

ORIENTIERUNG

Nr. 18 59. Jahrgang Zürich, 30. September 1995

ZUM PSALMWORT (132,9): «Deine Priester kleiden sich mit Gerechtigkeit», sagt der Midrasch, das heißt die rabbinische Auslegung der Bibel: «Dies sind die Gerechten der Völker der Erde, die in dieser Welt Priester sind für den Heiligen gelobt sei Er.» «Die Gerechten» (zadike umot haolam) sind identisch mit den «Frommen der Völker der Erde» (chasside umot haolam) und zeichnen sich durch ihre ethische Lebensweise aus. Die Wertschätzung für die «Frommen der Völker» ist bis heute lebendig. Mit einer Medaille und dem Pflanzen eines Baumes werden jene in der Gedenkstätte Jad Waschem in Jerusalem geehrt, die unter eigener Lebensgefahr jüdische Menschen während jener Zeit, als nicht wenige Deutsche sich an dem Morden an Millionen von Menschen beteiligten, das Leben gerettet haben. Gertrud Luckner* gehört zu diesen Gerechten, in ihr zeigte sich durch ihre Taten die wahre Frömmigkeit, eine Priesterin für den Heiligen gelobt sei Er. Es gibt verschiedene Arten, wie Christen, zumal Katholiken, zu Juden und Judentum stehen können, wie sie sich dazu verhalten. Sie vermögen etwa, wie der Apostel Paulus, im Judentum die Wurzeln ihres eigenen Christseins zu erkennen. Sie haben verstanden, um ein Wort von Johannes Paul II. zu verwenden, daß das Alte und das Neue Testament in einem Dialog innerhalb der Kirche stehen.

GERTRUD LUCKNER (1900–1995)

Alle diese theologischen Möglichkeiten waren Gertrud Luckner gewiß bekannt, und sie gehörten zu ihrer religiösen Persönlichkeit. Was sie jedoch während des Krieges und nachher in Jahrzehnten ihres Lebens geleistet hat, hatte noch andere Ursprünge, die sehr wohl auch mit Theologie zu tun haben, sie jedoch auf eine eigene Weise verwandelten. Gertrud Luckner vermochte es gerade wegen ihrer Treue zur Kirche, sich dem jüdischen Menschen ganz zuzuwenden, ohne in ihrem Proprium des Christseins schwankend zu werden. Sie wandte sich dem jüdischen Menschen aus einem Gefühl geistiger Verbundenheit zu. Mit einer Sensibilität ohnegleichen und zugleich mit einem vehementen Kampfesmut trat sie für Juden und damit auch für den Staat Israel ein, ohne Wenn und Aber, und ohne die fatalen Hintertürchen, die sich manche offenlassen, weil Freundschaft zu Juden und Judentum auch heute noch etwas undefinierbar Unheimliches hat. Die Politik des Staates Israel lieferte bekanntlich einige Jahre lang jenen sogenannten kritischen Judenfreunden die Vorwände, ihrem verklemmten Antisemitismus Futter zu geben. Von solchen Fisemattenten war Gertrud Luckner frei. Sie interessierte sich nicht für einen jeweiligen Ministerpräsidenten mit einer schlechten Politik, ihr ging es um die jüdischen Menschen, ihr Leben und ihr Überleben. Wer mehr als zwei Jahre auf seinem schwachen Rücken Zementsäcke im KZ Ravensbrück geschleppt hat, weiß, was Überleben bedeutet, etwas, was unsern jungen oder alten Stammtischpolitikern fremd ist. Sicher nicht erst im NS-KZ hat Gertrud Luckner gelernt, was Solidarität bedeutet, aber dieses Phänomen hat sie geprägt, gewiß verstärkt durch Ravensbrück. Solidarität mit den Juden, Freundschaft mit jüdischen Menschen standen bei ihr an erster Stelle.

Dann kamen alle die vielen Ehrungen, die ihr zuteil wurden. Daß sie eine Gerechte unter den Völkern war, galt für den Staat Israel als Selbstverständlichkeit. Die Ehrungen jedoch, die sie von nichtjüdischer Seite erhielt, hat sie wahrlich verdient, tragen aber einen andern Charakter. Damit haben ihre deutschen Landsleute kundgetan, daß es wenigstens diese *eine* – neben wenigen anderen – gewesen war, die das getan hatte, was andere hätten tun müssen und eben nicht taten. Mit der Ehrung dieser einen Frau gestehen sich die andern ein, daß sie gescheitert sind, weil nicht wenige von ihnen Eigenschaften besaßen, die Gertrud Luckner total fremd waren: Feigheit und Opportunismus. An ihre Stelle traten bei ihr Mut, Zuwendung zum andern und der politische Wille, daß niemals mehr in diesem Lande eine wie auch immer geartete Judenfeindschaft herrschen dürfe, die weder durch christliche Theologie noch durch nazistischen Rassen-

IN MEMORIAM

Gertrud Luckner (1900–1995): *Ansprache am Grab:* Sie gehört zu den Gerechten der Völker, weil sie unter eigener Lebensgefahr jüdische Menschen gerettet hat – Gerade wegen ihrer Treue zur Kirche – Sensibilität gepaart mit Kampfesmut – Einsatz für ein besseres Verhältnis zwischen Christentum und Judentum – «Freiburger Rundbrief».

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen

Einige Lebensdaten: Herkunft und Studienjahre – Die Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 – Johannes XXIII., Kardinal Bea und das Konzilsdekret «Nostra Aetate».

Karl Weber

LITERATUR

Oper der Toten: im Räderwerk eines barocken Dramas: Ein Roman von A. Dourado – Der *sobrado*: Geschichte als Ruine – Prozeß des unaufhaltsamen Verfalls (W. Benjamin) – Aufteilung des Raumes – Standuhr und Pendel: eine verlorene Zeit – Die Verstorbenen des Hauses beherrschen über den Totenkult das Schicksal – Voçoroca, Natur als Vergängnis – Sünde, Schuld und Sühne – Rosalina: Stachel einer Sklavengesellschaft – Oper der Toten: Allegorie aus Minas Gerais.

Albert von Brunn, Zürich.

GESCHICHTSWISSENSCHAFT

Nach dem Historikerstreit: Zur deutschen Geschichtswissenschaft nach 1945 (zweiter Teil) – Historikerstreit: Singularitätsproblematik – Nach dem Historikerstreit: Historisierung – Die Opfer langweilen – Ursachen des Vergessens – Unfähigkeit zur Sicht aus der Perspektive des Anderen – Gefahren identitätsphilosophischer Theoreme – Ausblick auf eine Kultur des Vermissens – Hören auf die Opfer, ohne ihre Fremdheit aufzuheben – Anamnetische Solidarität.

Jürgen Manemann, Münster/Westf.

ITALIEN

Giorgio La Pira – Bürgermeister in der Mönchszelle: Christdemokrat und Repräsentant des politischen Katholizismus nach 1945 – Geschichtlich schwieriges Verhältnis der Kirche zum Nationalstaat – Im Arbeitsministerium der Regierung de Gasparis – Soziales Engagement – Keine Berührung Angst vor Linken – 1951 «Sindaco» in Florenz – Kampf gegen Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot – Irritationen in den eigenen Reihen – Internationale Begegnungen – «Weltkongreß der Bürgermeister» (1955) – Nationalismus und Rassismus sind größte Feinde der Städte.

Thomas Eggensperger, Düsseldorf

wahn gespeist wird. Was Gertrud Luckner besonders auszeichnete, war ihr Pioniertum. Sie hatte für sich das Zweite Vatikanische Konzil längst schon vorweggenommen, weil sie nicht in abstrakter Begrifflichkeit dachte, sondern sich den leidenden Menschen zuwandte. Sie besaß dort, wo andere in Schuldgefühlen und Sündenangst ertranken, eine Empfindlichkeit für das Leid der andern, in diesem Fall der Juden.

Gertrud Luckner war eine Persönlichkeit eigener Prägung, aber sie hat sich auch an Menschen orientiert, in denen sie etwas von Autorität sah oder die ihr Anregungen gaben. Was die Autorität anbetrifft, gehörte es zur strukturellen Persönlichkeit von Gertrud Luckner, daß sie davon, was *andere* betraf, nur sparsamen Gebrauch machte. Sie hatte es jedoch nie vergessen, daß Erzbischof Gröber nicht nur ihre Aktivität schätzte, sondern sie sehr tatkräftig und ganz konkret förderte. Eine freilich andere Autorität war für sie der Rabbiner Leo Baeck, mit dem sie bis zu dessen Deportation nach Theresienstadt Anfang 1943 zusammenarbeitete. An ihm richtete sie sich auf, wenn andere ihr leider allzu oft Anlaß gaben, das Haupt zu verhüllen. Leo Baeck war für sie *die* moralische Autorität in dieser und auch in der späteren Zeit bis zu Baecks Ableben im Jahre 1956. Es ist daher kein Zufall, daß ich Gertrud Luckner bei ihm anlässlich eines Besuches in Zürich 1946 zuerst getroffen habe, also vor fast 50 Jahren. Er hat ihr wahrscheinlich auch ihr Grundwissen über das Wesen des Judentums vermittelt, durch die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit und durch seine Werke. In diesem Zusammenhang muß freilich der allzu früh verstorbene Karl Thieme erwähnt werden, der noch vor dem Konzil dahinschied und eine treibende Kraft bei der Gestaltung des Rundbriefes gewesen war, etwas, was vorkonziliarisch immer ein kirchliches Risiko bedeutete.

Tausende von Religionslehrern und -lehrerinnen haben durch den Freiburger Rundbrief überhaupt zum ersten Male etwas Positives über Juden und Judentum zur Kenntnis genommen, so daß er sich allmählich zu einer Institution entwickelte, auf die dann auch viele Katholiken stolz waren, weil hier eben Pionierarbeit geleistet wurde. So steht nun das Bild dieser tapferen Frau vor uns, die Mut und Tatkraft besaß, als andere feige wegsehen. In ihren Adern floß Blut und nicht Tinte wie bei manchen andern, die meinten, durch Eingaben an die sogenannte nazistische Obrigkeit ihre eigenen Interessen schützen zu können. In dem großartigen Text der deutschen Synode vom 22. November 1975 heißt es: «Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens

einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat...» Das war die damalige Situation, und ohne Namensnennung findet sich hier auch Gertrud Luckner. Sie ist gemeint, wenn vom «beispielhaften Verhalten einzelner Personen» die Rede ist.

Ihr Beispiel möge unser aller Weg erleuchten und Menschen, Juden und Christen, zeigen, daß man seiner eigenen Identität treu bleiben und gleichwohl mit dem, der anders ist, leiden und tatkräftig Gerechtigkeit in dieser Welt üben kann, um auch damit das Reich Gottes vorzubereiten. In einen solchen Dienst hat sich Gertrud Luckner gestellt. Ihr Andenken möge für alle von uns zum Segen sein.

Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen

* Diese Ansprache wurde bei der Bestattung auf dem Friedhof am 7. September 1995 gehalten. Siehe auch unten «Einige Lebensdaten».

Einige Lebensdaten

Gertrud Luckner wurde am 26. September 1900 in Liverpool (England) geboren. Mit sieben Jahren kam sie nach Deutschland, wo sie ihre Jugendjahre in Berlin und Potsdam verbrachte. Sie studierte Volkswirtschaft in Königstein, Frankfurt und Birmingham. Unter dem Eindruck der Greuel des ersten Weltkriegs und der darauffolgenden Not wuchs in ihr eine besondere Sensibilität, die sie zum Quäkertum führte, dem sie später – auch nach ihrer Konversion zum Katholizismus im Jahre 1934 – zeitlang in Freundschaft verbunden blieb. Schon in der Studienzeit zeichnete sich bei ihr eine Empfindsamkeit für Minderheiten ab, insbesondere für ihre jüdischen Mitsudentinnen und Mitsudenten. Vertiefte Freundschaften mit ihnen erschlossen ihr immer mehr die Kenntnis jüdischen Lebens, weshalb sie ab 1933 die extreme Gefährdung der Juden in Deutschland durch Hitler und den Nationalsozialismus sehr früh erkannte. 1938 promovierte sie in Freiburg mit der Dissertation «Selbsthilfe der Arbeitslosen in England und Wales». Sie kam – zuerst als Werkstudentin und freie Mitarbeiterin, dann als Referentin – in die Zentrale des Deutschen Caritasverbandes. Diese Tätigkeit brachte sie in Kontakt mit Kollegen und Kolleginnen über das ganze Reichsgebiet, was ihr ermöglichte, ein alle Bistümer erfassendes Informationsnetz aufzubauen. Ähnliche Kontakte pflegte sie mit der Migrantenorganisation «Raphaelsverein», der sich jener annahm, die unterwegs waren, weil sie nirgends bleiben durften. Dieser Verein vermittelte neue Zufluchtsmöglichkeiten. Er ist heute noch tätig.

