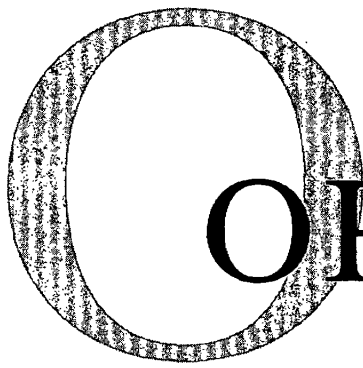




ORIENTIERUNG

Nr. 7 60. Jahrgang Zürich, 15. April 1996

ALS ES IM JUNI 1981 in einem Armenviertel von Kairo zwischen Muslimen und Kopten zu schweren Auseinandersetzungen kam, wollten das viele meiner in Deutschland lebenden ägyptischen Bekannten, Muslime wie Kopten, nicht glauben. Als diese Meldungen bestätigt wurden, versuchten sie, sich die Vorgänge zu erklären, indem sie Machenschaften des ägyptischen oder ausländischer Geheimdienste insinuierten. Ihrer Meinung nach sollten diese Unruhen von der schwierigen Lage der ägyptischen Regierung unter *Anwar al-Sadat* ablenken. Inzwischen haben sich die Spannungen zwischen den beiden Religionsgruppen in Ägypten verstärkt, wenn man den zahlreichen Meldungen Glauben schenken darf. Dabei hat sich der geographische Schwerpunkt des Konflikts weiter nach Süden in die Umgebung der Stadt Assiut verlagert. In dieser Stadt und ihrer Umgebung besteht etwa ein Drittel der Bevölkerung aus Kopten. Von dort hört man immer wieder von Überfällen auf koptische Kirchen und Schulen und von Mordanschlägen auf einzelne Mitglieder der koptischen Gemeinschaft. Verantwortlich für diese Vorgänge werden stets die sogenannten islamischen Fundamentalisten gemacht.

Kopten und Muslime

Die koptische Kirche ist die wohl älteste christliche Gemeinschaft im Orient. Sie führt ihren Ursprung auf die Missionstätigkeit des Apostels Markus zurück. Später bildete sich hier eine von der byzantinischen und lateinischen Kirche verschiedene monophysitische Lehre von der einen Natur Christi aus. Auf dem Konzil von Chalkedon wurde diese Lehre 451 verdammt, und die Kopten hatten in der Folgezeit unter ihren byzantinischen Herren viel zu leiden. Als Ägypten 640 vom muslimischen Feldherrn *Amr ibn al-As* erobert wurde, empfingen ihn die Kopten daher mit Freudenkundgebungen. Da die Muslime keine Zwangsbekehrungen durchführten, blieben die Kopten bis ins 16. Jahrhundert hinein eine Bevölkerungsmehrheit im Land am Nil. Zwar kam es hin und wieder zu Diskriminierungsmaßnahmen. So mußten sie unter dem Fatimidenkalifen *al-Hakim* (985–1021) eine bestimmte Kleidung tragen, jede Form öffentlicher Darstellung christlicher Rituale wurde verboten. In den öffentlichen Bädern mußten die Kopten hölzerne Kreuze tragen, deren Größe vorgeschrieben war. Der Weinkonsum, der ihnen als Christen vom islamischen Recht erlaubt war und den sie für die Liturgie benötigten, wurde ihnen untersagt. Manche Kirchen wurden abgerissen. Ähnliche Formen der Verfolgung hatten auch die ägyptischen Juden zu erleiden. Nach einiger Zeit wurden diese Maßnahmen noch in der Herrschaftszeit des Kalifen *al-Hakim* jedoch rückgängig gemacht und die zerstörten Kirchen wieder aufgebaut. Nach und nach verringerte sich der Anteil der Kopten an der ägyptischen Bevölkerung. Mehr und mehr koptische Familien wandten sich dem Islam zu. Die Gründe dafür waren vielfältig. Ein direkter Zwang zum Religionswechsel wurde von den Muslimen jedoch in der Regel nicht ausgeübt. Nach manchen Quellen sind heute noch mehr als 13 Prozent der ägyptischen Bevölkerung Kopten.

Während sie sich in ihrer Religion von ihren muslimischen Landsleuten unterscheiden, haben sie mit ihnen zahlreiche soziale Normen und Verhaltenweisen gemeinsam. So haben sie die gleichen Heiratsregeln und -bräuche, Geistervorstellungen und Traumdeutungen, ja sie verehren sogar die gleichen Heiligen. Beim Fest eines ihrer größten Heiligen, dem des heiligen Georg, beteiligten sich bis zu einem Drittel Muslime. Wie eng die Symbiose zwischen Kopten und Muslimen noch in jüngster Zeit war, zeigt auch die Tatsache, daß nach der ägyptischen Niederlage gegen die israelische Armee im Sechstagekrieg von 1967 in Kairo von Marienerscheinungen berichtet wurde, in denen sich die Gottesmutter den Ägyptern tröstend zuwandte. Von diesen Erscheinungen berichteten Christen wie Muslime übereinstimmend, und die ägyptische Postverwaltung gab aus diesem Anlaß eine Sondermarke heraus.

Wie kam es nun zu einer Verschlechterung der Beziehungen zwischen den beiden

ÄGYPTEN

Kopten und Muslime: Spannungen nach langer Koexistenz – Erste Auseinandersetzungen 1981 in Kairo – Koptische Kirche als eine der ältesten der christlichen Gemeinschaften des Orients – Unter muslimischer Herrschaft in Ägypten – Konflikt zwischen ägyptischer und arabischer Identität – Zunehmender Einfluß islamistischer Gruppierungen – Koptische Sozial- und Entwicklungsarbeit – Muslime fühlen sich benachteiligt – Spannungsherde und zukünftige Entwicklung der Beziehungen zwischen beiden Glaubensgemeinschaften.

Peter Heine, Berlin

KIRCHE/THEOLOGIE

Modernismus und katholische Erneuerung in Italien: Die ungelösten Probleme der Modernismuskrise – Zur italienischen Modernismuskrise – Die Publikationen von *Pietro Scoppola*, *Lorenzo Bedeschi* und *Maurilio Guasco* – Rosminis Forderung nach einer Erneuerung der Kirche – Resonanz in breiten Volksschichten – Modernismus und Sozialreformen – Der Einsatz von Katholiken für die Demokratie – Die Erben des sozialen Modernismus in Italien.

Otto Weiß, Rom

PHILOSOPHIE

«Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist»: Aspekte einer messianischen Erkenntnistheorie bei *Franz Rosenzweig* – Die Konzeption des «Neuen Denkens» im «Stern der Erlösung» – Das Ende der philosophischen Epoche von Jonien bis Jena – Die drei «grundlegenden Substanzen» Gott, Welt und Mensch – Grundlegung einer erfahrenden Philosophie – Die Unterscheidung zwischen Gott und Wahrheit – Die kritische Potenz des Offenbarungsbegriffs – Sprache als Medium der Wirklichkeitserschließung – Zwischen einem innergeschichtlichen Wahrheitspluralismus und der endzeitlich erwarteten einen Wahrheit Gottes – Glauben als ein ganzheitliches Tun – Grundlegung eines jüdisch-christlichen Gesprächs – Die Erleuchtung des Gebets und die Herausforderung des Antlitzes des anderen Menschen – Einheit von Denken und Biographie im Leben *Franz Rosenzweigs* – Äußerungen von Zeitgenossen.

Bernhard Grümme, Münster/Westf.

ZEITGESCHICHTE

«Ein schicklicher Platz»? Zu einer Publikation über Königsberg/Kaliningrad – Eine Enklave zwischen der Litauischen Republik und der Republik Polen – Eine Vielzahl von Stimmen äußert sich über Geschichte und Gegenwart – Bedingungen eines Neuanfangs.

Wolfgang Schlott, Bremen

Religionsgruppen? Wie immer handelt es sich bei derartigen Spannungen um eine Vielzahl von Ursachen und Motiven, die auch nur teilweise dargestellt werden können. Erste Spannungen gehen auf die Zeit des Präsidenten *Nasser* zurück. Dieser hatte auf der einen Seite die Kopten verschiedentlich gefördert, andererseits aber einen panarabischen Nationalismus propagiert, der die Kopten um ihre Identität fürchten ließ. Sie fühlten sich sehr viel stärker einer ägyptischen Tradition verbunden als einer arabischen. Als Reaktion auf die panarabische Propaganda entstanden 1953 koptische Gruppierungen, die eine Stärkung des koptischen Selbstbewußtseins betrieben und in einigen Fällen von einem christlichen Staat in Mittelägypten mit der Hauptstadt Assiut träumten. Während diese Vorstellungen in den 60er Jahren in Vergessenheit gerieten, wurden sie nach 1980 wieder belebt. Ob offizielle Kreise der koptischen Kirche in derartige Pläne involviert waren, mag durchaus bezweifelt werden. Am 3. Januar 1987 erklärte das Oberhaupt der koptischen Kirche in der ägyptischen Zeitschrift «Oktober»: «Die Gerüchte von der Schaffung eines koptischen Staates, dessen Hauptstadt Assiut sein soll, stellen geschmacklose Witze dar.»

Spannungen nach langer Koexistenz

Dennoch entstand ein gewisses staatliches Mißtrauen gegenüber den Kopten. Dieses ging zeitlich einher mit einem Erstarren radikaler islamischer Gruppen, die sich seit den späten 70er Jahren durch Demonstrationen, Anschläge und Entführungen bemerkbar gemacht hatten. Im Bezug auf die Kopten sind diese radikalen Muslime der Meinung, daß diese zwar eine Existenzberechtigung hätten, daß sie aber eine gesellschaftliche Gruppe darstellten, die in ihren Rechten deutlich beschränkt werden müßte. So forderte man die Wiedereinführung der Kopfsteuer, die der Koran für alle Christen und Juden vorschreibt. Darüber hinaus mußten ihnen staatliche Positionen in der Verwaltung und der Rechtsprechung verwehrt werden. Die staatlichen Autoritäten gingen einerseits gegen diese Gruppen mit drakonischen polizeilichen Mitteln vor, andererseits versuchte Präsident Sadat, durch Angriffe auf die Kopten und ihr Oberhaupt, Papst *Schenuda III.*, Verbündete unter den radikalen Muslimen im innenpolitischen Machtkampf zu gewinnen. Diese Politik erwies sich für Sadat persönlich als ein verhängnisvoller Fehler. Er fiel bekanntlich einem Attentat islamischer Radikaler zum Opfer. Durch die staatliche Politik und Propaganda ermuntert, unternahmen Mitglieder radikaler islamischer Gruppen immer häufiger Angriffe auf ihre koptischen Landsleute. Zeitweise kam es in der Gegend um Assiut zu regelrechten Menschenjagden. Die Sicherheitskräfte waren zunächst kaum in der Lage, die Kopten vor diesen Angriffen zu schützen. Inzwischen hat sich die Situation in dieser Hinsicht deutlich verbessert. Beobachter der Lage haben auch den Eindruck, daß in den radikal islamischen Gruppierungen die weniger gewaltbereiten Kräfte die Oberhand gewinnen. Diese sind zwar in ihrer Forderung nach einem islamischen Staat weiterhin kompromißlos, haben aber ihre Aktivitäten auf die Felder der Sozialarbeit verlegt und entsprechende Sozialhilfeorganisationen gegründet, die sehr viel effektiver als die vergleichbaren staatlichen Institutionen operieren. Auch in den ägyptischen Berufsverbänden wie der Rechtsanwaltskammer, den Ärzteverbänden und in der Studentenschaft spielen diese islamistischen Gruppierungen seit einigen Jahren eine führende Rolle. In ihren sozialen Aktivitäten konzentrieren sich diese Gruppen vornehmlich auf den muslimischen Bevölkerungsteil. Darüber hinaus hatten sie zum Beispiel für muslimische Studenten an den ägyptischen Universitäten Arbeitskreise eingerichtet, die eine Art von Vertiefung und Ergänzung zu den vorhandenen Lehrangeboten darstellten.

