

O ORIENTIERUNG

Nr. 5 58. Jahrgang Zürich, 15. März 1994

IN DEN RUINEN DES salvadorianischen Dorfes El Mozote (Departement Morazán) fanden im Oktober 1992 am dritten Tage ihrer Nachforschungen vor Ort vier argentinische Gerichtsmediziner, die im Auftrag der von der Uno eingesetzten «Wahrheitskommission» (*Comisión de la Verdad*) Menschenrechtsvergehen aufklären sollten, die ersten Spuren eines großen Massakers: Im Verlaufe eines Tages bargen sie aus den Trümmern der Sakristei der Kirche Santa Catarina die Schädel und andere Skelett-Teile von zweiundzwanzig Kindern und von zwei Erwachsenen.¹ Fünfundreißig Tage lang wurde die Suche nach den Überresten weiterer menschlicher Leichen fortgesetzt und dann vorläufig einmal abgebrochen. Im Abschlußbericht der «Wahrheitskommission», der im März 1993 veröffentlicht wurde, wurde über die Funde von El Mozote zusammenfassend festgehalten, daß die gefundenen Skelettreste von 143 Menschen (genauer von einem Fötus, von 130 Kindern unter zwölf Jahren und von zwölf Erwachsenen) stammen würden, die alle gleichzeitig an diesem Ort umgebracht worden seien. Die gefundenen Patronenhülsen und ihre Fundorte würden darauf hinweisen, daß mindestens 24 Personen am Massaker beteiligt gewesen seien, die «innerhalb des Hauses, von der Türöffnung und von einem Fenster rechts neben der Tür aus gefeuert haben». Aufgrund dieser Indizien, der Herkunft und den Gewehrspuren an den gefundenen Geschossen wie aufgrund einer Reihe von Zeugenaussagen konnte schlußendlich die «Wahrheitskommission» mehr als 500 Menschen als Opfer eines von der Eliteinheit Atlacatl der salvadorianischen Armee in El Mozote und in einigen umliegenden Weilern im Dezember 1981 begangenen Massakers identifizieren. Weitere Exhumierungen, so die Meinung der Kommission, könnten die Zahl der Ermordeten noch erhöhen. Auf der Basis einer ersten umfassenden Zeugenbefragung hatte seinerseits schon im November 1991 das Rechtshilfebüro der Erzdiözese San Salvador (*Tutela Legal*) die Namen von 794 in El Mozote getöteten Personen veröffentlicht.

Die Wahrheit von El Mozote

Mehr als elf Jahre nach der Tat fand damit eines der größten Massaker der letzten Jahre in Lateinamerika seine Aufklärung. Daß dies erst nach einem so langen Zeitraum geschah, war nicht ohne Einfluß auf den Verlauf des Bürgerkrieges in El Salvador. Zwischen dem 11./12. Dezember 1981, dem Zeitpunkt des Massakers im Rahmen der Militäraktion «Operación Rescate», und dem Beginn des Monats Februar 1982, an dem der damalige amerikanische Präsident *Ronald Reagan* dem US-Kongreß seinen halbjährlichen Bericht über «Fortschritte der Regierung El Salvadors bei der Respektierung der Menschenrechte» vorlegen mußte, lagen nur wenige Wochen. Reagan konnte nach den vielfach kritisierten Menschenrechtsverletzungen der vorangegangenen drei Jahre in El Salvador die Fortsetzung von Militär- und Wirtschaftshilfe für dieses mittelamerikanische Land gegenüber dem Kongreß nur durchsetzen, indem er einen Zusatz zur «Foreign Assistance Act» von 1961 unterzeichnete, der die Gewährung von Militär- und Wirtschaftshilfe von einem solchen positiven Bericht (*The President's Certification*) abhängig machte.

Die ersten Berichte, die in den Vereinigten Staaten über das Verbrechen von El Mozote veröffentlicht wurden, erschienen zeitgleich am 28. Januar 1982 in der «New York Times» und in der «Washington Post», und damit also genau zwei Tage vor dem für die amerikanische Regierung entscheidenden Stichtag. Daß sie den Bericht von Präsident Reagan zu keinem Zeitpunkt während der Debatten im zuständigen Kongreß-Unterausschuß für Interamerikanische Angelegenheiten ernsthaft in Frage stellen konnten, macht den Vorgang, warum die Wahrheit über El Mozote so lange nicht ans Tageslicht kam, zu einem Lehrstück dafür, wie die Option für den Kalten Krieg als Rahmen US-amerikanischer Weltpolitik die Beurteilung der Vorgänge in Mittelamerika seit der kubanischen Revolution bestimmt hatte.

ZEITGESCHICHTE

Die Wahrheit von El Mozote: Die Arbeit der «Wahrheitskommission» in El Salvador in den Jahren 1992/1993 – Nach 11 Jahren wird das Massaker von El Mozote aufgeklärt – Die Strategie der US-Botschaft in El Salvador verhindert eine rasche Aufklärung – Debatten im amerikanischen Kongreß – Was bedeutet Objektivität einer Darstellung?

Nikolaus Klein

KATHOLIZISMUS

Ein Leben zwischen Kirche und Kultur: Die «Erinnerungen» von *Joseph Bernhart* (1881–1969) – Eine Biographie verknüpft mit der Modernismuskrise und dem Reformkatholizismus – Mitarbeiter der Zeitschrift «Hochland» – Studien zur Theologiegeschichte, zum Zeit- und Geschichtsverständnis – Ein Denken von den Rändern der Theologie her – Die Gegensatzpaare Geschichte und Mystik, Tradition und Moderne – Die in der Sprache aufgehobene Erfahrung – Der Sinn des Fragmentarischen.

Lorenz Wachinger, München

KIRCHE

Grund- und Menschenrechte in der Kirche: Zu einer umfangreichen Studie von *Felix Hafner* – Menschenrechte und moderne Rechtsstaatlichkeit – Der Begriff der Menschenwürde – Kirchliche Annäherungsprozesse an die Menschenrechtsidee – Zwei Typen der Begründung – Monistisch-theonome Option – Die Anerkennung der Autonomie säkularer Wurzeln der Menschenrechte – Die Problematik der Communio-Ekklesiologie – Der Abstand zwischen kirchlicher und weltlicher Rechtsentwicklung – Die Chancen einer verfassunggebenden Versammlung der Kirche.

Josef Bruhin

THEOLOGIE

Die Lehre vom «Leben aus dem Geiste»: Zum zweiten Band des «Handbuchs der Dogmatik» – Die große Klammer: Glaube als Leben aus und in der Zuwendung Gottes – Die Dialektik der modernen Freiheitsgeschichte – Kirche im soziopolitischen und ökonomischen Kontext – Zum Verhältnis von Judentum und Christentum – Sakramente und die Leibhaftigkeit menschlicher Kommunikation – Von der Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches – Entfaltung der Trinitätslehre: Selbstmitteilung Gottes und Geschichte.

Hermann Pius Siller, Frankfurt

FILM

«Schindler's List»: *Steven Spielbergs* filmische Realisierung der Geschichte des deutschen Fabrikanten Oskar Schindler – Rettet 1100 Juden vor der Vernichtung im KZ Auschwitz.

Erwin Leiser, Zürich

Der geheime Guerillasender «Radio Venceremos» hatte die erste Meldung über das Massaker von El Mozote am 24. Dezember 1981 gesendet, und am letzten Tage des Jahres hatte das Kommando der FMLN für das Departement Morazan über den gleichen Sender einen Aufruf an internationale humanitäre Organisationen und die internationale Presse veröffentlicht, in dem sie diese um Hilfe für die Aufklärung über die Massenmorde der Armee in El Mozote bat. Der damalige, interimistisch amtierende Präsident El Salvadors, *José Napoleón Duarte*, bezeichnete in einer Gegenerklärung die Meldungen der Guerilla als eine Propaganda, die das Ziel verfolgte, auf diese Weise die unmittelbar bevorstehenden Debatten im amerikanischen Kongreß zu beeinflussen.

In zwei Punkten waren die Äußerungen von Präsident Duarte zutreffend. Einmal benützte die FMLN die begangenen Massaker extensiv dafür, um die Politik und die Menschenrechtsverletzungen durch Regierung und Armee El Salvadors insgesamt zu kritisieren, aber diese Kritik beruhte auf Fakten, welche die Regierung El Salvadors zu keinem Zeitpunkt ernsthaft zu widerlegen versuchte. Dann ging Duarte zu Recht davon aus, daß der eigentliche Ort der Entscheidung über das politische Schicksal seines Landes der US-Kongreß in Washington war, obwohl sie vordergründig als Kontroverse darüber geführt wurde, was in dem kleinen und abgelegenen Dorf El Mozote am 11. und 12. Dezember 1981 wirklich geschah.

Die Stellungnahme der Botschaft

Thomas O. Enders, damals Leiter der Abteilung für Interamerikanische Angelegenheiten, der den Bericht von Präsident Reagan vor dem zuständigen Kongreß-Unterausschuß vertreten mußte, stützte sich in seinen Darlegungen auf ein umfangreiches Fernschreiben (vom 30. Januar 1982) der amerikanischen Botschaft in San Salvador. Diesem Bericht war eine kurze Zusammenfassung vorangestellt, die in den Beratungen als Argumentationsgrundlage diente. Sie folgt hier im Wortlaut:

«Untersuchungen der Botschaft über Berichte eines Massakers in El Mozote, auch eine Inspektion vor Ort durch einen Mitarbeiter des Militärattachés und eines Beamten der Botschaft miteingeschlossen, führen zu folgendem Ergebnis. Obwohl es unmöglich ist, gewaltsame Übergriffe von Regierungstruppen gegen die Zivilbevölkerung von El Mozote zu bestätigen oder zu widerlegen, ist es eindeutig, daß die Guerilla, die Verteidigungsstellungen in El Mozote hatte, nichts unternahm, die Bevölkerung aus dem Kampfgebiet zu evakuieren, obwohl sie Kampfhandlungen erwartete und sich darauf vorbereitet hatte. Des weiteren gibt es keine Hinweise darauf, daß jene, die geblieben sind, versucht hatten, das Gebiet zu verlassen. Während der «Operación Rescate» wurden Zivilisten getötet, aber es konnten keine Hinweise gefunden werden, die bestätigen würden, daß die Regierungstruppen im Kampfgebiet systematisch Zivilisten getötet haben, noch nähert sich die Anzahl der getöteten Zivilisten im entferntesten jenen Zahlen an, die in international verbreiteten Berichten genannt wur-

den. Wir setzen unsere Nachforschungen fort, u. a. auch darüber, welche Armee-Einheiten in El Mozote operiert hatten.»

Dieser Bericht ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal hatten die beiden im Bericht erwähnten Botschaftsangehörigen, nämlich Major *John McKay*, Mitarbeiter des Militärattachés, und der Beamte *Todd Greentree*, der eigentliche Verfasser des dann vom Botschafter *Deane Hinton* persönlich unterzeichneten Berichts, während eines Besuches des Kampfgebietes am 30. Januar 1982 das Dorf El Mozote selber nicht betreten. Ihre Beobachtungen stützten sich nur auf eine Inspektion, die sie bei einem Flug mit dem Hubschrauber gemacht hatten, und ihr Versuch, das Dorf zu betreten, wurde durch die salvadorianische Armee verhindert, indem diese ihnen wenige Kilometer vor El Mozote den militärischen Begleitschutz verweigerte. Greentree selber hatte später bestätigt, daß die knappe Darstellung der Vorgänge in El Mozote auf Mitteilungen der Armee zurückgehe. Aber nicht das ist das Auffallendste an diesem Resümee. Bemerkenswert sind die von Greentree (nach Beratungen mit dem stellvertretenden Botschafter *Bleakley*) in der Zusammenfassung geäußerten Schlußfolgerungen. Im ganzen Text wird ein einziger Sachverhalt als «eindeutig» behauptet, daß nämlich «die Guerilla, die Verteidigungsstellungen in El Mozote hatte, nichts unternahm, die Bevölkerung aus dem Kampfgebiet zu evakuieren, obwohl sie Kampfhandlungen erwartete und sich darauf vorbereitet hatte». Aber gerade diesem als so «eindeutig» qualifizierten Sachverhalt widerspricht der Verfasser in der Langfassung des Berichts, wenn er ein älteres Ehepaar erwähnt, das ihm berichtete, sie seien in den ersten Dezembertagen von der Guerilla zum Verlassen des Gebiets aufgefordert worden. Dieses Ehepaar wird dann weiterhin so zitiert, daß sie nach dem Ende der Kämpfe in das von der Armee kontrollierte El Mozote zurückgekehrt seien und dort Dutzende von Leichen gesehen hätten. Diese Behauptung wird im Bericht ebenso wenig kommentiert wie die unmittelbar danach erwähnte Aussage eines Mannes, der von heftigen Kämpfen in El Mozote und Umgebung sprach, aber nicht bereit war, sich über das Verhalten der Regierungstruppen zu äußern. Dies mit der Begründung: «Das ist etwas, über das man zu einem anderen Zeitpunkt in einem andern Land sprechen muß.»

