



# ORIENTIERUNG

Nr. 4 55. Jahrgang Zürich, 28. Februar 1991

**Ü**BER PEDRO ARRUPPE zu schreiben, fällt mir nicht leicht. Da gibt es zwar Bilder der Öffentlichkeit – ein Titelblatt des «Spiegel» (27.10.1965) im Jahr seiner Wahl zum «Jesuitengeneral» und ein cover von «Time-Magazine» am 23. April 1973 im Kontext einer angeblichen Identitätskrise des Ordens (oder der katholischen Kirche?); aber da sind auch meine eigenen, subjektiven und eher sporadischen Erinnerungsbilder, die einem breiteren Leserkreis nicht so ohne weiteres zu vermitteln sind. Sie umhüllen sich in mir mit einer besonderen Traurigkeit, weil das letzte und noch schärfste Bild das eines nicht mehr kommunikationsfähigen Menschen ist. In der Tat, bei meinem letzten Besuch vom vergangenen Oktober in der Krankenabteilung der «Generalskurie» am Borgo Santo Spirito in Rom, gelang es mir nicht, dem Gesicht des Gelähmten noch die leiseste Reaktion zu entlocken. Und zu denken, wie viele Jahre schon vergangen waren, seit ihn am 7. August 1981 auf dem Flugplatz Fiumicino der Hirnschlag traf. Immerhin erinnere ich mich an einen früheren Krankenbesuch, als noch ein heiteres Lächeln sein Gesicht aufhellte und sogar ein Wort aus seinem Munde kam, das erst recht Helligkeit und Wärme ausstrahlte: *amistad* – Freundschaft. Es stand für eine ganze Atmosphäre, die dieser Mensch um sich verbreitete in einem Gemäuer, das mit seinen langen Gängen beklemmend an eine Kaserne oder ein Spital erinnert. Tatsächlich ist mir eine Anekdote mehr als andere im Gedächtnis geblieben, hieß es doch, Arrupes erste «Tat» nach der Wahl sei die Besorgung von Stühlen gewesen, weil vordem die Begegnung ganzer Gruppen mit dem «General» nur in der Form eines Stehkonvents üblich gewesen sei. Eine Reihe von Begegnungen, an die ich mich erinnere, erfolgten denn auch im Rahmen solcher «Gruppen», sei es bei einem Treffen von Jesuiten-Redaktoren, sei es im größeren Kreis von Bischöfen, Theologen und Reportern aus dem Orden während der verschiedenen von 1967 bis 1980 in Rom abgehaltenen Bischofssynoden. Zu einer persönli-

## «So nahe war uns der Herr noch nie...»

chen Aussprache mit mir als Redakteur war es Ende 1979 gekommen, als die Orientierung – mit einigen andern Zeitschriften – in Kreisen des Vatikans und in einem bestimmten Büro des Palazzo del Sant'Ufficio eine Aufmerksamkeit fand, die da und dort Besorgnis auslöste. Darauf im Sinne eines «Was nun?» angesprochen, antwortete Arrupe mit einem einzigen Wort: «Weitermachen!» Dieses Wort der Ermutigung galt zugleich dem Menschen und dem Werk, und es scheint mir eine begehbare Brücke zu sein, wie ich die subjektiven Eindrücke in das einordnen kann, was sich aufgrund der Zeugnisse mehrerer und im Kontext einer ganzen Sequenz von Ereignissen der drei Jahrfünfte nach Konzilsschluß mit etwas mehr Allgemeingültigkeit über das Wirken und die Wirkung Pedro Arrupes sagen läßt. Dabei versteht es sich von selbst, daß es wie überall im Leben um Wirkung und Gegenwirkung im Sinne der Reziprozität geht, daß also kein Porträt von Pedro Arrupe «in sich» zu erwarten ist, sondern um «Pedro Arrupe und ...», wobei hier allerdings nur ganz Weniges ausschnitthaft und in bewußter Präferenz zur Sprache kommen kann.

Wie ich schon andeutete, traf ich Arrupe meistens in meiner Funktion als Reporter an kirchlichen Veranstaltungen. Auf dem Konzil erschien er während der vierten und letzten Session als ein «Spätberufener». Seine beiden Interventionen im Plenum zur Pastoralkonstitution und zum Dekret über die Missionen waren nicht von herausragender Bedeutung, mochte es auch über die erste aufgrund einer unglücklichen Übersetzung des Lateins ins Englische einigen Wirbel geben.<sup>1</sup> Wichtiger schien Arrupes Rolle zu werden, als er im Jahre 1967 von der Vereinigung der Generalobern der Ordensleute in Rom zum Präsidenten gewählt wurde, was sich noch viermal wiederholte, so daß er es bis zu seinem Schlaganfall blieb. Auf seine Rolle bei der Erneuerung des Ordenslebens ist zurückzukommen. Hier sei nur erwähnt, wie sich das Urteil über die Position der Ordensobern auf den Bischofssynoden ab 1969 deutlich von dem

### IN MEMORIAM

**Pedro Arrupe (1907–1991):** 1965 zum Generalobern der Jesuiten gewählt – Reform der Orden in der nachkonziliaren Epoche – Die wichtigen Schreiben von 1966 und 1968 an die Jesuiten in Lateinamerika – Teilnahme an den Konferenzen von Medellín und Puebla – Die notwendige Bekehrung des Jesuitenordens – Die neue Priorität: Einsatz für Glauben und Gerechtigkeit – «Educación popular» und Solidarität mit den Armen – Eine Verpflichtung für den gesamten Orden (1974/75) – Widerstand gegen die Reform innerhalb des Ordens und von der kirchlichen Hierarchie – Päpstliche Demütigung eines schwer Erkrankten.

Ludwig Kaufmann

### LITERATUR

**«Herzlichste Grüße und wärmt Euch schön bei einander»:** Zu neuentdeckten Briefen Franz Kafkas an seine Eltern – Leidenschaftliche Liebe zu Dora Dymant – Der Berliner Aufenthalt (1923/24) – Rückkehr nach Österreich und Tod – Materielle Not und physische Folgen der Krankheit – Ein Taktiker der «frommen Lügen» – Der «liebste Vater» in Prag – Erinnerungen an Kindheit und Familie – Der unvollendete Brief vom 2. Juni 1924 – Wenn Worte mehr verhüllen als offenbaren – Angesichts des nahenden Todes.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri

### EUROPA

**Der Beitrag von Juden und Christen:** Heilsgeschichte in Profangeschichte – Die Erzählung vom Sündenfall des Menschen – Von der zyklischen zur linearen Zeit – Die Frage nach dem unbedingten Anfang – Die Verheißung für Abraham und seine Nachkommen – Wechselnde Zuordnung von sakral und profan in der europäischen Geschichte – Die heilsgeschichtliche Bedeutung des Exils für die Juden – Bürgerliche Emanzipation und religiöses Bewußtsein – Zweifel an der deutsch-jüdischen Symbiose – Ausschwitz als Kontinuitätsbruch – Spuren des Messianischen.

Friedrich Georg Friedmann, München

### RUMÄNIEN

**Herkunft ist Zukunft:** Zu einer Biographie über *Mircea Eliade* – Kindheit und Jugend in Bukarest – Der philosophische Lehrer Nae Ionescu als Vorbild – Studienaufenthalt in Indien – Erste wissenschaftliche Publikationen – Die fundierende Rolle des Symbols für den Menschen – Die «verlorene Generation» der dreißiger Jahre – Blind gegenüber totalitären Bewegungen – Wiederentdeckung eines bedeutsamen literarischen Jugendwerkes.

Albert von Brunn, Zürich

in den ersten Jahren des Konzils abhob. Damals zählte man mehrere von ihnen zu den «Konservativen» oder gar «Reaktionären», d. h. im Vergangenen «Verschlossenen»: jetzt aber, wo es zum Beispiel 1971 um die Priesterfrage samt Zölibat sowie um die «Gerechtigkeit in der Welt» ging, galten mehrere von ihnen als «Vorreiter» für Offenheit und Verständnis für die gewandelten Situationen in der Gesellschaft. Arrupe wurde vor allem gehört, wenn es um die «Inkulturation» oder «Akkulturation» des Evangeliums in den sogenannten jungen Völkern ging (Synode 74). Seine siebzehnjährige Erfahrung als Missionar, Novizenmeister und Provinzial in Japan, aber auch neue Eindrücke von Reisen nach Afrika usw. kamen ihm zustatten. Im Zusammenhang mit Inkulturation vertrat er den nötigen «Pluralismus»: nicht er, sondern eine starre Uniformität gefährde die Einheit der Kirche, hörte ich ihn mehr als einmal sagen.

Wie er sich von Reiseerlebnissen bewegen ließ, kam bei seiner Rede auf dem 83. Deutschen Katholikentag in Trier 1970 zum Ausdruck. Nach der Kennzeichnung einer nicht zu leugnenden «Glaubenskrise und Glaubensnot» erzählte er als Kontrapunkt Erfahrungen von religiösem Aufbruch und von Erneuerung, wie er sie in diesem Ausmaß nicht erwartet hätte. Er nannte Beispiele von Selbstlosigkeit und freiwilliger Armut in Afrika, von Diakonie und Entwicklungsarbeit in Alaska, von Basisgruppen allenthalben und von lateinamerikanischer Gemeindewirklichkeit im besonderen. In den Schlußsätzen kam er auf eine «Eucharistiefeyer in Lateinamerika» zurück. «Dort», sagte er zu der Menge auf dem Trierer Domplatz, «sprach ich nicht im Schatten einer Kathedrale und in der historischen Gesicherheit einer großen Domfreiheit; ich sprach in einer Vorstadtbarackenkirche vor Menschen, die daheim noch ärmer hausten, vor Menschen, von denen ich nicht wußte, ob sie nicht schon morgen von einer Revolution mitgerissen würden.» Nach meiner Erinnerung nannte Arrupe dabei Brasilien und brauchte das Bild von einem Vulkan, auf dem man zu sitzen meine, und der jederzeit ausbrechen könne. Jedenfalls wollte er das Erlebnis von doppelter Bedrohung durch materielle Unsicherheit und seelische Anfechtung vermitteln. Er schloß mit den Worten, die später noch oft von ihm zitiert wurden und die er in Trier als Summe seiner Lateinamerika-Erfahrung formulierte: «So nahe war uns der Herr vielleicht noch nie, weil wir noch nie so ungesichert waren.»<sup>2</sup>

Selber habe ich Pater Arrupe nirgends in dramatischerem Kontext erlebt, als während der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Puebla (Mexiko) im Januar/Februar 1979. Die Dramatik nährte sich aus mehreren Quellen. Da war einmal die Furcht vor einer angeblichen marxistischen Verschwörung, die zu verschiedenen Maßnahmen des Generalsekretärs López Trujillo (z. B. Ausschluß fast aller Befreiungstheologen und mehrerer Journalisten) und zu einer Art Festungspsychose führte. Arrupe wurde da hineingezogen, als ein Privatbrief von López in die Presse gelangte, worin er sich über die (päpstliche) Ernennung Arrupes zum Mitglied der Versammlung beklagte. Die Tatsache, daß einige Jesuiten unter den ausgeschlossenen Theologen bzw. Reportern waren, mochte die Lage noch verschärfen. Sie spitzte sich aber erst recht zu, als der Präsident der Bischofskonferenz von El Salvador, P. A. Aparicio, Bischof von San Vicente in einem Interview für «Associated Press» die Jesuiten bezichtigte, sie seien die Urheber des Konfliktes zwischen Kirche und Staat in seinem Land, denn sie hätten eine «linksinspirierte» Bewegung

<sup>1</sup> Es ging um den weltweit «organisierten» Atheismus und wie er sich international auswirke. M. v. Galli hat damals Arrupes wirkliche Absicht – adäquate Erfassung der Wirklichkeit, entsprechend tiefgreifende Umstellung der Seelsorgemethoden, Verkündigungssprache, Dialogbemühungen – ausgedrückt: Orientierung vom 15.10.1965, S. 210.