Prägend für ihr weiteres Leben wurde die Nacht vom 9. auf den 10. November 1938. Die Synagoge schräg gegenüber der Zentrale des Caritasverbandes wurde in Brand gesetzt. Gertrud Luckner konnte nicht tatenlos zuschauen. Sie schwang sich aufs Fahrrad und suchte ihre jüdischen Freunde und Bekannten auf, um ihnen Adressen zu geben, wo sie Zuflucht finden konnten. Jemand zerschnitt ihr dabei die Reifen, so daß sie zu Fuß in dieser schrecklichen Nacht – der sogenannten Kristallnacht – weitergehen mußte. In dieser Aktion fand sie ihre eigentliche Berufung, wobei sie die Möglichkeiten ihres beruflichen Beziehungsnetzes mutig – ja waghalsig – ausschöpfte. Als sie am 24. März 1943 mit 5000 Mark von Erzbischof Gröber für die Berliner Juden unterwegs war, wurde sie verhaftet und nach einem langen Verhör im Gefängnis von Karlsruhe ins Konzentrationslager Ravensbrück gebracht.

Sie überlebte. Sie gründete und leitete fortan im Caritasverband das Referat Verfolgtenfürsorge. Gleichzeitig organisierte sie einen Kreis von Fachleuten um sich, um mit ihnen eine grundsätzliche Neubesinnung des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum in die Wege zu leiten. Zu ihnen kam auch *Ernst Ludwig Ehrlich*. Im Frühjahr 1948 konnte sie den

Boldern

Paulus-Akademie

«Das Leben leidenschaftlich lieben –
Gerechtigkeit leidenschaftlich suchen»

Symposium zum 80. Geburtstag von

Marga Bührig

21. Oktober 1995 10.30 bis ca. 13.45 Uhr
an der Paulus-Akademie in Zürich

Mit Beiträgen von Bärbel von Wartenberg-Potter,
Elisabeth Schüssler Fiorenza, Mary Hunt, Herta Leistner,
Aruna Gnanadason.

Auskunft und Anmeldung:

Paulus-Akademie
Carl-Spitteler-Str. 38, CH-8053 Zürich
Tel. 01/381 34 00

ersten «Freiburger Rundbrief», eine Zeitschrift zur christlich-jüdischen Begegnung, veröffentlichten. Ihr persönliches Verhältnis zur katholischen Kirche war unkompliziert. Die Ankündigung des Konzils durch *Johannes XXIII.* bestätigte in ihr die Hoffnung, daß die jahrhundertealte Position der Kirche gegenüber dem Judentum revidierbar ist. Dafür setzte sie sich ein. In Rom war *Kardinal Augustin Bea* ihr Mentor. Daß es dann am Konzil

– trotz schwieriger Debatten – zum Konzilsdekret «*Nostra Aetate*» kam, war für Gertrud Luckner nicht nur Genugtuung, sondern neue Verpflichtung auf dem seit ihrer Jugend eingeschlagenen Weg. Am 31. August 1995 ist dieser Weg kurz vor dem 95. Geburtstag für sie zu Ende gegangen.

Der Festsaal der neuen Synagoge in Freiburg heißt «Gertrud Luckner Saal».

Karl Weber

Oper der Toten: im Räderwerk eines barocken Dramas

«Da Sie alles wissen wollen, Senhor, schauen Sie sich erst einmal um: In jenem Haus dort mit den vielen Fenstern und bunten Oberlichtern wohnte Rosalina (...). Noch bewahrt es das Imponierende und die herrschaftliche Haltung, das Aussehen eines Herrenhauses, das die Zeit nicht ganz verschlungen hat (...). Prägen Sie sich anschließend das alte zweistöckige Wohnhaus (...) ein – stellen Sie es sich vor, mehr, als daß Sie es mit den Augen sehen, die Augen sind nur die Anleitung, auf das Schauen kommt es an.»¹

Diese Worte richtet ein anonymes Fremdenführer an den Besucher eines kleinen, fiktiven Städtchens im Süden von Minas Gerais: voll Bewunderung betrachtet der Fremde die seltsame Fassade des Herrenhauses, des *sobrado*, und will sich die Geschichte erzählen lassen, eine absurde Saga, Fragment und Ruine anderer Texte – antiker Mythen, französischer und portugiesischer Romane des 19. Jahrhunderts, die der brasilianische Schriftsteller *Autran Dourado* zu einem kunstvollen Drama verwoben hat.

Der sobrado: Geschichte als Ruine

In seiner Studie über die Ursprünge des deutschen Trauerspiels hat *Walter Benjamin*² den Hof als Schauplatz des barocken Dramas beschrieben, den Schlüssel zum historischen Verständnis. Wenn die Geschichte nun diesen Schauplatz betritt, so tut sie dies als Ruine, «nicht als Prozeß des ewigen Lebens, vielmehr als Vorgang unaufhaltsamen Verfalls». Genau dies verkörpert im Roman *Autran Dourados* jenes halbverfallene Herrenhaus in *Duas Pontes*, einer fiktiven Stadt im Süden von Minas Gerais nach dem Vertrocknen der Goldminen. Der gebrochene Giebel, der verwitterte Sims und die Grasbüschel auf dem Dach sind Elemente dieses Fragmentes, Materie der barocken Schöpfung. Der Dichter – so Benjamin – darf das Kombinieren nicht vertuschen, im Gegenteil: In der Ostentation der Faktur, dem Aufzeigen der aufgemauerten Wand am Gebäude, in der gelungenen Verknüpfung disparater Elemente zu einer die Zeit überdauernden Synthese zeigt sich die wahre Meisterschaft des Baumeisters, des Künstlers schlechthin.

Der Roman ist – wie das Haus – in einer Parallelstruktur angeordnet. Der erste Stock ist ein Überrest aus der Gründerzeit des Lucas Procópio, eines obskuren Tyrannen, der ein einstöckiges, schweres, am Erdboden klebendes Haus erbauen ließ. Sein Sohn, der gebildete, durch europäische und höfische Kultur verfeinerte Oberst Honório Cota, ließ einen zweiten Stock daraufsetzen – leicht, elegant –, um daraus den strahlenden sozialen Mittelpunkt der Stadt zu formen. Die Struktur des Gebäudes ist dialektisch angelegt: das Erdgeschoß stellt die These dar, der erste Stock die Antithese. Die Außenansicht, vor allem die geschwungene Eingangstür und die Fenster aus zwei verschiedenen Stilepochen, bilden die Synthese – eine Verschmelzung zweier historischer Epochen, Kombination aus Unbeweglichkeit und Vergänglichkeit.

Dieser *sobrado* nun ist der eigentliche Schauplatz des Geschehens, der Tragödie von Rosalina, des jüngsten und letzten

Sprosses der Familie Honório Cota, die sich nach dem Tod ihres Vaters völlig von der Stadt zurückgezogen und in ihrem Haus lebendig begraben hat. Sie vermag jedoch die Einsamkeit nicht zu ertragen und verfällt dem Alkohol. Schließlich nimmt sie den sympathischen Schwadronneur Juca Vögelchen, alias José Feleiciano, bei sich auf. Die Liebesbeziehung endet in einer Katastrophe: Bei der Geburt des Kindes verliert Rosalina den Verstand, Juca muß fliehen, das Herrenhaus wird endgültig zum Grab seiner Bewohner.

*Wolfgang Baumgart*³ hat die Bühne des barocken Theaters als eine streng in zwei Sphären getrennte Szenerie beschrieben: Bühne und Parkett. Bedeutsam ist die Grenze. Das Publikum, die geführte, geordnete Welt, schaut auf die Bühne, das Abbild der Ewigkeit, entschieden davon getrennt, aber ihm zugewandt. Der geschlossene Raum des Theaters erzwingt die Aufmerksamkeit des Publikums, das all seine Träume und Sehnsüchte, irdische Größe und himmlische Glorie, der Bühne anvertraut, während die Wirklichkeit auf den Boden des Zuschauerraumes beschränkt bleibt.

Entsprechend dieser Konzeption des Theaters spielt die Aufteilung des Raumes in der *Oper der Toten* eine entscheidende Rolle: Das Städtchen ist hermetisch vom Innenleben des Herrenhauses abgeriegelt, aber seinerseits auch kein offener, sondern ein geschlossener Raum: Während der ganzen Romanhandlung betritt nur eine Person diesen Schauplatz – der Landstreicher Juca Vögelchen. *Duas Pontes* – der Theaterbau – ist wie ein Gefängnis für die Bewohner, die in einer zeitlosen Welt am Rande der Moderne leben. Nur die Eisenbahn und das Stromkabel verbinden sie mit der Außenwelt. Der geschlossene, sakrale Raum – die Bühne – ist der *sobrado*, in dem sich Rosalina vor der Welt verschanzte. Dieses seltsame Herrenhaus ist seinerseits in verschiedene Sphären aufgeteilt. Im Mittelpunkt steht Rosalina, die Küche ist das Reich der stummen schwarzen Sklavin Quiquina, Gartenhaus und Hof werden Juca Vögelchen überlassen.⁴ Der Raum im Herrenhaus ist auch vertikal unterteilt: im Erdgeschoß befindet sich neben der Küche und der Anrichte der Salon, in dem Rosalina tagsüber Papierrosen anfertigt, um die Zeit herzubringen, und hinter den Vorhängen auf die Straße und den Platz hinausspäht – hinaus ins Leben, an dem sie keinen Anteil hat. Dieses Erdgeschoß ist auch das Reich Quiquinas, die Rosen verkauft, die Mahlzeiten zubereitet und darüber wacht, daß der Kult der Toten – Vater und Großvater – durch nichts und niemanden gestört wird. Im Erdgeschoß ist Rosalina die Herrin, die Befehle erteilt – eine Priesterin, Vestalin ihrer Vorfahren. In ihrem Zimmer im ersten Stock wird sie des Nachts zur Bacchantin. Die Struktur dieser Oper ist einem Pendel vergleichbar, das hin- und herschwingt und die Illusion einer Bewegung vermittelt. Es ist eine intermittierende Rhythmik zwischen beständigem Einhalten, stoßweisem Umschlagen und erneutem Erstarren.⁵ Die Personen, die sich auf der Bühne dieses Herrenhauses bewegen – Rosalina, Quiquina und Juca Vögelchen –, schwingen hin und her. Zu Anfang verbindet Rosalina eine enge Beziehung mit ihrer Sklavin, die durch die

¹ A. Dourado, *Oper der Toten*. Roman. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von C. Meyer-Clason. München 1986, S. 5.

² W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Hrsg. R. Tiedemann (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Bd. 225), Frankfurt/M. 1993, S. 73, 155–157.

³ W. Baumgart, *Die Gegenwart des Barocktheaters*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 115 (1962) S. 65–76.

⁴ M.L. Lepecki, *Autran Dourado: uma leitura mítica*. (Escritores de hoje, 5), Quirón, São Paulo 1976, S. 66–73.

⁵ W. Benjamin, a.a.O. (Anm. 2) S. 174–175.

Ankunft des Fremden gestört wird. Quiquina versucht durch Vertreiben des Liebhabers den alten Zustand wiederherzustellen, was jedoch mißlingt, weil Rosalina inzwischen den Verstand verloren hat.⁶

Die strikte Trennung des *sobrado* von der Stadt und die Aufteilung in verschiedene Sphären verleihen den wenigen verbindenden Elementen eine übergroße Bedeutung – der Treppe, den Türen und Fenstern. Die Treppe ist die eigentliche Achse der ganzen Erzählung. Das Herabschreiten vom ersten Stock ist das herrschaftliche Ritual der Cota, das dreimal zelebriert wird – einmal vom Vater, zweimal von Rosalina.

Mehr noch als die Treppe kreist die Handlung um das obsessive Motiv der Türen: Quiquina, der Wachhund, beobachtet schweigend die Liebesszene zwischen Rosalina und Juca. Das Überschreiten von Schwellen und Öffnen von Türen markiert den Weg Juca Vögelchens vom ersten Moment an. Bei seiner Ankunft wird er von Rosalina zwar eingelassen, aber nur durchs Hoftor. Eines Nachts, als Quiquina schläft, betritt er die Küche und durch eine zweite Tür den Salon – das Schicksal nimmt seinen Lauf. Rosalinas Zimmer darf er nur betreten, wenn sie ihm die Hand reicht. Es ist ein komplizierter Initiationsritus, an dessen Ende für Juca die Vertreibung steht – aus der Gunst Rosalinas, aus Hof und Stadt.⁷

Die Fenster trennen mehr, als sie verbinden. Wohl spioniert Rosalina hinter dem Vorhang hinaus auf den Platz und beobachtet ein kleines Eselchen, das vor der Kirche angebunden ist. Nie jedoch öffnet sie das Fenster oder tritt auf den Balkon. Das Fenster täuscht eine Verbindung vor, die gar nicht existiert, vergleichbar der stummen Sklavin, die im Roman als nutzlose Brücke bezeichnet wird. Wohl bringt sie Rosalinas Papierblumen unter die Leute. Aber keinerlei Information über das Herrenhaus kommt über ihre Lippen. Diesem ungeschriebenen Schweigegebot unterwirft sich selbst Juca Vögelchen, der von der absurden Atmosphäre der Stadt völlig vereinnahmt wird. Das Verhängnis – so Benjamin⁸ – wird jedoch nicht allein unter den Personen des Dramas aufgeteilt, sondern auch auf die Requisiten, bestimmte Objekte übertragen. In diesem Roman sind es die Uhren.

