ORIENTIERUNG

Nr. 2 60. Jahrgang Zürich, 31. Januar 1996

MARC CHAGALL als Lyriker war bisher nur der Gegenstand von literaturwissenschaftlichen Nachforschungen. Mit dieser nüchternen Feststellung überrascht *Jewgenija Petrowa* in ihren Vorbemerkungen zu dem eindrucksvoll gestalteten Band «Engel über den Dächern» sicherlich die meisten Liebhaber des jüdischen Magiers aus Witebsk.* Natürlich hatte Chagall in seinem Buch «Mein Leben» bewiesen, daß er nicht nur der Schöpfer von mythischen Bildwelten war, sondern sich auch in der Kunstgeschichte und der Folkloristik auskannte. Doch als Dichter, des Jiddischen kundig, mit der russischen Poesie des frühen 20. Jahrhunderts vertraut, hatte er zu Lebzeiten keine spektakulären Erfolge. Lag es daran, daß er «seine poetischen Werke nicht sehr behutsam (behandelte)» oder daß die redaktionellen Eingriffe das Original stark beeinträchtigten? Festzuhalten ist, daß Chagall augenscheinlich von seiner poetischen Originalität nicht sehr überzeugt war. Er scheute sich, dem großen Symbolisten *Alexander Blok* seine lyrischen «Jugendsünden» zu zeigen, dennoch schrieb er weiter, zu Beginn unseres Jahrhunderts vor allem beeinflußt von der russischen Moderne, später dann im französischen Exil unter der Einwirkung des französischen Spätsymbolismus und Expressionismus. «Schöpferische Universalität» und das Bemühen, «die sichtbare und faßbare Welt konkreter und einfacher wiederzugeben» – diese Merkmale des Chagallschen Schaffens treffen für die vorliegenden lyrischen Texte in eingeschränktem Maße zu. Ist der erste Eindruck beim Lesen darauf zurückzuführen, daß die vom Jiddischen über das Russische – I. Berninskij hat die Texte unter dem Titel «Engel über den Dächern» in Petersburg 1989 herausgegeben – ins Deutsche (in der Bearbeitung von Tatjana Kalugina) übertragenen Texte «von fremden Einmischungen noch bereinigt werden» müssen?

# Engel über den Dächern

Eine solche Vermutung läßt sich beim schweifenden Lesen, das immer wieder abgelenkt wird von der Betrachtung der liebevoll abgebildeten Tuschezeichnungen, zunächst nicht erhärten. Die Titel der in freien Rhythmen gestalteten lyrischen Impressionen führen direkt in die scheinbar vertraute, dennoch so fremde jiddische Bilderwelt. Ein malendes Ich schwebt zusammen mit einer Traumwelt «die Jakobsleiter hinauf», ein «lichter Engel / loderte über dem Speicherdach auf», und die Witebsker Heimat besingt der Dichter, indem er die verstorbenen Onkel und Tanten «aus den tiefen Gräben» steigen läßt. Besonders markante Metaphern gelingen Chagall, wenn er im Gesang der jüdischen Ahnen das Erbe beschwört, die Synagogen in der Umgebung von Witebsk in seine lyrischen Reflexionen einbezieht oder sich mit alltäglichen Ritualen auseinandersetzt. Die bildliche Imagination vom Vater ist an die Anrufung Jahwes in der Synagoge und an die harte Arbeit für «uns hungrige Kinder» geknüpft. Doch die innige Anrufung des Vaters scheint zu mißlingen: «Dein Erbe – ach, es ist so unsicher», klagt das lyrische Ich, dann allerdings schließt es das imago des Verstorbenen in sein Gebet ein.

Auffällig ist das Moment der «Vorahnung», die Vorwegnahme von Bürgerkrieg und Holocaust, die in manchen späteren Gedichten (die leider im Gegensatz zu den Zeichnungen nicht datiert sind) immer wieder die Darstellungsebene durchbrechen. In der «Winnaer Synagoge», eine Betstätte, die der Meister ausgestaltet hatte, beklagt er die Zerstörung der Thorarollen und trauert über die verschwundenen siebenarmigen Leuchter. Zitternd erinnert er sich, wie er damals die Farben auf die Wände auftrug, von denen nichts mehr geblieben ist. Auch die «Mutter» ist der Gegenstand flehender Zuneigung und die Verkörperung von inniger Liebe. In Frage- und Antwortsätzen vergewissern sich Sohn und Mutter ihrer über den Tod hinausgehenden gegenseitigen Verehrung. Es sind Zeilen, die in ihrer metaphorischen Ausschmückung rhetorische Figuren aus Grabinschriften und biblische Zitate aufgreifen.

Jüdische Geschichte – das ist in Chagalls lyrischer Welt zweitausend Jahre Verbannung, Zeit endloser Suche nach Jahwe, Traumzeit, in der «das Lied der erloschenen Seelen /

MARC CHAGALL

**Engel über den Dächern:** Nicht nur ein großer Maler, sondern auch ein lebenslanger Autor – Hinweise in der Autobiographie – Eine deutschsprachige Übersetzung von Chagalls Lyrik – Endlose Zeit der Suche nach Jahwe – Die Katastrophen unseres Jahrhunderts.

*Wolfgang Schlott, Bremen*

PORTRÄT

**Geheimnis und Gewalt:** Zum ersten Todestag von *Georg K. Glaser* (18.1.1994) – Begegnungen in Paris – Ein Lebensweg eingespannt zwischen Deutschland und Frankreich – Der mühsame antifaschistische Kampf – Arbeit als Schmied – Schreiben, um gegen die «abgerichtete Sprache» anzukommen – Die geschundene Kreatur und die Wirrungen unseres Jahrhunderts – Der Kreislauf der Gewalt muß unterbrochen werden. *Brigitte Sändig, Berlin*

KIRCHE

**Kirchenreform in Österreich:** Zu Publikationen von *P.P. Kaspar, H. Feichtlbauer* und *P.M. Zulehner* über das österreichische Kirchenvolks-Begehren – Eine halbe Million Unterzeichner – Die Anschuldigungen gegen Kardinal Groer – Die «heimlichen Themen» des Kirchenvolks-Begehrens – Der Zusammenhang von Macht und Sexualmoral – Das Sozialprofil der Unterzeichner des Volksbegehrens – Katholizismus und die Postulate der nachzuholenden Moderne.

*Cornelius Hell, Wien*

ZEITGESCHICHTE

**Gemeinsames Wort der polnischen und deutschen Bischöfe:** Gemeinsame Erklärung 30 Jahre nach dem Briefwechsel vom Dezember 1965 – Der zeitgeschichtliche Kontext: Tausend-Jahr-Feier Polens und der Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils – Die politische Kontroverse um den Brief und der Kalte Krieg – Eine neue Phase in den Beziehungen – Ein gemeinsames Zeugnis für Europa – Zum Verständnis von Evangelisierung und Ökumene – Eigentümliche Politikferne des gemeinsamen Wortes.

*Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

ÄSTHETIK

**Diesseits der Grenze:** Reflexionen zum Begriff des *Erhabenen* (Zweiter Teil) – Die durch *I. Kant* ausgelöste Diskussion – Entwicklungen in der Kunst der letzten zwei Jahrhunderte – Die Zerstörung des traditionellen Kanons des Schönen – Kunst will in gesellschaftliche Prozesse eingreifen – Das Erhabene in *Th.W. Adornos* Ästhetischer Theorie – *Lyotards* postmoderner Umgang mit dem Erhabenen – Kunst als Kampf um die verdrängte Erinnerung. *Monika Leisch-Kiesl, Linz*

unter dem großen Himmelskörper» im Dunkeln schwebt. Jüdisches Volk – das ist ein «Volk ohne Tränen», das sind «Verfolgungen, Gemetzel», ohne daß die Welt den Schmerz hört. In die Verzweiflung über die Gottverlassenheit mischt sich die Nachricht über den Massenmord an seinen Landsleuten, und die Empörung darüber steigert sich zum Ausruf «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?»
Es ist Chagall von manchen unwissenden Zeitgenossen der Vorwurf gemacht worden, er habe seine chassidische Welt in ihrer idyllischen Verklärtheit auch dann noch gemalt, als seine Künstlerkollegen und jüdischen Landsleute von den deutschen Faschisten in die Gaskammern getrieben wurden. Wer sich eine Idee von der schmerzgeladenen Anteilnahme Chagalls am Schicksal der Ermordeten verschaffen will, der möge sein langes Gedicht «Zum Andenken an jene Künstler, die Opfer des Holocaust wurden» aufmerksam lesen. «Ich sehe ausgerissene Haare und (aus)gezogene Zähne / Und die Wut ist von nun an meine Farbe. / In der Wüste, vor dem Haufen Schuhe, / Kleider, Asche und Müll stehe ich und murmele mein Kaddisch» (S. 53).
Der vorliegende Band, eine deutsch-russische Kooperation, besticht durch die dezente Auswahl der sechzehn Tuschezeichnungen, die, mit Feder und Farbstift gestaltet, auf hellgelbem Hintergrund eine gegenständliche Welt hervorzaubern, die uns sicherlich von den großen Ölbildern Chagalls vertraut erscheint. Beim mehrmaligen Betrachten überraschen die klaren Konturierungen, mit denen Menschen, Tiere und Gegenständliches erfaßt sind. Oft verweisen die Sujets der Zeichnungen auf die lyrischen Texte, da und dort schaffen sie Kontraste, die die Phantasie des betrachtenden Lesers sicherlich beflügeln. Wer also den in schwarz-gelb gestalteten Band dennoch übersieht, ist selber schuld. Es entgeht ihm ein wichtiger Seitenaspekt des Chagallschen Werkes. *Wolfgang Schlott, Bremen*

* Marc Chagall, Engel über den Dächern. Lyrik und Zeichnungen. Hrsg. Joseph Kiplitsky. Edition Temmen/Palace Edition, Bremen/Sankt Petersburg 1994, 72 S., 16 Abbildungen, DM 30,–.

# GEHEIMNIS UND GEWALT

Zum ersten Todestag von Georg K. Glaser (18. Januar 1994)

«Ich will den Kindern in die Augen sehen können», hat Georg K. Glaser im März 1993 zu mir gesagt, als ich unbekannterweise in einem Café in Paris auf ihn zugegangen bin. Dazu gedrängt, ihn kennenzulernen, hatte mich sein Buch «Geheimnis und Gewalt»[1]; den Autor in dem Café anzutreffen, war nicht schwer: Man hatte mir gesagt, daß er jeden Abend für eine Stunde im «Mousquetaire» im Pariser Stadtteil Marais anzutreffen sei.
In diesem Viertel, «seinem Dorf», wie Glaser es nannte, hat er seit 1968 gelebt und gearbeitet; vorher hatte er schon in Saint-Germain-des-Prés eine Schmiedewerkstatt betrieben. Manuelle Arbeit – sinnvoller, einfühlender Umgang mit dem Material, Abläufe in angemessenem Rhythmus und gebrauchsfähige, dauerhafte Gegenstände als Resultat – solche Arbeit war die Lebenssinngebung für Georg K. Glaser; sie war es neben dem Schreiben, das er als Anstrengung verstand, «mit unversehrter lebender Sprache gegen die abgerichtete aufzukommen».[2] Der hohe Wert, den Glaser selbstbestimmter manueller Arbeit beimaß, ging in unserem Gespräch auch aus der ärgerlichen Verwunderung hervor, mit der er eine ihm jüngst gestellte Frage wiederholte: Ob er noch politisch tätig sei? Er meinte dazu: Seine Art, sein Handwerk eines Kunstschmieds zu betreiben, *sei* Politik. – Die manuelle Arbeit war vielleicht auch ausgleichendes Moment zum Schreiben, das, wie Glaser in einem Dokumentarfilm[3] sagte, eine radikale Reaktion auf die Einsamkeit seiner Kindheit und Jugend gewesen sei – radikal insofern, als die Öffnung zum anderen Menschen hin nirgendwo stärker sein könne als im Schreiben.

