwei Fronten zugleich behaupten: Sie kämpft nicht nur gegen die Geschichtslosigkeit der instrumentellen Vernunft, sondern ebenso gegen die Verdinglichung der Erinnerung im Traditionalismus. Diese letztere Tendenz, die gerade in der Kirche häufig beobachtet werden kann, weist eine gewisse strukturelle Analogie zu der von Todorov rekonstruierten Wirklichkeitswahrnehmung der aztekischen Kultur auf. Gerade um die innovatorische Kraft der Erinnerung des Leidens herauszuarbeiten, ist es von entscheidender Bedeutung, die Differenz zum wiederholungsorientierten, traditionalistischen Gedächtnis zu betonen. Über letzteres schreibt Christian Duquoc: «Gedächtnis blendet. Es verführt zum Glauben, das Gegenwärtige sei die ewige Wiederholung des Vergangenen. Es verstellt die Erkenntnis von Veränderungen der Situation. Es verdunkelt die Verlagerungen im Denken. Nur schwer entgeht die Ethik im katholischen Denken dem Zauber des immer Gleichen.»¹³ Die Erinnerung des Leidens steht dem schroff entgegen, denn sie klagt die Unabgegoltenheit der Vergangenheit ein, betont die Negativität ihrer Kontinuität, will Veränderung, gerade weil die Wiederholung eben auch die unerträgliche Fortschreibung des Leidens meint. Zum traditionalistischen Gedächtnis gehört bei aller Betonung des Vergangenheitsbezugs paradoxerweise gerade das Vergessen vergangener Leiden, insofern es auf die Fortführung eben der Zustände zielt, die diese Leiden hervorgebracht haben. Aber «vergangene Leiden vergessen heißt den Kräften vergeben, die diese Leiden verursachten – ohne diese Kräfte zu überwinden. Die Wunden, die mit der Zeit heilen, sind auch die Wunden, die das Gift enthalten. Gegenüber dieser Ergebung

¹¹ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt 1984, S. 7.

¹² Vgl. J. B. Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften; in: A. Honneth u. a. (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (J. Habermas zum 60. Geburtstag), S. 733–738. O. John, «... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört». Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Masch. Diss. Münster 1982.

¹³ Ch. Duquoc, Ambivalenz im Gedächtnis der Kirche, in: Concilium 26, 1990, S. 23–33; hier: S. 30.

¹⁰ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1969, S. 18. Die folgenden Zitate sind ebenfalls diesem Buch entnommen, Seitenangaben im laufenden Text.

in die Zeit ist die Wiedereinsetzung der Erinnerung in ihr Recht als Mittel der Befreiung eine der edelsten Aufgaben des Denkens.»¹⁴

So sehr sich traditionalistischer und instrumenteller Vernunftgebrauch ansonsten auch unterscheiden, kommen sie im Vergessen vergangener Leiden überein. Kämpft die anamnetische Vernunft gegenüber dem Traditionalismus um das Ende einer prinzipiellen Priorität der Wiederholung (damit überhaupt erst einmal die Voraussetzungen zur Wahrnehmung und Wertschätzung von Andersheit geschaffen werden können), so versucht sie die herrschaftsdienliche Anpassungsfähigkeit der instrumentellen Vernunft durch die Erinnerung *der* Leiden zu irritieren, die diese Vernunft selbst hervorgebracht hat. Irritation und mögliche Revisionsbereitschaft der instrumentellen Vernunft bedeuten aber wahrscheinlich auch eine Schwächung ihrer spezifischen Stärken, der Anpassungs- und Improvisationsfähigkeit. Todorov kommt am Ende seiner Analysen zu einer recht einfachen Lösung, wenn er sagt:

Für Cortés führt die Eroberung des Wissens zur Eroberung der Macht. Ich übernehme von ihm die Eroberung des Wissens, will mich aber damit der Macht widersetzen (300).

Es ist aber gerade aufgrund von Todorovs eigenen Analysen, in denen der innere Zusammenhang von Wissensdurst und Machthunger herausgearbeitet wird, fraglich, ob dieser Lösungsvorschlag nicht im schlechten Sinne abstrakt ist. Wenn das Durchschauen des Anderen ungebremst weitergefördert wird, wer hält es davon ab, den so Durchschauten zu dominieren? Vielleicht ist der Preis einer erinnerungsbestimmten Selbstbesinnung der Vernunft eine geringere Fähigkeit, den Anderen zu *kennen*, ihn zu *durchschauen*, aber verbunden mit einer größeren Fähigkeit, ihn in seinem Anderssein *anzuerkennen*.

