



# ORIENTIERUNG

Nr. 1 59. Jahrgang Zürich, 15. Januar 1995

**M**IT DER GESCHICHTE der Jeanne d'Arc ist es ähnlich wie mit der Geschichte Jesu: Eigentlich ist sie bekannt, oder man meint, sie zu kennen, und doch reizt sie zu immer neuen Interpretationen. Nach einer Serie von Filmen zwischen den späten vierziger und frühen sechziger Jahren wurde es zwar zwischenzeitlich ruhig um die französische Nationalheilige. *Gleb Panfilow*s «Hauptrolle für eine Unbekannte» fand im Westen unverdienterweise kaum Beachtung (Originaltitel: Natschalo; UdSSR 1970). Jetzt aber steht plötzlich gleich eine Dreierstaffel neuer Bearbeitungen ins Haus, ohne daß sich ein besonderes Jubiläum als äußerer Anstoß ausmachen ließe. Den Anfang macht «Johanna, die Jungfrau» unter der Regie von *Jacques Rivette*, dem Altmeister der *Nouvelle Vague*.<sup>1</sup> Gegen diesen Film, der nach seiner internationalen Premiere bei der 44. Berlinale im Herbst sporadisch in die Kinos kam, werden nach dem derzeitigen Planungsstand zwei aufwendige Hollywood-Produktionen antreten: In den «Disney»-Studios arbeitet *Brian Gibson*, der mit einem Spielfilm-Porträt der Popsängerin *Tina Turner* hervorgetreten ist, an den Stoff, bei den «Warner Brothers» *Joel Silver*, der sich als Thriller-Produzent einen Namen gemacht hat, z.B. mit «Stirb langsam» oder mit «Predator», einem klassischen Schwarzenegger-Epos.<sup>2</sup> Man darf also auf einiges gefaßt sein! – Ein drittes Hollywood-Projekt wurde angesichts der starken Konkurrenz inzwischen bereits wieder fallengelassen: *Kathryn Bigelow*, die mit ihrem modernen Vampir-Thriller «Near Därk» und dem harten Polizistinnenfilm «Blue Steel» in die Phalanx der männlichen Action-Regisseure eingebrochen ist, hatte für «20th Century Fox» unter dem Arbeitstitel «The Company of Angels» ebenfalls einen Jeanne-d'Arc-Film vorbereitet<sup>3</sup> – es wäre der erste aus den Händen einer Frau geworden.

## Renaissance einer Heiligen

Für Jacques Rivette ist Jeanne d'Arc eine alte Bekannte, nicht nur weil er in Rouen, der heutigen Hochburg des Jeanne-Kultes, geboren ist.<sup>4</sup> Als Kritiker der «Cahiers du Cinéma» brach er seinerzeit eine Lanze für *Otto Premingers* «Die heilige Johanna» (1957)<sup>5</sup> und suchte er die Ursachen des kommerziellen Mißerfolges von *Robert Bressons* «Der Prozeß der Jeanne d'Arc» (1961)<sup>6</sup> zu ergründen. Die bei diesem Film bewunderte konsequente Ästhetik der Reduktion, seine «Schönheit der reinen Information», die den Zuschauer in eine von ihm offensichtlich ungeliebte «Beziehung der Gleichheit» versetzt, Bressons Bemühen um «Wahrheit» anstelle «rhetorischer Alibis» – das erscheint heute, dreißig Jahre später, wie das Programm seiner eigenen, über fünfeinhalbstündigen Annäherung an die junge Frau aus Domrémy. Und in vielem ist diese denn auch eine Hommage an den Altmeister.

Ogleich vom Stoff her *verdächtig* und bis in Ausstattungsdetails hinein um Authentizität bemüht, steht Rivettes Film doch quer zur derzeitigen Historienwelle des französischen Kinos. Antithetisch zum opulenten Spektakel und zu den großen Emotionen sucht er die geschichtliche Wahrheit oder jedenfalls eine diskutabile Rekonstruktion des Geistes und des Gangs der Zeit und der sie gestaltenden Menschen über das Alltägliche, ja oft scheinbar Nebensächliche. Umgekehrt läßt er das meiste von dem, was anderen Anlaß zu effektvollen Action- und Massenszenen wäre, einfach Augenzeugen referieren. Die gesichtslose Menge wird individualisiert, bei Prozeß und Hinrichtung bleibt das Volk völlig ausgeblendet, und selbst bei den wenigen Kampfszenen hält sich das Komparsenaufgebot in bescheidenen Grenzen. «Die Schlachten», so der französische Titel des ersten Teils, setzen sich nebenbei im zweiten Teil nahtlos fort, welcher erst in seinem letzten Drittel den ursprünglichen Titel «Die Gefängnisse» rechtfertigt. Die Zweiteilung ist offensichtlich eine Verlegenheitslösung, ein Zugeständnis Rivettes zur Vermeidung des Diktats einer neuerlichen Kurzfassung wie bei seinem letzten Film. Die deutschen Titel der beiden Teile sind leider noch irreführender, wobei das «Der Kampf» obendrein fatale Assoziationen an die nationalsozialistische Vereinnahmung des «Mädchens Johanna» weckt.

### FILM

**Renaissance einer Heiligen:** Die Gestalt der *Jeanne d'Arc* in der Filmgeschichte – Zu einem neuen Film von Jacques Rivette – Gegen den aktuellen historisierenden Trend im französischen Kino – Die Konflikte einer selbstbewußten Frau angesichts der Geschlechterdifferenz – Eine Vielzahl offener und frei zu verantwortender Identifikationsmöglichkeiten. *Reinhold Zwick, Regensburg*

### LITERATUR

**Mystische Gottesliebe und Lobpreisung des Universums:** Zu zwei neuen Veröffentlichungen von *Ernesto Cardenal* – Ein Symbol des revolutionären Nicaragua – Dichterische Schau von der Weltentstehung bis zur Weltvollendung – Psalm in 43 Gesängen – Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Theorien – Schilderung der Liebesbeziehung zu Gott mit erotisch-sexueller Glut.

*Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal*

### DOKUMENTATION

**Für eine leidempfindliche Gottesrede:** Laudatio anlässlich der Ehrenpromotion von *J. B. Metz* in Wien – Erinnerung des anderen in seiner Fremdheit und Andersheit – Das Theodizeeproblem als Herausforderung – Was wären Kulturen ohne verbindliches Gedächtnis? – Plädoyer für die Gottfähigkeit jedes Menschen. *Johann Reikerstorfer, Wien*

**Ein Wort zur Theologie:** Aus der Dankesrede des Geehrten – Zur Situation der Universität heute – Die Autorität der Leidenden – Die Kraft der Theologie wächst aus der Hoffnung.

*Johann Baptist Metz, Münster/Westf. und Wien*

### ZEITGESCHICHTE

**Angelo Roncalli und das Italien Mussolinis:** Zu einer Edition kürzlich gefundener Briefe – Roncalli und das faschistische Italien – Zwischen diplomatischer Zurückhaltung und pastoralem Engagement – Notwendig ist eine historisch-kritische Edition der Briefe.

*Peter Hebblethwaite, Oxford*

### IN MEMORIAM

**Peter Hebblethwaite (1930–1994):** Das Leben eines außergewöhnlichen Journalisten – Rettung der Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils – Biographien über die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI.

*Nikolaus Klein*

### INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 58. Jahrgangs.

Rivette interessiert sich kaum für die üblicherweise bevorzugten Stationen von Jeanne Leben, ihre Berufung in Domrémy und den monatelangen Prozeß von Rouen, sondern für die Zeit dazwischen: für ihren Weg von Vaucouleurs zum Dauphin, für die als «Zeichen» ihrer göttlichen Sendung begriffene Befreiung von Orléans und das Krönungszeremoniell in Reims, für ihre durch die Niederlage vor Paris verstärkte Krise nach dem Erreichen dieser beiden großen Ziele, ihr Leiden unter der durch den Waffenstillstand verordneten Untätigkeit, ihren Wechsel ins Freischärlertum und die weniger bekannte erste Zeit ihrer Gefangenschaft bei *Jean de Luxembourg* (Mai bis Dezember 1430), der sie schließlich unter dem Vorwand der Bündnistreue für 10 000 Gold-Ecu verschachert. Von der Auslieferung an die Engländer wechselt die Erzählung dann unmittelbar zum Widerruf am 24. Mai 1431, also zu Jeanne letzter Lebenswoche, und endet mit ihrem verzweifelten Schrei nach Jesus in den Flammen des Scheiterhaufens.

Auch bei den von ihm aufgegriffenen Phasen lenkt Rivette den Blick bevorzugt zwischen die Zeilen der herkömmlichen Ereignisgeschichte und erzählt von dem, was seine Vorgänger übergangen haben: etwa von der Routine des Feldlagers und der Finanzbuchhaltung anstelle der Schlachten oder – angefangen mit den trägen Wochen in Vaucouleurs – immer wieder vom Warten. Und dieser komplementäre Zugang, der nicht mit an der Oberfläche konkurrierenden Inszenierungen der gleichen Geschehnisse aufwartet, erweist sich als überlegener Zug. Indem Zwischentitel den geographischen und chronologischen Rahmen präzise justieren und protokollarisch abgefilmte Berichte von Anhängern Jeanne, die bis in den Wortlaut weithin den Akten des Revisionsverfahrens entnommen sind, die wesentlichen Ereignisse dokumentieren, werden Zeit und Raum gewonnen zur Herausarbeitung des Tiefenprofils der Charaktere.

### Eine Art Rehabilitation

Wer nun von Rivettes zweiter Bearbeitung eines explizit religiösen Stoffes einen ähnlichen Skandal erwartete, wie ihn seinerzeit seine Diderot-Verfilmung «Die Nonne» (1965) entfacht hat – vom Titel angeregt, etwa einen frivolen Demontageversuch auf den Fahrten von Voltaires «La Pucelle» –, der wird enttäuscht. Rivette macht keinen Hehl aus seinen Sympathien für Jeanne. Die erste Einstellung des Films gehört ihrer greisen Mutter, die sich mit den überlieferten Worten ihres Gesuchs um Wiederaufnahme des Rehabilitierungsverfahrens (7. November 1455) an den Zuschauer wendet. Und eine Art Rehabilitation betreibt auch Rivette, indem er im Rückgriff gerade auf das Anekdotische und die Randbemerkungen in den historischen Dokumenten den *Menschen* Jeanne unter den dicken Lagen von Legenden, religiösem Schwulst und Nationalkult freizulegen sucht. In *Sandrine Bonnaire* hat er für dieses Bemühen eine ideale Partnerin, *seine* Jeanne gefunden. Mit ihrem zurückgenommenen, subtil nuancierten Spiel *erdet* sie die allzu oft ins überirdische entrückte Figur und verleiht ihr gleichermaßen erstaunliche Frische und Unmittelbarkeit wie Komplexität. Diese Jeanne hat Humor, kann über sich selbst lachen und mit den Soldaten scherzen, besitzt eine entwaffnende Offenheit und Schlagfertigkeit, ja ist bisweilen schnippisch oder spöttisch;

<sup>1</sup> «Jeanne la Pucelle». Frankreich 1993. Buch: Christine Laurent, Pascal Bonitzer. Kamera: William Lubtchansky. Musik: Jordi Savall. Ausstattung: Manu de Chauvigny. Darstellung: Sandrine Bonnaire (Jeanne), André Marcon (Dauphin/Charles VII.). Jean-Luis Richard (La Tremoille) u. v. a. – Teil I 160 Min. u. Teil II 176 Min.

<sup>2</sup> Vgl. Ev (= Franz Everschor), Johanna von Orléans, in: film-dienst, 47. Jg., Nr. 12, 1994, S. 49.

<sup>3</sup> Vgl.: O. Vf., «Stirb langsam» auf dem Scheiterhaufen. Jeanne-d'Arc-Trend, in: *Cinéma* (Hamburg), Juli 1994, S. 21.

<sup>4</sup> Zur Person und zum Werk des 1928 geborenen Regisseurs vgl. das ausgezeichnete Themenheft «Der Widerspenstige. Cinéaste Jacques Rivette» der Kulturzeitschrift «du» Nr. 5, Mai 1994.

<sup>5</sup> J. Rivette, *Schriften fürs Kino* (= CICIM: Revue pour le Cinéma français Nr. 24/25), München 1989, S. 106–109.

<sup>6</sup> Ebd. 156f.

