

# ORIENTIERUNG

Nr. 21 56. Jahrgang Zürich, 15. November 1992

**M**ÖGE DAS WISSEN um den Schmerz und die Ungerechtigkeiten, die so vielen von unseren Brüdern und Schwestern angetan werden, bei dieser Fünfhundertjahrfeier eine geeignete Gelegenheit sein, demütig für die Beleidigungen um Verzeihung zu bitten und jene Voraussetzungen für ein Leben der einzelnen, der Familien und der Gesellschaft zu schaffen, die eine integrale und gerechte Entwicklung für alle gestatten, vor allem für die am meisten Verlassenen und Hilflosen. Hier kommen mir die Worte des heiligen Toribio de Mogrovejo, des Patrons der Bischöfe von Lateinamerika, in den Sinn. Er drückt damit seinen tiefen Schmerz darüber aus, daß man «nicht nur in der Vergangenheit den armen Indios so viele und übergroße Lasten auferlegt hat, sondern daß viele auch heute noch das gleiche tun». Die Gefühle und die pastorale Sorge, die diese Worte zum Ausdruck bringen, und die der heilige Toribio de Mogrovejo auf dem Dritten Provinzialkonzil von Lima im Jahre 1582 ausgesprochen hat, sind noch heute von großer Aktualität, liebe Mitbrüder im Bischofsamt in Lateinamerika, die ihr morgen die Arbeiten der Vierten Vollversammlung beginnen werdet.»

## Santo Domingo 1992

Diese Passage stammt aus der Predigt, die Papst Johannes Paul II. am 11. Oktober in einer feierlichen Eucharistiefeier zum Gedenken an den «Beginn der Evangelisierung der Neuen Welt» – so wörtlich zu Beginn seiner Ansprache – in Santo Domingo vorgetragen hat. Schauplatz dieses Gottesdienstes war die große Parkanlage, die das von der Regierung der Dominikanischen Republik aus Anlaß des Quinto Centenario errichtete Denkmal, den «Leuchtturm des Kolumbus» (Faro a Colón), umgibt. Diese Anlage, die Museum, Mausoleum für die Gebeine von Cristóbal Colón und Leuchtturm zugleich ist, wird von einer Mauer umgeben, die von der Bevölkerung in Santo Domingo «Mauer der Schande» genannt wird.<sup>1</sup> Sie soll den Blick des Besuchers vor noch bestehenden Resten des einmal dort vorhandenen Elendsviertels schützen, dessen Bewohner wegen des Baus dieses Monuments zum größten Teil vertrieben worden sind. Unsichtbar wie dieses Stadtviertel und seine Bewohner sollten nach einem Regierungsdekret auch jene Zehntausende von fliegenden Straßenhändlern sein, denen für den Monat Oktober der Zugang zum kolonialen Teil der Stadt verwehrt wurde, sollte doch dem Papst, den für die Vierte Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats anwesenden Bischöfen (12. bis 28. Oktober 1992) und hochrangigen ausländischen Besuchern die soziale Lage der großen Bevölkerungsmehrheit verborgen bleiben. Für die kleinen Händler bedeutete dies den Entzug der Möglichkeit, den Lebensunterhalt für sich und ihre Familien zu bestreiten.

In seiner Predigt vor dem Leuchtturm des Kolumbus ging Johannes Paul II. ausdrücklich auf diesen Ort des Geschehens ein, aber nicht um an die vor kurzem noch dort lebenden Menschen und deren Vertreibung aus ihren Hütten zu erinnern, und nicht um zu erwähnen, daß der Leuchtturm für die Mehrheit der Bevölkerung die Verkörperung einer Regierungspolitik geworden ist, welche die Verschlechterung ihrer Lebenssituation in Kauf nimmt. Für die Bewohner von Santo Domingo stellt die kreuzesförmige Architektur des Faro a Colón weniger ein Kreuz als ein kurzes Schwert dar. Konsequenter formierte sich der Protest der Bevölkerung gegen die politische und soziale Situation in den Wochen vor dem 12. Oktober 1992 als Protest gegen dieses monumentale Denkmal und dessen für den 12. Oktober vorgesehene Einweihung.<sup>2</sup> Als Folge dieser Unruhen hatten der spanische König Juan Carlos und eine Reihe von Staatsoberhäuptern aus Lateinamerika ihre Zusage zurückgezogen, an den Einweihungsfeierlichkeiten des Faro a Colón teilzunehmen.

Und der Papst? Die Lösung, die gefunden wurde, war die, daß das Denkmal am 6. Oktober 1992, drei Tage vor seiner Ankunft in Santo Domingo, durch Präsident Joaquin Balaguer eingeweiht und die Papstmesse vor dem Faro a Colón vom 12.

### LATEINAMERIKA

**Santo Domingo 1992:** Johannes Paul II. in der Dominikanischen Republik (9. bis 14.10.1992) – Wachsende Verarmung und Protestbewegungen – Staatliche Feiern zum Quinto Centenario – Der Leuchtturm des Kolumbus – Das Zitat des Bischofs Toribio de Mogrovejo (1582) – Der institutionelle Zusammenhang von Conquista und Evangelisierung – Welche Mitschuld der Kirche? – Die verharmlosende Deutung der Geschichte durch den Papst – Was bedeutet Inkulturation des Christentums? – Die Folgen einer eurozentrischen Ekklesiologie – Eröffnung der Vierten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (12. bis 28.10.1992).

*Nikolaus Klein*

### LITERATUR

**Nicht angepaßt noch Utopist:** Günter de Bruyns autobiographischer Bericht «Zwischenbilanz» – Kindheit im Nationalsozialismus – Nachkriegszeit und DDR-Staat – Mit dem Überleben beschäftigt – Nach 1989 zu einer moralisch glaubhaften, literarisch geschätzten Autorität geworden – Schreiben aus Neugierde und «Chronistenpflicht» – Einthelismus als familiäres Bindemittel – Ein Leben in der Distanz zum jeweiligen Staat.

*Paul Konrad Kurz, Gauting*

### ÄSTHETIK/THEOLOGIE

**Katholisches Kunstgespräch?:** Stationen der ersten Jahrhunderthälfte – C. Muth und die Zeitschrift «Hochland» – Öffnung des Katholizismus für die moderne Kultur – Katholiken als kulturelle Minorität – Keine vorschnelle Angleichung an die geltenden Bildungskonventionen – Diskussion um die Autonomie der Kunst – Positionen eines innerkatholischen Kulturkonfliktes – Der Topos von der entarteten Kunst der Gegenwart – Vergangene Kunstperioden als normengebend – Die Suche nach einem «klassischen Stil» – Gibt es eine formscheidende und formbildende Kraft des Christentums? – R. Guardini und seine Überlegungen zu Kultbild und Andachtsbild – Probleme einer theologischen Kunstkritik heute.

*Alex Stock, Köln*

### RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Rückblick auf Thomas Ohm (1892–1962):** Geänderte Einstellungen zu den nichtchristlichen Religionen – Die theologische Leistung des Münsteraner Religionswissenschaftlers Thomas Ohm – Forschungen im Kontext des vorkonziliären Katholizismus – Die Forderung nach einem glaubwürdigen Christentum – Verzicht auf offene wie versteckte Machtansprüche – Leistungen und Grenzen eines Vorläufers.

*Heinz Robert Schlette, Bonn*

Oktober auf den vorangehenden Tag verschoben wurde.<sup>3</sup> In seiner Predigt versuchte der Papst außerdem, der Architektur des Denkmals eine eigene Deutung zu geben: «Wir sind vor dem Leuchtturm des Kolumbus versammelt, der in seiner Kreuzesform das Kreuz Christi symbolisieren soll, das im Jahre 1492 in diese Erde eingepflanzt wurde. Damit wollte man zugleich den großen Admiral ehren, der als seinen Willen niedergeschrieben hat: «Stellt Kreuze an allen Straßen und Wegen auf, damit Gott sie segne.»» Diese kurze Erwähnung von Cristóbal Colón, die ihn nicht als Entdecker und Eroberer der Insel Hispaniola (d. h. der heutigen Dominikanischen Republik und Haitis) in Erinnerung ruft, sondern an den historisch bezeugten Akt der Aufrichtung eines Kreuzes bei der Inbesitznahme dieser Insel erinnert, ohne aber die Umstände und Ziele seiner Reise zu nennen, drückt im abschließenden Teil der Predigt noch einmal die Tendenz aller Ansprachen von Johannes Paul II. in der Dominikanischen Republik aus: zwischen Conquista und «Evangelisierung der Neuen Welt» eine Unterscheidung in der Art zu machen, daß zwar die verheerenden Folgen der Conquista und deren Wirkungen bis heute thematisiert werden, daß sie sogar als schuldhaftes Handeln einzelner Christen denunziert werden. Die institutionelle, politische Verknüpfung von Conquista und Ausbreitung des Christentums, wie sie nicht nur faktisch geschah, sondern auch von vielen Theologen und Juristen während der Kolonialzeit als rechtens begründet wurde, wird dabei nicht erwähnt.

In seiner Eröffnungsansprache vor der Vierten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates wiederholte Johannes Paul II. noch einmal seine Deutung der Landung von Cristóbal Colón: «In diesem einzigartigen Vorgang (der Papst meint hier die Evangelisierung der ganzen Welt) bildet das Jahr 1492 ein besonders wichtiges Datum. Am 12. Oktober nämlich – also genau heute vor 500 Jahren – kam der Admiral Christoph Columbus mit den drei Karavellen aus Spanien hier an und pflanzte in diesem Land das Kreuz Christi auf. Die Evangelisierung im eigentlichen Sinn begann freilich erst mit der zweiten Reise der Entdecker, die von den ersten Missionaren begleitet waren. So begann die Aussaat der kostbaren Gabe des Glaubens.» (Nr. 3)

#### Das Zitat von Bischof Toribio de Mogrovejo

Hatte das eingangs erwähnte aktualisierende Zitat von Toribio de Mogrovejo in Lateinamerika zu Recht weite Beachtung gefunden, verliert es im Unterschied dazu im Kontext der Predigt, in der es der Papst verwendet hat, und im Rahmen der Papstreden in Santo Domingo insgesamt an hermeneutischem Potential und an analytischer Kraft: Was Mogrovejo in seiner

Äußerung nämlich getan hat, daß er einen Unrechtszustand in der Vergangenheit als heute in gleichem Ausmaß bestehenden denunziert, hatte der Papst noch durch seine Zitierweise verstärkt («Die Gefühle und die pastorale Sorge hinter diesen Worten, die der heilige Toribio de Mogrovejo auf dem Dritten Provinzialkonzil von Lima im Jahr 1582 gesprochen hat, sind noch heute von großer Aktualität, liebe Mitbrüder im Bischofsamt in Lateinamerika.»). Diese Verschärfung verlangt gerade danach, die Frage nach den Verursachern der fortdauernden Unrechtssituation zu stellen.<sup>4</sup> Diese Nachfragen hatte der fragende Papst selbst durch seine Deutung der Geschichte der Evangelisierung zumindest verharmlost, vielleicht sogar für den Augenblick stillgestellt.

#### Die Botschaft an die Indígenas

Für diese abschwächende Tendenz gibt es sogar textgeschichtliche Hinweise. In seiner Eröffnungsansprache für die Vierte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates am 12. Oktober 1992 hatte Johannes Paul II. eine besondere Botschaft für die Indígenas und die Afroamerikaner als die zwei am meisten von der Armut betroffenen Menschengruppen angekündigt. Die am folgenden Tag einer Gruppe von Indígenas übergebene Botschaft enthielt gegenüber dem ursprünglichen Text drei bedeutende Texteingfügungen.<sup>5</sup>

Die erste Textergänzung (im Abschnitt 2 der Botschaft) folgt nach einer Aufzählung jener Missionare und Bischöfe, die sich für die Indígenas eingesetzt haben. Sie ersetzt einen Teilsatz, der auf Nr. 8 des Dokumentes der Generalversammlung von Puebla (1979) verweist:

*«Wie könnte die Kirche, die mit ihren Ordensleuten, Priestern und Bischöfen immer auf der Seite der Indígenas war, anlässlich des fünfzehnjährigen Jubiläums die übergroßen Leiden, die den Bewohnern dieses Kontinentes während der Zeit der Eroberung und der Kolonisierung zugefügt wurden, vergessen? Man muß mit voller Aufrichtigkeit das geschehene Unrecht eingestehen, verursacht durch mangelnde Liebe von seiten jener Personen, die in den Indígenas nicht Brüder und Söhne des Vaters im Himmel zu erkennen vermochten.»*

Die ursprüngliche Fassung des Textes ging nicht so weit, für die Kirche als Ganze in Anspruch zu nehmen, immer auf seiten der Indígenas gestanden zu haben.