<sup>2</sup> Vgl. den Abdruck der Rede in: H. Zwiefelhofer (Hrsg.), Im Dienst des Evangeliums, München 1987, S. 263–275, hier 275; P. Arrupe, Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein, Ostfildern 1981, S. 17–36. (Bei dieser bescheideneren Textauswahl fehlt jede Angabe über Hrsg. und Übersetzer.)

der Campesinos ins Leben gerufen. Eine Zeitung brachte diese Äußerung spektakulär in Zusammenhang mit einem auf Polizisten verübten Terroranschlag der Guerilla. Arrupe sah sich zur Einberufung einer Pressekonferenz veranlaßt. Er stellte sich vor seine Leute, indem er einerseits nachwies, daß keiner von ihnen etwas mit gewaltsamen Aktionen zu tun habe, und indem er andererseits das Recht auf Bildung von Volksorganisationen gewerkschaftlicher und genossenschaftlicher Art verteidigte, wie dies auch der Erzbischof der Hauptstadt San Salvador, Oscar Romero tat.<sup>3</sup> Auf die Übereinstimmung zwischen diesen beiden stößt man übrigens auch in der Biographie Romeros, besuchte er doch anlässlich der für ihn mehrmals bedrückenden Besuche im Vatikan zur eigenen Ermütigung jeweils Pedro Arrupe am Borgo Santo Spirito.<sup>4</sup>

### Ausgehend von Lateinamerika: die neue Priorität

Daß Arrupe zumal in Lateinamerika in Konflikte geriet, hat eine längere Vorgeschichte, auf die ich nun näher eingehen möchte, hat sie doch wesentlich mit der unter Arrupe vom ganzen Jesuitenorden beschlossenen Option «für Glaube und Gerechtigkeit» zu tun, insofern damit eine Priorität des Wirkens für soziale Gerechtigkeit und eine parteinehmende Umstellung auf die Sicht der Armen gemeint ist. Dabei wäre noch speziell von der Jesuitenprovinz «Zentralamerika» zu reden, weil in ihr 1977 (in Aguilares/El Salvador) P. Rutilio Grande als erster einheimischer Jesuit ermordet wurde<sup>5</sup> und weil nach dem Sturz Somozas (1979) in Nicaragua ihr Mitglied Fernando Cardenal neben zwei andern katholischen Priestern ein Ministeramt in der neuen Regierung annahm.

Bereits am 12. Dezember 1966 richtete Arrupe ein größeres Schreiben an die höheren Obern (Provinziäle) von ganz Lateinamerika.<sup>6</sup> Veranlassung war ein im Juli desselben Jahres in Lima (Peru) gehaltener erster Kongreß der Leiter und weiterer Mitglieder der sogenannten CIAS-Zentren. Es handelt sich dabei um Gruppen von Jesuiten, die sich dem «Apostolat der sozialen Gerechtigkeit» verschrieben und in den verschiedenen Ländern «Zentren der sozialen (Situations-)Forschung und Aktion» gebildet hatten (CIAS = Centro de Investigación y Acción Social).<sup>7</sup>

Die Gründungen gingen auf die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg zurück, als der damalige Jesuitengeneral, der Belgier J. B. Janssens in einem an den ganzen Orden gerichteten Schreiben zum sozialen Apostolat aufrief. Arrupe zitierte mehrmals seinen Vorgänger, der – inzwischen durch das Konzilsdokument «Gaudium et spes» (Nr. 29) bestätigt – die Situation exzessiver wirtschaftlicher und sozialer Ungleichheit als «unerträglich und dem Evangelium widerstreitend» bezeichnet hatte. Im Sinne der Kontinuität rief Arrupe auch Beschlüsse einer früheren (der 29.) «Generalkongregation» (Legislative) des Ordens in Erinnerung, die verlangte, es seien keine Kräfte zu sparen, wo es um die Arbeit an einer gerechteren sozialen Ordnung gehe, und er betonte – unter nochmaliger Berufung auf Gaudium et spes (Nr. 42 und 43) – daß dies seitens der Kirche nicht nur Sache der Laien sei. Zugleich stellte er fest, daß die Wünsche seines Vorgängers vielerorts noch nicht in Erfüllung gegangen seien, insofern sie darauf abzielten, im Orden selbst und in dessen Einrichtungen, vor allem den Schulen,

<sup>3</sup> Vgl. Orientierung 1979, S. 29 f. und 45 ff.

<sup>4</sup> Vgl. J. R. Brockman, Oscar Romero. Eine Biographie, Freiburg/Schweiz 1990, S. 36 f.

<sup>5</sup> Vgl. Orientierung 1977, S. 97 ff. Wie nahe dieser Tod P. Arrupe ging, beweist ein persönliches Dankbrieflein an die Redaktion. Vgl. ferner den Brief «an die ganze Gesellschaft» (i. e. S. J.) vom 19.3.1977 zur Ermordung von insgesamt fünf Mitbrüdern seit dem Herbst des Vorjahres, in: H. Zwiefelhofer (Hrsg.), s. Anm. 2, S. 260 ff.

<sup>6</sup> Auf deutsch leider nicht zugänglich (weshalb wir ihn so ausführlich resümieren), findet sich das Schreiben im spanischen Original in den ordenseigenen Acta Romana 14 (1966) S. 784–798. Es folgen (798/99) Ernennungen: 4 regionale Koordinatoren und ein Sekretär für den LA-Rat der CIAS. Das Sekretariat wurde vorläufig in Chile errichtet.

<sup>7</sup> Über die CIAS in einigen Ländern vgl. Kirche und Entwicklung in Ekuador und Kolumbien. Hrsg. F. Nuscheler und H. Zwiefelhofer, Mannheim-Ludwigshafen 1972; Kirche und Entwicklung in Argentinien und Mexiko. Ebenda 1973.

die sozialen Vorurteile der herrschenden Klassen durch konkreten Augenschein und Miterleben der Situation der Ausgebeuteten zu überwinden. Auffallend ist, wie Arrupe bei der Promulgation neuer Statuten der CIAS<sup>8</sup> betont, es genüge nicht, soziale Pflästerchen in der Form höherer Löhne zu erreichen, vielmehr gehe es darum, den Menschen der unterdrückten Klassen den Sinn ihrer eigenen Würde durch die Ermöglichung eigener Initiative und die Übernahme von Verantwortung zu vermitteln.

Den Provinzobern legte Arrupe ans Herz, großzügig die nötigen Experten – konkret ging es meist um Professoren der Sozialwissenschaften – für die CIAS zur Verfügung zu stellen und dafür zu sorgen, daß auch der jeweils zuständige lokale Obere entweder selber Mitglied der Equipe oder doch vom gleichen Geist des Engagements für soziale Gerechtigkeit erfüllt sei. Jedenfalls müsse es allen im Orden klar sein, daß sie das soziale Apostolat nicht als etwas Sekundäres oder «weniger Priesterliches» ansehen dürften, vielmehr müsse – was traurigerweise auch bei manchen höheren Obern noch fehle – aufgrund der Einsicht in die Dringlichkeit diesem Wirken die Priorität eingeräumt werden.

Der ganze Brief atmet den Geist der Selbstprüfung: Warum haben wir bisher nicht mehr erreicht? Arrupe weiß, wie komplex die Aufgabe der sozialen Veränderung ist, aber er glaubt, daß man im Orden zu lange auf die «führenden Klassen der Gesellschaft und die (christliche) Erziehung ihrer Kader» gesetzt und zu wenig auf das reformerische Potential an der Basis geschaut habe. Dieses Potential zu wecken und auf diese Weise zur *Humanisierung und Befreiung* beizutragen, ist das erklärte Ziel, zu dem vermehrt personelle und materielle Mittel einzusetzen Arrupe als Generaloberer verlangt. In diesem Kontext formuliert er die wegleitenden Sätze, mit denen wir in der letzten Nummer (S. 36) das Gedenken an ihn zusammengefaßt und angekündigt haben; sie seien hier wiederholt:

«Es liegt nicht in unserer Hand, ein Apostolat, das in sich ob all seiner Probleme, Spannungen und Enttäuschungen widerborstig ist, leicht zu machen; trotzdem ist es unsere Pflicht, eine neue Strategie zu entwickeln und einige Gruppen zu bilden, die zur Erfüllung ihrer Sendung in Lateinamerika eine verschworene Gemeinschaft bilden. Wenn wir bei unserem Einsatz für die soziale Gerechtigkeit den Willen Gottes zu erfüllen suchen, wird uns sein getreuer Beistand nicht fehlen; aber es liegt an uns, die angemessenen Mittel und Wege zu suchen und zu wählen, wie wenn der Herr alles in unsere Hände gelegt hätte.»

#### Der entscheidende «Ortswechsel»

Die Empfänger des Schreibens vom Dezember 1966 waren wie erwähnt die Provinzobern in Lateinamerika. Im Frühjahr 1968 anlässlich einer Reise Arrupes nach Brasilien kamen sie mit ihm während einer vollen Woche (6.–14. Mai) in Rio zusammen, um sich nunmehr mit einem gemeinsamen Brief an alle Jesuiten des Kontinents zu wenden. Er nahm die Anliegen des früheren Schreibens auf und führte sie weiter.

Der Brief<sup>9</sup> demonstrierte ein überraschend einmütiges und entschiedenes Engagement sowohl für die «absolute Priorität des sozialen Problems in der apostolischen Planung» als auch für die unerläßliche äußere und innere Umstellung, ja den «Bruch mit einigen Haltungen unserer Vergangenheit» wie sie nur durch eine «innere Bekehrung» und die Erhellung des «persönlichen und kollektiven Gewissens» zu erreichen sei. Während zum «Ziel» allen Wirkens die «Befreiung des Menschen von jeglicher Form von Knechtschaft» anvisiert wird, erhält bei der Beschreibung der «Mittel» die *Erziehungs- und Bildungsarbeit an den breiten Massen* den Hauptakzent: Die Schulen müssen künftig allen offenstehen und auch die höhere Bildung «allen, die dazu fähig sind ohne Rücksicht auf Geld- und Klassenprivilegien».

<sup>8</sup> Die neuen Statuten unterstreichen 1. die nötige fachliche Kompetenz der Mitglieder; 2. die nötige Autonomie von den bestehenden Institutionen (Hochschulen) bei gleichzeitig angestrebter Rückwirkung auf sie; 3. eine ständige überregionale Zusammenarbeit zwecks Erarbeitung einer gesamtlateinamerikanischen Perspektive; 4. die Weitervermittlung der CIAS-Erfahrungen an den ganzen Orden durch Schaffung einer neuen Koordinationsstelle («Promotio Justitiae») an der Generalskurie.

<sup>9</sup> Deutscher Wortlaut in Orientierung 1968, S. 139–141. Diese Option ist auf der 32. Generalkongregation (1974/75) für den Gesamtorden verbindlich erklärt worden.

Bei der Ausbildung der Jesuiten selber soll eine «seriöse Einführung in die anthropologischen Wissenschaften» mehr Gewicht erhalten; vor allem aber soll ein «*neuer Stil*» im «*Leben mit dem Volk*» Platz greifen. Ausdrücklich ist von Präsenz und Zeugnis in der Form eines «bescheidenen und armen» Zusammenlebens sowohl im ländlichen Milieu als auch «in der Fabrik» und in «entchristlichter Umgebung» die Rede: es sollen «noch mehr Mitglieder» an der Seite der Dorfbewölkerung in den armen Kirchen auf dem Land und an der Seite der ständig zunehmenden «Massen der Verlassenen» eingesetzt werden.

Diese Empfehlung konnte sich u. a. auf die Erfahrung der bereits erwähnten CIAS-Gruppen stützen, insoweit sie ihre konzentrierte «Forschung» im Zusammenleben mit den armen Leuten betrieben und mit deren Heranbildung zu vereinter und organisierter «Aktion» verbanden; aber sie zielte darüber hinaus auf eine vielfältige und breit gestreute *Volkserziehung* ab. In Mexiko zum Beispiel wurde in der Folge unter dem Namen *Fomento Cultural y Educativo* ein Programm für den Einsatz in städtischen und ländlichen Regionen entwickelt, das bis heute wirksam ist und zu dessen Methodik der «Bewußtseinsbildung» noch 1985 eine detaillierte Schrift herauskam.<sup>10</sup> Ihr Verfasser *Enrique Gutiérrez* hat seinerzeit dieser wichtigen Gründung insofern den Weg gebahnt, als er 1971/72 das vielleicht berühmteste «Nobel-College» des Ordens, das *Instituto Patria* in Mexiko DF aufhob. Den Beschluß gab er den dort (neben 140 Laien) wirkenden 28 Jesuiten bekannt, als es für ihn feststand, daß aus diesem auf die höheren Gesellschaftsschichten ausgerichteten College nicht «schrittweise» ein Instrument zur Sozialreform zu machen sei. Die in zwei Jahren ausgeführte Schließung hatte eine beträchtliche

<sup>10</sup> E. Gutiérrez, *Tomar conciencia*, México (fomento) 1985. Zum folgenden vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen 1978, S. 1156 f., wo auch noch über Polemiken in Chile zur Übergabe dreier Kollegien an den Staat berichtet wird.

BONIFATIUS



**Zum 400. Geburtstag**  
**Friedrich**  
**von Spees** am  
**25. Februar 1991**  
**ein überzeugendes**  
**Lebensbild**  
**aus dem Nach-**  
**laß des großen**  
**Hagiographen**  
**Walter Nigg**

**Walter Nigg**  
**Friedrich**  
**von Spee**  
**Ein Jesuit kämpft**  
**gegen den**  
**Hexen-**  
**wahn**



Aus tiefer Wesensverbundenheit mit dem Seelsorger, Lehrer und Dichter Friedrich von Spee erspürt der Geist und Persönlichkeit des getreuen Bekenners, der mit unerbittbarem Glauben an Gottes Wahrheit und Menschenwürde mütig sich dem Ungeist seiner Zeit entgegenstellte.