Angesichts solcher Passagen im Haupttext bleiben die Schlußfolgerungen in der Zusammenfassung schwer nachvollziehbar – um nicht mehr zu sagen. Anstatt auf der Grundlage von eigenen Beobachtungen und Schlußfolgerungen einen Ablauf der Ereignisse zu rekonstruieren, wie er angesichts des vorliegenden Standes der Kenntnisse am wahrscheinlichsten zu sein schien, betont das Resümee die Kluft zwischen dem wenigen, was damals den Umständen entsprechend eindeutig nachweisbar war, und dem, was die «New York Times», die «Washington Post» und die Guerilla als Fakten behauptet haben. Die Beamten führten ausführlich aus, was damals eine Nachforschung in El Salvador schwierig machte, ohne offen zu sagen, was sie ihrerseits eindeutig wußten und was sie mit guten Gründen vermuteten. Greentree beschreibt seine Vorgehensweise folgendermaßen: «Die Möglichkeit, daß die Guerilla ein Massaker in El Mozote, mag es nun verübt worden sein oder nicht, für einen großen Propagandacoup einsetzen konnte und es auch wirklich dazu benutzte, um die US-Politik zum Scheitern zu bringen... gut, was die Botschaft dazu zu berichten hatte, mußte sehr sorgfältig überprüft und formuliert werden, um gleichzeitig so nahe wie möglich an der Wahrheit und so weit weg wie möglich von der Propaganda der beiden Seiten das Geschehene darzustellen. Und dies unbedenken davon, was mit einem solchen Bericht in Washington geschehen würde und in welcher Weise er als Beweisstück von der Regierung vor dem Kongreß präsentiert werden würde.» In der Folge führte diese Haltung dazu, daß man gutbegründeten Vermutungen nicht weiter nachging und damit der Regierung in Washington eine Deutung der politischen Vorgänge in El Salvador ermög-

¹Grundlage des Beitrages ist eine umfangreiche Rekonstruktion des Massakers von El Mozote wie des Verhaltens der amerikanischen Regierung darauf durch Mark Danner (in: *The New Yorker* vom 6. Dezember 1993, S. 50-133); zur Rolle der Armee in El Savador vgl. K. Walter, Ph. J. Williams, *El ejército y la democratización en El Salvador*, in: *Estudios Centroamericanos* 48 (1993) S. 813-839; zur Geschichte und Aufgabenstellung der «Wahrheitskommission» vgl. den Beitrag in: *Orientierung* 57 (1993) S. 61f.; zu psychosozialen Folgen des Bürgerkrieges vgl. Y. Badel, J. Urban, *Kinderguerilla. Schmerzlicher Friede in El Salvador*, in: *Lettre International* Nr. 23 (1993) S. 62-66.

Hinweis: Für den Weiterausbau des Centro Pastoral Monseñor Romero an der UCA (Zentralamerikanischen Universität in San Salvador), der durch die im Rahmen des Friedensprozesses größer gewordenen Aufgaben notwendig wurde, bittet der Leiter des Zentrums P. Jon Sobrino SJ um Hilfe und Solidarität. (Spenden in amerikanischer Währung können per Bankscheck geschickt werden an folgende Adresse: Jon Sobrino/Universidad Centroamericana/José Simeón Cañas/Apdo. postal (01) 168/San Salvador, El Salvador, C.A.).

lichte, die jede zu erwartende Kritik an ihrer bisherigen Politik unterlaufen konnte.

Die Botschaft nahm mit dieser Vorgehensweise bewußt in Kauf, daß dadurch die Glaubwürdigkeit von *Rufina Amaya Márquez*, die als einzige während des Massakers in El Mozote fliehen und so überleben konnte, leichtfertig in Zweifel gezogen wurde. Erst im Juli 1993 war das amerikanische Außenmi-

nisterium zur Erklärung bereit, daß die Behauptungen der US-Regierung über El Mozote falsch gewesen seien, eine Erkenntnis, zu der den verantwortlichen Beamten schon zu Beginn des Jahres 1982 hinreichende Kenntnisse vorlagen. Dieses Versäumnis gestattete die Fortsetzung der bisherigen Politik und schuf somit die Möglichkeit für einen bis 1993 dauernden grausamen Bürgerkrieg.

Nikolaus Klein

Ein Leben zwischen Kirche und Kultur

Die «Erinnerungen» Joseph Bernharts (1881–1969)

Joseph Bernhart hat sieben Kapitel seiner «Erinnerungen», die nun als Buch vorliegen¹, noch selber veröffentlicht, und zwar im «Hochland» zwischen 1961 und 1966, etwa ein Viertel des gesamten Textes. Als Alumnus des Herzoglichen Georgianums in München hatte er 1903 die erste Nummer dieser wichtigen Zeitschrift mit Erregung und einem Gefühl von Befreiung gelesen; bald gehört er zu ihren Autoren, zuerst mit Gedichten, später mit theologischen Aufsätzen. Er verstummt 1914, um die Zeitschrift nicht zu gefährden; 1933 stößt er wieder zum Kreis der Mitarbeiter und steht die Jahre des Kampfs durch. Er mußte es nicht mehr erleben, daß der Kösel-Verlag «Hochland» 1974 einstellte.

Bernharts Memoiren sind zu einem guten Teil Reflexion der innerkatholischen Kämpfe um «Hochland», der Geschichte der «Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland»², der Modernismus-Krise mit ihren langen Nachwirkungen, des politischen Umbruchs von der Monarchie über die Münchner Räterevolution zur Demokratie. Die Jahre nach Reichsgründung und Kulturkampf, der die Prinzregentenzeit überschattete, der Erste Weltkrieg bis zu den äußerlich ruhigeren zwanziger Jahren, mit denen Bernharts «Erinnerungen» abbrechen, waren keine Idylle, auch nicht das Leben ihres Verfassers.

Wer war Joseph Bernhart?

In Ursberg (Schwaben) geboren, wächst er von 1886 an in München auf, von der Familie her grundkatholisch, spürt er auf dem Gymnasium schon die Spannungen zwischen dem Reich Bismarcks, später Wilhelms II., und der katholischen Kirche. Er studiert Theologie und vermißt dabei die Berührung vom Geheimnis; er leidet unter der Enge und Geistlosigkeit der geistlichen Erziehung und wird schließlich 1904 für die Diözese Augsburg zum Priester geweiht. Nach drei Seelsorgejahren³ kommt er nach München zurück, um ein Jahr lang als Sekretär der «Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst» zu arbeiten. Nach einer Spanienreise, die wohl für die Ausweitung des Horizonts wichtig war, beginnt die Geschichte der Begegnung mit seiner späteren Frau, die in den «Erinnerungen» breit entfaltet wird; sie bedeutet eine tiefe, auch gesundheitlich spürbare Erschütterung des jungen Priesters (616).

¹ J. Bernhart, *Erinnerungen 1881–1930*, hrsg. von Manfred Weitlauff, Anton H. Konrad Verlag Weißenhorn 1992; V–XX: Vorwort von M. Weitlauff; 11–932. – Zweiter Teil Anmerkungen und Dokumente, 941–1603 (Anmerkungen); 1605–2040 (Dokumente); 2041–2094 (Schriftproben, Literatur, Register), in zwei Bänden. (Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.) Zu Bernhart und zu seiner Zeit vgl. auch die in der *Münchener Theologischen Zeitschrift*, Band 44 (1993), Heft 3 erschienenen Beiträge: G. Schwaiger, *Kirche in der Zeitenwende – Die katholische Kirche Bayerns am Beginn des 20. Jahrhunderts* (S. 147–160), M. Weitlauff, *Die «Erinnerungen» Joseph Bernharts als autobiographisches und zeitgeschichtliches Dokument* (S. 161–186), H. Schmitz, *Die Rekonziliation von Joseph Bernhart* (S. 203–226), R. Bendel, *Der Begriff des Katholischen bei Joseph Bernhart* (S. 227–248). (Red.)

² Titel der Festschrift zum 60. Geburtstag von Carl Muth, hrsg. von M. Ettliger, Ph. Funk, Fr. Fuchs, München 1927, in der Bernhart nicht vertreten ist, wohl aber in dem Sonderdruck aus *Hochland*, Januar 1937, zu Muths 70. Geburtstag.

³ Davon erzählt der hintergründige autobiographische «Roman»: «Der Kaplan», München 1919; neu aufgelegt 1986 im A. H. Konrad Verlag Weißenhorn.

Die persönliche Lebensgeschichte verflucht sich mit der modernistischen Krise und dem «Reformkatholizismus» (einer seiner Lehrer, Joseph Schnitzer, verfällt als Modernist der Exkommunikation) und mit dem Kampf um den Antimodernisten-Eid (540–545), dazu der «katholische Literaturstreit» um Carl Muth und sein «Hochland» (505–540). 1913 entschließen sich Bernhart und Elisabeth Nieland zur zivilen Heirat in London, die Eheschließung wird erst im Oktober 1918 in Bayern amtlich anerkannt; sein Vater (gestorben 1916) erfährt davon nie, weil es ihm nicht zuzumuten gewesen sei; dem Diözesanbischof deckt Bernhart erst 1919, auf Nachfragen, seinen Stand auf. Er lebt als freier Schriftsteller, besonders seit der theologischen Promotion in Würzburg 1910, zum Teil für den Verlag J. Müller in München, als «Volksschriftsteller» wie J. M. Sailer, Chr. von Schmid, A. Stolz, was ihm wohl liegt, was er aber auch als «Wiedereintauchen in die Literatur des Vulgärkatholizismus» empfindet (648). Zum andern Teil, und da ist er mehr im Eigenen, gibt er deutsche Mystiker heraus⁴ und kommt mehr und mehr zu selbständigen Publikationen.⁵ Die politischen Erschütterungen bekommt der Publizist schmerzhaft zu spüren, als Freunde ihm die Einstellung auf die Demokratie verübeln (843) er resigniert vor der Herausforderung politischen Streits: «Ich erlebte die Bewegungen der Zeit nur noch als Stiller im Lande und sammelte mich in Ruhe auf Gestalten und Gewalten der Vergangenheit...» (843). In den zwanziger Jahren wächst Bernhart in den Freundeskreis um Th. Haecker hinein, zu dem E. Peterson, P. Dörfler, zu Zeiten auch Carl Schmitt gehören. Er ist Teilnehmer an dem anderen Kreis um J. Hofmiller, K. A. von Müller, P. N. Cossmann, womit die politische Richtung der «Münchener Neuesten Nachrichten» und der «Süddeutschen Monatshefte» angedeutet ist. Davon erzählen die «Erinnerungen» kaum noch, obwohl dieses Netzwerk von Beziehungen von hohem Interesse für die Zeit- und Kirchengeschichte wäre.⁶

Das publizistische Engagement Bernharts läßt 1934 die Umsiedlung ins ruhigere Türkheim (Schwaben) geraten erscheinen, um den Nationalsozialisten auszuweichen. Der Kontakt zur Literatur, zur Politik, auch zu den Münchener Freunden schwächt sich ab, es wird stiller um ihn. Arbeiten zum Sinn der Geschichte entstehen, vor allem die dreibändige Auswahl aus der *Summa Theologica* des Thomas von Aquin.⁷

Nach dem Krieg ist Bernhart als Vortragsredner, auch als Schriftsteller gefragt und öffentlich anerkannt; Ehrungen er-

⁴ Z. B. Meister Eckhart, Kempten und München 1914; *Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie*. Leipzig 1920; *Der stumme Jubel. Ein mystischer Chor*. Bonn 1926.

⁵ Z. B. *Tragik im Weltlauf*, München 1917, neu hrsg. von M. Weitlauff, Weißenhorn 1990 (dazu: D. Wiederkehr, «Tragik im Weltlauf», in: *Orientierung* 55 [1991] S. 123f.); *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen), München 1922 (reprogr. Nachdruck, Darmstadt 1980); *Der Vatikan als Thron der Welt* (später: *Der Vatikan als Weltmacht*), Leipzig 1930.

⁶ Der Freundeskreis ist im Briefwechsel Bernharts greifbar, außerdem in seinen Taschenkalendern, die maschinenschriftlich vorliegen; vgl. L. Wachinger, Hrsg., Joseph Bernhart. *Leben und Werk in Selbstzeugnissen*. Weißenhorn 1981.