Eine zweite Textergänzung (in Nr. 6 der Botschaft) ist die Einfügung der Bitte um Vergebung. Die Textstelle endete ursprünglich damit, daß die vorliegende Botschaft ein Aufruf zur Hoffnung sein will. Sie wird folgendermaßen ergänzt:

*«...und (ein Aufruf) zur Vergebung. Im Gebet, das Jesus uns lehrte, sprechen wir: «Vater unser... vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern». Jesus hat «Worte des ewigen Lebens» (Joh 6, 68); er weiß, was «im Herzen des Menschen ist» (Joh 2, 25). Im Namen Jesu Christi bitte ich als Ober-*

<sup>1</sup> Zur Entstehungsgeschichte, Architektur und damit verbundener Staatsideologie des Faro a Colón vgl. J.-M. Caroit, Sainte Domingue, Colomb chez Pharaon, in: Le Monde, 3. 10. 1992, S. 28.

<sup>2</sup> Bei einer friedlichen Demonstration gegen die staatlich geplanten Feiern zum Quinto Centenario und gegen den Faro a Colón wurde von Sicherheitskräften ein Anwalt getötet. Ein weiteres Todesopfer forderte die brutale Unterdrückung weiterer Proteste. Daraufhin wurden Demonstrationen während des Papstbesuches (9. bis 14. 10. 1992) verboten. Der Erzbischof von Santo Domingo, Kardinal Nicolás de Jesús López Rodríguez, gegenwärtig Präsident des CELAM und einer der drei Präsidenten der Vierten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates, bezichtigte die Demonstranten einer unpatriotischen Gesinnung. Der Kardinal ist Präsident der ständigen staatlichen Kommission für die Feiern des Fünfhundertjahrjubiläum der Entdeckung und Evangelisierung Lateinamerikas.

<sup>3</sup> Bei der Ankunft hatte der Papst in seiner Begrüßungsansprache vor dem Präsidenten J. Balaguer, den anwesenden Regierungsmitgliedern und Bischöfen ausdrücklich das Motiv seiner Reise genannt: «... die Kirche will dieses Jubiläum in Bescheidenheit angesichts der Wahrheit feiern, ohne Triumphalismus und falsche Scham. Sie will nur auf die Wahrheit blicken, Gott für das Gute danken und aus den begangenen Fehlern lernen, um so erneuert sich der Zukunft zuzuwenden.» Eine Reihe von Texten von Johannes Paul II. zum Quinto Centenario sind zu finden in: Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung Lateinamerikas (1) 1492 bis 1992. (Arbeitshilfen, 89A, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.) Bonn 1991.

<sup>4</sup> Toribio de Mogrovejo blickt auf 90 Jahre zurück, der Papst, indem er Mogrovejo zitiert, auf 500 Jahre. Die größere Zeitdauer markiert die Zunahme des Elends. Die deutsche Übersetzung im Osservatore Romano deutsch (vom 30. 10. 1992, S. 9f.) schwächt die Aussage des Papstes noch ab, indem sie das emphatische «pleno actualidad» im Spanischen mit «großer Aktualität» übersetzt.

<sup>5</sup> Mir lagen drei Versionen dieser Botschaft an die Indígenas vor: IV Conferencia general del episcopado latinoamericano. Santo Domingo, Oct. 12 – 28 de 1992. Mensajes del Santo Padre Juan Pablo II en su tercera visita a la Rep. Dominicana, Oct. 9 – 14 de 1992. Documentos. Ediciones MSC. Amigo del Hogar, Santo Domingo, R.D. 1992; der Text in der Originalsprache im Osservatore Romano (vom 16. 10. 1992, S. XVff.), und der an die Presse gegebene Text mit dem Hinweis, daß er vom Papst ergänzt worden sei. Im Vergleich zum erstgenannten Text enthält der im Osservatore Romano erschienene zwei Zusätze (nämlich den ersten und dritten), während der Presstext zusätzlich noch den langen Aufruf zur Vergebung enthält. Die Botschaft wurde am 13. Oktober überreicht, nachdem am 12. Oktober auf dem ganzen Kontinent Demonstrationen der Indígenas gegen die Conquista und Kolonialisierung stattgefunden hatten. Zu den schwersten Zwischenfällen kam es in der kolumbianischen Provinz Cauca, wo ungefähr 11.000 Indígenas protestierten.

hirte der Kirche Euch, «vergebt denen, die Euch Unrecht angetan haben», vergebt all jenen, die während fünfhundert Jahren Euren Vorfahren und Euch Leid und Schmerz zugefügt haben. Wenn wir vergeben, dann legen wir das Unrecht, das ein Mensch getan hat, in die Hände Gottes im Wissen darum, daß der Herr gerecht und barmherzig im Übermaß ist. Er ist der einzige Herr der Geschichte, der Schöpfer der Welt und der Erlöser des Menschen. Wenn wir vergeben, erneuern wir uns im Geist, und unser Wille gewinnt an Kraft. Die Welt braucht immer Vergebung und Versöhnung, und zwar zwischen einzelnen Menschen wie auch zwischen den Völkern. Allein auf diesem Fundament läßt sich eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft aufbauen. Deshalb und im Namen unseres Herrn Jesus Christus richte ich an Euch meine dringende Bitte, denen, die Euch beleidigt haben – wie wir im Vaterunser beten – alles Unrecht und jede Beleidigung, vieles davon kennt nur Gott allein, zu vergeben.»

Die Bitte um Vergebung, die die Täter gegenüber den Opfern aussprechen müßten, wird hier zum eindringlichen Appell an die Opfer, den Tätern zu verzeihen.

Eine dritte Ergänzung (in Nr. 4 der Botschaft) führt aus, daß die Kirche unter ihrer pastoralen Aufgabe auch die Förderung all jener Initiativen versteht, die einen Beitrag zum Gemeinwohl und zu einer umfassenden Entwicklung der Indio-Gemeinschaften leisten. Die Ergänzung lautet:

«... ebenso Gesetzgebungen zu unterstützen, die sachgemäß die authentischen Werte und Rechte der Indígenas achten und schützen.»

### Eine eurozentrische Theologie?

Die zwei erstgenannten Textergänzungen fügen sich widerspruchlos in den Gesamttext der Botschaft an die Indígenas ein, welche die Kritik an den verheerenden Folgen der Conquista deutlich ausspricht, gleichzeitig aber daran festhält, daß die Evangelisierung Lateinamerikas die autochthonen Kulturen erst zu ihrem authentischen Selbstverständnis geführt habe: «Im Licht der christlichen Offenbarung haben die von alters her tradierten Tugenden Eurer Vorfahren wie die Gastfreundschaft, die Solidarität, eine großmütige Gesinnung, ihre Erfüllung durch das Liebesgebot gefunden, welches das oberste Gesetz des Christen sein soll. Die Überzeugung, daß das Übel mit dem Tode und das Gute mit dem Leben identisch ist, öffnete ihre Herzen für Jesus, der «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14, 6) ist.» (Nr. 1) Von dieser Überzeugung her kommt Johannes Paul II. zu einer positiven Einschätzung der Vielheit der lateinamerikanischen Kulturen und ihrer Werte. In ihnen sieht er «jene Samen des Wortes Gottes» verkörpert, die schon vor der Ankunft der ersten Missionare die Kulturen des lateinamerikanischen Kontinents prägten: «Diese erleuchteten die Herzen Eurer Vorfahren, damit sie die Spuren des Schöpfergottes in allen seinen Geschöpfen erkennen konnten: die Sonne, der Mond, Mutter Erde, die Vulkane, die Wälder, die Lagunen und die Flüsse.» (Nr. 1)

Konsequent zu dieser positiven Bewertung der einzelnen autochthonen Kulturen hebt der Papst auch ausdrücklich hervor, daß die einzelnen Indio-Völker das Recht darauf haben, ihre bis heute bewahrten kulturellen Traditionen weiterzupflegen: «Darum ermutigt die Kirche die Indígenas, mit berechtigtem Stolz die Kultur ihrer Völker, die guten Traditionen und Gebräuche, die Sprachen und eigenen Werte zu bewahren und zu fördern. Wenn Ihr Eure Identität verteidigt, nehmt Ihr nicht nur das Euch zustehende Recht in Anspruch, sondern Ihr erfüllt damit auch die Pflicht, Eure Kultur an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben. Auf diese Weise bereichert Ihr die Gesellschaft als Ganze.» (Nr. 4) Daraus zieht der Papst für die Kirche nicht nur die Folgerung, daß sie die Indígenas in ihrem Kampf um Autonomie und um die Bewahrung ihrer Kulturen gegenüber den Staaten und einzelnen nationalen Gesellschaften unterstützen soll. Er verlangt auch deren stär-

kere Integration in die Kirche: «Was die Kirche betrifft, ermahne ich alle, jene pastoralen Initiativen zu fördern, die eine größere Integration und Partizipation der Indio-Gemeinschaften in das kirchliche Leben möglich machen. Dafür ist eine erneute Anstrengung notwendig in dem Bereich, was die Inkulturation des Evangeliums betrifft. (...) Es geht eigentlich darum, daß die Indígenas zu den Urhebern ihrer eigenen Entwicklung und Evangelisierung werden. Und das muß auf allen Bereichen geschehen, auch im Bereich der kirchlichen Ämter.» (Nr. 5)

Diese weitreichende pastorale Perspektive schränkt Johannes Paul II. aber an mehreren Stellen seiner Botschaft wieder ein (in den Nrn. 1, 2, 4), und zwar nicht dadurch, daß er der Botschaft des Evangeliums eine kritische Funktion den Kulturen gegenüber zuschreibt, sondern dadurch, daß er fraglos dem katholischen, europäischen Christentum diese Funktion des Urteilens zuschreibt. An keiner Stelle spricht der Papst davon, daß die Kirche und ihre Evangelisierung selber dem Urteil des Evangeliums unterworfen sind. Die oben zitierte erste Textergänzung ist dementsprechend konsequent, wenn sie die ganze Kirche seit der Conquista als immer dem Evangelium getreu auf der Seite der Indígenas stehend beschreibt.

### Die Eröffnungsrede zur Generalversammlung

Zu der Predigt während des Gottesdienstes vom 11. Oktober 1992 vor dem Faro a Colón und der Botschaft an die Indígenas gehört als dritte bedeutende Amtshandlung von Johannes Paul II. während seines Pastoralbesuches in der Dominikanischen Republik jene Ansprache, mit der er die Vierte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates eröffnet hat.<sup>6</sup> Mit großer Aufmerksamkeit war auf diese Rede gewartet worden, weil man von ihr zu Recht die Position von Johannes Paul II. zum Thema der Konferenz («Neue Evangelisierung, menschliche Entwicklung, christliche Kultur. Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit [Hebr 13, 8]») erwarten konnte. Die eigentliche Überraschung aber war die Ankündigung einer Versammlung der Bischöfe des gesamten amerikanischen Kontinents von Alaska bis nach Feuerland (Nr. 17). Der Papst sagte dazu, daß diese Versammlung auch als Synode (in Rom) stattfinden könne.

Der Papst gliederte seine Ansprache nach den drei Stichworten des Konferenzthemas. Er formulierte die Aufgabe der Generalversammlung mit folgenden Worten: «Seit meiner Begegnung in Haiti mit den Bischöfen des CELAM im Jahre 1983 habe ich diesen Ausdruck (d. h. der Neuevangelisierung) besonders betont, um damit der Evangelisierung in Amerika und der ganzen Welt neuen Antrieb und neuen Schwung zu vermitteln; das pastorale Wirken soll «einen neuen Anstoß bekommen, der instande ist, neue Zeiten der Evangelisierung heraufzuführen innerhalb einer Kirche, die noch tiefer verwurzelt ist in der unvergänglichen Kraft und Macht des Pflingstgeheimnisses» (Evangelii nuntiandi, 2). Die Neuevangelisierung besteht nicht in einem «neuen Evangelium», das ja immer von uns selber, unserer Kultur und unserer Analyse der Bedürfnisse des Menschen käme. Es wäre also gerade kein «Evangelium», sondern bloß menschliche Erfindung und trüge kein Heil in sich. Sie besteht auch nicht in der Entfernung alles dessen aus dem Evangelium, was sich die Mentalität von heute nur schwer aneignen kann. Der Maßstab des Evangeliums ist nicht die Kultur, vielmehr ist Jesus Christus der Maßstab einer jeden Kultur und jedes menschlichen Werkes.» (Nr. 6) In der Linie dieser Beschreibung verurteilte Johannes Paul II. «alle verkürzenden Theologien», ein «sogenanntes paralleles Lehramt der Theologen», eine «Haltung systematischer Opposition» ge-

<sup>6</sup> Vgl. N. Arntz, Bischöfe bestätigen die Option für die Armen, in: Orientierung vom 15. September 1992, S. 183–186; IV. Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe, Neue Evangelisierung, menschliche Entwicklung, christliche Kultur. Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit (vgl. Hebräer 13, 8). Arbeitsdokument. (Arbeitshilfen, 89B, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.) Bonn 1992.