### Von Deutschland nach Frankreich

Georg Glaser (das «K.» hat er seinem Namen in Erinnerung an seine Mutter Katharina hinzugefügt) wurde 1910 in einem kleinen Ort zwischen Mainz und Worms geboren, ging früh aus dem Elternhaus weg, vagabundierte, geriet in Erziehungsanstalten, schloß sich anarchistischen und kommunistischen Jugendbewegungen an, war Fabrikarbeiter und veröffentlichte in den letzten Jahren der Weimarer Republik Erzählungen, Skizzen und Reportagen.[4] Zu Beginn der Nazizeit floh er nach Frankreich, nahm am Saarkampf (anläßlich der Volksabstimmung über die Rückgliederung in das Deutsche Reich vom 13. Januar 1935) teil, saß in Deutschland im Gefängnis und kehrte anschließend nach Frankreich zurück. Er arbeitete bei der Staatsbahn und wurde, da inzwischen französischer Staatsbürger, 1939 zur französischen Armee einberufen. Er geriet in deutsche Kriegsgefangenschaft (wo er selbstverständlich seine Identität verheimlichte), floh 1943 aus dem Gefangenenlager, wurde gefaßt und während der letzten Kriegsjahre in verschiedenen Straflagern interniert. Nach Kriegsende ging er wieder nach Paris, arbeitete bei Renault und konnte 1949 eine eigene Werkstatt eröffnen. Die wichtigsten Lebensereignisse der Nachkriegsjahre gibt sein mit «Betrachtungen eines Querkopfs» untertiteltes Buch «Jenseits der Grenzen»[5] wieder.
Bis an die Nachkriegszeit heran reicht der als «Bericht» ausgewiesene Roman «Geheimnis und Gewalt»[6], die Darstellung von Kindheit, Jugend und Erwachsenwerden des weitgehend autobiographischen Helden Valentin Haueisen. Eine regelrechte Autobiographie ist dieser «Bericht» indes nicht; Glaser äußerte dazu: «Man kann Autobiographie dazu sagen, muß aber bedeuten, was es ist: der sich selbst Beobachtende, aus dem einzigen Grund, weil es der Menschenleib, die Menschengestalt ist, weil man das an sich selbst am besten beobachten kann. Also mit Abstand zu sich selbst, unter Einbeziehung typischer Schicksale.» Und: «Mein Buch ist keine Autobiographie und keine Polemik, sondern ein Kunstwerk, eine Schöpfung nach den Maßen der Schönheit.»[7]
Dieser Lebensbericht, zeitlich eingeschlossen vom Ersten und vom Zweiten Weltkrieg, ist, wie Günter Kunert sagte, ein «Jahrhundertbuch»: Es zeigt den totalen Kampf totaler Machtansprüche – und das Erliegen von Solidarität, Lebendigkeit, Humanität bei jedem einzelnen, der sich diesem Machtkampf unterordnet. Der Weg des Helden führt von einem gewalttätigen Vater weg ins soziale Abseits, in eine glühend gewünschte Geborgenheit, die das kommunistische Ideal und die Partei zu geben scheinen – bis zu der qualvollen Einsicht, daß diese Art von Geborgenheit mit dem Verlust von Menschlichkeit erkauft wird und daß es ihr gegenüber Gewissen und eigene Wahrheit zu bewahren gilt.
Stationen in diesem Prozeß sind Vorkommnisse wie dieses: Zum Zeitpunkt der Machtergreifung durch die Nazis wohnt der Held und Ich-Erzähler einer Gerichtsverhandlung bei, in der es

[1] G.K. Glaser, Geheimnis und Gewalt. Frankfurt a.M. 1989.
[2] G.K. Glaser, Jenseits der Grenzen. Düsseldorf 1985, S. 311.
[3] Georg Glaser, Schriftsteller und Schmied. Regie: Harun Farocki, 1988 entstanden.
[4] U.a. 1932 die Erzählung «Schluckebier» (wiederaufgelegt vom Guhl-Verlag, Berlin 1979).
[5] Claassen, Düsseldorf 1985.
[6] Nach einer mißlichen Editionsgeschichte in Deutschland vollständig und zuverlässig ediert bei: Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt a.M. 1989.
[7] Beide Zitate aus: Nachwort zu «Geheimnis und Gewalt» von Michael Rohrwasser, Frankfurt a.M. 1989, S. 562 und 563.

um den Kopf seines engsten Freundes geht – und dort entlastet ihrer beider, von ihnen einst böswillig attackierter reformfreudiger Erzieher den Angeklagten in einer für den Prozeß entscheidenden Weise. «Aus welcher Zeit stammte dieser alte Mann?»[8], fragt sich der Jungkommunist Haueisen, dem nach eigenem Gewissen handelnde Menschen wie hilflose Relikte einer vergangenen Zeit erscheinen und der doch ein Gespür dafür hat, wie «fremd und flehend» die Worte «‹Gewissen› und ‹Wahrheit› in der Luft hängen blieben, weil niemand sie aufzunehmen gewillt war. Sie fanden kein Ohr»[9] – natürlich auch bei den Kommunisten nicht, diesen «Gegnern (der Nazis. B.S.), die dasselbe Gesetz anerkannten: es gibt keine geteilte Macht, es gibt entweder die braune oder die rote... Macht; alle Menschen wußten seit Jahren, daß die Frage nur so stehen konnte, und sie hatten sich danach gerichtet. Sie hatten sich gleichgeschaltet, und die, welche die neue Macht bekämpften, taten es nicht im Namen eines anderen Grundsatzes, sondern nur, um ihre Macht an die Stelle der jetzigen zu setzen.»[10] – Nicht allein das Verlangen nach Geborgenheit führt den jungen Haueisen in die Partei; nicht minder groß ist die Verlockung einer totalen, unbefragten Macht, die jedem Dazugehörenden zufällt.

**Die geschundene Kreatur**

Der Held geht einen langen Weg, auf dem er immer wieder, in unterschiedlichsten Situationen, dem Machtanspruch die geschundene Kreatur gegenüberstellt – und sich mehr und mehr für diese entscheidet. Der Endpunkt ist erreicht, als er im Gefangenenlager von einem französischen Mitgefangenen, Parteimitglied, zu hören bekommt: «Die Partei hat nur eine Losung: ‹Tuez les boches›.»[11] In einer solchen generalisierenden und menschenverachtenden Losung findet Haueisen «die Erfindungen Hitlers» als «kostbarste Kriegsbeute» der siegenden Genossen aufbewahrt: «Sie ließen das abgetragene Gewand des Verbrechens zerreißen, nachdem sie aus dessen Taschen den Inhalt gesichert hatten.»[12]

Die historischen Katastrophen unseres Jahrhunderts sind Manifestationen von Gewalt, Mordlust, Zerstörungsdrang; die Ursprünge dafür liegen – das zeigt «Geheimnis und Gewalt» in exemplarischer Weise – in den Verstümmelungen, die jeder einzelne in der hilf- und wehrlosen Phase seines Lebens, der Kindheit, erlitten hat.

Das Buch setzt ein mit den maßlosen, vernichtungsbesessenen Brutalitäten des Vaters, an denen alle Geschwister des Helden zerbrechen. Er selbst, das offenbar stärkste der Kinder, entdeckt die Angst im Haß des Vaters und wird von diesem dafür mißhandelt auf Leben und Tod. – «Die Gewalt ist in uns», heißt das Kapitel in der Mitte des Buches, in dem bei dem erwachsenen Haueisen aus heiterem Himmel der Hang zur Gewalt durchbricht: Nach einem Mißgeschick befördert er seinen kleinen Hund mit fürchterlichen Fußtritten die Treppe hinunter. Dann aber eilt er zu dem winselnden Bündel und will, ja muß diese Untat wieder gutmachen. Durch geduldige Pflege kann er den Hund heilen, jedoch: «Mich heilte es nicht. – Ich war den Alten nicht los. Er lebte in mir...»[13]

Noch in einer anderen Situation spürt Haueisen, wie der «Alte» in ihm auferstehen: Das kindliche Vertrauen seiner jungen Frau, einer «Tochter Frankreichs», das ihn im allgemeinen rührt, erscheint ihm plötzlich als Einengung und Vereinnahmung; Aggressivität, Haß, beinahe Mordlust packen ihn da. Doch weiter heißt es: «Ich dachte an ihre Worte ‹mein Vater, mein Bruder, mein Geliebter zugleich›, umarmte sie, wie um mich zu ihr zu flüchten, wie nach einer großen Gefahr... Ich beschwor meine ganze Fähigkeit, zu lieben und zu verstehen...»[14] – Dies ist das Geheimnis, das der Gewalt die Waage hält.

Als ich Georg K. Glaser in dem Gespräch sagte, daß mich die Gestalt des geschlagenen Kindes tief berührt habe, entgegnete er: Das Buch zeige auch, wie dieses Schicksal überwunden wird.

*Brigitte Sändig, Berlin*

[8] Georg K. Glaser, Geheimnis und Gewalt, a.a.O., S. 137.
[9] Ebenda, S. 139.
[10] Ebenda, S. 137.
[11] Ebenda, S. 480.
[12] Ebenda, S. 483f.
[13] Ebenda, S. 302.
[14] Ebenda, S. 333.

# Kirchenreform in Österreich

Das Kirchenvolks-Begehren – Ursachen, Analysen und Folgen

Das mit einer halben Million Unterschriften so erfolgreiche Kirchenvolks-Begehren paßt gar nicht zur Mentalität österreichischer Katholiken – oder zu dem, was man dafür hält. Wie es dazu gekommen ist, zeichnet ein hervorragend recherchiertes Buch[1] auch für den mit österreichischen Verhältnissen nicht vertrauten Leser nach. Die vierteilige Chronik – von den Veröffentlichungen der Vorwürfe sexuellen Mißbrauchs eines Jugendlichen gegen Kardinal Groer bis zu seinem Rücktritt – arrangiert eine enorme Materialfülle (Karikaturen und Fotos gehören auch dazu), macht daraus aber keine trockene Übersicht, sondern spannende Lektüre. Das Gespür des Theologen, Literaten und Musikers *Peter Paul Kaspar* für die Zwischentöne und das Atmosphärische, für Biographien, Physiognomien und lebensgeschichtliche Prägungen, macht sogar Hans Hermann Groer und sein Schweigen (erschreckend) verständlich, ohne es zu rechtfertigen, und verkommt nie zu unverbindlichen Anekdoten, verliert die Argumentationslinien nicht aus dem Blickfeld.

Der eigentliche Wert des Buches liegt in den Interpretationskapiteln: «Die fünf Tabuverletzungen» erklärt, warum die Anschuldigungen gegen Groer so viel Aufsehen, Entsetzen und Medienecho hervorgerufen haben, und ruft nicht zuletzt die kirchenrechtlichen Regelungen für den Mißbrauch der Beichte in Erinnerung (für die sich Rom in diesem Fall nicht interessierte).

Der Abschnitt «Die verschwiegenen Fragen» illustriert den statisch-autoritären Umgang mit der Wahrheit und – ein Höhepunkt des Buches – umkreist das Themenfeld Religion und Eros, spricht unvoreingenommen über Sublimierung («Glück und Pflicht») und die in der katholischen Kirche weitverbreitete verinnerlichte Selbstentmündigung.

Vor allem aber kommen «die heimlichen Themen» des Kirchenvolks-Begehrens zur Sprache: Es geht um Hierarchie, Sakralpriester und Frauen, um die «Sexualneurose der Kirche» und die «Vergiftung der Lebensfreude». Auf knappem Raum führt Kaspar Belege dafür an, daß die «Hauptsentenzen» kirchlicher Leib-, Frauen- und Sexualitätsfeindlichkeit verstummt sind, ihre Auswirkungen aber nicht, und daß Entstehung und heutige Begründung des Pflichtzölibates der katholischen Priester nur sehr wenig miteinander zu tun haben.

Auf diesem Hintergrund wird die stringente Logik der Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens deutlich (gegen den Vorwurf, sie seien heterogen und «zusammengekleistert»). Kaspar deklariert sich eindeutig für seine Anliegen, das Buch ist auch eine Streitschrift für die Kirchenreform, aber durch Ironie und Unverdrossenheit gegen jede Verbissenheit gefeit. Hier behauptet jemand sein Lebensrecht in dieser Kirche ganz selbstverständlich, ohne das hoffnungssüchtige Wunschdenken, das manchen

[1] Peter Paul Kaspar, Das Schweigen des Kardinals und das Begehren des Kirchenvolks. Kulturverlag, Thaur-Wien-München 1995, 232 Seiten.