⁷ A. Kröner Verlag, Stuttgart 1934–1938, in der Übersetzung W. Hohns; 3. Aufl. 1985.

reichen ihn (Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Honorarprofessor für Mittelalterliche Geistesgeschichte an der Universität München usw.). Seine Übersetzung der «Confessiones» des Augustinus erscheint 1955 (auch als Fischer-Taschenbuch), oder 1961 «Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier» (Kösel). Von den «Erinnerungen», die von 1955 an entstehen, neben der weitergehenden publizistischen Arbeit und zunehmenden gesundheitlichen Beschwerden, durfte man erwarten, daß sie den Umriß der Persönlichkeit und des Schriftstellers in einer letzten Zusammenfassung vor Augen brächten.

An den Rändern, an den Grenzen der Theologie

Bernharts «Erinnerungen» erzählen nicht einfach eine Lebensgeschichte, obwohl sie viel zeit- und geistesgeschichtliches Material bewegen. Ihre Besonderheit liegt in der Alters-Zusammenschau, die Früheres neben Späteres stellt und in eins sieht. Die philosophische und theologische Durchdringung, die metaphysische Spekulation herrschen vor; so entspricht es seinem Zeit- und Geschichtsbegriff. Er hat bewegende Voraussträume, okkulte und ein größeres mystisches Erlebnis erfahren, wodurch ihm das chronologische Zeiterleben durchsichtig wird für den Zusammenhalt allen Geschehens «in Gott» (635ff.). So sieht er die Ursachen der Geschichte nicht nur im Vergangenen, sondern auch im Künftigen (62) und spricht gern vom «Stehen des Menschen in und über der Zeit» (603). Sein Zeitbegriff knüpft an Platon und an Augustinus an, vergißt die eigenen Erfahrungen nicht, formuliert mühsam ein Ur-Problem des Menschseins, in dem sich die moderne Physik und die Mystik begegnen.

Daß Bernhart immer das Überzeitliche vor Augen hat, das sich in der Zeit austrägt, führt ihn in die Gegensatz-Spannungen, von denen aus er denkt: etwa Geschichte und Mystik, «Denken und Dichten»⁸, Tradition und Moderne, Kirche und Welt, bis hin zu seiner Konzeption der Tragik in der Geschichte, schon in der Natur, und noch im theologischen Denken. Es wird also nicht genügen, der Erzähl-Perspektive der «Erinnerungen» zu folgen; vielmehr wollen die großen Themen, die Bernhart ein Leben lang beunruhigt haben, gesehen und die Textur seiner Memoiren auch auf das Synchron abgehört sein. Schon das erste Drittel des Textes zeigt einen anderen Typus des theologischen Denkens und Sprechens, der sich nicht in die Universitäts-Theologie einfügt. Es lohnt sich, diesen Einschlag in einigen Durchblicken zu entziffern.

Kirchen und Buchläden: Dem Kind steht «die Kirche als das Maß der Dinge vor Augen» (51), das Katholische also bewußtseinsbestimmend, wie wir es heute kaum nachvollziehen können. Die Welt des Religiösen gibt sich in den Münchener Kirchen sinnhaft zu erfahren, bis über dem Erleben der Sinne der innere Sinn aufgeht. Gleichzeitig erhebt sich der Hunger nach der geistigen Welt der Bücher; Bernhart läßt beim Herumschweifen in der Stadt, wie keine Kirche, so keine Buchhandlung aus (54). Es bleibt freilich bei der Sehnsucht, erst die zwei Jahre des Philosophiestudiums bringen einige Erfüllung. Die damit angedeutete Spannung von Kirche und der Welt des Wissens, auch des Lesens und Schreibens hat etwas Festhaltendes; die Verankerung im Katholischen ist schwer bezahlt mit einer Hemmung der Neugier und des Zugriffs. Nicht umsonst betont Bernhart später gern mit Thomas von Aquin, die Kirche sei etwas durch und durch Geschaffenes (500 u. ö.), ringt sich also theologisch zu einer Relativierung der Kirche durch. Die offizielle Kirche ihrerseits isoliert ihn und engt ihm sein Leben schwer ein.

Die «Mutter Sprache»: Für die deutsche Sprache, als für seine Mutter, meint der 14jährige sterben zu können (57ff.). Über einer Spielerei mit Wörtern erlebt er, im Thannhausener Obst-

garten der Großmutter an der Mindel liegend, das Trauma, daß ihm die Selbstverständlichkeit der Deckung von Wort und Ding für Augenblicke verlorengeht. Er hat Jahrzehnte des Umgehens mit Sprache, auch der Sprachphilosophie, nötig, um jenen frühen Schrecken einzuholen. In der Theologie ist das entschiedene Ausgehen von der Erfahrung der Sprache sonst selten, die Beziehung auf das begriffliche Denken viel verbreiteter, auch angesehener. Bernharts Ansatz beim Vollzug des Sprechens und Schreibens, der dichterische Einschlag auch im strengeren philosophischen und theologischen Denken, hat nicht nur die Nähe zur Erfahrung für sich, also die größere Lebendigkeit, sondern auch den Kontakt zur literarischen Kultur, der über der wissenschaftlichen Spezialisierung leicht verlorengeht.

Geschichte und Legende: «Auch das poetische Organ, dies am allermeisten, gehört zur Wirklichkeit des Menschen, und wo es ausgerissen, wo er auf das alleinige Brot des Faktischen gesetzt wird, ohne Zugabe aus dem Ungeschehenen, verkümmert er zum Teilhaber an einer Zivilisation, in der die Dinge zu Sachen werden, weil sie, um Dinge zu sein, auf den Menschen angewiesen sind, der sich aus der Ganzheit seiner Natur auf sie einläßt.» (103) Der schwere Satz, mit dem Bernhart die Erinnerung an den Internationalen Kongreß katholischer Gelehrter, 1900 in München, beschließt und dem viele ähnliche anzureihen wären, sagt viel über seine Auffassung der Geschichte, die nicht auf die wissenschaftliche beschränkt ist. Mit einer Neigung zum Mythisch-Bildhaften, mit der Hochschätzung der Legende⁹, mit der Vorliebe für gute sprachliche, ja dichterische Darstellung geschichtlicher Stoffe ist er einer nach dem Glauben tastenden Sicht der Geschichte nahe; er kann schreiben: «die Geschichte ist ein Götterkampf» (163) oder genauer, «die göttlichen Gewitter der Geschichte», für die «kahle Wissenschaft» nicht hinreiche (133). Es geht Bernhart, bei aller selbstverständlichen Achtung für die strenge Forschung, um ein Verstehen, das offen ist für die schwerer greifbaren Zusammenhänge an den Rändern des Wißbaren, auch für «Mächte und Gewalten» (z. B. 1 Petr 3,22) im Maßstab der Bibel und für die unauflösbaren Antinomien im Geschehen, für die er die (letzten Endes) dichterischen Begriffe des Tragischen und des Dämonischen einsetzt.¹⁰

Die katholische Tradition und die Moderne: Als Bernhart in München aufwächst, ist das Andenken an Döllinger noch lebendig. Er wird von einem seiner Universitätslehrer, J. von Bach, auf die Erforschung der mittelalterlichen Mystiker hingewiesen («Er hat mit seinem Rat auf Jahre hinaus die Richtung meiner Arbeit bestimmt» [110]). Er liest mit Freude Alban Stolz und schreibt über ihn im «Hochland» 1908 (274f.). Er ist früh von den «Spectator-Briefen» des F. X. Kraus erregt und denkt seinem Schicksal lange nach (188ff.). Er hört H. Schell, den bereits indizierten Dogmatiker, den er hoch verehrt, bei einem Vortrag in München. So ist er mit tausend Fäden in die Tradition verwoben, aus Neigung rückwärts gewandt bis ins Mittelalter (674), bis zu Augustinus – und beklagt doch, daß die Universitäts-Theologie «der kleinen Minderheit der von den Zeichen der Moderne Betroffenen» keine Hilfe bietet (135); er sieht an Lehrern das «Zerwürfnis mit der aufdrängenden Modernität» (209).

Diese Zerrissenheit zwischen Tradition und Moderne frißt an seinem Leben: Bernhart kann sich nicht entschließen, die moderne Welt wirklich zu bejahen; er kennt sie zu wenig. Moderne Literatur, moderne Kunst nimmt er kaum zur Kenntnis (770 z. B., anhand der Begegnung mit Th. Mann). Er scheint an einem katholischen Verhängnis teilzuhaben, das er

⁹ Vgl. J. Bernhart, Heilige und Tiere (mit einem großen Aufsatz «Mensch und Tier in der Legende» als Einleitung), München 1937.

¹⁰ Besonders nach dem Zweiten Weltkrieg kreist sein Denken um den Begriff des Dämonischen, der aus der Naturschau Goethes herkommt: J. Bernhart, Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung; München 1950 (neu aufgelegt, hrsg. von G. Schwaiger, Weinhorn 1988).

⁸ Titel eines Vortrags für die Bayerische Akademie der Schönen Künste, 1951; in Hochland, August 1951, abgedruckt, dann in: J. Bernhart, Gestalten und Gewalten, hrsg. von M. Röbler, Würzburg 1962.

aber artikuliert und darstellt, vielleicht mehr mit dem Leben als in seinen Schriften.

Das Ästhetische: Berührt durch die Schwingung der bildenden Künste hört Bernhart im ersten Studienjahr Ästhetik-Vorlesungen bei Th. Lipps und gedenkt in den «Erinnerungen» des Altersversuchs «Ästhetik und Theologie».¹¹ Im Georgianum sitzt er mit Freude unter dem Bild M. Deutingers – im Rückblick des Alters bekennt er sich zu seiner philosophischen Frage, «was eigentlich es sei, was dem Menschen mit seiner Fähigkeit, Kunst zu haben, gegeben ist» (223). Als er 1904, eben zum Priester geweiht, von München Abschied nimmt, tritt er vor die Gemälde H. von Marées' und sagt von ihnen: «Reicher, als vier Jahre Hochschule es vermocht hatten, fand ich mich belehrt über das Geheimnis der Schöpfung, in der alles mit allem zusammenhängt, weil sie drüben so geordnet ist.» (233) Oft kommt Bernhart auf die Problematik christlicher Kunst zu sprechen, so bei einer Fahrt zum Speyerer Dom 1908, und besonders bei einem Besuch in Beuron 1913 (664ff.). Das Bedenken der Künste, des Anschaubaren, gehört ihm nicht zufällig und nebenbei in die Theologie. Vom menschlichen Hervorbringen in der Kunst und seinem Fundament aus wäre eine vitalere Theologie der Schöpfung zu erreichen.

Sinn des Fragmentarischen?

Kann sich dieser Entwurf eines theologischen und philosophischen Fragens zu einer runden Gestalt schließen? Die abgebrochene Erzählung der Lebens- und Denkwege eines Zeugen, auch im Sinne von *martyr*, eines Sensiblen und Aufmerksamen mit seiner Tragik, eines für Freundschaft Begabten läßt den Leser in das Gewebe aus Ereignissen und Begegnungen

¹¹ Der letzte «Hochland»-Beitrag Bernharts (posthum), 62 (1970), S. 314–319: «Religiöse Kunst im gewandelten Weltbild.»

Grund- und Menschenrechte in der Kirche

Sowohl in der Rechtsentwicklung der internationalen Völkergemeinschaft wie auch in der innerstaatlichen Rechtsfindung wächst die Bedeutung der Grund- und Menschenrechte ständig. Sie sind mit von den wichtigsten Aggregaten einer friedlicheren und gerechteren Entwicklung der Welt. Mehr als weltumspannende Wirtschaftsabkommen oder unzureichende Abrüstungs- und Umweltverträge sind sie – aller gegenteiligen Realitäten zum Trotz – Zeichen der Hoffnung. Daß hier direkt die Sache des Evangeliums und des Reiches Gottes verhandelt wird, ist auch den Kirchen nicht verborgen geblieben, nachdem sie über sehr lange Zeit dieses Aktionsfeld für vermint und daher nicht für begehbar hielten. So sehr sie nun aber in der weltlichen Gesellschaft zu Verfechtern der Menschenrechte geworden sind, so sehr haben sie noch Mühe, die moderne Rechtsentwicklung in den eigenen Institutionen aufzunehmen – die einen selbstverständlich mehr als die andern. Für die katholische Kirche ist bekannt, wie trotz intensiver nachkonziliärer Arbeit das neue Kirchenrecht von 1983 den Ansprüchen nicht zu genügen vermag und die Diskussion seither praktisch blockiert ist.

In dieser Situation ist die Studie «Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte» von Felix Hafner, Basler Privatdozent und guter Kenner des Interaktionsfeldes Kirche – Staat – Gesellschaft, mehr als nur hilfreich.* Abgestützt auf eine ausgesprochen umfangreiche Literatur aus dem weltlichen und kirchlichen Bereich und aufbauend auf einem inneren Verständnis für die je verschiedene Rechtsentwicklung in Kirche und Staat entfaltet der Autor die gegenwärtige Problemlage so, daß sich daraus vielfältige Impulse für die künftige Entwicklung ergeben. Es werden die Berührungspunkte und Spannungslagen, die im Verhältnis der Kirchen zu den Grund-

eintreten, aus dem vergangene Zeiten bestehen. Eine Innenansicht vom Leben in der Kirche damals tut sich auf, heimatlich, auch bedrückend.