Walter Nigg  
**Friedrich von Spee**  
 Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn  
 Mit einem Beitrag von Walter Seidel  
 Walter Nigg – Ein Leben mit den Heiligen  
 106 Seiten, Gebunden, DM/FR 19,80  
 ISBN 3-87088-654-4

**Im Buchhandel erhältlich**

BONIFATIUS GmbH Druck: Buch-Verlag, Paderborn

Signalwirkung, was allerdings nicht heißen soll, daß sie überall Billigung und Nachahmung gefunden hätte.

### «Erneuerung» – solidarisch mit andern

Der Gedanke eines notwendigen «Ortswechsels» setzte sich aber auch in der theologischen Reflexion fort, insofern nun «von den Armen her» die Bibel gelesen, die Geschichte betrachtet und der Glaube in die Zukunft getragen wurde. Bekanntlich hat dazu die Bischofsversammlung von Medellín im August/September 1968 den Kirchen des Kontinents einen neuen Impuls gegeben. Arrupe war auch dabei und konnte sich seither in seinen und seiner Mitbrüder Optionen allen Widerständen zum Trotz von einer kirchenamtlich anerkannten Prophetie mitgetragen fühlen. Zugleich ermunterte der «Geist von Medellín» zur Zusammenarbeit vieler Ordensleute in gemischten Unternehmungen, und diese Solidarität an der Basis im Einsatz «für Glaube und Gerechtigkeit» wurde zu einem wesentlichen Element der *Erneuerung des Ordenslebens*<sup>11</sup>, das früher, gerade in Missionsgebieten, oft unter der Rivalität der Orden gelitten hatte. Daß diese Zusammenarbeit allerdings, sobald sie die Form von nationalen und kontinentalen Zusammenschlüssen und gemeinsamen theologisch-pastoralen Unternehmungen annahm, unverhofft von kirchenamtlichen Machtzentren als Bedrohung ihres Monopols (Klage über «paralleles Lehramt» usw.) angesehen wurde, muß angesichts neuerer Entmündigungen der CLAR<sup>12</sup> auch erwähnt werden und überschattete bereits die letzten Jahre der Amtsführung Arrupes – aber nicht nur die seinige. Die unmenschliche Art allerdings, wie schließlich am 6. Oktober 1981 dem durch seine Erkrankung sprachlos Gewordenen unter Ignorierung seines legalen Stellvertreters die Einsetzung eines päpstli-

<sup>11</sup> Vgl. I. Ellacuría, Pedro Arrupe. Erneuerer des Ordenslebens, in: St. Bamberger (Hrsg.), *Offen für die Zeichen der Zeit. Pedro Arrupe im Zeugnis seiner Mitarbeiter*, Kevelaer 1986, S. 109–136.

<sup>12</sup> Lateinamerikanische Konföderation der Ordensleute, vgl. *Orientierung* 1989, S. 255 (Kasten); auf eine neuerliche Intervention zu ihrer Entmündigung ist zurückzukommen.

chen Delegaten am Krankenbett mitgeteilt wurde, erscheint heute wie das erste Glied einer Kette von Demütigungen, die aufgrund einer Übersteigerung des Papst- und Bischofsamts den Ordensleuten insgesamt unter Hintansetzung ihres eigenen Rechts und des früher noch gewährten Respekts vor ihren selbstverantworteten Lebens- und Arbeitsvollzügen neuerlich zunehmend im Kollektiv zugefügt werden.

Bei den Konflikten dieser Art und bei den Intrigen, die ihren Hintergrund bilden, möchte ich mich aber nicht aufhalten. Auch vieles andere muß ausführlichen biographischen Bemühungen überlassen bleiben, wofür es bereits ein erstes, lebendig geschriebenes, spanisches Beispiel gibt.<sup>13</sup> Auf deutsch nachzulesen ist eine informative Darstellung des Versuchs einer Gruppe spanischer Jesuiten zur Bildung einer «Personalprovinz der strengen Observanz» und wie Arrupe mit einer 17tägigen Spanienreise im Mai 1970 seinen Beitrag zu Versöhnung und Dialog zu leisten versuchte.<sup>14</sup> Ebenfalls auf deutsch dokumentiert ist die gütlich klärende Lösung des Konflikts, der nach der Promulgation der Enzyklika «*Humanae vitae*» bei gleichzeitiger Mahnung Arrupes, «jetzt» dem Papst besondere Treue zu beweisen, im Orden (zumal in Zentraleuropa) auszubrechen drohte.<sup>15</sup> Schließlich sei auf die deutsche Übersetzung eines längeren französischen Interviews «*Itinéraire d'un jésuite*» verwiesen<sup>16</sup>, mit welchem Titel Pedro Arrupe ins Glied mit seinen Mitbrüdern tritt. Selber, das ist mein persönlicher Eindruck, ist er immer bescheiden geblieben, und er hätte nie beansprucht, eine «Aera» geprägt zu haben, in der es noch so manch andere bedeutende «Zeugen» innerhalb und außerhalb des Ordens gab.

Ludwig Kaufmann

<sup>13</sup> P. M. Lamet, Arrupe, una explosión en la Iglesia. Ediciones Temas de hoy, Madrid 1989, 509 Seiten.

<sup>14</sup> M. Alcalá, Pedro Arrupe und der Orden in Spanien (1965–1970). in: St. Bamberger, Hrsg. (vgl. Anm. 11), S. 53–79.

<sup>15</sup> Vgl. J. Bruhin, Jesuiten – ungehorsame Soldaten?, in *Orientierung* 1968, S. 218 f.

<sup>16</sup> P. Arrupe, Mein Weg und mein Glaube. Ein Gespräch mit J.-C. Dietsch SJ (Nachwort von K. Rahner), Ostfildern 1983.

## «Herzlichste Grüße und wärmt Euch schön bei einander»

Neuentdeckte Briefe Franz Kafkas an seine Eltern

Endlich hat ihn Mütterchen Prag wieder einmal aus seiner Umklammerung entlassen, und er selbst, der große Zauderer, hat seine tausend Bedenken überwinden können. Über Tetschen-Bodenbach, die nordböhmische Grenzstation, die sich sonst wie ein unüberwindbares Hindernis vor ihm auftürmte, ist er am 24. September 1923 nach Berlin gefahren: Franz Kafka. Er trifft sich mit Dora Dymant, die er etliche Wochen zuvor im Ostseebad Müritz kennengelernt hat, und bezieht mit ihr zusammen ein Erkerzimmer mit Gasheizung in Berlin-Steglitz, Miquelstraße 8. Von der Lungentuberkulose, die sich bei ihm im August 1917 mit einem Blutsturz angekündigt hat, ist er jetzt schwer gezeichnet. Das Foto dieser Zeit zeigt einen mageren Vierzigjährigen mit einer strengen Falte über der Nasenwurzel; alle Lebenskraft scheint sich im unbestechlichen Blick der Augen gesammelt zu haben. Neun Monate nach der Niederlassung in Berlin, am 3. Juni 1924, wird Franz Kafka im «Sanatorium Dr. Hoffmann» in Kierling bei Klosterneuburg/Wien sterben.

Was Kafkas «liebster Geschäftsfrau», Felice Bauer, seiner Braut mit der «preußisch-jüdischen Mischung, einer starken sieghaften Mischung», wie er in einem Brief an Milena Jesenská vom 31. Mai 1920 gesteht, nicht gelungen ist, den Prager Schriftsteller für eine Lebensgemeinschaft zu gewinnen, ist Dora Dymant geglückt. Die fünfundzwanzigjährige Polin war beengenden ostjüdischen Verhältnissen entflohen und hatte sich in Müritz, in einer Ferienkolonie des Berliner Jüdischen

Volksheims, als Küchenhilfe ihren Lebensunterhalt verdient. Kafka kam ihr überraschend schnell nahe, erwog einen gemeinsamen Berliner Aufenthalt – eine Möglichkeit, die zunächst als «Zwischenstation» und Vorbereitung für den Aufenthalt im Land seiner Väter gedacht war, wie er seiner Schwester Ottilia in der letzten Oktoberwoche 1923 schrieb. Aber seine Krankheit lenkte es anders, auch wenn Berlin tatsächlich in der Biographie Kafkas nur ein Intermezzo bleiben sollte. Am 17. März 1924 reiste der schwerkranke Kafka höchst ungern von Berlin ab, hielt sich danach drei Wochen in Prag auf und begab sich am 5. April ins Sanatorium Wienerwald. Dora Dymant bezog nach einigen Tagen Aufenthalt in Wien Wohnung in einem Bauernhaus neben dem Sanatorium. Doch blieb Kafka, der jetzt in Kleidern neunundvierzig Kilogramm wog und dreimal täglich Pyramidon gegen seinen quälenden Husten einnehmen mußte, nur fünf Tage im Wienerwald. Wegen seines Halses, der zu großer Sorge Anlaß gab, wechselte er in die laryngologische Klinik von Prof. Marcus Hajek in Wien über. Aber auch hier hielt er sich nur eine Woche auf, nachdem gleich am ersten Tag definitiv eine Kehlkopftuberkulose festgestellt worden war. Er litt Durst und durfte nicht trinken. Dora bat Kafkas Eltern um Übersendung einer Steppdecke und eines Polsters, weil die Klinik den Patienten nicht einmal die nötigsten Utensilien abgab. Gemeinsam mit dem jungen Freund Kafkas, dem Medizinstudenten Robert Klopstock, setzte Dora schließlich durch, daß Kafka aus der Klinik

Hajek entlassen wurde. Unter dem Vorwand, den Patienten in häusliche Pflege zu übernehmen, brachte sie ihren Geliebten ins «Sanatorium Dr. Hoffmann», wo sie ein hübsches Zimmer mit Balkon zur Südseite besorgt hatte. Der «König der Wiener Lungenärzte», der beigezogen wurde (sein Name ist nicht mit Sicherheit auszumachen), schätzte die Lebensdauer des Patienten auf etwa drei Monate. An einen operativen Eingriff war nicht mehr zu denken; dagegen sollten Alkoholinjektionen in den Nervus laryngeus superior sowie Pantopon oder Morphium die Schmerzen lindern. Kafka starb sechs Wochen später.

### Ein Fund mit Rätseln

Diese letzte Lebensspanne Franz Kafkas beleuchtet nun ein überraschender Brieffund näher. Er legt die Hoffnung nahe, daß angesichts der verschlungenen Wege, die der Nachlaß dieses Autors gegangen ist, mit weiteren Entdeckungen zu rechnen ist; dabei wäre weniger an Manuskriptzugänge zu denken, als vielmehr an Korrespondenzen.

1986 wurde einem Prager Antiquariat ein Konvolut von neun Briefen, zweiundzwanzig Postkarten und einer Ansichtskarte angeboten und verkauft, das rasch vom Museum des nationalen Schrifttums in Prag, dessen literarisches Archiv den Franz-Kafka-Fond enthält, erworben worden ist. Die beiden Prager Kafka-Forscher, Josef Čermák und Martin Svatoš, haben die Sammlung ediert, ihr eine Einleitung beigegeben und einen sorgfältigen Anmerkungsapparat hinzugefügt. Die Ausgabe dieser Briefe und Karten erschien 1990 gleichzeitig im Odeon-Verlag in Prag und im Frankfurter S. Fischer Verlag. – Wer das Konvolut angeboten hat, erfährt der Leser aus der umsichtigen Einleitung Čermáks jedoch nicht. Der Herausgeber verrät lediglich, daß dieser weder mit Kafka noch mit dessen Familie blutsverwandt war, noch stand er sonst in einer direkten Beziehung zu ihr. Auch bleibe es vorerst rätselhaft, «wann und wie diese Kollektion aus der übrigen Familienkorrespondenz herausgelöst werden konnte, zu der sie gehört, und zwar ein um so größeres Rätsel, als Max Brod einen der Briefe gekannt und – wenn auch etwas ungenau – in seiner Kafka-Monographie in den dreißiger Jahren publiziert hat». Der Fund bildet nämlich ex post einen Teil des Bandes «Briefe an Ottla und die Familie», der 1974 von Hartmut Binder und Klaus Wagenbach im S. Fischer Verlag herausgegeben worden ist, und er ergibt zusammen mit ihm ein immer noch fragmentarisches «Ganzes». Denn nach wie vor klaffen Lücken; Zeitphasen, angeblich frei von Korrespondenz, schieben sich dazwischen. Dabei war Kafka einer der großen Briefschreiber der deutschsprachigen Literatur dieses Jahrhunderts. Gegenüber Milena bemerkte er, sie sei «unsinnig, diese Lust an Briefen».