## Puebla: Option für die Armen

Aus dem 4. Teil («Die missionierende Kirche im Dienst der Evangelisierung in Lateinamerika») des Schlußdokuments von Puebla (1979):

Nr. 1134: Mit erneuerter Hoffnung auf die belebende Kraft des Geistes machen wir uns wieder die Auffassung der 2. Vollversammlung (d. h. der Vollversammlung von Medellín) zu eigen, die eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zum Ausdruck brachte, trotz der Abweichungen und Deutungen, mit denen manche dem Geist von Medellín seine Kraft nahmen, trotz der Unkenntnis und sogar der Feindseligkeit anderer (vgl. Johannes Paul II., Eröffnungsansprache, Einführung, AAS LXXI, S. 187). Wir bestätigen die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung.

Nr. 1137: Die Armen, die ihrerseits von der Kirche ermutigt wurden, haben begonnen, sich zu organisieren, um ihren Glauben in seiner Fülle zu leben und ihre Rechte zu fordern.

Nr. 1138: Die prophetische Anklage der Kirche und ihre konkreten Verpflichtungen gegenüber den Armen haben ihr in nicht wenigen Fällen Verfolgungen und Bedrängnisse verschiedener Art eingetragen. Die Armen selbst waren die ersten Opfer dieser Bedrängnisse.

genüber dem authentischen Lehramt (Nr. 7 und 8), und als ein wertvolles Instrument der Neuevangelisierung nannte er den bald erscheinenden Universalkatechismus (Nr. 9).

Die neuen Herausforderungen der Glaubensverkündigung sah er in einer wachsenden Säkularisierung: «In den Städten

wächst eine Form der Kultur heran, die einzig auf die Wissenschaft und die Errungenschaften der Technik vertraut und sich als dem Glauben feindlich erweist. Es werden Lebensentwürfe im Gegensatz zu den Werten des Evangeliums vorgelegt. Unter dem Druck des Säkularismus kommt es so weit, daß man den Glauben darstellt, als ob er eine Bedrohung der Freiheit und Autonomie des Menschen wäre.» (Nr. 11) Eine weitere Bedrohung des Glaubens sah der Papst in dem wachsenden Einfluß des «Phänomens der Sekten».

Dieser weitgehend apologetische Umgang mit den gesellschaftlichen und kirchlichen Veränderungsprozessen in Lateinamerika bestimmte auch den Teil der Rede, in der der Papst über «Die Förderung des Menschen» sprach. Zwar formulierte er ausdrücklich, daß er an der «Option für die Armen» in der Kontinuität der Generalversammlungen von Medellín und Puebla festhalte, aber er hob deutlich hervor, daß diese Option keine ausschließliche sei<sup>7</sup>, wie er auch darauf verwies, daß das kirchliche Lehramt mit seinen beiden Instruktionen über die Befreiungstheologie (1984 und 1986) das authentische christliche Verständnis von Freiheit und Befreiung vorgelegt habe (Nr. 16). Im Kontrast zu diesen defensiven und abgrenzenden Äußerungen standen aber jene Teile der Rede, in denen der Papst sich zur wachsenden Verelendung Lateinamerikas und zur immer größer werdenden Kluft zwischen den reichen Ländern des Nordens und den armen des Südens äußerte (vgl. Nr. 14, 15 und 19).

Die Eröffnungsansprache von Johannes Paul II. wurde im Verlaufe der Debatten und Entscheidungen der Generalversammlung immer mit jenen Passagen zitiert, die den Konferenzteilnehmern gegenüber der starren Leitung der drei Präsidenten die Freiheit in der Beschreibung und Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit möglich machen sollte. (Zweiter Teil folgt)

Nikolaus Klein

<sup>7</sup> Mit dieser Einschränkung spricht Johannes Paul II. durchgehend von der «Option für die Armen». Vgl. I. Berten, Jean-Paul II et «l'option préférentielle pour les pauvres», in: I. Berten, R. Luneau, Hrsg., Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992), Centurion, Paris 1991, S. 249-296. Dieser Gebrauch widerspricht eindeutig dem von Medellín und Puebla (Dokument von Puebla, 1134-1140).

## NICHT ANGEPASST NOCH UTOPIST

Günter de Bruyns autobiographischer Bericht «Zwischenbilanz»

Christa Wolf war über Jahrzehnte die Repräsentantin der DDR-Literatur. Sieht man von dem denkmal-gesättigten, utopischen Altsozialisten Stefan Heym und dem durch sozialistischen Glauben gebeutelten, generationsjüngeren Volker Braun (geb. 1939) ab, so bleibt als literarische Hauptperson Günter de Bruyn. Geboren 1926, zählt er – wie Christa Wolf – heute zu den Mittsechzigern, das heißt zu jener Generation, die ihr ganzes Erwachsenenleben im staatlichen System des Sozialismus zugebracht haben. Seine Kindheit hat de Bruyn in den Nazijahren erlebt. Er gehört zur Flakhelfergeneration, mußte gegen Kriegsende Soldat, verwundet und Gefangener werden. Anders als Heym, Wolf oder Braun war er nie Sozialist, hat nie dem «besseren» sozialistischen Staat geglaubt. Obschon de Bruyn 1964 den Heinrich-Mann-Preis erhielt, stand er nie im literarischen Rampenlicht der DDR. Ein im Grunde unpolitischer Mensch, mit dem Überleben beschäftigt und mit der Literatur, gehörte er nie zu jenen Schriftstellern, die politisch kämpferisch für oder gegen eine Sache eintraten. Weil der junge de Bruyn 1946 noch ohne Abitur war und seine Mutter ohne finanzielle Mittel, nahm er eine durch Stipendium geförderte Kurzausbildung zum Junglehrer an. Sie versetzte ihn dann, weil er durch keinerlei Meriten auf sich aufmerksam

machen konnte, in ein Dorf im westlichen Havelland. Befragt nach seiner Weltanschauung, nannte er sich damals einen «christlich-pazifistischen Individualisten». «Und», fügt er hinzu, «so lächerlich sich das auch angehört haben mochte: Es war mir ernst damit und es hatte Bestand.» Dieser Günter de Bruyn, der sich aus Schüchternheit, aus Schwäche, aus Mißtrauen auch gegenüber dem sich neu aufbauenden totalitären Regime, aus den politischen Bekundungen und Streitigkeiten heraushielt, der auch zur Wendezeit keinem Bürgerforum angehörte, ist seit der Auflösung der DDR zu einem ihrer glaubhaftesten, moralisch entschiedenen, literarisch am meisten geschätzten Autoren geworden.

### Wechselwirkung von Individuum und Zeit

Das begann mit Aufsätzen und Reden in den Jahren 1989/90. Sie sind unter dem Titel «Jubelschreie, Trauergesänge. Deutsche Befindlichkeiten» (1991) erschienen. Bereits dort spricht er von «Bilanzierung», nennt als Antrieb für seine Arbeiten «Neugierde» und «Chronistenpflicht». In einem offenen Brief schreibt er vom Bedürfnis sich umzuwenden, um «seinen Lebensweg überblicken zu können». Es gebe für einen Zurückblickenden «ganze Regionen, in denen er oder seine Umge-

bung zum Spielball von Kräften wurde, die sich ihm nie oder nur in Verkleidung zeigten, so daß er, auch wenn er darüber psychisch nicht erkrankte, noch immer im Dunkeln tappt». <sup>1</sup> Diese überpersönlichen Kräfte, die über einen Menschen verfügen, hat de Bruyn freilich nicht erst in der DDR, sondern von Jugend auf erfahren. Sie heißen Elternhaus, Nazizeit, Krieg, die Folgen des Krieges. Der literarische Leser erinnert sich, daß die markantesten Sätze zur Wechselwirkung von Individuum und Zeit Goethe in der Einleitung zu seiner werkbestimmten Autobiographie «Dichtung und Wahrheit» geschrieben hat.

«Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen und zu zeigen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschenansicht daraus gebildet und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach außen abspiegelt. Hiezu wird aber ein kaum Erreichbares gefordert, daß nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert, als welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dergestalt, daß man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein.»

Goethe war damals 62 Jahre alt. Sein Augenmerk geht auf Bildung und «die Wirkung nach außen», nicht auf das Verstehen der eigenen Lebensgeschichte (die hatte er vom «Werther» bis zu den «Wahlverwandtschaften» immer wieder dargestellt und verwandelt). Zu den Mentoren und Hausgöttern de Bruyns gehört freilich nicht der Alte von Weimar, sondern Theodor Fontane, Jean Paul, Thomas Mann.

Die Aufzeichnungen der «Jugend in Berlin» <sup>2</sup> erstrecken sich über die Lebensjahre von der Geburt (1926) bis 1949/50. Die dargestellte Person ist bereits zum zweitenmal einem staatlichen Zwangssystem verfallen, nach dem nationalsozialistischen dem angeblich volks-sozialistischen. Der Bericht endet mit dem Ende der dreijährigen Pflichtlehrerzeit und der Rückkehr nach Berlin zur Bibliothekarsausbildung. Nicht der Staatsgründung der DDR, sondern der Sprengung des Berliner Schlosses gilt die letzte Notiz. Wenn de Bruyns Dozenten den Abbruch damit begründen, daß «allen Relikten des Feudalismus der Garaus gemacht werden mußte», so ist diese Mitteilung eine der vielen indirekten Charakterisierungen der politischen Situation. De Bruyn ist ein Meister der Beobachtung, des Berichts, der Beschreibung. Die Emotionen sind zurückgehalten. Das Ich selbst wird zum Gegenstand der Erforschung, nicht der Rechtfertigung und schon gar nicht der Erklärung des poetischen Werdegangs. Dieser unterkühlt berichtende Erzähler, der mit dem Kopf berichtet, aber mit dem Herzen, mit Teilnahme und Sympathie die Menschen vorstellt, schreibt an keiner Stelle eitel. Er muß dieses Ich nie erhöhen oder erniedrigen, um ihm Bedeutung zu verleihen oder das Gewöhnliche zu dramatisieren. Mit sechzig habe er seine «Zwischenbilanz» begonnen, mit achtzig gedanke er, «Bilanz zu ziehen», auch darüber Auskunft zu geben, warum er in der DDR zurückgeblieben <sup>3</sup> sei und wes-

halb er sich «die geistige und moralische Mühsal der kommunistischen Utopie hatte ersparen können» (376). Interessant die Bemerkung: «Vielleicht spielte dabei der Katholizismus eine Rolle, weil er das nötige Glaubenspotential schon abgedeckt hatte...»

### Herkunft und frühe Jahre

Die de Bruyns kamen einst aus Holland. Der Großvater war Schauspieler, katholisch, mit «Heimatschein des Freistaates Bayern», der Vater ein abenteuerlich aufgelegter, vielseitig interessierter (er unterrichtete Deutsch in Rußland, schrieb dort auch einen Roman), schließlich nach Berlin heimkehrender, ziemlich «hilfloser Mann, dem alles, außer der Liebe, mißlang». In den späten zwanziger Jahren fand er eine lebenslange Anstellung bei der katholischen Kirchensteuerbehörde Groß-Berlins. Die Mutter, Tochter eines Berliner Briefträgers, ist 1912, ein Jahr nach der Eheschließung, zum katholischen Glauben übergetreten. Vater de Bruyn lebte in bürgerlich «nicht recht festgelegten Verhältnissen, wo Erfahrungsvielfalt Toleranz zur Folge hatte und, außer dem Katholischsein, sich nichts von selbst verstand» (20).