Der Herausgeber hat im 2. Band überreiche Parallelen aus Briefen und Tagebüchern zum Text beigefügt und geradezu detektivisch alle vorkommenden Namen entschlüsselt; Anhänge erweitern das Material, Photographien ergänzen die Erzählung. Doch erscheint insgesamt das Gewicht zu sehr nach der Seite des *jungen* Bernhart verschoben, während doch der Hochbetagte über seine Anfänge reflektiert. Auch liegt das Interesse, an den Bildern abzulesen, wohl zu sehr auf der Diözesan- und Klerusgeschichte, ja auf der schwäbisch-katholischen Kleinwelt mit ihren Originalen.

Die Anmerkungen tun des Guten zuviel, wenn sie den Leser im Stil eines Konversationslexikons über Goethe und Lessing und Michelangelo belehren.¹² Daß die einzelnen Kapitel in der Qualität unterschiedlich ausgefallen sind, trifft nicht den Herausgeber, der aber die Entstehungsjahre der Kapitel (zwischen 1955 und 1969) hätte angeben können; gelegentliche Wiederholungen wären zu tilgen gewesen.

Bernhart hat seine Erinnerungen nicht mehr überall so durchgestaltet, wie die Leser seiner besten Essays erwarten durften. Aus dem Fragment die Gestalt eines Lebens und eines schriftstellerischen Werks zu erschließen, mit einiger Trauer, gewährt die Freude, einer versunkenen Kultur und einer Epoche der Kirche zu begegnen. *Lorenz Wachinger, München*

¹² Von Fehlern einmal abgesehen, wie der Erklärung des biblischen «Zwei und Zwei, Eines gegen das Andere» (265) von Lk 12,52 aus; es handelt sich um ein Lieblingswort Bernharts, das in Sir 33,14f. steht. Oder daß Bernharts Aufsätze zu den im Text berührten Personen nicht in der wünschenswerten Vollständigkeit aufgeführt sind.

und Menschenrechten festgestellt werden können, transparent gemacht, und die Wechselwirkungen zwischen weltlichem und kirchlichem Grund- und Menschenrechtsverständnis dargelegt. «Wo Spannungslagen aufgedeckt werden», so Hafner, «soll der Versuch unternommen werden, Lösungsansätze aufzuzeigen, im Bewußtsein freilich, daß es durchaus grundsätzliche Differenzen zwischen kirchlichen Wert- und Rechtsvorstellungen einerseits und säkularem Rechtsdenken andererseits geben kann, die nicht einfach verwischt oder gar übergangen werden dürfen.» (1) Die überaus konziliante, manchmal fast zu zurückhaltende Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Rechtslage in der katholischen Kirche sollte mehr als nur eine Einladung an alle diejenigen in dieser Kirche sein, die der innerkirchlichen Menschenrechtsproblematik immer noch skeptisch oder gar ablehnend gegenüberstehen.

Menschenrechte im Kontext moderner Rechtsstaatlichkeit

Da die Menschenrechte primär keine kirchliche Errungenschaft sind, sondern im Ringen um eine freiheitlich-demokratische Rechtsordnung für das weltliche Gemeinwesen entstanden sind, läßt Hafner das säkulare Verständnis der Grund- und Menschenrechte in einem ersten Teil zur Darstellung kommen, wobei immer wieder auf die konkrete Menschenrechtskultur und -realität abgehoben wird. Die Herleitung und die Legitimierung solcher Rechte hängen – wie die zahlreichen Ansätze der Menschenrechtsbegründungen zeigen – in hohem Maße davon ab, welches Menschenbild und welches Gesellschaftsmodell mit dem Wesen des Menschen verbunden wird. Zentraler Stellenwert kommt dem Begriff der Menschenwürde zu, der vor allem durch Kant seine eigentliche ethische Tragweite erlangte, indem dieser die Autonomie des Subjekts wie den Selbstzweck der menschlichen Person deutlich herausstellte. Soll der Schutz dieser Würde und die davon abgeleiteten Rechte über den bloß appellativen Status von Deklamatio-

*) Felix Hafner, Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992, 358 S., Fr. 65.–.

nen hinauskommen, bedürfen die Menschenrechte der Positionierung und Gewährleistung durch staatliches Recht. Als verfassungsmäßig geschützte Fundamental- und Basisrechte, in juristischer Terminologie «Grundrechte», gehören sie zu den wesentlichen staatslegitimierenden Prinzipien überhaupt. Die verschiedenen Theorien der juristischen Grundrechtsdogmatik werden vom Autor diskutiert.

Im Anschluß daran wird den Grundrechten in der schweizerischen Rechtsordnung im europäischen und internationalen Rahmen nachgegangen, indem sowohl Lehre als Praxis, Deklaration wie Durchsetzbarkeit ins Blickfeld kommen. Hier wird auch kurz der Beitrag der Kirchen zugunsten einer weltweiten Menschen- und Grundrechtsordnung erörtert. Es wird vor allem auf die internationale Tätigkeit des Vatikans und des Ökumenischen Rates der Kirchen (z. B. Rassismusprogramm) verwiesen, während vom Umfang der Studie her verständlicherweise die Tätigkeit und das Leben der Ortskirchen nicht behandelt werden können, was aber faktisch für die Umsetzung der verschiedenen Menschenrechtserklärungen letztlich wohl von weit mehr Gewicht ist. Zu Recht positiv bewertet werden der Einsatz des Vatikans auf der Ebene der KSZE und die Ökumenische Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» von Basel 1989. Gerechterweise müßte natürlich auch von den Defiziten kirchlichen Handelns aufgrund ideologischer Blockaden und politischem Opportunismus die Rede sein, was im vorliegenden Buch gewiß nicht zu leisten war, aber den Druck verstärken könnte, die ganze Problematik auch innerkirchlich endlich ernst zu nehmen.

Kirchliches Menschenrechtsverständnis

In zwei Schritten, einem historischen und einem systematischen, wird in Teil II der kirchliche Annäherungsprozeß an die Menschenrechtsidee geschildert und gezeigt, welche theoretischen Fundamente der kirchlichen Sicht der Menschenrechte zugrunde liegen. Reformierterseits fällt die reservierte, zum Teil schroff ablehnende Haltung vor allem des deutschen Protestantismus bis zum Zweiten Weltkrieg auf, wobei sich Schweizer Theologen wie *Ragaz*, *Kutter*, *Barth* und *Brunner* positiv abheben. Seit der Gründungsversammlung in Amsterdam 1948 ist aber der Weltkirchenrat in Menschenrechtsfragen engagiert, und verschiedene Konsultationen und Erklärungen des Lutherischen und Reformierten Weltbundes in den siebziger Jahren bestätigen, daß der Durchbruch allgemein geschafft ist. Katholischerseits führt der Weg von der völlig negativen Haltung bei *Gregor XVI.* (*Mirari vos*) und bei *Pius IX.* (*Syllabus*) über die behutsam pragmatische Annäherung bei *Leo XIII.*, *Pius XI.* und *Pius XII.* zum Durchbruch bei *Johannes XXIII.*, vor allem mit der Enzyklika «*Pacem in terris*», die sich ausdrücklich auf das säkulare Menschenrechtsethos bezieht und als so etwas wie eine katholische Charta der Menschenrechte gilt. Die Anerkennung der Autonomie der weltlich-politischen Realitäten durch das Zweite Vatikanum ermöglichte es der Kirche, sich positiv dem neuzeitlichen Freiheitsethos zu öffnen, genauso wie die positive Bewertung des Säkularisierungsprozesses bedeutungsvoll war für die konziliäre und nachkonziliäre Rezeption der Menschenrechte. Eigens geht der Autor auf die historische Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit «*Dignitatis humanae*» ein und beleuchtet auch die menschenrechtlichen Gehalte der katholischen Soziallehre.

Systematisch unterscheidet der Autor im wesentlichen zwei Begründungstypen: die monistisch-theonome Sicht, die die Menschenrechtsidee mehr oder weniger exklusiv auf der Grundlage der geoffenbarten christlichen Botschaft erschließt, und die dualistische Sicht, welche die säkulare Wurzel der Idee grundsätzlich anerkennt, diese jedoch zugleich mit spezifisch christlichen Elementen zu verbinden sucht. Die erste Sicht, vertreten namentlich von reformierter Seite und gewissen katholischen Theologen, gefährdet nach Hafner wohl bereits im Ansatz die dem Menschenrechtsgedanken innewohnende Universalität, da der angeführte Begründungs-

horizont nur für Christen zugänglich ist. Die zweite Sicht, vertreten besonders von lutherischer Seite und vom größeren Teil der katholischen Theologen, ringt hingegen mit der Vermittlung beider Begründungselemente. Unterschiedliche Lösungen werden angeboten: «Während die einen die christliche Begründung der Menschenrechte gänzlich ausklammern wollen, gehen die anderen davon aus, daß dem christlichen Proprium spezifische (irgendwie nachweisbare, aber nie eindeutig beweisbare), namentlich kritische, stimulierende und integrierende Funktionen im Hinblick auf die Menschenrechte zukommen.» (154)

In der Universalität des Heilswillens Gottes und der Universalität der Menschenrechte sieht der Autor ein Verhältnis der Analogie und Interdependenz begründet, aus dem sich die in der Regel transnational wirkenden Kirchen nicht auszunehmen vermögen. Sie haben die Pflicht, aber auch die einmalige Chance mitzuhelfen, «daß sich im Kulturpluralismus der Staatenwelt eine übergreifende, einheitliche und universal geltende ethische Grundhaltung zugunsten der Menschenrechte auszubilden vermag». (170) Dies ist aber nur möglich, wenn die Kirchen bereit sind, den säkularen Charakter der Menschenrechtsidee anzuerkennen und nicht der Versuchung erliegen, die Menschenrechte christlich vereinnahmen zu wollen.

Communio-Ekklesiologie als Ansatz?

Es ist nun nicht möglich, auf den wichtigsten Teil der Studie, der sich mit der Geltung der Grund- und Menschenrechte in den innerkirchlichen Rechtsordnungen – hauptsächlich im Recht der katholischen Kirche – befaßt, in extenso einzugehen. Zunächst wird die unabwiesbare Notwendigkeit von Grundrechten in der Kirche sowohl aus sozialwissenschaftlicher wie theologisch-ekklesiologischer Sicht unterstrichen und anschließend die Grundrechtsrezeption vom CIC 1917 bis zum CIC 1983 dargelegt, wobei die breite Diskussion um die Aufnahme eines Grundrechtskatalogs (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) in den Codex und das schließlich 1983 erreichte, eher bescheidene Ergebnis referiert und kritisch diskutiert wird. Hier sollen ausschließlich zwei Aspekte aufgegriffen werden, die m. E. für die künftige Entwicklung ausschlaggebend sein werden: einmal die Frage, welcher theologische Ansatz für eine kanonistische Grundrechtstheorie zukunftsweisend sein kann, und zweitens, welche Lücken im geltenden Recht dringend behoben werden müssen, wenn die Kirche als Institution selber glaubwürdig bleiben und mit ganzer Überzeugungskraft für die Menschenrechte in der säkularen Gesellschaft eintreten soll.

Nach dem Autor ist für den im CIC 1983 enthaltenen Grundrechtskatalog charakteristisch und programmatisch, daß ein Hinweis auf die Fundamentalität der darin enthaltenen Bestimmungen fehlt und im Titel die Pflichten vor den Rechten genannt werden (*De omnium Christifidelium obligationibus et iuribus*). Er sei nachhaltig von der kanonistischen Rezeption der Communio-Ekklesiologie geprägt, wie sie in den Jahren vor der Promulgation des neuen Codex von den Kanonisten, *Eugenio Corecco*, *Winfried Aymans*, *Paul Hinder* entwickelt und später etwa von *Remigiusz Sobanski* dargelegt wurde. Ihr Grundrechtsverständnis sei vom Ansatz her, referiert Hafner die Autoren, rein innerkirchlich und funktional-final, es begreife die Grundrechte ausschließlich als Institution der Communio als solcher, sie seien vor allem Rechtsgarantien für die wesentlichen Funktionsbereiche der kirchlichen Gemeinschaft. Die den Gläubigen zustehende geistliche Freiheit (*libertas sacra*) dürfe nicht so verstanden werden, «daß den Gläubigen Freiräume gegenüber der kirchlichen Autorität zukommen sollen, könne doch deren Stellung innerhalb der kirchlichen Communio nur in enger Beziehung zur *sacra potestas* der klerikalen Hierarchie gesehen werden». (204) Nach dem funktionalen Ansatz einer innerkirchlichen Grundrechtstheorie dürften die Rechte der Gläubigen nur mit Rücksicht auf die kirchliche Communio wahrgenommen werden, «zumal der Christ in die kirchliche Gemeinschaft «eingeschmolzen» sei

und zwischen Gläubigen und Kirche weder ein Gegensatz bestehe noch ein solcher konstruiert werden dürfe». (204) Als unmittelbare Folge dieser Sicht könnten in der Kirche letztlich weder Spannungen noch Konflikte auftreten, es gäbe keinen ekklesialen Machtkonflikt, deshalb bedürfe es in der Kirche auch keiner Machtbegrenzungen. Die in der Kirche vorhandene *potestas sacra* sei nicht mit staatlicher Macht vergleichbar. Wer dies dennoch tue und die Kirche ausschließlich sozialwissenschaftlich zu begreifen versuche, spalte die Kirche in einen soziologisch erfassbaren und einen unsichtbaren, theologisch-ekklesiologisch bestimmbareren Teil.