Standuhr und Pendel – eine verlorene Zeit

«Ihre Augen blieben an den beiden Taschenuhren haften, die über der Konsole hingen (...). Ein willenloser Wunsch, die Uhr herunterzunehmen, das Gehäuse zu öffnen, es von neuem anzusehen nach so langer Zeit (...). Aber sie konnte die Uhren nicht berühren, sie durfte die Uhren nie und nimmer mehr anfassen. Die Uhren bewirkten eine Verzauberung, noch stillstehend schlugen sie wie nachts jene mitten im Haus gefangene arme Seele.»⁹

Als Oberst Honório Cota das Haus seines Vaters umbauen ließ, bestellte er auch eine schöne, rotlackierte Standuhr mit orientalischen Motiven und einer silbernen Musik, die die Stunden anzeigte. Als er sich zu seinem Leidwesen in der Lokalpolitik des Städtchens engagierte, hörte er auf, die silberne Unabhängigkeitsuhr zu tragen, als wolle er zur Monarchie zurückkehren, die Kaiserzeit wieder aufleben lassen. Er warf die Uhr jedoch nicht weg, sondern hängte sie an einen Nagel an der Wohnzimmerwand und gebrauchte statt dessen wieder die goldene Patek Philippe. Als seine Frau, Dona Genu, starb, stieg er würdevoll die Treppe herunter und hielt das Pendel der großen Standuhr an. Von seiner Tochter Rosalina wird dieses Anhalten der Uhren als Familientradition, als Ritual aufgefaßt. Beim Tod ihres Vaters hält sie nun ihrerseits die goldene Taschenuhr des Vaters an und hängt sie zur anderen an einen Nagel ins Wohnzimmer: «Die Uhren des Wohnzimmers standen alle still, und man hörte die Schläge der Stille. Nur die Dienstboten in der Anrichte hörten

die Küchenuhr bei ihrer Spinnarbeit.»¹⁰ Die letzte Uhr – die Küchenuhr – erscheint der Protagonistin wie das Herz des Hauses selbst, ihr Herz. Im Moment, da Rosalina den Verstand verliert, hält ihre schwarze Dienerin diese letzte Uhr an – das Haus ist tot.

Die Zeit im Roman *Oper der Toten* ist eine erstickende, geronnene Zeit, die innerhalb des Hauses nicht vergeht, wohl aber im Städtchen rundherum. Es ist kein Zufall, daß in diesem Barockdrama die Uhr den Takt des Geschehens in beiden Welten beherrscht: der *sobrado* hat keine Zukunft, auch Rosalina nicht. Ihre Rolle ist die einer zeitlosen Vestalin, Hüterin ihrer Toten. In dem Moment, da sie mit Juca Vögelchen eine Liebesbeziehung eingeht, müßte sie diese Rolle aufgeben, teilhaben an der historischen, linearen Zeit. Es passiert jedoch etwas anderes: Rosalinas Persönlichkeit spaltet sich in ein Tag- und ein Nachtwesen. Tagüber ist sie die Herrin, nachts die Bacchantin in den Armen ihres Liebhabers. Als sie ihre Rollen nicht mehr parallel führen kann, verfällt sie der zeitlosen Gegenwart des Wahnsinns.

Umgekehrt sind die Verstorbenen des *sobrado* nicht wirklich tot: sie beherrschen über den Totenkult das Schicksal ihrer Nachfahren, deren Leben sie ruinieren. Alle Personen dieses Dramas verweigern sich dem Leben: Honório Cota hält die Uhren an, seine Frau, Dona Genu, setzt eine Frühgeburt nach der anderen in die Welt und weist ihre Mutterrolle zurück. Quiquina und Juca schweigen über das Herrenhaus und verweigern jede Brückenfunktion zwischen *sobrado* und *cidade*. Bei Rosalina führt diese Selbstverweigerung zur geistigen Umnachtung. Die Uhren als fixe Idee, als obsessives Requisit, schlagen den Takt dieses Verweigerungsprozesses. Es ist der Rhythmus einer Zeit, die nicht vergeht, sich selbst aufzehrt und in der Katastrophe endet. Die stillstehenden Uhren stehen für das Nein gegenüber der Geschichte, jedweder Veränderung.

Das Bild der Zeigerbewegung, das Hin- und Herpendeln der Hauptperson zwischen Totenkult und Lebensfreude schlagen den Takt der Handlung, die immer mehr erstickt, schließlich stehenbleibt – die Zeiger auf drei Uhr nachmittags, der Stunde, da Vater und Mutter gestorben sind. Die Zahl Drei ist – nach klassischer Manier – strukturierendes Prinzip im Roman: drei Akte mit je drei Szenen, drei Hauptfiguren und drei Uhren. Die sinnentleerte Dreifaltigkeit der Familiengeschichte schwebt wie ein Damoklesschwert über Haus und Hausherrin und zwingt sie in einen symbolischen Tod, den Krater des Wahnsinns.

Voçorocas – Natur als Vergängnis

«Was ist denn das, Senhor Silvino, rief entsetzt José Feliciano und deutete auf das riesige Loch, gewaltig wie das Bett eines breiten, vertrockneten Flusses, das sich vom Straßenrand ins Unsichtbare hinzog und mit dem Tal verschmolz, rot und schwarz (...). Er empfand sogar Angst, in die Rachen mit rotem und düsterem Zahnfleisch hinunterzuspähen (...). Unheimlich, Senhor Silvino. Sieht aus, als würde alle Erde weggefressen. Dieser Hunger nach Erde, Teufelswerk.»¹¹

Nach Aurélio Buarque de Holanda Ferreira ist eine *voçoroca* «ein durch Regen und unterirdische Wasserläufe ausgelöster Erdrutsch». ¹² Dieses am Fuß der Gebirge von Minas häufige Phänomen ist ein weiteres zentrales Motiv im Roman von Autran Dourado – ein *Descensus ad inferos*, die fixe Idee Juca Vögelchens. Entsetzt starrt er in den tiefen Krater in dem Moment, da er zum ersten Mal das Städtchen betritt, den Ort seiner Tragödie. Er befragt stumm die *voçoroca* und erhält eine stereotype Antwort: die Voraussage seines Untergangs. Juca, der naive Papageno dieser Totenoper, ist eine Art fahrender Ritter auf der Suche nach seinem Glück. Er ist der einzige *Homo viator* der Geschichte, der nach dem Tod seines Meisters, Major Lindolfo, von zu Hause fortgelaufen ist. Scheinbar ziel-

⁶ J.E. Pollock-Chagas, Rosalina and Amelia; a structural approach to narrative, in: Luso-Brazilian Review 12 (1975) Nr. 2, S. 263–272.

⁷ M.L. Lepecki, a.a.O. (Anm. 4) S. 143–149.

⁸ W. Benjamin, a.a.O. (Anm. 2) S. 113.

⁹ A. Dourado, a.a.O. (Anm. 1) S. 50–51.

¹⁰ A.a.O. (Anm. 1) S. 38.

¹¹ A.a.O. (Anm. 1) S. 74–75.

¹² A. Buarque de Holanda Ferreira, Voçoroca, in: Novo Dicionário da Língua Portuguesa. 2. rev. und erw. Auflage, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, S. 1787.

los irrt er durch die Lande, die alte Flinte auf dem Rücken, auf der Suche nach einem neuen Herrn. Er findet statt dessen zwei Frauen, mit denen er eine tragische Beziehung eingeht. Bei der Ankunft in *Duas Pontes* stehen die Zeichen vom ersten Moment an auf Sturm: ein übler Alptraum plagt ihn auf der heißen Landstraße – Major Lindolfo stellt ihm nach und will ihn umbringen, weil er ein hübsches Mädchen verführt haben soll. Ein Windstoß wirbelt Staub auf, als er den Platz vor dem Herrenhaus betritt. Das Schlimmste aber ist der Krater, der alles auffrißt, Symbol des Untergangs, der Verstrickung in Schuld und Sühne, Zeichen eines absurden, verwunschenen, verfluchten Schlosses.

Bei Aufran Dourado ist die Frau, Mittlerin zwischen Natur und Kultur, zumeist eine Sphinx, Bedrohung für den Mann. Juca ist nur Hausangestellter und Geschlechtsorgan für Rosalina. Ihre Seele wird ihm nie gehören, nur der durch Alkohol entfesselte Körper. Die Männer schlagen in *Duas Pontes* die Zeit mit nächtlichen Bordellbesuchen tot. Dort gibt es keine Liebe, ebensowenig wie in den Armen Rosalinas. Juca, der einzige Suchende im Roman, findet nicht, was er sucht – eine Bleibe und ein wenig Zuneigung. Statt dessen verstrickt er sich in die Hydra des Herrenhauses, eine Maschinerie, die ihn zerbricht und schließlich ausstößt.¹³

Juca Vögelchen ist ein Papageno voller Schuldgefühle für Handlungen, die er gar nicht begangen hat: weder hat er das junge Mädchen auf dem Hof von Major Lindolfo verführt, noch das Kind umgebracht, das er mit Rosalina gezeugt hat. Es gelingt ihm nicht, eine Beziehung zum weiblichen Geschlecht anders als mit Schuldgefühlen einzugehen. Das Bild der Frau – Mutter und Geliebte – bildet eine Leere, die er verzweifelt zu füllen versucht.¹⁴ Umgekehrt ist auch für Rosalina, die Vestalin ihrer Toten, die Beziehung zu Juca sündhaft. Sünde, Schuld und Sühne sind die beherrschenden Gefühle in der *Oper der Toten*. Es ist eine absurde Sünde, ohne jede Beziehung zu einer offenbarten Religion. Der Katholizismus ist lediglich als Familientradition gegenwärtig – Taufe, Prozession, Beerdigung. Gott ist tot. Also entstehen allerlei seltsame, absurde Götter: die Uhren, der Stolz, der Mythos einer aristokratischen Abstammung ohne Bezug zur Realität – ein steriler Kultus voller Tabus, die einzuhalten unmöglich ist. Auf der Welt des Herrenhauses lastet ein obskures Gefühl der Schuld, von der es keine Erlösung gibt. Juca empfindet seine Beziehung zu Rosalina als nächtlichen Krater, als Laster, als Höllenschlund, als blutroten, finsternen Rachen, dem er nicht widerstehen kann: Eros und Thanatos verdichten sich zu einem einzigen Bild des Verderbens.

Rosalina: Stachel einer Sklavengesellschaft

«Wieder standen wir im Herrenhaus und warteten (...). Auf dem obersten Treppenabsatz sahen wir (...): Weiß, im langen Spitzenkleid, eine großblättrige weiße Rose im Haar, kam sie geschritten. Da kam Rosalina die Treppe heruntergeschritten, am Arm Senhor Emanuels. Langsam, gemessenen Schrittes, stieg sie hinunter (...). Erhobenen Hauptes, in stolzer, priesterlicher Haltung, glich sie eher einer die Freitreppe ihres Palastes herabsteigenden Königin, einer durch die Luft dem Himmel entgegenschwebenden Braut (...). Und Rosalina entschwebte, unser Stachel, unser Schmerz.»¹⁵

Aufran Dourado hat behauptet, er ziehe die weiblichen Personen seiner Romane den männlichen vor, weil ihn ihre Grenzsituation so fasziniere, das soziale Umfeld, in dem die Frau in Brasilien aufgezogen wurde, die Unterdrückung, die sie stets erleiden mußte, ihre Isolation, der Wahnsinn.¹⁶ Für den Schriftsteller aus Minas stehen auch seine einsamsten Figuren nie allein, sondern sind Ausdruck eines sozialen Dramas, geprägt durch die Suche

nach dem Gold, durch Sklaverei und Repression, eine düstere Geschichte voller Schatten. Rosalina, die Hauptfigur – eine barocke, weiße Rose – verfertigt ihre Blumen aus Papier, Organza und Seide und geht zusammen mit dem Haus den Weg eines häßlichen Verfalls, inmitten einer grasbewachsenen Ruine ohne Zukunft.