Kirchenpatrioten eigen ist. Wahrscheinlich gehen deshalb Informationsgewinn und Lesegenuß so sehr Hand in Hand. (Natürlich ist Kaspar gezwungen, manchmal zu vereinfachen; aber dann weist er auch gleich selbst darauf hin.)

Die Analyse des in Österreich sehr bekannten katholischen Journalisten *Hubert Feichtlbauer*[2] beginnt ebenfalls mit einer kurzen Chronik des kirchlichen Krisenjahres 1995, setzt aber bei der Auseinandersetzung von Religiosität und Kirchlichkeit und bei dem «Modernitätsproblem» der Kirche an: Sie soll «zu erkennen geben, daß man die Zeit kennt und versteht, in der man lebt. Kennen und verstehen heißt noch nicht bejahen und billigen. Wer aber signalisiert, daß er in einem anderen Jahrhundert lebt, verliert jede Anziehungskraft.» (5)

Ironie kommt auch hier nicht zu kurz: «Die Kirche ist anfällig für Irrtümer, könnte man in Anlehnung an das Urteil jenes Bischofs sagen, dem zum Ergebnis des Kirchenvolks-Begehrens zuallererst einfiel, daß Österreichs Volk anfällig für Irrtümer sei. Beides stimmt, aber in beiden Fällen wäre der Akzent falsch gesetzt.» (87)

Theologische, historische und soziologische Literatur wurde ausgewertet, um für eine Sicht der Sexualität als Gabe Gottes, für die volle Gleichberechtigung der Frau und für eine neue Ehrlichkeit in punkto Ehe und Zölibat zu plädieren und realistische Kirchenträume zu entwickeln. Hier hat ein Journalist, der als Chefredakteur und Fernsehmoderator jahrzehntelang am Puls der Zeit gearbeitet und argumentiert hat, ein loyales und persönliches Memorandum verfaßt, das manchmal zu sehr in flapsige Formulierungen verfällt, aber auch im Streit immer fair bleibt. Mit herber Kritik spricht ein von der Kirche trotz allem Begeisterter gegen die Gleichgültigkeit.

Die Gleichgültigen und Desinteressierten haben die geringsten Reformwünsche. Das geht auch aus der Begleitstudie zum Kirchenvolks-Begehren von Paul M. Zulehner und Hermann Denz hervor, einem Kernstück von Zulehners «Schrift zur Versachlichung des Reformprozesses der Kirche».[3] Interessanterweise stellte sich heraus, daß auch die Gegner des Kirchenvolks-Begehrens mehrheitlich durchaus Reformen wollen; sie halten aber das Kirchenvolks-Begehren nicht für das geeignete Instrument zu ihrer Durchsetzung. Umgekehrt sind auch die Unterschreiber sehr heterogen in ihren Veränderungswünschen. Die Kirche in Österreich ist nicht homogen, zerfällt aber auch nicht einfach in zwei Lager: «Die Kirche ist weitaus bunter. Und als solche ist sie wiederum nur ein Teil einer bunten soziореligiösen Landschaft in Österreich.» (48/49)

Zahlreiche Tabellen machen das Lesen der Studie etwas mühsam. Und vor allem sind nicht alle Interpretationen vom statistischen Material auch gedeckt. Ein Beispiel: «Nur 31% sind der Ansicht, daß es dem Evangelium widerspreche, wenn in der Kirche die Priester mehr gelten als die Laien.» (68) Daraus folgt jedoch nicht zwingend die Interpretation: «Das archaisch-heidnische Bild vom Priester als ‹heiligem Außenseiter› schlägt hier offensichtlich durch.» (ebd.) Dahinter kann sich schlicht und einfach (die in Österreich «normale») Hierarchien- und Obrigkeitsgläubigkeit verbergen.

Sehr problematisch ist Zulehners Erklärung der Einflußnahme rechter Kreise auf die Bischofsbestellungen in Österreich, denen bescheinigt wird: «Sie wollten auf diese Weise der Instrumentalisierung der Kirche durch die SPÖ des Bruno Kreisky ein Ende setzen» (20; ganz ähnlich auch 56); für diese behauptete Instrumentalisierung der Kirche durch die Sozialdemokraten werden weder konkrete Beispiele oder Fakten angeführt noch wird die Behauptung zurückgewiesen.

Neben der Begleitstudie enthält der Band einige hervorragende Monographien zum Problemkatalog des Kirchenvolks-Begehrens, etwa über die Konkurrenzmodelle evangelische Pfarrerehe und katholischer Pflichtzölibat (über letzteres schreibt der nunmehrige Basler Bischof Kurt Koch); der Wiener Kanonist Bruno Primetshofer beschreibt lateinisches und orientalisches Kirchenrecht bezüglich der Bischofsernennungen und macht Vorschläge für eine Neuordnung, die der Forderung Papst Leos des Großen Rechnung tragen, daß keiner zum Bischof bestellt werden soll, der nicht vom Klerus gewählt und vom Volk erbeten wurde. Die Innsbrucker Religionspädagogin Martha Heizer faßt unter dem Titel «Wem gehören die Sakramente?» die mangelnde Beweiskraft der Argumente gegen die Frauenpriesterweihe zusammen. Hans Rotter behandelt die Sexualmoral, Zulehner Geschiedenenpastoral sowie das Modell einer geschwisterlichen Kirche und Überlegungen zu neuen Formen des Priestertums. Etliches ist freilich bereits andernorts veröffentlicht bzw. hier nur in Kurzfassung wiedergegeben.

### Nachzuholende Moderne

Leider merkt man dem Buch an, daß es allzu hastig entstanden ist. Das zeigen nicht nur die übergroße Zahl von Satzfehlern, sondern vor allem die zahlreichen Wiederholungen (bis zu einzelnen Lieblingsformulierungen Zulehners). Problematisch ist Zulehners Rolle als Herausgeber dieses Sammelbandes und Promotor der «Weizer Pfingstvision» (benannt nach einem Ort in der Steiermark, wo ein alljährliches Pfingstjugendtreffen stattfindet), die etwa zur selben Zeit für Unterschriften warb. Zulehner sieht die unterschiedliche Stoßrichtung der beiden Initiativen so: «Der Text verstand sich – anders als der des Kirchenvolks-Begehrens – nicht als Forderungskatalog, sondern als Selbstverpflichtung.»[4] Als solche kam sie mit den kirchlichen Strukturen nicht in Konflikt und war (mit Kardinal Franz König als Erstunterzeichner) einem Großteil der Bischöfe genehm. Feichtlbauer hat wohl recht, wenn er die «Weizer Pfingstvision» als «fromme Parallelaktion» bezeichnet, die «dem Kirchenvolks-Begehren ein bißchen Konkurrenz»[5] gemacht hat.

Zulehner gibt sich in seinem Buch als objektiver Kommentator beider Initiativen. Daß die Hintergrundinformationen zur Weizer Pfingstvision keinem Autor zuzuordnen sind, läßt die Frage aufkommen, ob der Herausgeber hier etwa über sich selbst in der dritten Person spricht und die eigene Rolle aus einer suggerierten Distanz beschreibt. Und natürlich ist im Buch nicht davon die

[2] Hubert Feichtlbauer, Der Aufstand der Lämmer. Zu den Fragen des Kirchenvolks. Verlag Holzhausen, Wien 1995, 258 Seiten.

[3] Paul M. Zulehner, Hrsg., Kirchenvolks-Begehren und Weizer Pfingstvision. Kirche auf Reformkurs. Patmos Verlag, Düsseldorf, und Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1995, 319 Seiten.

[4] Kaspar, S. 115.

[5] Feichtlbauer, S. 34.

Die römisch-katholische Kirchgemeinde Reinach sucht für ihre beiden lebendigen Pfarreien einen

**Priester**

der mit den zwei Gemeindeleitern die Verantwortung für die Seelsorge übernimmt.

Nähere Auskunft erteilt gerne
Kirchenrats-Präsident P. Kiefer
Therwilerstraße 29
4153 Reinach
Tel. G: 061/711 94 76, P: 061/711 62 11

Rede, daß auch Zulehner vom Erfolg des Kirchenvolks-Begehrens ziemlich überrascht war. (Auch in der «Causa Groer» hat er einen Lernprozeß durchgemacht, der im Buch nicht reflektiert wird.)
Ein besonders wichtiger Diskussionsanstoß sind die kontroversen Positionen Zulehners und des Wiener Religionswissenschaftlers Johann Figl: Für Zulehner ist das Kirchenvolks-Begehren einer liberalen Theologie (damit meint er Küng und Greinacher) verhaftet und auf ein individuelles Freiheitskonzept bezogen, während soziale und mystische Dimension zu kurz kämen; Figl sieht die Strukturreformen als notwendige Voraussetzungen dafür an, daß endlich Energien für die eigentlichen religiösen Fragen frei werden. Zulehner hat dagegen ein «urkatholisches» Argument: «Zudem kommt eine solche historische Aufräumarbeit auch schon reichlich spät. Denn die geforderte Kirchen-Modernisierung kommt zu einem Zeitpunkt, zu dem die Moderne selbst in eine Krise geraten ist.»[6] Das insinuiert: Wer so lange gewartet hat, kann sich diese Art Modernisierung «ersparen». Gegen solche Argumentation hätte J. B. Metz, den Zulehner so gerne zitiert, wohl das Märchen vom Hasen und Igel parat: «Der Hase läuft – und der Igel sitzt in trickreicher Verdoppelung an den Schaltstellen der Gesamtgeschichte.»[7] Manche wollen ihrer Kirche noch immer das Laufen erspare. Und um diese statische Position abzusichern, errichten sie sich einen Hochsitz, von dem aus sie dann feststellen, daß sich der Hase verrant habe.

[6] Zulehner, S. 309.
[7] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, S. 144.

Es mutet schon eigenartig an, wenn ein Pastoraltheologe und Religionssoziologe in den Chor derer einstimmt, die die Krise der Moderne verkünden, um daraus ein Argument gegen innerkirchliche Demokratisierungsforderungen zu gewinnen. Aber das zeigt um so deutlicher, daß es sich beim österreichischen Kirchenvolks-Begehren nicht um einen eilig zusammengekleisterten Forderungskatalog handelt, sondern um Veränderungswünsche von großer Tragweite. Sie in einem offenen Gesprächsprozeß der Kirche Österreichs zu klären, ist mittlerweile an der mehrheitlichen Ablehnung der Bischöfe gescheitert.
Aber die Initiatoren des Kirchenvolks-Begehrens – sie werden am 29. Januar mit dem Preis der Herbert-Haag-Stiftung für Freiheit in der Kirche ausgezeichnet – machen sich an die Weiterarbeit. Den zahlreichen «Hirtenbriefen» wollen sie ihre «Herdenbriefe» entgegensetzen. Der erste wird dem Thema Sexualität gewidmet sein. Für den 15. Juni 1996 ist in Linz eine Kirchenvolks-Versammlung als Bilanz und Ausblick mit Workshops zu den einzelnen Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens geplant. Gemeinsam wollen die Initiatoren aus Österreich, Deutschland und Südtirol Ende Januar einen Brief an den Papst («Lieber Bruder Papst») richten, in dem sie im Namen der 2,3 Millionen Unterzeichner um ein Gespräch ersuchen.

*Cornelius Hell, Wien*

DER AUTOR ist Theologe und Germanist und arbeitet als freiberuflicher Publizist in Wien.