Aus der Einheit des einzelnen Gläubigen mit der kirchlichen *Communio* werde von den Autoren zudem gefolgert, daß der Christ zum vornherein nicht als Individuum im Gegenüber zur religiösen Gemeinschaft verstanden werden könne. Deswegen dürfe, so Corecco, auch der Grundgedanke der sich aus den Grundrechten ableitenden individuellen Autonomie «nicht auf die Verfassung der Kirche» angewandt werden. (zit. 206) Die verfassungsrechtliche Struktur der Kirche habe gerade nicht zum Ziel, die Verwirklichung der Rechte der Gläubigen zu gewährleisten, wie dies die Zielsetzung einer staatlichen Verfassung sei. Elemente säkularer Grundrechtsvorstellungen könnten nicht unbesehen auf die kirchliche Rechtsordnung übertragen werden. «Allfällige Analogien könnten sich nur auf den Rechtsbegriff als solchen beziehen, jedoch nicht auf den materiellen Gehalt weltlicher Grundrechtsgarantien.» (206) Es sei nicht statthaft, die in der christlichen Soziallehre entwickelten Menschenrechtsprinzipien in die Kanonistik zu transponieren.

«Ob eine solche fast ideologische Theorie kirchlichem Selbstverständnis und theologischer Lehre entspricht» (207), fragt der Autor mehr als nur zu Recht. Vor allem erhebe sich die kritische Frage, ob die Kirche nicht fast ausschließlich von ihrer institutionellen Seite her betrachtet werde und die Autonomie des religiösen Subjekts überhaupt nicht zum Tragen komme. Stimmt es wirklich, daß die Kirche in ihrer Rechtsordnung weder allgemeine Menschenrechte noch allgemeine Christenrechte proklamieren soll? Als Gegenposition referiert Hafner innerkirchliche Grundrechtstheorien, die sich auf die Autonomie des religiösen Subjekts abstützen, wie sie im Zweiten Vatikanum vor allem in «*Dignitatis humanae*» entfaltet wurde mit ihrem entscheidenden Schritt vom «Recht der Wahrheit» zum «Recht der Person», was keineswegs eine im Vergleich zum Staat enge Bindung des Subjekts an die *Communio* ausschließe. Freiheit und Autorität müßten in einem kommunikativen Freiheitsverständnis vermittelt werden, was in der Praxis vor allem durch synodale Strukturen zu gewährleisten sei, nicht nur im Sinne von Konsultation, sondern auch im Sinne von Konsens und deliberativer Mitentscheidung.

Abschließend unternimmt Hafner einen Versuch, zwischen den beiden Ansätzen zu vermitteln, und zwar so, daß dieser vermittelnde Ansatz auch schon bei der praktischen Konkretisierung der geltenden Fundamentalnormen des CIC 1983 Wirkung zeigen könnte, auch wenn diese letztlich nicht der personal-anthropologischen, sondern der theologisch-ekklesiologischen Sicht verpflichtet seien. Der Versuch resümiert sich um einen dialektischen Dreischritt: These: Menschenrechte sind auch Christenrechte; Antithese: Ekklesiologisch eingebundene Christenrechte; Synthese: Dialektische Komplementarität, Menschen- und Christenrechtselemente in der kirchlichen Rechtsordnung.

Aufgrund dieses Konzepts werden die wesentlichen Säulen, auf denen die geltende kirchliche Grundrechtsordnung beruht, dargestellt und kritisch gewürdigt, insbesondere die Freiwilligkeit der Zugehörigkeit zur Kirche, der unverwirklichte Rechtsschutz, die Trägerschaft innerkirchlicher Grundrechte und die Grenzen der Grundrechtsbetätigung. Dabei wird deutlich, daß das an der *Communio*-Ekklesiologie orientierte grundrechtstheoretische Fundament des Codex 1983 immer wieder dazu führt, allzu großzügig über den auch innerkirch-

lich zu beachtenden Unbedingtheitsanspruch der Menschenrechte hinwegzugehen.

Mängel, Lücken, Desiderata

Wie groß der Abstand zwischen kirchlicher und weltlicher Rechtsentwicklung ist, läßt sich bereits aus der Liste jener Einzelfragen ersehen, die der Autor nur auflistet, aber aus Platzgründen nicht mehr behandeln kann, obwohl dringender Handlungsbedarf angezeigt wäre: Lehrbeanstandungsverfahren, Treueid der Kleriker, Laisierungsfragen, Strafrecht, aber auch Fundamentalrechtsprobleme im Zusammenhang mit Sakramenten-, Ordens-, Vermögens- und Prozeßrecht. Hafner beschränkt sich auf einige im Bereich des kirchlichen Verfassungsrechts angesiedelte Problemstellungen. So befaßt er sich zunächst mit den Lücken im Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen und legt Vorschläge vor, wie sie geschlossen werden könnten. Im Bereich der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die innerkirchlich selbstverständlich nicht der staatlich garantierten Religionsfreiheit gleichgesetzt werden kann, sollte neben dem bereits anerkannten Verbot der Zwangschristianisierung (c. 748 § 2) aufgrund der düsteren Vergangenheit der Kirche im Umgang mit Haeretikern die Freiheit zur Abkehr vom Glauben ohne Anwendung von weltlicher Zwangsgewalt verankert werden. Zudem sollte die wahre und volle Freiheit des Gewissens im Sinne der katholischen Lehrtradition explizit hervorgehoben werden. Auch das Recht auf physische und psychische Integrität, so selbstverständlich es auf den ersten Blick erscheinen mag, dürfte nicht fehlen. Aufzunehmen wären dringend auch die mit der Personwürde der einzelnen Gläubigen zusammenhängenden formellen Verfahrensgarantien: Willkürverbot, Prinzip von Treu und Glauben, Verhältnismäßigkeitsprinzip, das rechtliche Gehör, das Legalitäts- und das Gewaltenteilungsprinzip. Endlich wäre auf das Grundrecht der Partizipation aller Gläubigen an der Leitung der Kirche hinzuweisen.

Beleuchtet werden weiter die Stellung der Laien in der Kirche, insbesondere der Frau, nach dem Codex 1983 und die Partizipation der Gläubigen in innerkirchlichen Entscheidungsprozessen und Wahlen, wobei der Autor aus seiner grundrechtlichen Perspektive im Einklang mit den Einsichten der neueren, die eigentliche Tradition keineswegs ausblendenden Ekklesiologie zahlreiche Reformpostulate vorträgt. Im Verhältnis der Ortskirchen zur römischen Universalkirche begrüßt Hafner die Aufwertung der Teilkirchen in gewissen Bereichen durch den neuen Codex, sieht aber auch den Mangel an wesentlichen Regelungen wie etwa am fehlenden Fundamentalrecht auf kulturelle Eigenständigkeit bei der Glaubensbetätigung in der Partikularkirche. «Namentlich ist unklar, ob den Bischofskonferenzen nur eine praktisch-organisatorische oder darüber hinaus auch eine theologisch-ekklesiologische Funktion in der kirchlichen Verfassung zukommt.» (290) Die zugunsten des *Opus Dei* erfolgte kodikale Festschreibung der Personalprälaten hält Hafner für die Eigenständigkeit der Ortskirchen zu Recht als abträglich.

Verfassungsgebende Versammlung der Kirche?

Neben der autonomen, inneren «Selbst»-bindung der Kirche an die Grund- und Menschenrechte ist schließlich von der Gesamthematik «Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte» her auch noch die heteronome grundrechtliche «Fremd»-bestimmung der Kirchen, wie sie sich aus ihren Beziehungen zum Rechtsstaat ergeben, zu beachten. Hier erfolgt so etwas wie eine passive, staatlich veranlaßte oder erzwungene «Inkulturation» in das Grundrechtsmilieu moderner Rechtsstaatlichkeit. Diese Problematik, die Grundfragen des Rechtsverhältnisses Kirche – Staat berührt, ist weitgehend «staatskirchenrechtliches Neuland». Gibt es für die Bundesrepublik Deutschland zwar einige wenige Monographien, die sich mit der Grundrechtsbindung der Kirchen durch den Staat befassen, so sind die vielfältigen Kirche-Staats-Verhältnisse in

der Schweiz unter dieser Rücksicht noch kaum beleuchtet worden. Der Autor macht sich dies im IV. Teil zur Aufgabe, wobei er sein Augenmerk nicht nur auf die öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen richtet, sondern auch auf die Religionsgemeinschaften, die sich nach dem Privatrecht entweder organisiert haben oder organisieren müssen, weil sie genauso betroffen sind. Im einzelnen geht es um die Grundrechtsbindungen, wie sie sich aus der Bundesverfassung aufgrund der öffentlichrechtlichen Anerkennung durch die Kantone und aus zusätzlichen staatskirchenrechtlichen Verträgen und Übereinkommen ergeben. Der letzte Punkt ist von besonderer aktueller Bedeutung, weil seitens der römisch-katholischen Kirche sowohl die Tendenz besteht, Urkunden und Rechtshandlungen eigenständig zu interpretieren, als auch eine mangelnde Unterwerfung der katholischen Kirche unter eine übergeordnete Gerichtsbarkeit zu beklagen ist, wie sich dies z. B. in den Churer Wirren zur Genüge gezeigt hat und immer noch zeigt. (vgl. 347)

Felix Hafner hat mit seiner umfassenden, überaus gründlichen und kompetenten Arbeit ohne Zweifel einen Markstein gesetzt sowohl für die innerkirchliche Rechtsentwicklung wie auch für eine moderne Ausgestaltung der Beziehungen zwi-

schen Kirche und Staat, wobei das im letzten Teil anhand der schweizerischen Rechtsverhältnisse Diskutierte mutatis mutandis durchaus auch für andere Länder von Bedeutung sein kann.

An der Versammlung der «Europäischen Konferenz für Menschenrechte in der Kirche» und des «Europäischen Netzwerks Kirche im Aufbruch» zu Beginn dieses Jahres in Brüssel wurde vom katholischen US-Theologen *Leonhard Swidler* der Vorschlag gemacht, eine «Verfassungsgebende Versammlung für die ganze katholische Kirche» einzuberufen. Beide Dachverbände sprachen sich in einer Resolution für den Vorschlag aus. Ein Entwurf für eine solche Verfassung wird gegenwärtig von der nordamerikanischen «Association of the Rights of the Catholics in the Church» sowie der «Europäischen Konferenz für Menschenrechte in der Kirche» gemeinsam erarbeitet. Was immer man von dem Vorschlag hält und wie immer er auch konkretisiert werden könnte, als kirchenpolitische Aktion kann er zumindest als ein Beitrag zum so notwendigen innerkirchlichen Bewußtseinswandel verstanden werden. Denn, so ausgezeichnet die wissenschaftliche Arbeit Hafners auch ist, sie muß ins Leben der Kirche umgesetzt werden.

Josef Bruhin

Die Lehre vom «Leben aus dem Geiste»

Zum zweiten Band des Handbuches der Dogmatik

Das zweibändige Handbuch versteht den Glauben als Leben aus und in der Zuneigung Gottes. Ein gewinnendes und trefendes Profil für eine so umfassende Auslegung des christlichen Glaubensbekenntnisses! «Der Gott des Lebens» und «Jesus Christus – Weg des Lebens!» lauten die Überschriften für die beiden ersten Glaubensartikel, «Leben aus der Kraft des Geistes» die Überschrift für den dritten Artikel.* Mehr als in den einzelnen Traktaten kommt das Leitmotiv in der übergreifenden Klammer zum Tragen, die sich von den Prolegomena, über die Pneumatologie und Gnadenlehre bis zur Trinitätslehre am Schluß spannt und für die Dogmatik im ganzen eine hohe Relevanz reklamiert.