Es geht also nicht allein um die Frage, zu welchem Nutzen die moderne Vernunft eingesetzt wird, sondern auch um die Aufgabe, den in ihr wirksamen Mythos von der Unschuld des Wissensdrangs zu irritieren. Ein Weg dazu ist die Erinnerung des Leidens.

Peter Rottländer, Aachen

¹⁴ H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, (Schriften V). Frankfurt, 1979, S. 198. Vgl. auch J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977, S. 161–180; besonders S. 169–172.

Rumänien: Kultur heute

Dr. *Ion Stoica*, Bibliothekswissenschaftler und Dichter¹, mit dem *Albert von Brunn* das folgende Interview für *Orientierung* geführt hat, ist Direktor der Zentral- und Universitätsbibliothek (BCU) in Bukarest. Diese Bibliothek, die in der rumänischen Hauptstadt unter dem Namen «Bibliothek der Stiftungen» (*Biblioteca Fundatiilor*) bekannt ist, gehört zu den Opfern der Rumänischen Revolution vom Dezember 1989.²

O: Darf ich Sie bitten, mir kurz die Geschichte Ihrer Bibliothek zu schildern?

S: Die Zentral- und Universitätsbibliothek wurde gegen Ende des letzten Jahrhunderts gegründet, genauer gesagt im März 1891, in der Hauptstadt eines modernen Rumäniens, das kurz zuvor die Unabhängigkeit erlangt hatte. Die Universitätsju-

¹ Es gibt eine Anthologie in Englisch: *Ion Stoica, Gates of the Moment* (transl. Brenda Walker and Andrea Deletant), Forest Books, London 1984.

² Daß die heutige Lage unterschiedlich beurteilt wird, beweisen zwei Neuerscheinungen zur Revolution in Rumänien, auf die wir hier ergänzend hinweisen möchten: *Annelise Ute Gabanyi, Die unvollendete Revolution, Rumänien zwischen Diktatur und Demokratie*. Piper (aktuell 127), München 1990. (Die Autorin gilt als Rumänien-Expertin bei der deutschen Bundesregierung und arbeitet am Südostinstitut in München.)

Antonia Rados, Die Verschwörung der Securitate, Rumäniens verräterische Revolution. Hoffmann und Campe, Hamburg 1990. (Die Autorin ist durch ihre Reportagen am ORF bekannt.)

gend wie auch die gesamte kulturelle Gemeinschaft nahm die neue Institution mit Interesse auf, die wegen der Qualität ihrer Sammlungen, der günstigen Studienbedingungen, der fachlichen Kompetenz ihrer Bibliothekare und der Schönheit ihrer Gebäulichkeiten – entworfen vom französischen Architekten Paul Gottereau – besondere Aufmerksamkeit auf sich zog. Große Persönlichkeiten des rumänischen Kulturlebens – Gelehrte und bekannte Sammler – beschenkten die BCU großzügig mit Beständen aus ihren Privatbibliotheken und bereicherten so die Bibliothek mit Arbeiten namhafter Wissenschaftler, die für die Geschichte der rumänischen Kultur von großer Bedeutung sind. Unter diesen Förderern muß Titu Maiorescu (1840–1917) erwähnt werden, einer der Vorkämpfer der modernen rumänischen Kultur, Literaturkritiker und Philosoph, aus dessen Privatbesitz die Bibliothek mehr als 5000 Bände übernommen hat, von denen viele Anmerkungen und Lese-notizen enthalten, die für die genaue Erschließung der intellektuellen Biographie des Essayisten Titu Maiorescu von unschätzbarem Wert sind. Ebenfalls durch Schenkung sind 52 Bände aus der Bibliothek des Nationaldichters Mihai Eminescu (1850–1889) in die Sammlungen der BCU überführt worden, die bis 1896 im Besitz seines Bruders, Hptm. Matei Eminescu, verblieben waren. Die Zahl der Donatoren ist beeindruckend.

Im Zuge der Modernisierung des Bibliothekswesens in Rumänien war die Zentral- und Universitätsbibliothek stets eng verbunden mit den Modernisierungsprozessen im Bibliothekswesen. Hier wurde zum ersten Mal in Rumänien das System der Dezimalklassifikation eingeführt, die Übermittlung der Bestellungen in Außenlager per Rohrpost, hier wurde der Grundstein gelegt für die methodologische Ausbildung der Bibliothekare im höheren Schuldienst, um nur einige der Leitlinien und Direktiven zu erwähnen, die von dieser großen kulturellen Institution Rumäniens ausgingen. Dank der direkten Zugehörigkeit der BCU zum Erziehungsministerium hat die Bukarester Zentral- und Universitätsbibliothek mit der Zeit eine große Autorität in einem breiten Aktionsradius erlangt, die auch einzelne Aufgaben auf nationaler Ebene umfaßte. Die wichtigste dieser Aufgaben betrifft die Unterstützung ausländischer Universitäten mit Dokumentations- und Informationsmaterial im Rahmen der hochschulinternen Studienprogramme zum Thema Rumänien (Sprachkurse, Literatur, Geschichte und Zivilisation Rumäniens).