All diesen Aktivitäten standen ältere vergleichbare Bemühungen der koptischen Seite für die Angehörigen ihrer Gemeinschaft gegenüber. Diese wurden vor allem von der Kirche initi-

iert und organisiert. Diese Bemühungen gehen mehr als zwei Jahrzehnte zurück. Sie sind die Folge sich verstärkender Kontakte der koptischen Kirche mit den großen internationalen ökumenischen Organisationen. Diese waren motiviert durch das Bemühen um Unterstützung der christlichen Minderheiten angesichts der panarabischen Politik, aber auch der sozialistischen Vorstellungen, die im Ägypten der Nasser-Zeit eine wichtige Rolle spielten. Kopten waren schon seit den ersten Kontakten mit dem modernen Europa sehr interessiert und offen für die technologischen und ideologischen Entwicklungen des Westens gewesen. Nun schickte die koptische Kirche zu Beginn der 60er Jahre junge Geistliche zum Studium auf europäische und amerikanische Universitäten, wo sie zum ersten Mal mit einer westlichen Pastoraltheologie und der damit verbundenen Praxis bekannt gemacht wurden. In diesem Zusammenhang wurde den jungen Geistlichen auch bewußt, daß Ägypten Teil der Dritten Welt war. Die koptische Bevölkerung Ägyptens, die zu einem großen Teil auf dem Land lebte oder in den großen Städten des Landes als Müllwerker ihr Leben fristete, unterschied sich in ihrer sozialen und materiellen Situation nicht von der vergleichbarer Gruppen in anderen Dritte-Welt-Ländern, die gekennzeichnet ist von Armut, mangelnder Ausbildung und hoher Sterblichkeit. Die jungen Geistlichen sahen es daher als ihre besondere Aufgabe an, auch auf die materiellen und sozialen Bedürfnisse ihrer Gemeindemitglieder verstärkt einzugehen. Die bekanntesten und engagiertesten unter ihnen waren der Mönch *Makari al-Suriani*, der in Princeton studiert, und der Diakon *Wahib Atallah*, der in Manchester ein Examen abgelegt hatte. Bis heute steht bei diesen Aktivitäten die Sorge um die ganz konkrete Not und materielle Bedürftigkeit vieler Kopten im Vordergrund. In hohem Maße liegt hier auch heute noch die Hauptaufgabe der koptischen Sozialarbeit. Doch man suchte auch die Ursachen des Übels bei der Wurzel zu packen. Mit Hilfe von finanziellen Mitteln, die von den großen ökumenischen Organisationen zur Verfügung gestellt wurden, entwickelte man erfolgreiche Ausbildungsprogramme für junge Kopten, die überraschend schnell griffen. Inzwischen ist die Akademikerrate unter Kopten prozentual deutlich höher als unter ägyptischen Muslimen. Auch traditionelle Entwicklungshilfeprojekte, zum Beispiel im Agrarbereich, wurden mit der Unterstützung des Weltkirchenrates und anderer internationaler kirchlicher Organisationen initiiert, die der koptischen Bevölkerung auf dem Lande zugute kamen. Dabei wurden Wasser- und Straßenbauprojekte durchgeführt. Koptische Dörfer erhielten Elektrizität, die medizinischen Dienste wurden verbessert und Handwerker mit modernen Techniken vertraut gemacht. Diese Entwicklungen vollzogen sich jedoch nicht ohne innere Widerstände und Konflikte. Viele traditionelle Kopten im Klerus, aber auch unter den Laien fürchteten einen zu großen Einfluß europäischer Institutionen auf ihre Kirche und sahen die koptische Identität bedroht. Andererseits sah die Führung der koptischen Kirche gerade im Zusammenhang mit der Sozialarbeit eine gute Möglichkeit, ihre Schutz-, aber auch ihre Kontrollfunktion hinsichtlich ihrer Anhänger zu konsolidieren. Trotz dieser Befürchtungen hatte diese Bewegung vor allem unter jüngeren Kopten sehr viel Erfolg. Sie engagierten sich stark in den verschiedenen Projekten. Diese Konzentration auf den sozialen Bereich ging einher mit einem Rückzug aus der nationalen ägyptischen Politik, die in der zweiten Hälfte der 60er Jahre durch verschiedene Niederlagen und Rückschläge gekennzeichnet war. Manche Beobachter haben in diesem Zusammenhang von einer Desintegration der koptischen Bevölkerung gesprochen. Sicherlich kann man von einer sich ständig verstärkenden Konfessionalisierung der ägyptischen Gesellschaft sprechen; denn auch die islamischen Organisationen verstärkten ihre vergleichbaren Aktivitäten.

Die Erziehungs- wie die Entwicklungshilfeprogramme der Kopten waren vergleichsweise erfolgreicher als die der Muslime. Dafür gibt es mehrere Ursachen. Eine der wichtigsten ist wohl die Tatsache, daß die internationalen christlichen Hilfsan-

gebote sehr viel früher und auf der Grundlage längerer Erfahrungen erfolgten als die der islamischen Entwicklungsbank und ähnlicher Organisationen. Hinzu kam, daß Ägypten nach seinem Friedensschluß mit Israel von der Mehrzahl der islamischen Staaten gemieden wurde, was sich auch auf die Zusammenarbeit in den internationalen islamischen Organisationen und die daraus resultierenden Hilfeleistungen auswirkte. Die höhere Effektivität hängt andererseits wahrscheinlich auch mit der Tatsache zusammen, daß kleinere religiöse Gruppen häufig im wirtschaftlichen Bereich besondere Fähigkeiten und Kompetenzen entwickeln, die ihnen ein erfolgreiches ökonomisches Handeln ermöglichen. Solche Beispiele lassen sich auch im islamischen Bereich, etwa im Fall der Mozabiten in Algerien und Tunesien oder der Mouriden in Senegal, nachweisen.

Muslime fühlen sich benachteiligt

Nun entsprach zwar die deutliche Konfessionalisierung der ägyptischen Gesellschaft auch den Vorstellungen von radikalen islamischen Theoretikern. Mit einem gewissen materiellen Erfolg der koptischen Minderheit infolge der verschiedenen internationalen Hilfsprogramme kam es jedoch vor allem in Mittelägypten unter der muslimischen Bevölkerung zu wachsendem Neid auf die Kopten. Diese Entwicklung hängt mit einer sich verstärkenden Verelendung der ländlichen Bevölkerung in Ägypten zusammen, von der auch die koptischen Bauern und ihre Familien nicht unbeeinflusst blieben. Vor allem seit in der Folge des Golfkrieges von 1990/91 ägyptische Gastarbeiter aus den Erdölstaaten gezwungen waren, in ihre Heimat zurückzukehren, haben sich hier die sozialen Schwierigkeiten beträcht-

lich vergrößert. Die Neidgefühle gegenüber den vermeintlich besser gestellten Kopten wurden von radikalen islamischen Predigern immer wieder angeheizt. Einer von ihnen wandte sich im Ramadan 1991 mit folgenden Worten an seine verarmte Zuhörerschaft: «Die Kopten monopolisieren den Goldhandel in Ägypten, den Teppichhandel und vieles andere. Sie sind heutzutage die größte wirtschaftliche Kraft in Ägypten.» Obwohl diese Feststellung in ihrer Verallgemeinerung nicht den Tatsachen entspricht, konnte sie mit dem Eindruck mancher Muslime von der wirtschaftlichen Lage der Kopten in Übereinstimmung gebracht werden. So betreiben in Assiut vor allem Kopten die in der Regel sehr gewinnträchtigen Apotheken, aber auch andere Geschäfte, die mit Importgütern handeln. Gerade gegen diese richteten sich immer wieder der öffentliche Zorn und die Zerstörungswut.

Nachdem die internationale Öffentlichkeit auf die Vorgänge aufmerksam geworden war und sich die Sicherheitslage in Mittel- und Oberägypten so sehr verschlechtert hatte, daß erhebliche Einbußen im Tourismusbereich eingetreten waren, gingen die ägyptischen Behörden gegen die gewalttätigen radikal-islamischen Bewegungen mit aller Schärfe vor und bemühten sich auch um einen verstärkten Schutz von koptischen Einrichtungen. Man muß jedoch damit rechnen, daß bei einer weiteren Verschlechterung der wirtschaftlichen und sozialen Lage Ägyptens die Angriffe gegen die Kopten immer wieder aufflammen. Es bleibt die Aufgabe der Führung der koptischen Kirche und der offiziellen islamischen Institutionen in Ägypten, aber auch der internationalen christlichen und islamischen Organisationen, für eine Entspannung zwischen den Anhängern der beiden Glaubensgemeinschaften zu sorgen.

Peter Heine, Berlin

Modernismus und katholische Erneuerung in Italien

«Das Zweite Vatikanische Konzil läßt sich verstehen als Ausdruck der katholischen Modernismuskrise seit Jahrhundertbeginn und als Antwort darauf.» Mit diesem Satz beginnt ein Beitrag in einem vor kurzem erschienenen Buch mit dem Titel «Vatikanum II und Modernisierung».¹ Auch wenn derartige Äußerungen von manchen Historikern, die auf Grund ideologischer Vorurteile Katholizismus grundsätzlich mit Integralismus identifizieren, als «theologische Konstrukte» abgetan werden², so besteht dennoch kein Zweifel, daß das Zweite Vatikanum in mehrfacher Hinsicht Erwartungen und Hoffnungen, die in der religiösen Unruhe des Jahrhundertbeginns laut wurden, erfüllt hat. Aus dem angelsächsischen Raum kamen daher nicht wenige Stimmen (Michael Hurley, Ellen Leonhard, James G. Livingston), die zum Ausdruck brachten, das gegenwärtige Interesse für George Tyrrell, diesen Vater aller Modernisten, habe eine Hauptursache in der auffallenden Ähnlichkeit seiner Vorstellungen mit der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Tyrrell wie das Konzil wußten darum, daß gegenüber der Größe der Offenbarung ein «ehrfürchtiges Nichtwissen» am Platze sei, beide wußten um eine natürliche, intuitive Erkenntnis Gottes, beide seien überzeugt, daß alle Religionen ein Suchen und Tasten nach der göttlichen Wahrheit darstellen. Die ganze Konstitution «De Ecclesia» erscheine als die Erfüllung der Ideen von Tyrrell: die Kirche – das «Volk Gottes», nicht eine «juridische Institution» und eine sorgfältig ausbalancierte hierarchische Pyramide, sondern Bischöfe und Papst in Gemeinschaft «Diener der Diener Gottes», die Kirche selbst berufen zum Dienste an der Welt, die Laien berufen zum Apostolat.³

Auch in Italien gibt es ähnliche Äußerungen. Von autoritativer Seite wurde hier darauf hingewiesen, «daß vieles, was sich in der stürmischen und düsteren Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert im Leben der Kirche und der katholischen Kultur in der Kirchenkrise des Modernismus ereignet hat, einen Bezug zur Gegenwart besitzt».⁴ Dies gelte etwa für die Frage nach der Beziehung von Lehramt und Theologie. Die Forderungen der katholischen Reformtheologen seien damals nicht gehört worden. Aus Angst vor Ansteckung durch die Moderne habe man sich abgeschottet. Das Konzil habe ein anderes Kirchenverständnis gebracht. An die Stelle der «Barrikadenstrategie» sei der Dialog getreten, das Gespräch des Lehramts mit der Theologie, das Gespräch der Kirche mit der modernen Welt und Kultur. Die Forderungen der modernistischen Bewegung nach Erneuerung der Kirche, nach ihrer Reinigung, nach ihrer größeren Vergeschichtlichung und Öffnung hin zur Welt und ihren Herausforderungen seien vom Konzil gehört worden. In diesem Zusammenhang schrieb der römische Weihbischof Clemente Riva, das Dokument Pauls VI. «Ecclesiam suam» hätte den Modernisten Buonaiuti aufjubeln lassen.⁵

Die italienische Modernismusforschung

Ähnliches kann man in Italien öfters hören. Weit mehr als im deutschen Sprachraum ist hier die Modernismuskrise mit all dem, was sie an Mühsal und Verfolgung, aber auch an religiösem Aufbruch brachte, noch immer lebendig. In kaum einem anderen Land gibt es eine derartige ausgedehnte Modernismusforschung wie in Italien. Seit dem 1961 erschienenen Werk von Pietro Scoppola, «Modernismuskrise und katholische Er-

¹ G. Fuchs, Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik, in: F.X. Kaufmann, A. Zingerle, Hrsg., Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn 1996, 401–410.

² Vgl. F.W. Graf, Gerechtigkeit für die Marginalisierten, in: FAZ, 16. Januar 1996, S. 31.

³ Tradition and the Critical Spirit. Catholic Modernist Writings. George

Tyrrell. Selected and introduced by J.G. Livingston. Minneapolis 1991, IX ff.; XXXIV ff.

⁴ C. Riva, Il modernismo, una crisi ecclesiale, in: Ricerche per la storia religiosa di Roma 8, Roma 1990, 67f.