Eine Schlüsselrolle im sozialen Drama des *sobrado* spielt Quiquina, die schwarze Dienerin. Sie verteidigt das Herrenhaus gegen jede Verunreinigung durch den Geist der Zeit, sie bekämpft Juca Vögelchen und erstickt schließlich die Frucht der verbotenen Liebe. Quiquina – der stumme Todesengel – ist das Auge, das alles sieht. Sie beobachtet die Spaltung der Persönlichkeit bei ihrer Herrin – tagsüber *Dona Rosalina*, nachts *Rosalina*. Zusammen mit ihrem Vater beerdigt die Dienerin die totgeborenen Kinder des Hauses¹⁷: «Und da schritt der schwarze Damião, im Schlepptau die kleine Quiquina, und trug ohne jede weitere Begleitung den verlorenen Kleinkram (...) zum Friedhof.» Die Auseinandersetzung zwischen den sozialen Klassen wird in Aufran Dourados Romanen häufig zwischen den Vertretern verschiedener Rassen ausgetragen. Liebesbeziehungen kaschieren Machtkämpfe. Der Kampf im Haus wird ausgetragen zwischen Rosalina, Juca und Quiquina. Quiquina ist die einzige, die bis zuletzt den Totenkult pflegt: als ihre Herrin den Verstand verliert und in ihrer letzten Apotheose die Treppe herunterschwebt, hält die Sklavin die Küchenuhr an.

Rosalinas Wahnsinn hat ihren Ursprung in den gegensätzlichen Persönlichkeiten ihrer Vorfahren – Vater und Großvater. Während der Großvater als Tyrann über *Duas Pontes* herrschte, nach eigenem Gutdünken Recht sprach, Schwarze vergewaltigte und der Nachwelt ein düsteres Bild hinterließ, war der traurige, in sich gekehrte Vater ein gesitteter Mensch, beliebt und geachtet, wenn auch gezeichnet vom aufziehenden Gewitter des Wahnsinns, einer dunklen Wolke auf dem Grunde seiner Augen. Wie im barocken Drama wird der Wille des Tyrannen im Ablauf dreier Generationen langsam gebrochen und endet in geistiger Umnachtung. Die soziale Dimension dieses Herrscherwahns äußert sich in der Schlussszene: Am Fuß der Treppe, der Himmelsachse, wartet das Volk auf das Erscheinen seiner Göttin vor ihrem endgültigen Verschwinden. In diesem Augenblick wird Rosalina zum Mythos: sie verläßt *Duas Pontes* und wird nur noch in der Erinnerung weiterleben, als schlechtes Gewissen einer Gesellschaft, die ihr Zentrum verloren hat und fortan dem Untergang geweiht ist.

Oper der Toten: Allegorie aus Minas Gerais

«Meine Wahlheimat, Monte Santó, ist zerstört worden», so Aufran Dourado in einem Interview.¹⁸ «Das Haus meines Großvaters und die alte Kirche wurden niedergedrückt (...). An dem Tag, da ich jenes barocke Minas aus der Zeit nach dem Konzil von Trient endlich verstehen lerne (...) werde ich aufhören zu schreiben.»

In einem Vortrag an der katholischen Universität von Rio de Janeiro hat Aufran Dourado¹⁹ die *Oper der Toten* als einen polyphonen Roman bezeichnet. In der Vergangenheit sei in Minas Gerais das Theater allgemein als *casa da ópera* bezeichnet worden. Nach der Einführung des Theaterspiels mit menschlichen Darstellern – statt Marionetten – habe man das Haus *opera dos vivos* genannt. Das Herrenhaus, der *sobrado*, ist im Gegensatz hierzu eine Oper der Toten. Die Oper – ursprünglich ein Kind der Renaissance und ein Versuch, die griechische Tragödie wiederzubeleben – wurde im Zeitalter des Barock zur gesungenen Dramatik eines mythologischen Szenars. Es war ein Theater nicht allein fürs Ohr, sondern auch fürs Auge: So besteht der

¹³ M. Silverman, Aufran Dourado e o romance introspectivo-regionalista, in: Moderna ficção brasileira: ensaios. Trad. J.G. Linke. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1978. S. 34–51.

¹⁴ E.M. Souza, É preciso enterrar os nossos mortos, in: Traço crítico: ensaios. Editora UFRJ, Rio de Janeiro 1993, S. 51–60.

¹⁵ A. Dourado, a.a.O. (Anm. 1) S. 253–255.

¹⁶ A.M. de Freitas Senra, Características do autor, in: A. Dourado, Seleção de textos. Abril Cultural, São Paulo 1982, S. 104–105.

¹⁷ A. Dourado, a.a.O. (Anm. 1) S. 24.

¹⁸ A.M. de Freitas Senra, Depoimento biográfico, in: A. Dourado, a.a.O. (Anm. 16) S. 8.

¹⁹ A. Dourado, Opera dos Mortos, in: Uma poética de romance. Matéria de carpintaria. 2. erw. und rev. Auflage, DIFEL, São Paulo 1976, S. 115–117.

Roman aus vielen Stimmen – einem Chor, Solos, Duetten, einer lyrischen Szenenfolge mit vielen Stimmen. Der Chor sühnt eine Schuld und will in das Herrenhaus eindringen. Dies gelingt jedoch erst ganz zum Schluß. Die Idee zum Roman – so Autran – sei ihm bei einem Spaziergang gekommen²⁰: «Ich erinnere mich an eine plötzliche Eingebung: ich schlenderte über den Largo da Carioca (in Rio de Janeiro), und mir schoß ein Satz aus der *Antigone* des Sophokles durch den Kopf: «Wir müssen unsere Toten begraben.» Dies war der Anfang der *Oper der Toten*, dieser Geschichte, in der eine der Personen wahnsinnig wird. Aber bevor sie den Verstand verliert, beerdigt sie in sich nach und nach alle Lebenden, ohne jedoch diejenigen beerdigen zu können, die endlich sterben müßten – den Vater und den Großvater – die beide in ihrem Gedächtnis weiterleben.»

Tod und Sterben sind das eigentliche Leitmotiv dieses Romans. Nach dem Abgang von Rosalina bricht jeder Kontakt mit der Umwelt ab und damit jede Möglichkeit, sie oder das Herrenhaus kennenzulernen. Der Akt des Erzählens und Fabulierens erscheint als ein Versuch, dieses unbekanntes Territorium zu erforschen und in Besitz zu nehmen, eine Art Landnahme.²¹

Rosalinas Geschichte ist nicht losgelöst vom historischen Kontext zu verstehen. Es ist das fiktive Porträt einer patriarchalischen Sklavengesellschaft, deren wirtschaftlich-sozialer Zerfall durch das Versiegen des Goldes in den Bergen von Minas Gerais vorbestimmt war. Es ist das Abbild einer dekadenten Gesellschaft, die von den eigenen Mythen lebt, einer verklärenden Sicht der Vergangenheit: «Meine Figuren sind dramatisch und unterernährt», schreibt der am 18. Januar 1926 in Pato de Minas geborene Schriftsteller im Vorwort zu einem Kochbuch.²²

²⁰ G. Ricciardi, Autran Dourado, in: Auto-Retratos. Martins Fontes, São Paulo 1991, S. 239.

²¹ M.L. Lepecki, a.a.O. (Anm. 4) S. 5–8.

Unterernährt nicht etwa wegen ihrer sozialen Stellung, sondern wegen ihrer melancholischen Selbstisolierung, die sie unfähig macht, am Leben der Gemeinschaft teilzuhaben. *Duas Pontes*, die fiktive Allegorie seiner Heimat, ist für Autran Dourado eine Welt, in der Tod und Leben sehr eng beieinander liegen, wo sogar die Natur selbst Gefahr für das Leben in sich birgt. Um in einer solchen Welt der Katastrophe zu entrinnen, bleibt nur die Flucht in die Phantasie.²³

In seiner Abhandlung über das barocke Trauerspiel hat Walter Benjamin²⁴ auf die Bedeutung des Doppeltitels im Barockdrama hingewiesen, von denen der eine auf die Sache, der andere auf das Allegorische hinweist. Dieses allegorische Element ist dominierend und hat seinen Ursprung in Italien, wo Maskenwagen, *trionfi* genannt, die Prozessionen beherrschten. Dies war auch in Minas Gerais der Fall: aus dem Jahr 1754 ist beispielsweise der *Triunfo Eucarístico* überliefert, eine Mischung aus heiligem und profanem Spektakel mit einer choreographischen Inszenierung, die einer bereits stagnierenden Gesellschaft als Verstärkungsritual diente, ohne dabei die Starre der sozialen Hierarchie innerhalb der Sklavengesellschaft übertünchen zu können.²⁵ Die Ritualisierung dieses sozialen Zerfalls ist eine privilegierte Form literarischer Darstellung der Geschichte von Minas Gerais. So läßt sich *Oper der Toten* von Autran Dourado auch als literarische Allegorie einer bestimmten Region Brasiliens lesen, als *Triumphus Agonicus* einer verlorenen Welt.

Albert von Brunn, Zürich

²² M.S. Libãno Christo, Fogão de lenha: quitandas e quitutes de Minas Gerais. Vozes, Petrópolis 1991, S. 57.

²³ G. Lorenz, Autran Dourado e o sofrimento na renúncia, in: Minas Gerais. Suplemento Literário Nr. 1076, 6.6.1987, S. 2.

²⁴ W. Benjamin, a.a.O. (Anm. 2), S. 173–175.

²⁵ M.A. do Nascimento Arruda, Mitologia da mineiridade: o imaginário na vida política e cultural do Brasil. Brasiliense, São Paulo 1990, S. 165–180.

NACH DEM HISTORIKERSTREIT

Versuch einer Situationsbeschreibung der deutschen Geschichtswissenschaft nach 1945 (2)

Die hier angerissenen Probleme kulminieren im 1986 ausgebrochenen «Historikerstreit».¹ Der Auftakt zum «Historikerstreit» wird im allgemeinen in der Replik des Sozialphilosophen Jürgen Habermas auf einen Aufsatz von Ernst Nolte gesehen, die in der «Zeit» am 11. Juni 1986 unter dem Titel «Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung» erschien. Der Historiker Ernst Nolte hatte am 6. Juni 1986 in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» einen Vortrag veröffentlicht, den er aufgrund von Querelen im Vorfeld der Frankfurter Römerberggespräche nicht gehalten hatte. In diesem Aufsatz, betitelt «Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte», stellt er fest, daß die nationalsozialistische Vergangenheit nicht wie andere geschichtliche Epochen dem «Entkräftigungsvorgang» unterliege, sondern wie ein «Richtschwert über der Gegenwart aufgehängt ist». «Das Nichtvergehen der Vergangenheit» hänge mit der Erinnerung an die «Endlösung» zusammen. Aufgrund des zeitlichen Abstandes bedürfe es einer Revision früherer Darstellungen. Im Laufe seiner Argumentation entwickelt er einen «Kausalen Nexus» zwischen dem Archipel Gulag und Auschwitz, in dem Auschwitz als eine Art Präventivmord, als eine aus Angst geborene Reaktion auf den Archipel Gulag erscheint. Zu den Kernpunkten der Diskussion gehört neben der Negation der Singularitätsthese (v.a. J.C. Fest ist hier zu nennen) auch die Frage nach Identitäts- und Sinnstiftungspotentialen der Historie (Stürmer). Im Laufe des Streits entwickelte sich die Ausein-

dersetzung über das Problem einer Historisierung des Nationalsozialismus, von Martin Broszat bereits 1985 gefordert, zu einem Hauptgegenstand der Diskussion. Andreas Hillgruber berief sich auf die Dringlichkeit einer Historisierung bei seinem Unternehmen, «die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums» zu beschreiben.² Er schilderte einführend die Situation des Ostheeres als ein Dilemma zwischen befürchteten Racheorgien der Roten Armee und der fortgesetzten Vernichtung der Juden. Dabei wertete er den Widerstand der Männer des 20. Juli als «gesinnungsethisch» ab und vertrat u. a. eine Identifikation mit den «tapferen Soldaten». Im Laufe der Debatte erhielt auch die Präventivkriegsthese eine neue Publizität (Gillissen/Hoffmann).

Hervorzuheben an dem «Historikerstreit» ist seine primäre Konzentration auf die Singularitätsproblematik. Die Diskussion darüber blieb jedoch wenig ergiebig, da nicht um methodologische Fragestellungen gerungen wurde, sondern ausschließlich politische Wertestandards im Vordergrund standen. Der Streit ist deshalb auch in seinem gesellschaftspolitischen Kontext zu begreifen. Der britische Historiker Gordon A. Craig hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Auseinandersetzungen der deutschen Historiker als charakteristische Beispiele für das soziale und geistige Klima ihrer Zeit gelten.³ Historiker, die darauf bestehen, die Ebene der Argumente von der des Kontextes zu trennen, verkennen die Bedeutung der Thematik für

² Vgl. A. Hillgruber, Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums. Berlin 1986.