*Einfachheit des Herzens*, Arglosigkeit und fast noch kindliche Züge – ihre Unbefangenheit, mit der sie vor den Geistlichen der ersten Prüfungskommission in Poitiers mit den Füßen schlenkert oder die Überreaktion bei der ersten Verwundung – verbinden sich mit Beharrlichkeit, Selbstsicherheit und einer Rede in wahrhaft biblischem *Freimut*. Ihre Energie erwächst sichtlich aus einem tiefen Glauben, und diesbezüglich verweigert sich Rivette allen modernen Rationalisierungen, die Jeanne etwa unter die Schizophrenen oder die Hysterikerinnen im Konflikt mit ihrer Geschlechtszugehörigkeit verbuchen wollen.<sup>7</sup> Aber nicht nur gegen solche recht platten Psychologisierungen verteidigt er das Geheimnis ihrer Person, sondern auch umgekehrt gegen die Profanisierung, die in der Veräußerlichung dieses Geheimnisses in einer *Ästhetik des verzückten Blicks* liegt. So wie sich seine Jeanne selbst hartnäckig gegen eine Mythisierung schon zu Lebzeiten wendet, stellt sich seine Inszenierung gegen die nach dem Muster «sinister vs. strahlend» gezeichneten Hagiographien. Jeanne Glaube, ihr immer wieder auch gebrochenes Sich-getragen-Wissen von Gott, artikuliert sich bei Rivette durch die Realität und nicht an ihr vorbei. Und der Zuschauer wird nicht bevormundet, wie er sich dazu stellen soll: zu dieser Zumutung, mit der Jeanne immer wieder von ihrer Sendung und ihrem Weg als einer ihr geoffenbarten Sache des Himmels spricht, zum Skandalon ihres unbeeirrten Zugs auf die Bühne der großen Politik. Wenn sich Jeanne zum Gebet zurückzieht, wenn es sie in den Augen ihrer Umgebung wieder einmal «packt», verharrt die Kamera anfangs in dezentem Abstand. Nur ganz behutsam nähert sich Rivette dieser ihrer intimsten Sphäre. Und wenn er dann gerade auch die Anfechtung, ihr Leiden unter dem Schweigen oder der Unklarheit der Stimmen und nicht zuletzt ihre ins Gebet hineingenommene Todesangst zeigt, verstärkt dies nur die Glaubwürdigkeit seines Bildes.

Etwas irritierend bleiben dagegen selbst in ihrer unpräntösen Inszenierung die legendären Legitimationswunder, etwa die Identifizierung des Dauphins in der Menge der Hölflinge oder das plötzliche Drehen des Windes vor Orléans. Auf sie wollte Rivette offensichtlich ebensowenig verzichten wie auf einige heroische Bilder mit einer Jeanne als blendender Heerführerin in sauber polierter, maßgeschneiderter Rüstung – Szenen, die sich freilich auch als leise Ironie oder als spielerische ikonographische Zitate lesen lassen, die Klischeevorstellungen reaktivieren, nur um sie anschließend um so besser durchkreuzen zu können. Auf's Ganze gesehen nehmen sich die Tributleistungen an die Tradition aber sehr bescheiden aus gegenüber dem, wie Rivette das Jeanne-d'Arc-Bild entstaubt und neu proportioniert, wie es ihm gelingt, diese erratische Gestalt gegenwärtig werden zu lassen, ohne sie neuerlich als Projektionsfläche zu mißbrauchen. Markante Kontur gewinnt hierbei besonders das systemgefährdende Moment in Jeanne souveränem Sich-Hinsetzen über die ihr von Geschlechts wegen zugeteilten Kompetenzbereiche, ohne daß sie deshalb zu einem asexuellen Wesen mutierte. Rivette rückt die darauf zielenden Anklagepunkte (Kleidung, Haarschnitt, Waffentragen) oftmals an die erste Stelle und legt den Finger auf die sexuellen Demütigungen, denen Jeanne von Anfang an ausgesetzt ist, von den Anzüglichkeiten in Vaucouleurs bis zur versuchten Vergewaltigung durch einen Käufer ihrer Jungfräulichkeit und zum offenen Sadismus, mit dem sie die Wächter nächtens in Ketten auf die Kerkerpritsche fixieren. Hier kulminieren die Abstoßungs-

<sup>7</sup> Rivette hält es in dieser Hinsicht mit Régine Pernoud, der grande dame der Jeanne-Forschung. Ihre Bücher gab er (laut Presseheft) seiner Hauptdarstellerin zur Einstimmung und Vorbereitung auf die Rolle. – In dem Fernseh-Feature «Jeanne d'Arc. Die Wahrheit?» von David Morphet (gesendet am 21. 6. 1994 auf dem «Arte»-Kanal) hatte Mme Pernoud, die an die Authentizität der Offenbarungen glaubt, einen schweren Stand gegen die Psychologen, Soziologen und Historiker, die der Engländer aufbot, um seinen Verdacht zu erhärten, daß Jeanne – so der Schlußkommentar – wohl doch eher eine «fundamentalistische Fanatikerin» war, eine «irritierende, schizophrene, asexuelle, rechtsradikale Bigottin in Männerkleidung, die von den Franzosen zu Recht verurteilt und zum Tod verdammt wurde».

energien, die die etablierten Männercliquen entwickeln, wenn eine selbstbewußte Frau in ihre Domänen eindringt, und das skandalöserweise noch unter dem Vorzeichen der Behauptung des Gottgewollten – diese Hexe! Im öffentlich-politischen und damaligen theologischen Maßstab ist also auch diese Jeanne eine «Querulantin», wie die Protagonistin des ihr vorausgegangen Films und recht besehen aller ihrer Vorgängerinnen in Rivettes Frauenstudien.

### Offene Identifikationsmöglichkeiten

Diesen Blick auf Jeanne als Exempel für den Handlungsspielraum von Frauen in einer Männergesellschaft ergänzen zahlreiche, historisch belegte Beispiele der praktischen Solidarität unter den Frauen jenseits der von den Männern definierten Machtstrukturen – sei es, daß die Frau des Schmieds Jeanne beim ersten Haarschnitt hilft und Männerkleidung besorgt, sei es, daß die an sie glaubende *Yolande von Aragon* gewissermaßen den «Start» ihrer politischen Karriere befördert, indem sie mit ihrem Privatschatz die Heeresrüstung finanziert, sei es, daß Jean de Luxembourgs Tante das Herz über das politische Kalkül stellt und schützend ihre Hand über Jeanne hält. Diese und die anderen lebensnahen Züge im Bild Jeannes halten natürlich etliche Identifikationsmöglichkeiten (und Spiegel) bereit. Es ist aber eine der großen Stärken von Rivettes Film, daß er mögliche Identifikationen und Aktualisierungen niemals forciert, sondern es dem Zuschauer überläßt, in den

Konstellationen deren zeitloses und insofern auch für die Gegenwart sprechendes Substrat wahrzunehmen: etwa die Frage nach dem Vermögen des einzelnen im Räderwerk der Macht, den Konflikt von Gewissen und Staatsräson, den Opportunismus der Kirche, die Entmythologisierung des Krieges durch das Pragmatische des Kosten-Nutzen-Kalküls oder auch, wie am Beispiel des Bischofs *Cauchon*, der seine Prozeßführung mit dem Hinweis «von Berufs wegen» rechtfertigt, die Bürokratie des Todes. Und nicht zuletzt ist es das heute eminent brisante Problem des religiös begründeten oder verbrämten Nationalismus, das in Jeannes Proklamation eines parteiichen Gottes modellhaft Gestalt gewonnen hat.

Die Einladung, solchen und anderen Perspektiven nachzugehen, formuliert Rivette filmsprachlich: die seltsam leeren, trotz historisierender Momente abstrahierten und manchmal im Sinne Bressons ins Zweidimensionale «geplätteten» Räume, die in ihrer Stilisierung an *Eric Rohmers* «Perceval» erinnernden Tableaus, die dann immer wieder durch langsame Schwenks und oft überraschend organisierte Fahrten dynamisiert werden, das «mittelalterliche» Erzähltempo, das sich ungebührlich Zeit nimmt und die Bilder durchatmen läßt, die fein abgestimmte Farb- und Musikdramaturgie – dies alles konzentriert den Blick, läßt ihn zur Ruhe kommen und macht ihn gleichzeitig frei für das Wesentliche, läßt ihn womöglich durch die Bilder hindurchsehen. Wem es gelingt, sich auf diesen Erzählgestus einzulassen, dem erschließt sich so gerade in der Kargheit ein ungemeiner Reichtum. *Reinhold Zwick, Regensburg*

## Mystische Gottesliebe und Lobpreisung des Universums

*Ernesto Cardenal*, der am 20. Januar 1925 in Granada in Nicaragua geboren wurde – also in diesen Tagen siebzig Jahre alt wird! –, ist und bleibt ein Symbol des anderen, des revolutionären Nicaragua. Eines Nicaragua, dessen Bewohner es mit vereinten Kräften geschafft haben, sich von ihrem «Hitler», dem Diktator Anastasio Somoza, zu befreien. Eines Nicaragua, dessen siegreiche Revolution sich nicht im Blutausch der Rache selbst diskreditierte, sondern großzügig den unterlegenen Feinden vergab. Eines Nicaragua der Volksbildung und Alphabetisierung, der Dichterwerkstätten und der «naiven» Maler, der Basisgemeinden mit ihren Bibelgesprächen und der Misa Campesina. Für alles das steht der Name des christlichen Sozialisten und Revolutionärs Ernesto Cardenal.

Aber ein lateinamerikanischer Befreiungstheologe ist er nicht, obwohl das von ihm redigierte «Evangelium der Bauern von Solentiname» im großen See von Nicaragua (auf deutsch erschienen 1976) uns veranschaulicht, wie befreiende Gespräche über die Heilige Schrift in einer lateinamerikanischen Basisgemeinde vonstatten gehen. Auch ist er als Kulturminister des sandinistischen Nicaragua, als der er von 1979 bis 1986 amtierte, nicht zum typischen Vertreter der politischen Klasse geworden. Sondern er hat seinem Land und seinen Mitmenschen – seine Freunde wissen es: unter mancherlei Seufzen und Selbstverleugnung – mit seinen Charismen gedient, so gut und soviel er konnte.

Was ist Ernesto Cardenal aber dann? Er ist ein hinreißender Dichter, den man einen Liebhaber der ganzen Schöpfung nennen kann. Und er ist ein christlicher Mystiker in der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes. Über moderne kosmologische Theorien weiß er für einen Priester und Künstler erstaunlich gut Bescheid; er ist naturwissenschaftlich hoch gebildet. Aussagen und Strukturen der Klassiker der Mystik, Meister Eckehard, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz bis hin zu Thomas Merton und Teilhard de Chardin kennt und versteht er, er ist für einen Poeten historisch-theologisch bestens informiert. Aber er ist kein Naturwissenschaftler und Theologe, sondern ein Dichter voller Liebe zur ganzen Schöpfung und ein christlicher Mystiker, den Gott persönlich ergriff. Seine revolutionären

Utopien und sozialistischen Träume sowie deren «Erdung» im konkreten Engagement bei den Sandinisten sind die Konsequenzen seiner Gotteserfahrungen. Der Wuppertaler Peter Hammer Verlag brachte bereits 1967 eine Übersetzung von Cardenals Nachdichtung der Psalmen unter dem Titel «Zerschneide den Stacheldraht» heraus. Das machte den Nicaraguaner im deutschen Sprachraum, aber darüber hinaus im reichen Norden der Erde bekannt. Der engagierte Leiter dieses Verlags, Hermann Schulz, wurde ein enger Freund Ernesto Cardenals und fördert seither den Nicaraguaner, wo und wie er nur kann. Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung der Gesamtausgabe des poetischen Werks vor – und noch immer erscheint Neues, Erstaunliches. Wußte man durch viele Gedichte von seinem kosmologischen Wissen und durch die kontemplativen Betrachtungen «Das Buch von der Liebe» (deutsch 1971) von seiner mystischen Tiefe, so wird nun durch zwei reife Alterswerke vollends klar: Ernesto Cardenal ist zuerst und vor allem ein Dichter voller Liebe zur ganzen Schöpfung und ein Mystiker.

### Ernesto Cardenals Gedichtband «Cantico cosmico»

1989 erschien im Verlag Nueva Nicaragua in Managua der 582 Seiten umfassende Gedichtband «Cantico cosmico» mit 43 Gesängen. Der erste ist überschrieben: «El big bang», der letzte «Omega». Es ist Cardenals dichterische Schau des kosmischen Weges von der Weltentstehung bis zur planetarischen Weltvollendung am Teilhardschen Punkt Omega. Hier überbietet er alle seine kosmologischen Einsichten und Preisungen, die wir seit den Psalmennachdichtungen «Die Milchstraßen singen Gottes Ruhm» (Psalm 18 bzw. 19), «Wie auf einer Töpferscheibe» (Psalm 103 bzw. 104) und «Lobt den Herrn, ihr Nebelflecke» (Psalm 148) bewundert haben. Wahrhaft, er übertrifft sich im «Cantico cosmico» selbst. Im Sammelband «Wir sind Sternenstaub»<sup>1</sup> finden sich 10 der 43 Gedichte in deutscher Übertragung.