⁵ Ebd. 68–73.

neuerung in Italien»⁶, ist hier kaum ein Jahr vergangen, das nicht neue Forschungen und Aufsätze zum Thema gebracht hätte. Zu erwähnen ist vor allem das Lebenswerk von *Lorenzo Bedeschi* in Urbino. Ihm dürfte der Ruhm zukommen, so viel wie kein anderer Gelehrter für eine moderne Modernismusforschung geleistet zu haben. Mit Recht widmete ihm daher der französische Modernismusforscher *Emile Poulat* vor etwa zehn Jahren folgende Sätze: «Durch Sie haben die Modernismusstudien in Italien einen entscheidenden Impuls erfahren, und zwar durch Ihre unermüdliche Publikationstätigkeit, durch Ihren Eifer in der Durchforstung von Archiven, durch Ihre Fähigkeit, Forschungen anzuregen, durch Ihr «Centro» in Urbino, das Sie mit Hilfe von Carlo Bo ins Leben gerufen haben. Durch Sie offenbarte sich der Modernismus, der eine theoretische und verdächtige Angelegenheit war, – feierlich verurteilt vom Lehramt der römischen Kirche – als eine gewichtige historische und soziale Bewegung von menschlicher Dichte und Fülle und voll von psychologischen Schattierungen, von denen man zuvor kaum eine Vorstellung hatte. Vielleicht erscheint er noch immer als eine Angelegenheit, wo es irriige Auffassungen gab – dies gewiß auch, denn wo fände man sie nicht und wer ist schon vor ihnen gefeit? – vor allem aber zeigt er sich als Angelegenheit lebendiger Menschen in einer Gesellschaft, die dachte und handelte, mit ihren Widersprüchen, ihren Versuchungen, ihrer geistigen Unruhe...»⁷ Hinter diesem Lob auf Bedeschi verbirgt sich eine fast unerschöpfliche Produktivität. Bedeschi begann seine Forschungen zunächst auf den Spuren Scoppolas. Dies zeigt der Titel seines 1966 erschienenen Werkes «I pionieri della D.C. Modernismo cattolico». Doch von Veröffentlichung zu Veröffentlichung weitete sich sein Blickpunkt. So stellt sein 1975 erschienenes Buch «Interpretazione e sviluppo del modernismo cattolico» einen Meilenstein in der Beurteilung der Reformbewegung dar, weil in ihm der Wandel zu einer neuen Sicht des Modernismus als einer positiv zu wertenden Wachstums- und Krisen der Kirche besonders deutlich wird. Bis heute hat Bedeschi nicht aufgehört, in Sammelbänden und Zeitschriften seine Forschungen zu veröffentlichen. Das von ihm 1972 ins Leben gerufene «Centro per la storia del modernismo» in Urbino hat inzwischen 21 Bände Quellen und Forschungen zum Modernismus vorgelegt. Seine Schüler, allen voran *Maurilio Guasco*, haben seine Anregungen aufgegriffen und zusammen mit anderen Gelehrten eine umfangreiche Modernismuskritik ins Leben gerufen. An deren Ende stehen – vorerst – zwei wichtige Werke, die beide 1995 im Verlag San Paolo in Mailand erschienen sind. Es handelt sich um Lorenzo Bedeschi, «Il modernismo italiano. Voci e volti», und Maurilio Guasco, «Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi». Wenn in den folgenden Überlegungen versucht wird, das Profil des italienischen «Modernismus» vorzustellen, so fühlt sich der Autor besonders diesen beiden Büchern verpflichtet. Sie stellen reife Werke von Gelehrten dar, die sich durch lange Zeit mit dem Thema befaßt haben.

«Rosmini ist unser Loisy»

Zunächst sei versucht, die Frage zu beantworten, warum gerade in Italien die Modernismusforschung eine derartige Blüte erlebte. Die Antwort dürfte zum einen darin liegen, daß viele italienische Katholiken im religiösen Aufbruch des Modernismus bis heute eine typisch italienische Angelegenheit sehen, die von Italien aus auf die ganze katholische Welt ausgestrahlt habe. Immer wieder kann man lesen, Italien sei die eigentliche Heimat der modernistischen Reform. Begonnen habe diese mit *Rosmini* und seiner Forderung nach einer Erneuerung der Kirche aus dem Geiste des Evangeliums. Schon 1910, auf dem Höhepunkt der modernistischen Bewegung, bemerkte der ita-

lienische Literat *Borgese*: «Gioberti ist unser Tyrrell, Rosmini ist unser Loisy.»⁸ Daran ist zum mindesten so viel richtig, daß in Italien seit dem Auftreten der sogenannten Neuguelten, seit Gioberti, Mamiani, Rosmini und Lambruschini und wie die Reformkatholiken des 19. Jahrhunderts in Italien alle heißen mögen, der Boden für die religiöse Unruhe der Jahrhundertwende wie kaum anderswo bereitet war.

Damit hängt ein Zweites zusammen: Wie Bedeschi in seinem letzten Werk hervorhebt, trat der Modernismus in Italien viel stärker als anderswo in das Bewußtsein breiter Volksschichten. Wie fast alles in Italien blieb er keine akademische und elitäre Angelegenheit. Im Unterschied zu dem stärker theologisch orientierten französischen oder deutschen Modernismus ging es bei ihm zuerst um die religiöse Praxis, um eine Erneuerung des christlichen Lebens aus den Quellen des Evangeliums und zugleich in der Begegnung mit der modernen Welt und Kultur. Während jenseits der Alpen die gelehrte Exegese eines P. *Lagrange* und die «philosophie d'action» *Blondels* sich Bahn brachen, offenbarte sich in Italien, etwa in den Zirkeln, die sich um *Antonietta Giacomelli*, die Großnichte Rosminis, in Rom bildeten, eine «Religiosität von großer Innerlichkeit, näher bei den Ursprüngen des Christentums, und gerade deshalb fähig zu einem reiferen und innigeren Kontakt mit der modernen Welt».⁹ Aus der Abschließung und Erstarrung heraus wollte man zu einem lebendigen Glauben und zur Christuserfahrung in der Gemeinde gelangen.

Der moderne Heilige: fromm und weltoffen

Diese praktische Seite des italienischen «Modernismus» war es, die ihn fast zu einer Volksbewegung werden ließ. Dem entsprach, daß der bei weitem wirksamste italienische «Modernist» kein Fachtheologe war, sondern ein Schriftsteller, *Antonio Fogazzaro*. In seinem Roman «Der Heilige» hat er das Idealbild eines «Modernisten» gezeichnet. Nach seiner Ansicht sollten Heilige erstehen, die ganz und gar moderne Menschen sind, offen für die Zeit und ihre Kultur, ohne falsche Angst vor Ansteckung, weil zutiefst verbunden mit Christus und geleitet vom Geist Gottes. Von Fogazzaro wie von seinen Lesern gilt, was er von der Idealgestalt des «Heiligen» geschrieben hat: «Nichts hat er auf Erden mehr geliebt als die Kirche. Der wahre Charakter seines Werkes bestand nicht darin, theologische Fragen aufzurühren, bei denen er nicht auf sicherem Boden stand, sondern darin, die Gläubigen jedweden Standes und Ranges zum Geiste des Evangeliums zu führen.»¹⁰ Aus der Treue zum Evangelium und aus dem Bewußtsein, daß Kirche sich immer neu in die jeweilige Zeit und Geschichte inkarnieren muß, kam die Forderung Fogazzaros nach Reform in der Kirche. Es war die Forderung, die schon Rosmini in seinem Buch «Die fünf Wunden der Kirche» aufgestellt hat.¹¹ Unschwer kann man in den vier unreinen Geistern, dem Geist der Lüge, der Herrschsucht, der Habgier und der Erstarrung, von deren Eindringen in die Kirche der «Heilige» im Roman dem Papst berichtet, einen Rückgriff auf Rosminis berühmte Schrift erkennen. Das Echo, das Fogazzaro fand, war groß, bis hinauf zum Reformbischof *Bonomelli* von Cremona und zu Kardinal *Capecelatro* von Neapel. Das Buch «Der Heilige» wurde, bevor es unverständlicherweise auf den Index der verbotenen Bücher wanderte, den italienischen Priestern zur Primiz geschenkt. Auch im deutschen Sprachraum fand es begeisterte Leser, seit es in Fortsetzungen in der «modernistischen» Zeitschrift «Hochland» abgedruckt wurde.¹²

⁸ L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*. San Paolo, Mailand 1995, 54f.

⁹ L. Fiorani, *Modernismo romano*, in: *Ricerche per la storia religiosa di Roma* 8, 170.

¹⁰ A. Fogazzaro, *Leila* (deutsch). München-Leipzig 1911, 541f.

¹¹ A. Rosmini-Serbati, *Die fünf Wunden der Kirche* (deutsch). Paderborn 1971.

¹² Vgl. O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theo-*

⁶ P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*. Bologna 1969.

⁷ *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi I*, a cura di Centro Studi per la Storia dell'Università di Urbino 1984 (= *Fonti e documenti*, Band 13), 71f.

Nicht nur Fogazzaro trug dazu bei, daß der italienische Modernismus und Reformkatholizismus ein breites Echo fanden. Seit Gioberti und Rosmini verbanden sich im italienischen Reformkatholizismus die Forderungen nach religiöser Erneuerung mit denen nach einer Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse. Hinsichtlich der Politik ging es den Reformkatholiken darum, aktiv an der Gestaltung des neuen italienischen Staates mitzuwirken – auch nach 1870, als der Vatikan nach dem Verlust des Kirchenstaates die Parole ausgegeben hatte, die Katholiken dürften weder gewählt werden noch wählen. Was die Lösung der sozialen Probleme, zumal im Süden, anlangte, wollten diese Katholiken sie nicht dem Sozialismus überlassen, der sich ausgesprochen atheistisch und kirchenfeindlich gebärdete. In diesem Zusammenhang ist nicht nur an die große Reformbewegung der «Opera dei Congressi» des katholischen «Kathedersozialisten» *Toniolo* zu erinnern, sondern auch an die bis heute wenig bekannten katholischen Schriftsteller, die versuchten, die soziale Not des Volkes publik zu machen. Eine Reihe von Romanen, häufig geschrieben von Reformern im Priesterkleid, prangerten, wie Bedeschi aufzeigt, besonders in Sizilien um die Jahrhundertwende die soziale Ungerechtigkeit an. Sie erreichten damit einen weit größeren Leserkreis, als wenn sie nur theoretische Abhandlungen geschrieben hätten.¹³ In diese Zeit fallen auch die Anfänge der katholischen demokratischen Bewegung in Italien, die zum Vorläufer einer katholischen Partei werden sollte, der es genauso um die Mitarbeit der Katholiken im Staat wie um die Lösung der sozialen Frage ging. Untrennbar mit dieser Bewegung verbunden ist der Name des Priesters, Sozialpolitikers und Reformtheologen *Romolo Murri*, neben dem jedoch andere, bei uns weniger bekannte Männer genannt werden müssen. Einer war der heute vergessene «katholische Sozialist» *Angelo Crespi*, der Freund des «Laienbischofs der Modernisten» Baron von Hügel, ein Mann, der später im Exil in England lebte, wo er nach der Machtübernahme der Faschisten auch dem Gründer der italienischen Volkspartei, Don *Luigi Sturzo*, eine Bleibe verschaffte. Ein anderer war der junge Don *Brizio Casciola*, Seelsorger im römischen Viertel von San Lorenzo, das heute noch zu den ärmsten Bezirken der Ewigen Stadt gehört. Fogazzaro diente seine Persönlichkeit auf weite Strecken zum Vorbild für die Gestalt des «Heiligen». Von der offiziellen Kirche wurde er während des bedrückenden Pontifikats *Pius' X.* wegen seiner modernistischen Kontakte zweimal suspendiert. Er blieb dennoch der Kirche treu. Treu blieb er auch dem ökumenischen Engagement, das er im Kreis um Antonietta Giacomelli in der römischen Casa Molajoni kennengelernt hatte, zuletzt als guter Freund des Religionswissenschaftlers und ökumenischen Theologen *Friedrich Heiler*.