# Gemeinsames Wort der polnischen und deutschen Bischöfe

Vom Dialog der Versöhnung zum Dienst an der Einheit Europas

Erstmals in der Geschichte deutsch-polnischer Beziehungen liegt mit der Erklärung polnischer und deutscher Bischöfe zum 30. Jahrestag ihres gegen Ende des Zweiten Vatikanums erfolgten Briefwechsels ein gemeinsames Wort vor. Der Anlaß dieser ihrer Aussage vom 12. Dezember 1995 ist gut gewählt, soll doch mit dieser Geste die erzielte Übereinstimmung in Fragen, die nicht allein die belastete Vergangenheit deutsch-polnischer Beziehungen, sondern mehr noch die gemeinsame Zukunft in einem geeinten Europa betreffen, als Frucht eines jahrzehntelangen Dialogs der Versöhnung deutlich werden, der mit dem Briefwechsel vor 30 Jahren seinen Anfang nahm. Allerdings war ein gemeinsames Wort bereits Anfang 1995 zum 50jährigen Gedenken der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau erwartet worden. Monatelang hatte es zwischen der polnischen Bischofskommission für den Dialog mit dem Judentum und einer Arbeitsgruppe der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz Gespräche gegeben, ohne daß es zu dem ursprünglich intendierten gemeinsamen Dokument gekommen wäre. Die Tatsache getrennter, wenn auch abgestimmter Erklärungen war damals auf Kritik gestoßen, und man hatte beiden Seiten einen Mangel an Mut und prophetischem Geist unterstellt, von denen sich die Bischöfe bei ihrem Briefwechsel hätten leiten lassen.
Dem freilich widersprach Bischof Lehmann als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz in einer vom polnischen Rundfunk übertragenen Ansprache vom 27. Januar 1995, indem er sagte: «In vollem Bewußtsein haben wir keine gemeinsame Erklärung abgegeben. Es ist fast unmöglich, angesichts dieser Verbrechen das schlichte Wort ‹Wir› auszusprechen. Es konnte uns nicht daran gelegen sein, die gänzlich verschiedenen Ausmaße der Verantwortung durch ein kompromißhaft geglättetes gemeinsames Wort zu verwischen.»[1] Wenngleich kompromißhafte Glättungen auch dem nun vorliegenden gemeinsamen Wort eigen sind, so gab es doch weder in Erinnerung an den zurückliegenden Briefwechsel noch mit dem Blick auf die Zukunft eines geeinten Europa derart unterschiedliche Positionen, daß an ihnen die Absicht eines gemeinsamen Textes hätte ernstlich scheitern können.

[1] Zitiert in eigener Übersetzung aufgrund des polnischen Textes; vgl. «Tygodnik Powszechny» 6/1995.

### Vom Dialog zum gemeinsamen Zeugnis

Das gemeinsame Wort polnischer und deutscher Bischöfe umfaßt in vier Teilen 32 durchnumerierte Abschnitte. Ausgehend vom Kern des Briefwechsels, der von den polnischen Bischöfen angebotenen, von ihren deutschen Amtsbrüdern bereitwillig angenommenen Versöhnung, stellen die Bischöfe nunmehr die «prophetische Bedeutung dieser Geste» heraus (1). In politisch schwerer Zeit seien dennoch die Kontakte aufrechterhalten worden, so daß «die Kirchen den Weg zur Versöhnung gebahnt und wesentlich dazu beigetragen (haben), die Mauer der Feindschaft zu durchbrechen, die der Zweite Weltkrieg und seine Folgen zwischen unseren beiden Völkern aufgerichtet hat» (2). Die Bischöfe verweisen sodann auf die Vielzahl von Kontakten «engagierter Christen aus Polen und dem geteilten Deutschland» (4), wobei namentlich die «Aktion Sühnezeichen», «Pax Christi» und das «Maximilian-Kolbe-Werk» hervorgehoben werden (5).
In einem großen Bogen führt die Erinnerung an den Briefwechsel und den von ihm ausgelösten Dialog – «über die Grenzen zwischen den Konfessionen hinweg» – zu der großen «Wende in Europa» (6). In ihr haben nach Meinung der Bischöfe sowohl der «aus Polen hervorgegangene Papst» (6) als auch die Gewerkschaft «Solidarität» (7) erheblichen Anteil. Die Wende selbst, durch die Europa «sein Gesicht von Grund auf verändert» hat (10), wird von den Bischöfen im zweiten Teil ihres Schreibens mit einem Dank an Gott als das «große und unerwartete Geschenk der Freiheit» begrüßt (11), durch das «unsere Völker» nunmehr «in sicheren, gegenseitig anerkannten Grenzen das Werk der Versöhnung in Europa fortführen können» (12).

Der dritte Teil bildet das Zentrum der gemeinsamen Erklärung. In ihm geht es um die Herausforderung, vor die sich «die Kirche in unseren beiden Ländern» (14) durch den Prozeß gesamteuropäischer Einigung gestellt sieht. Dieser Teil verdient eine eingehende Betrachtung, so daß an dieser Stelle ein summarischer Hinweis genügen soll.
Das gemeinsame Wort schließt mit dem Ausblick auf das Jahr 2000, mit dem sich nicht nur die Vision einer Aufnahme Polens in die Europäische Union verbindet, sondern das für Polen auch mit dem Blick auf «das tausendjährige Bestehen der kirchlichen Hierarchie und die Gründung der Erzdiözese Gnesen» (30) einen eigenen Symbolwert besitzt. «Die jungen Menschen» werden in besonderer Weise angesprochen, ihre Verantwortung «für die Zukunft Europas» zu übernehmen. Eingedenk der «tragischen Erfahrungen des schrecklichen Krieges in den Ländern des ehemaligen Jugoslawien» rufen die Bischöfe dazu auf, die «weit verbreitete Zivilisation des Todes» durch eine solche «des Lebens und der Liebe» zu überwinden (31).
Diese Gedankenführung ist das Ergebnis eines längeren Reflexions- und Redaktionsprozesses einer aus beiden Episkopaten gebildeten «Kontaktgruppe», in der auch weiterhin «die ernsten und immer noch nicht völlig bewältigten Probleme unserer gemeinsamen Geschichte und Zukunft» behandelt werden (9). Es versteht sich, daß angesichts unterschiedlicher Denktraditionen und Problemgewichtungen am Ende ein Text verabschiedet wurde, der sprachlich wie inhaltlich manche Kompromißformulierungen erkennen läßt und im Prozeß der Abstraktion die Brisanz der in ihm enthaltenen Fragen mitunter mehr verdeckt als verdeutlicht. So mag der Versuch reizvoll sein, einzelne Punkte herauszugreifen, ihren Hintergrund auszuleuchten, detailliert auf sie einzugehen und ihre Relevanz bewußtzumachen. Wir konzentrieren uns auf zwei, im übrigen miteinander verzahnte Problemfelder – auf die politische Wirkung des Briefwechsels von 1965 sowie auf die Herausforderung der Kirche in beiden Ländern zu ihrem christlichen Zeugnis in Europa.

## Die politische Wirkung des Briefwechsels von 1965

Bei dem Briefwechsel von 1965 handelte es sich um einen zutiefst christlich begründeten Akt der Versöhnung. Der äußere Anlaß allerdings war eine Einladung zu den kirchlichen Feiern im Jahr des polnischen Millenniums 1966, die im übrigen nicht nur an die deutschen Bischöfe, sondern an den Weltepiskopat insgesamt ergangen war, mit dem Papst an der Spitze, sich allerdings wegen der politischen Verhältnisse nicht realisieren ließ. Wenngleich somit dem Briefwechsel keine primär politische Absicht zugrunde lag, so war er doch von großer politischer Wirkung. Das gemeinsame Wort erinnert an die durch den Briefwechsel ausgelöste «gewaltige Verleumdungskampagne gegen die Kirche seitens der kommunistischen Regierung» Polens, die jedoch nicht verhindern konnte, daß «sich das Verhältnis zwischen Polen und Deutschland» als Konsequenz des Briefwechsels «immer mehr verändert hat» (3).
Es lohnt sich, auf die hier angesprochene politische Wirkung des Briefwechsels näher einzugehen, wobei sowohl die Situation im geteilten Deutschland als auch die Verhältnisse in Polen zu berücksichtigen sind.
Was die Bundesrepublik Deutschland betrifft, so ist – zeitlich vor dem Briefwechsel – zuerst die Ostdenkschrift der EKD «Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn» vom 15. Oktober 1965 in Erinnerung zu rufen, die bedauerlicherweise im gemeinsamen Wort der Bischöfe unerwähnt geblieben ist. Mit ihr hatte die evangelische Kirche in der Bundesrepublik eine Diskussion um eine grundsätzliche Neuorientierung deutscher Ostpolitik initiiert, die durch den Versöhnungsappell der Bischöfe eine weitere Belebung erfuhr. Beiden Kirchen kommt das Verdienst zu, in der Breite der westdeutschen Gesellschaft eine Diskussion in Gang gebracht zu haben, die letztlich die Voraussetzung dafür schuf, die starren Fronten politischen Denkens aufzubrechen und einer neuen Ostpolitik den Weg zu ebnen. Wir haben es hier mit dem seltenen, vielleicht in der Bundesrepublik einmaligen Fall zu tun, daß von den Kirchen ohne direkte politische Einmischung, doch in Wahrnehmung ihrer Verantwortung für die Lebensfragen des Volkes, Impulse von zukunftsträchtiger Wirksamkeit ausgingen.
In der öffentlichen Auseinandersetzung um den Briefwechsel der Bischöfe, wie sie damals in der Bundesrepublik geführt wurde, blieb gemeinhin unbeachtet, daß auch die im anderen Teil Deutschlands ansässigen Bischöfe zu den Unterzeichnern des deutschen Antwortbriefes zählten, während die Ostdenkschrift der zu jener Zeit auch noch die evangelischen Landeskirchen der DDR umfassenden EKD ausschließlich von westdeutschen Kirchenvertretern verfaßt worden war und sich lediglich an die westdeutsche Öffentlichkeit richtete. Da aber der bilaterale Charakter des Briefwechsels die deutsch-polnischen Beziehungen allgemein berührte, sahen sich die Machthaber in der Volksrepublik Polen wie in der DDR genötigt, diese Initiative aus ihrer Interessenlage heraus zu bewerten. Die Reaktion war – wie nicht anders zu erwarten – höchst negativ. Die polnische Führung wertete das Schreiben der polnischen Bischöfe – zumal im Kontext des Millenniums – einerseits als Kampfansage an das kommunistische System und versprach sich andererseits von einer öffentlichen Auseinandersetzung eine deutliche Schwächung der polnischen Kirche, weil das von den Bischöfen ausgesprochene Versöhnungsangebot und mehr noch die in ihrem Brief enthaltene eigene Vergebungsbitte kaum durch einen gesellschaftlichen Konsens gedeckt schienen. Es spricht zudem einiges dafür, daß Moskau seine Interessen durch den Briefwechsel berührt sah. Vermutlich steht die in diesen Zeitraum fallende Reise des für Kirchenfragen zuständigen Politbüromitglieds Zenon Kliszko in Zusammenhang mit dem Briefwechsel. Bereits eine unbefangene Analyse des breit ausgeführten geschichtlichen Teils des Einladungsbriefes polnischer Bischöfe verrät deutlich die Auffassung einer 1000jährigen Verbundenheit Polens mit dem christlichen Westen, die denn auch den Kern einer herben Kritik von Parteichef Wladyslaw Gomulka in seiner Parlamentsrede vom 14. Januar 1966 bildete[2], in der er den Bischöfen die von ihnen intendierte Westorientierung vorhielt, die faktisch auf eine Revision der Jaltaordnung hinauslief und damit gegen die Interessen der Sowjetunion und des sozialistischen Lagers insgesamt verstieß.
Diese Einschätzung findet in den nun zugänglichen DDR-internen Akten ihre Bestätigung. Bereits der Chefredakteur des «Neuen Deutschland» hatte in einem «Bischöfliche Aktion aus dem Geiste des Revanchismus» betitelten Kommentar (24. Dezember 1965) beiden Briefpartnern vorgeworfen, «so zu tun, als gäbe es keine DDR», und den DDR-Bischöfen unterstellt, im Bonner Interesse «unsere Republik mit Hilfe ihrer Nachbarn isolieren, einkreisen und auf diese Weise überwältigen zu können». Diese im Klartext als Staatsverrat zu verstehenden massiven Vorwürfe finden ihre Ergänzung in einer im Staatssekretariat für Kirchenfragen erstellten Analyse, wonach der Briefwechsel als Mittel «der ideologischen Diversion» interpretiert wurde, «die Maßnahmen vorsieht, um ‹Voraussetzungen für die Erosion ... der kommunistischen Ideologie› zu schaffen und auf dem Wege einer ‹Evolution› und ‹Entideologisierung› West- und Osteuropa zu ‹vereinigen›.» Die Diversion setze genau an dem Punkt an, «wo die stärkste Massenverbundenheit der Politik der sozialistischen Staaten gegeben ist, in ihrem beharrlichen Streben nach Entspannung und Frieden».[3] Diese Sicht der Dinge legt die Vermutung nahe, daß seitens der DDR wie auch der anderen sozialistischen Staaten im Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe eine Konzeption von Versöhnung und Verständigung erkannt wurde, die dem eigenen ideologischen