<sup>1</sup> E. Cardenal, *Wir sind Sternenstaub*. Neue Gedichte und Auswahl aus dem Werk. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1993, <sup>2</sup>1994, 144 Seiten.

Ich will den Gedankengang von einem davon nun nachzeichnen. Im zweiten Gesang, «Das Wort» (S. 18–23), sieht er viele Traditionen, die die Worthaftigkeit des Seins reflektieren, in eins. Ich gestehe, daß mich dieser Gesang besonders begeistert, weil ich seit meinem Studium manches davon genau so sehe und es verinnerlicht habe als meine Deutung der Welt. Ich kann also bei diesem Kunstwerk, wenn ich das Bild gebrauchen darf, die geisteswissenschaftlichen, philosophischen, theologischen, religionswissenschaftlichen Farben auf der Palette des Meisters unterscheiden und benennen. Aber es ist mir bewußt, trotz meiner Unterscheidungsfähigkeit, was einzelne Töne oder Klangfarben angeht, könnte ich nie solch eine «Schöpfungssymphonie» komponieren. Cardenal beginnt mit der uns bekannten Aussage vom Anfang der hebräischen Bibel, daß Gott durch sein Wort das Weltall und die Erde mit allem Leben darauf erschuf. Er meditiert zugleich über den Beginn des Johannesprologs aus dem Neuen Testament. Was heißt es, daran zu glauben, daß am Anfang nichts war als das Wort? Er vertieft die Aussagen in poetischer – hierzu bezieht er sich später auf das griechische Wort «poema» (Schöpfung), das Paulus gebraucht – und abendländisch-philosophischer Hinsicht:

«Im Anfang – vor der Raum-Zeit – war das Wort.  
Alles, was ist, ist also wahr. Gedicht.  
Die Dinge existieren in der Form von Wörtern. ...»

Das Wort aber ist für Cardenal Ausdruck der geheimnisvollen schöpferischen Liebe, die das All zusammenhält:

«War das Wort. (Das Wort der Liebe.)  
Geheimnis und gleichzeitig sein Ausdruck.  
Das, was ist und gleichzeitig ausdrückt, was es ist: ...»

Wort und schöpferische Liebe spiegeln sich für Cardenal genau so in den Festen der Urvölker und deren mythologischer Überlieferung wider. Wie so oft läßt er diese Menschheitstraditionen ausführlich und gleichrangig zum westlich-christlichen Glaubensgut und zur griechischen Philosophie zu Worte kommen:

«Als es im Anfang noch niemanden gab,  
schuf er die Worte (naikino)  
und gab sie uns, so wie die Yucca-Pflanze, ...

Am Anfang war also das Wort.  
Der, der ist und sagt, was er ist.  
Das heißt: der sich vollkommen ausdrückt.  
Geheimnis, das sich gibt. Ein Ja.  
Er ist an sich ein Ja.  
Enthüllte Wirklichkeit.  
Ewige Wirklichkeit, die sich ewig enthüllt.  
Am Anfang ...  
Vor der Raum-Zeit, bevor ein Davor war,  
am Anfang, als es nicht einmal einen Anfang gab,  
am Anfang, da war die Wirklichkeit des Wortes.  
Als alles Nacht war, als  
alle Wesen noch dunkel waren, bevor sie Wesen wurden,  
war es eine Stimme, ein klares Wort,  
ein Gesang in der Nacht.

Am Anfang war der Gesang,  
den Kosmos schuf er singend.  
Und deshalb singen alle Dinge.  
Sie tanzen nur der Worte wegen (durch die die Welt geschaffen wurde),  
sagen die Huitoto «Ohne Grund tanzen wir nicht.»

In ihren Mythen und Liedern stellen die Urvölker alle Lebewesen dar, die sie umgeben. Diese haben ein eigenes Lebensrecht, erfreuen die Menschen, helfen ihnen im Daseinskampf. So feiern sie die Schöpfung in ihren Liedern und Tänzen:

«Wir erzählen auf unsern Festen unsere Geschichten. ...  
Wenn unsere Bräuche nur absurd wären,  
dann wären wir traurig bei unseren Festen.»

Wie die Urvölker, so können auch wir, angeleitet in einem mystisch-verstehenden, personalen Erkennen (entsprechend dem Wort der hebräischen Bibel: «jadah» = erkennen, das auch für das erotisch-sexuelle Erkennen im Liebesakt gebraucht wird), das Wesen des Geschaffenen wahrnehmen:

«Und jedes Ding ist ein Wort, ein Wort der Liebe.  
Allein die Liebe enthüllt,  
doch sie verhüllt, was sie enthüllt, ...  
Der Kosmos, das geheime Wort in der Hochzeitsnacht. ...  
Und alles ist voller Geheimnis.  
Hör nur das Flüstern der Dinge ...  
Sie sagen es, doch sagen sie es heimlich. ...  
Wir sind von Klang umgeben.  
Alles, was ist, vereint durch seinen Rhythmus.  
Kosmischer Jazz, nicht chaotisch und nicht kakophonisch.  
Harmonisch. Alles schuf er singend, und der Kosmos sang.»

Seit Anbeginn der Schöpfung waltet im Kosmos ein dialogisches Geschehen. Darum ist das Wesen des Menschen nur in einer Ich-du-Ontologie beschreibbar. Ich bin als Geschöpf des Wortes ein Du für andere. Unsere Bestimmung erhalten wir vom anderen her; unser Lebenselixier heißt Kommunikation, Dialog:

«Die Materie besteht aus Wellen.  
Und die Wellen? Sind Fragen.  
Ein Ich zu einem Du. Welches sucht ein Du.  
Und das ist, weil jedes Wesen Wort ist.  
Weil das Wort die Welt erschuf,  
können wir uns in der Welt verstehen. ...  
Die Personen sind Worte.  
Und so ist niemand, wenn er nicht Zwiegespräch ist. ...  
Jeder ist das Ich eines Du oder er ist gar nichts.  
Ich bin nur Du, oder ich bin nicht!  
Ich bin ein Ja. Ich bin ein Ja zum Du, zu einem Du für mich. ...  
Die Menschen sind Zwiegespräch, sage ich,  
sonst berühren ihre Worte nichts.»

Vermag ich hier in diesem Gedicht die Plausibilität der Gedankenführung nachzuzeichnen, so gestehe ich, dieses nicht zu können, wenn der Dichter in anderen Gesängen sich ausführlich auf Grundeinsichten und Fakten der Makro- und Mikrophysik, auf moderne kosmogonische Theorien, astronomische Zusammenhänge und naturwissenschaftliche Regelkreise bezieht. Dieses Spezialistenwissen habe ich nicht gelernt. Ich habe erfahren, daß Ernesto Cardenal sich seit Jahrzehnten brennend gerade dafür interessiert. Er besorgt sich noch heute neue englischsprachige kosmologische Fachliteratur, durchdenkt die zugrundeliegenden Sachverhalte und diskutiert sie mit Fachgelehrten. So soll es bei einer Dichterlesung in München geschehen sein, daß ihm die Mitarbeiter des Max-Planck-Instituts für Astrophysik ihre wissenschaftliche Beratung angeboten haben, weil sie Einzelheiten in Weltentstehungstheorien etwas anders darstellen würden.

Für Ernesto Cardenal werden die naturwissenschaftlichen Theorien zu Wahrheiten, die seine Existenz anrühren. Auch hierfür ein Beispiel aus dem vierten Gesang: «Ausdehnung» (S. 29–31). Zugrunde liegt die Urknallhypothese, aber nie wäre ich vor dem Durchdenken dieses Poems auf den Gedanken gekommen, meine Existenz sei mit der Ausdehnung des Kosmos in Verbindung zu bringen. Cardenal aber macht mir klar:

«Alle Elemente unseres Körpers und des Planeten  
waren im Innern eines Sterns.  
Wir sind Sternenstaub.»

Vor 15 000 000 000 Jahren waren wir eine Masse aus Wasserstoff, die im Raum schwebte, sich langsam drehte, tanzte.

Und das Gas verdichtete sich immer mehr ...  
und die Masse wurde Stern und begann zu strahlen. ...  
Unser Fleisch und unsere Knochen kommen von anderen Sternen, vielleicht sogar aus anderen Galaxien,  
wir sind universal,  
und nach unserm Tod werden wir andere Sterne bilden helfen und andere Galaxien.  
Von den Sternen stammen wir, zu ihnen kehren wir zurück.»

Freunden Cardenals ist es unvergeßlich, wie er gerade diesen Gedanken anlässlich des Todes der kleinen Ana Maria Kliche, des Töchterchens des Cardenal-Übersetzers Lutz Kliche, den Trauernden als Trost zugesagt hat. Denn für ihn ist dies nicht eine kosmologische Spekulation, sondern existenzergreifende Wahrheit!

Vieles andere Erstaunliche enthält die auf deutsch vorliegende Auswahl aus dem «Cantico cosmico», so im achten Gesang, «Verdichtung und Vision von San José de Costa Rica» (S. 37–41), die Folgerung aus der mystischen Erkenntnis, daß alles aus der Liebe kommt und sich zu ihr hinbewegt: Die Evolution ist für Cardenal, wie er an vielen Stellen seines Werks immer wieder gesagt hat, der andere Ausdruck für die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung, die die Menschen nicht losläßt. Daher können die gegenwärtigen Verhältnisse auf der Erde nicht unabänderlich sein. Wo sie der Liebe nicht entsprechen, ist daher Abänderung, Revolution unumgänglich. Der Protest gegen den Tod wird sich immer wieder erheben:

«Der Kapitalismus wird vergehen. Ihr werdet keine Wertpapierbörse mehr sehen.  
So sicher wie der Frühling dem Winter folgt ...  
Und wenn der letzte bezwungene Feind der Tod ist, wird vorher der Egoismus vergehen.»

Alles wird ihm in dieser Nacht von San José zu einem Sakrament der Liebe, zur Kommunion, sogar die Reklamezeichen für *Pilsenbier* oder *Coca-Cola* («dieses Scheißzeug», wie er sich dennoch nicht verkneifen kann zu sagen, doch jetzt buchstabiert auch diese Reklame für ihn: *Kommunion!*).

Cardenal schließt sein Gedicht:

«Dies war meine Vision an einem Abend in San José de Costa Rica.  
Noch stöhnte die ganze Schöpfung in den kommerziellen Reklamen  
vor Schmerz über die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.  
Die ganze Schöpfung  
forderte, forderte schreiend  
die Revolution.»

Hoffentlich können wir bald auch die anderen Gesänge aus dem «Cantico cosmico» auf deutsch lesen. Im übrigen enthält der Band «Wir sind Sternenstaub» eine Auswahl aus den drei Bänden des poetischen Werks «In der Nacht leuchten die Wörter» (1985), «Wir sehen schon die Lichter» (1986) und «Den Himmel berühren» (1987). Es ist schön, mit Hilfe dieser alten Texte den Weg nachzuvollziehen, den Ernesto Cardenal vom Dichter, der mehr in sich selbst verliebt ist als in die Frauen, die er besingt, zum Troubadour der universalen Liebe gegangen ist.

Der kleine Lyrikband «Teleskop in dunkler Nacht»<sup>2</sup> ist das neueste, vielleicht das wichtigste, auf jeden Fall das bezauberndste, schönste und liebenswerteste Zeugnis der mystischen

Erfahrungen Ernesto Cardenals. Vielleicht wird man von diesem Werk einmal sagen, daß es mehr noch als sein «Buch von der Liebe» in die Reihe der klassischen Schriften der mystischen Weltliteratur gehört. Auf jeden Fall zeigt es, zu welcher Tiefe des Ausdrucks und der Klarheit der Benennung von Empfindung und Erfahrung er in bezug auf seine Liebe zu Gott fähig ist.

Der Essay von Luce López-Baralt (S. 61–75), einer ausgewiesenen Mystikforscherin der Universität Puerto Rico, interpretiert «Teleskop in dunkler Nacht» im Gesamtzusammenhang der Werke und des Lebens Ernesto Cardenals und verhilft dazu, viele Einzelheiten und manche Anspielungen auf die Tradition in den Gedichten zu verstehen.

### Ernesto Cardenals neuester Lyrikband

Es handelt sich um lose aneinandergereihte Gedichte. Sie spiegeln die besondere, die persönliche Liebesbeziehung zwischen Ernesto Cardenal, diesem Menschen des 20. Jahrhunderts, und dem ewigen, transzendenten Gott wider, manchmal sehr direkt, manchmal diskret und unter Anspielungen auf klassische, mystische Topoi. Der Inhalt erschließt sich erst – so ist meine Erfahrung – dem öfteren, kontemplativen Lesen.