Christliche Demokratie

Zurück zu Murri. Als Vertreter des Thomismus und der katholischen Soziallehre Leos XIII. erscheint er auf den ersten Blick atypisch für den Modernismus. Tatsächlich kam jedoch auch er aus der religiösen Reform der Jahrhundertwende. Nicht nur, daß er vor 1900 zum Kreis um den Herz-Jesu-Missionar und Modernisten P. *Genocchi* zählte, auch die von ihm seit 1901 herausgegebene «*Rivista di cultura*» trug ganz den Stempel der religiösen Unruhe der Zeit. Als 1907 die Enzyklika «*Pascendi*» den Modernismus verurteilte, glaubte Murri allerdings zunächst, er sei mit seinen politischen und sozialen Forderungen keineswegs betroffen, prangerte das Rundschreiben doch vor allem den Agnostizismus und Immanentismus einiger Theologen an. Um so schlimmer war das Erwachen, als er erfahren mußte, daß auch er, ja er ganz besonders, mit dem päpstlichen Kampf gegen die Neuerer gemeint war. Daß er der Ansicht

war, katholische Politiker dürften nicht nur Weisungsempfänger der Hierarchie sein, vielmehr müßten sie selbständig aus dem Geiste des Christentums handeln, die Äußerlichkeit der Religion müsse zurücktreten vor einer «christlichen Lebensphilosophie», vor den Idealen der Freiheit, Nächstenliebe und der Opferbereitschaft, all dies schien der Kurie «Modernismus» genug. Schlimmer noch wog, daß er für eine Versöhnung von Kirche und Staat eintrat und die Forderung der Kurie nach Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papstes als unzeitgemäß betrachtete. Auch daß er für eine demokratische katholische Partei plädierte, wurde – wenigstens für Italien – als unvereinbar mit den katholischen Prinzipien betrachtet. So kam es, daß die Schriften Murris verboten wurden; er selbst wurde suspendiert und schließlich 1909 exkommuniziert. Erst ein Jahr vor seinem Tode 1944 nahm ihn Pius XII. wieder in die Kirche auf.¹⁴

So schwer das Schicksal Murris war, seine Bemühungen waren nicht umsonst. Wie kaum ein anderer italienischer Reformers hatte er Kontakte geknüpft, vor allem zum Ausland. Besonders seine Verbindungen nach Frankreich sind zu erwähnen, insbesondere zum französischen Protestanten und Franziskusforscher *Paul Sabatier*, der mit vielen katholischen Modernisten eng vertraut war und eines der ersten Bücher über den Modernismus schrieb. Sabatier war es auch, der damals «die katholische Linke ganz Europas» um sich sammeln wollte und mit Tyrrell und Murri und den Deutschen *Martin Spahn* und *Carl Sonnenschein* briefliche Kontakte aufnahm.¹⁵ Die Verbindungen Murris nach Frankreich gingen aber auch zu *Marc Sangnier*, der, beseelt von den gleichen christlich-demokratischen Idealen in Frankreich wie Murri in Italien, die Bewegung des «*Sillon*»

¹⁴ M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*. San Paolo, Mailand 1995, 103–110; L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*, 115–137.

¹⁵ Ebd. 125.



An der Katholisch-Theologischen Fakultät der zweisprachigen Universität Freiburg/Schweiz ist der deutschsprachige Lehrstuhl für Kirchengeschichte (Mittelalter bis zur neuesten Zeit) ab 1. Oktober 1996 vakant.

Aus Gründen des Sparzwanges wird eine auf fünf Jahre befristete

Assoziierte Professur (vergleichbar mit C2)

ausgeschrieben.

Voraussetzungen:

- Doktorat und, wenn möglich, Habilitation oder gleichwertige Leistungen im Fach Kirchengeschichte.
- Umfassende Vertretung des Faches in Lehre und Forschung (Schwerpunktsetzung möglich im Bereich des Mittelalters, der Neuzeit oder der neuesten Zeit).
- Kenntnisse der Schweizer Kirchengeschichte oder Bereitschaft zur Einarbeitung in diesem Bereich.
- Pädagogische und didaktische Fähigkeiten.
- Fähigkeit, die theologische Dimension des Faches zu reflektieren und sie in das Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen einzubringen.
- Bereitschaft zur Zusammenarbeit in Lehre und Forschung innerhalb der Universität und darüber hinaus.
- Angemessene Kenntnisse der französischen Sprache.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen (Curriculum vitae, Publikationsliste mit Belegexemplaren, Zeugnisse) sind bis zum 15. Mai 1996 zu richten an den

**Dekan der Theologischen Fakultät
Universität Miséricorde
CH-1700 Fribourg**

logiegeschichte. Regensburg 1965, 104–107; L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*, 114–133.

¹³ Ebd. 139f.

ins Leben rief. Auch ihn traf die Verurteilung durch Rom.¹⁶ Murri selbst gehörte auch noch nach seiner Verurteilung zu denjenigen italienischen Reformern, die enge Beziehungen zum internationalen Modernismus aufrechterhielten. 1910 sprach er beim «Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt» in Berlin, 1913 beim internationalen Modernistenkongreß in Paris.¹⁷

Die Erben des «sozialen Modernismus» in Italien

Zum Schluß ein Wort zum Weiterleben der Reformideen in Italien. Beschränken wir uns dabei auf den «praktischen Modernismus» Romolo Murris. Wenn vom Modernismus im allgemeinen, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, das Wort des großen modernistischen Exegeten Loisy gelten mag: «Die Modernisten haben nicht umsonst gelitten; es gibt keine Siege oder Niederlagen ohne ein Morgen, und es kann geschehen, daß schließlich die Besiegten Recht behalten»¹⁸, so gilt dies sicher von der christlichen Demokratie Murris, die schon bald zum Durchbruch drängte. Neben die Sozialisten als Massenpartei trat in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg die vom Vatikan jetzt geduldete, wenn auch stets mit Argwohn beobachtete katholische Volkspartei des sizilianischen Priesters Luigi Sturzo. Die repressive Politik des Vatikans gegen die Volkspartei hielt noch an, nachdem die «squadre» der «Schwarzhemden» Mussolinis und seiner faschistischen Partei das Land mit Terror überzogen und die Zusammenstöße zwischen Sozialisten und Faschisten bürgerkriegsähnliche Ausmaße annahmen. In dieser Situation verstand es Mussolini, sich in den Augen des Vatikans immer mehr als Garant der Ordnung zu profilieren. Unter Pius XI., der ein Gegner der Demokratie war, bekamen die Bischö-

fe die Anweisung, nicht die Volksparteiler, sondern die Faschisten bei Wahlen zu unterstützen. Schließlich desavouierte der Vatikan die Volkspartei, entpolitisierte den Klerus und schickte den Parteigründer Sturzo, der sein «Ich gehorche» sprach, nach Sizilien zurück. An die Stelle der Partei trat kirchlicherseits eine von oben her hierarchisch organisierte «katholische Aktion» zur Rettung von Ordnung und Sittlichkeit.¹⁹ Nach der Machtübernahme des «Duce» ging Sturzo ins Exil. Als dann zwanzig Jahre später, nach dem Sturz Mussolinis, die Frage anstand, welche Regierungsform Italien bekommen sollte, waren maßgebliche Kreise im Vatikan der Ansicht, am besten sei eine Art «Klerikofaschismus». Auch der Nachfolgekandidat Mussolinis stand bei ihnen schon fest, der faschistische Minister Federzoni. Es war, wie Pietro Scoppola gezeigt hat, das Verdienst *De Gasperis* und *Montinis*, die aus der demokratisch-sozialen Tradition Don Sturzos kamen, daß sie *Pius XII.* überzeugen konnten, die Zukunft Italiens und des italienischen Katholizismus sei bei der Demokratie besser aufgehoben. Und es mag kein Zufall sein, daß sich unter den ersten christlich-demokratischen Politikern auch solche befanden, deren Wurzeln im modernistischen Aufbruch der Jahrhundertwende lagen. Zu ihnen gehörte *Stefano Jacini*, einer der ersten christdemokratischen Minister, dessen gleichnamiger Großvater im 19. Jahrhundert als Politiker und Publizist bereits für einen aufgeschlossenen Katholizismus gekämpft hatte. Zu ihnen gehörte auch der katholische Historiker *Arturo Jemolo*.²⁰ Heute hält die kleine parlamentarische Gruppe der «Popolari» in Italien wohl am besten die Tradition der christlich-sozialen Reformpolitik der Jahrhundertwende aufrecht.

Otto Weiß, Rom

¹⁶ Ebd. 98–100.

¹⁷ O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, 223, 357.

¹⁸ A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 Bde. Paris 1930/31, vol. 3, p. 252.

¹⁹ S. Kuß, *Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung. Der Vatikan und Italien in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zur totalitären «Wende» des Mussolini-Regimes (1919–1925)*. Frankfurt-Berlin-Bern 1995.

²⁰ P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico*; Ders., *La proposta politica di De Gasperi*. Bologna 1988; G. De Rosa, *Da Luigi Sturzo a Aldo Moro*. Brescia 1988.

«Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist»

Zu Rosenzweigs «messianischer Erkenntnistheorie»

Bis heute ist das ebenso faszinierende, beeindruckende wie schwierige, zuweilen verrätselte Werk des jüdischen Religionsphilosophen *Franz Rosenzweig* (1886–1929) gemessen an seiner Relevanz viel zu wenig bekannt, viel zu wenig rezipiert. Die dort verborgenen Schätze sind noch lange nicht gehoben. Ganz besonders gilt das für die «Messianische Erkenntnistheorie», die unmittelbar aus seinem «Neuen Denken» erwächst, die jedoch bislang kaum in ihren ungemein ertragreichen kritischen wie weiterführenden Impulsen in der philosophischen sowie in der theologischen Wahrheitsdiskussion Eingang gefunden hat. Bevor hier der Versuch ihrer Darstellung unternommen werden kann, muß zunächst in höchst skizzenhafter, komprimierter Form dieser Entwurf selbst erläutert werden.

Ganz besonders das ursprünglich auf Feldpostkarten aus dem Ersten Weltkrieg entworfene, 1921 veröffentlichte Hauptwerk Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* versteht sich mit dem in ihm ausgebreiteten «Neuen Denken» als Totalabrechnung mit sowie als radikaler Gegenentwurf zur gesamten substanzmetaphysisch-idealistischen Tradition von «Jonien bis Jena» (S 13; vgl. DND 140ff.).¹ Vollends an Hegels theologischem Geschichtsuniversalismus ging Rosenzweig, nochmals bestätigt

durch seine eigenen Kriegserfahrungen, die Unwahrheit, die «Lüge» (S 5), ja der ideologische Verblendungscharakter einer Rationalitätskonzeption und Metaphysik auf, die aufgrund ihres Basissatzes der Identität von Wissen und Sein zwar die ganze Wirklichkeit voraussetzungslos zu erkennen beanspruchte, dazu jedoch an der in keine Allgemeinheit mehr versöhnend einzuordnenden Faktizität des Todes, an der fragilen Kontingenz, aber auch an der subjekthaften Freiheit endlicher Individuen genauso vorbeigehen mußte wie an der unendlichen Transzendenz Gottes und seiner unvordenklichen geschichtlichen Offenbarung. Nach der fulminanten Eingangspassage des *Stern der Erlösung* handelt es sich bei dieser Philosophie um nichts anderes als um den verzweifelten, aber sich diese Verzweiflung verbergenden Versuch, «die Angst des Irdischen ab-

1987; St. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München 1985; H.-J. Görtz, *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie*. Würzburg 1992; A. Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken im «Stern der Erlösung»* und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift. Frankfurt a.M. 1992.

Die Schriften Rosenzweigs werden im Text wie folgt zitiert: GS: *F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. IV Bde. (6 Teilbde.), Haag-Dordrecht 1976–1984; S: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem. Frankfurt a.M. 1990 (=GS II); BM: *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (hrsg. u. eingel. von N.N. Glatzer). Düsseldorf 1964 (=Neuaufgabe Königstein-Taunus 1984); DND: *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»*; in: GS III 139–161.

¹ Zu Begründungen vgl. B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg 1967; R. Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*. München 1973; A. Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*. Stuttgart, u.a.

zuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch» zu nehmen (S 3).