Der Familienkatholizismus in der Diaspora wirkte viel stärker als in katholischen Gegenden. Er gab der Staatsdistanzierung den nötigen Rückhalt. Der Vater hat nie den Arm zum Hitlergruß erhoben. In der Familie (vier Geschwister) war man freundlich zueinander, hilfsbereit, aber nicht sehr vertraulich; jeder blieb allein. Weil der 11jährige Schüler in der HJ die Erfüllung seiner Fahrten-Träume sah, trat er, gegen den Widerstand der Mutter und die Mißbilligung des Vaters, in sie ein. Als nicht fröhliches «Vagantentum» gespielt wurde, sondern «Kasernenhof und Gefecht» eingeübt wurden, er überdies seine Unterordnung verweigerte, beendete er diese Enttäuschung. Der späteren Pflichteingliederung entzog er sich durch ein Untauglichkeitsattest. De Bruyn schildert seine Schulzeit, die Kinderlandverschickung, Flakhelferzeit, das Kriegsende als Soldat in Österreich und Böhmen, die Flucht mit einem Treck nach Bayern, die Heimkehr schließlich nach Zernsdorf im Südosten von Berlin, wo die Familie ein Wochenendgrundstück hatte. Die Mutter war als fast Sechzigjährige von einem jungen Russen vergewaltigt worden. Immer noch war man mit dem Überleben beschäftigt. Was Wohnnot und Hunger in der Nachkriegszeit war, hier wird es unpathetisch, aber eindringlich geschildert.

Obschon de Bruyn der Kirche bereits als Junglehrer ziemlich entfremdet war (den Prozeß und die genaueren Gründe der Entfremdung teilt er nicht mit), heiratete er katholisch. Die «leichtfertig kindliche Eheschließung» ging bald wieder auseinander. Bei der Beichte hatte ihm der aus Oberschlesien stammende Priester nach Routinefragen «Maria und den Kommunismus» empfohlen, freilich nicht den atheistischen. Trotz der unangenehmen Begleitumstände hinterließ die Beichte eine nachhaltige Wirkung.

«Nach jahrelangem Lager- und Kasernenleben, wo mein Gefühl mit Angst und Ekel, mein Verstand mit Überlebensstrategien beschäftigt war und Uniformität in Kleidung, Tagesablauf und Gebaren nivellierend gewirkt hatte, führte diese Beichte, die nur mir als Individuum galt, mich zu mir selbst zurück. Die fieberähnliche Bewußtseinsstörung, die seit dem zwölften Lebensjahr durch Zwänge der Gemeinschaft und Todesfurcht entstanden war, verging. Es war wie ein Erwachen, ein Erwachsenwerden. Der unsympathische Beichtvater... hatte mir, kraft seines Amtes, ein Fenster zu meinem Innern aufgestoßen, das einen Blick zurück erlaubte, einen Blick in Liebe, nicht in Zorn.» (358)

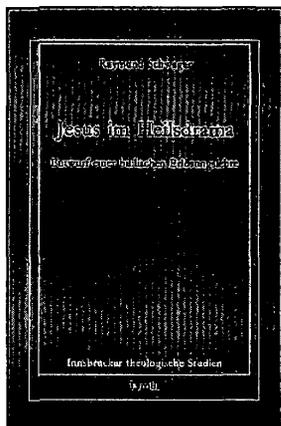
Ehrlichkeit» («Die Zeit», 10.4.1992). *Monika Maron* (geb. 1941 in Berlin, seit 1988 in Hamburg, zuletzt «Stille Zeile sechs», der Gerichts-Roman über einen vergreisten DDR-Funktionär) verteidigte de Bruyn in einem offenen Brief an Klaus Poche: «...de Bruyn hat recht: Sie fühlten sich im Stich gelassen, sie fühlten sich verraten... Wir gehörten nicht mehr zu ihnen» («Die Zeit», 17.4.1992).

<sup>1</sup> Günter de Bruyn, Jubelschreie, Traueresänge. Deutsche Befindlichkeiten. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1991, S. 7f.

<sup>2</sup> Günter de Bruyn, Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1992, 381 S., DM 38,-.

<sup>3</sup> In einem Interview mit der «Welt» hatte de Bruyn, wenige Tage nach Erscheinen der «Zwischenbilanz», gesagt: «In den letzten Jahren kam noch eine Art Verantwortungsgefühl hinzu; ich fand, daß man aus- und durchhalten müßte, die Leser in der DDR nicht im Stich lassen dürfte. Ich stellte fest, daß in dem Augenblick, in dem kritische Autoren die DDR verließen und also nicht mehr Mitleidende waren, sich das Verhältnis der Leser zu ihnen veränderte. Sie fühlten sich in gewisser Weise von den Autoren verraten.» *Klaus Poche* (geb. 1927, 1979 wegen des Biermann-Protestes aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen, 1980 in den Westen übersiedelt) verwahrte sich gegen de Bruyns Äußerung: «Ausgebliebene Konsequenzen von damals erfordern heute in der Einschätzung von Vergangenheit und Gegenwart schon ein wenig mehr Umsicht und Einsicht und auch

## Neue Erlösungslehre in Diskussion



**Raymund Schwager,  
Jesus im Heilesdrama.**  
Entwurf einer biblischen  
Erlösungslehre (Inns-  
brucker theologische Stu-  
dien 29). Innsbruck: Tyro-  
lia 1990.

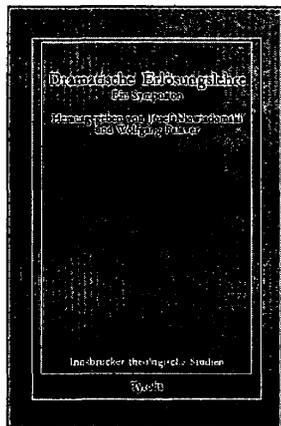
Inspiziert vom französi-  
schen Literaturwissen-  
schaftler René Girard und  
in innerer Kontinuität mit  
der großen Tradition der  
Erlösungslehre entwickelt  
der Innsbrucker Dogmatiker  
im vorliegenden Werk ein  
neues Modell der Soteriologie.  
Die in den letzten Jahren  
auseinandergeratenen bibli-  
schen und systematischen  
Fragen werden hier in einem  
zusammengefasst. Der Autor  
setzt sich mit der historisch-  
kritischen Exegese auseinander  
und versucht, durch eine  
dramatische Interpretation die  
Verbindung zwischen Exegese  
und systematischer Theologie  
herzustellen. Die traditionellen  
Themen der Erlösungslehre,  
wie Stellvertretung und Sühne,  
werden in einem überraschend  
neuen Gewand präsentiert  
und mit den großen Überlebens-  
fragen der Menschheit von heute  
verbunden.

Beide Bände präsentieren einen  
Entwurf der Erlösungslehre,  
an dem die gegenwärtige theo-  
logische Diskussion unmöglich  
vorbeigehen kann.

**TYROLIA-VERLAG  
INNSBRUCK-WIEN**

### Dramatische Erlösungslehre.

Ein Symposium: Hg. von  
Józef Niewiadomski und  
Wolfgang Palaver (Inns-  
brucker theologische Stu-  
dien 38). Innsbruck: Tyro-  
lia 1992.



Die Fragen, die R. Schwager  
in seinem Entwurf an die  
Exegese und systematische  
Theologie der Gegenwart  
richtete, wurden von vielen  
katholischen und evangelischen  
Theologen aus Österreich,  
Deutschland, Frankreich,  
Holland, Italien und den  
USA aufgegriffen und dis-  
kutiert.

Der Band dokumentiert die  
Beiträge eines internationalen  
Symposiums, das sich vor  
einem Jahr in Innsbruck mit  
dem Konzept R. Schwagers  
auseinandersetzte. Biblische  
Beiträge von: Fiedler,  
Hammerton-Kelly, Koch,  
North, Oberlinner, Otto,  
Williams. Systematische  
Beiträge von Arens, Baudler,  
Dieckmann, Delgado,  
Galvin, Knauer, Kaptein,  
Lascaris, Hermann Pesch,  
Reuter, Schwager, Sesboüé,  
Spiegel, Verweyen, Waldschütz.

Auf einmal begriff der junge Mann den «Meerster» in dem Lied «Meerster ich dich grüße» nicht als Gebilde der Fauna oder Flora, sondern als astronomische Metapher, als etwas, was zum Friedlichen und Femininen hinführte.

«Der Stern, der mir an meiner Wiege schön gelehuchtet hatte und mir zu Haus und in der Kirche in immer anderer Gestalt erschienen war, hatte mich nicht nur, schon im Vorschulalter, zum Frauendienst ermuntert, er hatte alle Frauen auch für mich verklärt. Ein Glanz von Idealität umgab sie, der sie schön, doch auch unnahbar machte, und der ... Erwartungen an sie knüpfte, die einzulösen ihnen unmöglich war».<sup>4</sup>

### Verzicht auf große deutende und wertende Vokabeln

De Bruyn versagt sich jede besserwissende Geste, die Kenntnis politischer Abläufe und Zusammenhänge, die ihm damals unbekannt waren und die andere Autoren aus historischen Datensammlungen herbeikarren. Er widersteht dem Ansinnen und der Erwartung einer Darstellung von gesellschaftlicher Totalität. Sie ist in so komplizierten Zeitläuften realistisch nicht erfüllbar. De Bruyn versagt sich auch große deutende und wertende Vokabeln. Nur einmal spricht er vom «politischen Analphabetismus» noch in den Frühzeiten der DDR. Für den Übergang aus der unmündigen Kaiserzeit in eine mündige Demokratie mußte politisch, wie man weiß, mit Katastrophe und schwerer Schuld bezahlt werden. Was der Übergang von der unmündigen Zarenzeit zu einer mündigen Demokratie in Rußland kostet, sieht man gegenwärtig. De Bruyn enthält sich solcher Reflexionen, aber der Leser mag sie anstellen. Die Familie des Autors wurde durch ihren «Familien-Katholizismus» von jedem Führerkult bewahrt. Aber sie wurde politisch nicht aktiv, wie auch de Bruyn – und das ist der unausgesprochene und ausgesprochene Vorwurf einiger Kollegen – sich über Jahrzehnte in der DDR nicht nur zurückhaltend, sondern schweigend verhielt. Dieses Spannungsfeld wird sicher im zweiten Teil der Autobiographie, in der politischen Verantwortung auf den Erwachsenen fällt, zur Sprache kommen müssen – hoffentlich nicht erst in der anvisierten «Bilanz» des Achtzigjährigen (7).

«Schweigen» und «Angst» sind häufig gebrauchte Schlüsselwörter in dieser «Zwischenbilanz». Ängstlichkeit als angeborenes Naturell. Angstgefühle der ihn mächtig und brutal umgebenden Welt verfolgen den sensiblen Jungen. Angst erzeugte das Hitler-Regime, dann der neue DDR-Staat. Ähnlich verhielt es sich mit dem Schweigen. Es kam von innen und von außen. In der Familie wurde nicht nur viel geschwiegen, sondern auch verschwiegen. Man wollte Gefühle der Unsicherheit und Angst nicht steigern. Auch die Mißbilligung des Hitler-Regimes geschah schweigend. Überwiegend schweigend nur konnte der junge Mann seine Lehrjahre durchhalten. Der Übergang in den Bibliothekarsberuf signalisiert den – nach außen unkämpferischen – Rückzug in stillere Gefilde.

Vieles an dieser «Zwischenbilanz» berührt sympathisch, vor allem die persönliche Aufrichtigkeit, die Wärme, mit der er Menschen schildert, die stille Sympathie, die ihm Verurteilung und jedes ideologische Freund-Feind-Schema versagt. In einer Mischung aus Offenheit, Zurückhaltung, Mitteilung und Diskretion, im Ton ernst, begleitet von leisem Humor, mit einem Blick, der im Privaten Politisches sichtet, ist dieser unspektakuläre, für die beschriebenen Jahrzehnte nicht untypische deutsche Lebenslauf ein bedeutendes zeitgeschichtliches und eindrucksvolles literarisches Dokument. Unaufdringlich, ohne präntösen Anspruch untersucht de Bruyn das eigene Ich. Ohne Betterwissen und ohne Zorn zeigt er «den Menschen in seinen Zeitverhältnissen».

Paul Konrad Kurz, Gauting

<sup>4</sup> Günter de Bruyn veröffentlichte 1986 im Mitteldeutschen Verlag Halle einen Band Erzählungen und Aufsätze unter dem im politisch-literarischen Kontext ungewöhnlichen Titel «Frauendienst».