### Abseits von Berlins Turbulenzen

Die neue Kollektion wird eröffnet mit einem Brief an die Eltern aus Planá nad Lužnicí vom Juli 1922. Kafka wohnte damals während zweier Monate bei seiner Lieblingsschwester Ottla, die dort für sich und ihr anderthalbjähriges Töchterchen Verá eine Sommerwohnung gemietet hatte. In Planá entstand die Fortsetzung des in Prag begonnenen «Schloß»-Romans, doch reifte hier auch der Entschluß, die Arbeit an diesem Werk endgültig einzustellen. Scheinbar unbedeutende Anlässe – wie etwa der Lärm der Kinder unter seinem Fenster – peinigten den hypersensiblen Autor und trieben ihn mehreren Nervenkrisen zu.

Unmittelbar daran schließt sich die Berliner Korrespondenz, die am 19. Oktober 1923 einsetzt. Aus drei Berliner Wohnstätten schreibt Kafka seine Briefe an die Eltern, und diese drei Berliner Domizile scheinen den drei österreichischen Kuranstalten der letzten Lebenswochen eigenartig zu entsprechen. Als «tollkühne Tat» hat Kafka seine Übersiedlung in die deutsche Metropole bezeichnet, sie auch mit Napoleons Feldzug nach Rußland verglichen. Milena schrieb er im November 1923, diese Reise sei das Phantasiegebilde eines Mannes gewe-

sen, der davon überzeugt sei, er werde sich nie aus seinem Bett wegrühren können. «Was die Abreise betrifft, so führte ich sie aus mit dem letzten Endchen von Kraft, das noch aufzufinden war oder richtiger, schon ganz ohne Kraft, ganz begräbnishaft.» Welch geheimnisvolle Kraft muß aber in Dora Dymant gewirkt haben, daß sie diese Tat zustande brachte?

Der Berlin-Aufenthalt entbehrt daher aller spektakulären Momente. Zwar erhält Kafka einige Besuche von Prager Freunden, so etwa von Ernst Weiß und dem getreuen Max Brod, wie auch von seiner Schwester Ottla, zwar besucht er Vorlesungen an der «Hochschule für die Wissenschaft des Judentums», aber an den literarischen Treffpunkten jener Zeit – im Romanischen Café etwa – sucht man ihn vergebens. Spektakulär könnten einzig die Imaginationen der Nachgeborenen ausfallen: sich etwa vorzustellen, daß sich die Wege Walter Benjamins und Franz Kafkas hätten kreuzen können. – Kafka führt mit Dora ein sehr zurückgezogenes Leben, das unter die Fuchtel der sich rasch verschlimmernden wirtschaftlichen Lage, die große Inflation, gerät. Er und Dora rutschen in arge materielle Not, müssen sich aufs äußerste einschränken. Der Kauf von Pantoffeln stellt ein kaum zu besiegendes Problem dar, und der Briefwechsel mit den Eltern steht ganz im Zeichen der Lebensmittelpakete, welche ihm die Familie aus Prag schickt, sowie der Sorge um den nackten Lebensunterhalt. Gerade diese Briefpassagen ergäben ein neues Kapitel in der Literaturgeschichte der armen und verkannten Autoren.

Aber er überspielt, der Taktiker der «frommen Lügen». Über unangenehme Tatsachen berichtet er zumeist auch erst hinterher, wenn sie ihren ersten Schrecken, ihren »choc«, verloren haben; viel lieber informiert er die Familie in Prag über günstige Preisbewegungen. Dabei lebt er in peinvoller Entsagung: Das Geld reicht nicht für die Frankatur der Briefe, weshalb er die preisgünstigeren Postkarten bis auf den letzten Millimeter beschreibt und damit wahre Schreiblandschaften der Not erschafft. Er martert sich mit der Lektüre der ausgehängten Speisekarten in den für ihn unerschwinglichen Restaurants, er kann keine Theatervorstellung besuchen und interessiert sich doch stets für die Programme und die Höhe der Eintrittskarten. Und das Essen wärmt er sich mit Dora über Kerzenstümpfen. Fast immer schickt man ihm aus Prag Butter zu, die in Berlin schwindelerregende Preise erreicht hat. «Übrigens fällt mir ein», schreibt Kafka wie beiläufig in einem Brief vom Januar 1924, «ob man nicht ein wenig Butter seien es auch immer nur paar kg hier mit Vorteil verkaufen könnte, bei der nächsten Sendung werden wir es versuchen.»

### Der «liebste Vater» in Prag

Seine Übersiedlung nach Berlin hat er auch und zuallererst als Emanzipation vom Elternhaus verstanden. Dennoch ist Franz Kafka in diesen Briefen ganz der einzige Sohn, eingebunden in den Schoß der Familie, die ihn hält und erhält. Der sanfte Zwang ist da, aber er bedeutet auch Rettung in der Armut der Berliner Monate, die Franz Kafka ohne die Prager Lebensmittelpakete wohl kaum durchgestanden hätte. Hält man sich den schonungslosen «Brief an den Vater», den Kafka 1919 geschrieben hat, vor Augen, vergleicht ihn mit dem Ton der kindlichen Anhänglichkeit in der vorliegenden Korrespondenz, so fällt es schwer zu glauben, daß der Schreiber ein und derselbe ist. Dort die alles beherrschende Gestalt des Vaters, dieser lebenerstickenden Figur, hier das Bild des gütigen Ernährers, dem sich der Schreiber in beinahe kindlicher Unterwürfigkeit annähert; der analytischen Betrachtung des Psychologen müßte es überlassen werden, ob dieser Gestus nur die Kehrseite jener rabiaten Ehrlichkeit sei. Rührend erscheint z. B. eine Briefstelle wie diese, da er der Mutter rät:

«Du klagst über Materialmangel fürs Schreiben, soll ich Dir in Eile nur ganz oberflächlich, wie es mir im Augenblick einfällt, nachhelfen? Also wenn Du einmal nichts zu schreiben weißt,



# Zur Zukunft Europas

Der Beitrag von Juden und Christen

dann schreibe – und es wird immer äußerst interessant für mich sein: Was Ihr an dem Tag zu Mittag und zu Abend gegessen habt, was Du vormittag gegessen hast, was der Vater gemacht hat, vormittag, nachmittag, ob er auf mich gezankt hat (hat er nicht gezankt, dann den Grund angeben, hat er gezankt, dann kenne ich den Grund), wann und welche Kinder bei Euch waren, was Elli Valli Ottla erzählt hat, was das Fr. macht, der Onkel, was Du liest, was der Vater liest ...»

Und mit dem «liebsten Vater» tauscht er in den Briefen aus den österreichischen Kuranstalten gemeinsame Reminiszenzen an Trinkanlässe aus. Ausgerechnet er, der mit größter Mühe einen Schluck Flüssigkeit hinunterbringt, spricht jetzt beinahe ausschweifend vom Trinken: von Bier und Wein, von Doppelmalz-Schwechater und Adriaperle, vom Tokaier und natürlich vom Heurigen. «Ich habe große Lust, ihn einmal mit Dir in einigen ordentlichen großen Zügen zu trinken. Denn wenn auch die Trinkfähigkeit nicht sehr groß ist, an Durst gebe ich es niemanden nach. So habe ich also mein Trinkerherz ausgeschüttet», schreibt der Sohn um den 19. Mai 1924. Er wird verdurstend aus diesem Leben scheiden müssen.

## Enthüllungen und erst recht Verhüllungen

Der Brief, welcher danach noch folgt, das Schreiben vom angeblich 2. Juni 1924, dem Tag vor dem Sterbedatum des Dichters, stellt ein textkritisches Problem dar. Max Brod hat diesen Brief auf den 2. Juni 1924 datiert; die vorliegende Edition ist dieser Datierung gefolgt. Dagegen haben die Editoren der «Briefe an Ottla und die Familie» die Angabe «ca. 19. Mai 1924» hinzugefügt. Es erhebt sich also die Frage, ob dieser Brief wirklich der letzte, obendrein unvollendete Brief Kafkas ist; daß er uns fragmentarisch überliefert worden ist, paßt wiederum merkwürdig zu Kafkas Werktorso. Der Brief erwägt die Möglichkeit eines elterlichen Besuches in Kierling, verwirft sie aber gleich auch wieder in der für Kafka typischen Art. Mit juristischem Scharfsinn führt er Gründe und Gegenstände an: «Nun erstens wird ja wahrscheinlich der Vater wegen der Paßschwierigkeiten nicht kommen können. Das nimmt natürlich dem Besuch einen großen Teil seines Sinnes, vor allem aber wird dadurch die Mutter ... allzusehr auf mich hingeleitet sein, auf mich verwiesen sein und ich bin noch immer nicht sehr schön, gar nicht sehenswert.» Eine halbe Seite später aber schreibt Franz Kafka in einem denkwürdigen Optimismus sub specie mortis: «Alles ist in den besten Anfängen ...»

Dora fügt dann einen ebenfalls unvollendeten Zusatz an: «Ich nehme ihm den Brief aus d. Hand. Es war ohnehin eine Leistung. Nur noch ein paar Zeilen, die seinem Bitten nach, sehr wichtig zu sein scheinen:». Hier, nach diesem Doppelpunkt, bricht der Brief ab, und wir werden kaum erfahren, worin das letzte Anliegen Franz Kafkas bestanden hat.

So viel anderes kann man jedoch aus dieser beispielhaften Edition erfahren: von der Tapferkeit eines Menschen, der sich in früheren Jahren nicht selten als Hypochonder bemerkbar gemacht hat; von seiner schon fast franziskanisch zu nennenden Genügsamkeit, auch von der Bescheidenheit eines Schriftstellers, der sich sonst seines Wertes durchaus bewußt war. Dennoch wird hier mehr verschwiegen als aufgedeckt. Und vielleicht lassen sich die Linien des Lebens gerade in den Aussparungen ahnen.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

### Literaturhinweise:

Franz Kafka, Briefe an die Eltern aus den Jahren 1922–1924. Hrsg. von Josef Čermák und Martin Svatoš. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1990.

Franz Kafka, Briefe an Milena. Erweiterte Neuausgabe. Hrsg. von Jürgen Born und Michael Müller. Fischer Taschenbuch Verlag, Bd. 5307, Frankfurt am Main 1986.

Franz Kafka, Briefe an Ottla und die Familie. Hrsg. von Hartmut Binder und Klaus Wagenbach. Fischer Taschenbuch Verlag, Bd. 5016, Frankfurt am Main 1981.

In «Das Heilige und Profane», einem 1957 bei Rowohlt erschienen Text, der kürzlich als Suhrkamp-Taschenbuch auf den Markt kam, schreibt Mircea Eliade: «In welchem geschichtlichen Zusammenhang er auch steht, der *homo religiosus* glaubt immer an die Existenz einer absoluten Realität, an die Existenz des Heiligen, das diese unsere Welt transzendiert, sich aber in dieser Welt offenbart und sie dadurch heiligt und real macht.» Beschränken wir uns auf die westliche Welt und auf die Gegenwart, so ergibt sich daraus die konkrete Frage, wie Judentum und Christentum die Aufgabe des *homo religiosus* im heutigen Europa erfüllen können

Eliade beschäftigt sich vor allem mit archaischen oder «primitiven» Kulturen, in denen es noch keine Trennung von Heiligem und Profanem, von Geist und Natur, von Transzendenz und reiner Faktizität gibt. Dort ist Wirklichkeit der sich zyklisch bewegende Kosmos, ist «Sünde» Vergehen gegen dessen Ordnung und «Erlösung» deren Wiederherstellung bzw. die Wiedereinverleibung desjenigen, der sich gegen die Ordnung vergangen hat. Die Darstellung der Entstehung und des Laufs der Dinge sowie der *gesta* der Götter geschieht in Mythen, deren Wiederholung im Laufe der Generationen dem zyklischen Charakter des Kosmos entspricht.

Erst die biblische Geschichte vom Sündenfall beschreibt die Entstehung des menschlichen Bewußtseins von Transzendenz. Adam und Eva essen, entgegen dem göttlichen Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Ihre Augen gehen auf und sie sehen, daß sie nackt sind. Um zu verhüten, daß sie auch vom Baum des ewigen Lebens essen, verbannt sie Gott aus dem Paradies. Diese Geschichte scheint außer der Entstehung des menschlichen Bewußtseins in der Spaltung von Subjekt und Objekt die Entfernung des Menschen von Gott als Folge seines Vergehens gegen ein göttliches Gebot anzusprechen sowie die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung und Heil, d. h. nach Rückkehr zur Unschuld des «paradiesischen» Verhältnisses zu Gott.

Darüber hinaus bezeugt die Erzählung vom Sündenfall die Ablösung zyklischer Zeit durch lineare Zeit und somit die Entstehung von Geschichte. Wir müssen hier zwei Aspekte von Geschichte unterscheiden, den heils- und den profangeschichtlichen. Heilsgeschichte bezieht sich auf Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Dabei bedeutet insbesondere Schöpfung Gründung von (linearer) Zeit und Welt, während Offenbarung die Sprache der göttlichen Transzendenz – ihr Eintauchen in die profane Geschichte – und Erlösung die Erfüllung der Verheißung, des göttlichen Plans, bedeutet. Profangeschichte wiederum umfaßt die Dinge soweit, von denen der Mensch glaubt, daß er sie aus eigener Kraft verstehen und in eigener Regie verrichten kann.