Führt man sich das Grundgefüge dieses Ansatzes vor Augen, sind es im wesentlichen zwei Schritte, mit denen Rosenzweig Kreativität, Individualität, Verantwortung, Geschichte, Zeit und nicht zuletzt messianische Erwartung des kommenden Gottes in einer grundsätzlich verwandelten Rationalität zumindest für denkerisch ausweisbar (aber eben nicht ableitbar) halten will. Er zersprengt *erstens* das «All des Denkens und Seins» (S 21), die letzte, denkerisch vorausgesetzte Einheit von allem, in drei nicht aufeinander zurückführbare «Substanzen» Gott, Welt, Mensch (vgl. S 3–24; DND 144). Dies versetzt ihn *zweitens* in den Stand, die Wirklichkeit als ereignishaftes, temporales Verhältnis «zwischen» diesen Substanzen zu rekonstruieren, kurz: sie als Geschichte zu denken. Er sieht in der Wirklichkeit das frei gestiftete, dialogische, von der bedrängenden Erwartung des «Heute» hereinbrechenden Gottesreiches zeitlich dynamisierte Beziehungsgeschehen zwischen Gott, Welt, Mensch, das er «Schöpfung», «Offenbarung», «Erlösung» (vgl. S 103–291) nennt, und das in keinen umfassenderen Begründungs- oder Verstehenshorizont mehr einzuordnen ist. In dessen Zentrum steht nun aber nicht mehr eine sich selbst begründende, sich selbst denkende Vernunft. Es charakterisiert Rosenzweig vielmehr als einen bewußt aus jüdischem Glauben heraus Denkenden, wenn er seinen Entwurf um die unerwartet sich schenkende Erfahrung von radikaler, darin Geschichte erst begründender «Andersheit» herum gruppiert, die er in ihrem unbedingten, befreienden Anspruch und ihrer unbedingten Orientierung «Offenbarung» nennt.²

Eine «erfahrende Philosophie»

Die Pointe seines «Neuen Denkens» liegt in dessen konstitutiver, dialogischer Abhängigkeit von diesem sich ereignenden Ereignis der «Alterität», also «im Bedürfen des anderen, und was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit» (DND 151f.). Daher versteht er seine Theorie als antwortendes Denken, als «erfahrende Philosophie» (DND 150), als Nach-denken einer Erfahrung, die nicht begrifflich zu fassen, sondern von der ein selbst unbedingt angegangener, in ihr Geschehen verantwortlich verwickelter Denker nur – erzählen kann. Dieser aus Offenbarung gespeiste Ansatz will daher dialogisches, sich in der Sprache zutragendes «Sprachdenken» sein, welches im «subjektiven Standpunkt» geschichtlicher Existenz seinen Ausgangspunkt hat (S 57). Schon allein hierin wird der praktisch-ethische Logos des «Neuen Denkens» als Philosophie «für» und «zu» jemandem deutlich, die stets aus «biographischer Konfession» erwächst (GS I 410; vgl. DND 150ff.). Freilich muß diese Offenbarung streng von der Offenbarung im spezifisch biblischen Sinne unterschieden werden, welche sich nach Rosenzweig durch erstere hindurch vermittelt. Deshalb ist der *Stern der Erlösung* niemals ungebrochen theologisch zu lesen.

Wissend um seine Gratwanderung zwischen der Auflösung letzter Wahrheitsansprüche und Hegels Idealismus, beansprucht Rosenzweigs «vollkommene Erneuerung» des Denkens (DND 140) dennoch in einer vom Ereignis des Anderen aus transformierten Vernunft das «Ganze» systematisch denken zu wollen. Dieses «System der Philosophie» (DND 140) darf nun jedoch nicht mehr eine denkerisch vorausgesetzte «Alleinheit» entfalten, die sich im dialektischen Prozeß nur immer wieder selbst anschaut und sich gewissermaßen als «Schutz gegen Gott» (S 17) auf ihre Immanenz reduziert hat. Sein «System» beruht vielmehr auf einem eschatologischen Einheitsgedanken, der die Einheit als dynamisches, von Gott geschenktes Gut endzeitlicher Hoffnung erwartet. «Das All der Philosophen, das wir bewußt zerstückelt hatten, hier in der blendenden Mitternachtssonne der vollendeten Erlösung ist es endlich, ja wahrhaft endlich zum

² Rosenzweig selbst nennt den *Stern der Erlösung* später einmal einen Bibelkommentar «unter Weglassung des Textes» (GS I 1196). Zum jüdischen Zug vgl. Görtz 1992, 31ff. (Anm. 1); E. Lévinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München-Wien 1991, 110ff.

8. Österreichische Christlich-Jüdische Bibelwoche

15.–20. Juli im Bildungshaus Mariatrost/Graz

Veranstalter: Bildungshaus Mariatrost
Evangelisches Bildungswerk
Israelitische Kultusgemeinde

Thema: «... und schuf sie als Mann und Frau» (Gen 1,27)

Referenten:

Univ. Doz. Dr. Gerhard Bodendorfer-Langer;
Prof. Dr. Peter Fiedler;
Univ. Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann;
Univ. Prof. Dr. Chana Safrai;
Univ. Doz. Dr. Irmtraud Fischer;
Univ. Prof. Dr. Friedrich W. Marquardt;
Prof. Dr. Zwi Weinberg.

Informationen, Detailprogramm und Anmeldung:

Bildungshaus Mariatrost
A-8044 Graz, Kirchbergstraße 18
Tel. (0316) 39 11 31
Fax (0316) 39 11 31–30

Einen zusammengewachsen» (S 266). Dieses «System» ist relational, zeitlich strukturiert gedacht (vgl. GS I 484ff.), das Ganze, die Einheit als ein «Endliches», welches aus dem «Unendlichen» hervorbricht und «wieder ins Unendliche» (S 284) des «Einen über allem» (S 446) zurücktaucht.³

Mit dieser Neufassung des philosophischen Systems und des Einheitsgedankens nimmt Rosenzweig entscheidende Elemente des Alteritätsdenkens von *Emmanuel Lévinas* mit dessen strikter Unterscheidung von «Totalität und Unendlichkeit» vorweg und macht diese gerade in deren ethischer Relevanz im eigenen Ansatz fruchtbar. Nirgendwo sonst läßt sich dies besser studieren als im Zusammenhang der hiermit einhergehenden Begründung von Rosenzweigs nachidealistischer Wahrheits-theorie (vgl. S 423–472; DND 156ff.).⁴

Ein innergeschichtlicher Wahrheitspluralismus

Der signifikante Ausgangspunkt von Rosenzweigs Wahrheitskonzeption liegt in dieser erläuterten Unterscheidung von eschatologischer Allheit und transzendenter Gott. Wie von Hegels berühmter Identifizierung von Ganzheit und Wahrheit, die noch in Adornos *Negativer Dialektik* ihren energischen Widerspruch fand, her deutlich zu machen wäre, sprengt Rosenzweigs Diastase von «Totalität» und absolutem «Einen in und über Allem» die Ineinsetzung von Wahrheit und Gott. Um der unauslotbaren Transzendenz Gottes und des endlichen Subjekts willen, greift Rosenzweigs Trennung auf die Offenbarung in deren

³ Zu den kabbalistischen Impulsen der Zimzum- und Tikkuntheorie G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a.M. 1957.

⁴ Vgl. neben der angegebenen Literatur und deren Bibliographien z.B. W. Schmied-Kowarzik, Franz Rosenzweig, *Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Freiburg 1991; H.M. Dober, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs «Der Stern der Erlösung»*. Würzburg 1990, 254ff.

erwähnter doppelter Bedeutung zurück. Für ihn ohnehin das «Herz des All» (S 424), bildet bei ihm die Offenbarung Grundlage und Mitte auch seiner Wahrheitstheorie. Deren nicht umkehrbarer Kernsatz lautet deshalb: «Die Wahrheit ist nicht Gott. Gott ist die Wahrheit» (S 429). Selbst wenn man in der abendländischen philosophischen Tradition von Gott die Wahrheit als das erste und letzte dessen aussagen wollte, worin sein Wesen bestünde, so bliebe danach für Rosenzweig immer in Gott noch ein Überschuß über sein Wesen (vgl. S 428f.). Gott ist das absolute Subjekt der Wahrheit, «ihr Ursprung», oder allegorisch gesprochen: das Licht, aus dem das Leuchten der Wahrheit entspringt (S 432). Wahrheit, insofern als göttliche Wesenseigenschaft verstanden, als göttlicher Teil, wird auf diese Weise nochmals überstiegen durch das Jenseits des unendlich erhabenen Gottes, in dem alle Gegensätze schließlich ineinander fallen.

Infolgedessen jedoch stellt der *Stern der Erlösung* die Wahrheit nicht nur in den Kontext von Offenbarung und Liebe, sondern setzt sie sogar mit dem göttlichen Sichoffenbaren gleich. «Auch das Letzte», was wir von Gott wissen, ist nichts anderes als das Innerste, was wir von ihm wissen: daß er sich uns offenbart (...); aus dem scheinbaren Wissen um das Wesen wird die nahe unmittelbare Erfahrung seines Tuns; daß er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt nichts anderes, als daß er – liebt» (S 432; vgl. GS III 119, 128). Mit dieser Form, die Wahrheitsfrage zu bedenken, mit ihrer prinzipiellen Anbindung an vernehmende, zeitlich-weltlich verstrickte Vernunft einerseits und ihre Fundierung in der Absolutheit des Unendlichen andererseits, überführt Rosenzweig die Definition der Wahrheit in den Horizont des Personalen, Dialogischen und Kreatürlichen. Die letzte universale Wahrheit, wie sie für das Ende der Zeiten geschichtlich erhofft wird, auch sie ist angesichts der Herrlichkeit des Einen «selber nur – geschaffene Wahrheit» (S 464; vgl. GS I 293).

Insofern es der aus griechischem Erbe hervorgegangenen Wahrheitsphilosophie, sei es platonischen, aristotelischen oder thomasthomasistischen Zuschnitts, mit dem wahrheits- und erkenntnistheoretischen Basissatz der Entsprechung («adäquatio») von Sache und Vernunft stets um die Sicherung der Unbedingtheit und absoluten Beständigkeit der Wahrheit geht⁵, steht Rosenzweig dieser Strömung durchaus affirmativ gegenüber. Die Stiftung der Wahrheit durch Gott, die Differenz zwischen ihr und ihm unbeschadet aller Identität, darf nicht mit deren Verendlichkeit verwechselt werden, mit ihrer Versubjektivierung oder geschichtlichen Relativierung unter Suspension unbedingter Geltungsansprüche und -begründungen. Dem Gedanken der Selbstverbürgerung der Wahrheit, der Gründung der Wahrheit allein in sich selbst, wie er im transzendentalphilosophischen Rekurs auf das Subjekt über Descartes, Kant bis zu Hegel greifbar wird, wird von seiten des Stern der Erlösung ja gerade der Tautologievorwurf gemacht und mit ihm zugleich der Einwand, daß endliche Vernunft zu ihrer absoluten Fundierung nie würde vorstoßen können (vgl. S 429f.). Aber selbst dort, wo es Ähnlichkeiten etwa zur theologisch inspirierten thomastischen Konzeption einer «prima veritas» geben sollte, stünden ihnen wegen des Offenbarungstheorems immer größere Unähnlichkeiten gegenüber.

Sprache als Medium

Wie wohl auch er das Moment ihrer vorgängigen Unbedingtheit bestätigt, so überführt der Offenbarungsgedanke die Definition der Wahrheit aus der statischen Abstraktheit der Korrespondenztheorie in den Kontext von Intersubjektivität, Zeit und Geschichte im Medium der Sprache. Die Beständigkeit der absoluten Wahrheit «an sich» wandelt sich die in die Beständigkeit des in seiner Offenbarung treuen Gottes. Wahrheit ist eine solche, die sich erfahren läßt in dem sie zeitigenden Augenblick, die Existenz berührt, verwandelt und heilt und die die Subjekte sich gegenseitig zuwenden. Den Primat der reinen Erkenntnistheorie ersetzt die Intelligibilität des Dialogs, die Prädominanz der praktischen Vernunft vor der Epistemologie, kurz: die Vorordnung der «Weisheit der Liebe» (A. Finkielkraut). Dieses

Votum für den subjektiv-personalen Aspekt teilt Rosenzweig mit existentialistischen Positionen. Er widerstreitet jedoch deren – bei Heidegger etwa manifestierten – Reduktion auf Immanenz von Grund auf.⁶ Wahrheit ist für Rosenzweig nicht situationslos in jedem Moment wie ein fester Bestand geschichtlich abrufbar, sondern ein Ereignis, ein dialogisches Geschehen in historisch konkreten, unverwechselbaren Umständen, ein Ereignis, das in der Liebe des Einen gründet und innergeschichtlich vermittelt wird. Wahrheit ist von daher weniger als Satzwahrheit, als Axiom formaler Logik zu verstehen denn als Heilswahrheit, als Zuspruch und Zumutung der Realisierung von Gottes universalem Schalom zugleich.