³ Vgl. G.A. Craig, Der Krieg der deutschen Historiker, in: H. Hoffmann, Hrsg., Gegen den Versuch, Vergangenheit zu verbiegen. Eine Diskussion um politische Kultur in der Bundesrepublik aus Anlaß der Frankfurter Römerberggespräche 1986. Frankfurt 1986, S. 152.

das politische Selbstverständnis der Bundesrepublik Deutschland. Seit dem Regierungsantritt von Helmut Kohl versuchen konservative Politiker dezidiert, eine neue nationale Identität zu verankern, aus der ein Optimismus abgeleitet werden soll, der suggerieren möge, daß die gegenwärtigen Krisenlagen beherrschbar seien. Deshalb besinnt man sich auf die positive deutsche Geschichte, die durch die zwölf Jahre Nationalsozialismus nicht diskreditiert werden dürfe. Nolte liefert, ob bewußt oder unbewußt, geschichtspolitischen Bestrebungen Argumente, wenn er Auschwitz in die «Dialektik wechselseitiger Vernichtungsdrohungen»⁴ einfügt und so den Judenmord in die Reihe der Genozide des 20. Jahrhunderts einordnet. Im «Historikerstreit» werden zudem Thesen hoffähig gemacht, die bislang in rechtsradikalen Kreisen zirkulierten; dazu gehören u. a. die Weizmann-Erklärung (Nolte), die Forderung nach nationaler Identität (Stürmer) und die Präventivkriegsthese (Gillissen/Hoffmann). Berücksichtigt man die gegenwärtigen Veränderungen im Spektrum der Neuen Rechten und den manifesten Antisemitismus, so müssen die öffentlichen Konsequenzen solcher Theorien im Auge behalten werden.

Nach dem «Historikerstreit»

Die Ereignisse vom Oktober/November 1989 im Zuge der Wiedervereinigung Deutschlands beendeten die Kontroverse. Dennoch setzte sich die Diskussion unter einem Gesichtspunkt fort, der quer durch alle Lager konsensfähig ist. Das Gros der am «Historikerstreit» beteiligten Wissenschaftler entnahm der Kontroverse «Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus».⁵ Die Frage, ob die NS-Zeit Geschichte im Sinne von Historie (historia rerum gestarum) sei, kann als das eigentliche Problem der Historikerdebatte angesehen werden. Der Streit kreist mehr oder weniger um diese Thematik, wirft sie aber nur peripher auf. Das hängt vermutlich damit zusammen, daß Broszat, der Vorreiter der Historisierungsforderung, zu diesem Punkt innerhalb der Debatte keine Stellung bezieht – wahrscheinlich, um nicht mit falsch verstandenen Historisierungsversuchen, die einen apologetischen Charakter besitzen, gleichgesetzt zu werden. Er führte außerhalb der Debatte eine Diskussion über sein Plädoyer in einem Briefwechsel mit dem israelischen Historiker Saul Friedländer.

Historisierung, das ist das neue Schlüsselwort in der Historiographie des Nationalsozialismus. Was es im einzelnen bedeutet, bleibt unklar. Auf alle Fälle beinhaltet es die Forderung, den Nationalsozialismus in den Strom der Geschichte einzuordnen und die Geschichtsschreibung nicht von hinten, von der Katastrophe aus, sondern von vorne zu beginnen. Wenn jedoch Geschichte als ein Studium der Ursachen definiert wird⁶, dabei Ereignisse im Hinblick auf ihre Ursachen als deren Folgen verstanden werden, kann ein Ereignis nicht unabhängig von seiner Zukunft erfaßt werden.⁷ So besteht der Sinn der Geschichtsschreibung nicht darin, von Handlungen solche Kenntnis zu haben, wie sie die damals Lebenden hatten, sondern sie mit späteren Ereignissen zu verknüpfen. «Sich diesen einzigartigen Vorteil hinwegzuwünschen, wäre allerdings töricht und für die Historie selbst ebenso verhängnisvoll wie unerfüllbar. Es wäre dies, in Analogie zu Platons Gleichnis, der Wunsch, in die Höhle zurückzusteigen, von der aus gesehen die Zukunft noch immer

⁴ J. Habermas, Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung, in: «Historikerstreit». Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München-Zürich 1987, S. 68.

⁵ U. Backes, E. Jesse, R. Zitlmann, Hrsg., Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus. Frankfurt-Berlin 1990; ferner: D. Diner, Hrsg., Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historikerstreit und Historisierung. Frankfurt 1987.

⁶ Vgl. C.H. Carr, Was ist Geschichte? Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, S. 86.

⁷ Vgl. dazu auch: D. Junker, P. Reisinger, Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heißen, und wie ist sie möglich? in: Th. Schieder, K. Gräubig, Hrsg., Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft. Darmstadt 1977, S. 441.

opak und undurchdringlich ist.»⁸ Der historisierende Umgang mit dem Nationalsozialismus steht in der Gefahr, sich als Neo-historismus zu entpuppen, der der Einfühlung in die Täter und Zuschauer gilt.

Zusammenfassend läßt sich über das Verhältnis von deutscher Geschichtswissenschaft und Auschwitz sagen, daß die der Rede von der Singularität immanente Auffassung, «daß der Nationalsozialismus grundsätzliche philosophisch-methodologische, politisch-ideologische und moralische Probleme aufwirft, die ihn nicht zu einem normalen Gegenstand historischen Fragens machen»⁹, keine Beachtung mehr findet. Die Aussagen jüdischer Opfer über Singularität und Unverstehbarkeit finden kein Gehör. Vom «Historikerstreit» und der anschließenden Historisierungsdebatte aus gesehen kann man sogar sagen: Die Opfer sind in die schlimmste aller Mißgunst geraten – sie langweilen.

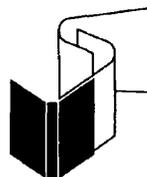
Ursachen für das Vergessen

Hinsichtlich dieser Feststellung können folgende Gründe angeführt werden: Zum einen ist auf das Problem der nationalen Identität zu verweisen, denn die Frage nach dem Ort des Nationalsozialismus in der deutschen Geschichte, nach Kontinuität und Diskontinuität, ist nicht zu trennen von der geschichtswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus, wie insbesondere der «Historikerstreit» gezeigt hat.¹⁰ Historiker, die den Sinn der Geschichte in der Ausbildung nationaler Identität

⁸ A.C. Danto, Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt 1980, S. 294.

⁹ H.-U. Thamer, Monumentalität oder Banalität? Von der Notwendigkeit einer Historisierung des «Dritten Reiches», in: Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein-Westfalen, Hrsg., Streitfall Deutsche Geschichte. Geschichts- und Gegenwartsbewußtsein in den 80er Jahren. Essen 1988, S. 188.

¹⁰ Vgl. Ch. S. Maier, Die Gegenwart der Vergangenheit. Geschichte und die nationale Identität der Deutschen. Frankfurt-New York 1992, S. 152–194.



LITERARISCHES FORUM
DER KATHOLISCHEN AKTION ÖSTERREICHS

Fernkurs für Literatur 30. Oktober 1995 bis 30. März 1997

Der «Fernkurs für Literatur» wendet sich an literarisch Interessierte und um Orientierung Bemühte.

Aus zwölf verschiedenen Themenbereichen erhalten die Teilnehmer/innen monatlich schriftliches Studienmaterial und neun Hefte der Besprechungszeitschrift «Die Zeit im Buch», welche über Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt informieren will.

Gelegenheiten zum persönlichen Kennenlernen und zum Gedankenaustausch bieten die Seminarwoche im Sommer und regionale Werkstattgespräche.

Anmeldung und Auskunft:

Literarisches Forum der Katholischen Aktion
Stephansplatz 6/5, A-1010 Wien
Tel. 5 15 52/306 oder 324

tität sehen, riskieren die Ausblendung der Katastrophe, da über die Vernichtungslager Identität nicht positiv vermittelbar ist. Des weiteren ist die sogenannte «egozentrische Zwangsläufigkeit»¹¹ zu nennen, die Unfähigkeit, die Welt aus der Perspektive des Anderen – speziell der Opfer – zu betrachten. Damit geht eine egologische Struktur einer Rationalität einher, die auf eine Evidenz ausgerichtet ist, welche alles Nichtidentische durch Identifizierung angleicht. Eine solche Rationalität gibt Sinn und Zweck der Beschäftigung vor, dabei wird das «Irrationale» häufig nicht beachtet. Als «irrational», d. h. für die wissenschaftliche Forschung entbehrlich und hinderlich, erscheinen dieser Rationalität aber auch entgegenstehende Erkenntnisweisen, wie sie sich in den Opferaussagen artikulieren, die von der Unverstehbarkeit und Unvergleichbarkeit des Geschehenen Zeugnis ablegen.

Gefahren identitätsphilosophischer Theoreme

Um die Aporien schärfer in den Blick zu bekommen, bedarf es einer philosophischen Vergewisserung, die das Problem der Rationalität von Anfang an in das Zentrum ihrer Reflexion stellt. Damit geschichtswissenschaftliche Theorien diesen Fragestellungen Rechnung tragen können, müssen sie in einer Philosophie der Nichtidentität fundiert sein. Die historistische Formel («... bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen») scheitert an diesem Problem. Eine ideographisch orientierte Historiographie mit ihren hermeneutischen Implikationen, die auf das Einzelne in seiner einmaligen geschichtlichen Gestalt ausgerichtet ist und darauf abzielt, menschliches Handeln durch Angabe handlungsleitender Gründe zu erklären, aber auch nomologische Schemata, die sich naturwissenschaftlichem Denken anlehnen, mit ihren analytischen Instrumentarien reichen nicht aus. Nomologische Erklärungen verdecken das Nichtidentische oder, besser gesagt, decken es ab und bringen es so zum Verschwinden. Sie halten an einem theoretischen Objektivitätsideal fest, das eine Subjekt-Objekt-Differenz voraussetzt. Insbesondere durch den Versuch, menschliche Handlungen derart zu erklären, werden die Menschen als Träger dieser Handlungen zu Objekten degradiert und nicht als «Ko-Subjekte» (K.-O. Apel) ernst genommen.

Auch eine hermeneutisch ausgerichtete Historiographie vermag nicht, die Andersheit des Anderen – hier: die uns durch ihre Erfahrung entfremdeten Opfer – in den Blick zu bekommen. Das Verstehen überbrückt die Fremdheit. Es wird also eine Vermittlung im Sinne des Sichverstehens im Anderen vorausgesetzt. Wenn Geschichtsbewußtsein definiert wird als eine mentale Operation, mit der Menschen ihre Erfahrungen im Wandel deuten, um ihre Handlungen orientieren zu können¹², ist die darauf aufbauende Geschichtswissenschaft aufgrund des Intentionalitätsüberschusses auf die Herstellung von Kontinuität und Identität ausgerichtet, und die Erzählung übernimmt auch die Funktion der Kontingenzbewältigung. Dadurch aber steht sie in der Gefahr, das Nichtidentische zu verlieren.¹³ Die von Jörn Rüsen als den gegenwärtigen Lebensbedingungen angemessen betrachtete genetische Erzählweise, die seit der Aufklärung die Historiographie prägt, dient vor allem dazu, Zeitläufe als Fortschritt zu deuten, und liegt «der Fortschrittsorientierung der bürgerlichen Gesellschaft durch eine Historiographie bestimmend zugrunde, die der Erfahrung des zeitlichen Wandels der menschlichen Gesellschaft den Sinn ihrer grenzenlosen Verbesserungsfähigkeit gibt».¹⁴ Vermag diese Art des Erzählens überhaupt Katastrophen als solche wahrzunehmen? Das Bestreben, das Nichtidentische auszuschließen, zeigt sich explizit in evolutionistisch ausgerichteten Argumentationen,

wie sie deutlich bei Nolte und Fest hervortreten. Während des «Historikerstreits» sagte Fest, daß der Streit zugunsten einer Objektivierung des Nationalsozialismus ausgehen werde, da diese die «mächtigste denkbare Kraft» auf ihrer Seite hat: die Zeit.¹⁵ Hier drückt sich ein Verständnis von Geschichte als einer Kette physikalischer Gegebenheiten aus, das Geschichte nach atomphysikalischer Manier in Halbwertzeiten aufteilt und homogenisiert. Derartige Konzepte und Verständnisse stellen sich auf die Seite derer, denen die Zukunft gehört. Zukunft wird zu einem Wertbegriff. Gerade hier artikuliert sich die fortwährende Ohnmacht der Unterlegenen. Sie müssen mit *ihrem* Zeitverständnis fertig werden.¹⁶

Doch zurück zum Anfang: Der vorliegende Aufriß begann mit der Konstatierung des Zusammenhangs zwischen Erfahrungswandel und Methodenwechsel: «Es sind die Methoden, die die einmal gemachten und wiederholbaren Erfahrungen nachvollziehen lassen, und es ist der Methodenwechsel, der die neuen hinzukommenden Erfahrungen verarbeitet und wiederum übertragbar macht.»¹⁷ Dieser allgemein gültige Satz muß radikal auf die Erforschung des Nationalsozialismus angewendet werden, und dabei gilt es zu beachten, daß «zahlreiche (...) Erfahrungsschübe, die die vorausgegangene Geschichte umzuschreiben nötigten, (...) zuerst von Besiegten wahrgenommen und methodisch verarbeitet (wurden)».¹⁸ Die Besiegten nehmen Erfahrungen in ihrem Unterbrechungscharakter wahr und geraten in größere Beweisnot als die Sieger; dennoch stammen die historischen Erkenntnisgewinne von ihnen.¹⁹ «Sofern sie überleben, haben sie jene nicht austauschbare Urfahrung aller Geschichten gemacht, daß sie anders zu verlaufen pflegt als von den Betroffenen intendiert.»²⁰ Daß eine Historisierung in der Gefahr steht, eine Tätergeschichte zu konstruieren, wird aus ihrer Motivation deutlich, Geschichte ohne Wissen ihres späteren Verlaufs zu schreiben. Das geschichtswissenschaftliche Denken muß sich der Herausforderung stellen, die von dem Gedanken ausgeht, der sich auf bei den Krematorien in Auschwitz vergrabenen Zetteln findet: «Wißt, was geschehen ist, vergeßt nicht und doch werdet ihr nie wissen.»