## Heilsgeschichte in Profangeschichte

Während die heilsgeschichtlichen Traditionen der westlichen Welt ihren Ursprung in Judentum und Christentum haben, geht ein Teil der für die westliche Welt charakteristischen profangeschichtlichen Traditionen auf die griechische Antike zurück. Einer kosmologischen Periode, in der die Vielfalt der Dinge sich aus der *arche*, (dem allem zugrundeliegenden Prinzip) entwickelte, um periodisch in diese zurückzufallen, folgt eine philosophische, der der Dualismus zwischen der Vielfalt der Phänomene und dem transzendenten Einen, dem Sein, zugrunde liegt. Dieses Sein entspricht dem ehemals mythisch gedeuteten Kosmos.

Die philosophische Sicht, etwa eines Platon, unterscheidet sich von der des *homo religiosus* unter anderem dadurch, daß für den ersteren das Transzendente ein Objekt, für den letzte-

ren ein Subjekt, genauer: die Person Gottes, ist. Dazu kommt, daß der Philosoph sich mit von *eros* getriebener Vernunft dem transzendenten Objekt zu nähern versucht, während der *homo religiosus* die göttliche Transzendenz als Mysterium erlebt. Der der Offenbarung der göttlichen Transzendenz entsprechende «response» ist der Glaube.

Nach jüdischer Tradition beginnt die Heilsgeschichte mit Gottes Befehl an Abraham, seinen einzigen Sohn, den Sohn der Verheißung, zu opfern. Sie hat ihr Ende in der Erfüllung der Verheißung, im Heil, das allen Menschen zuteil wird. Verheißung bedeutet aber auch Auserwählung, nämlich die Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen zu Trägern der Verheißung, prosaisch ausgedrückt: die Feststellung des Historikers, daß es sowohl Abraham und sein Geschlecht waren, die als erste an den einen Gott glaubten und damit Begründer des Monotheismus wurden. Für den Christen dagegen steht im Mittelpunkt der Heilsgeschichte Leben, Tod und Auferstehung Christi.

Liturgie bedeutet sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition Gedenken an das Eintauchen des Göttlichen in die profane Welt, Nachvollzug oder Vergegenwärtigung dessen, wessen man gedenkt. Der Jude gedenkt am Sabbat der vollendeten Schöpfung und der Verheißung der endgültigen Versöhnung von Gott und Mensch, die er gleichsam vorwegnimmt; der Christ gedenkt in der Eucharistiefeier des Todes und der Auferstehung Jesu. Bezieht sich das göttliche Ereignis auf einen einmaligen Akt am Anfang oder innerhalb der (linearen) Geschichte, so hat das Gedenken zyklischen Charakter; es wiederholt sich im Lauf des Jahres oder der Woche. Der Ort des Gedenkens ist die überschaubare Gemeinschaft: die Familie oder die Gemeinde. Dies mag bedeuten, daß nur die Person, nicht das isolierte Individuum, des Gedenkens fähig ist; denn nur in der Gemeinschaft existiert die Person mit ihrer Fähigkeit, sich dem transzendenten Gott zuzuwenden.

Im Zusammenhang mit der jüdischen sowie der christlichen Heilsgeschichte entstand auch eine jeweils besondere Profangeschichte. In dem Auszug aus Ägypten (selbst ein Teil von Heils- und Profangeschichte) wurden die Nachkommen Abrahams zu einem Volk, das in Kanaan einen eigenen Staat gründete. Dieser Staat war weitgehend bestimmt durch den Konflikt zwischen Propheten als Verkündern der Heilsgeschichte und Königen, die profangeschichtliche Interessen vertraten. Das Christentum wiederum trat in die Profangeschichte ein, indem es seinen Auftrag erfüllte, das Evangelium den Völkern zu predigen, bis es unter Konstantin zur offiziellen Religion des Römischen Reiches wurde. Die Verschiedenheit des Verhältnisses von Heils- und Profangeschichte in Judentum und Christentum drückt sich unter anderem in der Verschiedenheit von Altem und Neuem Testament aus. Das Alte Testament betrachtet die Profangeschichte unter der Perspektive der Heilsgeschichte, dabei vermeidet es nicht, die Profangeschichte in all ihrer Brutalität darzustellen. Das Neue Testament beschränkt sich im großen und ganzen auf Leben, Tod und Auferstehung Christi und auf das Leben und Wirken der Apostel. Die Brutalität der Profangeschichte ist weitgehend ausgespart und erscheint erst später in der Geschichte des christlichen Abendlandes.

Diese Geschichte zeigt ihrerseits ein sich stetig wandelndes Verständnis des Verhältnisses von Heils- und Profangeschichte. Auf die mittelalterliche Zusammenarbeit sowie Konkurrenz von Papst und Kaiser, von Kirche und Reich, folgte der Nationalstaat, der in der Phase des Absolutismus seine Legitimation im Herrscher von Gottes Gnaden fand. Dieser wurde abgelöst von konstitutionellen Monarchien und letztlich von republikanisch verfaßten Demokratien. Parallel zu dieser Entwicklung verlief der Übergang vom Untertan zum Bürger sowie von Religion als einem das gesamte Leben umfassenden Bereich zu einer dem Einzelnen eigenen «Konfession». Dazu

kommt die in der Renaissance wiedererweckte profane Konzeption der Transzendenz der griechischen Antike: Die griechischen Götter bzw. die Werke der modernen Klassiker, in denen sie verherrlicht wurden, wurden vom Bildungsbürgertum als zeitlos gültige Modelle anerkannt. Gleichzeitig etablierte sich sowohl in der Philosophie als auch in den Wissenschaften der Primat der Profangeschichte: bei Hegel etwa als Biographie des Weltgeistes, der sich in der Vollendung des Staates manifestiert, in den Wissenschaften als reine Faktizität, die an Stelle vermittelnder Symbole die Eindeutigkeit der Zeichen setzt. Vernunft, die einst von *eros* getrieben, der sinnträchtigen Einheit des Ganzen zustrebte, wurde nun durch Verstand ersetzt, der lediglich individuellen oder kollektiven Interessen diene.

Es ist charakteristisch für den Juden, daß er sich nicht nur von Anfang an heilsgeschichtlich als im Exil lebend betrachtete, sondern bald auch profangeschichtlich sich zum Leben im Exil verurteilt sah. Heilsgeschichtlich bedeutete Exil den Wartezustand zwischen Verheißung und Erfüllung. Profangeschichtlich begann das Exil mit der babylonischen Gefangenschaft. Die heilsgeschichtliche Folge dieses profangeschichtlichen Ereignisses war das Ende des Tempelopfers und die Entstehung von Synagoge und Lehrhaus. Nun war es die mündliche und schriftliche Tradition der Deutung der Thora, die neben der Fest- und Alltagsliturgie die Zeit des Wartens auf den Messias erfüllte. Dazu kam nach der Christianisierung der westlichen Welt die zusätzliche Aufgabe, den Christen ein «Noch nicht» in Wort und Tat entgegenzustellen: Dem christlichen Glauben an die ein für allemal erfolgte Versöhnung zwischen Mensch und Gott wurde von jüdischer Seite die mangelnde Erfüllung irdischer Gerechtigkeit vorgehalten: Erst mit dem endzeitlichen Kommen des Messias würde die Versöhnung zwischen Gott und Mensch – heilsgeschichtlich und profangeschichtlich – erfüllt. Von christlicher Seite aus führte der Universalitätsanspruch der Kirche dazu, die Juden als «verstocktes Volk», als «Gottesmörder», als «Hostienschänder» zu betrachten, was profangeschichtlich zu den bekannten Folgen führte.

Welchen Einfluß neben den unterschiedlichen Auffassungen der Heilsgeschichte die unterschiedlichen Beziehungen von Heils- und Profangeschichte auf das Verhältnis von Christentum und Judentum hatten, zeigt die häufig gebrauchte Bezeichnung der Juden als «Volk ohne Land». Die hebräische Bibel hatte Land sowohl heils- als auch profangeschichtlich als positiv betrachtet, sei es als Teil der Schöpfung, sei es als dem Menschen anvertrauter Lebensbereich. Erst im Exil nahm Land eine oft negative Bedeutung an. Die Bevölkerung, unter der die Juden lebten, erschien diesen im engen Wortsinn als «pagan»; sie hatte ein dem Heidentum entsprechendes Verhältnis zu den Erdgeistern und -göttern. Ihr «Aberglauben», der einmal bis zur Ideologie von «Blut und Boden» führen sollte, stand im Gegensatz zum Glauben an den *einen* Gott. Dazu kam, daß Land auch als Territorium gesehen werden konnte, also als Grundlage von Staat und Nation, von Macht und Geschichte. Nun lebten die Juden von sich aus nur in den Zwischenräumen der Geschichte (Hannah Arendt meinte in diesem Zusammenhang, sie hätten mit politischer Macht nichts anfangen können, selbst wenn sie sie je besessen hätten). Ferner wollte es die Ironie der Geschichte; daß das im Alten Testament enthaltene, also von den Juden selbst erlassene Zinsverbot in der mittelalterlichen und frühmodernen Welt den Juden zum fremdbestimmten Schicksal wurde. Nur ihnen war es erlaubt, Geld auf Zinsen auszuleihen, während von der christlichen Welt als positiv empfundene Arbeit, vor allem Ackerbau, den Juden verboten war, so daß ihnen lediglich der von Landbesitz und Selbsthaftigkeit unabhängige Handel übrig blieb.

All dies bedeutet jedoch nicht, daß es nicht immer wieder Unterbrechungen des Exils in der Form von Symbiosen jüdischer Kultur mit Hochkulturen, etwa der hellenistischen, der

islamischen im spanischen Mittelalter oder der deutschen im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert gegeben hätte.

### Deutsch-jüdische Symbiose

Die letzte Symbiose, die mit der bürgerlichen Emanzipation der Juden begonnen hatte und sich mühsam durch die erste Hälfte des letzten Jahrhunderts hindurchzog, war eine Folge der Aufklärung, die im Laufe des Kampfes gegen Exzesse und Fehlentwicklungen der Kirche Vernunft als Grundlage der Profangeschichte und gleichzeitig deren Primat über die Heilsgeschichte proklamierte. Die Emanzipation selbst wurde von manchem prominenten Juden als ambivalent empfunden. So war sich ein Mann wie Moses Mendelssohn durchaus ihrer Folgen bewußt: sie bewirkte die Auflösung der geschlossenen jüdischen Gemeinden des Exils; die ehemaligen Mitglieder dieser Gemeinden wurden zu deutschen Staatsbürgern jüdischer Konfession. An die Stelle der Gemeinschaft im Exil trat der individuelle Jude als Paria innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft (von dem Hannah Arendt in der Nachfolge Bernard Lazares behauptete, daß er nur die Wahl hatte, entweder als Parvenu seinen Erfolg zu suchen oder als Sozialreformer oder Sozialrevolutionär die Rechte seiner diskriminierten Mitbürger durch eine radikale Umwandlung der Gesellschaft zu verwirklichen).

Philosemiten tun ihren jüdischen Mitbürgern keinen Gefallen, wenn sie übersehen, daß die Emanzipation der Juden nicht in einem Vakuum stattfand; daß vielmehr nicht alle der nunmehr gleichberechtigten Juden die Erbschaft ihrer fremdbestimmten Vergangenheit ohne Schwierigkeiten abzulegen vermochten. Die Verurteilung zum Handel und vor allem zum Geldgeschäft hinterließ zweifellos ihre Spuren. Auch die aufoktroierte Ghetto-Vergangenheit hatte nunmehr in der offenen Gesellschaft ihr Nachspiel im größeren Zusammenhalt jüdischer Bürger; endlich war es die lange Tradition des «Lernens», der steten Beschäftigung mit der Thora und ihren Interpreten, die den freiberuflichen Juden in der entsakralisierten Gesellschaft intellektuelle Vorteile verschaffte. Für die Antisemiten freilich, die nunmehr den Darwinismus, rassistisch interpretiert, mit Elementen des philosophischen Idealismus und mit noch im Untergrund vorhandenen, aus christlicher Tradition stammenden anti-judaischen Vorstellungen verbanden, wurde all dies zum willkommenen Vorwand, um eine vorerst bürgerlich respektable Sicht der Dinge nach dem Desaster des Ersten Weltkriegs in eine der totalen Vernichtung der Juden gewidmete Ideologie zu verwandeln.