[2] Edith Heller, Versöhnung mit Polen. Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe im Jahre 1965 (Dissertation). Freiburg 1988, S. 210.
[3] Skizze zum Gespräch mit Erzbischof Dr. Bengsch, Bestand 0–4 (Staatssekretariat für Kirchenfragen), Akte 836.

wie politischen Konzept von Entspannung und Frieden den Rang abzulaufen drohte und damit eine Destabilisierung des sozialistischen Systems befürchten ließ – eine Einschätzung, der man rückblickend eine gewisse Hellsichtigkeit kaum absprechen kann.
Doch nicht nur die kommunistischen Kirchenexperten zogen aus dem Briefwechsel der Bischöfe solch weitreichende Schlüsse, deren praktische Konsequenzen für die Kirche in Polen wie in der DDR hier außer acht bleiben müssen. Auch die polnische Opposition verstand die Botschaft der Bischöfe auf ähnliche, wenngleich positive Weise. So schrieb Jan Józef Lipski, einer ihrer prominentesten Vertreter, Anfang der 80er Jahre in seinem Essay. «Zwei Vaterländer – zwei Patriotismen»: «Als eine Nation, die sich dem westlichen Mittelmeer-Kulturkreis zugehörig fühlt, träumen wir von einer Rückkehr in unser größeres Vaterland Europa. Daher die Notwendigkeit einer Aussöhnung mit den Deutschen, die schon in diesem Europa sind und darin bleiben werden. Daß die polnischen Bischöfe ihren deutschen Amtsbrüdern die Hand entgegenstreckten, war die mutigste und weitestblickendste Tat der polnischen Nachkriegsgeschichte.»

### Kirchliches Engagement für die Einheit Europas

Die Linienführung des gemeinsamen Wortes vom Dialog der Versöhnung zum «christlichen Zeugnis in Europa» entspricht nach dem bisher Gesagten durchaus der inneren Dynamik des Briefwechsels von 1965. Allerdings entspricht die heutige Lage keineswegs den Hoffnungen auf eine «Rückkehr nach Europa», wie sie innerhalb der polnischen Kirche und den mit ihr verbundenen Kreisen der Opposition zur Zeit der Unterdrückung bestanden. Der Weg nach Europa erweist sich in Polen wie in allen postsozialistischen Gesellschaften als wirtschaftlich, politisch und sozial äußerst beschwerlich. Der anfängliche Triumphalismus, von dem sich auch ein Teil des Klerus als Sieger der Geschichte hat verführen lassen, ist längst verflogen und hat einer gewissen Bitterkeit Platz gemacht. Die Kirche tut sich schwer, sich auf die neuen politischen Realitäten einzustellen, ihre Vorstellung als Anwalt der Nation mit der zunehmenden Differenzierung einer pluralen Gesellschaft in Einklang zu bringen, demokratische Entscheidungsprozesse zu respektieren und auf eine zunehmende Säkularisierung der Lebensbereiche pastoral überzeugende Antworten zu finden. Welchen Autoritätsverlust die zu kommunistischen Zeiten hoch angesehene Kirche in den letzten Jahren erlitten hat, ist unlängst durch den Ausgang der Präsidentschaftswahlen deutlich geworden. Am 26. August 1995 hatten Polens Bischöfe unter dem Leitwort «In Sorge um die Nation» einen gemeinsamen Hirtenbrief verabschiedet (in dem man im übrigen das Wort «Europa» vergebens sucht), der zwar keine direkte Wahlempfehlung enthielt, wohl aber unüberhörbare Warnungen vor den Postkommunisten: «Sie geben keine Garantie, daß sie anders regieren können als damals, als sie die Nation in die Armut und den Staat in eine dramatische Verschuldung führten.» Und die Gläubigen wurden aufgerufen, für einen Präsidenten zu stimmen, der «die historische, kulturelle und christliche Kontinuität des Lebens der Nation garantiert».[4] Genützt hat diese Stellungnahme ebensowenig wie das spätere, nun schon deutliche Votum für Lech Walesa im zweiten Wahlgang. Mit Aleksander Kwasniewski besitzt Polen heute einen Präsidenten aus den Reihen der alten Nomenklatura, und dies bei einer deutlichen Parlaments- und Regierungsmehrheit der Postkommunisten.
Diese Entwicklung ist innerhalb der Kirche nicht ohne Einfluß auf die Einstellung zum gesamteuropäischen Einigungsprozeß. Es fehlt nicht an Stimmen, die in dem Autoritätsverlust der Kirche das Ergebnis einer zunehmenden, die eigene Identität bedrohenden Verwestlichung sehen. Eine kurzschlüssige Konsequenz wäre der Versuch, die auf der traditionellen Einheit von Glaube und Nation basierende starke Stellung der Kirche

[4] Zitiert in eigener Übersetzung aufgrund des polnischen Textes; vgl. «Tygodnik Powszechny» 36/1995.

## Christliches Zeugnis in Europa

Aus dem Gemeinsamen Wort der polnischen und deutschen Bischöfe

Polen und Deutsche finden heute wieder ihren vollgültigen Platz als Nachbarn inmitten der europäischen Völkerfamilie. Europa wächst heute immer rascher zu einer wirtschaftlichen und politischen Einheit zusammen, an der auch die Völker Mittel- und Osteuropas teilhaben. Polen nimmt so wieder den ihm zustehenden Platz innerhalb der Nationen Europas ein. Die Kirche in unseren beiden Ländern bejaht mit voller Überzeugung diesen Weg zu einer Wiederherstellung der Einheit Europas.

Die geistigen Grundlagen dieser neuen europäischen Wirklichkeit bleiben bislang allerdings noch weithin undeutlich. Dies ruft bei vielen Menschen Skepsis, Unsicherheit und auch einige Bedenken hervor. Sie spüren, daß Europa jenseits aller wirtschaftlichen und politischen Strukturen wieder als Kultur- und Wertegemeinschaft erfahrbar sein muß. Es gilt heute, Europa wieder «seine christliche Seele zurückzugeben».

In diesem Zusammenhang dürfen wir daran erinnern, daß die christlichen Werte wesentlich zur Identität Europas gehören. Denn Europa ist nicht so sehr eine geographische Größe, sondern vielmehr eine Werte- und Kulturgemeinschaft, die entscheidend von der christlichen Botschaft geprägt wurde. Unsere beiden Länder, die im Herzen Europas liegen, haben wesentlich zum Aufbau und zur Verteidigung dieser Werte beigetragen.

Bereits in dem Brief der polnischen Bischöfe von 1965 wurde auf die Feier der Christianisierung Polens vor 1000 Jahren hingewiesen. In zwei Jahren werden wir das 1000. Jahresgedächtnis des Martyriums des Heiligen Vojtech (Adalbert) begehen. Er war Bischof von Prag, ein enger Freund des Kaisers Otto III. und des aus Frankreich stammenden späteren Papstes Silvester II. Von dem Mainzer Bischof Willigis wurde er in Verona zum Bischof geweiht. Auch noch nach seinem Tod führte sein Werk der Evangelisierung die weltlichen Herrscher in einem glücklichen Moment unserer gemeinsamen Geschichte als Pilger an seinem Grab in Gnesen zusammen. In Dankbarkeit erinnern wir auch an andere gemeinsame europäische Heilige. Wir gedenken des Heiligen Bruno von Querfurt und des Heiligen Otto von Bamberg, die unseren Völkern ebenfalls das Evangelium gebracht haben. Uns gemeinsam ist auch die Heilige Hedwig, die wie eine Grenzgestalt unsere beiden Nationen verbindet (Papst Johannes Paul II. in Breslau am 21. Juni 1983).

Diese heiligen Männer und Frauen gehören wesentlich zur Identität Europas. Sie stellen für uns eine Verpflichtung dar, nach vielerlei Entfremdungen und Verwirrungen der letzten Jahrhunderte, den ursprünglichen, fast tausendjährigen gemeinsamen Weg heute von neuem aufzunehmen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns nachdrücklich daran erinnert, daß die Berufung zur Heiligkeit jedem einzelnen von uns gilt. Nur wenn wir diese allgemeine Berufung zur Heiligkeit ergreifen und verwirklichen, können wir Europa seine christliche Seele wieder zurückgeben und so die Grundlagen für einen dauerhaften Frieden legen. Die mutigen Zeugen des christlichen Glaubens in unserem Jahrhundert – Maximilian Kolbe, Edith Stein, Rupert Mayer, Bischof Kozal und Gefährten, Bernhard Lichtenberg und viele andere – können uns dazu Vorbild und Ansporn sein.

Dieses christliche Zeugnis müssen wir heute in ökumenischer Gemeinschaft mit unseren orthodoxen und evangelischen Brüdern und Schwestern geben. Nur wenn wir uns um Versöhnung der getrennten Kirchen bemühen, können wir glaubwürdige Zeugen und Werkzeuge der Versöhnung zwischen den Völkern Europas sein. Das gemeinsame christliche Zeugnis betrifft unser persönliches Leben und die Erneuerung des christlichen Lebens in den Familien. Es muß ebenso hineinwirken in das öffentliche Leben und sich als Sauerteig erweisen in der gesamten Kultur, in Bildung und Wissenschaft, Wirtschaft und Politik und nicht zuletzt in den Medien, die heute einen großen Einfluß auf das Denken und Verhalten der Menschen ausüben.

in einer Weise wahren zu wollen, die einem Rückfall in eine Isolierung gleichkäme, freilich nun mit dem Unterschied, daß diese nicht – wie über weite Strecken kommunistischer Herrschaft – von außen aufgezwungen, sondern frei gewählt wäre.
Umgekehrt ist immer wieder – und zwar nicht nur aus antikirchlichen Kreisen inner- und außerhalb von Polen – zu hören, Polens Kirche sei das eigentliche Hindernis für einen Beitritt des Landes zur Europäischen Union. Unter Hinweis auf Tendenzen einer Klerikalisierung der Gesellschaft, mangelnde Liberalität und einen starren Antimodernismus, wofür sich einzelne Beispiele anführen lassen, ohne daß man derlei Vorwürfe gegenüber der Kirche im ganzen erheben könnte, spricht man Polens Kirche die nötige Europareife ab. Dabei dürfte es jedem auch nur halbwegs kundigen Beobachter polnischer Verhältnisse klar sein, daß Polen kaum gegen die Kirche einen gangbaren Weg nach Europa finden kann.
Auf diesem Hintergrund muß es als Erfolg des Dialogs beider Episkopate gewertet werden, wenn in dem gemeinsamen Wort der unmißverständliche Satz zu lesen steht: «Die Kirche in unseren beiden Ländern bejaht mit voller Überzeugung diesen Weg zu einer Wiederherstellung der Einheit Europas» (14). Gemeint ist in diesem Zusammenhang das Zusammenwachsen «zu einer wirtschaftlichen und politischen Einheit», ohne daß freilich von Maastricht oder der politischen Union Europas ausdrücklich die Rede wäre, wie überhaupt das gemeinsame Wort in den Europa gewidmeten Abschnitten politisch unkonkret bleibt und auf ein politisches Vokabular weitgehend verzichtet.
Trotz dieser Einschränkung erweist sich der Text in der Europafrage als eine erste, grundlegende Standortbestimmung, bei der ein aus der polnischen Tradition resultierendes und für Polens Kirche vertretbares Europaverständnis deutlich wird. Hier dürfte die Informationsreise von Bischof Pieronek, Sekretär der Polnischen Bischofskonferenz, vom Herbst 1994 Spuren hinterlassen haben. Der Bischof war damals mit ranghohen westlichen Europapolitikern sowie mit Bischof Homeyer, dem Vorsitzenden der Konferenz der zur Europäischen Union gehörenden Episkopate, zusammengekommen, um mit ihnen über die Rolle der Kirche im europäischen Integrationsprozeß Gespräche zu führen. Einer Notiz der Krakauer Wochenzeitung «Tygodnik Powszechny» (37/94) zufolge erklärte der Bischof nach seiner Rückkehr: «Die Kirche unterstützt die Bemühungen Polens um eine schnelle europäische Integration, wenngleich sie bezüglich der Achtung vor der Identität Polens in diesem Prozeß gewisse Befürchtungen hegt... Wir wollen uns in diesem Europa finden, doch eingedenk dessen, daß es im Erbe europäischer Kultur ein bestimmtes polnisches ‹Spezifikum› gibt, das insbesondere die Treue zu den christlichen Wurzeln europäischer Kultur betrifft.» Dieses Erbe zu wahren, sei für Polens Kirche eine «pastorale Herausforderung».
Hinter dieser Aussage steht die Hoffnung, die eigene Identität nicht nur im europäischen Einigungsprozeß wahren, sondern sie für diesen fruchtbar machen zu können. Anders und schärfer formuliert: Die Polens Kirche mitunter vorgeworfene Europaunreife deckt in Wahrheit ein Defizit des bisherigen Integrationsprozesses auf, nämlich eine Unklarheit über «die geistigen Grundlagen dieser neuen europäischen Wirklichkeit», die «bei vielen Menschen Skepsis, Unsicherheit und auch Nachdenken» hervorruft. Europa muß «jenseits aller wirtschaftlichen und politischen Strukturen wieder als Kultur- und Wertegemeinschaft erfahrbar» werden (15). Die Bischöfe erinnern daran, «daß die christlichen Werte wesentlich zu Europa gehören» (16), wobei sie – dem Einladungsbrief der polnischen Bischöfe von 1965 vergleichbar – auf die vor 1000 Jahren gelegten Grundlagen eines christlichen Europa zurückgehen (17) und daraus die Forderung ableiten, «nach vielerlei Entfremdungen und Verwirrungen der letzten Jahrhunderte, den fast tausendjährigen gemeinsamen Weg heute von neuem aufzunehmen» (18).