Ausblick auf eine Kultur des Vermissens

Wir benötigen eine Kultur des Vermissens. Von einer solchen Kultur hat sich die Geschichtswissenschaft jedoch weit entfernt. Obwohl gerade sie über weite Strecken ihrer Genese eine individualisierende Historie war, vermochte sie nicht, ein Reflexionswissen auszuarbeiten, das sich auf das bezieht, was bei der Verobjektivierung identifiziert, aufgelöst, vergessen wird. Dieser Revisionismus, der jeglicher Verobjektivierung immanent ist, ist Resultat der Dialektik der Aufklärung und weist auf die der wissenschaftlichen Forschung inhärente Gewalt, wie sie deutlich von dem israelischen Historiker *Yehuda Bauer* zum Ausdruck gebracht wird: «There are hardly any easier ways to dehumanize the dead after their murder than by unconsciously imitating the Nazis and turning them into objects once again – this time objects of historical, sociological, or other research.»²¹ Notwendig ist eine Fundierung des geschichtswissenschaftlichen Umgangs mit Auschwitz in einer Philosophie der Nichtidentität. Diese widersteht dem identifizierenden Umgang mit den Opfern und bricht so die egologische Struktur der Rationalität auf. Eine solche «Philosophie der Unterbrechung» (E. Lévinas)

¹⁵ Vgl. J.C. Fest, Nachwort, 21. April 1987, in: «Historikerstreit», a.a.O., S. 390.
¹⁶ Vgl. dazu: J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München 1988, S. 95.

¹⁷ R. Koselleck, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel: Eine historisch-anthropologische Skizze*, in: Chr. Meier, J. Rüsen, Hrsg., *Historische Methode*, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*. Bd. 5, München 1988, S. 50.

¹⁸ Ebd., S. 51.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 52.

²⁰ Ebd., S. 60.

²¹ Y. Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective*. New York-Seattle 1980, S. 46.

¹¹ L.S. Dawidowicz, *Die Massenvernichtung als historisches Problem*, in: E. Kogon, J.B. Metz, Hrsg., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*. Freiburg 1986, S. 62f.

¹² J. Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I. Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Göttingen 1983, S. 48f.

¹³ Vgl. Ders., *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt 1990, S. 160, 170.

¹⁴ Ders., S. 189.

entstammt vorphilosophischen Erfahrungen, beinhaltet «Reflexionen aus dem beschädigten Leben» (Th.W. Adorno). Von ihnen aus wird ein Licht auf eine erinnerungsbegabte Vernunft (J.B. Metz) geworfen; die ein Schmerzapriori enthält. Ihr erkenntnistheoretisches Grundaxiom lautet: «Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit» (Th.W. Adorno). Eine solche Vernunft entstammt einer Erinnerung, wie sie sich in der biblischen Tradition zeigt, einer Erinnerung ohne Mythos, einer *memoria passionis*, die die Last der Fragen ohne Antwort weiterträgt. Eine solche Erinnerung weiß, daß man über das, worüber man nicht sprechen kann, nicht schweigen muß, sondern daß man es erzählen kann.²²

Die *memoria passionis* fragmentiert unsere Verstehensprozesse. Sie verwandelt das Nichtverstehen, wie es sich in den Zeugnissen der Opfer ausdrückt, in einen kategorischen Imperativ des Nichtvergessens und entzieht das Erinnerungswissen einem Verstehen, das immer auf eine Identifizierung hinausläuft, die die Aussagen der Opfer auflöst und damit unterschlägt. Diese Erinnerung weist ein in eine fragmentarische Historiographie des Nationalsozialismus.²³ Die Elemente einer solchen Geschichtsschreibung stellen die Allmacht der historischen Wirk-

²² J. Manemann, Vom notwendigen Eingedenken. Anmerkungen über den Verlust von Geschichte in der gegenwärtigen Gesellschaft, in: H.-M. Konrad, R. Boschki, F.J. Klehr, Hrsg., Erziehung aus Erinnerung. Pädagogische Perspektiven nach Auschwitz. Stuttgart 1995, S. 39–64.

²³ Vgl. Ders., «Weil es nicht nur Geschichte ist». Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht. Hamburg-Münster 1995.

lichkeit im Namen einer ethischen Forderung in Frage, nicht etwa im Stile einer moralisierenden Betroffenheitsrhetorik, sondern als Ausdruck des historischen Gewissens. Nur so geht dem Verstehen der Anruf («Vergeßt nicht!») voraus, und die Hermeneutik kann im wahrsten Sinn des Wortes eine der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein sein.

Die Opfer haben meist das Schweigen gewählt, und die, die das Schweigen durchbrochen haben, versuchten, dieses durch die Sprache zu vermitteln. Die Schwierigkeiten, die sich im Umgang mit ihren Aussagen zeigen, müssen als Folgen des erlebten Schocks verstanden werden. Sich diesen Aussagen auszusetzen vermag nur ein Bewußtsein, das bereit ist, seine Vertrautheiten unterbrechen zu lassen. Eine Theorie über den Nationalsozialismus kann nur dann wahr sein, wenn sie zu den erzählten Geschichten der Opfer hin- und nicht von ihnen wegführt. Sie muß Narrativität und die Arbeit am Begriff miteinander verbinden. Dabei darf das Hören auf die Opfer die Fremdheit nicht aufheben, nicht in Identifikation mit ihnen umschlagen.

Eine solche fragmentarische Historiographie, die in den Erinnerungen der Opfer wurzelt, ist Ausdruck des Widerstandes. Sie läßt sich nicht instrumentalisieren. Sie ist anamnetische Solidarität²⁴, Erinnerung um der Opfer willen; denn die Erinnerung ist das Letzte, was wir den Opfern noch geben können. Die Vernichteten haben keine Gräber – nur unsere Erinnerung.

Jürgen Manemann, Münster/Westf.

²⁴ Vgl. dazu: H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt 1978, S. 308–310.

Giorgio La Pira – Bürgermeister in der Mönchszelle

Christdemokrat und Repräsentant des politischen Katholizismus im Nachkriegs-Italien

Im Blick auf die augenblickliche Krise der italienischen Christdemokratie – einige sprechen bereits von deren Ende – und ihre Verflechtung in Filz und Korruption, ja sogar in kriminelle Machenschaften, ist es gerecht, die andere Seite zu betrachten. Im Folgenden soll an die Geschichte dieser einst so mächtigen Partei erinnert werden. Dies geschieht im besonderen am Beispiel eines ihrer außergewöhnlichsten Repräsentanten, des Florentiner Bürgermeisters Giorgio La Pira.

Das Verhältnis von Staat und Kirche in Italien war bereits im letzten Jahrhundert äußerst wechselhaft und spannungsgeladen. Im Jahre 1861 nahm Viktor Emmanuel II. von Piemont den Titel «König von Italien» an, und Italien wurde zu einem liberalparlamentarischen Staat. Im Jahre 1870 war die Einheit komplett, denn als letztes Territorium wurde der Kirchenstaat und Rom an Italien angeschlossen. Der italienische Nationalstaat war geschaffen, Rom wird dessen Hauptstadt.

Die neue Situation wurde von Papst Pius IX. nur schwer akzeptiert. Da er aber an dem politischen Geschehen nichts verändern konnte, verbot er mit dem Schreiben «Non expedit» die aktive Teilnahme der italienischen Katholiken an der Politik und an den Parlamentswahlen. Eine solche Entscheidung war eigentlich die natürliche Folge des Konflikts, der sich in Italien abspielte: Es war der Streit zwischen den aufgeklärten Liberalen und den papsttreuen Katholiken. Dies ging sogar so weit, daß Papst Pius IX. (1846 bis 1878) sich an ausländische Mächte wandte, um sich die ungeliebte italienische Republik vom Halse zu schaffen – allerdings ohne Erfolg. Unter seinem Nachfolger, Papst Leo XIII. (1878 bis 1903), begann zwar der Versuch einer vorsichtigen Annäherung zwischen Papst und König, aber erst Papst Pius X. (1903 bis 1914) nahm das strikte Verbot des «Non expedit» zurück und erlaubte den katholischen Christen im Jahre 1905 die Teilnahme an den Parlamentswahlen. Damit zogen auch bekennende Katholiken in das Parlament ein, und das Verhältnis von Kirche und Staat bekam eine neue Dimension. Nach dem 1. Weltkrieg gründete der Priester Luigi Sturzo (1871 bis 1959) den «Partito Popolare». Einerseits sollte dies eine

katholische Partei sein, aber andererseits von der Kirche selbst unabhängig bleiben. Unter anderem fehlte deshalb im Namen das Prädikat «christlich», um den Charakter der Volkspartei zu betonen. Ihr Programm war recht aufgeschlossen: Förderung der Landbevölkerung, Landreformen, Frauenwahlrecht, Dezentralisierung des Staates. Innerhalb der Partei gab es sehr unterschiedliche Flügel. So fanden sich darin sowohl nationalkonservativ Gesinnte als auch Vertreter von katholischen Arbeiterorganisationen. Damit existierte neben den Liberalen und den Sozialisten bald jene «Volkspartei» als dritte wichtige politische Gruppe im Parlament. In einigen Punkten hatten die Katholiken und Sozialisten die gleichen Interessen (Landbevölkerung, Arbeiterschaft). Aber anstatt in diesen wichtigen Fragen zusammenzuarbeiten, betrachtete man sich als Konkurrenz und bekämpfte sich. Die eigentlichen Gegner – und das waren die Faschisten – konnten sich unaufhaltsam strukturieren und schließlich die Macht übernehmen. In der ersten Regierung des Faschistenführers Benito Mussolini wirkte der «Partito Popolare» sogar noch in der Regierung mit. 1926 wird die Partei Don Sturzos – wie alle oppositionellen Parteien – verboten, und es kam zu einem Einparteienstaat. Mussolini schließt mit dem HI. Stuhl drei Jahre später die Lateranverträge ab. Dabei wird die Souveränität und Regierungsgewalt des Papstes über den «Staat der Vatikanstadt» seitens Italiens anerkannt. In Italien wird die katholische Religion zur Staatsreligion. Außerdem wird die kirchliche Eheschließung zivilrechtlich anerkannt (anders betrachtet: Die zivile Ehescheidung war nicht möglich). Von der kirchlichen Hierarchie und den Priestern wird politische Neutralität gefordert.

Die Päpste Pius XI. (1922 bis 1939) und Pius XII. (1939 bis 1958) verhielten sich in Zukunft vertragsgemäß politisch neutral, Pius XII. besonders hinsichtlich des 2. Weltkriegs. Viele Katholiken standen im krassen Widerspruch zu den Faschisten (u.a. Sturzo), ohne aber damit etwas zu erreichen. Mit dem Ende des 2. Weltkriegs formierte sich Italien neu. Es war die große Stunde der antifaschistischen Parteien, die sich jeweils

als aus der «resistenza» kommend betrachteten, um die politische Neuorientierung des Landes bemühten. Dabei konstituierten sich folgende Parteien: Die Liberalen (Einaudi), die Kommunisten (Togliatti), die Sozialisten (Nenni) und der «Partito d'Azione» (der sich bald wieder auflöste). Bereits während der faschistischen Zeit versuchte man, den politischen Katholizismus wiederzubeleben. Daraus entstand unter der Federführung von *Alcide de Gasperi* (1881 bis 1954) die vierte große Partei, die «Democrazia Cristiana». Sie war gewissermaßen die Nachfolgepartei des «Partito Popolare», d.h. sie war demokratisch-konservativ und bestand aus Katholiken. Inhaltlich lehnte sie sich an die alten Forderungen des «Partito Popolare» an, das bedeutete Engagement für Bauern und Kleinunternehmer, Kontrolle des Großkapitals, Dezentralisierung der Verwaltung. Ein großes Anliegen de Gasperis war zudem die aktive Europapolitik. Trotz des Bekenntnisses zum Katholischen sollte gemäß den Wünschen der Christdemokraten der praktische Einfluß von Kirche und Kurie möglichst geringgehalten werden. Interessant ist die Reaktion der Kurie in dieser Zeit. Der Vatikan war in der Akzeptanz dieser Partei zunächst zurückhaltend, denn offensichtlich erhoffte man sich anfangs eher einen autoritären katholischen Staat gleich Spanien (Franco) oder Portugal (Salazar). Von dieser Zeit an wird die «Democrazia Cristiana» bis Anfang der 90er Jahre die italienische Politik entscheidend prägen.