Der Zusammenbruch des auf dieser Ideologie aufgebauten «Dritten Reichs» und das volle Bekanntwerden seiner Verbrechen führten nach der Teilung Deutschlands im Bereich der Bundesrepublik zu politischer Enthaltsamkeit, was wiederum dem Wiederaufbau der Wirtschaft zugute kam. Diese «Probezeit» fand ihr erfolgreiches Ende in der neuen Einheit des geteilten Deutschlands und dessen Eingliederung in das in der Entwicklung befindliche gemeinsame Europa. Diese Entwicklung wird heute zweifellos von Wirtschaft und Politik, also von profangeschichtlichen Belangen, beherrscht. Was die Heilsgeschichte betrifft, so finden wir die Relevanz von Judentum und Christentum vom Primat dieser Belange in Frage gestellt. Dazu kommt, daß Judentum und Christentum aus eigener Schuld bei vielen Menschen der westlichen Welt an Glaubwürdigkeit verloren haben.

### Die lebensgefährliche Erkrankung der Welt

Ist also der *homo religiosus* nur ein Relikt aus vergangener Zeit? Das wenigste, was sich sagen läßt, ist, daß es eine Anzahl von Phänomenen gibt, die darauf hinweisen, daß die Herrschaft der Profangeschichte wesentliche Aspekte der menschlichen Natur, die in etwa dem Streben und den Bedürfnissen des *homo religiosus* entsprechen, nicht befriedigt.

Schon während des Ersten Weltkrieges und vor allem in den zwanziger Jahren hat es auf jüdischer Seite Denker und Dichter gegeben, deren Zweifel an der deutsch-jüdischen Symbiose nicht nur von der Kritik an der deutschen Gesellschaft, sondern auch – und vor allem – durch das Gefühl der Schuld an der Vernachlässigung ihres jüdischen Erbes genährt worden waren. Man denke an Hermann Cohen, der als ursprünglicher Vertreter der neukantianischen Philosophie zur jüdischen «Frömmigkeit» zurückkehrte, oder an Franz Rosenzweig, der sein jüdisches Lehrhaus zum Zweck der Vorbereitung auf «jüdisches» Leben gründete. Dazu kommen die großen jüdischen Meister der deutschen Sprache, ein Kafka oder ein Benjamin, deren metaphysische Sensibilität nicht nur die prekäre Natur der deutsch-jüdischen Symbiose, sondern auch die prekäre Natur alles Menschlichen erfaßte – eine Einsicht, die erst in unserer Zeit Allgemeingut der gebildeten Schichten innerhalb der westlichen Welt geworden ist. Ernst Simon hatte in diesem Zusammenhang von der besonderen Empfindlichkeit Benjamins «für die lebensgefährliche Erkrankung der Welt» gesprochen; die Mitangestellten Kafkas hatten von diesem gesagt, daß er die Bürde der Existenz mit niemandem teilen konnte. Benjamin selbst hat, vom «Angelus Novus» Paul Klees inspiriert, über den Engel der Geschichte geschrieben: «Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln gefangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.»

In unseren Tagen ist das weitverbreitete Suchen nach Sinn und Identität ein Phänomen, das neben politischen (oder profangeschichtlichen) Elementen auch Elemente in sich birgt, die dem Suchen nach «Heil» des *homo religiosus* entsprechen. Hier müssen wir freilich unterscheiden zwischen Identität im strengen Sinn des Wortes und dessen oft modischem Gebrauch, der eigentlich das Phänomen der Identifikation meint. Im ersten Fall bezieht sich Identität auf den Prozeß der Selbstbestimmung einer Person, wobei nach eigenen Kriterien Erfahrung, sei es als ererbte Kultur, sei es als Erlebnis, angeeignet und verarbeitet wird. Diesem Prozeß entspricht ein Wechselspiel von Person und Gemeinschaft, das im weiteren Verlauf zur Grundlage von Gebilden wie Nation oder Staat werden kann. Im Fall von Identifikation handelt es sich dagegen um die Entscheidung isolierter Individuen, sich einer (meist ideologisch) gegebenen Einheit anzuschließen, was einer Fremdbestimmung gleichkommt. Dies gilt nicht nur für den Bereich des Faschismus oder Nationalsozialismus, sondern *mutatis mutandis* auch für den Antikommunismus. Der Zusammenbruch des kommunistischen Machtbereichs bedeutet deshalb nicht notwendigerweise einen dauerhaften Sieg der westlichen Demokratien. Der Kalte Krieg und seine Betonung fremdbestimmter Identifikation mit dem Antikommunismus hat zur Vernachlässigung des Prozesses selbstbestimmender Identität geführt. Dies gilt sowohl für den Einzelnen als auch für Völker und Kulturen. Dazu kommt, daß zwar Faschismus und Kommunismus zum größten Teil überwunden sind, daß wir jedoch den absoluten Primat der profangeschichtlichen Belange, der auch unsere Gesellschaft kennzeichnet, keineswegs überwunden haben.

Auch bei dem Suchen nach Sinn besteht ein Unterschied zwischen einem gegebenen, außerhalb des betreffenden Individuums gelegenen Zweck und einer stets im Werden begriffenen, stets der Erneuerung bedürftigen Ordnung, die, obgleich transzendent oder dem Transzendenten analog, mit dem existentiellen Kern einer Person in enger Verbindung steht.

### Spuren des Messianischen

Zu den Phänomenen unserer Zeit, die auch dem *homo religiosus* nicht fremd sein dürften, gehören vor allem die Betonung



der Menschenrechte sowie des Schutzes unserer Welt. Während zur Zeit der Aufklärung, im besonderen im Zusammenhang mit der amerikanischen und der französischen Revolution, die Proklamation der Menschenrechte zur philosophischen Grundlegung der bürgerlichen Gesellschaft gehörte, hat die heutige Aktualität der Menschenrechte eine Vielfalt von Gründen. Man denke nur an die Erfahrung von Willkür und Unmenschlichkeit in den totalitären Systemen oder in den nachkolonialen Diktaturen der Dritten Welt; oder an die Folgen der Konflikte ethnischen und religiösen Ursprungs, wo immer alte Ordnungen zusammenbrechen und neue noch nicht entstanden sind; oder an die Spannungen, die sich aus dem wirtschaftlichen Gefälle zwischen Industrienationen und sogenannten Entwicklungsländern ergeben. Dazu kommt, daß die modernen Kommunikationsmittel unsere Kenntnis dieser Dinge und wohl auch unser Bewußtsein der Ungerechtigkeiten verstärken helfen. Verglichen mit den Menschen- bzw. Bürgerrechtserklärungen der Aufklärung hat sich der Begriff dieser Rechte erweitert: zum einen handelt es sich heute nicht mehr ausschließlich um juristisch formulierbare, politisch durchsetzbare Rechte, sondern auch um Rechte wie das auf Geborgenheit, das nur eine kulturelle oder religiöse Gemeinschaft gewähren kann; oder um das Recht auf Überleben, das das Recht auf Unterhalt und auf allgemeine, menschenwürdige Lebensbedingungen einschließt. Zum anderen bezogen sich die Menschenrechte des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts vor allem auf die Rechte der Bürger der eigenen Gesellschaft, während heute z. B. das in der deutschen Verfassung verankerte Asylrecht verlangt, daß wir gerade denen zur Verwirklichung ihrer Menschenrechte verhelfen, die in ihrer eigenen Gesellschaft keine Bürgerrechte genießen.

In all dem wird der *homo religiosus* einige Fallstricke zu vermeiden haben. So darf der Einsatz für die Verwirklichung der Menschenrechte keine selbstgerechte Ausschließlichkeit beanspruchen oder zu sentimentaler Fernstenliebe werden, die in Wahrheit durch die Vergabe von Almosen nur das eigene Gewissen zu besänftigen sucht. Andererseits wird sich der

*homo religiosus* gelegentlich von Mitbürgern bedrängt fühlen, die in der wachsenden Anzahl von Flüchtlingen und Asylanten die eigene kulturelle Identität und die eigene wirtschaftliche Sicherheit bedroht sehen. Auch er wird keine einfache Lösung für diese und ähnliche Probleme wissen; er wird jedoch willens sein, gewissenhaft und in Ruhe nach dem Gebot, den Nächsten zu lieben («denn er ist wie du»), sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Ganz allgemein wird der *homo religiosus* ähnlich den Juden, die während des größten Teils ihrer Geschichte im Exil lebten, ein Exilant in der heutigen profanen Welt sein. Er wird, was die Beziehungen zwischen Heils- und Profangeschichte, aber auch zwischen Verheißung und Erfüllung betrifft, eine Art Zwischenraum im machtpolitischen Geschehen bewohnen. Die Tatsache, daß ihm Heils- und Profangeschichte nicht selten als verkrustete Institutionen, sei es kirchlicher, sei es parteipolitischer Art, erscheinen, wird ihn nicht davon abhalten, aus beiden Gebieten das hervorzuheben und sich anzueignen, was ihn befähigt, im eigenen Lebensbereich mit Anstand zu überleben. Der Zwischenraum zwischen Verheißung und Erfüllung wird ihn, wie die Juden des Exils, nicht davon abhalten, gelegentliche Symbiosen mit kulturellen oder politischen Bewegungen einzugehen, die, jede auf ihre Weise, das Menschliche fördern.

Wie es den Juden nicht gelungen wäre, durch Jahrhunderte des Exils hindurch zu bestehen, hätten sie nur «das Gesetz» praktiziert, anstatt es immer von neuem zu erforschen und zu interpretieren und daraus Kraft und Hoffnung zu schöpfen, so genügt es heute nicht, wenn der *homo religiosus* (ob Jude oder Christ) sich offenherzig und sozial engagiert. Er muß in der geistigen Wüste, in der wir uns befinden, versuchen, auch Denker und Dichter zu sein. Innerhalb des wissenschaftlichen Einerlei muß er Prioritäten setzen, genauer: seine «Thora» finden. Denn nur dann kann er, wie der so oft von Verzweiflung geplagte Walter Benjamin, auf die Ritzen in den ihn umgebenden Mauern blicken, aus denen, wie dieser meinte, «der Messias jederzeit erscheinen kann».

Friedrich Georg Friedmann, München

## Mircea Eliade – seine rumänischen Wurzeln

«Mitunter empfand ich in meinem Zimmer im «Hotel de Suède» Sehnsucht nach den in Rumänien zurückgelassenen Manuskripten. Ich saß dann Stunde um Stunde mit halbgeschlossenen Augen da und versuchte, sie mir ins Gedächtnis zu rufen», schrieb Eliade 1957 in seinen Memoiren.<sup>1</sup> «So aus dem Gedächtnis oder mit Hilfe der Phantasie rekonstruiert, schienen mir gewisse Texte besser als alles, was ich seither geschrieben habe. Ich sagte mir: Alles, was ich an Wertvollerem geleistet habe, ist begraben.»

Verschiedentlich bemühte sich Eliade in der Folgezeit, diese verlorenen Texte und damit seine rumänischen Wurzeln aus dem Gedächtnis zu rekonstruieren, zunächst in seinen Erinnerungen<sup>2</sup> und später im Gespräch mit dem französischen Kunsthistoriker Claude-Henri Rocquet. 1968 machte Eliade die Bekanntschaft eines Rumänen, der für die Erschließung seiner Vergangenheit von größter Wichtigkeit werden sollte – *Mircea Handoca*. Eliade erteilte ihm 1981 den Auftrag, sein rumänisches Archiv zusammenzustellen. Zusammen mit dem Kulturphilosophen Constantin Noica (1909–1987) entdeckte Handoca im Hause von Eliades Schwester, Corina Alexandrescu, drei große Kisten, vollgestopft mit einigen tausend Seiten aus den Jahren 1920 bis 1928, Tagebuchaufzeichnungen aus der

Schulzeit, von der großen Indienreise (1928–1931) und zwei druckfertige Manuskripte – den *Roman des kurzsichtigen Jungen* und *Gaudeamus*<sup>3</sup>, Eliades früheste literarische Versuche aus der Gymnasiasten- und Studentenzeit. Im selben Jahr, 1981, erhielt Mac Linscott Ricketts (geb. 1930), einer von Eliades besten Schülern aus den Jahren 1959 bis 1964, ein Stipendium des «Council for International Exchange of Scholars», um in der Bibliothek der Akademie in Bukarest Nachforschungen über Eliades rumänische Wurzeln anzustellen.<sup>4</sup> Drei Monate lang, von April bis Juni 1981, wurde er im Saal III der Akademie zu einem Fixpunkt: aufgrund einer Sondergenehmigung war es ihm gestattet, mit einem importierten Gerät alles zu photokopieren, was von oder über Eliade in den Archiven der Bibliothek aufzutreiben war. Erstaunliches trat zutage: Eliades Lizentiatsarbeit *Beiträge zur Philosophie der Renaissance*<sup>5</sup>, die rumänische Version seiner Doktorarbeit; die 1936 in französischer Fassung bei Paul Geuthner unter dem Titel *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* erschienen war, sowie das Skript von Eliades Radiointerviews über seine Indienreise, die er in den Jahren 1933–1938 für

<sup>1</sup> M. Eliade, Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs. Übers. von B. Egger. Wien 1977, S. 151.