«Der in sich selbst seinen Daseinsgrund hat,  
Grund allen Seins und von keinem begründet ...  
«Also, jetzt mal ganz offen. Der ist dein Freund?»  
Ja ...

Er mag unendlich sein, der, den ich liebe,  
doch für mich ist er nicht der auf unendliche Weise  
unendlich viele Geliebte Liebende.  
Mein Geliebter ist mein ganz allein.  
Unendlich, aber unendlich mein. ...  
Ich kenne ihn. Und unendlich  
kennt er mich.» (S. 13–15)

Seine Berufung, seine ihm die Gottesliebe aufschließende Erfahrung weiß er zu benennen, ja zu datieren. Sie traf ihn wider Willen. Er nennt es fast eine Vergewaltigung. Sie nahm ihm die Lust an der irdischen Erotik. Sie ließ ihn sein, der er war, aber machte ihn einsam. Sie ließ ihn eintreten in die dunkle Nacht der mystischen «Entwertung», wo er nichts mehr denken und wollen kann. Aber Gott, auf den er wartet, wartet, wartet und nichts sonst, scheint nicht zu kommen.

«Gestern spürte ich dein Antlitz näher als meine eigenen Augen und heute Lichtjahre entfernt, wie in einem anderen Sonnensystem.  
Die traurigen Blicke Ernestos,  
sahst du sie? ...  
Wenn es um nichts geht,  
wenn es darum geht, nichts zu fühlen,  
dann ist meine Liebe tatsächlich perfekt.» (S. 21)

Aber: «Mein Trost, daran zu denken, was du am zweiten Juni – (1956; PGSch) – mit mir machtest vor siebenunddreißig Jahren.» (S. 35) «Das Herz ist nicht mehr allein, ... sondern bewohnt vom Geliebten. ... Der Unendliche und ich, lange Zeit schon sind wir beisammen und kennen uns gut, oder nicht? ... Viel sind der Worte, aber besser ist schweigen. Dich mit stummer Seele anschauen, mit feuchten Augen wie die eines Hundes.» (S. 37)

Ernesto Cardenals Gedichte schildern seine Liebesbeziehung zu Gott mit erotisch-sexueller Glut. Darin unterscheiden sie sich nicht von vielen klassischen mystischen Zeugnissen. Aber er gebraucht Sprachspiele des 20. Jahrhunderts in aller Direktheit. Er erzählt von seinem Liebesgeflüster mit Gott in seinem Bett oder in seiner Hängematte, im Flugzeug oder am Strand. Er setzt sexuelles Verlangen und die Liebe zu Gott – «Liebe, unser beider Liebe, ohne Sex, aber wie Sex. ... Wie das Pärchen

<sup>2</sup> E. Cardenal, *Teleskop in dunkler Nacht*. Spanisch und deutsch, mit einem Nachwort von Luce López-Baralt. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1994, 80 Seiten.

im Park, das ungeduldig die Nacht erwartet.» (S. 27) – zueinander in Beziehung, freilich in Distanzierung und Nähe. Das könnte anstößig, frivol, blasphemisch wirken. Aber man muß sich klarmachen, daß die mystischen Klassiker diese Freiheit des Ausdrucks bei vergleichbaren Erfahrungen nicht hatten. Sie standen wie ihre Zeitgenossen, die ihre irdischen Liebeserfahrungen mitteilen wollten, unter der Tabuisierung von Eros und Sexus und formulierten deswegen zumeist verhaltener, in Chiffren. Ernesto Cardenal als mystischer Dichter profitiert von der Freiheit des unchiffrierten Ausdrucks der Schriftsteller in diesem Jahrhundert.

Christlicher Glaube ist mehr als institutionalisierte, wohltemperierte Frömmigkeitsübung oder orthodoxes Fürwahrhalten. Zuvor und daneben müssen die vielfältigen religiösen Erfahrungen mit dem Geheimnis des Ewigen in der Zeit, das Stillewerden vor Gott, die Gottesliebe, die Freude an Gott, ja das Genießen Gottes vorhanden sein. Daran immer wieder zu er-

innern ist die wichtige Funktion der Menschen, die sich über ihre mystischen Erfahrungen äußern können, so wie Ernesto Cardenal es in «Teleskop in dunkler Nacht» gegeben ist. Gerade in der Nacht der Gottesferne richtet der, der Gott persönlich liebt, seine Sinne, seine ganze Existenz, sein «Teleskop» nach dem fernen Glanz des göttlichen Geheimnisses. Die Welt und jeder Mensch selbst sind nicht gottlos. Das nachzuvollziehen und Lust zu bekommen, ähnliche Erfahrungen wenigstens zu ersehnen, auf jeden Fall aber gelten zu lassen, ist die Herausforderung dieser mystischen Konfessionen Ernesto Cardenals.

Darüber hinaus helfen gerade diese Bekenntnisse zu verstehen, daß sowohl seine kosmologischen Meditationen wie seine an der Utopie der Gerechtigkeit für alle Menschen und der universalen Liebe ausgerichteten politischen Engagements ihren Quellgrund haben in der Erfahrung der allumfassenden Liebe Gottes, die sich doch um jeden einzelnen Menschen kümmert.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

## Für eine leidempfindliche Gottesrede

Laudatio anlässlich der Ehrenpromotion von Johann Baptist Metz in Wien\*

Unsere Universität darf heute einen außergewöhnlichen Theologen in die Reihe ihrer Ehrendoktoren aufnehmen. Als Begründer einer neuen politischen Theologie konnte er die theologische Landschaft wie kaum ein anderer inspirieren und prägen. Seine Anregungen wurden weltweit rezipiert und haben sich auch über die Grenzen der Kirchen hinaus Gehör verschafft.

In einer Phase des Übergangs von einem kulturell einheitlichen abendländisch-europäischen Christentum zu einem kulturell vielfach verwurzelten Weltchristentum mahnt er das Recht auf Anerkennung ethnisch-kultureller Andersheiten ein und wendet diese Forderung selbstkritisch gegen Europa, das im Sog eines vorherrschenden Rationalitätsideals und seiner planetarischen Verbreitung fremde Kulturen zu überfahren und einzu-ebnen droht. Dagegen entwickelt unser Theologe ein neues Paradigma politischen Gott-Denkens, das im weltweiten Ringen um den Menschen die Humanitätsfähigkeit des jüdisch-christlichen Gottesgedächtnisses erfragt und als Impuls für eine das «Angleichungsdenken» sprengende «Anerkennungskultur» einzubringen sucht. «Radikal» ist dieses Denken vor allem deshalb, weil es sich mit geschärfter Wahrnehmung weit vorwagt in die gesellschaftlichen Prozesse unserer europäischen Moderne, um situationsempfindlich und behutsam auch an ihren Grenzen Gottes Spuren im anderen zu entdecken.

Wenn ihn die Doktorurkunde als einen der «maßgebendsten und einflußreichsten Theologen unserer Zeit» benennt, dann anerkennt unsere Universität, daß Johann Baptist Metz der theologischen Arbeit insgesamt eine neue Ausrichtung, eine neue Wesentlichkeit und Dringlichkeit im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Kontext der Gegenwart zu geben vermochte. Nach den Worten des gewiß unverdächtigen Zeitzeugen Jürgen Habermas ist Metz «in seiner praktischen Wirksamkeit der eindrucksvollste deutsche Theologe der Gegenwart, weil er an der Kirche festhält und sich zugleich mit großer Offenheit allen geistigen Kämpfen der Zeit stellt».

Es kann in einer kurzen Laudatio nur der Versuch gemacht werden, in wenigen Strichen etwas von der inneren Bewegtheit

und der Spannweite dieses theologischen Ringens sichtbar zu machen.

Der 1928 in Auerbach (Oberpfalz) geborene Johann Baptist Metz studierte Philosophie und Theologie in Bamberg, Innsbruck und München. Er promovierte 23jährig mit einer Arbeit über Martin Heidegger und dann bei Karl Rahner mit einer in viele Sprachen übersetzten Studie zur Denkform des Thomas von Aquin. 1969 wurde der wohl bedeutendste Rahner-Schüler zum Professor für Fundamentaltheologie an die Universität Münster/Westfalen berufen.

Die frühe Begegnung mit Martin Heidegger, mit Ernst Bloch und der Frankfurter Schule um Theodor Adorno, Max Horkheimer und Jürgen Habermas, aber auch die Anregungen durch Walter Benjamin, Emmanuel Lévinas und andere jüdische Denker haben das eigene Denken alsbald auf den Weg gebracht. Und das Neue der Gedanken schuf sich auch eine Sprache, die in Kühnheit und Kraft das eindrucksvolle Ringen um die Menschheits- und Zukunftsfähigkeit des christlichen Glaubens bekundet. Das Schriftenverzeichnis weist nicht weniger als 900 Arbeiten aus, die alle den Index situationsbezogener Texte tragen. Politisch unschuldig ist auch seine Sprache nicht.

### Solidarische Praxis mit den anderen in ihrer Andersheit

Bahnbrechend war es, daß K. Rahner den Menschen aus der scholastischen Umklammerung eines sterilen Objektivismus befreite und die mystische Gottfähigkeit des einzelnen eindrucksvoll zur Sprache brachte. Doch spürte bereits der junge Metz hellsichtig die Defizite «individualistischer» Theologieansätze. Der «andere» in seiner Andersheit rückte immer weiter ein in den Horizont dieses Denkens und rief nach einer gesellschaftsbezogenen Verantwortung des Glaubens – bereits andeutungsweise in den von ihm neu bearbeiteten Rahner-Büchern «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes» und dann später mit unmißverständlicher Deutlichkeit in seiner «Theologie der Welt». Theologisches Neuland mußte erobert werden. Und Wien war wiederholt Diskussionsort und Exerzierfeld kühner Denkvorstöße: So schon 1965, als er im Rahmen unseres Universitätsjubiläums öffentlich mit Ernst Bloch über den Utopiegedanken diskutierte, bis hin zu den Veranstaltungen «Pro-Wien» des bisherigen Wissenschaftsministers Dr. Busek. Als Studenten fanden wir es damals spannend und aufregend, wohin diese ersten Schritte ins Ungewohnte führen sollten, bis dann in dem tastenden Suchen die Konturen einer «neuen» politischen Theologie sichtbar wurden, die – retrospektiv – in allem Wechsel der Themenfelder und Experimente ein «roter Faden» von Anfang an durchzieht.

\* Nach seiner Emeritierung in Münster/Westf. wurde Univ.-Prof. DDr. Johann Baptist Metz zu einer vom Wissenschaftsministerium eigens für ihn errichteten mehrjährigen Gastprofessur für Religionsphilosophie und Weltanschauungslehre an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien berufen. Am 15. Dezember 1994 verlieh ihm die dortige Katholisch-Theologische Fakultät das Ehrendoktorat der katholischen Theologie. Ihr Dekan, O. Univ.-Prof. DDr. Johann Reikerstorfer, hielt die Laudatio, die hier abgedruckt und dokumentiert wird. Der Haupttitel und die Zwischentitel stammen von der Redaktion.

Im Anschluß dokumentieren wir auch den zweiten Teil der Dankesrede des Geehrten, «Ein Wort zur Theologie». (Red.)

Der theologisch noch unaufgeschlossene «Primat des Praktischen» sollte nun auch für die Theologie reklamiert und gesichert werden, um die praktische Verfaßtheit des Christentums in ihrem Anspruch freizulegen. Praxis rückt in ungewohnter Weise auf zum Ort der «Wahrheitspräsenz», weil eine Hoffnung, die für alle hofft, konkret nur als solidarische Praxis mit den anderen in ihrer Andersheit bewährt werden kann. Ihr eigener Rang wird darin sichtbar und ihre Kraft auch politisch als Widerstandspotential wirksam, daß sie nicht einmal die Opfer und Toten unserer Geschichte vergißt. Unser Theologe ist in der Auseinandersetzung mit dem Projektionsverdacht neuzeitlicher Religionskritik zum entscheidenden Punkt vorgestoßen: Biblischer Verheißungsglaube überhöht nicht, verklärt nicht und vertröstet nicht, da er kritisch verändernd in die Praxis selber eingreift und sie unter die Zumutung einer Bewährung stellt. Auf dieser Linie und mit derselben Logik des Gedankens kritisiert Metz aber auch jene forsche Säkularisierungstheologie, die in den neuzeitlichen Emanzipationsprozessen bereits eine Umsetzung und Einlösung der biblischen Glaubenshoffnung erblicken möchte. Er durchschaut die Grenzen einer unkritischen Aufklärungstheologie, die nur nach-sagt und legitimiert, was längst schon zu den Evidenzen des modernen Menschen gehört. Die bislang verdrängte Aufarbeitung der Aufklärung auch in ihrer Zwiespältigkeit umschreibt das Programm. Metz bleibt dabei immer der Fundamentaltheologe, der wachsam die «Zeichen der Zeit» als Anfrage an den christlichen Logos selber versteht und situationsempfindlich ansagt und verantwortet, was für Christentum und Kirche an der Zeit ist.