Die «Democrazia Cristiana» und der junge *Giorgio La Pira*

Das also ist die Tradition, in die *Giorgio La Pira* einzuordnen ist. Geboren wurde er am 9. Januar 1904 in Pozallo (Provinz Ragusa) auf Sizilien. Er stammte aus einfachen Verhältnissen. Bereits in jungen Jahren siedelte er zu seinem Onkel nach Messina um, um dort in die Schule zu gehen. In Messina machte er zunächst eine Lehre als Kaufmann. Anschließend entschloß er sich, die Universität zu besuchen. So machte er sein Abitur und begann das Studium der Rechtswissenschaften in Messina. 1926 wechselte er an die Universität Florenz. Die Stadt Florenz wird ihn nicht mehr loslassen. Nach dem Erwerb des «laureato» wurde er 1927 in Florenz Dozent für Römische Rechtsgeschichte. Bereits in dieser Zeit war er kirchlich aktiv. Er begeisterte sich für das Konzept der «Azione Cattolica», einer internationalen Bewegung von engagierten Laien. Er unterstützte die Gründung des «Istituto Secolare dei Missionari della Regalità di Cristo» (Agostino Gemelli OFM, 1878 bis 1959), die ihn mit der franziskanischen Mentalität vertraut machte (welcher er zeitlebens verbunden blieb), und der «Vinzzenkonferenz». Sein Engagement galt dabei von Anfang an den Armen. Schwierig wird es für ihn unter der sich zunehmend autoritär gebärdenden faschistischen Herrschaft Mussolinis. Den Faschismus lehnte der Katholik ab. Unter anderem wegen mehrerer von ihm verfaßter Artikel in der Zeitschrift «Principi» (Supplement der Sonntagszeitung «Vita Cristiana») mußte er sich zeitweilig sogar bewußt versteckt halten. So logierte er unter anderem bei seinem Freund Monsignore *Giovanni Montini* (dem späteren Papst Paul VI.) in den Räumen des Vatikans. Während des Krieges schon beteiligte sich *La Pira* an den Planungen einer neuen demokratischen Verfassung. Nach der Befreiung Roms 1944 hielt er Vorlesungen an der Lateranuniversität und bekannte sich zu einer demokratischen Verfassung.

Es ist also kein Wunder, daß dieser Mann 1946 in der jungen «Democrazia Cristiana» eine politische Karriere beginnen konnte. Zunächst brauchte Italien eine neue Verfassung. *La Pira* gehörte jener Kommission an, welche die Verfassung auszuarbeiten hatte. Aufgrund der doch unterschiedlichen Ausrichtungen der Parteien war eine solche nicht einfach zu formulieren. Das Zweckbündnis der antifaschistischen Parteien «Comitati di Liberazione nazionale» (CLN) brach sehr bald auseinander, so daß letzten Endes zwei Blöcke, nämlich die Linke und die «Democrazia Cristiana», übrigblieben. 1946 entschieden sich die Italiener bei einem Referendum für die Republik (proklamiert am 18.6.1946), so daß der letzte italienische König

Umberto II. abdanken mußte. Der erste italienische Staatspräsident wurde im gleichen Jahr der Liberale *Enrico de Nicola*. Auffallend bei den Überlegungen zur italienischen Verfassung war der Wunsch, die zwischen Kurie und Mussolini geschlossenen Lateranverträge in die Verfassung zu übernehmen. Dabei kam es zu einer Koalition zwischen der «Democrazia Cristiana» und ausgerechnet den Kommunisten. Es heißt, daß die persönlich gute Beziehung zwischen dem Kommunistenführer Palmiro Togliatti und dem Christdemokraten *La Pira* dabei sehr hilfreich gewesen sei.

Am 1. Januar 1948 trat die neue Verfassung schließlich in Kraft, und der erste Ministerpräsident nach den Parlamentswahlen wurde Alcide de Gasperi. *Giorgio La Pira* avancierte zum Unterstaatssekretär im Arbeitsministerium. Der ihm vorgesetzte Arbeitsminister war sein christdemokratischer Freund *Amintore Fanfani* (geb. 1908). Der ihm zugewiesene Posten erweist sich als für *La Pira* maßgeschneidert. Nun konnte er auf einer ganz anderen Ebene sein soziales Engagement ausdehnen. Grundlage seiner sozialen Aktivitäten war auf jeden Fall seine persönliche tiefe Religiosität.

Damit hätte er kurz zuvor fast einen Eklat im Parlament verursacht. Er schlug nämlich vor, den Text der Verfassung wie folgt beginnen zu lassen: «Im Namen Gottes gibt sich das Volk die gegenwärtige Verfassung...» Das geschah zwar auf der Grundlage der Frömmigkeit des Abgeordneten *La Pira*, aber hätte zum einen die konfessionelle Bindung des Staates bedeuten können, zum anderen wäre das Bündnis mit den Linken und Liberalen zusammengebrochen. Auf dringendes Anraten hin zog *La Pira* seinen gutgemeinten, aber in diesem Falle politisch naiven Vorschlag wieder zurück.

Als Mitarbeiter im Arbeitsministerium war er in der Hauptsache sozialpolitisch tätig. Dazu gehörte das Gespräch mit den Arbeitern und die Verhandlungen mit den Gewerkschaften. Für den Professor muß diese Zeit eine persönliche, wichtige Erfahrung gewesen sein, sowohl was die praktische als auch die spirituelle Erfahrung angeht.

Er selbst schrieb dazu: «Im Arbeitsministerium aber kam ich plötzlich mit dem Strom der Arbeiter, der beschäftigten oder arbeitslosen, in Berührung. Und da nahm das Problem größere Maße an. Ich mußte die Fragen in einer übernationalen Dimension betrachten, um mir über das, was Arbeitslosigkeit bedeutet, Rechenschaft zu geben. Zunächst glaubte ich, es handle sich um einen, der keine Beschäftigung hat. Da bemerkte ich an einem gewissen Punkt – die Studien und statistischen Beobachtungen brachten mich darauf –, daß es sich um eine Pathologie des Systems der Nationen und der Welt handelte, um ein großes Faktum, das seine eigene Logik, seine eigene Struktur und seine eigene Therapie hat. Und dann – wenn ich am Abend wieder meine Gewissensforschung mache – muß ich einige Überlegungen anstellen. Ich rede mir ein: «Ach was, die Welt findet sich selber wieder zurecht», aber in Wirklichkeit sehe ich wieder das Schauspiel, das sich mir am Tag gezeigt hat, und dann denke ich ans Jüngste Gericht. Was kann ich da tun? Zweierlei ist möglich: entweder gibt es ein Jüngstes Gericht oder nicht. Und da es eines gibt, erinnere ich mich an das, was von diesem Jüngsten Gericht deutlich geschrieben steht: «Ich war hungrig und du hast mir zu essen gegeben; ich war obdachlos, und du hast mich in dein Haus genommen; ich war krank, und du hast mich besucht.» Und ich füge bei: «Ich war arbeitslos, und du hast mir Arbeit gegeben.» (Übersetzt nach *La Pira*, Struktur, 19f.) In diesen seinen Zeilen wird deutlich, daß *La Pira* sich auf die Seite der Armen und Marginalisierten stellte. Nicht umsonst nennt man ihn, den Christdemokraten, auch den «weißen Kommunisten». Obgleich Christdemokrat und bekennender Katholik, pflegte er ganz unbefangenen Kontakt zu kirchlich Abständigen und Kommunisten. Gerade bei den linken Ideologien sah er häufig Parallelen zu seiner eigenen sozialen Weltanschauung.

La Pira blieb nicht lange in Rom. Im Jahre 1951 wurde er von seinen Freunden gedrängt, «Sindaco» (Bürgermeister) in Florenz zu werden. Er wurde mit einer guten Mehrheit vom Gemeinderat gewählt, und er residierte künftig im Palazzo Vecchio zu Florenz. Der Palast wurde auf Jahre hin sein Arbeitsplatz. Sein Wohn- und Lebensort blieb ebenfalls der gleiche. Er war nämlich eine bescheidene Zelle im Dominikanerkonvent San Marco zu Florenz. Dieser Konvent, der bereits im ausgehenden

15. Jahrhundert durch seinen berühmtesten Prior, *Girolamo Savonarola*, von sich reden machte, war für La Pira bereits seit Jahren sein Domizil. Aus persönlicher Überzeugung hatte sich La Pira dem damals sogenannten III. Orden der Dominikaner angeschlossen. Heute nennt man diese Lebensform «Dominikanische Laiengemeinschaft». Dabei handelt es sich um eine Gemeinschaft von Laien, also Frauen und Männer – verheiratet oder unverheiratet –, die zwar ein aktives Leben in der Gesellschaft führen, dieses aber ganz bewußt im Geiste des Ordensgründers Dominikus von Guzmán pflegen. Normalerweise leben die Mitglieder der Gemeinschaft mit ihrer Familie oder auch alleine. Die Entscheidung La Piras, als Dominikaner des III. Ordens innerhalb eines Dominikanerklosters zu leben, ist ungewöhnlich. Dennoch hat La Pira sich zu diesem Schritt entschlossen, und er zog als Professor in San Marco ein. Seine ersten Erfahrungen mit Dominikanern hatte er bereits im Zuge eines Auslandsstipendiums gemacht, als er sich nämlich bei den Dominikanern in Wien (Postgasse) einquartiert hatte, um dort vorrangig die deutsche Sprache zu erlernen.

«Sindaco» in Florenz und Dominikaner

Es waren wohl mehrere Phänomene, die La Pira am Dominikanerorden beeindruckten. Im Rahmen seiner gesellschaftspolitischen Arbeit stieß er selbstverständlich immer wieder auf den mittelalterlichen Dominikanertheologen *Thomas von Aquin*. Für die damalige Katholische Soziallehre war der Aquinate eine wichtige methodische Grundlegung. Neben dieser intellektuellen Begeisterung fand La Pira bei den Dominikanern den Ort, welchen er für seine spirituelle Praxis brauchte. Das Chorgebet, die tägliche Eucharistiefeier und die Betrachtung waren für ihn unverzichtbar. Zu seiner Frömmigkeit gehörte auch die persönliche Armut. Seine Bescheidenheit war sprichwörtlich, und es gibt eine Reihe von Geschichten und Anekdoten über sie, welche den Vergleich mit dem Hl. Franziskus von Assisi («Il Poverello») nahelegen. Die Kommunität von San Marco hat die Zelle La Piras bis heute im damaligen Zustand erhalten, so daß man einen Einblick bekommt in das ärmliche Quartier, welches der Professor und Abgeordnete sich ausgesucht und als Bürgermeister von Florenz beibehalten hat.

Nicht immer zur Freude bestimmter Kreise führte La Pira dann in Florenz eine Reihe von Maßnahmen durch, um die allgemein verbreitete Armut und Arbeitslosigkeit zu bekämpfen. Sehr deutlich setzte er persönliche Zeichen. Es lag ihm nichts an Luxus, und so war er bekannt dafür, seine Kleidung und Gebrauchsgegenstände großzügig wegzuschicken. Aber auch als Amtsträger, als «Sindaco», konnte er seinen Einfluß politisch geltend machen. Das galt sowohl für kleine Veränderungen (Freimilch für Schüler und Frühstück für Pendler am Hauptbahnhof) als auch für größere kostenintensive Projekte (Förderung des sozialen Wohnungsbaus; «case minime»).

Daneben traf er allerdings auch sehr viel heiklere Entscheidungen: Zur Bekämpfung der Wohnungsnot bei ärmeren Schichten ließ er einmal einen leerstehenden Industriekomplex beschlagnahmen und quartierte Arme und Obdachlose darin ein. Nicht ohne Raffinesse berief sich La Pira auf die bestehende Rechtslage. So existierte ein altes Gesetz, daß im Falle von Erdbebenkatastrophen die Gemeinde ermächtigt sei, Wohnraum zwangsweise für Betroffene zu requirieren. La Pira erklärte auf dieser Basis den aktuellen Wohnungsmangel als einer Erdbebenkatastrophe vergleichbar und verfügte entsprechend.