Ist die ewige Wahrheit für Rosenzweig daher «nichts als die göttliche Offenbarung», nichts anderes als «die Liebe, mit der er uns liebt» (S 436), dann trägt die Wahrheit zeitliche Signatur. Nie in Besitz überführbar, nie zum Objekt zu machen, bleibt sie wesentlich unverfügbar. Wahrheit findet sich nicht in den Menschen; diese «philosophischen Lästerung» (S 436) will der «Stern» mit seinem totalitäts- und ideologiekritischen Gestus ein für allemal abweisen. Vielmehr befindet sich der Mensch «in der Wahrheit» (S 436), d.h.: im Raum einer als Wahrheit gegenwärtig erfahrbaren Verheißung, deren vollendet herausgebrachte geschichtliche Gestalt als erwartetes eschatologisches Ereignis stets «vor» ihm liegt. Wahrheit gilt Rosenzweig nicht als zeitlose Gegebenheit, sondern als dasjenige, was geschichtlich noch aussteht, nur keimhaft, partiell verwirklicht als Anteil an der einen absoluten Wahrheit, die von Gott am Anfang ausgeht und in ihm bleibend gründet. Für Gott ist «sie nicht Ergebnis, sondern gegeben, nämlich von ihm gegeben, Gabe. Wir aber schauen sie immer erst am Ende» (S 443; vgl. 468). Solange Geschichte währt, solange gibt es geschichtliche Wahrheit nur im Modus der dialogischen Suche nach ihr, nur in immer neuen, stets vorläufigen, von Irrtum und Sünde bedrohten Annäherungen, in denen sich dennoch etwas von ihr antizipatorisch anteilhaft zuträgt.⁷ Die vollendete Einheit von Wirklichkeit und Wahrheit: sie wird erst am Ende im vollendeten Dialog aller und der universalen Versöhnung von Mensch und Natur in Gott ganz stattgefunden haben (vgl. S 427ff.; GS I 292).

Sowohl die Absage Rosenzweigs an die apriorische Begründung von Wahrheit, an ihre Verwurzelung in einem sich selbst denkenden Denken, als auch seine Behauptung, daß sie in ihrem absoluten Geltungsanspruch nur zu vernehmen, in Empfang zu nehmen ist, gründen in dem von Offenbarung (in deren erläuteter doppelter Bedeutung) geschenkten hoffenden Vertrauen des ganzen Menschen, das Rosenzweig «Glauben» nennt (S 431; vgl. GS III 581ff.). Wahrheit beruht nicht auf dem Selbstvertrauen der Vernunft. Statt der Wahrheit «an sich», die immer nur sich selbst kennt, ist sie aufgrund ihres Geschenk- und Einforderungscharakters sowie ihrer existentiell-dialogischen Einwurzelung bei Rosenzweig «Wahrheit für jemanden» (DND 158). Gewiß verfällt der *Stern der Erlösung* in keinem Moment den Versuchungen einer doppelten oder gar vielfachen Wahrheit, die deren letzte Einheit und damit Grund und Norm wahrer Rede und Freiheit denunzieren müßte. Doch muß, wer Ernst machen will mit der befreienden wie bedrängenden geschichtlichen Aufgegebenheit der Wahrheit und ihrer geschichtlichen Ausständigkeit, eine Unterscheidung treffen zwischen dieser geschichtlich vielfältigen und der Einen, sie begründenden Wahrheit, die ein Teil Gottes ist (vgl. S 439). In dieser Richtung ist Rosenzweigs Überzeugung von einer «zuteilwerdenden» Wahrheit zu deuten, deren Notwendigkeit darin liegt, von «der» Wahrheit sich in «unsere» verwandeln und auf Grund dessen eben vielfältig, immer nur anteilgebend werden zu müssen. Die Eine Wahrheit kann sie dann «nur für den Einen» sein (DND 158). Daher haben deren geschichtliche Formen «an der ganzen Wahrheit nur teil. Wir wissen aber, daß es

⁶ Vgl. K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart 1960, 70ff.; B. Casper, *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denkern*, in: *Archiv di Filosofia* 53 (1985) 2/3, 173–195.

⁷ Daß Rosenzweig die ehrwürdige Tradition jüdischen Lernens in der Moderne wieder ins Spiel bringt, läßt sich studieren bei R. Sesterhenn, Hrsg., *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule*. München-Zürich 1987.

⁵ Zur Differenz zwischen geschichtlichem Wahrheitspluralismus und absoluter Wahrheit vgl. H.M. Baumgartner, Art.: *Wahrheit/Gewißheit*. Aus philosophischer Sicht, in: *NHThG* 5, 231ff.

das Wesen der Wahrheit ist, zu teil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre; auch die «ganze» Wahrheit ist Wahrheit nur, weil sie Gottes Teil ist» (S 462). In der Ambiguität dieser zuteilwerdenden Wahrheit von Zusage und Zumutung, von heilender Nähe und Verpflichtung tritt der hierauf beruhende praktisch-ethische Grundton dieser Wahrheitstheorie klar hervor: «Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ist, und wird das, was als wahr – bewährt werden will» (DND 158; vgl. S 436ff.). Wahrheit gibt es in dieser Überzeugung primär als den geschichtlich wahrgemachten und darin erst angenommenen, jeweilig bestimmten, einzigartigen Anteil an der einen Wahrheit.

Die Konsequenzen dieser Legitimation eines innergeschichtlichen Wahrheitspluralismus vor der endzeitlich erwarteten Einen Wahrheit Gottes freilich sind enorm.

Rosenzweigs Hierarchisierung der Wahrheiten

Entscheidend für das Weitere ist die entschieden positive Bewertung dieses innergeschichtlichen Wahrheitspluralismus. Anstatt ihn lediglich – platonisch – als aufzuhebende Privation gegenüber dem jeweiligen Aufschwung zur «an sich» bestehenden Wahrheit zu verstehen, gibt es für diese aus Rosenzweigs Alteritätsdenken herauswachsende Wahrheitstheorie notwendigerweise im Kontingenten verschiedene Wege zur Einen Wahrheit, die in ihrer immer bloß partiellen Begrenztheit einander brauchen und daher insoweit in sich legitim sind, insoweit sie sich dialogisch aktualisieren. Der abstrakten Logik steht die Liebe gegenüber, der Wahrheit «an sich» die Wahrheit «für» jemanden. Bildet aber der Liebesdialog den Ort der Wahrheitssuche, dann dürfen Ich und Du niemals ineinander überführt werden. Genau das Gegenteil gilt. Je mehr das Ich in Liebe zum Du Ich bleibt und das Du es selbst in seiner Hinwendung zum Ich, je mehr trägt sich Wahrheit zu. Diese «Bewährung» der Wahrheit in existentieller sowie welthafter Liebespraxis ist nicht der Wahrheitserkenntnis nachgeordnet, sondern diese selbst. Erst durch die Bewahrheitung der Liebe wird ein Gedankenkonstrukt für Rosenzweig wahr. Wo diese ausbleibt, intensiviert sich jede Theorie nur «zur potenzierten – und also falschen – Theorie» (GS IV/1, 49). Damit wird verständlich, warum Rosenzweig den Begriff der «Bewährung» zum «Grundwort» seiner Erkenntnistheorie erklärt, den er bewußt dem biblischen Verständnis von Erkenntnis entnehmen will (GS IV/1, 49). Erst Bewährung stiftet den wahren Beweis einer Theorie; sie fungiert als der letztgültige Maßstab des Erkennens.

Was dies konkret bedeutet, erklärt Rosenzweig so: «Wenn Luther am 30. Oktober 1517 gestorben wäre, so wären alle Kühnheiten seines Römerbriefkommentars auch nur die Extravaganzen eines Spätscholastikers» (GS IV/1, 49; vgl. DND 158ff.; BM 25). Dabei redet Rosenzweigs Bewährungsbegriff keiner generellen Entwertung logischer oder objektivistischer, satzhaft formulierter Vernunft – wie z.B. dem Nichtwiderspruchsprinzip – das Wort. Nur ordnet er sie und mit ihnen einen statischen Objektivitätsbegriff ein in eine dynamische Hierarchie von Wahrheiten, deren strukturierendes Prinzip der aktualisierte Grad ihrer Aussagefähigkeit über den Menschen als Ganzer sowie ihrer existentiell-praktischen Verwurzelung im subjektiven Vollzug bildet. Sie reicht bis zum Lebenszeugnis durch die liebende Übereignung des ganzen Menschen.⁸

All die bereits angeführten Konnotationen des Prophetischen im Werk Rosenzweigs sind hier mitzuhören, all die Momente, die aus jüdischer Tradition heraus ihn den Glauben als ein ganzheitliches Tun verstehen lassen (vgl. GS III 633), wenn Wahrheitserkenntnis in höchster Qualität im gemeinschaftsstiftenden, heilenden wie befreienden Akt vor der Wahrheit des Einen geschenkt wird, die es eben nur um den Preis dieser Bewahrheitung gibt. Wegen seiner konzisen Aussagekraft sei ein längerer Passus hierzu zitiert: «Die hoffnungslos statischen Wahrheiten, wie die der Mathematik, die von der alten Er-

kenntnistheorie zum Ausgangspunkt gemacht wurden, ohne daß sie dann wirklich über diesen Ausgangspunkt hinauskam, sind von hier aus als der – untere – Grenzfall zu begreifen (...). Von jenen unwichtigsten Wahrheiten des Schlages «zwei mal zwei ist vier», in denen die Menschen leicht übereinstimmen, ohne einen anderen Aufwand als ein bißchen Gehirnschmalz – beim kleinen Einmaleins etwas weniger, bei der Relativitätstheorie etwas mehr – führt der Weg über die Wahrheiten, die sich der Mensch etwas kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann» (DND 159).

Die Relativierung der platonischen «an sich seienden Wahrheit» bedeutet deshalb keineswegs die Relativierung von letztgültigen Wahrheitskriterien überhaupt, nicht das letztlich belanglose indifferente Nebeneinander divergierender Ansprüche und Geltungen, eben, wie Rosenzweig sagt, nicht die harmlose «Toleranz etwa eines Konversationslexikons» (GS I 1071; III 449ff.). Solange es Wahrheit überhaupt nur geben kann als bestimmte, jeweils zuteilwerdende Wahrheit, wenn sie immer meine, mich in meiner Situation, an meinem Ort treffende Wahrheit ist, die mir als befreiende wie gebietende Offenbarung zuteil wird, dann liegt darin die Bipolarität der Wahrheit von unbedingter Zusage und unbedingter Bindung zugleich und insofern genau der dramatische Ernst, der dem Heilsgeschehen selbst innewohnt. Die Eine absolute Wahrheit übereignet sich der Kreatur zu ihrer geschichtlichen Bezeugung in immer neuen, situationsabhängigen Momenten ihrer Bewahrheitung, in denen sie gleichwohl niemals einzuholen ist. Doch birgt jede geschichtlich realisierte Wahrheit kraft des sie tragenden Zuspruchs einen immer größeren Verheißungsüberschuß. In diesem Sinne liegt die Bewährung stets «vor uns» (GS III 451). In ihr geht es um das Hereinholen der Wahrheit Gottes in die Zeit, um die Verbreitung seiner Liebe.

Information und Rat für alle Betroffenen



190 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /GS 199,- /Sfr 25,-
ISBN 3-451-23619-2

Die Entstehung, Vorgehensweise und Glaubenslehre der zum Teil aggressiv arbeitenden Glaubensgemeinschaft werden in diesem Buch informativ und kompetent unter die Lupe genommen. Ein umfassender Ratgeber, der Anspruch und Wirklichkeit der Neureligion „Universelles Leben“ vorurteilsfrei untersucht.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

⁸ Zu einer vergleichbaren Unterscheidung von «Richtigkeiten» und «Wahrheiten» vgl. H. Vorgrimler, Wahrheit als Kategorie der katholischen Kirche und Theologie, in: H.P. Müller, Hrsg., Was ist Wahrheit? Stuttgart u.a. 1989, 40ff.

Dementsprechend läßt sich das Maß dieser Theorie genauer bestimmen als dasjenige, das sich nach der Radikalität des jeweiligen Beitrages zur Erlösung bemißt. Je mehr ein Mensch sich an den anderen liebend waggibt, je mehr ist er in der Wahrheit, die er damit zugleich zuwendet. Diese Grundlinien seiner Wahrheitskonzeption, die Rosenzweig vor allem deshalb als eine «neue» und als eine «jüdische» charakterisiert, weil sie zeitliche Erwartung und dialogisch-existentielle Praxis grundlegend berücksichtigt und insofern die Wahrheiten wertet «nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften», bündelt er in ihrer Kennzeichnung als «messianische Erkenntnistheorie» (DND 159).⁹

Das Jüdisch-Christliche Gespräch

Nur um ihre Dimensionen einmal anzudeuten und ohne darauf näher eingehen zu können, soll ein bis heute enorm ertragreicher Impuls dieser «messianischen Erkenntnistheorie» genannt werden. Ihre These einer dialogischen Wahrheitssuche liefert die vielleicht wichtigste Rechtfertigung für Rosenzweigs überaus fruchtbare, folgenreiche und dennoch unausgeschöpfte spekulative Begründung des Jüdisch-Christlichen Gesprächs, insofern diese These auf das Verhältnis von Judentum und Christentum angewendet wird.