Mittlerweile drängen die offenkundig gewordenen «Grenzen» der Moderne den Theologen zu einer neuen Weltwahrnehmung. Metz ist sensibel genug, um auch hier den gesellschaftlichen Prozessen und Vorgängen auf der Spur zu bleiben. Mehr als früher bewegt ihn heute die Frage der «Universalität» Gottes, nachdem Verständigungsprozesse nicht mehr mit fraglosen Evidenzen einer metaphysischen Vernunft rechnen dürfen und nachdem auch gesellschaftliche Konsense brüchiger werden. – Was dann, wenn nicht nur bisherige Grundannahmen in theoretischer und praktisch-sittlicher Hinsicht fraglich werden, sondern der Mensch selbst als «Subjekt» dahinzuschwinden droht? – Was dann, wenn technische Zweckrationalität Hand in Hand mit postmoderner Mythenfreudigkeit die geschichtliche Wahrnehmungsfähigkeit selber verkümmern läßt und ein enormer Geschichts- und Gedächtnisverlust unaufhaltsam scheint? – «Conversio ad passionem» heißt die Antwort: Leidenserinnerung.

Erinnerung des anderen in seiner Andersheit und Fremdheit gegen die Vergeßlichkeit modernen Denkens wird zur leitenden Kategorie auch eines Glaubens in postmoderner Gesellschaft. Die Erinnerung des leidenden Menschen nicht nur als Weg und Mittel zur Durchsetzung der freiheits- und gerechtigkeits-suchenden Vernunft – Erinnerung vor allem als anfänglicher «Aufgang» Gottes selber – und seiner universalen Gerechtigkeit – mitten in der Tradierungskrise des Glaubens heute.

#### **Für eine «leidempfindliche» Gottesrede**

Metz kennzeichnet seine Theologie als «nachidealistische» Theologie. Sie mißtraut jedem theologischen «Systemgedanken», der Gott in zeitenthobener Allgemeinheit aus dem geschichtlichen Lebenskontext herauslöst und ihn mit der ungefährlichen Vernünftigkeit eines vereinheitlichenden – die Wirklichkeit und ihre Schrecken verklärenden – Denkens verwechselt. Das Negative, das Unversöhnte und Unversöhnbare, Schuld und noch mehr das Leid Unschuldiger rücken nun ein in das Gott-Denken selber und prägen dieses Paradigma «nachidealistischer» Theologie. Wie heute von Gott reden – angesichts der Leidensgeschichte in der Welt? Das «Theodizeeproblem» als Herausforderung gewinnt fundamentale Relevanz. Metz empfiehlt der Theologie eine «leidempfindliche» Gottesrede, die der «schrecklichen Würde» des Leidens standhält, es nicht ver-

klärt und verewigt oder Gott mit dem Leid selber verschmelzen läßt. Das ist «negative» Theologie, die Krisen und Katastrophen «aporetisch» offenhält und sie als eine ungetröstete Rückfrage an Gott selber einklagt. Es gibt – sagt er – «keinen Sinn der Geschichte, den man mit dem Rücken zu Auschwitz retten kann, keine Wahrheit der Geschichte, die man mit dem Rücken zu Auschwitz verteidigen und keinen Gott der Geschichte, den man mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten kann» (Metz). Zu schnell habe die Theologie – schon von Augustinus an – dem Menschen die Last der Verantwortung auch für das Negative an der Schöpfung zugesprochen, um Gott auf jeden Fall herauszuhalten. Weil aber die Theologie keine Rückfrage an Gott selber mehr zuließ und den Eindruck erweckte, als könne man sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott versöhnen, deshalb empörte sich der neuzeitliche Mensch gegen diesen Gott der Theologen. Mit Gott selber aber kehrt «Gefahr» in die Religion ein, weil er jede harmonistische Identitätssuche in Gott durchkreuzt, jeden billigen Trost unmöglich macht und selbst dazu zwingt, die Nichtakzeptanz von Lebenslagen als eschatologisch- gespannte Frage an ihn selber durchzuhalten. Damit wird im Logos des Gottesdenkens selber etwas sichtbar von jener biblischen «Armut im Geiste», in der sich schon Israel den Trost der Mythen und Ideen versagte. Eine hohe Sensibilität für das Negative und Nichtidentische prägt dieses Gott-Denken als Eingedenken, als An-Denken, als «memoria passionis». Oder mit anderen Worten: «produktive Ungleichzeitigkeit», bei der Metz das Christentum heute behaften möchte. Lieber ungleichzeitig sein, heißt ein bekanntes Wort von ihm, lieber ungleichzeitig sein als überflüssig werden.

#### **Was wären Kulturen ohne verbindliches Gedächtnis?**

Das Thema «Erinnerung» bringt unseren Theologen auch in ein kritisches Gespräch mit den heutigen Kommunikations- und Handlungstheorien, die das Gewicht menschheitlicher Erinnerungen zu vergessen drohen. Geschichten – vor allem Leidensgeschichten – lassen sich nicht auf den Begriff bringen oder diskursiv plausibel machen –, man kann sie nur erzählen und erinnern. Wenn eine «kommunikative Vernunft» ihre «anamnetische Tiefenstruktur» verliert, versiegt auch das Widerstandspotential gegen einen nur experimentellen Umgang mit dem Menschen, und in dieser Vergeßlichkeit bleibt am Ende kaum mehr eine Möglichkeit, kommunikative Vernunft von der instrumentellen zu unterscheiden. Was wären – fragt Metz – Kulturen ohne verbindliches Gedächtnis, Kulturen, die aus-

An der Kath.-Theol. Fakultät der Universität  
Wien gelangt die Planstelle eines/einer

### **Ordentl. Universitäts- Professors/Professorin**

(entspricht C4) für Ethik und Christliche  
Gesellschaftslehre zur Ausschreibung.

Voraussetzung: Habilitation oder gleichwertige  
Qualifikation, abgeschlossenes Theologiestu-  
dium sowie wissenschaftliche Qualifikation in  
einer der Sozialwissenschaften.

Bewerbungen bis 28.2.1995 an:

Dekan der Kath.-Theol. Fakultät  
Universität Wien  
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1  
A-1010 Wien

schließlich erkenntnis- und diskursorientiert sind, in denen es nur ein erkenntnistheoretisch beherrschtes, aber kein erkenntnisleitendes Gedächtnis mehr gibt? Nur Erinnerung kann den Verstand daran hindern, die fortschreitende Erinnerungslosigkeit für den eigentlichen Fortschritt selbst zu halten. Der anamnetische «Geist», wie er in Auschwitz endgültig ausgelöscht werden sollte, wäre nötig, um angemessen wahrnehmen zu können, was in einer solchen Katastrophe auch mit uns Menschen selber geschehen ist. An die Stelle des Eingedenkens ist eine evolutionistisch getönte Historie getreten, die die Vergangenheit des Vergangenen unterstellt und die ihre Historisierung der Vergangenheit nicht mehr als eine Art des Vergessens weiß.

Eine anamnetische Vernunft, die dem Vergessen des Vergessens auf der Spur bleibt, wäre dann auch das eigentliche Organ einer Theologie, die selbst unser fortgeschrittenstes und entwickeltstes Bewußtsein mit den vergessenen Leiden der anderen konfrontiert und heimsucht.

Die Zeitdiagnose unter dem Schatten der «Gotteskrise» findet bestätigt, was schon Nietzsche prophetisch nach dem Tode Gottes heraufkommen sah: die «Herrschaft» der Zeit, die Zeit als leere und überraschungsfreie Unendlichkeit, in der nichts mehr passiert und alles gleichgültig zu werden droht. Leidenserinnerung macht unseren politischen Theologen zum Anwalt der Wirklichkeit und bringt wieder Ernst und dramatische Spannung in die Zeit. Damit deckt er kühn und schonungslos den wundesten Punkt in der Geschichte des Christentums auf, weil es in ihr schon früh der gnostischen Versuchung erlag und jede «Naherwartung» auszutilgen und in eine zeitlose Ewigkeit des Heils umzulegen suchte.

### **Gottfähigkeit jedes Menschen**

Metz wäre nicht katholischer Fundamentaltheologe, bestünde er nicht nachdrücklich auf der Gottfähigkeit jedes Menschen. Er spricht auf der Linie des 1. Vatikanums von einem «Menschenrecht» auf Gott, d. h. von dem Recht aller, bei der Gottesfrage gehört und nicht nur belehrt zu werden. Jeder – auch der Nichttheologe – hat etwas zu sagen. Denn Gott ist entweder ein Menschheitsthema, oder er ist überhaupt kein Thema. Somit durchbricht Metz den Zauberkreis einer kirchlich verschlüsselten Gottesrede, in deren Sprache sich der gottfähige Mensch kaum noch findet. Ein Zuviel an Antworten und Versöhnungspathos verdrängt die beunruhigenden Fragen der Menschen. Und deshalb: Metz begibt sich auf Spurensuche Gottes, und sind es auch die Spuren eines Vermissens.

Man hätte freilich kaum das Wesentliche gesagt, wenn man nicht auch den kirchenkritischen Anspruch dieses kirchlichen Theologen hervorkehren wollte. Die Rückbesinnung auf die praktischen Zumutungen des Christentums drängt auch zu einer öffentlichen Lebensform, in der radikal und in der «Kraft der Wurzel» solidarische Hoffnung eingeübt und gelebt werden muß. Nur Leidenserinnerung im Geiste des biblischen Israel kann einem weithin verbürgerlichten Christentum jenen «apokalyptischen Stachel» zurückgewinnen, der allein es für andere zum messianischen Zeugen der Hoffnung werden läßt. «Zeit der Orden» aus dem Geist politischer Theologie heißt ein prophetischer Text zur kirchlichen Erneuerung aus der Hand des Theologen; der Synodentext «Unsere Hoffnung» als Glaubensbekenntnis unserer Zeit; und schließlich «Ermutigung zum Gebet», weil in der Sprache der Gebete, in Klage und Jubel, in Zweifel und Trauer vielleicht die einzige «Rückmeldung» des Menschen geschieht, der in unserer Informations- und Wissenschaftssprache kaum noch vorkommt. Die Erinnerung der anderen verlangt auch innerkirchlich eine neue Gesprächskultur, in die auch die Kleinen und Armen eingehen, ihr Subjektwerden auch in der Versprachlichung, damit Kirche nicht nur eine für das Volk sei, sondern Kirche des Volkes selber werde.

Diese und viele andere Anregungen verdanken Kirche und Theologie – auch in den lateinamerikanischen Basisgemeinden

– einem wachsamem prophetischen Streiter. Es sind ermutigende Impulse zu einem multikulturellen Weltchristentum.

### **Moltmann: «Metz war immer für Überraschungen gut»**

Abschließend möchten wir uns das Wort des evangelischen Theologen Moltmann über seinen Freund Metz zu eigen machen: «Über meine Zuneigung zu sprechen, ist hier nicht der Ort, meine Achtung aber soll einmal ausgesprochen sein, für die vielen Anregungen, die J. B. Metz in allen diesen Jahren auf oft prophetische Weise gegeben hat. Gegenüber manchen, die sich dazu berufen glauben, die große «Wende» von der Revolution zur Religion, oder von der Moderne zur Postmoderne einzuläuten, hat er durch neue Gedanken gründliche Richtungsänderungen in der Theologie bewirkt.» Und wenn er weiter fortfährt: «Metz war immer für Überraschungen gut», dann erlaube ich mir hinzuzufügen, daß wir aus der Wachsamkeit dieses Denkens auch weiterhin noch einiges erwarten dürfen.

Als Dekan unserer Fakultät möchte ich Dir, lieber Baptist, mit dieser Ehrung auch einfach sagen dürfen, was wir – Studierende und Lehrende – von Deiner theologischen Arbeit empfangen und mitnehmen durften. Daß sich Deine Präsenz in Wien zudem in eine so freundschaftliche Verbundenheit mit unserer Fakultät gestaltet hat, erfüllt uns mit großer Dankbarkeit. Wir wissen, Baptist, was wir an Dir haben! Wenn das Wort «Erinnerung» diese kurze Laudatio dominieren sollte, so gäbe es darüber hinaus wahrlich noch vieles zu erinnern, was Dich uns unvergeßlich macht. Ihnen allen danke ich für Ihre geschätzte Aufmerksamkeit.