Gnadenlehre am Problem der Freiheit orientiert

Die Gnadenlehre habe ich unter der soziologischen Feststellung gelesen, daß das neuzeitliche emanzipatorische Bewußtsein nicht auf Gnadenerweise angewiesen sein, sondern sein Recht haben will. Woher hat der Mensch die unzerstörbare Würde, Recht auf Leben zu beanspruchen? Aus Selbstnennung? Mit dieser Frage bewegt sich der Leser schon innerhalb des Grundrisses sowohl der biblischen Gnadenerfahrungen als auch der dogmatischen Gnadenlehre. Diese verengte sich zwar historisch zunehmend von einer sozialen zu einer individualistischen Perspektive, von einer personalen Sprache zur Anwendung von Kategorien einer stark verdinglichenden aristotelischen Ontologie (Substanz und Akzidenz, Wirk- und Instrumentalursache), von einer universalen zu einer eher eklesial begrenzten Sicht. Aber sie blieb, in welchen Fragestellungen immer, über den pelagianischen Streit (4. Jahrhundert) und den Gnadenstreit in der Spätscholastik (17. Jahrhundert) hinweg am Problem der Freiheit und damit an der Frage nach der Würde orientiert. In der Gnadenlehre wirkte sich die okzidentale Denktradition mindestens so prägend und deshalb

* Handbuch der Dogmatik. Bd 2, Hrsg. Theodor Schneider, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, 611 Seiten, DM 58,80. Der erste Band wurde in dieser Zeitschrift besprochen: Späte Erfüllung eines konziliaren Auftrags. Zum Erscheinen des Handbuches der Dogmatik, 57. Jahrg., 15. April 1993, Nr. 7. Die Auslegung des dritten Artikels beginnt schon im ersten Band mit der Pneumatologie. Der zweite Band führt die Auslegung des dritten Artikels fort mit der Gnadenlehre (B. J. Hilberath, Tübingen), der Ekklesiologie (S. Wiedenhofer, Frankfurt), der Mariologie (A. Müller, Luzern, und D. Sattler, Mainz), der allgemeinen und speziellen Sakramentenlehre (J. Nocke, Duisburg), der Eschatologie (ebenfalls J. Nocke) und der Trinitätslehre (J. Werbick, Siegen).

auch entstellend aus wie in der Christologie. Trotzdem nimmt von der Gnadenlehre das Denken Barths und Rahners seinen Ausgang. In ihr sucht auch das Handbuch im Durchgang durch die Dilemmata und Paradoxien der westlichen Denktraditionen, die universale Weite des biblischen Gnadenhorizontes wieder zu gewinnen. Es tut dies im ganzen erfolgreich. Nur wundert es, daß der weite paulinische Referenzrahmen von Versöhnung, Gottesgerechtigkeit und Befreiung nicht stärker zum Tragen kommt. Vielleicht aus Respekt vor den nachreformatorisch gelegten Gleisen? Und noch eine Fehlanzeige: Das heute und für Rahner so wichtige Thema der Gnadenerfahrungen und der ihnen entsprechenden Evidenzen fehlt.

Ekklesiologie im soziopolitischen Kontext

Die Ekklesiologie wird im gegenwärtigen soziopolitischen, ökumenischen und kirchenpolitischen Kontext aufgespannt. So entgeht sie von vornherein einer bloß idealen Wesensbeschreibung, die ein Abstraktum bleiben würde, gegen die kaum jemand etwas haben könnte, aber vollständig über Bord ginge, wenn dann kirchliche Realität erlebt wird. Kirche wird hier in ihrer konkreten Anstössigkeit, aber auch in ihren geschichtlichen Notwendigkeiten und Varianten sichtbar. Eine ähnliche Anstrengung, das Konkrete zu fassen, zeigt sich in den hermeneutischen Überlegungen, die der Untersuchung des biblischen Zeugnisses vom Entstehen der Kirche vorausgeschickt werden. Die Frage, ob Jesus eine Kirche gegründet hat, läßt sich semantisch nicht zureichend beantworten. Sie erfordert eine pragmatisch erweiterte Hermeneutik, die auf die Vor- und Wirkungsgeschichte Bezug nimmt. Schon der Begriff «Israel» ist mehrschichtig. Er umfaßt eine empirische, normative und eschatologische Realität. In der Spannung dieser Realitätsebenen und im nachösterlichen Erfahrungshorizont erschließt sich für die neutestamentlichen Kirchentheologien die Grundintention Jesu: die Berufung aller, also auch der Heiden. Die dogmengeschichtliche Entwicklung der Ekklesiologie wird nun nicht so sehr in der Entfaltung von Lehren beschrieben. Der Traktat geht vielmehr in jeder Epoché vom jeweils prägenden Ort des kirchlichen Selbstverständnisses aus, der damals zum Ursprung ekklesiologischer Reflexion geworden ist: In den ersten Jahrhunderten waren es der Gottesdienst, die Mission und bei den innerkirchlichen Konflikten das gemeinsam erlebte Geheimnis des christlichen Glaubens; im Mittelalter erfährt sich Kirche in den religiös-politischen

Auseinandersetzungen, im Gottesdienst und im Kontext der Reformbewegungen; in der Neuzeit sind es die konfessionellen Kontroversen, die Auseinandersetzung mit der Neuzeit und die Erneuerung als Konfession.

Die Antwort auf die Frage, was Kirche ist, ergibt sich aus den konziliaren Begriffen «Communio» und «Sacramentum mundi». Diese Grundbegriffe werden jeweils in ihrer objektiven Bestimmtheit (Versammelte und Zeichen) und in ihrer subjektiven Bestimmung (Sichversammelnde und Bezeugende) reflektiert. In dieselbe Spannung werden auch die kirchlichen Grundhandlungen und Grundeigenschaften gestellt. So ergibt sich eine durch und durch hermeneutisch reflektierte, geschichtliche, die eigenen Bedingungen ständig mitbedenkende, Idealität und Faktizität unterscheidende Ekklesiologie. Die institutionelle Objektivität erscheint gemäßigt. Einen der Sache entsprechenden Raum nehmen die konfessionellen Kontroversen der Neuzeit und das Verhältnis zum Judentum ein. Sie zeigen eine hohe Vertrautheit mit den tangierten Problemen. Allerdings müßte die Trennung der Kirche von der Synagoge den anderen Schismen vorgeordnet und der Ekklesiologie als Grundriß eingezeichnet werden (vgl. K. Barth): Die Kirche ist von Anfang an und konstitutiv ein halbiertes Wesen. Auch das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen im Rahmen von Katholizität wird angesprochen, wenn gleich nicht ausgelotet. Wenn Kultur und Religion nicht trennbar sind – wie zumeist, außer im Okzident –, muß dann nicht statt nur von Inkulturation mit Pieris von Inreligionisation des christlichen Glaubens gesprochen werden? Und: Kann die Einheit der Kirche mit der Aufforderung zu einem Lernprozeß bewältigt werden? Vielleicht werden die Differenzen immer noch zu sehr als etwas Nicht-sein-Sollendes gesehen? Könnten sie im Rahmen einer Ekklesiologie nicht vielleicht auch in einer eschatologischen Funktion gesehen werden? Könnte es nicht sein, daß wir gerade dies zu lernen haben, wie auf katholische Weise mit Differenzen umzugehen ist?

Die Mariologie findet im Handbuch ihren Ort im Anschluß an die Ekklesiologie. Dies entspricht durchaus theologischen Traditionen. Auch die neutestamentlichen Erzählungen sind bemüht, die Rede von Maria in einen theologischen Zusammenhang einzubinden, der sogar das jüdisch-alttestamentliche Zeugnis umgreift. Denn die biblische Aufmerksamkeit auf Maria ist interessiert an Gottes Heilshandeln an ihr und durch sie. Ähnliches ist auch dogmengeschichtlich zu beobachten. An Maria reflektiert die Theologie die brennenden theologischen Fragen ihrer Zeit: etwa in der Auseinandersetzung mit dem Doketismus die Mutterschaft Marias; in den christologischen Kontroversen die Gottesgebärende; die Jungfräulichkeit Marias ist in Jesu Sendung aus Gott verankert; denn diese Sendung ist nicht aus Geschichte und Natur ableitbar, sondern muß aus einem Neueinsatz des Heiligen Geistes verstanden werden; die Immaculata hält einerseits die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit fest, aber behauptet andererseits die Befreiung vom Unheilszusammenhang *solà gratia*; in der Assumpta behauptet die Kirche, was für alle zu erhoffen ist.

Sakramentenlehre in zwischenmenschlicher Kommunikation

In der allgemeinen Sakramentenlehre wird die Wurzel sakramentalen Denkens anthropologisch in der Leibhaftigkeit zwischenmenschlicher Kommunikation festgemacht: im Leib als Realsymbol. Anders als ein bloßes Vertretungssymbol macht ein Realsymbol seinen Gehalt präsent und für seinen Empfänger «realisierbar». Oder schon mehr theologisch aus der Perspektive dessen, der das Symbol setzt: Im Realsymbol vollzieht einer leibhaftig seine Existenz auf den anderen zu. Diese im Anschluß an Rahner gewonnene Theorie wird zur Achse der speziellen Sakramentenlehre: Gottes Nähe wird in der Sozialgestalt der Kirche sakramental realisierbar. In dieser Sicht fügen sich etwa in der Taufflehre die beiden unterschiedlichen Verständnisweisen der Taufe als kirchliche Initiation und als Übereignung an den dreieinigen Gott aneinander. Warum werden dann allerdings die dogmengeschichtlichen Untersuchungen zur Wirkursächlichkeit der Taufe noch in dieser Breite referiert? Unterbelichtet bleibt die kulturelle und damit die

Catholic Thought from Lublin:

Catholic Thought from Lublin is a monograph series devoted to Lublin philosophy and its applications. Books in the series represent the major voices in this school and address a broad range of philosophical subjects.

The series is edited by Fr. *Andrew N. Woznicki*, currently on the philosophy faculty at the University of San Francisco.

Vol. 4

Available for the First Time in English

Person and Community

Selected Essays by *Karol Wojtyła*
Translated by Teresa Sandok, OSM

Human language is the only proper tool through which man's intelligence is capable of attaining the truth of reality, however, the human intelligence can establish a twofold meaning of things, namely, "meaning-content" and "meaning-value"; the former concerning the objectivity of beings, the latter expressing the existential dimensions of human subjectivity. In his philosophy of man and his axiology of human behavior, *Karol Wojtyła* tries to keep a balance between the objective and subjective truth of man conceived as a person. But considering human nature as it is found in each and every individual person. *Wojtyła* tries to establish a synthesis between language that expresses the truth of man's beingness in his or her objectivity, and the language that unfolds existential values of one's own unique subjectivity. In view of the twofold language of meaning, *Karol Wojtyła* was able to synthesize the traditional metaphysics of being with the contemporary axiology of human moral experience and behavior.

ISBN 0-8204-1446-9, 1993, 370 pp. cloth.
US-\$ 39.95 / £ 26.00 / sFr. 58.00

Other titles in this series:

Vol. 1

Being and Order:

The Metaphysics of Thomas Aquinas in Historical Perspective

by Andrew N. Woznicki

1990. XIV, 311 pp. ISBN 0-8204-0919-7

cloth. US-\$ 57.95 / £ 30.00 / sFr. 70.00

Vol. 2

Metaphysics – An Outline of the Theory of Being

by Mieczyslaw Albert Krapiec, O.P.

translated by Theresa Sandok

1991. XIII, 540 pp. ISBN 0-8204-1448-4

cloth. US-\$ 69.95 / £ 45.00 / sFr. 105.75

Vol. 3

Person and Religion – An Outline of the Philosophy of Religion

by Zofia J. Zdybicka

1991. 418 pp. ISBN 0-8204-1447-6

cloth. US-\$ 65.95 / £ 39.00 / sFr. 99.00

Vol. 5

Ethics and Morality

by Karol Wojtyła

ISBN 0-8204-2087-5,

cloth. price to be announced

Vol. 6

Lectures from Lublin

by Karol Wojtyła

ISBN 0-8204-1104-3

cloth. price to be announced

Vol. 7

Person and Natural Law

by Mieczyslaw Albert Krapiec, O.P.

translated by Maria Szymanska

1993. XI, 268 pp. ISBN 0-8204-1843-9

cloth. US-\$ 51.95 / £ 34.00 / sFr. 75.00

Vol. 8

Thomas Aquinas Re-Interpreted

by Stefan Swiezawski

ISBN 0-8204-1844-7

cloth. price to be announced

soziale und biographische Bedingtheit der im Gebrauch befindlichen oder außer Gebrauch kommenden Symbole. Wie es zur Kindertaufe kommt und warum diese möglicherweise nun wieder zurückgeht, warum die Firmung sich von der Taufe gelöst hat und heute als weitere Initiation an Bedeutung eher gewinnt, hängt stark von kulturellen Faktoren ab. Die Eucharistie ist Ereignis von Koinonia: realisierendes Zeichen von Gemeinschaft mit jemandem durch Teilhabe an etwas – so die Gedankenführung des Paulus. In der Eucharistie also wird Kirche, was sie ist und sein soll. Freilich muß man sich bei einer Argumentation aus den Einsetzungstexten im klaren sein, daß sie in keinem Fall ipsissima vox, sondern durch und durch liturgisch geprägte frühe Gemeindetexte sind (Schürmann). Ihrer Argumentationskraft tut dies keinen Abbruch, zumal ihre theologische Prägnanz unübertrefflich ist.