Irdische Wahrheit spaltet sich danach zweifach auf. Dementsprechend verteilt sie sich auf Judentum und Christentum, die auf ganz unterschiedliche Weise die Erlösung vorwegnehmen.¹⁰ Wie sich für Rosenzweig in deren «in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen» kenntlich macht, liegen in ihnen die «beiden letzten Einsätze um die Wahrheit» vor (DND 159). Beide Religionen sind füreinander strikt notwendig, beide niemals ineinander aufhebbar, keine mehr in der Wahrheit als die andere. Durch ihre Komplementarität wird die absolute Wahrheit des Einen bezeugt. Daher muß Rosenzweig jeden Synkretismus strikt ablehnen. Beide sind kraft der Offenbarung aufeinander angewiesen und deshalb um so mehr in der Wahrheit, je mehr sie sich als Judentum bzw. Christentum artikulieren. Der Jude muß Jude bleiben, der Christ ein Christ. Daran wird nach Einschätzung Lévinas' ein Modell von Wahrheit greifbar, «die umso wahrer ist, als die Partner des Dramas zu verschiedenen Rollen berufen sind», die aber insofern absolut gleich wahr und von völlig symmetrischer Qualität sind, insofern sich in ihnen das absolut Wahre zweifach auslegt.¹¹ Den Erweis freilich ihrer endgültigen, jeweiligen Wahrheit überantwortet Rosenzweigs von Endzeiterwartung tingierter Wahrheitsbegriff erst am Ende demjenigen, der allein wahr «ist». «Nur bei Gott selber steht da die Bewährung, nur vor ihm ist die Wahrheit Eine» (DND 159).

Verbindet man die nur eben angedeutete soteriologische Qualität der messianischen Erkenntnistheorie mit der Reflexion dieser beiden, das Heil antizipierenden Gestalten, so läßt sich daraus mit Rosenzweig die Folgerung ableiten, daß der Ewige Gott Gestalt gewinnt in der Wahrheit, die am Ende der Zeiten all-gegenwärtig sein wird. Die absolute Wahrheit, nach der der Mensch strebt, wonach das Geschöpf verlangt, die aber stets unerreichbar bleibt, weil Gott weder das Resultat kreatürlicher

Praxis ist, noch sich in ihr auflöst, diese Wahrheit ist der Teil Gottes, sein Antlitz, durch das er sich kundmacht (vgl. S 469). «Antlitz», ein auf Gott übertragenes Bild des gegliederten, ebenmäßigen Gesichtes des Menschen, steht vor allem für die theozentrische Tiefenstruktur dieser Wahrheit, für deren «Unverkehrbarkeit» und absolute Gerichtetheit, für die es keine Eventualität oder Potentialität mehr gibt (S 469). Erst in der Vollendung der Wahrheit in der endzeitlichen All-Einheit stellt sich die wahre und vollendete Ordnung von Gott, Mensch, Welt her, «indem Gott das Haupt» dessen wird, was er als «Erster» und «Letzter» immer umfaßt (DND 159; vgl. 453f.). Der «Stern der Erlösung» (S 469), den Rosenzweig in seinem Hauptwerk sich denkerisch manifestieren läßt, dieser «Stern der Erlösung» ist das Symbol der Gestaltwerdung von Gottes heilender und versöhnender Wahrheit.

Rosenzweig ist in hinreichendem Ausmaß Rezipient jüdischer Mystik, um eine irdische Schau dieser in ihrer geschichtlichen Realität noch ausstehenden Wahrheit für möglich zu halten.¹² Es gibt seiner Ansicht nach lichte Augenblicke der Erleuchtung, der reinen, weltlosen, schweigenden Kontemplation, Grenzerfahrungen vollendeter Ästhetik, in denen für einen Moment lang trotz der Endlichkeit der Existenz sich das Ganze der Wahrheit als Ziel betrachten läßt (vgl. S 468ff.). Doch immer wird im *Stern der Erlösung* diese Kontemplation sogleich rückgebunden an das Geschehen, das sich in der Offenbarung ereignet. Sie ist kein gleichgültiger Akt *l'art pour l'art*. Rosenzweig überführt sie in das Leben und die Praxis der vor dem Einen Versammelten und verankert sie in der Einheit der «Erleuchtung des Gebets» (S 435) und der Liebe zum Antlitz des Anderen, in dem der Eine sich geschichtlich wahrhaft schauen läßt. «Im Lichte des göttlichen Antlitzes zu wandeln, wird nur dem, der den Worten des göttlichen Mundes folgt» (S 471), lesen wir am Schluß von Rosenzweigs Hauptwerk.

Vielleicht die eigentliche Quintessenz und Brisanz der Rosenzweigschen Wahrheitskonzeption liegt darin, daß sie Sinn und Zweck wissenschaftlicher Erkenntnis und theoretischer Konstrukte nicht im Horizont instrumenteller Vernunft (etwa im Sinne Max Horkheimers) definiert, sondern nach ihrem Nutzen für das gelungene heilvolle Zusammenleben der Kreaturen. Theorie ist ihm nicht etwas, was seinen Sinn in sich trüge, was sich selbst oder im Konzert mit anderen Theorien beweisen würde. Erkenntnis ist für ihn nur in der Liebe wahr, Wahrheit immer ethisch-praktisch durchtränkt. Sie muß um ihrer Legitimität willen im alltäglichen Vollzug immer wieder bewahrt werden.

Nun ist solch ein Postulat, wie es der *Stern der Erlösung* aufstellt, eine bloß theoretische Aussage, eine Forderung sogar, deren reale Einlösung indessen daraus nicht zwangsläufig folgen muß. Solches aber in einer doppelten Hinsicht für sein Werk sowie für sich selbst in einer Weise geleistet zu haben, deren zwei Momente – Denken und Biographie – sich gegenseitig tragen, begründen, aufschlüsseln, also eben verifizieren, dieses Signum kommt in ganz besonderer Qualität Franz Rosenzweig zu. Hierin vor allem könnte dann auch Rosenzweigs weiterführender Beitrag im gegenwärtigen philosophischen und theologischen Diskurs liegen. Denn in ihm scheint nicht allein der Streit um die Wahrheit mit Heftigkeit entbrannt zu sein, wenn etwa neuerdings das korrespondenztheoretische Wahrheitsmodell, von dem man glaubte, daß es seine Plausibilität verloren und seine einstmals dominierende Rolle inzwischen an Positionen wie die Konsens Theorie abgetreten habe¹³, neu in die Diskussion gebracht wird¹⁴, während andere hingegen, deutlicher

⁹ Vgl. zum praktisch verfaßten Logos bei Rosenzweig als Merkmal jüdischen Denkens B. Casper, *Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts*, in: W. Schmied-Kowarzik, Hrsg., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986, Freiburg–München 1988*, 566; E. Lévinas, «Zwischen zwei Welten». Der Weg Franz Rosenzweigs, in: G. Fuchs, H.H. Henrich, Hrsg., *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt a.M. 1987, 54f.; E. Lévinas, (Anm. 2) 116.

¹⁰ Zur Begründung: S. 331–423, 440ff.; St. Mosès, (Anm. 1) 180, 214ff. Auf die damit festgeschriebene Diskriminierung anderer Religionen, insbesondere des Islam, kann nicht eingegangen werden (vgl. z.B. S 129ff., 240ff.).

¹¹ E. Lévinas, Vorwort, in: St. Mosès, (Anm. 1), 13; F. G. Friedmann, *Judentum, Christentum, Deutschtum. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs*, in: StZ 113 (1988) 195.

¹² St. Mosès ([Anm. 1] 220ff.), um Bezüge Rosenzweigs zur Kabbala bemüht, definiert folgerichtig den «Stern» als «mystisches System».

¹³ Vgl. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1992, 153ff. 174ff.; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1978; F. Gruber, *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit*. Innsbruck 1993.

¹⁴ Vgl. z.B. A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in*

aus biblischen Traditionen heraus formulierend, ihren Sinn und ihr Wesen als Heilswahrheit betonen.¹⁵ Es gibt nämlich parallel dazu eine in ihrer Brisanz eher unterschätzte Debatte um die Frage, inwieweit die Wahrheit einer Theorie von der konkreten praktischen Existenz ihres Denkens nicht bloß zu unterscheiden, sondern generell davon ablösbar sei.¹⁶

Gebet und Liebe des Alltags

Im Duktus seiner messianischen Erkenntnistheorie liegt es beschlossen, daß der *Stern der Erlösung* selbst, das Buch über den Menschen und Welt erlösenden und darin geschichtliche Gestalt gewinnenden Gott, in der Liebe des Alltags und im Gebet in seiner Wahrheit ausgewiesen und bezeugt werden muß. Der *Stern der Erlösung* ist für seinen Verfasser bloß ein Buch, kein nicht etwa nur vorläufig erreichtes Ziel. Es wächst um seiner Wahrheit willen in sein Jenseits, «ins Nichtmehrbuch». Sein Aufhören ist zugleich ein Anfangen, eine Mitte, ist das Durchschreiten eines Tores hinaus ins Leben, wie es die berühmten Schlußzeilen des *Stern der Erlösung* sagen (vgl. S 472; BM 106ff.), das «Hineintreten mitten in den Alltag des Lebens» (DND 160), in dem es verantwortet werden muß. Somit findet der *Stern der Erlösung* an seinem Ende seine Erfüllung in dem, wovon der Offenbarungsdialog ausging und was die prophetische Tönung des von ihm her ausgebreiteten «Neuen Denkens» markiert, nämlich die Meditation von Mi 6,8: «Denn – er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig wandeln mit deinem Gott» (S 471).

Schon allein dadurch, daß er sein eigenes Werk dem Bewährungszusammenhang im Leben überantwortet, macht Rosenzweig seine Theorie «wahr», ohne daß deren Schwierigkeiten im Einzelnen übersehen werden dürften. Er führt sie überdies damit an die Ursprünge zurück, aus denen sie einst hervorgegangen ist. Das für den Ursprung des «Neuen Denkens» wegweisende Motiv, Erkenntnis vornehmlich als Dienst zu begreifen (vgl. GS I 681; DND 160), das seine Verweigerung der ihm von F. Meinecke offerierten akademischen Karriere inspirierte, kommt hier am Ende seines Hauptwerkes zur vollen Blüte.

Doch diese Bewahrheitung erfolgt noch in einem Zusammenhang ganz unvergleichlicher Art. Vorbereitet in der Figur seines Denkens – dieser im Medium der Sprache in dialogischer Erfahrung beheimateten Vernunft, dieser Standpunktphilosophie, in welcher der Philosoph sich selbst, sein Leben, seine unverwechselbaren Erlebnisse, seine konkrete Situation grundlegend miteinfließen läßt in seine Reflexionen – macht er sein Denken durch sein Leben wahr. Er bezeugt das, was er gedacht hat, in seiner Existenz. Damit bringt er sein theoretisches Werk und seine Biographie in eine wohl nur selten anderswo in dieser Dichte verschmolzene Einheit. Die «höllenwegpflastern den guten Vorsätze» (GS I 640), mit denen er in einem Brief den *Stern der Erlösung* enden sieht, hat er für sich persönlich beherzigt und zu befolgen gesucht. Rosenzweigs Philosophie hat sich daher im weitesten Sinne autobiographisch zugetragen (vgl. GS I 640). Leben und Werk können einzig zusammen verstanden werden, wie auch Lévinas betont, der in den Arbeiten Rosenzweigs nichts anderes als «das Werk eines Lebens» ausmacht.¹⁷ Dieses Leben aber war, nur wenige Jahre nach Fertigstellung des «Stern der Erlösung» beginnend, von einer grausamen fortschreitenden Lähmung gekennzeichnet, die Rosenzweig zunehmend ans Bett fesselte und alsbald jede verbale Ver-

ständigung mit seiner Umgebung verunmöglichte.¹⁸ Sicherlich sind manche der zeitgenössischen Zeugnisse, zumeist kurz nach seinem Tod verfaßt, hymnisch übersteigert. Zweifellos hat oftmals verklärende, salbungsvolle Laudation denen die Feder geführt, die wie Scholem zu Lebzeiten Rosenzweigs nicht voll derart überschwenglichen Lobes gewesen waren. Dennoch scheint es so zu sein, als wenn Rosenzweig seine todbringende Krankheit im Lichte des in seinen Texten so eindrücklich bekundeten Heilsoptimismus erlitten, ausgehalten, ja angenommen hätte; als wenn er das aus der Verheißung gespeiste «Vertrauen» (S 472) im Bestehen seines Leidens gelebt und als wenn er den Tod, wie er im Entwurf seiner Frankfurter Vorlesungen reflektiert, mitten in sein Leben genommen und darin bereits von dessen Macht «Erlösung» erfahren hätte.¹⁹

Die meisten seiner Besucher waren von der «wunderbaren Haltung» angesichts seines Schicksales berührt²⁰, von einer Demut, Frömmigkeit und Zuversicht, die einen «Hagiographen reizen» könnten.²¹ Was aber alle besonders beeindruckte, war Rosenzweigs Lächeln, seine einnehmende, geistreiche wie witzige Heiterkeit, sein von Grund auf fröhlicher Lebensgestus noch in den Qualen seiner Krankheit.²² Martin Buber, einer seiner eng-

¹⁸ Das einzig verbliebene Kommunikationsinstrument im Spätstadium seiner amyotrophen Lateralsklerose war eine Maschine, mittels derer seine Frau die von Rosenzweig übermittelten Buchstaben transkribieren konnte. Man muß sich vorstellen, daß wichtige Briefe und Aufsätze sowie Teile der Bibelübersetzung so zustandekamen; vgl. Goldner (Anm. 17).