# KATHOLISCHES KUNSTGESPRÄCH?

Stationen der ersten Jahrhunderthälfte

«Es ist schwer, unter Katholiken über die neue Kunst in einer Sprache zu reden, die die gegenwärtigen Kunstprobleme und die ganze katholische und geschichtliche Weite zugleich erfaßt; denn wir Katholiken haben in künstlerischen Dingen keine eigene Sprache mehr.»<sup>1</sup> – Sätze, geschrieben im Jahre 1914. Sie stammen von Konrad Weiß. Der eher durch seine Dichtung bekannte K. Weiß war von 1905 bis 1920 Sekretär des «Hochlands». Carl Muth hatte ihn für seine 1903 gegründete Zeitschrift gewonnen, eine Zeitschrift, die das Ziel verfolgte, die kulturelle Isolierung des deutschen Katholizismus zu durchbrechen. C. Muths eigene Interessen lagen primär bei der Literatur. «Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?» lautete der Titel jener Schrift, mit der er um die Jahrhundertwende den sog. Literaturstreit im deutschen und österreichischen Katholizismus auslöste. Das dort geäußerte Interesse an der Öffnung des Katholizismus für die moderne Kultur war die programmatische Grundlinie des «Hochlands». Und Konrad Weiß beschäftigte darin vor allem das Verhältnis zur Kunst.

«... denn wir Katholiken haben in künstlerischen Dingen keine eigene Sprache mehr»; so endet der Satz, mit dem ich eingesetzt habe, und es geht dann weiter: «Unsere Gedanken befinden sich innerhalb der allgemeinen liberalen Bildungskonventionen in einer Diaspora, und wir können einander nur schwer verstehen, weil unsere Sprache nicht die übliche sein kann; ja es hat oft den Anschein, als wollten wir einander nicht verstehen, weil wir instinktiv fühlen, daß die Dinge viel schwerer werden, wenn wir sie in eine eigene Sprache und katholische Denkweise aufnehmen wollen; während wir sie scheinbar mit den Mitteln der liberalen Denkweise leicht beherrschen und so einen ausreichenden Kulturanschluß zu gewinnen glauben. . . Die Kunst ist heute in der Öffentlichkeit eine linksliberale und radikale Sache und es wird dort viel ehrliche Arbeit geleistet. Diese Arbeit ist aber nicht unsere Arbeit, und jene Ehrlichkeit ist für uns nicht Wahrheit.»<sup>2</sup> – Von der Notwendigkeit, die – im Jahre 1914 – gegenwärtigen Kunstprobleme in eine spezifisch katholische Denkweise und Sprache aufzunehmen und darin zu verhandeln, ist hier die Rede und zugleich von den ungeheuren Schwierigkeiten eines solchen Versuchs. Die Katholiken erscheinen als eine kulturelle Minorität, die im herrschenden liberalen Bildungsmilieu nur schwer zu einer eigenen Verhandlungsweise der Dinge findet und doch offenbar davon nicht zu dispensieren ist. Das polemische Ressentiment der Kulturkampffära scheint überwunden, die ehrliche Arbeit des liberalen Kunstdenkens wird durchaus respektiert. Aber es ist nicht das, was die Katholiken zu leisten hätten, und ein reibungsloser Anschluß an die herrschende Denkweise erscheint als zu leichte Befriedigung des erwünschten Kulturanschlusses. Der Auszug aus dem kulturellen Ghetto in das offene Feld der Gesamtkultur soll nicht zur schlichten Assimilation an die geltenden Bildungskonventionen geraten, in denen alles schon im Plausibilitätsrahmen der herrschenden liberalen Bildungsschicht verhandelt wird, sondern zur eigenständigen Inangriffnahme dessen, was hier zur Verhandlung steht, ausgebildet werden, aufgenommen werden in eine «eigene Sprache und katholische Denkweise». Und eben dies erscheint als ebenso schwierig wie es notwendig ist.

Aber die zitierten Sätze sind nicht der Einsatz einer Jeremiade über die schlechten Verhältnisse, sie beschreiben vielmehr nur die Ausgangslage, von der aus man es doch zu versuchen hat. Ein Stichwort ist in den zitierten Sätzen schon gefallen, das für

Weiß die Notwendigkeit einer eigenen katholischen Befassung mit der Kunst markiert: «Wahrheit». Es geht in der Kunst, und auch in der Kunst der Gegenwart, um die Wahrheit. Das wird dann noch deutlicher formuliert als die Überzeugung, «daß Kunst doch viel mehr sei als ein schönes seelisches Interesse oder ein sittliches Ideal. Sie ist das höchste Bewußtsein des Weltzusammenhangs».<sup>3</sup> Der Sinn der Kunst erschöpft sich nicht im schöngeistigen Vergnügen oder der moralischen Auferbauung und findet darin nicht ihren genuinen Maßstab. Die Kunst ist in ihrer Bildform Ort der Welterkenntnis, Offenbarung der Welt in ihrem universalen Zusammenhang.

## Innerkatholischer Kulturkonflikt

In dieser Erhebung der Kunst über einen ästhetischen bzw. ethischen Wahrnehmungs- und Bewertungsrahmen scheint eine erste Differenz zu den Bildungskonventionen des liberalen Bürgertums aufgemacht. Aber unausgesprochen ist hier auch eine innerkatholisch virulente Einstellung zum Kunstgeschehen im Visier. Wenn man sich die zeitgenössische katholische Kunstkritik, wie sie z. B. in den «Stimmen der Zeit» von den Jesuiten Stephan Beissel und Josef Kreitmaier betrieben wird, vor Augen führt, so ist sie in der Hauptlinie moralische Kritik an der die sittliche Volksgesundheit verderbenden Dekadenz der modernen Kunst.<sup>4</sup> Der Topos von der entarteten Kunst ist Jahrzehnte, bevor ihn die Nazis auf den Schild hoben, in dieser katholischen Kunstkritik gang und gäbe. Die moralische Auferbauung des Volkes erscheint als Leitlinie kirchlicher Kunsttätigkeit. Von solcher moralpädagogischen Funktionalisierung der Kunst sucht sich Weiß ebenso zu distanzieren wie von ihrer schöngeistigen Ästhetisierung, wenn er ihren Erkenntnis- und Wahrheitswert ins Zentrum rückt. Die Verhandlung der Kunstfragen in einer spezifisch katholischen Denkweise bedeutet für Weiß den wie immer auslaufenden Versuch, die Kunst auf die Wahrheit und d. h. auf die Offenbarung Gottes zu beziehen, und eben dies ist eine Hinsicht, mit der man sich in den herrschenden Bildungskonventionen in einer Diaspora befindet.

Die bisher zitierten Sätze von Konrad Weiß stehen in einem «Offenen Brief», den er im Jahre 1914 an P. Desiderius Lenz, den damals bereits 82jährigen Begründer der Beuroner Schule, richtete. «Ich will Sie ehren», heißt es dort, «als den Schöpfer einer katholischen Kunstform und den Ergründer einer katholischen Denkweise, die im heutigen katholischen Kulturbereich ihresgleichen nicht hat. Niemand hatte so wie Sie in seiner Zeit mit einem katholischen Kunstwillen wirklich Ernst gemacht.»<sup>5</sup> Nicht Zustimmung zur Ideenwelt des Begründers der Beuroner Schule signalisiert diese Ehrenbezeugung, sondern die Hervorhebung eines Kunst-Denkens und Kunst-Schaffens, das die Ebene angibt, auf der das katholische Kulturgespräch nach Weiß' Überzeugung erstlich zu führen wäre. Ich will versuchen, die Differenz zwischen Lenz und Weiß in der gebotenen Kürze zu skizzieren, damit konkreter erkennbar wird, was Weiß im Sinn hat, wenn er davon spricht, die gegenwärtigen Kunstfragen wären in eine katholische Denkweise und Sprache aufzunehmen.

## Kulturkampf bedingte Bewußtseinslage

Peter Lenz, ein an der Münchner Akademie ausgebildeter Künstler, der dann als preußischer Stipendiat in Rom studiert

<sup>1</sup> K. Weiß, Zum geschichtlichen Gethsemane. Mainz 1919, S. 154.

<sup>2</sup> Ebd., S. 154.

<sup>3</sup> Ebd., S. 155.

<sup>4</sup> Vgl. A. Stock, Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik. Positionen der Moderne. Paderborn 1991, S. 21–35. Vgl. Besprechung von August Heuser in: Orientierung 56 (1992), Nr. 19, S. 214ff.

<sup>5</sup> K. Weiß, a. a. O., S. 151.

hatte, hatte sich 1872 dem 1863 neu gegründeten Benediktinerkloster Beuron als Kunstoblate angeschlossen und war dort schließlich als P. Desiderius eingetreten. Er ist ein seltsam origineller Kopf, der in dieser insgesamt restaurativen Periode des Katholizismus nach der Mitte des 19. Jahrhunderts im Innenbereich der katholischen Glaubens- und Lebenswelt selbst zu neuen Entdeckungen auf dem Gebiet der Kunst vorgestoßen ist. Im Unterschied zu vielen kirchlichen Kunstbemühungen vor ihm und nach ihm ging es ihm nicht um die Rückversicherung der zeitgenössischen kirchlichen Kunst in einer als klassisch-normativ unterstellten Epoche der christlichen Vorzeit. Die Nazarener der ersten Stunde hatten sich am Anfang des 19. Jahrhunderts an der Frührenaissance orientiert, an Raffael, Perugino, die neogotische Bewegung hatte auf das hohe Mittelalter geblickt, die benediktinisch-liturgische Bewegung orientierte sich dann an der romanischen und altkirchlichen Ara. Im Wechsel solcher historischer Patronagen spiegeln sich unterschiedliche programmatische Formationen, die sich freilich allesamt im Feld einer insgesamt traditionalistischen Ausrichtung bewegen. Die stilistische und zugleich ikonographische Orientierung der jeweils gegenwärtigen Kirchenkunstproduktion an einer als normativ anvisierten Epoche der Vergangenheit diente der Identitäts- und Kontinuitätswahrung in einer als gefährlich empfundenen Entwicklung der Gesamtkultur. Der Entwicklung der Moderne sollte eine aus den Quellen der Vorzeit zu gewinnende kirchliche Eigenkunst entgegengestellt werden, die aus den Ressourcen der unbezweifelbar christlichen Epochen gespeiste Imagerie einer eigenständigen katholischen Subkultur.

Auch Desiderius Lenz denkt im Klima dieser durch den Kulturkampf noch forcierten Bewußtseinslage. Schon 1866 notierte er in Rom: «Die Welt hat gelernt, ihre Kraft zu verhundertfachen; und die Macht ob ihrer Herrschaft über die entdeckten Naturkräfte ist ihr in den Kopf gestiegen; die moralische Kraft der hl. Kirche erscheint ihr veraltet und abgelebt. Aber eine Macht steht der hl. Kirche noch zu Gebote, wenn ihre Zeit gekommen ist. Das ist die Gewalt der Kunst im Gewande des hohen Stils; sie ist es, die der hl. Kirche einen Nimbus geben wird, daß alles andere wie gemeines Bettelzeug daneben stehen wird.»<sup>6</sup> Aus demselben Jahr stammt die Tagebuchnotiz: «Es wird die Zeit kommen der despotischen Hierarchie, [...]. Die Despotie wird eine geistige sein, in der Art, daß die Kirche ihre Lehren und erhabenen Wahrheiten in einer Gewalt und unabweisbaren Wahrheit predigen wird, wie nie dagewesen. Sie werden erscheinen und heraustreten in einem Gewande der Herrlichkeit und der Kraft und Anmuth, daß viele sein werden wie «Träumende». Und dieses wird eintreten, wenn die hl. Kirche die Kunst klassischen Stils und Kritik heiligen und in ihren Dienst aufnehmen wird.»<sup>7</sup> Lenz' Hoffnung auf die überwältigende Macht der Kunst hat an solchen Stellen die geradezu eschatologische Tönung, daß die Völker zum Haus des Herrn kommen und die Herrlichkeit des Herrn sehen. So utopisch hochfliegend hat wahrscheinlich niemand in der katholischen Kirche der neueren Zeit von der religiösen Macht der Kunst gedacht.

Worauf basierte solche Erwartung und was meinte er mit der Kunst «klassischen Stils»? Es war nicht das Vorbild eines Stils der christlichen Kunstvergangenheit. Ihm war über dem Studium der ägyptischen Kunst das wahre Wesen der religiösen Kunst aufgegangen, über der ägyptischen, die ihm aller heidnischen Figurationen zum Trotz, der Uoffenbarung Gottes am nächsten zu sein schien, und zwar in einer doppelten Hinsicht. Zunächst in der Einsicht, daß das Religiöse an der Kunst primär nicht als eine Sache der Ikonographie, sondern als eine bestimmte Qualität der Bilderschei- nung anzusehen war. Das

Göttliche an den Bild- und Bauwerken der Ägypter war nicht etwas, was den unruhigen Menschen nochmals bewegte, sondern das Monumentale, Statische, was der unklaren und unsicheren Tribulation der Weltwirklichkeit gegenübertrat, was den Menschen stellte und zum Stillstand brachte, indem es ihn in die Sphäre einer überwältigenden Klarheit und Ruhe emporhob.