Die Geschichte der Bibliothek ist reich an berühmten Namen aus der rumänischen Kultur, die dort im Laufe des vergangenen Jahrhunderts als Bibliothekare gearbeitet haben. Ich erwähne hier den Volkskundler Gh. Dem. Teodorescu (1849–1900), den Psychologen Constantin Rădulescu-Motru (1868–1954), den Kunsthistoriker Alexandru Tzîgara-Samurçuş (1872–1952), den Philosophen Mircea Florian (1888–1960), den Dichter Ştefan Octavian Iosif (1875–1913), den Bibliothekswissenschaftler Mircea Tomescu u. a. m. Der Wert ihrer Sammlungen, die Qualität der angebotenen Studienbedingungen und die Kompetenz ihrer Bibliothekare machen die BCU/Bukarest zu einer bedeutenden kulturellen Institution, die aktiven Anteil hat am geistigen Austausch und dem allgemeinen Fortschritt des universitären Lebens in der rumänischen Hauptstadt.

O: Welche Auswirkung hat die Zerstörung der Zentral- und Universitätsbibliothek? Wie hat sich das alles zugetragen?

S: Die Zerstörung der BCU/Bukarest im Zuge der Ereignisse vom Dezember 1989 war eine Tragödie für die Kultur des Landes, die ein für allemal aus dem geistigen Horizont Kenntnisse, Schätze und Werte verbannt hat, die wohl niemals wieder zu rekonstruieren sein werden – Bücher, Zeitschriften, Handschriften, Briefe –, Zeugnisse des Strebens nach Vervollkommnung, Wahrheit und Schönheit großer Geister. Die genauen Umstände der Zerstörung waren bedingt durch die komplexe Lage, die in den ersten Tagen nach der Revolution

entstanden war, und auch durch einige wenig zweckdienliche Maßnahmen der Militärs. Wenn beispielsweise neben den Panzereinheiten, die in der Umgebung der Bibliothek eingesetzt wurden, auch Grenadiereinheiten zur Gebäuderäumung vorhanden gewesen wären, so hätte man ohne große Mühe den eventuellen Widerstand von Terroristen niederwerfen können, ohne mit massivem Geschütz gegen das Gebäude der Bibliothek aufzufahren. Andererseits hat die Tatsache, daß die Soldaten, die aus den Panzern heraus schossen, keine Ahnung hatten, daß sie vor einer Bibliothek standen, in der unschätzbare kulturelle Werte aufbewahrt wurden, und daß die Bibliothek äußerlich eine gewisse Ähnlichkeit mit dem benachbarten Gebäude aufwies, das dem Sicherheitsdienst gehörte, schließlich dazu geführt, daß diese unschätzbare Sammlung in Flammen aufgegangen ist.

So sind rund 500 000 Bände verlorengegangen, darunter einige Unikate der rumänischen Kultur und viele Raritäten der Druckkunst.

Kultur als sensibelster Bereich der Gesellschaft

O: Wie könnte man die heutige Lage der Kultur in Rumänien umschreiben? Gibt es wirkliche Presse- und Forschungsfreiheit?

S: Ich bin optimistisch. Zahlreiche neue Kulturzeitschriften sind erschienen, private Verlage sind gegründet worden, die notwendige Vielfalt und unverzichtbare Freiheit sind vorhanden, um etwas zu schaffen. Ich meine, der Entwicklungsprozeß ist nicht nur in quantitativem Sinn in Gang gekommen, sondern auch in bezug auf die ungehinderte Beteiligung aller schöpferisch Tätigen an der Bereicherung und Befruchtung des rumänischen Kulturgutes, dies dank einem gründlichen, verantwortungsvollen, un gelenkten Anschneiden aller Themen. Die Kultur ist der sensibelste Bereich der Gesellschaft: hier können mit großer Präzision die Temperatur und der Puls der Demokratie gemessen werden. Die Dynamik des Ideenaustauschs und der offene Charakter dieser Äußerungen sind Zeichen der Hoffnung für diesen Neubeginn.