### Anmerkungen zu einer Neuevangelisierung Europas

Über den deutsch-polnischen Dialog hinaus ist das Engagement der Kirchen beider Länder für ein Europa der Wertegemeinschaft bereits seit Anfang der neunziger Jahre Teil eines umfassenden Programms einer Neuevangelisierung, die denn auch im gemeinsamen Wort als notwendige Herausforderung gegenwärtiger Situation Erwähnung findet (20). Entsprechend fehlt nicht der Hinweis auf «die Botschaft der Außerordentlichen Bischofssynode für Europa von 1991», deren Leitwort «Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit» gleichfalls zitiert wird (20). Die in diesem Kontext stehenden Ausführungen zeigen eine starke Nähe zu der von der Europasynode erlassenen Deklaration. Betont wird die «Würde der menschlichen Person» als das anthropologische Fundament für «die in Aufbau befindliche Europäische Union» (21), die Ambivalenz der Freiheit (22), «die Vielfalt gewachsener kultureller Traditionen», verbunden mit der Warnung vor einem Eurozentrismus sowie vor einer europäischen Einheit, in der nationale Identitäten zum Verschwinden gebracht werden (24), schließlich die im einzelnen aufgeführten Grundprinzipien katholischer Soziallehre, wie sie auch in der Deklaration der Europasynode zu finden sind (25, 26).
Allerdings verdeckt die Glätte der Formulierungen in diesen Abschnitten die Brisanz mancher Probleme. So ist es kaum damit getan, angesichts der Ambivalenz der Freiheit ihr «christliches Verständnis» als «Kennzeichen des europäischen Geistes» einzufordern und «vor einer verkehrten Auffassung der Freiheit» zu warnen (22). Wenn die Kirche, speziell die polnische, einen Mißbrauch der Freiheit im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben beklagt, dann hat das seinen Grund nicht zuletzt in ihrer antiliberalen Tradition, die eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Liberalismus in der Vergangenheit verhindert hat. Um so dringlicher erscheint heute ein öffentlicher Dialog, der auch seine positiven Aspekte mit in Betracht zieht. Und was die durchaus wünschenswerte Wahrung nationaler Identität betrifft, so darf darüber nicht die Gefahr eines religiös gefärbten Natio-


*Seminar des Instituts für spirituelle Bewußtseinsbildung in Politik und Wirtschaft (ISPW)*

**Wie einen interreligiösen Dialog führen?**

*Im Lassalle-Haus*
*Bad Schönbrunn*

**8.– 9. März 1996**
**29.–30. März 1996**

Die Begegnung zwischen den Religionen und das Einüben einer Dialogkultur sind ein zentrales Anliegen des ISPW. Die Erfahrungen der vergangenen beiden Jahre haben gezeigt, daß viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer unserer interreligiösen Tagungen das Thema dieser Begegnungen auch während des Jahres vertiefen wollen. Das Seminar steht auch allen andern am interreligiösen Dialog Interessierten offen.

Die beiden Seminare bilden eine Einheit und dauern jeweils von Freitag 10.00 bis Samstag 15.00 Uhr. Das Seminar wird im Herbst wiederholt (18.–20.Oktober und 22.–24. November 1996).

**Seminarleitung**

Pia Gyger, Luzern, Dr. Anna Gamma, Basel, Dr. Hashi Hisaki, Wien

**Auskunft und Anmeldung**

Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach
Tel. 042/53 44 44, Fax 042/53 44 33

nalismus aus dem Blick geraten, der uns mit dem Zusammenbruch sozialistischer Systeme neue Konflikte beschert – und das nicht nur in der blutigsten Erscheinungsform im ehemaligen Jugoslawien.

**Die ökumenische Dimension einer Neuevangelisierung Europas**

Die von Papst Johannes Paul II. und der Europasynode beabsichtigte Neuevangelisierung Europas begegnet in der öffentlichen Auseinandersetzung dem doppelten Vorwurf von Restauration und Rekatholisierung. Da es sich hier um eine verbreitete Stimmung handelt, genügt es nicht, das eine oder andere Zitat aus Papstreden und der Botschaft der Europasynode als Gegenbeweis anzuführen. Sicher ist es begrüßenswert, wenn das gemeinsame Wort in Nr. 19 ausdrücklich betont: «Dieses christliche Zeugnis müssen wir heute in ökumenischer Gemeinschaft mit unseren orthodoxen und evangelischen Brüdern und Schwestern geben. Nur wenn wir uns um Versöhnung der getrennten Kirchen bemühen, können wir glaubwürdige Zeugen und Werkzeuge der Versöhnung zwischen den Völkern Europas sein.» Es braucht deutlichere Signale und überzeugendere Symbole. So wurde die Chance vertan, zum 30jährigen Gedenken an die Ostdenkschrift der EKD und den Briefwechsel der Bischöfe zumindest in Deutschland gemeinsame Tagungen durchzuführen und eine gemeinsame zukunftsorientierte Stellungnahme abzugeben. Statt dessen hat jede der beiden Kirchen ihrer eigenen Initiative gedacht und die Schwesternkirche bestenfalls am Rande erwähnt.

Zudem fehlt es an einer entsprechenden Publizität, um über den engen Kreis der Experten hinaus die Initiativen des im gemeinsamen Wort erwähnten Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) (23) und der unerwähnt bleibenden Konferenz europäischer Kirchen (KEK) bekanntzumachen. Immerhin können beide Seiten auf eine 15jährige Zusammenarbeit zurückblicken, die in Dokumenten ihren Niederschlag gefunden hat, die für die gewünschte ökumenische Neuevangelisierung manche Anregungen enthalten. Warum also – so läßt sich fragen – hat dann aber diese Kooperation weder in der Botschaft der Außerordentlichen Bischofssynode noch in dem nun vorliegenden gemeinsamen Wort polnischer und deutscher Bischöfe Eingang gefunden?

Bedenklich erscheint auch eine gewisse Engführung des ökumenischen Gedankens. Wenngleich nach der Intention des Textes eine deutsch-polnische Zusammenarbeit bei der Neuevangelisierung Europas im Vordergrund steht und dabei eine ökumenische Ausweitung der Überlegungen in bezug auf die anderen christlichen Konfessionen erfolgt, so könnten doch die Ausführungen leicht im Sinne einer ausschließlich christlichen Identität Europas verstanden werden. Hier haben es die Verfasser versäumt, auf jüdische, humanistische, ja selbst moslemische Einflüsse zu verweisen, die gleichfalls Teil einer europäischen Identität sind und einen Europadiskurs auch mit ihren Vertretern erforderlich machen.

Ohne Frage verdient die Tatsache, daß sich die Episkopate beider Länder 30 Jahre nach ihrem Briefwechsel auf ein gemeinsames Wort verständigen konnten, eine positive Würdigung. Auch ist es sicherlich zu begrüßen, daß sich die Bischöfe nicht mit einer bloßen Rückschau begnügten, sondern den Blick nach vorn richten und den europäischen Einigungsprozeß auch als eine ihnen gemeinsam aufgetragene Aufgabe formulieren. Dennoch ist gerade unter diesem Zukunftsaspekt eine kritische Wertung angesagt. Die Frage ist, was der Text über die Geste eines gemeinsamen Wortes hinaus zu leisten vermag. Wer sich von ihm einen vergleichbaren Impuls erwartet, wie er damals von der Versöhnungsbotschaft ausging, dürfte enttäuscht werden. Während jene vom Aufbruch des Zweiten Vatikanums mitgetragen war, fällt dieses Wort eher in eine Stimmung der Resignation und Polarisierung. Für beide Länder gilt, daß die Kirche stark mit sich selbst befaßt ist und es an einer Kraft der Erneuerung mangelt, die notwendig wäre, um im gesamteuropäischen Integrationsprozeß wirkungsvoll zu agieren. Wie immer man zu dem für die deutsche kirchliche Szene charakteristischen Reformbegehren – Zölibatsfrage, Stellung der Frau, Bischofsernennungen, Demokratisierung kirchlicher Strukturen – stehen mag, ob man darin eine notwendige Voraussetzung für den Weltbeitrag der Kirche sieht oder nichts weiter als eine Kapitulation vor dem Zeitgeist, die Fülle ungelöster Probleme rückt die Neuevangelisierung in die Nähe eines bloßen Wunschbildes. Und was die kirchliche Situation in Polen betrifft, die von diesem Reformbegehren noch kaum tangiert wird, so ist diese – wie bereits dargelegt – durch einen schwierigen, mit einem Autoritätsverlust verbundenen Prozeß der Anpassung an die durch die politische Wende bedingten gesellschaftspolitischen Veränderungen bestimmt.

Und noch ein weiterer Unterschied im Vergleich zur Versöhnungsbotschaft vor 30 Jahren drängt sich auf: Damals war es der Impuls der Kirchen, der der im Frontdenken erstarrten Politik gleichsam mit der Fackel voranleuchtete; heute gewinnt man eher den Eindruck, daß die Kirche den die Einheit Europas vorantreibenden Politikern wenn nicht gerade die Schleppe nachträgt, so doch hinterherhinkt. Vielleicht hätte ein gemeinsames Wort polnischer und deutscher Bischöfe zu einem künftigen Europa zeitgleich zur politischen Wende Signalwirkung gehabt – gut sechs Jahre danach erscheint es reichlich spät.

Aber vielleicht nicht zu spät – vorausgesetzt, dem gemeinsamen Wort folgt tatsächlich ein verstärktes, Klerus und Laien umfassendes Bemühen, sich in den europäischen Integrationsprozeß einzubringen. Das würde allerdings bedeuten, daß das kirchliche Europaverständnis im Sinne einer Werte- und Kulturgemeinschaft kein bloßer Gegenentwurf zu einem Europa des «homo oeconomicus» bleibt, sondern zu der wirtschaftlichen Dynamik und politischen Entwicklung in einen kritischen Bezug gebracht wird.

Das gemeinsame Wort zeigt in dieser Hinsicht eine eigentümliche Politikferne. Diese mag verständlich erscheinen, soll es lediglich darum gehen, das eigene Europaverständnis zu formulieren und den Beitrag zu bestimmen, den die Kirche als Kirche leisten kann. Von ihr kann und soll sicher keine politische Wegweisung erwartet werden. Nicht darum also geht es, wohl aber um die Frage, wie sich die Kirchen über bloße Appelle hinaus vermitteln. Hier ist ein weiterer Ausbau von Dialogstrukturen erforderlich, um Gesprächskontakte auf einer weit begriffenen ökumenischen wie politischen Ebene zu institutionalisieren, und dies unter Einschluß der kirchlichen Basis, wie dies auf der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung im Mai 1989 in Basel der Fall war. Wenn das gemeinsame Wort der Beginn entsprechender deutsch-polnischer Initiativen sein sollte, dann wäre es nicht in den Wind gesprochen.

*Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

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

**Ordentlichen Universitätsprofessors/-professorin**

(entspricht C4) für Christliche Philosophie zur Ausschreibung.

Voraussetzung: Habilitation oder gleichwertige Qualifikation im Fach Philosophie, abgeschlossenes Theologiestudium.

Bewerbungen bis 28. Februar 1996 an:
Dekan der Kath.-Theol. Fakultät
Universität Wien
Dr. Karl-Lueger-Ring 1
A-1010 Wien

# DIESSEITS DER GRENZE

Reflexionen zum Begriff des Erhabenen (Zweiter Teil)*

Um dem kritischen Aspekt, dem Moment der Negation noch mehr Gewicht zu verleihen, seien aus der breiten, durch *Kant* ausgelösten und sich immer wieder auf ihn berufenden Tradition noch zwei Ansätze herausgegriffen: *Adorno* und *Lyotard,* die bei aller Verschiedenheit ihrer Positionen gerade in diesem Punkt verblüffende Gemeinsamkeiten aufweisen. Wenn Kant sich für seine Analyse des Erhabenen auch auf die Erfahrung der Natur konzentriert und Gegenstände der Künste weitgehend ausklammert, so scheinen mir jene Argumente, die eine Anwendung dieser Kategorie auf das Phänomen Kunst für legitim erachten, durchaus berechtigt.[25] Dies ist entscheidend, wird doch hier gerade im Konflikt zwischen Ästhetisierung und Anästhetisierung – mit Kant – ein Plädoyer für die Kunst versucht.

Es sind im wesentlichen zwei Argumente, die eine derartige Vorgehensweise rechtfertigen. Zum einen beschreibt Kant ja gerade nicht die Erhabenheit der *Natur,* sondern vielmehr eine *Erfahrung* des Erhabenen angesichts bestimmter Erscheinungsweisen der Natur. Zum anderen hat die Kunst seit Kant eine Entwicklung genommen, die dem, was Kant beschreibt, sehr nahe zu stehen scheint, wenn nicht zum Teil sogar von daher einen Anstoß erfahren haben mag. Gerade die Bilder unseres Jahrhunderts – man denke an die mit Expressionismus und Kubismus gestellten Weichen – verweigern sich dem überlieferten Kanon des Schönen. Formzertrümmerung und Verzicht auf Harmonie sind zentrale Charakteristika künstlerischen Schaffens. Eine Selbstbezüglichkeit der Kunst und Besinnung auf die ihr eigenen Mittel und damit die Problematisierung möglicher Darstellung sind stets neu gestellte Fragen. Schließlich sind jene Werke zu nennen, die in gesellschaftliche Prozesse eingreifen, dem Lauf der Dinge Einhalt bieten, Erinnerung einmahnen. In der ästhetischen Distanz vermag die Kunst einen bevorzugten, weil spezifischen und exemplarischen Ort der Reflexion einzunehmen.

### Das Erhabene in Adornos Ästhetischer Theorie

*Adorno,* der an unterschiedlichen Stellen innerhalb der *Ästhetischen Theorie* auf das Erhabene rekurriert, stellt es damit in den Kontext seiner versöhnungsphilosophischen Perspektive. Demnach vermag Wahrheit als Schein des Absoluten und so letztlich nur im Sinne einer – nie einlösbaren – Utopie aufzublinken. Durchaus auch kritisch gegenüber Kant, stützt er sich für seine Argumentation, oder besser sein Engagement, immer wieder auf dessen Analyse. Dabei beruft sich Adorno gerade dort auf die Kantsche Kategorie, wo er auf dem Moment des *Nein* insistiert. In Abhebung von bloßem Kunstgenuß, den er als unverbindlich disqualifiziert, bringt er ein Moment des *Standhaltens* ins Spiel – ein Begriff, der, wie mir scheint, die Grenze in ausgezeichneter Weise festhält. «Dem ästhetischen Hedonismus wäre entgegenzuhalten jene Stelle aus der Kantischen Lehre vom Erhabenen...: Glück an den Kunstwerken wäre allenfalls das Gefühl des *Standhaltens,* das sie vermitteln.»[26] Vom Kunstwerk fordert er in diesem Zusammenhang den Verzicht auf den schönen Schein. Er insistiert auf der Kategorie des Häßlichen, ein wesentlich Häßliches, das gerade nicht einer übergeordneten Schönheit dienstbar gemacht oder in einer umfassenden Komposition aufgelöst werden dürfe. «Kunst muß das als häßlich Verfemte zu ihrer Sache machen..., um im Häßlichen die Welt zu denunzieren.»[27] Dies meint keine einfache Sympathie mit dem Erniedrigten, wohl aber ein Zeugnis für das Verdrängte und Verleugnete. «Noch als Schein bleibt es in der Gestalt, was es jenseits der Gestalt war.»[28] Es ist der Moment, wo, vergleichbar dem Erhabenen Kants, das Ästhetische mit dem Moralischen infiltriert wird. Es hat mit *Erinnerung* zu tun. Doch nicht im vordergründigen Sinn, daß etwas, das vergessen wurde, wieder ins Gedächtnis gerufen wird. Vielmehr, daß das Nicht-Integrierbare einen Ort erhält. «Kunst ist solche Mnemosyne. Der Augenblick des Erscheinens in den Werken jedoch ist die paradoxe Einheit oder der Einstand des Verschwindenden und Bewahrten.»[29] Diese *strikte Immanenz* macht den Geist der Kunstwerke aus. Innerhalb der Geschichte dem Verfemten einen Ort zu geben und darin gleichzeitig zu einem moralischen Anspruch zu werden. Es ist ihr stets kritisches Potential, stets, weil man seiner nicht habhaft werden kann. «Dessen Inbegriff ist der Sprachcharakter der Kunst, grundverschieden von Sprache als ihrem Medium.»[30] Also nicht ein vordergründiges moralisches Pathos. Gerade die bereits erwähnte Selbstbezüglichkeit der Kunst, die Frage nach Darstellung überhaupt, gibt dem Nicht-Sagbaren einen Ort. Von etwas sprechen, ohne es zu sagen, und darauf beharren, darin liegt letztlich das beunruhigende Moment solcherart verstandener Kunst. «Diese Ambivalenz wird von jeder genuin ästhetischen Erfahrung registriert, unvergleichlich in der Kantischen Beschreibung des Gefühls des Erhabenen als einem zwischen Natur und Freiheit in sich Erzitternden.»[31]

Die Kategorie des Erhabenen bietet Adorno schließlich auch Kriterien zur Qualifizierung der eingangs skizzierten Charakterisierung gegenwärtiger Kultur und der ihr eigenen Ambivalenz des Ästhetischen. Er zeigt damit gleichzeitig, daß das Problem, wenn auch unter veränderter Perspektive, so neuartig doch nicht ist. «Ästhetische Spiritualität», heißt es, «hat von je mit dem ‹fauve›, dem Wilden, besser sich vertragen als mit dem kulturell Okkupierten.» Das Erhabene zieht ihm darin die «Demarkationslinie» zum Kunstgewerbe. Damit erhält es explizit die Rolle eines Beurteilungskriteriums. Das Kunstgewerbliche, um einmal einen anderen Ausdruck für gegenwärtig konstatierte Ästhetisierung zu gebrauchen, erhält im Erhabenen eine entschiedene Schranke. Das genannte Kriterium erfährt noch eine nähere Erläuterung: In diesem Sinne verstandene Kunst kündigt jede Art dienender Rolle. Sie verwehrt sich gegen jede bloß vordergründige Humanität, jene scheinbare, weil oberflächliche Menschenfreundlichkeit, jenes unehrliche, weil letztlich unberührt bleibende Mitleid. Vor diesem Hintergrund wird jener provokante Satz verständlich: «Treue hält sie den Menschen allein durch Inhumanität gegen sie.»[32]

Die angesichts des Erhabenen erfahrene Erschütterung, das Moment der «Liquidation des Ichs», steht geradezu konträr zu jener «Schwächung des Ichs, welche die Kulturindustrie betreibt». «Das Ich bedarf, damit es nur um ein Winziges über das Gefängnis hinausschaue, das es selbst ist, nicht der Zerstreuung, sondern der äußersten Anspannung; das bewahrt Erschütterung..., vor der Regression.»[33] Eine Stärkung des Ichs angesichts des Gewahrwerdens seiner Endlichkeit.

Solcher Art leidenschaftliches Engagement verwundert nicht bei einem Autor wie Adorno. Eher noch mag diese Haltung im Zusammenhang mit der Kategorie des Erhabenen verwundern. Adorno hat «das Erhabene», stärker noch als Kant, innerhalb der Welt, genauer, innerhalb von Geschichte situiert, um es gerade nicht in dieser aufgehen zu lassen. Vielmehr wird das Erhabene zum Nein, das jede Form von Selbstbefriedung liquidiert.

*Der erste Teil wurde veröffentlicht in Orientierung vom 15. Januar 1996, S. 9–12.

[25] Vgl. etwa Pries, Christine, «Königsberger Avantgarde», oder: Wie modern war Immanuel Kant?, in: Welsch/Pries, Hrsg., Ästhetik im Widerstreit. Weinheim 1991, 155–164.

[26] Adorno, Theodor W., Ästhetische Theorie, Hrsg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, stw. Frankfurt/M 1973 (1970), 30f.

[27] Ebd., 78f.

[28] Ebd., 79.

[29] Ebd., 124.

[30] Ebd., 171.

[31] Ebd., 172.

[32] Ebd., 293.

[33] Ebd., 364.