*Johann Reikerstorfer, Wien*

## **Ein Wort zur Theologie**

Universitäten heute sind Universitäten ohne Universalismus und ohne Universalisten. Nichts scheint verdächtiger als das Universale. Und so sind wohl die Theologen die letztverbliebenen Universalisten an der Universität. Denn wenn man Theologie treibt, und zwar nicht als dies oder das, sondern als den Versuch der Rede von Gott, ist man auf Universalität verpflichtet. Gott ist entweder ein universales, ein Menschheitsthema, oder überhaupt kein Thema. Aber Gott, wird man sagen, kommt in den modernen Wissenschaften nicht mehr vor. Gut. Aber kommen denn wir, kommt denn der Mensch noch vor in unseren modernen Wissenschaften? Oder ist nicht die Rede von «dem Menschen» inzwischen zum ersten und eigentlichen Anthropomorphismus unserer Wissenschaftswelt geworden – und zwar auch in der zunehmend subjektloser, technomorpher werdenden Systemsprache der Geisteswissenschaften? Wer indes Theologie treibt, von Gott zu reden sucht, muß immer auch von einem Menschen reden, der nicht nur sein eigenes Experiment ist, sondern – fundamentaler – sein eigenes Gedächtnis und der nicht nur aus seinen Strukturen und Funktionen, sondern aus seinen Geschichten erkennbar wird. Mag sein, daß das heute im Ensemble der Wissenschaften nicht ohne eine Portion metaphysischer Zivilcourage zu vertreten ist. Dann eben hätten wir die zu üben.

### **Die Autorität der Leidenden**

Vermutlich brauchen wir sie auch im Blick auf jenen anderen Universalismus, den ich noch erwähnen möchte, weil ich ihn für unentbehrlich halte, auch heute, in den Zeiten postmoderner Empfindlichkeit gegenüber den unleugbaren Gefahren aller universalistischen Orientierungen. Ich meine den Universalismus der Verantwortung angesichts der allseits beklagten moralischen Erschöpfung Europas, angesichts der Überindividualisierung und Diffusion unserer Lebenswelten, die von keinem «verbindlichen» Gedächtnis mehr strukturiert scheinen. Die Traditionen, denen die Theologie verpflichtet ist, kennen eine aus der Erinnerung an das Leiden geborene universelle Verant-



wortung. Diese memoria passionis wird dadurch zur Basis einer universellen Moral, daß sie immer die Leiden der anderen, die Leiden der Fremden und, unbedingt biblisch, sogar die Leiden der Feinde in Betracht zieht und bei der Beurteilung der eigenen Leidensgeschichte nicht vergißt – so etwa wie Rabin und Arafat, die ihre inzwischen so fragil gewordenen Friedensprozeß mit der Versicherung begannen, nicht nur auf die eigene Leidensgeschichte zu schauen, sondern auch die Leiden der bisherigen Feinde ins Auge zu fassen. Das wäre exemplarisch für eine universelle Moral. Die entsteht ja nicht auf der Basis eines sogenannten Minimalkonsenses, sondern allenfalls auf der Basis eines immer neu zu erringenden Grundkonsenses zwischen den Völkern und Kulturen. Es gibt m. E. eine Autorität, die in allen großen Kulturen und Religionen anerkannt ist: die Autorität der Leidenden. Fremdes Leid zu respektieren ist Bedingung aller Kultur, fremdes Leid zur Sprache zu bringen Voraussetzung aller Wahrheitsansprüche. Auch derjenigen der Theologie. Gewiß, das Christentum ist nicht primär eine Moral, sondern eine Hoffnung; seine Theologie ist nicht primär eine Ethik, son-

dern eine Eschatologie. Doch gerade darin wurzelt seine Kraft, auch in der vermeintlichen oder tatsächlichen Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung nicht preiszugeben oder zu verkleinern. Der einzige Gehalt dieser universellen Verantwortlichkeit heißt: Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nichts angeht.\* Dieser Satz wäre nicht etwa als der Ausdruck theologischer Allmachtsphantasie zu begreifen, sondern als die schlichte moralische Wendung des Satzes von der Gleichheit aller Menschen, eines Satzes also, auf den nicht nur die biblischen Traditionen, sondern auch die Grundgesetze moderner Rechtsstaaten verpflichten. Ob uns dieser Universalismus immer wieder in Ansätzen gelingt, entscheidet schließlich darüber, ob Europa eine blühende oder eine brennende multikulturelle Landschaft sein wird, ob eine Friedenslandschaft oder eine Landschaft eskalierender Bürgerkriege. Dieser Universalismus darf nicht vor den Toren der *universitas* bleiben.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf. und Wien

\* Diesen Satz verdanke ich Peter Rottländer.

## Angelo Roncalli und das Italien Mussolinis

Zu einer neuen Briefedition

Mit der Veröffentlichung von 152, bislang nicht publizierten Briefen von *Angelo Roncalli*, dem späteren Papst Johannes XXIII. (1958–1963), an seine Verwandten schuf der Abt des Benediktinerklosters San Giacomo di Pontida, *Don Giustino Farnedi*, im Jahre 1993 eine «kleine Sensation».<sup>1</sup> «Heute bin ich dreißig Jahre alt geworden.» So beginnt der erste, hier abgedruckte Brief Roncallis vom 25. November 1911 an seine Eltern, und die Sammlung endet mit Briefen aus dem Jahr 1952 unmittelbar vor seinem Amtsantritt als Patriarch von Venedig. Der größte Teil der Korrespondenz ist an seine beiden unverheirateten Schwestern Ancilla und Maria gerichtet. Fast alle Briefe sind mit Schreibmaschine geschrieben. In dieser Hinsicht war Angelo Roncalli für das Jahr 1911 ein sehr moderner junger Priester. Seine Schreibmaschine begleitete ihn auf seinen Dienstreisen im Orientexpress nach Sofia und Istanbul: Sie war ihm sehr nützlich, als der Express 1929 drei Tage lang in einem Schneesturm in der Nähe der ungarischen Grenze steckenblieb.

Sehr wenige Briefe sind von Hand geschrieben. Alle wurden von seinen beiden Schwestern sorgfältig wie Reliquien aufbewahrt. So blieben sie erhalten und wurden Enrica, der Nichte von Angelo Roncalli, anvertraut, die als eine Art Familienarchivarin fungierte. Diese übergab die Briefsammlung der Herz-Jesu-Schwester Luigia Guaraldo, über die sie in der Folge in den Besitz von Don Angelo Cesana, einem Mönch der Abtei Pontida, gelangt sind. Zum ersten Mal sind nun diese Briefe in einer vollständigen und zuverlässigen Ausgabe veröffentlicht worden. Bislang mußten sich Wissenschaftler wie auch die Historiker der Kongregation für Heiligsprechung auf die zweibändige

Ausgabe der «Briefe an die Familie» stützen, die der spätere Erzbischof *Loris M. Capovilla*, damals Monsignore und Privatsekretär Roncallis, in Venedig und in Rom besorgt hatte. In manchen Fällen mußte sich Msgr. Capovilla bei seiner Edition auf die mit Kohlepapier gefertigten Durchschläge der Briefe stützen, die Papst Johannes XXIII. aufgehoben hatte. Manchmal legte Roncalli – wie dies auch anderen passieren kann – das Kohlepapier mit der falschen Seite nach oben zwischen die Blätter, so daß dadurch einige Seiten nicht kopiert wurden und verlorengegangen sind. Schlimmer ist, daß Msgr. Capovilla einige Briefe Roncallis zensurierte, indem er Passagen ausließ, die «profaschistisch» verstanden werden konnten. Capovilla erklärt jetzt sein damaliges Vorgehen damit, er wollte 1968 vermeiden, daß jene Stellen von der MSI oder der Neo-Faschistischen Partei für sich in Anspruch genommen werden könnten.

### Ein Fundus von Originalbriefen

Giustino Farnedi erinnert in seinem Vorwort zur Briefausgabe an eine Stelle aus meinem Buch «Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli», wo ich schreibe:<sup>2</sup> «Die Gefahr einer Biographie drückte John Henry Newman in einem Brief an seine Schwester Jemina sehr gut aus: «Biographien beschönigen, sie schreiben Motive zu, sie erraten Gefühle, sie interpretieren Lord Burleighs Nicken, sie bemänteln, oder verteidigen.» Abgesehen vom Prolog habe ich versucht, nicht «Papst Johannes' Nicken» zu interpretieren. Es wäre jedoch eine blutleere Biographie, wenn sie keine Interpretationen anböte. Die schlimmsten Auswirkungen von Subjektivität können abgeschwächt werden, indem man Papst Johannes für sich selbst sprechen läßt. Daher die zahlreichen Zitate aus seinen Briefen, Tagebüchern und überlieferten Gesprächen.» Abt Farnedi kommentiert dies so: «Obwohl diese Biographie einige Interpretationen enthält, über die sich mit Recht streiten läßt, hat sie das große Verdienst, daß sie viele Originaldokumente analysiert, vor allem die «Briefe an die Familie», und sie zitiert deren wichtigste Passagen in ihrer ganzen Länge. Aber wenn man Dokumente sprechen lassen will, müssen sie vollständig vorliegen...»

Diesem Urteil kann ich nur zustimmen. Aber was bedeutet das in unserem Fall? Ändern die zum ersten Mal veröffentlichten

<sup>1</sup> Giovanni XXIII, *Lettere familiari. 152 inediti dal 1911 al 1952*. A cura di Giustino Farnedi. Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1993. Der ganze Fundus enthält 308 Originalbriefe A. Roncallis aus dem Zeitraum vom 25. November 1911 bis zum 14. November 1952. 156 dieser Briefe finden sich in der von Loris Capovilla 1968 herausgegebenen Briefsammlung: *Lettere ai familiari*. Vol. I und II. Edizioni di Storia e Letteratura, Rom 1968 (deutsch: *Briefe an die Familie*. I und II. Freiburg u. a. 1969). Die Briefausgabe von L. Capovilla umfaßt insgesamt 727 Briefe. Ein Vergleich und eine Kollationierung mit den Originalen ergab bei der von L. Capovilla veröffentlichten Edition sechs größere Auslassungen von Briefpassagen politischen Inhalts. Außerdem wurden 34mal je ein Postskriptum wie 32 im Original gemachte Veränderungen weggelassen. G. Farnedi druckt im Anhang seiner Briefausgabe die sechs gekürzten Briefe vollständig ab: Istanbul, 2. Dezember 1935 (Brief Nr. 257, vgl. I., S. 322ff.); Athen, 24. Mai 1936 (Brief Nr. 266, vgl. I., S. 335ff.); Istanbul, 22. April 1939 (Brief Nr. 325, vgl. I., S. 419f.); Istanbul, 25. Dezember 1939 (Brief Nr. 338, vgl. I., S. 437ff.); Istanbul, 21. Juni 1940 (Brief Nr. 351, vgl. I., S. 454ff.); Istanbul, 14. November 1942 (Brief Nr. 398, vgl. I., S. 542f.).

<sup>2</sup> P. Hebblethwaite, *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*. Einsiedeln 1986, S. 9. Die englische Originalausgabe (John XXIII. Pope of the Council. Geoffrey Chapman, London 1984) erschien im Herbst 1994 in einer verbesserten und ergänzten Neuauflage.

Briefe das Bild von Papst Johannes XXIII., wie es in der von Msgr. Capovilla 1968 besorgten Briefausgabe sich zeigt? Giustino Farnedi beantwortet diese Frage mit einem eindeutigen Nein. Aber zu Recht beharrt er darauf, daß in seiner Briefausgabe viele Einzelheiten über Personen und Ereignisse zugänglich werden, die «das großartige Mosaik einer Biographie Roncallis bereichern».

Muß Erzbischof Capovilla wegen seiner Eingriffe in die Texte der Briefe getadelt werden? Angesichts seiner unschätzbaren Verdienste zur Erforschung der Biographie von Papst Johannes XXIII. und angesichts seiner gutgemeinten Absichten, die er mit seinen Weglassungen verfolgte, glaube ich, daß man ihm eher Naivität als die Absicht zu täuschen vorwerfen kann. Die Folge seines Eingriffes ist, daß sie einen Schatten auf all seine Herausgebertätigkeit, beim «Geistlichen Tagebuch» angefangen und bei späteren Veröffentlichungen, werfen. Man mag dabei an das denken, was A. P. Herbert einmal sagte, als er jemanden berichten hörte, Big Ben hätte dreizehn geschlagen: «Eine offenkundig falsche Aussage läßt Zweifel an früheren Auskünften der gleichen Quelle entstehen.» In jeder Situation ist es immer besser, das Richtige zu tun.