<sup>2</sup> M. Eliade, Erinnerungen 1907–1937. Aus dem Rumänischen von I. Gregori und H. Hermann. Frankfurt 1987; Zweiter Teil französisch: *Mémoire II 1937–1960. Les moissons du solstice*. Traduit du roumain par A. Paruit. Paris 1988.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Romanul adolescentului miop. text stabilit, cuvînt înainte si tabel cronologic de Mircea Handoca*. Bukarest 1989. (Diese Ausgabe enthält auch den Roman *Gaudeamus*).

<sup>4</sup> Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907–1945*. (East European Monographs, 248). East European Monographs, Boulder 1988; im folgenden im Artikel unter RR und Angabe der Seitenzahl zitiert.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Contribuții la filosofia Renașterii. texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem* (Colecția Capricorn, 1). Bukarest 1984.

Radio Bukarest zusammengestellt hatte (RR 6). Mac Linscott Ricketts' umfangreiche Nachforschungen ergaben ein zweibändiges, 1453 Seiten starkes Standardwerk über Eliades rumänische Wurzeln, das jeder konsultieren sollte, der sich mit der Person oder dem Werk Mircea Eliades beschäftigt.

### Bild einer Jugend

«Für diejenigen, die die Stadt ihrer Kindheit oder Jugend verlassen haben, wird sie immer zu einer mythischen Stadt», bekannte Eliade 1977 gegenüber Claude-Henri Rocquet.<sup>6</sup> «Für mich ist Bukarest der Mittelpunkt einer unerschöpflichen Mythologie.» Mircea Eliade wurde am 13. März 1907 (neuen Stils) in Bukarest als Sohn eines Armeeeoffiziers geboren. Zwei gegensätzliche geistige Traditionen vereinigten sich in ihm – der romantische Zug seines moldauischen Vaters mit dem oltenischen Pragmatismus der Mutter. Die prägende Erfahrung seiner Kinderzeit war der Erste Weltkrieg, der für Rumänien anfangs sehr ungünstig verlief: Die rumänische Armee mußte Bukarest evakuieren, der Junge Mircea blieb mit seiner Mutter in der besetzten Hauptstadt zurück. Die Abwesenheit des Vaters machte aus Mircea einen schwer zu bändigenden Straßenjungen.

Schulische Mißerfolge, besonders in der von der Besatzungsmacht aufgezwungenen deutschen Sprache, ließen in ihm den dringenden Wunsch erwachsen, seinen Lehrern die eigene Überlegenheit zu beweisen. Während der Gymnasiastzeit entstand der *Roman des kurzsichtigen Jungen*<sup>7</sup>, das Bekenntnis seiner Generation und ein «exemplarisches Dokument jugendlicher Entwicklung». Dieser erste literarische Versuch, der erst 1989 veröffentlicht wurde, ist eine Auseinanderset-

<sup>6</sup> M. Eliade, Die Prüfung des Labyrinths. Gespräche mit Claude-Henri Rocquet. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer. Frankfurt 1987, S. 40.

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 3.

zung mit Leben und Werk des von Eliade sehr verehrten italienischen Schriftstellers Giovanni Papini (1881–1956), dem sich der rumänische Gymnasiast eng verbunden fühlte: beide waren kurzsichtig, Stubenhocker, unersättliche Bücherwürmer, scheu, zurückgezogen und frühreif. Und dennoch war Eliades Jugend zweifellos glücklicher als die Papinis (RR 64). Der *Roman des kurzsichtigen Jungen* stellt den sensiblen, ernsten und frühreifen Versuch eines jungen Mannes dar, sich selbst zu verstehen.

### Gaudeamus igitur

Die Studienjahre an der Bukarester Universität (1925–1928) brachten Eliade in Kontakt mit seinem *Maestru*, dem ebenso umstrittenen wie für die junge Generation dominanten Professor für Logik und Mathematik, *Nae Ionescu* (1890–1940). In seinem Roman aus der Studentenzeit, *Gaudeamus*, schildert ihn Eliade wie folgt: «Der Professor betritt lächelnd den Saal (...). Er setzt sich bequem auf einen Stuhl, ohne akademische Würde und beginnt zu sprechen, natürlich und klar (...). Jeder Satz ist wohl durchdacht (...). Die Stunde verstreicht, der Professor lehnt über das Katheder und der Saal ist wie versteinert, verführt von der Unruhe, die sich über Pupillen, Augenbrauen und ein scharfgezogenes Profil mitteilt, mit Gesten und aufrüttelnden Fragen: Nein? Nein?».<sup>8</sup>

Es gehört zu den großen Verdiensten von Ricketts' Monographie, der Persönlichkeit und der Philosophie Nae Ionescus die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet zu haben: Im kommunistischen Rumänien war Nae Ionescu, dessen Assistent und Freund Mircea Eliade werden sollte, eine Unperson, galt als Verführer der Jugend und wurde mit dem Begründer der Eisernen Garde, Corneliu Zelea Codreanu, gleichgesetzt. Ricketts rekonstruiert mit Erfolg das geistige und physische Profil dieses Mannes, der die Kultur der rumänischen Zwischenkriegszeit entscheidend prägte, ohne dabei seine zeitweilige Parteinahme für die Eiserner Garde zu verschweigen oder zu beschönigen.

Nae Ionescu muß eine magische Persönlichkeit gewesen sein. Seine ehemaligen Studenten erinnern sich an seine «wolfsähnlichen» Augen und Eliade selbst an seine Hände. Er war ein sokratischer Geist, der das Bewußtsein seiner Studenten aufrüttelte und einen begeisterten Zuhörerkeris um sich scharte. Philosophie war für ihn eine persönliche, existentielle Angelegenheit und nicht ein trockenes Studium fixer «Systeme» (RR 91–119). Er versuchte nicht, ändern seine Ideen aufzunötigen, sondern hielt seine Studenten dazu an, selbständig zu denken: Aufrichtigkeit und gelebte Erfahrung (*träire*) waren die Lösungen der Generation, die durch Ionescus Schule gegangen war.

Eine philosophische Verwandtschaft Nae Ionescus mit René Guénon (1886–1951) und den italienischen Kulturphilosophen Julius Evola (1898–1974) und Vittorio Macchioro ist nicht zu verleugnen. Von Macchioro stammt die Theorie der drei philosophischen Ebenen, die sich sowohl bei Ionescu als auch später bei Eliade wiederfinden werden: die Ebene der Wissenschaft, der Philosophie und der Theologie (RR 100). Die westliche, katholische Schule der Metaphysik wird von Ionescu abgelehnt, da sie eine «Vermischung der Ebenen» mit sich bringe, indem sie die Philosophie zum Instrument der Theologie mache. Nae Ionescus Ruf als «Irrationalist» ist insofern gerechtfertigt, als er alle rationalen Philosophien ablehnte und diese Ablehnung auch auf das liberale Gedankengut, Parlamentarismus und Demokratie ausdehnte, die er für Rumänien als ungeeignet erachtete. Seinen Schülern wollte er ein Lebensgefühl vermitteln, das auf gelebter Erfahrung beruhte. Liebe als Instrument der Erkenntnis war ein Leitmotiv in Ionescus Denken – das Thema seiner Antrittsvorlesung – und findet seinen Niederschlag vor allem in Eliades literarischen Werken.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 3, S. 247.

<p><b>DER</b></p> <h1>Golfkrieg</h1> <p><b>DIE</b></p> <h1>VERNUNFT</h1> <p><b>UND DIE</b></p> <h1>BERGPREDIGT</h1> <p>Informationen, Argumente und Orientierungen.</p> <p>Antworten auf 30 Fragen.</p>	<p>»Moral ohne Vernunft kann in die Katastrophe führen.« Dies sagt Bundeskanzler a.D. Helmut Schmidt zum Golfkrieg. Wir setzen dagegen: »Vernunft ohne Moral führt in die Katastrophe.« Wir halten den Golfkrieg weder für »gerecht« noch für »heilig«. Doch diese Position ist umstritten. Deshalb muß argumentiert werden.</p> <p><b>Publik-Forum</b> · A · K · T · U · E · L · L · gibt Antworten auf 30 brennende Fragen. Unter Mitarbeit von Till Bastian, Michä Brumlik, Joachim Garstecki, Ute Haese, Alfred Mechttersheimer, Bernhard Moltmann, Thomas Risse-Kappen und Bassam Tibi.</p> <p><b>Publik-Forum</b> · A · K · T · U · E · L · L ·</p>
<p>Bitte senden Sie uns gegen Rechnung:  <input type="checkbox"/> Exemplare  <b>Publik-Forum</b> · A · K · T · U · E · L · L ·  <b>Golfkrieg</b> (8 Seiten, DIN A 4 Überformat)          Preise (zuzüglich Versandkosten):          20 Stück 15,00 DM, 100 Stück 40,00 DM,          300 Stück 90,00 DM, 1000 Stück 250,00 DM.</p> <p>NAME: _____</p> <p>ANSCHRIFT: _____</p> <p>UNTERSCHRIFT: _____</p> <p>Coupon bitte ausschneiden und einsenden an:  <b>Publik-Forum</b> Verlagsgesellschaft m. b. H.          Postfach 20 10, D-6370 Oberursel</p>	

Auf der religiösen «Ebene» war Ionescu ein aktiver Laie der rumänisch-orthodoxen Kirche. Für ihn war «Rumäne» gleichbedeutend mit «Orthodoxer Christ». «Judentum» war für Nae Ionescu negativ als eine auf das rein Ethische begrenzte Religion gekennzeichnet. Juden blieben für ihn stets «Fremde», selbst wenn sie die rumänische Staatsbürgerschaft annahm. Dennoch war Nae Ionescu in den zwanziger Jahren kein Antisemit. Er setzte sich intensiv mit jüdischer Mystik auseinander und beschäftigte mehrere junge jüdisch-rumänische Schriftsteller in seiner Zeitung *Cuvântul* (Das Wort). Nae Ionescu vertrat die Losung «Primat des Geistigen» – ein weiteres Leitmotiv in Eliades frühen Schriften – worunter er auf Rumänien bezogen die Realisierung des «rumänischen Genius» (*specificul românesc*) und eine Rückkehr zu den geistigen Wurzeln des Rumänentums (*românismul*), insbesondere der Bauernschaft, verstand. Im politischen Alltagsleben des krisengeschüttelten «Groß-Rumänien» der Zwischenkriegsjahre ließ Nae Ionescu seine Stimme nationalistischen, antidemokratischen Bewegungen, gehörte aber nie einer politischen Partei an. Nachdem er 1928 Chefredaktor von *Cuvântul* geworden war, schrieb er nahezu täglich Kommentare zur Tagespolitik, bis seine Zeitung im Dezember 1933 nach der Ermordung des liberalen Ministerpräsidenten Ion Gheorghe Duca (1879–1933) geschlossen wurde (RR 114–119).

### Das Indien-Abenteuer

«Meine Generation hat das unschätzbare Glück gehabt, sich nach 1918 entwickeln und schaffen zu können, das heißt, nach dem Zusammenbruch der beiden Imperialismen, des deutschen und des russischen», schrieb Eliade 1947 in seinen Memoiren.<sup>9</sup> «Zwanzig Jahre Freiheit, mehr wurde uns nicht zugestanden!»

1928 entdeckte Mircea Eliade per Zufall auf einer Italienreise den Namen Manindra Chandra Nandy, Maharajah von Kasimbazar, ein Freund der Wissenschaften und Gönner von Professor Surendranath Dasgupta (1885–1952). Aus einer Eingebung heraus schrieb er an den Maharajah und bat ihn um ein Stipendium für ein zweijähriges Studium an der Universität von Kalkutta unter Dasguptas Schirmherrschaft. Das Stipendium wurde gewährt, und am 22. November 1928 brach Eliade auf zum Abenteuer seines Lebens, das ihn aus der kleinen Welt von Bukarest hinausführen würde – zuerst nach Indien, später nach London, Paris und Chicago.

Ricketts rekonstruiert im Detail den dreijährigen Indienaufenthalt aufgrund von publizierten und unpublizierten Quellen. Surendranath Dasgupta, ein in Oxford promovierter Professor für vergleichende Philosophie, gab sich alle erdenkliche Mühe, seinem europäischen Schüler eine gute Ausbildung angedeihen zu lassen: Er stellte ihm einen Hindu Pandit als Tutor zur Verfügung, lud ihn ein, in seiner persönlichen Bibliothek zu arbeiten und hoffte, aus Eliade einen großen Sanskrit-Spezialisten zu machen. Am 2. Januar 1930 zog Eliade in Dasguptas Haus in Bhowanipore, einem «indischen» Viertel. Am 18. September 1930 wies ihm Dasgupta die Tür, nachdem ihm die Liebesaffäre zwischen seiner Tochter Maitreyi und seinem Schüler zu Ohren gekommen war. Eliade zog nach Rishikesh in den «Aschram» von Swami Shivananda, um ein asketischer Schüler zu werden. Dasgupta war für ihn das «historische Indien», Swami Shivananda das «ewige Indien». Beiden Versuchen, in die indische Seele einzudringen, war nur ein Teilerfolg beschieden: Eliade beendete seine Studien in Indien an der *Royal Asiatic Society* in Kalkutta, bevor er im November 1931 das Land verließ, um nie mehr zurückzukehren (RR 296–362).