Dies darzustellen gelang den Ägyptern, weil sie das Gesetz des Ebenmaßes, der Harmonie der Größen in der Natur gefunden und angewandt hatten. «Die Gesetze des Schönen, d. i. des Göttlichen sind in den Werken Gottes in der Natur geheimnisvoll verborgen wirkend... Sie sind aber nicht die Erscheinung der Natur selber.»<sup>8</sup> Die wahrhaft religiöse Kunst kann nicht ein die Erscheinung der sichtbaren Natur mimetisch nachahmender «Affe der Natur»<sup>9</sup> sein, sondern nur die Sichtbarmachung der an ihr selbst unsichtbaren Gesetze. So findet die religiöse Kunst ihr Instrumentarium in einer «ästhetischen Geometrie». Dies nimmt Ideen vorweg, die später z. B. im Umkreis des Bauhauses eine wichtige Rolle spielten. Aber Lenz' eigene christliche Kunst ist doch keine abstrakte, sondern eine Durcharbeitung jenes anschaulichen Glaubensgebäudes (und seiner Marien-, Herz Jesu- und Sakramentsfrömmigkeit), wie es der Katholizismus in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgebildet hatte. In Lenz' Offenbarungstheologie der Kunst verbinden sich zwei Theologumena miteinander, der Satz aus der Genesis: «Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Mann und Weib erschuf er sie» und der andere aus dem Buch der Weisheit stammende Satz: «Gott schuf alles nach Maß, Zahl und Gewicht.» Die Erscheinung des Menschen als Mann und Frau und diese in der schönsten Proportionalität nach den Gesetzen der ästhetischen Geometrie zur Darstellung gebracht, macht den Schöpfer in der Welt sichtbar. Von Adam und Eva gelangt Lenz so zur neuteamentlichen Offenbarungsgestalt der Pietà, in der diese Doppelgestalt von Mann und Frau in Christus und Maria ihre äußerste Figuration findet. Eine nach den Gesetzen der ästhetischen Geometrie geschaffene Pietà wird konsequenterweise die finale Figuration der Ideal-Kirche (einer Herz-Jesu-Kirche), an deren Konzeption Lenz lebenslang gearbeitet hat, ohne sie realisieren zu können. Die erhaltenen Notizen und Pläne überliefern das Modell eines vierräumigen, bis ins Detail der Maße und Einrichtung durchgebildeten Tempels, ein veritables Gesamtkunstwerk des katholischen Glaubens, der das im jüdischen und heidnischen Tempel religionsgeschichtlich Vorgebildete in eminenter Weise vollenden sollte: das Haus Gottes in der Gegenwart. Daran knüpfte er seine großen Erwartungen für die Macht der religiösen Kunst in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen der Zeit. Dieses (natürlich die Liturgie einschließende) Gesamtkunstwerk wurde nicht realisiert, den Beuroner Äbten und Klostergegnossen erschien es als abwegige Spekulation eines Laientheologen. Und als 1983 Harald Szemann in einer großen Ausstellung der Düsseldorfer Kunsthalle den europäischen Hang zum Gesamtkunstwerk von Richard Wagner bis Joseph Beuys ausgiebig präsentierte, war es so vergessen, daß es nicht einmal der leisesten Erwähnung wert war.

### Die formscheidende Kraft des Christentums?

Für Konrad Weiß freilich war es Desiderius Lenz, der wie kein anderer in seiner Zeit mit einem katholischen Kunstwillen wirklich Ernst gemacht hatte. Aber auf der Ebene dieses Ernstes sieht Weiß dann seine eigene Position als entschiedene «contrepartie» zu der des Beuroner Benediktiners. In dem katholischen Kulturkonflikt, den Weiß mit Lenz auszutragen sich unterfängt, geht es um die Offenbarung Gottes in der Welt. Lenz sucht sie an einem Ort der absoluten Ruhe, des Stillstands der Geschichte. Er sucht im Medium der Kunst das

<sup>6</sup> D. Lenz, Aphor 60, zit. nach H. Siebenmorgen, Die Anfänge der «Beuroner Kunstschule». Peter Lenz und Jakob Wüger, 1850–1875. Sigmaringen 1983, S. 273.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> D. Lenz OSB, Zur Ästhetik der Beuroner Schule. Wien 1898, S. 15.

<sup>9</sup> Ebd., S. 25.

Paradies vor dem und jenseits des Sündenfalls der Geschichte, aber es ist ihm nicht – wie manchem seiner weltlichen Zeitgenossen, *Gauguin* z. B. – der Ort eines präzivilisatorischen freien Lebens in der Natur. Sein Paradies ist nicht das noch primitive Leben einer Südseeinsel, sondern die vollkommene Ordnung und granitene Majestät eines Tempels. Sein Paradies erscheint älter als das Organische. Die Überführung der Tribulation der Geschichte in einen Zustand anorganischer Ruhe scheint ihm der einzige Weg, in die Nähe des ewigen Gottes zu gelangen.

Bei Weiß ist der Ort der Offenbarung der Kunst der Ort der Erlösung nicht aus, sondern in der Geschichte. Für Weiß ist das zentrale Symbol der Offenbarung in der Geschichte nicht, wie üblicherweise in der christlichen Kultur, die Inkarnation oder der Kreuzestod Christi, sondern «Gethsemane». «Zum geschichtlichen Gethsemane» ist der Titel, unter dem seine wichtigsten kunsttheologischen Aufsätze gesammelt sind. Daß gerade «Gethsemane» für Weiß' Kunsttheologie zur Urszene der Offenbarung wird, ist nur aus einer besonderen Gegenwartserfahrung erklärlich. Es ist die Erfahrung der Kunst *van Goghs* und genauerhin das Schlüsselbild des «Olivengartens», zu dem van Gogh in einem Brief schreibt, «daß man die Impression des Angstgefühls auch geben kann, ohne geraden Wegs auf das historische Gethsemane loszusteuern».<sup>10</sup> Daß van Goghs subjektive seelische Erfahrung «von dem Blick in die Natur bis zur Ahnung von Gethsemane reicht», aber mit seinem seelischen Kampf an die Natur und ihre Formantwort allein gebunden bleibt und den geschichtlichen Komplex ausgeschaltet haben wollte, der mit dem Wort Gethsemane die geschichtliche Gebundenheit des abendländischen christlichen Kulturganzen ausdrückt,<sup>11</sup> eben dies bringt für Weiß den Offenbarungskern der Kunst mitsamt dem gegenwärtigen Stand seiner Entfaltung zum Vorschein. Die «Verspannung zwischen Gott und Erde»,<sup>12</sup> «der Zwiespalt zwischen Natur und Übernatur, ... der Schlund zwischen Gott und der Seele»,<sup>13</sup> der am Ölberg vom Fleisch gewordenen Wort aufs äußerste erfahren und erfüllt wurde, offenbart die christliche Welt- und Geschichtsform, die den «Sinn aller Formen im Hergang der Menschheit»<sup>14</sup> erschließt. Die «formscheidende Kraft des Christentums»<sup>15</sup> bewährt sich darin, daß sie alle jeweils geschichtlich erscheinenden Kunstwerke ins Verhältnis zu diesem Offenbarungskern setzt und damit «zu einem inneren Plan der Geschichte, dem wir unterworfen sind und dem die Kunst eine stetige zeugenhafte Verkörperung geben will».<sup>16</sup> Solcher Versuch, Kunst als Offenbarung durch die Geschichte zu verstehen, unterscheidet sich von aller hegelianischen Geschichtsphilosophie dadurch, daß er den geschichtlichen Fortgang der Kunst nicht insgesamt als Kontinuum eines notwendigen Fortschritts begreift, sondern die jeweilige geschichtliche Kunstform in ihrer Nähe oder Ferne zu jenem Offenbarungskern und so ihren Stand im Plan der Geschichte zu begreifen versucht. Der Titel «Zum geschichtlichen Gethsemane» gibt die diagnostisch-kriteriologische Richtung an, in der die von K. Weiß gesuchte, sich von der liberalen Kunstgeschichte abnabelnde, genuin-katholische Kunstkritik ihre Fundierung finden soll.

### Das Problem mit der Gotik

In einem Vortrag von Weiß aus dem Jahre 1927 findet sich der knappe Satz: «Im Thema Gotik ist der katholische Kulturkonflikt verborgen.»<sup>17</sup> Dies meint aber nun nicht mehr die frühere Debatte, ob der neogotische Stil der katholische Stil par excel-

lence sei. Der Konflikt ist mehr als ein stilistischer. Für Desiderius Lenz ist «Gotik» der Inbegriff des germanisch-protestantisch-romantischen Subjektivismus, dem die weltweite Wahrheit und Objektivität einer klassisch-katholischen Kunst konträr gegenübersteht. Für Weiß ist «Gotik» in ihrer geschichtlich-subjektiven Eindringlichkeit gerade die intensivste Annäherung an den Offenbarungskern von «Gethsemane». An dieser Differenz zeigt sich, daß die von Weiß für erforderlich gehaltene Aufnahme der gegenwärtigen Kunstprobleme in eine katholische Sprache und Denkweise mitnichten die Einbettung in ein dogmatisches Bezugssystem und die Abstoßung alles darin nicht Einbettbaren meint, sondern die Wahrnehmung eines innerkatholischen Kulturkonfliktes, der erst noch auszustehen ist.

Daß und wie der mit dem Thema «Gotik» markierte Konflikt auch die Folgezeit noch bestimmt, möchte ich in Kürze noch andeuten. Eine der einflußreichsten Leitfiguren des deutschen Katholizismus der Zwischenkriegszeit war der Laacher Abt *Ildefons Herwegen*, einer der führenden Theologen und Propagatoren der liturgischen Bewegung. Die Fragen der Kunst beschäftigten ihn, anders als Weiß und auch Lenz, ganz im Kontext der Liturgie. Es geht um die Wiedergeburt der «Gemeinschaftsliturgie», aus der eine wahre «Gemeinschaftskunst» hervorgeht: «Das kirchliche Leben muß sich wieder zur Geschlossenheit der liturgischen Gemeinschaft zusammenfinden, damit aus ihm eine wahre Gemeinschaftskunst geboren werden kann.»<sup>18</sup> Die geforderte «Gemeinschaftsliturgie» ist aber nicht eine Neuschöpfung, sondern die Wiederentdeckung der klassischen römischen Liturgie, die im 5./6. Jahrhundert bereits ihre vollendete Gestalt gefunden hatte; es ist die Liturgie des ersten, eben benediktinischen Jahrtausends. Die Rückkehr zu dieser Liturgie bedeutet die Abkehr vom «Irrweg»<sup>19</sup> der Gotik. Mit der Gotik ist Frömmigkeits- und kunstgeschichtlich ein Individualismus zur Herrschaft gelangt, «in dem das Einzelwesen immer stärker aus der Gemeinschaft und deren objektiven Bindungen heraustritt».<sup>20</sup> Mit der Gotik hat ein gotisch-germanischer, subjektivistischer Ausdruckswille das kirchliche Leben und den Gottesdienst zu durchsetzen begonnen, der bis in die Gegenwart anhält, in der Kirche wie in der Kunst (wo der Expressionismus als seine letzte Ausgeburt erscheint). Er herrscht auch, und darin wird die auf die Formel «Germanentum und Antike!» gesetzte Universalprogramm des Laacher Abts vollends deutlich, auch in der Politik: «Wir Deutsche darben dieses Gemeinschaftsgeistes so bitter.»<sup>21</sup> Und eben dies vermag die katholische Kirche zu heilen: «Zwei unvergleichliche Werte haben die Katholiken unseren Volksgenossen zu bieten: Objektivität gegenüber dem auflösenden Subjektivismus und Gemeinschaft gegenüber dem atomisierenden Sozialismus. Eine unübertreffliche Schule, in der wir diese Lebensgüter ausbilden, ist die Liturgie.»<sup>22</sup> Die liturgische Bewegung – das ist hier nicht zu übersehen – zielt nicht nur auf die Erneuerung eines binnenkirchlichen Teilbereichs, sondern von der Liturgie aus auf die des nationalen Lebens insgesamt. In diesem weitgesteckten Rahmen interessiert Herwegen die Kunst, die sich, der Gemeinschaftsliturgie entsprechend, als Gemeinschaftskunst in Stil und Ikonographie nur an der Kunst des ersten Jahrtausends orientieren kann, wenn es insgesamt darum geht, hinter den gotisch-germanischen Subjektivismus zurückzukommen. Die freie Kunst der Moderne und ihr subjektiver Gebrauch spielt hier keine Rolle. Im Interesse dieser Kunsttheologie liegt nur die Gemeinschaftskunst im Heiligtum; und in der Nation: «Wie die wahre kirchliche Kunst so wird auch die echte nationale Kunst aus dieser innersten seelischen Lebensgemeinschaft er-

<sup>10</sup> Zit. bei K. Weiß, Das gegenwärtige Problem der Gotik. Augsburg 1927, S. 17.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., S. 23.