Auf alle Fälle lassen die Briefe, die die sogenannten profaschistischen Äußerungen enthalten, nicht jene Interpretationen zu, wie sie von der italienischen Presse gemacht worden sind. Diese Briefe müssen in dem Kontext verstanden werden, in dem sie entstanden sind. Und dieser Kontext ist durch die schon früher veröffentlichten Briefe erschließbar. Am 24. Februar 1924 schreibt Msgr. A. Roncalli, damals Nationalsekretär der Päpstlichen Missionswerke für Italien, an seine Angehörigen, zu einem Zeitpunkt des Wahlkampfes, wo die Faschisten mit Einschüchterungen und Terror einen Wahlsieg zu erringen versuchten: «Ich empfehle allen, sich wegen der Wahlen nicht aufzuregen. Ihr werdet zu gegebener Zeit Eure Stimmen abgeben. Jetzt ist es besser, den Dingen ihren Lauf zu lassen. Zu Hause bleiben, ruhig sein und selber denken, jedoch zulassen, daß jeder tut, wie er meint. Ich zum Beispiel bleibe der *Partito Popolare* treu. Aber wegen meiner Stellung hier beim Heiligen Stuhl kann und darf ich mich nicht öffentlich äußern, deshalb werde ich nicht nach Bergamo zur Wahl kommen. Für die Faschisten stimmen, dazu fühle ich mich im Gewissen eines Christen und Priesters nicht gedrängt. Jeder ist sein eigener Herr und kann denken, wie er mag. (...) Seid Euch darüber sicher, daß das Heil Italiens auch nicht von Mussolini kommen kann, ein so begabter Mann er auch sein mag. Seine Ziele mögen gut und recht sein, aber die Mittel sind schlecht und stehen im Gegensatz zum Gesetz des Evangeliums.»

Natürlich wäre es möglich, daß Erzbischof Roncalli, der seit 1925 im Ausland lebte, im Verlaufe der Zeit zu einer wohlwollenderen Beurteilung von B. Mussolini und der faschistischen Bewegung hätte kommen können, je mehr diese sich in Italien konsolidierte. Ohne Zweifel begrüßte er den Abschluß der Lateranverträge von 1929, die das seit dem Ende des Kirchenstaates belastete Verhältnis von Kirche und italienischem Staat beendeten. In seinen Briefen an seine ängstlichen Schwestern war er immer darauf bedacht, den Heiligen Stuhl nicht zu exponieren, dessen diplomatischer Vertreter er damals in Sofia und dann in Istanbul war.

### Roncalli und das faschistische Italien

Der erste, angeblich Roncalli entlarvende Brief ist datiert «Athen am 24. Mai 1936» und an die Mutter gerichtet, wenige Tage nach dem Sieg der italienischen Truppen in Äthiopien. Zu Mussolinis Erfolg schreibt A. Roncalli, daß dieser ihm den Eindruck erwecke, «als ob eine verborgene Kraft (*«una forza arcana»*) ihn d. h. Mussolini führen und Italien beschützen würde. Vielleicht ist er eine Belohnung dafür, daß er mit der Kirche Frieden geschlossen hat. Vielleicht ist es eine Aufforderung der Vorsehung, ein immer besseres Leben zu führen. Man spricht davon, daß es in Italien wenig Freiheit gibt. Aber was geht in jenen

Ländern vor, in denen die Freiheit triumphiert – Sozialismus und Kommunismus in Spanien, Rußland, Mexiko und nun in Frankreich?» Der Hinweis auf Frankreich meint den Sieg der Volksfront. Trotz dieser Aussage zeigt der Brief keine große Begeisterung für den Sieg im Abessinien-Feldzug. Bei dieser Einschätzung scheint der Duce eher wie eine Art König Kyrus, jene biblische Gestalt eines Tyrannen, der ungewollt der Kirche Gutes tut. Wir wissen außerdem, daß nach der Einnahme von Addis Abeba durch die italienischen Truppen Roncalli den Wunsch der italienischen Gemeinde in Istanbul nicht erfüllte, ein *Te Deum* zu singen. Im Gegenteil, nach seiner Rückkehr nach Istanbul predigte er während des Requiems für Marschall Józef Pilsudski. «Ein Held, kein Heiliger», kommentierte Roncalli lakonisch. Einen weiteren Brief schrieb A. Roncalli wenige Tage nach dem Kriegseintritt Italiens am 21. Juni 1940 an seine Angehörigen. L. Capovilla hat folgende Briefpassage ausgelassen: «Betrachtet den Krieg vom Standpunkt Italiens aus. Es war ein Werk der Vorsehung und wir müssen Mussolini als deren Werkzeug dankbar sein. Er hielt Italien aus dem Konflikt heraus, und auf diese Weise rettete er das Leben so vieler junger Italiener und ihrer Familien. Und nach dem Eintritt in den Krieg, *ecco!* Innerhalb von zehn Tagen haben wir einen Waffenstillstand. Aber der Krieg ist noch nicht zu Ende. (...) Gebe Gott es, daß England einsehen möge, daß jetzt ein Frieden zu seinem eigenen Vorteil wäre und besser als jeder langwierige Krieg.»

Dies war die damals geltende offizielle Position vatikanischer Politik, wie sie von Erzbischof Domenico Tardini, Leiter der Abteilung für außerordentliche Angelegenheiten im Staatssekretariat, vertreten wurde. Damals wurde auch in England die Meinung vertreten, daß eine Fortsetzung des Krieges ein Irrsinn sei.

Nach dieser Vorgehensweise hätte L. Capovilla auch folgenden Satz aus einem handgeschriebenen Brief Roncallis an seine Schwestern, verfaßt in Istanbul am 22. August 1942, streichen können. Er gab diesen Brief seinem damaligen Sekretär Msgr. Gustavo Testa mit, der nach dem Tode seines Bruders nach Italien reiste. Der Satz lautete: «Ich glaube, daß wir uns dem Ende des Krieges und damit dem Frieden nähern.» Für sich allein genommen, ist dies ein unverfänglicher Satz. Aber dieser Satz wurde in Beziehung gebracht mit einem kurz zuvor geschriebenen Brief, der größere Probleme bietet. Am 28. Juli 1942 verfaßt, richtet er sich an Erzbischof Bartolomasi, der die Funktion eines Militärbischofs hatte und diesen Posten sicher nicht ohne die Zustimmung der Faschisten haben konnte.

Roncalli erinnert zuerst daran, daß er selber Soldat im Range eines Gefreiten gewesen sei und während des Ersten Weltkrieges als Militärkaplan gedient habe. Weiter erwähnt er, daß er wenige Tage zuvor zu Divisionen aus dem Piemont und Cagliari gesprochen habe, die damals in Griechenland stationiert waren, wobei er seine Überzeugung geäußert hätte, daß es als Lohn eines so großen und totalen Opfers zu einem gerechten Frieden kommen müsse. Im Juli 1942 hatten die Achsenmächte und die japanische Armee ihre größten militärischen Erfolge. Aurelio Lepre schreibt in einem Kommentar zu dieser Briefstelle, was hier alarmierend sei, sei die Tatsache, daß ein «gerechter Friede» zu diesem Zeitpunkt die Festigung der Herrschaft Hitlers über Europa sowie der Herrschaft Japans über den Fernen Osten bedeutet hätte.<sup>3</sup>

Aber eine solche Interpretation müßte man wohl überzogen nennen. Roncalli gibt in diesem Brief keine präzise Bestimmung dessen, was er allgemein einen «gerechten Frieden» nennt. In einem Brief nach Hause berichtet er u. a., daß er 500 Soldaten gefirmt habe, da jene die Firmung in ihren Heimatpfarreien verpaßt hätten. Er berichtet von Beispielen, in denen italienische Truppen Befehle verweigert hätten und an hungernde griechische Kinder Nahrungsmittel verteilt hätten. Sie hätten dies damit begründet, daß sie auch Kinder hätten,

<sup>3</sup> Vgl. Aurelio Lepre, Il pontefice di pace venuto dal clero castrense, in: Il Mattino, 26. Oktober 1993; vgl. auch P. Melograni, Quelle forbici troppo zelanti, in: Corriere della Sera, 25. Oktober 1993

wie diese es seien. Alle diese Aussagen haben keinen kriegerischen Unterton. Roncalli war von einer pastoralen Einstellung bestimmt und nicht von einer chauvinistischen Mentalität. Dazu kommt noch, und dies ist meiner Meinung nach eine Bestätigung meiner Interpretation, Angelo Roncalli war als Patriarch von Venedig der einzige Bischof im Italien der unmittelbaren Nachkriegszeit, der den Mut hatte, sich redlich mit den Sympathien, welche die italienische Kirche doch auch immer wieder für den Faschismus hatte, auseinanderzusetzen. Anlässlich des fünfundzwanzigjährigen Bestehens der Lateranverträge hielt er am 11. Februar 1954 im Markusdom eine Predigt, in der er u. a. sagte: «Vergeßt dies nicht: der Mann, den die Vorsehung bei dem Plan Pius' XI. zur Versöhnung von Kirche und Staat mitwirken ließ, der unbeeinflusst von herkömmlichen Vorstellungen imstande war, deutlicher das Problem der Versöhnung zu erkennen, hat später durch seine Politik der Bevölkerung Italiens unzähliges Leid und Schmerz zugefügt. Es wäre unmenschlich und unchristlich, seine früheren Verdienste zu schmälern wegen des Unheils, das er zu einem späteren Zeitpunkt verursacht hatte. Sein Beitrag bei den Verhandlungen und der Unterzeichnung der Lateranverträge war entscheidend.» Es ist ein wichtiger Unterschied zwischen der Aussage, daß Mussolini «ein Mann der Vorsehung gewesen sei» und der Aussage, daß er ein Mensch gewesen sei, «den die Vorsehung bei den Absichten Pius' XI. mitwirken ließ». Roncalli fuhr dann fort: «Wir können nicht anders als seine Seele der göttlichen Barmherzigkeit anzuvertrauen, die oft irdene Gefäße für die

Erfüllung ihrer Absichten aussucht, die sie dann zerbricht, als ob sie diese nur für diese ihre Ziele geschaffen hätte.» Und er schloß seine Predigt mit den Worten: «Brüder und Schwestern. Ich weiß, daß ihr erkennen könnt, was mein Herz bewegt. Laßt uns die Bruchstücke dieses zerstörten Gefäßes betrachten und von dem, was dies uns lehrt, Nutzen ziehen.» Erzbischof Capovilla hätte die Fragen seiner Kritiker mit dem Hinweis auf diese Predigt zufriedenstellen können, wenn er nicht den Fehler begangen hätte, seinen «Helden» zu zensieren. Und er hat einen zweiten Fehler gemacht, indem er Abt Farnedi beschuldigte, Teil eines «schmutzigen Manövers» zu sein, mit dem der Seligsprechungsprozeß von Johannes XXIII. behindert werden sollte. Giuseppe Alberigo, Direktor des *Istituto per le scienze religiose* in Bologna und Leiter der führenden Forschungsgruppe zur Geschichte Johannes' XXIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils, nennt die Einleitung von Giustino Farnedi zur Briefausgabe «sehr tendenziös» – vielleicht auch deshalb, weil G. Farnedi in seiner Einleitung die Gründung eines *Istituto Giovanni XXIII* in Bergamo vorschlägt. Wenn er bemerkt, daß sowohl Erzbischof Capovilla wie Abt Farnedi keine Historiker sind, so trifft er damit nicht den entscheidenden Punkt. Denn dank der Arbeit des Abtes besitzen wir nun den authentischen Text einer Reihe von Angelo Roncallis Briefen an seine Familie und haben einen klareren Eindruck von der Vielschichtigkeit seiner persönlichen Entwicklung. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

Aus dem Englischen von Nikolaus Klein

## Peter Hebblethwaite (1930–1994)

Englischsprachige Leser seiner zahlreichen Bücher und Artikel nannten Peter Hebblethwaite, der am 18. Dezember vergangenen Jahres in Oxford unerwartet starb, einen «hervorragenden Autor» und einen «außergewöhnlichen Journalisten».<sup>1</sup> Wer einmal einen oder mehrere seiner Texte ins Deutsche zu übersetzen hatte, empfindet diese zweifache Kennzeichnung als zutreffend: In P. Hebblethwaites Veröffentlichungen zeigte sich die Fähigkeit, komplexe Vorgänge in der Abfolge ihrer Ereignisse nachvollziehbar darzustellen, und gleichzeitig gelang es ihm dabei, dies in einer knappen und präzisen Weise zu tun, so daß die Aufmerksamkeit des Lesers ganz auf den zu beschreibenden Vorgang gerichtet bleibt. Der Autor in seiner Individualität tritt dabei ganz hinter den zu berichtenden Sachverhalt zurück, und wo er eine kommentierende oder bewertende Aussage in seinen Bericht einflucht, geschah das auf eine solche Art und Weise, daß sie für den Leser im Kontext des gesamten Artikels überprüfbar bleibt. Diese hohe Meisterschaft, seinen Veröffentlichungen jene strenge Form zu geben, die dem zu berichtenden Inhalt standzuhalten vermag, machte das Übersetzen der Beiträge von Peter Hebblethwaite so schwierig. Und wenn man beim Übersetzen vorerst einmal diese Eigentümlichkeit seiner Texte auf semantische Möglichkeiten der englischen Sprache und auf empiristische Traditionen innerhalb der angelsächsischen Kultur zurückführen mochte, so zwangen einen die Mühen des Übersetzens dazu, sich den Sachfragen, die Peter Hebblethwaite dem Leser nahebringen wollte, zu stellen. Seine Texte suchten geradezu den nachdenklichen, widersprechenden oder nachfragenden Leser.