Was die Forschung anbetrifft, so eröffnet die neue Situation

die Möglichkeit, jedes Thema anzuschneiden. Es gibt keine «Tabu»-Themen mehr. Der Forscher kann seine Fähigkeiten ungehindert entfalten. Leider läßt sich dasselbe nicht über die Forschungsbedingungen aussagen. Große, konzentrierte Anstrengungen werden vonnöten sein, um die Forschungslaboratorien wieder in Gang zu setzen, zur Bereicherung und Diversifizierung der Information, zur Stimulierung derer, die besondere Ergebnisse erzielen. Die rumänische Forschung benötigt große Investitionen, um mit einiger Aussicht auf Erfolg Themen und Probleme der Wirtschaft des Landes anzugehen, ganz zu schweigen von den grundsätzlichen Aspekten der Epistemologie und Bereicherung der Erkenntnis. Im Bereich der Information gilt es zunächst, den Mangel an Information selbst zu beheben, den Anschluß an die wichtigen Quellen der Informationsvermittlung wiederzugewinnen – Erneuerung von Bibliotheken, Modernisierung der Informationsdienste, Heranbildung von Informationsspezialisten. Wie auch in vielen anderen Bereichen der rumänischen Gesellschaft, so hat auch hier die Revolution vom Dezember 1989 nichts anderes getan, als den Weg zu öffnen hin zu den echten Werten. Es ist dies jedoch ein langer Weg, der große und dauernde Anstrengung verlangt. Viele von denen, die geglaubt haben, die Revolution allein könne alle Probleme lösen, werden enttäuscht sein. Jetzt erst recht werden Anstrengung und schöpferische Kraft vonnöten sein, um das große intellektuelle Potential der Rumänen zur Entfaltung zu bringen.

Kulturelle Tätigkeit unter der Zensur der Diktatur

O: Wie wurde denn zur Zeit der Diktatur gearbeitet? Wann werden wir beispielsweise die Monographie von *Cornelia Ștefănescu* über «Marcel Proust und Rumänien» lesen können, die «Opera Omnia» von *Constantin Noica* oder andere Werke von großem Wert nicht nur für Rumänien, sondern für ganz Europa?

S: Ein Vergleich mit den Jahren der Diktatur ist nicht mehr möglich. Geblieben sind – vielleicht – einige geistige Strukturen, die an diese Zeit erinnern, sogar im Bereich der Kultur. Viele Experten aus dem Ausland haben Mühe, sich einige respektable Resultate zu erklären, die die rumänischen Forscher und Schöpfer erzielt haben – dies sogar in den Jahren der Diktatur. Es war schwer, ohne adäquate materielle Grundlagen zu forschen, unter dem Verbot, bestimmte Themen anzuschneiden oder zu bestimmten Dokumenten oder Publikationen Zugang zu haben. Es war sehr schwierig, unter den Bedingungen einer allmächtigen Zensur zu arbeiten, die jede kritische Haltung untersagte und so in der Tat viele schöpferische Persönlichkeiten vernichtete. Ich bin überzeugt, daß binnen kurzem die Editionen von Schriftstellern erscheinen werden, zu denen die große Mehrheit der rumänischen Leser keinen Zugang hatte, ebenso wie ich davon überzeugt bin, daß in Bälde wissenschaftliche Interpretationen verschiedenster und vertiefter Art herauskommen werden, die kulturelle Phänomene und Persönlichkeiten der rumänischen Kultur in einem neuen, komplexeren und vielschichtigeren Licht beleuchten werden, ohne Rücksicht auf die Intensität und die Bedeutung ihres sozialen Engagements, unabhängig von ihrer Stellung in der Gesellschaft. Die Argumente für eine geistige Einheit der Rumänen, einer substantiellen Einheit, Argumente für die entscheidenden Werte in der rumänischen Kultur werden dazu beitragen, in überzeugender Weise neue Generationen heranzubilden und auch für eine bessere Aufnahme und Einschätzung der Erscheinungsformen rumänischer Kultur jenseits der Landesgrenzen zu sorgen.

Ich habe diese Elemente aufgegriffen, weil ich glaube, daß die Zentral- und Universitätsbibliothek in Bukarest und in weiterem Sinne alle großen Bibliotheken des Landes imstande sein werden, mit der notwendigen Mobilität und Flexibilität und in einem Geist der unverzichtbaren Modernität in diese neue Etappe in der Geschichte der rumänischen Kultur einzutreten.

ORIENTIERUNG

erscheint 2x 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, Werner Heierle,
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.