<sup>13</sup> K. Weiß, Zum geschichtlichen Gethsemane. S. 4.

<sup>14</sup> Ebd., S. 28.

<sup>15</sup> Ebd., S. 28.

<sup>16</sup> K. Weiß, Das gegenwärtige Problem der Gotik. S. 15.

<sup>17</sup> Ebd., S. 10.

<sup>18</sup> I. Herwegen OSB, Lumen Christi (Gesammelte Aufsätze). München 1924, S. 89.

<sup>19</sup> Ebd., S. 73.

<sup>20</sup> I. Herwegen, Christliche Kunst und Mysterium. Münster 1929, S. 30.

<sup>21</sup> I. Herwegen, Lumen Christi. S. 90.

<sup>22</sup> Ebd., S. 90.

wachsen.»<sup>23</sup> «Im Thema Gotik ist der katholische Kulturkonflikt verborgen.»

### Romano Guardini: Kultbild und Andachtsbild

In die Folie dieses Themas schreibt sich auch noch die Kunstanschauung des zweiten großen Theologen der liturgischen Bewegung ein. Im Jahre 1939 erscheint *Romano Guardini* kleine Schrift «Kultbild und Andachtsbild». Der gegenwärtige Wunsch nach dem Kultbild, heißt es dort, «steht im Zusammenhang mit jener Bewegung, die wir die liturgische nennen; dem Verlangen also, aus dem neuzeitlichen Subjektivismus heraus in ein Seinsmäßiges, vom Werden der neuen Schöpfung bestimmtes christliches Leben zu kommen».<sup>24</sup> Das «Kultbild» meint die objektive Präsenz des Heiligen und entspricht so der objektiven Liturgie. Das «Andachtsbild» hingegen geht vom «Innenleben des gläubigen Einzelnen» aus und «meint Gott und sein Walten als Inhalt menschlicher Frömmigkeit».<sup>25</sup> «Es steht im Zusammenhang mit dem persönlichen christlichen Leben... Es fügt sich in den Unterricht ein und vermittelt Belehrung. Es gehört zur Seelsorge, bringt Erbauung und Trost. Es dient der religiösen Erziehung.»<sup>26</sup> Aus der religiösen Erfahrung des Einzelnen kommend und auf sie hinwirkend hat das Andachtsbild seinen genuinen Ort in der menschlichen Wohnung, und in der Kirche nur per accidens und am Rande, insoweit diese auch als «Ort religiösen Erfahrens, Stätte der Erbauung»<sup>27</sup> verstanden und eingerichtet wird. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die Kirche aber die «offizielle Stätte»<sup>28</sup> der

<sup>23</sup> Ebd., S. 91.

<sup>24</sup> R. Guardini, Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker. Würzburg (1939), 1952, S. 22f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 9.

<sup>26</sup> Ebd., S. 11.

<sup>27</sup> Ebd., S. 16.

<sup>28</sup> Ebd., S. 16.

Die Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien/  
Theologie im Fernkurs bei der Domschule Würzburg sucht für zeitlich auf zwei Jahre begrenzte Aufgaben

## einen Theologen/ eine Theologin

als wissenschaftliche Halbtagskraft. Erwartet werden theologische und andragogisch-didaktische Kompetenz, möglichst auf Erfahrung in der Erwachsenenbildung beruhend, äußeres und inneres Engagement im Dienste der Glaubensvermittlung, Teamfähigkeit und die Bereitschaft, sich in die Fernstudiendidaktik rasch einzuarbeiten.

Dienstort ist Würzburg, jedoch sind auch Studienveranstaltungen in ganz Deutschland, vorab in den neuen Bundesländern, zu halten bzw. zu begleiten.

Die Bezahlung erfolgt nach Ablauf der Probezeit gemäß BAT IIa.

Bewerbungen an die Leitung der Domschule Würzburg, Postfach 11 04 55, D-8700 Würzburg.

gemeinschaftlichen Liturgie, und ihr entspricht das Kultbild. In Guardinis Sicht ist die Neuzeit von der Grundform des «Andachtsbildes» beherrscht, während das «Kultbild» seine große Zeit in der Kunst der Mosaiken und Fresken des ersten Jahrtausends hatte. Guardini selbst stellt sich, was die gegenwärtige und künftige Rolle des religiösen Bildes anlangt, aber nun nicht entschieden auf den Standpunkt der zum Durchbruch gelangten neuzeitlichen Subjektivität, um im Durchgang durch sie – wie es bei Konrad Weiß der Fall ist – den Stand der Geschichte der Offenbarung zu erkennen. Im Gegenteil, er bekennt ausdrücklich, daß seine «besondere Verehrung und Liebe» dem «Kultbild» gehöre und sein Wunsch dahingehe, «daß unser kirchlich-künstlerisches Leben... wieder stärker»<sup>29</sup> davon bestimmt werde. In Guardinis geschichtstheologischer Perspektive stellt sich die Neuzeit als eine zu Ende gehende Epoche dar. Er erhofft gegenwärtig zum Individualismus der Neuzeit den Aufgang einer neuen Zeit, einer Frühzeit mithin. Das Movens dieser Epochenwende ist die Gemeinschaftsliturgie. Freilich weiß er, daß, wenn man dem Banne der Subjektivität entrinnen will, ein neues «Kultbild» nicht einfach zu «machen», auch nicht im modernisierenden Rückgriff auf die alten Bildformeln der byzantinischen und romanischen Epochen einfach zu restaurieren ist. Man kann es nur als neue Epiphanie erwarten.

Hier aber wird die dringende Erwartung des Jahres 1939 in der Folgezeit zunehmend zurückgenommen. In seinem Beitrag zur Ausstellung «Arte liturgica in Germania 1945/55» spricht Guardini von jener Stelle des heiligen Raums, für die er die Epiphanie eines neuen «Kultbildes» erhofft hatte. Und seine theologische Zuneigung gilt nun dem Schweigen der leeren Fläche, in der die geheimnisvolle Anwesenheit des Heiligen erscheint. Nicht mehr ein gegenständliches Kultbild, sondern die leere Fläche selbst erweist sich als die eigentliche Erfüllung jenes Wunsches nach numinoser Präsenz. Epochaldagnostisch scheint dies aber dann doch zu bedeuten, daß die Neuzeit nicht in der neuen Wendung zu einem objektiven gemeinschaftlichen Kultbild abgelöst erscheint, sondern in der Mystik von Leere und Licht sich in ihren eigenen Grund vertieft und nur darin ein gemeinschaftlich verbindliches Bild des göttlichen Geheimnisses zu erlangen vermag. Dem korrespondiert die Bautheorie und Bautätigkeit von Guardinis Freund *Rudolf Schwarz*.

### Theologische Kunstkritik heute

«Es ist schwer, unter Katholiken über die neue Kunst in einer Sprache zu reden, die die gegenwärtigen Kunstprobleme und die ganze katholische und geschichtliche Weite zugleich erfaßt.»<sup>30</sup> Es ist trotzdem der Versuch dazu gemacht worden. Ich habe wenige Stimmen in Erinnerung gebracht. Es sind nicht die einzigen. Andere wären hinzuzuziehen: *Otto Mauer* und *Hans Sedlmayer*, *Lothar Schreyer* und *Theodor Bogler*, *Anton Henze*, *Walter Warnach* und andere mehr.<sup>31</sup> Es gibt, wenn auch halb vergessen, eine Geschichte der Versuche, die Fragen der Kunst in eine spezifisch katholische Sprache und Denkweise aufzunehmen, und darin kommt in unterschiedlichen Varianten zum Vorschein, was offenbar der katholische Kulturkonflikt im 20. Jahrhundert ist. Dies in Erinnerung zu bringen ist notwendig, wenn man, was in der gegenwärtigen Situation ist und nicht ist, besser verstehen will.

Der Rückblick auf die Geschichte erzeugt vor allem Fragen. Gibt es das noch: Ein katholisches Kulturgespräch, den Versuch, die Fragen der gegenwärtigen Kunst (Kultur überhaupt) in eine spezifisch katholische Sprache und Denkweise aufzunehmen? Gibt es das noch: Einen innerkatholischen Kulturkonflikt, und worin wäre er zu suchen? Ist er noch immer im Thema «Gotik» verborgen? Am Anfang der siebziger Jahre sind das «Hochland» und «Wort und Wahrheit» eingestellt

<sup>29</sup> Ebd., S. 18.

<sup>30</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>31</sup> Vgl. A. Stock, Zwischen Tempel und Museum, passim.

worden, Zeitschriften, die über Jahrzehnte das Forum des kulturellen Katholizismus waren, der sich am Anfang des Jahrhunderts unter C. Muths Ägide gegen die Vorherrschaft eines primär politischen und sozial-pastoralen Katholizismus aufgerichtet hatte. Kann man dies als Indiz einer weiterreichenden Interessenverschiebung verstehen in Richtung auf eine neue Phase des politischen Katholizismus, für den die sozialen und die ethischen Fragen, Verfassungs- und Moralkonflikte den Fokus des Interesses bilden, und zwar nicht nur links unten, sondern auch rechts oben?

Von einem katholischen Kulturkonflikt könnte man vielleicht noch am ehesten im Zusammenhang mit der Liturgiereform sprechen, die ja von oben her sehr einschneidend in die Lebensform der Katholiken einschneidet. Aber wurde er wirklich ausgetragen oder nicht im Vollzugsverfahren erledigt mit dem Resultat, das jetzt zutage liegt? Hätte dieser Konflikt um die Liturgie, also doch um die Form katholischer Gottesverehrung

am Ende des 2. Jahrtausends, seinen Kern immer noch in der «Gotik», also in der Verhältnisbestimmung von objektivem Kult und jener Subjektivierung der Religion, die von der Gotik her das Stigma der Neuzeit wurde? Geht solche Subjektivierung am Ende über die Objektivität eines jeden kirchlichen Kultes hinweg in jene synkretistische Weltreligion, deren liberale Kathedrale das Museum ist, die berühmte Berliner Katholikentagsausstellung «Zeugnis des Glaubens – Geist der Avantgarde» sozusagen als das prospektive Gegenmodell zur Strenge jenes Tempels der katholischen Wahrheit, der dem P. Desiderius Lenz einst vorschwebte? Kann unter den pluralen Weltanschauungsbedingungen einer alexandrinischen Weltkultur Konrad Weiß' Frage nach der Wahrheit überhaupt noch gestellt werden, ohne daß man den labilen Religionsfrieden gefährdet? – Ich habe zum Schluß nur Fragen, nichts als Fragen für ein vielleicht doch nicht abgeschlossenes katholisches Kulturgespräch.

Alex Stock, Köln

## Rückblick auf Thomas Ohm (1892–1962)

Daß es in diesem Jahrhundert zu Veränderungen in Christentum und Theologie (beiderlei Geschlechts, das heißt in evangelischer und katholischer Variante) gekommen ist, ließe sich an vielerlei Themen zeigen. Nicht zuletzt gab es im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen in Theorie und Praxis auffällige und überfällige Veränderungen, so daß man sowohl die christliche Verpflichtung zur «Mission» als auch die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen heute mit anderen Augen sieht. Sicherlich wären viele Gründe zu nennen – nicht nur theologische, sondern eben auch philosophische, historisch-politische, soziologische, kulturwissenschaftliche usw. –, die zu dieser neuen theologischen Sicht geführt haben; hier soll lediglich des Beitrags eines Theologen gedacht werden, der vor 100 Jahren, am 18. Oktober 1892, in Westerholt in Westfalen geboren und vor 30 Jahren, am 25. September 1962, verstorben ist: Der Münsteraner Missions- und Religionswissenschaftler Thomas Ohm OSB gehört zweifellos zu den Vorläufern jener Erneuerung, die das 2. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* vom 28.10.1965 in gewissem Umfang theologisch legitimiert hat. Da es heute immer schwieriger zu werden scheint, frühere Reformansätze, die im Rahmen des damals Möglichen sehr vorsichtig formuliert sein mußten, zu verstehen, mag diese kurze Erinnerung an Thomas Ohm, dessen Schüler ich einige Jahre war, angebracht und nützlich sein.