Die dogmengeschichtliche Entwicklung des Bußsakramentes von der altkirchlichen Bußordnung in ihren Varianten, über die irroschottische Version bis zu der Bußordnung von 1973 zeigt, wieviel Spielraum der Kirche in der Gestaltung der sakramentalen Symbolik gegeben ist. Skeptischer beurteile ich wenigstens für unsere Weltgegend die Behauptung, gegenwärtiges Bewußtsein sei von der Erfahrung eigener Schuld und Bosheit geprägt. Eine Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit gibt es wohl, aber sie hat, indem sie psychologisch interpretiert wird, nicht das Gewicht von freier Tat und deshalb von Schuld und Scham. Hier und im Individualismus, der unfähig ist, die soziale Dimension von Schuld zu erfassen, liegt meines Erachtens ein Grund für die Nichtakzeptanz des Bußsakramentes. – Heilung dagegen trifft heute auf ein starkes Bedürfnis. Dem kommt die Krankensalbung durchaus entgegen: «In einer Situation, da der Mensch die fundamentale Bedrohtheit des Lebens an seinem Leib erfährt, werden Gebet und Salbung der kirchlichen Gemeinschaft zum realisierenden Zeichen der das Leben rettenden und stärkenden Nähe Gottes.»

Es wird versucht, die unterschiedlichen Aussagen gegenwärtiger Theologen zum Dienstamt des Priesters (Dienst am Wort, Dienst an der Einheit, Repräsentation Christi in der Kirche), theologisch zusammenzuführen. Mein Bedenken dagegen: Wird so nicht die Tendenz zu einer Universalkompetenz des Priestertums unterstützt? Das können wir doch am wenigsten brauchen. Wenn eine gewisse Strukturanalogie besteht zwischen dem Priesterkollegium, dem der Bischof vorsteht, und dem Bischofskollegium, dem der Bischof von Rom vorsteht, und Eucharistie immer nur in Verbundenheit mit und kraft der Kirchengemeinschaft gefeiert werden kann, legt sich dann nicht der nüchterne Gedanke nahe, daß der Vorsteher einer Eucharistiefeier notwendig dem Kollegium mit dem Bischof angehören muß? Als solcher präsentiert und verbürgt er dann die Einheit der feiernden Gemeinde mit der Gesamtkirche. So nur hat sie ein Recht auf Eucharistie.

Auch in der Anwendung auf das Ehesakrament bewährt sich der Begriff des Realsymbols: «Christliche Ehe ist realisierendes Zeichen liebender Annahme der Menschen durch Gott.» Die Inanspruchnahme kirchlicher Jurisdiktion, also die Erhebung einer Formpflicht bei der Eheschließung wird dagegen erst auf dem Konzil von Trient durchgesetzt, und zwar mittels einer Nichtigkeitssanktion, ohne daß je zuvor an der Sakramentalität einer Eheschließung ohne diese Form gezweifelt worden wäre. Der Grund für die Einführung der Formpflicht lag darin, die Wiederverheiratung von Schonverheirateten zu verhindern. Auch hier zeigt sich also, ähnlich wie in der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Bußsakramentes, ein großer Gestaltungsspielraum für die Kirche.

Eschatologie

In kaum einem anderen Punkt stößt die christliche Theologie so frontal mit dem Lebensgefühl der Moderne zusammen wie in der Eschatologie. Die eschatologische Hoffnung greift wohl am massivsten in die lebensweltlichen Orientierungen der Gegenwart ein, deren Achse Entwicklung und Fortschritt ist. Dies gilt nicht nur von der individuellen, sondern vor allem auch von der allgemeinen Eschatologie. In der diesbezüglichen

Lehrentwicklung ist nicht so sehr von Lehrsätzen die Rede, sondern von lebendiger Kirchengeschichte, von Politik, sozialen Bewegungen und kollektiven Erfahrungen. Es ist eine glückliche Entscheidung, die allgemeine Eschatologie der individuellen vorzuordnen. Das ist auch die Gangart der Bibel: In die Verheissungen, in die geschichtlichen Gerichte und in die Apokalyptik sind auch die Fragen nach Tod, nach Gerechtigkeit und nach dem Leben bei Gott eingebettet. Eine Hermeneutik eschatologischer Aussagen legt vorab den Grundriß fest: Diese sind als Hoffnungsbilder in Gebrauch zu nehmen; sie sprechen in Hinwendung zur Gegenwart; sie sprechen in eschatologischer Vorbehaltlichkeit. Wichtige Weichenstellungen der neueren Theologie werden nachvollzogen: Tod nicht nur als Verhängnis, sondern auch als Tat; Leibhaftigkeit der Auferstehung als Erlösung mit der Welt, nicht von ihr; die zeitliche Diskrepanz zwischen individuellem Tod und dem Ende der Geschichte wird überbrückt durch Gottes über den Tod hinaus treu bleibende Zuwendung (Ratzinger) und die zwischen beiden «Gerichten» liegende dynamische Prozeßhaftigkeit (Greshake). Kritisch anzumerken ist: Eine Verhältnisbestimmung zu dem eschatologischen Ereignis schlechthin in der Mitte der Zeit fehlt. Es fehlt auch ein Verständnis der Eschatologie als der Kunst, die Zeichen der Zeit zu lesen. Auch hier zeigt sich wieder einmal die Befangenheit im traditionellen Themenkanon.

Trinitätslehre: Der sich mitteilende Gott

Abschluß und «Summe» des Handbuches bildet die Trinitätslehre. Was bisher überall implizit mitgegeben war, soll jetzt entfaltet und begrifflich durchgearbeitet werden: der sich mitteilende Gott. Um es vorweg zu sagen: Dieser Traktat ist ebenso anspruchsvoll wie interessant. Wie die anderen Traktate gliedert sich auch die Trinitätslehre in die Kapitel «Zugang», «biblische Grundlagen», «dogmengeschichtliche Entwicklung» und «systematische Reflexion». Aber hier wirkt diese Gliederung wie ein Korsett. Sie erzwingt Brüche und Doppelungen. In der systematischen Reflexion erzeugt sie fast den Eindruck, daß es sich um freischwebende Spekulationen handelt. Dabei werden in den biblischen Grundlagen schon sehr weitreichende Feststellungen getroffen: Im Alten Testament läßt sich eine Tendenz zeigen, daß die «Offenbarungsmedien» (Wort, Weisheit, Geist) als göttliche Vermittlungsgestalten hypostasiert werden. Auch läßt sich, wie der Autor selbstverständlich weiß, die gegenwärtige systematische Reflexion schlecht von der Dogmengeschichte trennen. Von dieser wird jene auf den Weg gebracht zwischen «modalistischer Verkürzung» (hier wird Barth und Rahner eingereiht) und «tritheistischer Übersteigerung» (dafür steht J. Moltmann). Der hermeneutische Rundgang auf dem für die Trinitätslehre in Anspruch genommenen Sprachfeld trifft folgende Markierungen: Der Grundzug jeder Rede von Gott ist analog; weil sich das trinitarische Ereignis in Beziehungen vollzieht, bedarf es einer relationalen Ontologie; die Begrifflichkeit entkommt nicht ihrer Metaphorik, aber sie wird in ihrer Anwendung zunehmend unanschaulich; in Gebrauch genommen werden Grenzbegriffe, die von ihrer anthropologischen Konkretheit abstrahiert werden müssen (Person, Beziehung, Wort u. a.).

Der nächste Gedankengang nimmt seinen Anfang bei der Heilsökonomie Gottes. Mittels Rahners Begriff der Selbstmitteilung und mittels seines trinitätshermeneutischen Axioms von der Identität der heilsökonomischen und der immanenten Trinität folgt er dem Weg, den Gott selber in seiner Offenbarung eingeschlagen hat. Denn wenn Gott sich selber mitteilt, dann muß es möglich sein, daß er als der bei uns ankommt, der er auch bei sich selber ist. Seine Selbstmitteilung an uns muß also sein Verhältnis zu sich selbst abbilden, die Sendungen nach außen entsprechen seinen inneren Hervorgängen. Die Beziehungen Gottes zu sich selber sind als Voraussetzung und als Ermöglichung der frei getätigten Mitteilung seiner selbst an uns zu begreifen.

Rahner folgt streng dem traditionellen Grundsatz, daß in Gott alles gemeinsam ist, sofern sich das Gemeinsame nicht durch die Ursprungsrelationen, durch die Hervorgänge unterscheidet. Alles ist dem Sohn mit dem Vater gemeinsam, außer daß er dieses Gemeinsame vom Vater hat. Für Rahner kann es eine Reziprozität dieser Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht geben. Die Reziprozität einer Du-Beziehung würde ja bedeuten, daß der Vater das Gemeinsame auch vom Sohn hat. Das wäre in sich widersprüchlich. Deshalb bleibt das innerpersonale Modell Augustins (Hervorgänge von Erkenntnis und Wollen) weiterhin von großem Gewicht. Das Handbuch folgt dagegen in Absetzung von Rahner stärker dem interpersonalem Modell, wie es H. U. v. Balthasar in seiner Theodramatik entworfen hat. Dies geschieht mit Hinweis auf Jesu Gebet vor dem Vater und mit Hinweis auf die abgründige «Trennung», die sich in Jesu Schrei am Kreuz (Mk 15, 34) auftut (Jüngel und Moltmann). Von dort her meint das Handbuch entschiedenen Widerspruch gegen Rahners «monosubjektives Trinitätsverständnis» einlegen zu müssen. Aber soweit ich sehen kann, bleibt sowohl für das Handbuch wie auch für v. Balthasar der Grundsatz unerschüttert, daß in Gott alles gemeinsam ist außer die konstitutiven Relationen. Allerdings habe ich Rahner immer so verstanden, daß in diesen Beziehungen Gottes zu sich selbst eine abgründige Distanz waltet. In diesem Abgrund zwischen Gott und Gott findet die Freiheit des Menschen, und deshalb auch das Nein der Sünde ihren Raum und Ort. Sie ist in seine Beziehung zu sich selber hineingenommen (vgl. Ijob). Hier läßt sich Gott die Wirklichkeit nahe gehen. Daß die Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht umkehrbar ist, schließt nicht aus, sondern ein, daß auch der Sohn mit dem Vater in Beziehung steht, aber nicht reziprok, sondern in dem sie verbindenden, den Abgrund überbrückenden Geist. Rahners Zurückhaltung dem intersubjektiven Modell gegenüber scheint mir in dieser Hinsicht durchaus angebracht. Denn es bleibt zu bedenken, daß die Eröffnung der Möglichkeitsbedingung von seiten Gottes (so etwas wie die dimensionale Aufspannung einer transzendentalen Voraussetzung) für das Wollen einer anderen (geschöpflichen) Freiheit, das also, was v. Balthasar Gottes Beziehungsfähigkeit und Beziehungswilligkeit nennt, nicht auch schon ein Urbild oder eine Idealgemeinschaft für Menschen implizieren kann. Gott als «Gemeinschaft» kann nicht die Funktion eines Modells für die menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen spielen. Einen solchen direkt zugreifenden Anthropomorphismus bestreitet Rahner. Darin liegt nicht die Relevanz der Trinitätslehre. Diese liegt wohl eher in der Erlösungslehre (so übrigens im Erbe Hegels auch v. Balthasar): Gott verwindet in der Beziehung zu sich selber das Nein des Menschen. In seiner Beziehung zu sich selber ist der Ort des Kreuzes. Das Kreuz ist also auch ein innergöttliches Geschehen. Gott versöhnt sich mit seiner gefallenen Schöpfung. Erneut muß er ein Verhältnis zu seinem Entschluß finden, die Wirklichkeit nicht aus seiner Liebe zu entlassen. In der Beziehung Gottes zu sich selber findet Leben Raum und Möglichkeit, aus dem Geist zu sein. Der Glaube setzt darauf, daß Freiheit und Wirklichkeit ihren Ort in dieser Beziehung haben.