Im Jahre 1953 machte La Pira in einer anderen spektakulären Aktion von sich reden. Der Anlaß war die drohende Schließung des Industriebetriebes «Pignone» in Florenz. Die Geschäftsführung hatte es sich recht leicht gemacht und wollte ca. 2000 Arbeiter entlassen. La Pira ließ seine Beziehungen spielen und bat seinen Freund Amintore Fanfani – inzwischen Innenminister in Rom –, dem verantwortlichen Industriellen (der sich ins Ausland absetzen wollte) den Reisepaß abzunehmen. Nachdem die Aktionäre die Auflösung der Firma beschlossen hatten, eska-

lierte die Krise. Die Arbeiter besetzten die Firma «Pignone». La Pira zeigte seine Solidarität mit der Aktion durch seine persönliche Anwesenheit vor Ort im Rahmen einer Eucharistiefeier, die auf dem Firmengelände abgehalten wurde. Die endgültige Entscheidung fiel ebenfalls auf Betreiben La Piras: Er drängte seinen Freund *Mattei*, welcher Direktor der staatlichen «ENI»-Chemiewerke war, Anteile der Firma zu übernehmen. Dies geschah dann auch. Die meisten Arbeitsplätze konnten erhalten bleiben.

Es ist verständlich, daß die eigenwilligen Aktionen des Christdemokraten La Pira bei Parteifreunden auf Kritik stoßen mußten. Der vergleichsweise rigorose Stil des «Sindaco» beunruhigte die freie Wirtschaft.

Welche Position hatte überhaupt die «Democrazia Cristiana» der beginnenden fünfziger Jahre? Ohne Zweifel war sie bisher der entscheidende Machtfaktor in Italien. De Gasperi war bis Juli 1953 ununterbrochen in acht verschiedenen Kabinetten Ministerpräsident geblieben. Dennoch gab es innerhalb der Partei sehr unterschiedliche Strömungen. Beunruhigend war der kontinuierliche Schub nach rechts. Aufgrund dessen schlossen sich im Jahre 1952 eine Reihe von Christdemokraten in der Gruppe «Iniziativa democratica» zusammen. Die führende Rolle in dieser parteiinternen Strömung («corrente») spielten *Amintore Fanfani* und *Aldo Moro* (1916 bis 1978), der spätere Ministerpräsident. Ihre Ausrichtung war bewußt antikapitalistisch und antiliberalistisch und suchte einen Weg basierend auf christlichen Werten.

Die Positionen der «Democrazia Cristiana» waren also keineswegs eindeutig. Nicht umsonst gab es eine Reihe von «correnti» innerhalb der Partei. Es verwundert also nicht, daß die Politik La Piras von bestimmten Parteifreunden aus dem rechten Lager kritisiert worden ist. Allerdings überrascht, daß selbst dem Bürgermeister grundsätzlich Wohlgesonnene wie de Gasperi, Fanfani, aber auch der alte Gründungsvater des «Partito Popolare», Luigi Sturzo, irritiert waren. Don Sturzo warf La Pira «Etatismus» vor, also einen nicht duldbaren Eingriff des Staates auf Privatgut. Sturzo verwies darauf, daß die Maßnahmen La Piras letzten Endes auf «Staatssozialismus» und «Bastard-Marxismus» hinausliefen. La Pira verteidigte sich und begründete seine Handlungsweise mit der konkreten ökonomischen und politischen Situation der Stadt Florenz, mit der er sich als Bürgermeister mit einem christlichen Gewissen auseinanderzusetzen habe.

Politisch brisanter als der Disput mit Sturzo war der Rücktritt zweier liberaler Ratsherren, die das «seltsame» Vorgehen La Piras in ökonomischen Fragen nicht mehr akzeptieren konnten. Die Folge war eine ernste Rathauskrise. In einer denkwürdigen Rede auf der Gemeinderatssitzung am 24. September 1954 reagierte er auf die Entscheidung der Liberalen: Immerhin konnte La Pira die beunruhigten Ratsherren im Palazzo Vecchio überzeugen und seine Arbeit fortsetzen.

Internationale Begegnungen

In den fünfziger und sechziger Jahren kristallisierte sich innerhalb der «Democrazia Cristiana» eine Öffnung nach links heraus, die bereits durch die «Iniziativa democratica» begonnen hatte. Nach dem Ende der de-Gasperi-Ära blieben die Christdemokraten entweder die einzige Regierungspartei, oder sie gingen verschiedene Koalitionen ein. Seit 1954 war Fanfani insgesamt sechsmal Ministerpräsident, seit 1963 hatte dieses Amt Aldo Moro fünfmal inne. Es ist allein schon durch diese Namen deutlich, daß Italien zumindest aus den Reihen der DC geprägt blieb vom «politischen Katholizismus». Gleichzeitig ist dank der christdemokratischen Politik sowohl ein rasanter wirtschaftlicher Aufschwung zu beobachten als auch das starke Interesse für die Angliederung an Europa.

Der Preis, den die Partei dafür bezahlen mußte, war ihr Arrangement mit dem Großkapital. Die italienischen Arbeitnehmer auf der anderen Seite dienten als im Vergleich zu Westeuropa billige Arbeitskräfte. Ohne dieses Arrangement wäre das «Wirtschaftswunder» Italien aber wohl kaum möglich gewesen. Dennoch, die klassische Wählerschaft der «Democrazia Cristiana», beispielsweise die Landbevölkerung, distanzierte sich von der unternehmerfreundlichen Haltung der Partei, was schließlich an den Abstimmungsergebnissen deutlich wurde. Anfang der sechziger Jahre versuchte vor allem der General-

sekretär der Christdemokraten, Aldo Moro, eine Wende. Man öffnete sich nach links. So kam es zu einem denkwürdigen Centro-Sinistra-Bündnis zunächst unter Fanfani, ab 1963 dann unter Moro. Aldo Moro und seine Koalitionspartner (vor allem die Sozialisten der PSI) nutzten die Wirtschaftsbüchse, um auf dieser Grundlage die Sozialpolitik Italiens zu reformieren. so verbesserte man die Alters- und Krankenversicherung, förder- te den sozialen Wohnungsbau und das Schulwesen.

Obgleich sich die «Democrazia Cristiana» möglichst offen gab, ist dennoch festzustellen, daß Giorgio La Pira innerhalb seiner Partei eine etwas exotische Pflanze gewesen ist. Neben seinen Aktivitäten als Bürgermeister versuchte er auch eine theoretische Reflexion sowohl der sozialen Frage als auch der Probleme des Friedens. Bemerkenswert sind diesbezüglich die Kongresse, die er in Florenz durchführte. La Pira bekannte sich zu seinem Pazifismus und mahnte öffentlich die Gefahr der Entwicklung von Nuklearwaffen an. 1952 fand in Florenz der erste von La Pira initiierte «Kongreß für den Frieden und eine christliche Zivilisation» statt. La Pira hatte die Idee eines «Friedenskonzils aller Nationen». Dazu bedurfte es zuallererst der entsprechenden Bewußtseinsbildung. Für La Pira war es klar, daß eine solche auf der religiösen Ebene zu geschehen habe. Diesem ersten internationalen Kongreß schlossen sich weitere Tagungen an: «Gebet und Poesie», «Kultur und Offenbarung» und schließlich im Jahre 1955 der «Weltkongreß der Bürgermeister». Vor allen Dingen der letzte Kongreß, an dem beispielsweise die Stadt- oberhäupter von Moskau und Peking teilnahmen, war geprägt von dem Versuch, dem allseits präsenten «Kalten Krieg» zwischen West und Ost eine Alternative zu bieten.

Aus dem gleichen Grund begann La Pira internationale Kontakte als Vermittler zu knüpfen. 1957 organisierte er in Florenz die sogenannten «Mittelmeergespräche», in denen er zusammen mit Vertretern aus Nahost versuchte, außerhalb des offiziellen Rahmens seinen Beitrag zu Befriedigung der dortigen Situation (Suezkrise 1956) zu leisten. Es folgten Reisen nach Marokko, Israel und Jordanien. Sehr deutlich setzte sich La Pira für die Rechte der Palästinenser ein.

Nicht umsonst schreibt ein Beobachter: «Oft konnte man bei den Ratssitzungen der Meinung sein, man befände sich bei der UNO in New York; denn zwischen und neben den Problemen von Florenz, so über die Straßenbeleuchtung, die städtischen Autoparks und die Milchfinanzierung, wurden auch die Ereig-

nisse in Algerien, die Palästinenserprobleme verhandelt, wurde von Ben Gurion und Nasser gesprochen; hier in Florenz sah man über die eigenen Kirchturmspitzen hinweg; die eigenen Schwierigkeiten betrachtete man im Zusammenhang mit den brennenden Weltproblemen.» (zit. nach Thome, *Die Leiden der Völker*, 101.)

Es ist dabei kaum verwunderlich, daß La Pira weltpolitische Weitsicht kritischen Rückfragen ausgesetzt war. Immerhin hatte er sein Mandat im Grunde nur als Kommunalpolitiker erhalten. Zweifellos war es nicht der persönliche Ehrgeiz, der La Pira zur internationalen Politik drängte. Zu gegebenem Anlaß (18. Juni 1964 im Zuge der Haushaltsdebatte) verteidigte er seine Position: Der Sindaco von Florenz sei nicht nur Buchhalter und Verwalter, sondern vielmehr angesichts der großen Veränderungen bei der Konstruktion des neuen Städteraumes («civiltà spaziale») Bewahrer des historischen und kulturellen Erbes. Stadt und Nation gehören in einen engen Zusammenhang, die eine ließe sich nicht von der anderen trennen. Gerade der Blick auf dieses Verhältnis begründete doch die christlichen Nationen Europas (einschließlich Rußlands) und der Mittelmeerländer (Israel, arabische Staaten). La Pira verwies auf die «Harmonie im Konzert der Städte und Nationen», deren größter Feind der Nationalismus und Rassismus sei.

Besuch in Moskau und bei Ho Chi Minh

Ein weiteres Anliegen La Piras war das Gespräch mit den kommunistischen Regimes. 1959 besuchte er unter großen Protesten vieler Parteifreunde die Sowjetunion, 1965 sogar Nordvietnam. Dabei wurde er von *Ho Chi Minh* persönlich empfangen. Aus eigener Initiative entwickelte er einen Friedensplan, welcher in Nordvietnam grundsätzlich mit Interesse aufgenommen wurde. Nach der Rückkehr La Piras versuchte er, die US-Amerikaner zu diesem Plan zu überreden. Dort allerdings war offensichtlich niemand an einer solchen Lösung interessiert, so daß die Überlegungen in der Versenkung verschwanden.

In Italien wurde er daraufhin von seiner Partei kaltgestellt, denn durch seine eigenwilligen Gespräche wurde er zur *Persona non grata*. Nach diesem Desaster hat er sich aus der Politik zurückgezogen. Giorgio La Pira betätigte sich wieder als Professor: Erst viele Jahre später rehabilitierte ihn die Partei, und er konnte 1976 (im Alter von 72 Jahren) wieder als Abgeordneter der «Democrazia Cristiana» in das Parlament von Rom einziehen. Am 5. November 1977 starb Giorgio La Pira im Alter von 73 Jahren.

La Pira war ein Vertreter des politischen Katholizismus in Italien. Seine Strategie als Politiker basierte auf der Katholischen Soziallehre, und La Piras Mitgliedschaft in der «Democrazia Cristiana» legte sich nahe. Trotzdem blieb er ein unbequemer Parteigänger. Neben seiner politischen Ader war er gleichzeitig erfüllt von einer tiefen persönlichen Frömmigkeit. Seine Spiritualität war die eines engagierten katholischen Laien, wie sie nicht untypisch ist für die Nachkriegszeit. Und zu guter Letzt war er Dominikaner. Das Priestertum hat er für sich nicht beansprucht, obwohl für ihn (als bewußt ehelos Lebender) die Priesterweihe faktisch kein Problem gewesen wäre. La Pira verstand sich sehr bewußt und sehr überzeugt als dominikanischer Laie in der Welt. Die ersten Schritte zur Seligsprechung sind in Rom bereits eingeleitet.

Thomas Eggenesperger, Düsseldorf

Literatur

Giorgio La Pira, *Struktur einer christlichen Politik*, Olten-München 1961.
Rudolf Lill, *Geschichte Italiens in der Neuzeit*, Darmstadt 1986.
Karl-Egon Lönne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986.
Vittorio Possenti, *Giorgio La Pira e il pensiero di San Tommaso (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe T. 20)*, Milano 1983.
Michael Seidlmayer, *Geschichte Italiens. Vom Zusammenbruch des Römischen Reiches bis zum ersten Weltkrieg (mit Beiträgen von Theodor Schieder, Italien vom ersten zum zweiten Weltkrieg; Jens Petersen, Italien als Republik 1946 bis 1987)*, Stuttgart 1989.
Alfons Thome, *Die Leiden der Völker begriffen*. Giorgio La Pira, Christ und Politiker, Trier 1990.
Piersandro Vanzan, *Giorgio La Pira: «Ambasciatore di Cristo»*, in: *La Civiltà Cattolica* 145 (1994), vol. IV, 552-566.

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 Rengglit, 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

Gönnernabonnent: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-

stelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, 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.