Mit der Aufzählung seiner Werke allein ist es dabei nicht getan.<sup>1</sup> Ein deutscher (katholischer) Philosoph nannte Ohm mir gegenüber despektierlich einen «Sammler». Dieses akademische Schimpfwort pflegte oder pflegt man in manchen Kreisen zu verwenden, um jemandem zwar Fleiß und Wissen zu bescheinigen, eigenes «Denken» jedoch abzuspochen. Der Vorwurf läßt jedoch oft den allgemeinen und fachlichen Kontext unberücksichtigt, in dem ein Gelehrter wie Ohm arbeitete und seine eigenen Gedanken und Impulse mehr oder weniger verborgen zur Geltung brachte und bringen mußte. Wer Ohm kannte, wird bestätigen können, daß er weit mehr war als ein Sammler, vielmehr ein Mann mit großem theologischem und interkulturellem Weitblick, wie man ihn zu seinen Lebzeiten im katholischen Bereich nicht leicht anzutreffen vermochte. Da es sehr schwer, wenn nicht unmöglich ist, die Anregungen, die von Ohms Vorlesungen und Seminaren ausgingen, zum Beispiel heutigen Studenten zu «vermitteln», kann hier nur ein Blick auf die wichtigsten Arbeiten Ohms gerichtet werden.

Als Missionsbenediktiner der Erzabtei St. Ottilien hatte Ohm 1924 bei dem angesehenen Mediävisten Martin Grabmann in München mit einer Untersuchung über «Die Stellung der Hei-

den zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin» promoviert. Sie erschien 1927. Schon die Bedeutung dieses Dissertationsthemas bedarf heute einer Erläuterung. Für viele, nicht nur für Ohm stellte der thomanische Grund-Satz, daß die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, so etwas wie ein theologisches Leitmotiv dar, durch das «Natur» im Sinne der thomanischen Aristoteles-Rezeption positiv gewertet wurde und insofern eine Basis für die Möglichkeit der Würdigung des Nichtchristlichen im ganzen bereitgestellt war. Allein, Prinzipien zu haben, heißt noch nicht, die jeweiligen Konkretionen und Szenarien effektiv zu beeinflussen. Veränderungen brauchen Zeit, oft mehr Zeit, als – auch ohne Ungeduld – gut ist. Für Ohm war von seiner Dissertation her ein Ansatz gegeben, dem er folgte, obwohl damals nur ein sehr langsames «Fortschreiten» nach der Et-et-Methode möglich war. So findet man bei ihm im Zusammenhang mit der christlich-theologischen Begründung der Mission nicht nur Lob der nichtchristlichen Religionen, sondern auch moralischen Tadel und theologisch disqualifizierende Formulierungen wie «Gottesferne» und dergleichen mehr. Für eine gerechte Würdigung seines Lebenswerks und namentlich der Anstöße, die Ohm gab, empfiehlt es sich indes, auf die Fragestellungen zu achten, denen er sich zuwandte.<sup>2</sup>

### Breites und bezeichnendes Fragenspektrum

Nach Zwischenstationen in Salzburg, wo er sich, wenn ich nicht irre, für Fundamentaltheologie habilitierte (1927), und Würzburg (von 1932 bis zum Vorlesungsverbot 1941) hatte er von 1946 bis 1961 in Münster den missionswissenschaftlichen Lehrstuhl der theologischen Fakultät inne.<sup>3</sup> 1948 erschien sein vielgelesenes Buch «Asiens Kritik am abendländischen Christentum» (Neubearbeitung 1960 unter dem Titel «Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum»), das – über den katholischen Bereich hinaus und in mehrere Sprachen übersetzt – große Beachtung fand, weil es Fragen aus- und ansprach, die bis heute im Religionsdialog zwischen «Ost und West» eine wesentliche Rolle spielen. Sehr bedeutsam war dann das große Werk «Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie» (1950, 2. Aufl. 1957), mit dem Ohm zur Verände-

<sup>2</sup> Vgl. auch H. R. Schlette, Thomas Ohm zum Gedächtnis, in: ZMR 46 (1962) S. 242–250; ders., Thomas Ohm, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, hrsg. v. H. J. Schultz, Stuttgart-Olten 1966, S. 404–408.

<sup>3</sup> Vgl. des näheren Ohms eigenen Bericht: Meine Tätigkeit im Dienste der Missionswissenschaft in Münster, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster. 1911–1961. Festschrift, hrsg. v. J. Glazik, Münster 1961, S. 33–43; s. auch die Beiträge von E. Hegel und K. Müller über die Geschichte der Missionswissenschaft in Münster bzw. über Ohms Vorgänger Joseph Schmidlin, ebd. S. 3–21 bzw. S. 22–33.

<sup>1</sup> Vgl. die Bibliographie in: Th. Ohm, *Ex contemplatione loqui*. Gesammelte Aufsätze. Münster 1961, S. 435–448.

zung der bis dahin vorherrschenden Einstellung gegenüber den nichtchristlichen Religionen in erheblichem Maße beitrug. Dies gilt auch für seine weniger bekannte umfangreiche Arbeit «Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum» (Brill, Leiden 1948). 1962 veröffentlichte Ohm seine 900 Seiten umfassende «Theorie der Mission», die er bewußt unter den Titel «Machet zu Jüngern alle Völker» stellte, um damit die Verkündigung des *Evangeliums* im neutestamentlichen Sinne an die erste Stelle zu rücken, in betontem Gegensatz zu der «Löwener Schule», die die «Einpflanzung der Kirche» («plantatio ecclesiae») als das oberste Ziel der Mission ansah. Ich übergehe hier viele andere Publikationen Ohms, muß jedoch erwähnen, daß er in zahlreichen Aufsätzen wichtige Fragen der Missions- und Religionswissenschaft behandelt hat. Ohne aus heutiger Sicht die mögliche und notwendige Kritik an der Theologie Ohms herauszuarbeiten, sei hier nur zweierlei hervorgehoben, das für ihn charakteristisch war: Er wußte, daß Mission und somit das christliche Zugehen auf die nichtchristlichen Religionen nur vertrauenswürdig sein kann, wenn es nicht mit Gewalt und Drohung, mit Eurozentrismus und Kolonialismus verbunden ist – Ohm kannte die Missionsgeschichte sehr genau<sup>4</sup>, sondern allein aus der «Begeisterung», dem Enthusiasmus des Glaubens<sup>5</sup>; zu dieser Aufrichtig-

<sup>4</sup> Vgl. Th. Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Münster 1956, 2. erw. Aufl. 1961.

<sup>5</sup> Vgl. etwa: Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung (1956) sowie: Τῷ πνεύματι ζέοντες, Begeisterung und Mission (1951), in: *Ex contemplatione loqui*, a. a. O. S. 132–149 u. S. 98–112.

## ORIENTIERUNG

für Ihre Töchter oder Söhne in der Fremde, für Ihre Bekannten in den neuen Bundesländern, in Osteuropa oder sonstwo in der Nachbarschaft und in fernen Ländern als

### ausgewähltes Geschenk

Wenn Sie bald bestellen, werden wir besorgt sein, daß die Geschenkkarte rechtzeitig zur oder zum Beschenkten gelangt.

## ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich  
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenecker (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1993:

Schweiz: Fr. 44.– / Studierende Fr. 30.–  
Deutschland: DM 52.– / Studierende DM 36.–  
Österreich: öS 390.– / Studierende öS 270.–  
Übrige Länder: sFr. 40.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 450.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto 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

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

keit gehörte für ihn auch, daß Glaube, Theologie und Handeln aus wirklicher Überzeugung hervorgehen müssen, und genau in diesem Sinne verstand er die Formulierung des Thomas von Aquin «*ex contemplatione loqui*», die auch der Titel seiner Aufsatz-Sammlung wurde.

Ohm hatte Reisen nach Asien und Ostafrika unternommen<sup>6</sup> und war über die «Weltlage» seiner Zeit wohlinformiert. Überflüssig zu sagen, daß er vieles noch nicht sehen konnte und manches wohl nicht gesehen hat. Die politische und soziologische Dimension hat er zwar nicht verkannt, doch sie blieb für ihn im Hintergrund seines Interesses. Er war, wenn man es auf eine polarisierende Formel bringen will, ein *homo spiritualis*, kein *homo politicus*.<sup>7</sup> Auch war er exegetisch und systematisch nicht mit allen «*derniers cris*» vertraut – aber wer ist das schon auf die Dauer angesichts der Segmentierung und gegenseitigen Abschottung der theologischen Disziplinen? (Wer, sei hinzugefügt, ist überhaupt in der Lage, in Anbetracht der immensen Forschung die «Einheit der Theologie» theoretisch und existentiell mit- oder nachzuvollziehen – etwa die Computer des Vatikans?)

### Grenzen und Bedeutung seines Wirkens

Jedenfalls ging es Ohm um ein Christentum, das aus integrem Glauben heraus, also weder aus offenen noch aus versteckten Machtansprüchen seine Botschaft den Menschen vorträgt. Diese «Einseitigkeit des Glaubens» mag allzu «idealistisch» gewesen sein, aber sie war bei Ohm ohne Zweifel ehrlich. Vieles, was er geschrieben hat, wird man heute als obsolet und erledigt übergehen. Seine Weise, zu sprechen und zu schreiben, wird vielen fremd erscheinen (was freilich auch für andere Autoren jener Jahre gilt). Aber (auch) der Rückblick auf eine Gestalt wie Thomas Ohm stellt uns philosophisch und theologisch ganz allgemein vor die schwere Frage, ob und wie man Vergangenes fair und gerecht commemorieren kann. Daß Ohm seine eigenen Grenzen kannte, geht aus einigen Sätzen hervor, die er im Vorwort zu «*Ex contemplatione loqui*» geschrieben hat und die ich hier anführen möchte, weil ihnen zugleich allgemeine und spezielle Bedeutung zukommt: «Meine *Theoria*, *Contemplatio* oder *Schau* hat Jahrzehnte hindurch in der Hauptsache zwei Phänomenen gegolten: der Religion und der Mission. . . Wenn ich jetzt, gegen Ende meiner öffentlichen Lehr- und Schreibtätigkeit, auf das zurückschaue, was ich gesagt und geschrieben habe, so wird mir klar, daß vieles unzulänglich war und Verbesserungen, Vertiefungen, retractions notwendig wären. Aber auf der anderen Seite habe ich vielleicht doch nicht ganz vergeblich gearbeitet. Manches scheint aufgegangen zu sein und Früchte getragen zu haben.»

Zweifellos war Thomas Ohm nicht der einzige, der – zugleich relativ früh und relativ spät – die Problematik der außerchristlichen Religionen in der katholischen Theologie zur Sprache brachte (ich erinnere hier nur an den Schweizer Theologen Otto Karrer<sup>8</sup>), und zweifellos hat er die Vielzahl der damit sich ergebenden theologischen und kulturphilosophischen Fragen mehr anvisiert als ausgearbeitet, aber seine Anstöße und Anregungen gehören zu der Vorgeschichte eines neuen christlich-kirchlichen Selbstverständnisses<sup>9</sup> und verdienen deswegen, trotz ihrer Begrenztheit und (Zeit-)Bedingtheit, das respektvolle Memento, das man «alten Meistern» schuldet.

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>6</sup> Vgl. Indien und Gott. Religions- und missionskundliche Streifzüge durch Ceylon und Vorderindien. Salzburg 1932; Angkor Vat (1937), in: *Ex contemplatione loqui*, a. a. O. S. 339–351; Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium. Köln-Opladen 1953.

<sup>7</sup> Vgl. jedoch auch Ohms Buch: Die ärztliche Fürsorge der katholischen Missionen. Idee und Wirklichkeit. St. Ottilien 1935; sowie: Asiens Kritik am abendländischen Christentum. München 1948, S. 131–152.

<sup>8</sup> Vgl. O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Frankfurt/M. 1934 (mehrere Auflagen).

<sup>9</sup> Thomas Ohm wurde am 29. 8. 1960 durch Johannes XXIII. in die vorbereitende Konzilskommission über die Missionen berufen.