Ein Handbuch auf dem Stand der heutigen Diskussion

Nach der Lektüre auch des 2. Bandes lassen sich zum Handbuch resümierend folgende Feststellungen treffen: Das Lehrbuch bewegt sich auf dem derzeitigen Stand der theologischen Diskussion. Es überblickt die biblischen, theologiegeschichtlichen und dogmatischen Probleme. In wichtigen Fragen führt es argumentativ weiter. Die Impulse des Konzils sind aufgenommen, ohne die übergreifende Kontinuität der Theologiegeschichte aus den Augen zu verlieren. Vielleicht noch nicht zureichend, aber doch in einzelnen wichtigen Lehrstücken wird auf kritische Weise Anschluß an die Horizonte unserer zeitgenössischen Lebenswelt gefunden. Die Ausdehnung der Traktate entspricht nicht immer ihrem Gewicht. Die gehäufte

Rede von der Kirche in der Ekklesiologie, in der Mariologie und insbesondere in der Sakramententheologie sprengt die Proportionen. Hier verrät sich eine Ekklesiozentrik. Ähnlich ungleich ist das Anspruchsniveau der Traktate. Die Trinitätslehre erscheint mir in der Gedankenführung für einen Handbuchartikel zu komplex. Aufs Ganze aber ist mit dem Werk ein theologischer Maßstab aufgerichtet, an dem sich jedes künftige Handbuch erst einmal messen lassen muß. Für die Vorbereitung nicht nur von Examina, sondern auch von Predigten, von Katechesen, Unterrichtsstunden und für Antworten auf Anfragen der Zeitgenossen wird auf zuverlässige und begründete Weise der weitgespannte Horizont der kirchlichen Lehre als Lehre «vom Leben in der Zuneigung Gottes» ausgeleuchtet.

Hermann Pius Siller, Frankfurt a. M.

«Schindler's List»

Sieben Filme des Amerikaners *Steven Spielberg* gehören zu den größten Publikumserfolgen aller Zeiten, «*Jurassic Parc*» schlug alle Rekorde. Spielbergs bisher letzter Film «*Schindler's List*» ist auch sein bester und verspricht ebenfalls ein Geschäft zu werden, obgleich er gar nicht kommerziell ist, denn sein Thema ist der Holocaust, die Ermordung von sechs Millionen Jüdinnen und Juden. Viele Kinobesucherinnen und -besucher dürften vor diesem Stoff Angst haben, weil sie vermuten, daß sie die Szenen von der Liquidierung des Krakauer Gettos oder in den Gaskammern von Auschwitz nicht ertragen können. Natürlich gehen diese und andere Teile des über drei Stunden langen Films einem unter die Haut, aber sie sind mit so viel Sensibilität gestaltet, daß sie nicht unerträglich werden. Bevor ich den Film sah, fragte ich mich, ob es überhaupt möglich ist, diese unbeschreibliche und trotz aller Versuche, sie zu beschreiben, noch immer unvorstellbare Wirklichkeit mit den Mitteln des Spielfilms darzustellen, und ich erinnerte mich an andere Versuche von Hollywood-Regisseuren, dem amerikanischen Publikum eine Vorstellung vom Holocaust zu vermitteln. Die Fernsehserie «*Holocaust*» (1982) erinnerte zwar Zuschauerinnen und Zuschauer in aller Welt, vor allem in Deutschland, an die jüdische Tragödie, die man am liebsten verdrängen würde, und leistete so einen nützlichen Beitrag zur Wiederbelebung der Diskussion über dieses Thema, aber das für die amerikanischen Traumfabriken typische Produkt der kommerziellen Fernsehindustrie war voller Fehler und Klischees. Bei «*Schindler's List*» weiß man, daß es sich um eine wahre Geschichte handelt; der deutsche Fabrikant und Kriegsgewinnler *Oskar Schindler* hat tatsächlich 1100 Menschen vor dem sicheren Tod in Auschwitz gerettet. Aber wie würde Spielberg diese Erfolgsstory erzählen? Sie hat ein Happy-End im Gegensatz zum Holocaust. «*Schindlers Juden*», wie sie genannt werden, konnten überleben, aber sechs Millionen mußten sterben.

Eine authentische Rekonstruktion

Würde der Film die Wirklichkeit des Gettos und des Lagers glaubwürdig rekonstruieren können? Daß Spielberg es so weit wie möglich vermied, im Studio zu drehen und seine Kamera an Originalschauplätzen aufstellte, empfanden nicht nur die Überlebenden des Holocaust als Blasphemie, sie lehnten auch die Szenen in den Gaskammern als obszön ab. Dazu kommt, daß nicht nur Neonazis und Rechtsextremisten behaupteten, der Holocaust habe nie stattgefunden, und in Auschwitz hätte es keine Gaskammern gegeben. Kurz vor der Einweihung des Holocaust-Museums in Washington zeigte eine Umfrage, daß jeder fünfte Amerikaner daran zweifelt, daß die Nazis sechs Millionen Juden ermordet haben. Auf die Frage, ob es ihnen «möglich oder unmöglich» erscheine, daß es keinen Holocaust gegeben habe, antworteten 22 Prozent der befragten Erwachsenen und 20 Prozent der Oberschüler und -schülerinnen mit «möglich». Weitere zwölf Prozent erklärten, sie wüßten es

nicht. Der Friedensnobelpreisträger *Elie Wiesel*, der seit Jahrzehnten einen Kampf gegen das Vergessen führt, war schockiert und fragte: «Wofür haben wir all die Jahre gearbeitet?» Kein Spielfilm kann die «revisionistischen» Historiker, die den Holocaust verneinen, oder andere, die sich einfach nicht vorstellen können, daß ein solcher Massenmord an unschuldigen Menschen von den Nazis verübt wurde, von der Wahrheit überzeugen. Welche Funktion hat dann ein Spielfilm wie «Schindler's List»?

Die Befürchtung, «Schindler's List» wäre eine der üblichen oberflächlichen Schnulzen aus Hollywood, erwies sich als unbegründet. Spielberg hat ein Meisterwerk geschaffen; als Spielfilm über den Holocaust kann «Schindler's List» wohl nie übertroffen werden. Der mit *Janusz Kaminski* an der Kamera schwarzweiß gedrehte Film überzeugt durch die feinfühliges Schauspielerspiel und den Realismus der oft atemberaubenden Spielszenen. Spielberg beweist seine Meisterschaft aber auch in der Bildsprache des Films. Er scheint das gesamte dokumentarische Bild- und Filmmaterial zu kennen und hat es in hinreißend geschnittenen Szenen kongenial nachgebildet. Er hat sich von den Standfotos eines Roman Vishniac und den historischen, authentischen Filmaufnahmen in «Nuit et brouillard» (1955) von *Alain Resnais* und in meinem «Den blodiga tiden» (Mein Kampf, 1960) und anderen Dokumentationen zu Rekonstruktionen inspirieren lassen, in denen alles Wesentliche stimmt, das Milieu, die Gesichter, die Kleidung, sogar die Haltung und der Gang der Menschen. Um alle Rollen besetzen zu können, mußte Spielberg Schauspieler aus vielen Ländern nach Polen bringen, denn es gab nicht genug Juden in Polen, dafür hatten sowohl die deutschen Nazis wie die polnischen Antisemiten gesorgt. Es ist so viel über die organisatorische Leistung der Produktionsabteilung geschrieben worden, daß die künstlerische Qualität des Films kaum gewürdigt worden ist. Dabei sind der Aufbau und der Rhythmus des Films gekonnt in jedem Detail.

Spielberg hat die Hauptrollen mit Schauspielern und Schauspielerinnen besetzt, die dem großen Publikum kaum bekannt sind. Große Stars hätten die Aussage seines Films beeinträchtigt. Der bekannteste Darsteller ist *Ben Kingsley*, der den unscheinbaren jüdischen Buchhalter *Itzhak Stern*, das Gewissen Schindlers, mit leiser Autorität und in einer Maske spielt,

die ihn fast anonym macht. Genial! Von der Leistung des nordirischen Schauspielers *Liam Neeson* als Schindler sagt Spielberg, daß er dem Menschen Schindler so, wie er tatsächlich war, sehr nahe kommt: «Er besitzt eine fesselnde Präsenz und eine wundervoll tiefe, von Zigaretten und Cognac geschwängerte Stimme. Auf der Leinwand strahlt er all das aus, was Schindler ausmachte: Charisma, Sex-Appeal und das Flair eines Gentlemans.» Die Leistung des englischen Bühnenschauspielers *Ralph Fiennes* als *Amon Goeth*, der sadistische Kommandant des Plaszów-Zwangsarbeiterlagers, ist denen von *Kingsley* und *Neeson* ebenbürtig. Spielberg hat aber auch die Darsteller und Darstellerinnen der kleinen Rollen mit sicherer Hand geführt und nichts dem Zufall überlassen. Jede Einstellung ist durchgearbeitet.

Dokumente müssen zum Leben erweckt werden

Die Ausdruckskraft dieses großen Spielfilms kann natürlich keine Dokumentation erreichen, weil der Dokumentarist von dem historischen Material abhängig ist, das ihm zur Verfügung steht und das oft nur unvollständig und durch Zufall erhalten ist. Es überzeugt durch seine Authentizität, und nur dadurch kann die Propaganda widerlegt werden, die von der Auschwitz-Lüge spricht, aber die Dokumente sind in der Regel stumm, sie müssen durch Aussagen von Überlebenden des Holocaust ergänzt werden, die nicht so wortgewandt sind wie die Drehbuchautorinnen und -autoren eines Spielfilms.

Deshalb wird beides gebraucht, da Dokument, an dessen Echtheit nicht gezweifelt werden kann, und der Spielfilm, wenn ihn ein Meister wie Spielberg gestaltet. Die ergreifendste Szene in «Schindler's List» macht die Wirklichkeit sichtbar, von der die Spielszenen handeln: 128 «Schindler-Juden» defilieren in einer langen Reihe zum Grab Schindlers in Israel, jeder von ihnen legt nach jüdischer Sitte einen Stein auf die Grabplatte, und dabei können Zuschauerinnen und Zuschauer deren Namen lesen. Viele dieser Namen erkennt man wieder, man hat Schauspieler diese Personen verkörpern sehen, jetzt stehen die wahren Gestalten der Geschichte vor uns!

Schon vor zwölf Jahren begann Spielberg, sich für die Geschichte von Oskar Schindler zu interessieren, einem Mitglied der Nazipartei, das sein als Kriegsgewinnler in Polen erworbenes Vermögen dazu verwendete, Juden loszukaufen und in seinen Fabriken vor der Deportation zu retten. Spielberg wollte den Film direkt nach «E. T.» drehen, aber die Arbeit am Drehbuch war schwerer und dauerte länger als vorgesehen, und heute ist Spielberg froh darüber, daß er so lange mit der Verwirklichung des Projektes gewartet hat. Er war damals noch nicht reif für diesen Film. Er nennt «Schindler's List» seinen «ersten Film für Erwachsene», aber das ist übertrieben, denn auch «The Colour Purple» (1980) war kein Ausflug in eine Märchenwelt. Aber «auf diesen Film habe ich mich sozusagen ein ganzes Leben vorbereitet», sagt Spielberg, der bereits in seiner Jugend durch den Tod von Verwandten in Europa mit dem Holocaust konfrontiert wurde und Judenhaß am eigenen Leibe erfuhr. Die Aussage seines Films sieht er darin, daß hier gezeigt wird, wie ein einzelner Menschen zu retten vermochte. «Niemand kann die Vergangenheit verändern», meint Spielberg und fügt hinzu: «Aber ein Film wie dieser kann uns durch seine erschütternden Fakten nahelegen, daß wir Ähnliches nie wieder zulassen dürfen.»

Erwin Leiser, Zürich

Die Filmographie von *Erwin Leiser*, dem Autor des vorliegenden Beitrags über Steven Spielbergs Spielfilm «Schindler's List», umfaßt über 40 Werke, in denen er mit Hilfe von Rekonstruktion und Dokumentation Aufklärungsarbeit leistet: zu Vorgeschichte und Geschichte des Dritten Reiches und des Holocaust, zum Schicksal der Überlebenden. Außerdem schuf er eine Reihe von Künstlerporträts (vgl. die Beiträge in «Zoom» vom Mai 1993). 1993 veröffentlichte er die Autobiographie «Gott hat kein Kleingeld. Erinnerungen» (Kiepenheuer & Witsch, Köln 1993). Wir danken *Ambros Eichenberger* und *Franz Ulrich* vom Katholischen Mediendienst (Zürich) für die Vermittlung des Beitrages. Er erscheint gleichzeitig im März-Heft der Filmzeitschrift «Zoom».

(Red.)

ORIENTIERUNG erscheint 2x 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: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1994:

Schweiz: Fr. 46.- / Studierende Fr. 32.-
Deutschland: DM 54.- / Studierende DM 36.-
Österreich: öS 400.- / Studierende öS 270.-
Übrige Länder: sFr. 42.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

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.