¹⁹ «Nur wer das Bewußtsein des Todes ins Leben hineingenommen hat und es dort hegt nicht als Grenze des Lebens, sondern «media in vita», – nur der lebt wirklich, nur dessen Leben ist ewig, – erlöst von der Macht des Todes» (GS III 589).

²⁰ G. Scholem, Franz Rosenzweig und sein Buch «Der Stern der Erlösung», in: S 523–549, hier 526.

²¹ E. Lévinas (Anm. 9) 31. Von S. Freud wird als Ausdruck für die Authentizität und tiefe Verwurzelung in seiner Hoffnung das Wort überliefert: «The man had no other choice», in: N.N. Glatzer, Franz Rosenzweig. His life and thought. New York 1961, X.

²² Vgl. L. Baeck, Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Stuttgart 1958, 49f.; M. Susman, Franz Rosenzweig, in: H. Meyer, Hrsg., Ein Buch



**Institut für spirituelle
Bewußtseinsbildung in Politik
und Wirtschaft (ISPW)**

**Buddhisten und Christen
für eine friedlichere Welt**

**Eine interreligiöse Begegnung im
Lassalle-Haus Bad Schönbrunn**

Donnerstag, 2. Mai (18.30) – Sonntag, 5. Mai (14.00)

Durch die großen internationalen Tagungen 1994 und 1995 ist ein Erfahrungsdiallog zwischen Buddhisten und Christen in Gang gekommen, der zur Annäherung und konstruktiven Auseinandersetzung zwischen den Angehörigen beider Traditionen geführt hat.

Bei der kommenden Begegnung soll vor allem nach konkreten Möglichkeiten gemeinsamen Engagements für den Frieden gefragt werden.

Die Tagung steht allen am interreligiösen Dialog Interessierten offen.

Mit: Bernard Tetsugen Glassman, Pia Gyger, Dr. Hashi Hisaki, Prof. Dr. Richard Friedli, Sr. Christel König, Marcel Geisser u.a.

Leitung: Niklaus Brantschen SJ, Dr. Anna Gamma

Sonderprogramm und Auskunft:

Lassalle-Haus, Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach/Zug

Telefon 041/757 14 14, Fax 041/757 14 13

Philosophie und Theologie. Freiburg 1992; ferner L.B. Puntel, Wahrheits-theorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung. Darmstadt 1993.

¹⁵ Vgl. H.M. Baumgartner, (Anm. 5) 23ff.; K. Füssler, Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen. Ein Beitrag Karl Rahners zur theologischen Wissenschaftstheorie, in: H. Vorgrimler, Hrsg., Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg, u.a. 1979, 199–212; H. Vorgrimler (Anm. 8) 40ff.

¹⁶ So jüngst die Behauptung von J. Habermas in der Heideggerdiskussion: J. Habermas, Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: V. Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt a.M. 1989, 32ff.

¹⁷ E. Lévinas, (Anm. 9) 36. Vgl. A. Bauer (Anm. 1) 22, 31. R. Mayer (Anm. 1), 7; M.G. Goldner, Franz Rosenzweig in seiner Krankheit, in: W. Schmied-Kowarzik, Hrsg., Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986. Freiburg-München 1988, 335.

sten Vertrauten in den letzten Lebensjahren, gibt davon Kenntnis und deutet zugleich auf die Quelle dieser Heiterkeit: «Ich habe in all diesen Leidensjahren an Franz Rosenzweig nichts so sehr bewundert wie sein Lächeln. Es war kein zustandegebrachtes, kein geisterzeugtes Lächeln; es stieg auf aus der untersten Echtheit der Kreatur. Es war nicht überlegen und nicht resigniert, es war gläubig und gegenwärtig. Die Scherze, die fast auf jeder Seite seiner Bemerkungen zu meinen Übersetzungsmanuscripten standen, waren richtige natürliche Scherze und doch wie Dank, ja, wie Dankgebete.»²³ Was hier deutlich wird, ist die Realisation der Höchsthöhe dessen, was Rosenzweig selbst im *Stern der Erlösung* als vollendete Form geschichtlichen Wahrheitsvollzugs bezeichnet hat. Der Dienst, den sein darin bewahrheitetes Denken und Leben leistet, ist der des Gotteszeugnisses. Sein faktisch gelebtes Leben bezeugt noch an seiner Grenze die Erfahrung, die am Anfang seiner bewußt Philosophie und Theologie treibenden Existenz steht: die Erfahrung der Offenbarung und ihres Heilsversprechens. So lotete Rosenzweig nicht nur das aus, was der ihm verliehene Ehrentitel eines «Morenu» besagt, eines Lehrers. Sondern er wurde, wie es M. Susman und G. Scholem formulieren, zum Martyrer seiner eigenen Wahrheit, aus dessen Stummheit der «Laut der Worte des lebendigen Gottes» zu vernehmen war.²⁴

Bernhard Grümme, Münster/Westf.

des Gedenkens. Berlin 1930, 26; Sch. Ben-Chorin, Als Gott schwieg. Mainz 1989, 60; B. Casper, (Anm. 1) 357.

²³ M. Buber, Für die Sache der Treue, in: H. Meyer, Hrsg., Ein Buch des Gedenkens, Berlin 1930, 30. Von hier aus wäre eine Theologie des Lachens zu entwickeln.

²⁴ G. Scholem, (Anm. 20) 548; vgl. M. Susman, (Anm. 22) 20, 27.

«Ein schicklicher Platz»?

«Eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reiches, ... eine solche Stadt wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für *einen solchen schicklichen Platz* zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden.» Immanuel Kants Bekenntnis – aus dessen «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» – zur einst bedeutendsten Stadt in ostpreußischen

Gefilden dient dem Herausgeber *Friedemann Kluge* der kultur- und literaturhistorischen Anthologie über die Stadt Königsberg/Kaliningrad als Ausgangspunkt für eine Reihe von Fragen, die knapp fünfzig Jahre nach Kriegsende mit unverminderter Dringlichkeit gestellt werden müssen.¹ Kann die in kultureller Hinsicht erheblich entwurzelte Stadt an der Pregel wieder zu einer Begegnungsstätte toleranter Europäer werden? Welche Formen von Identität können sich unter den Bewohnern der etwa 0,9 Millionen Menschen vor allem russischer, belorussischer, ukrainischer und litauischer Herkunft entwickeln? Welche kulturgeschichtlichen, geistigen und wirtschaftlichen Funktionen wird das deutsche Element zu einem Zeitpunkt bedrohter politischer Transformation in der Exklave zwischen Tilsit/Sovets und Heiligenbeil/Mamonovo spielen? Auf der Suche nach einleuchtenden Positionen zur Verdeutlichung von Problemen, die den seit 1991 zwischen der Litauischen Republik und der Republik Polen lebenden Bewohnern der Russischen Föderativen Republik auf den Nägeln brennen, wählt Friedemann Kluge eine multiperspektivische Herangehensweise. Sie erteilt sowohl den in Kaliningrad Lebenden als auch den nahen und fernen Nachbarn das Wort.

In diesem breiten Spektrum, das der Herausgeber in seinem vielschichtigen Vorwort geschickt bündelt (d.h. historische Prozesse münden in reflektierten Bestandsaufnahmen), findet der Leser das lyrische Bekenntnis zur Kulturgeschichte Königsbergs ebenso wie die nüchterne Analyse kirchenbaulicher Substanz nach 1945. Daß sich solche unterschiedlichen Textsorten zu einer spannenden Dokumentation zusammenfassen lassen, verdeutlichen auch die Beiträge der Nachbarn. Der Litauer *Paleckis* referiert über «Kaliningrad als Barometer der Großwetterlage», die polnischen Publizisten *Robert Traba* (Olsztyn/Allenstein) und *Andrzej Sakson* (Poznan/Posen) setzen sich mit der willkürlichen Grenzziehung zwischen der russischen Exklave und Polen wie auch mit der polnischen Haltung zum nördlichen Nachbarn auseinander. Und die Deutschen? Ihre Beiträge wägen die fragile wirtschaftliche Situation Kaliningrads ab (*Gerhard Gnauck*, «*Wolken über Kaliningrad*»), prüfen die Optionen für eine freie Wirtschaftszone «*Jan-tar*» (*Thomas Gärtig*), legen den Zustand von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Kaliningrader Gebiet dar (*Reinhard Henkys*) und entwickeln mögliche Szenarien für den wirtschaftlichen Wiederaufbau und die kulturelle Neubestimmung der Bevölkerung (*Hartmut Zimmeck*). Ihre Beiträge zeichnen sich durch wohlhabewogene Zurückhaltung, nüchterne Bestandsaufnahmen und konstruktive Ermunterung aus, die in dem Resümee «Es gibt noch – oder wieder – Hoffnung auf den schicklichen Platz Königsberg».

Doch unter welchen Bedingungen ist ein «wirklicher Neuanfang» in diesem von Katastrophen schwer geschädigten Landstrich möglich? Für den Kaliningrader Historiker *Vladimir Gil'manov* bedeutet dies «den Mut zur historischen Wahrheit, den Mut zur Selbstidentifizierung» (S. 220) zu haben. In seinem Beitrag zum Mythos Königsberg plädiert er für eine kulturpolitische Logik, die sich in diesem schicksalsgeprüften Landstrich unter russischer Verwaltung «zu einem Prüfstein der europäischen Zukunft» entfalten müsse. Erfreulicherweise bleiben solche Sätze nicht nur als Bekenntnisruinen im Text. Gil'manov konkretisiert seine Vorstellungen in einem wohlreflektierten 14-Punkte-Programm, das ebenso lesenswert ist wie die historischen und politischen Implikationen des Beitrags. Heraustreten aus selbstverschuldeter Unmündigkeit müsse man nun in einem neuen Zeitalter der Aufklärung weiterarbeiten an einem Mythos Königsberg, den es mit Leben zu erfüllen gälte. Im Klartext heißt das: die aufgrund der deutschfaschistischen Vergangenheit und der sowjetischen Kulturbarbarei schwer geschädigte Landschaft, die Mitte der neunziger Jahre von «*heiliger Natur und kaputten Städten*» (*Ralf-Peter Mörtin*, «*Die Zeit*» vom 24.9.94) gezeichnet ist, muß zu einem Bestandteil europäischer Integrationsbereitschaft werden. Mit dieser Quintessenz gelingt es der Publikation aus dem jungen fibre-Verlag, einen bedeutenden Beitrag zur ostmitteleuropäischen Kultur- und Alltagsgeschichte zu leisten. Die dem Band beigefügte Auswahlbibliographie und die sorgfältig redigierten Texte machen deren Lektüre zu einem Vergnügen.

Wolfgang Schlott, Bremen

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

Gönnernabonnement: 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.

¹ F. Kluge, Hrsg., «Ein schicklicher Platz»? Königsberg/Kaliningrad in der Sicht von Bewohnern und Nachbarn. fibre-Verlag, Osnabrück 1994, 242 Seiten, DM 44,-.