Diese Eigenschaft kennzeichnet nicht nur den einzelnen Satz, die einzelne Aussage. Ganze Abschnitte und Kapitel sind auf diese Weise aufgebaut, und als Beispiel mag hier der Schlußabschnitt aus dem Kapitel über «Karol Wojtyla und das Konzil»

zitiert werden, das das Kernstück seines Buches über die außerordentliche Bischofssynode von 1985 ausmacht:<sup>2</sup> «Zum Abschluß dieses Kapitels läßt sich sagen, daß die Konzilserfahrung von Karol Wojtyla sehr intensiv, aber gleichzeitig sehr subjektiv eingefärbt war. Die Mehrheit der andern Konzilsväter gaben damals eine andere Einschätzung des Konzils. Die Tagebücher, die jetzt in zunehmendem Maße veröffentlicht werden, bestätigen, daß ihre Einschätzungen zutreffend waren. Der Historiker vermag in Karol Wojtyla einen zuverlässigen Zeugen für die polnische Reaktion auf das Konzil zu sehen. Aber niemand darf die Geschichte umschreiben, bloß weil er inzwischen Papst geworden ist. Daraus folgt, daß das, was Papst Johannes Paul II. mit der außerordentlichen Synode von 1985 erreichen wollte, nicht das ist, was andere ihrerseits gemeint, gewünscht oder in ihrer Erinnerung bewahrt haben. Gleiche Worte wurden benützt, um etwas anderes damit zu sagen. Treueerklärungen gegenüber dem Konzil bedeuten nicht immer das, was sie zu meinen vorgeben. Außerdem blieb immer noch die Möglichkeit, daß sich Karol Wojtyla mit der Papstwahl geändert haben könnte. In der Tat erklärte er am 18. Oktober 1978 vor dem Diplomatischen Korps, daß «die Eigenart meines Herkunftslandes von nun an eine geringe Rolle spielen wird. Als Christ und mehr noch als Papst haben wir ein Zeuge der universalen Liebe zu sein.» Eine noble Absicht, aber schwierig in die Tat umzusetzen.»

Man mag diese wenigen Sätze wie den ersten Entwurf für eine Biographie über Johannes Paul II. lesen. Der Kontext aber, in dem sie von P. Hebblethwaite verfaßt wurden, entsprang einem Interesse, das ihn seit Beginn seiner publizistischen Tätigkeit im Jahre 1965 begleitet hatte: das Zweite Vatikanische Konzil und seine Rezeption.

Am 30. September 1930 in Ashton-under-Lyne in der Nähe von Manchester geboren, trat P. Hebblethwaite 1948 in den Jesuitenorden ein und absolvierte das ordensübliche Studium der Philosophie und der Theologie. Das Studium der Philosophie in

<sup>1</sup> Gesamtbibliographie in: Contemporary Authors. New Revision Series, Volume 44 (1994), S. 187ff. Erwähnt seien hier die in deutscher Übersetzung erschienenen Bücher: Mehr Christentum oder mehr Marxismus? Frankfurt/M. 1977; Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli. Einsiedeln u.a. 1986; Wie regiert der Papst? Einsiedeln u.a. 1987. Soeben ist in London erschienen: The Next Pope.

<sup>2</sup> P. Hebblethwaite, Synod Extraordinary. The inside story of Rome Synode November–December 1985. Doubleday, Garden City/N.Y. 1986, S. 24f. Seit den sechziger Jahren besuchte P. Hebblethwaite regelmäßig Polen.

Chantilly bei Paris zu Beginn der fünfziger Jahre (P. Hebblethwaite erwähnte mehrfach, daß sein Ordensoberer ihn zusammen mit vier andern englischen Jesuiten eigens an die Hochschule der französischen Jesuiten in Chantilly schickte, als andere Jesuitenprovinzen als Reaktion auf die Enzyklika «*Humani Generis*» ihre Studenten von den in Verdacht der *Nouvelle Théologie* geratenen Lehranstalten in Frankreich zurückzogen) konfrontierte ihn mit dem «*Renouveau catholique*», mit der Philosophie J.-P. Sartres und weckte in ihm ein lebenslanges Interesse für die französische Kultur, ein Interesse, das er anschließend in einem zusätzlichen Philologiestudium in Oxford vertiefte.<sup>3</sup> 1965 wurde er Mitarbeiter der von den englischen Jesuiten herausgegebenen Monatszeitschrift «*The Month*» und arbeitete als deren Korrespondent während der letzten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils im Rom. Diesen ersten Rom-Aufenthalt bezeichnete er später einmal als sein Aufbaustudium in der Theologie, gefördert durch die täglichen Gespräche mit seinen Mitbrüdern, die ebenfalls als Korrespondenten in Rom arbeiteten. Robert Rouquette SJ, damals Berichterstatler der Zeitschrift «*Etudes*» in Rom, schrieb dazu<sup>4</sup>: «Meine Berichte waren, auch wenn ich sie am Ende allein zu verantworten habe, das Ergebnis gemeinsamer Arbeit. Während des Konzils traf sich jeden Abend eine kleine Gruppe von Jesuiten-Redaktoren im gastfreundlichen Haus der «*Civiltà Cattolica*», dessen Ruhe wir jeweils bis tief in die Nacht störten. Fast immer in Anwesenheit eines Konzilsvaters oder Konzilstheologen tauschten wir dann unsere Informationen aus, berichteten über die geführten Interviews, gingen die Tagesereignisse durch und verglichen unsere Reaktionen darauf.» R. Rouquette, wie Roberto Tucci SJ, damals Chefredakteur der «*Civiltà Cattolica*», und Giovanni Caprile SJ bezeichnete P. Hebbleth-

<sup>3</sup> Ergebnis dieser Studien ist die in der renommierten Buchreihe «*Studies in Modern European Literature and Thought*» bei Bowes and Bowes 1965 erschienene Studie «*Georges Bernanos*».

<sup>4</sup> R. Rouquette, Vatican II. La fin d'une Chrétienté. Volume 1, Cerf 1968, S. 12. Zu dieser Journalistengruppe gehörten neben den schon erwähnten Patres Tucci und Caprile (Civiltà Cattolica) von Galli und Kaufmann (Orientierung), Bréchet (Choisir), Dejaifve und Fransen (Nouvelle Revue Théologique), Graham und Campion (America) Moffat und Hebblethwaite (The Month), Iturrio und Blajo (Razón y Fe), Seibel (Stimmen der Zeit) und Duff (Religious News Service). Vgl. P. Hebblethwaite, The Post-conciliar Month, in: The Month. Second N.S. 22 (1989), S. 478-481.

## 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) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
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 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.- (inkl. Mwst.)  
Deutschland: DM 56.- / Studierende DM 38.-  
Österreich: öS 410.- / Studierende öS 280.-  
Übrige Länder: sFr. 44.- 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. 473009 306, 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.

## In eigener Sache

Liebe Abonentin, lieber Abonnent

Mit dem Versand der Rechnungen sind wir in Verzug geraten. Wir sind daran, auf die von den Postdiensten angebotenen elektronischen Zahlungserfassungen umzustellen. Für Deutschland ist dies das BAZ-Verfahren (Belegauswertung von Zahlungsvorgängen). Das entsprechende Programm dürfte bei uns Mitte Januar betriebsbereit sein. Wir bitten um Verständnis.

Für die Schweiz ist dies der Wechsel vom grünen zum blauen Einzahlungsschein. Dieses Verfahren heißt VESR (Verfahren für Einzahlungsscheine mit Referenznummer). Die Schweizer Rechnungen sind noch vor Neujahr versandt worden. Leider haben wir dabei nicht die Variante VESR-plus gewählt, die das Feld für den Betrag auf dem Einzahlungsschein frei läßt. So entgehen uns jene Gönnerbeiträge, die uns durch «Aufrundung» aus Sympathie zu unserem – heutzutage nicht selbstverständlichen – Publikationsorgan bisher zugeflossen sind. Wer dennoch aufrunden möchte, sollte in diesem Fall einen grünen Einzahlungsschein aufs normale Postkonto (Zürich 80-27842-8) benutzen.

Es geht uns jedoch nicht nur um unser Weiterbestehen, wir sind interessiert an der Erneuerung Ihres Abonnements und an der Verbreitung der Zeitschrift durch Ihre Weiterempfehlung. Vielen Dank!

Wir freuen uns aufs Weitermachen im neuen Jahr, zu dem wir Ihnen Gottes Segen wünschen.  
*Ihre ORIENTIERUNG*

waite als seine «*chers maitres* im Geschäft, kirchliche Zeitgeschichte zu schreiben».

Zwei grundlegende Erfahrungen aus seinem ersten Rom-Aufenthalt bestimmten P. Hebblethwaites Tätigkeit als Chefredakteur von «*The Month*» in den Jahren 1968 bis 1974: die vom Konzil geforderte Wahrnehmung der gesellschaftlichen und politischen Veränderungen als einer ständigen Herausforderung der Christen zur Umkehr und die Suche nach der größeren kirchlichen Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung. Diesen Motivationen blieb er in seiner weiteren publizistischen Tätigkeit treu, als er 1974 den Jesuitenorden verließ («I parted amicably», pflegte er zu sagen), um die Theologin und Autorin Margaret I.M. Speaight zu heiraten. Nach einer kurzen Lehrtätigkeit für französische Sprache am Waldham College (Universität Oxford) arbeitete er von 1976 an als freier und von 1979 an als ständiger Mitarbeiter der amerikanischen Wochenzeitschrift «*National Catholic Reporter*». Regelmäßig veröffentlichte er zudem Beiträge in der englischen Wochenzeitschrift «*Tablet*» und in der «*Orientierung*», schrieb Nachrufe in «*The Independent*», Buchbesprechungen in «*The Times Literary Supplement*» und verfaßte während mehr als zwanzig Jahren den Übersichtsartikel über die Situation der katholischen Kirche im jeweiligen Jahrbuch der «*Encyclopaedia Britannica*».

In die Linie der Rettung der Grundintentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören seine beiden großen Biographien über Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI.<sup>5</sup> Wem von diesen beiden Päpsten – jenem, der das Konzil einberief und die erste Sitzungsperiode entscheidend mitbestimmte, oder jenem, der es zu Ende führte – seine geheime Liebe galt, verrät P. Hebblethwaite dem Leser seiner Bücher nicht. Beide will er gegen jene schützen, die insgeheim von der Politik des gegenwärtigen Pontifikates aus «die Geschichte umzuschreiben versuchen». Dort, wo er beide Päpste direkt miteinander konfrontiert, wenn er danach fragt, welchen Spielraum das Papstamt überhaupt zur Verkündigung des Evangeliums läßt, bleibt er über seine Vorliebe einsilbig: «Jedermann, der ein hohes Amt in der Kirche innehat, kennt dieses Problem. Jene, die sagen, dieses Problem gäbe es nicht, erzählen Märchen. Montini, der erste moderne Papst, versuchte der zweite christliche Papst nach Papst Johannes XXIII. zu sein. Dies zerbrach ihn.» *Nikolaus Klein*

<sup>5</sup> P. Hebblethwaite, John XXIII. Pope of the Council. Chapman, London 1984, durchgesehene und ergänzte Auflage, London 1994. In den USA erschien diese Biographie unter dem Titel Pope John XXIII. Shepherd of the Modern World. Doubleday, Garden City/N.Y. 1985; außerdem Übersetzungen ins Deutsche (vgl. Anm. 1), Italienische, Niederländische und Französische; ders., Paul VI. The First Modern Pope. HarperCollins, London 1993.