**Lyotards «postmoderner» Umgang mit dem Erhabenen**

Mehr noch mag allerdings verwundern, daß ein Autor wie Lyotard für eine vergleichbare «Inhumanität» eintritt, sich hierfür ebenfalls auf «das Erhabene» beruft und in diesem Zusammenhang auch über die Möglichkeiten der Kunst reflektiert.
*Vom Humanen* ist der Titel des Vorwortes zu einem Sammelband, der *Das Inhumane* zum Kristallisationspunkt seiner Überlegungen macht.[34] Er beruft sich auf eine Aussage Apollinaires aus dem Jahre 1913: «Vor allem sind die Künstler Menschen, die inhuman werden wollen», und die oben zitierte Aussage Adornos: «Treue hält sie (das ist die Kunst – A.d.Ü.) den Menschen allein durch Inhumanität gegen sie.»[35]
Was hat sich nun bei Lyotard gegenüber Adorno verändert? Wie unterscheidet sich die vielfach konstatierte «Postmoderne» gegenüber der «Moderne»? Wenn, so Lyotard, dieser Zweifel an der Vernunft – Vernunft hier in einem allgemeinen, nicht spezifisch Kantischem Sinn verstanden –, das Unbehagen an der Metaphysik des Fortschritts auch schon in der Moderne implizit enthalten war, so habe sich mit der Postmoderne noch ein weitergehender Wandel in diese Richtung vollzogen. Eine klare Abgrenzung zwischen Moderne und Postmoderne ist offensichtlich weder möglich noch sinnvoll. Es ist wohl primär der Begriff der Einheit, die Vorstellung eines umfassenden Ganzen, der verstärkt unter Ideologieverdacht geraten ist. Daß das entschiedene Plädoyer für das Differente und Disparate logische wie praktische Probleme nach sich zieht, wurde bereits vielfach kritisiert.[36] Ob es sich dabei um eine reine Auflösung in Unverbindlichkeit handelt, wird im folgenden zu prüfen sein. Hier, unter dem Leitmotiv des Inhumanen greift Lyotard das Bild des Kindes auf, und spricht von einer Schuld, der in irgendeiner Form Gerechtigkeit widerfahren müsse. «Diese Schuld gegenüber der Kindheit läßt sich nicht begleichen. Doch es reicht, sie nicht zu vergessen, um Widerstand zu leisten und, vielleicht, nicht ungerecht zu sein. Es ist die Aufgabe des Schreibens (écriture), Denkens, der Literatur und Künste, das Abenteuer zu wagen, davon Zeugnis abzulegen.»[37] Welche Funktion hat hier das Motiv des Kindes? Es weist in Richtung eines Unfaßbaren und Nicht-Einholbaren. Lyotard klagt einen Zustand ein. Er fordert ein *Eingedenken,* das Umschreiben von etwas, womit man nicht fertig wird, an kein Ende kommt, und gerade deshalb unablässige Aufmerksamkeit verlangt. Für dieses Nicht-Faßbare steht ihm auch wiederholt das «Erhabene» ein.
Es ist hier nicht der Ort, die in der *Analytik des Erhabenen* vorgelegte Lektüre der Kantschen *Kritik der Urteilskraft* zu diskutieren.[38] Für unseren Zusammenhang sei lediglich hervorgehoben, daß Lyotard an dieser Stelle die Kantsche Kategorie des Erhabenen mit seinem Konzept des *Widerstreits* konfrontiert. «Wenn das Thema mit wenigen Worten benannt werden soll, so könnte man sagen, daß diese Lektionen darauf abzielen, in Kants Text die Analyse eines Widerstreits im Gefühl zu isolieren, die zugleich Analyse eines Gefühls des Widerstreits ist, und das Motiv dieses Gefühls auf die Ergriffenheit zu beziehen, die jedes Denken (einschließlich des kritischen) an seine Grenzen führt.»[39] Das Erhabene eröffnet dem Denken «eine Lücke»[40], und macht darin, und hier beruft er sich auf Kant, «‹eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar›».[41] Doch gegen eine darin möglicherweise angelegte metaphysische Versuchung betont er: «Das Erhabene hat etwas Frevelhaftes.»[42] Es verlangt ein Opfer, die «Opferung der Endlichkeit». Allerdings kann dieses nicht «zum Erwerb von Heiligkeit» dienen. Die Vernunft soll «nicht ‹befriedigt› sein».[43] So viel zu einer «Analytik des Erhabenen» in Lyotardscher Diktion. Worin sieht er nun, vor dem Hintergrund dieses fundamentalen Scheiterns[44], Ort und Rolle der Kunst?
Im Zentrum steht das Anzeigen eines Nicht-Darstellbaren. Dabei unterscheidet der Philosoph moderne und postmoderne Ästhetik des Erhabenen insofern, als die Moderne «das Nicht-Darstellbare nur als abwesenden Inhalt anzuführen» vermag, während die Postmoderne dasjenige wäre, «das sich auf die Suche nach neuen Darstellungen begibt, jedoch nicht, um sich an deren Genuß zu verzehren, sondern um das Gefühl dafür zu schärfen, daß es ein Undarstellbares gibt».[45] Diese Aufgabe habe die Avantgarde – Lyotard scheint hier primär die der bildenden Kunst im Auge zu haben – immer grundsätzlicher verwirklicht. Sie habe die für elementar gehaltenen Elemente des Malens zunehmend einer Erschütterung unterzogen. Darin sieht Lyotard eine dem schon bei Adorno geforderten Sturz der Metaphysik analoge Entwicklung, die «sich nur in der Weise von Mikrologien zu vollziehen vermag» und erläutert sie näher: «Die Mikrologie schreibt das Vorkommnis eines Gedankens in den Zerfall des großen philosophischen Denkens ein, als das Ungedachte, das zu denken bleibt.»[46] Auch hier wieder der Hinweis auf ein Eingedenken.
Vergleichbar Adorno rekurriert auch Lyotard zur Bezeichnung des Widerständigen, das zu denken bleibt, das zu denken gefordert ist, auf den Begriff der Materie. «Die Materie der Gegebenheiten wird ... als das vorgestellt, was par excellence mannigfaltig und instabil ist und unaufhörlich wieder zerrinnt.»[47] Dieses Plädoyer für die Materie als das Nicht-Faßbare verweist die Kunst auf die Nicht-Form – als ein anderer Begriff für die Zertrümmerung des idealistischen Formenkanons. Damit nähert

[34] Vgl. Lyotard, Jean-François, Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. Hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1989.
[35] Zit. ebd., 12.
[36] Vgl. etwa Uhl, Florian, Gerechtigkeit durch radikalen Pluralismus? Bemerkungen zur ‹post›modernen Kritik der Moderne, in: Was 75 (1994) 55–66.
[37] Lyotard, Das Inhumane, 21.
[38] Ders., Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen, München 1994 (Paris 1991).
[39] Ebd., 10.
[40] Ebd., 208.
[41] Ebd., 209.
[42] Ebd., 212.
[43] Ebd.
[44] Es sei, um die Tragweite dieser Analyse anzuzeigen, zumindest auf die konstitutive Funktion, die Lyotard innerhalb seiner an Kant orientierten Systematik menschlicher Vermögen – Verstand, Vernunft und Gefühl der Lust und Unlust – der ästhetischen Reflexion insgesamt zuweist, hingewiesen (vgl. ebd., Kap. I.1).
[45] Ders., Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985. Hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1987, 29; vgl. auch Ders., Das Erhabene und die Avantgarde (1983), in: Ders., Das Inhumane, 178–181.
[46] Das Erhabene und die Avantgarde, a.a.O., 181f.
[47] Ders., Nach dem Erhabenen, Zustand der Avantgarde (1987), in: Ders., Das Inhumane, 237.

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

**Ordentlichen Universitätsprofessors/-professorin**

(entspricht C4) für Kirchenrecht zur Ausschreibung.

Voraussetzung: Habilitation oder gleichwertige Qualifikation im Fach Kirchenrecht, abgeschlossenes Theologiestudium.

Bewerbungen bis 28. Februar 1996 an:
Dekan der Kath.-Theol. Fakultät
Universität Wien
Dr. Karl-Lueger-Ring 1
A-1010 Wien

sie sich wiederum dem Kantschen Erhabenen. Das «Desaster, das die Einbildungskraft im erhabenen Gefühl erleidet»[48], verweist sie nach Kant auf die Idee der Vernunft. «Dadurch kündigt sich das Ende einer Ästhetik – nämlich der des Schönen – im Namen der Bestimmung des Geistes hinsichtlich seines Endzwecks, der Freiheit, an.»[49]

Wo für Kant Kunst aufhört, bekommt sie – es ist eine andere, als diejenige, die Kant vor Augen stand; es ist die widerspenstige und vielfach anstößige Kunst unseres Jahrhunderts – für Lyotard ihren herausragenden Ort. Kunst jenseits «schöner» Komposition im Sinne von Organisation und ausgewogener Harmonie hält sich offen für «die einfallende Nuance», macht sich empfänglich für das «Timbre»[50], das letzte Bedeutung stets aufschiebt. Solcherart verstandene Materie ist immateriell, unobjektivierbar, bedeutet eine Präsenz, ein «es gibt», ein «quod», ohne zu sagen, «quid», eine «Sache», die sich «weder einem Dialog noch einer Dialektik»[51] anbietet.

Zur Markierung der für solches Bewußtsein konstitutiven Irritation – entsprechend der Kantschen Unlust – wird eine Frage zentral: «Geschieht es?», die das Neue von bloßer Innovation unterscheidet. Die Innovation dosiert das Überraschende, integriert es in das Wohlbekannte und leistet damit die Erfolgsgarantie. «Die Innovation ‹läuft›, ‹funktioniert›. Das Fragezeichen des *Geschieht es?* unterbricht.»[52] Auch Lyotard exemplifiziert diese Erfahrung des «Geschieht es» anhand der Überwältigung durch die großformatigen, von einer intensiven Farbe dominierten und nur durch einzelne vertikale Streifen aufgebrochenen Bilder *Barnett Newmans*[53]. Er verwahrt sich jedoch dagegen, seine Reflexionen zum Erhabenen auf diese Kunstrichtung einzuschränken. Die ästhetische Grenze, wo sie sich nicht an überkommene Sehgewohnheiten anbiedert, unterbricht – das Funktionieren des Alltäglichen.

Mit dieser Abgrenzung des Neuen gegenüber bloßer Innovation verweigert das «quod» den postmodernen Erlebnisrausch. Zugegeben, der Ton gegenüber Adorno, und auch Kant, hat sich geändert. Im Verdikt einer Synthese ist letzterer noch beharrlicher. Dennoch scheint der Vorwurf der Unverbindlichkeit ungerechtfertigt.

Lyotard verweist zur Bezeichnung dieses nie zu fassenden widerständig Anderen auch auf «die Juden».[54] Gesetzt unter Anführungszeichen, um damit deutlich zu machen, daß mit diesem Begriff nicht primär, oder zumindest nicht ausschließlich das Volk der Juden gemeint ist. Weist diese Typologisierung in sich auch problematische Züge auf, so wirft sie doch ein Licht auf die mit dem Begriff des Erhabenen intendierte Unterbrechung.

«Die Juden» stehen Lyotard für jenes Inkommensurable, das sich nicht ins Gedächtnis einschreiben läßt, ein Schweigen, das sich nicht als Schweigen vernehmen läßt, ein immerfort gegenwärtiges Unvordenkliches. «‹Die Juden› – nie zu Hause, wo sie sind, nicht integrierbar, nicht konvertierbar, nicht zu vertreiben. Und außer sich auch dann noch, wenn sie bei sich sind, in ihrer, wie man sagt, eigenen Tradition, an deren Beginn der Auszug, die Beschneidung, die Unangemessenheit und die Achtung des Vergessenen steht.»[55] Und die Kunst? Gerade hier hat sie ihren unverzichtbaren Ort: Anamnesis, «bestrebt, und dies in verschiedenster Weise (...), an sich selbst die Anwesenheit desjenigen, das keine Spur hinterließ, spürbar, bemerklich zu machen.»[56] Es ist ein Kampf mit dem Engel, der hinkend eine Liebe kundtut zu dem, «was Literatur und Malerei verbergen, gerade dadurch, daß sie es darstellen und bergen; zu dem, was unablässig dargestellt, und somit unablässig verborgen werden muß».[57] Dieses Paradox des Undarstellbaren ist die Frage des Erhabenen. «Die Kunst vermag weniger vom Erhabenen Zeugnis abzulegen als von dieser Aporie, an der sie sich abarbeitet, und dem Schmerz, den sie ihr bereitet. Sie sagt nicht das Unsagbare, sie sagt vielmehr, daß sie es nicht sagen kann. ‹Nach Auschwitz› ... Erzählen kann ich nur, daß ich diese Geschichte nicht erzählen kann. Und das sollte genügen. Das wird genügen müssen.»[58] Es *muß* genügen. Es garantiert jenes Standhalten, in dem die Kunst ihren unverzichtbaren Ort hat.

*Monika Leisch-Kiesl, Linz*

[48] Ebd., 232.
[49] Ebd., 235.
[50] Ebd., 239.
[51] Ebd., 243.
[52] Ders., Das Erhabene und die Avantgarde, in: Ders., Das Inhumane, 187.
[53] Vgl. Ders., Der Augenblick, Newman (1984), in: Ders., Das Inhumane, 141–157.

[54] Vgl. Ders., Heidegger und «die Juden». Hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1988, 11–62.
[55] Ebd., 33f.
[56] Ebd., 46.
[57] Ebd., 47f.
[58] Ebd., 59.

## In eigener Sache

Liebe Leserinnen und Leser,

herzlichen Dank für die vielen Adressen von Personen aus Ihrem Bekanntenkreis, die sich möglicherweise für ORIENTIERUNG interessieren. Wir haben bereits eine schöne Anzahl – für uns wirklich neuer – Adressen bekommen, an die wir jetzt Probenummern versenden. Wir sind übrigens jederzeit bereit, Probenummern (auch in größerer Anzahl, z.B. für Konferenzen, Seminare usw.) abzugeben. Wir sind für jede Weiterempfehlung dankbar.

Danken möchten wir auch für die bereits eingegangenen Zahlungen. So können wir unsererseits die – wegen Erhöhung der Posttaxen und Papierpreise gestiegenen – Kosten bezahlen.

Mit besten Wünschen grüßt Sie

Ihre ORIENTIERUNG


ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

*Redaktion und Administration:*
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, 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 1996:*
Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–
Deutschland: DM 58,– / Studierende DM 40,–
Österreich: öS 430,– / Studierende öS 300,–
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70,– / öS 500.–

*Einzahlungen:* ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: PostbankStuttgart /(BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

*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.