Eliades Erfahrungen während seines dreijährigen Indienaufenthaltes sind vielgestaltig: in erster Näherung sind da seine gesammelten Zeitungsartikel über seine Reiseeindrücke zu nennen, die er in dem Band *India* (1934) zusammenfaßte. Das

wichtigste wissenschaftliche Resultat seiner Reise ist seine Dissertation *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936). Weitgehend unbekannt sind jedoch seine literarischen Werke aus dieser Zeit, die Ricketts in seinem Buch rekonstruiert – die drei Romane *Isabel și apele diavolului* (Isabel und die Wasser des Teufels) (1930), *Lumina ce se stinge* (Das erlöschende Licht) (1934) und sein Erfolgsroman *Maitreyi* (1933), die Geschichte seiner Liebe zu Dasguptas Tochter.<sup>10</sup>

Die wichtigsten religionswissenschaftlichen Erkenntnisse, die Eliade aus Indien mitbrachte, waren die Einsicht in die Bedeutung des Symbols für den Gläubigen und damit in die Bedeutung der Ikone für den orthodoxen Christen sowie die Entdeckung des «neolithischen Menschen», des gemeinsamen kulturellen Substrates des agrarischen Menschen, für den die Weltanschauung aus Geburt, Tod und Wiedergeburt besteht, ein Schema, das Eliade in allen agrarischen Gesellschaften von China bis Portugal wiederfinden wird (RR 362f.).

«Erst in Indien bin ich für die Politik empfänglich geworden. Weil ich dort die Repression erlebt habe (...), und gleichzeitig habe ich die geistigen Möglichkeiten der politischen Tätigkeit Gandhis entdeckt: diese geistige Disziplin, die es ermöglichte, den Schlägen zu widerstehen und nicht auf sie zu reagieren», erklärte Eliade 1977 gegenüber Claude-Henri Rocquet<sup>11</sup>: «Es war wie Christus, der Traum von Tolstoi...». Am 22. April 1930 beobachtete Mircea Eliade, wie eine Gruppe von Studenten von einer Einheit der berittenen Polizei brutal zusammengeschlagen wurde. Eliade schämte sich zum ersten Mal, Europäer zu sein, ergriff Partei für die Hindus und gegen die britische Kolonialmacht. Er bewunderte Mahatma Gandhi und seine Politik, die nicht auf kleinsten Interessen, sondern auf einer Metaphysik des gewaltlosen Widerstandes beruhte, eine Bewegung, die von ihren Anhängern Lauterkeit und Selbstaufopferung verlangte. Jahre später sollte Eliade von einer ähnlichen Bewegung faschistischer Prägung angezogen werden wie Eisen von einem magnetischen Pol (RR 395ff.).

### Die Rückkehr aus dem Paradies

«Es war der historische Irrtum und große Fehler unserer Generation, daß wir nicht 1925 angefangen haben, uns in politischen Parteien zu engagieren – allen politischen Parteien – und anstatt ihre ideologische Substanz durch unsere Jugend zu bekräftigen und zu erneuern, sind wir außerhalb des politischen Lebens geblieben und haben politische Realitäten und Techniken verkannt», schrieb Eliade 1951 in seinen Memoiren (RR 881). «Solch eine politische Abstinenz kommt einer moralischen Unterlassungssünde gleich und wurde teuer bezahlt.»

Im November 1933 begann die «Junge Generation», als deren Sprecher sich Eliade empfand, zu ihrer größten gemeinsamen Leistung anzusetzen. Es entstand die Gruppe *Criterion*: Die Intellektuellen bestiegen die Bühne, standen vor Publikum und stellten die umstrittenen Themen der dreißiger Jahre zur Debatte – die «Idole» Lenin, Freud, Charlie Chaplin, Gandhi. *Criterion* hörte in dem Moment auf zu existieren, da die Widersprüche zwischen ihren Mitgliedern unüberbrückbar geworden waren und sie sich für divergierende politische und geistige Positionen zu engagieren begannen. Das «Primat des Geistigen» wich dem «Primat des Politischen», und wenige aus Eliades Generation schienen sich dem aufziehenden Wirbelsturm entziehen zu können (RR 551–565).

In den Jahren 1933–1934 veröffentlichte Eliades Freund *Mircea Vulcănescu* eine Artikelserie über die «Junge Generation», die für ihn geprägt war von Skepsis und Selbstzweifeln, eine Folge des Ersten Weltkrieges. Dieser Generation von Rumänen waren eine Reihe Ideale wie Freiheit und Respekt der Menschenwürde eingepflegt worden. Während des Weltkrieges erwiesen sich diese Ideale jedoch als brüchig und wurden auf dem Altar kollektiver Ziele geopfert. Von daher rührt das

<sup>10</sup> Vgl. RR 362 f., 411–485; M. Eliade, *Das Mädchen Maitreyi*. Deutsch von E. Silbermann. Frankfurt 1978.

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 3, S. 63.

<sup>9</sup> Vgl. Anm. 1, S. 38.

Mißtrauen der «Jungen Generation» gegenüber allen absoluten Werten und der Entschluß, sich nicht noch einmal «von Worten oder Idealen blenden zu lassen» (RR 672–677). War der Weltkrieg, die erste gemeinsame Erfahrung der «Jungen Generation», vor allem eine Prägung negativer Art, so erwiesen sich zwei Universitätsprofessoren als positiv prägende Instanzen: *Vasile Pârvan* (1882–1927) und *Nae Ionescu*. Von Pârvan lernten sie, die Ursprünge der Rumänen bis zu den Geten und Dakern, also zur Weltgeschichte schlechthin, zurückzuverfolgen. Von Nae Ionescu übernahmen sie den Wunsch nach konkreter Realität und Erfahrung (*incercare*).

Auf einen ersten, hoffnungsvollen Moment der Selbstentdeckung, männlicher Kühnheit und Lebensfülle (1925–1929) folgte bald ein «ungeistiger Niedergang», ein Gefühl der Niederlage, Befremdung und Spaltung innerhalb der «Jungen Generation» (1929–1932). Der Tatendrang in Form eines ziel- und orientierungslosen Aktivismus verdrängte bald den «Primat des Geistigen». Die Forderung nach einem fanatischen Glauben wurde laut, der über jede Diskussion erhaben war, das Absolute wurde zum Kampf für die Stabilisierung der eigenen Identität, für eine «Seele aus Eisen» (RR 672–677).

Mac Linscott Ricketts widmet der literarischen Laufbahn Mircea Eliades besondere Aufmerksamkeit und unterstreicht die Bedeutung zweier Romane, ein Spiegelbild der rumänischen Zwischenkriegszeit: *Intoarcerea din rai* (*Rückkehr aus dem Paradies*) (1933) und *Huliganii* (*Die Hooligans*) (1934).<sup>12</sup> *Intoarcerea din rai*: Der «Verlust des Paradieses» bedeutet nicht primär den Verlust der politischen Freiheit – das sollte erst später kommen – sondern den Verlust der persönlichen, natürlichen Freiheit der Jugend. Die Handlung des Romans kreist um das Bukarester Café «Corso», an dem alle Standpunkte vertreten sind, die die «Junge Generation» beschäftigen. Hauptpersonen sind *David Dragu* und *Pavel Anicet*, deren Diskussionen um die Themen «Liebe» und «Tod» kreisen. «Liebe» bedeutet für beide den möglichen Verlust ihrer Freiheit. «Tod» ist das einzig Absolute. Pavel wird sich zum Schluß das Leben nehmen, David verzichtet auf seine eigenen Ambitionen und widmet sich nur noch seiner Familie. Zentraler

<sup>12</sup> M. Eliade, *Intoarcerea din rai*. Bukarest 1934. (Französische Übersetzung in Vorbereitung); Vgl. RR 678–706.

## 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, 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 Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.– / Studierende Fr. 30.–  
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–  
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–  
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnernabonnément: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–

### 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, Zweigstelle 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.

Konflikt in Eliades Roman ist die Auseinandersetzung zwischen Vätern und Söhnen. Pavel wie David können sich erst nach dem Tod mit ihren Vätern identifizieren – Pavel im Suizid, David als Ernährer seiner Familie. All diese Jugendlichen haben Angst vor dem «Fehlschlag»: nicht so sehr wirtschaftlich, politisch oder literarisch, sondern eine Art Zusammenbruch des inneren Bildes, das sie von sich haben und dem sie nicht gerecht werden können (RR 675–706).

*Huliganii* (*Die Hooligans*), Eliades bedeutendster Roman aus der Zwischenkriegszeit, erschien im Dezember 1935 und wurde ein großer Erfolg. «*Hooligan*» ist für Eliade nicht gleichbedeutend mit «antisemitischer Halbstarker», wie das Wort gemeinhin verwendet wurde. Er bezieht es vielmehr auf die vitalste und kreativste Phase der Jugend – physischer, insbesondere sexueller Höhepunkt, Gleichgültigkeit gegenüber allen Normen, Glauben an die eigenen Fähigkeiten – und so formuliert es auch *David Dragu*, eine der Hauptpersonen des Romans. Der eigentliche «*Hooligan*» im positiven Sinn des Wortes ist *Petru Anicet*, der Musiker, dem alle moralischen Normen völlig gleichgültig sind und der nur nach dem einen strebt: seine Symphonie *Die Häretiker* zu vollenden. *Alexandru Pleşa*, die dritte Hauptperson, die von einem «esprit de corps» träumt, einem Aufgehen in der Masse und dem Heldentod, ist nur eine unvollkommene Imitation des «*Hooligan*».<sup>13</sup>

Mac Linscott Ricketts analysiert im zweiten Band seiner Monographie die unheilvolle Verstrickung Eliades in die rechtsextremen Wirbelstürme der dreißiger Jahre in Rumänien. Es gilt als unbestritten, daß Eliade zumindest in den Jahren 1937–1938 ein Parteigänger der Eisernen Garde war und sie publizistisch wie moralisch unterstützte. Es fällt schwer, über Eliades politisches Engagement in den dreißiger Jahren ein unparteiisches Urteil zu fällen. Aufgrund der zahlreichen Daten, die Ricketts in seiner Monographie zusammengestellt hat, gelangt ein anderer Schüler des rumänischen Religionswissenschaftlers, *Seymour Cain*, zu folgendem Ergebnis<sup>14</sup>: «Eliades Fall ist komplexer als der des holländischen Religionshistorikers Jan de Vries, der eifrig mit den Nazibesatzern seines Landes zusammenarbeitete – als Schriftsteller wie als Beamter. Auch kann seine Geschichte nicht mit derjenigen Martin Heideggers verglichen werden, der sich gegenüber seinen jüdischen Kollegen abscheulich benahm und zumindest zeitweise ein Gefolgsmann der Nazis war. Eliade gehörte offensichtlich zur weit größeren Zahl derjenigen, die in der liberalen Demokratie keine Hoffnung für ihre Völker sahen und Sympathien für Bewegungen aufbrachten, die Befreiung von Ohnmacht, Mißwirtschaft und Korruption versprachen, ohne zu wissen, welche Ungeheuer sie dabei heraufbeschworen.»

Das große Verdienst von Mac Linscott Ricketts' Monographie liegt zweifellos in der minutiösen Rekonstruktion der rumänischen Jugend Mircea Eliades, des gesamten, von Vorurteilen, Unsicherheiten und Angst belasteten Klimas jener Jahre in Rumänien, die große Hoffnungen in sich bargen und dennoch in einem nationalen Desaster endeten: «[Eliades] größter und dauerhaftester Einfluß wird durch seine literarischen Werke erzielt werden», meint Ricketts abschließend (RR 1216). «Hier vor allem werden wir den Menschen und seine Botschaft finden.» Es gilt, Eliades Romane sowohl in der Originalsprache Rumänisch als auch in Übersetzung zu entdecken und zu werten. Die Rumänische Revolution vom 22. Dezember 1989 wird es erstmals ermöglichen, diese Texte in einer kritischen Gesamtausgabe zu veröffentlichen, die das *Institutul de istorie și teorie literară* unter der Leitung von Mircea Handoca an die Hand genommen hat. Es bleibt zu hoffen, daß weitere Übersetzungen in andere europäische Sprachen – Englisch, Deutsch, Französisch, Italienisch – folgen werden.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>13</sup> M. Eliade, *Huliganii*. Bukarest 1935; Französische Übersetzung: *Les Hooligans*. Traduit du roumain par A. Paruit. Paris 1987; Vgl. auch RR 1007–1032.

<sup>14</sup> S. Cain, *Mircea Eliade, the Iron Guard and Romanian Anti-Semitism*, in: *Midstream* 35 (1989) S. 27–31. (Ich danke Herrn Prof. Mac Linscott Ricketts für diese wertvolle Information).