



ORIENTIERUNG

Nr. 8 60. Jahrgang Zürich, 30. April 1996

MIT JUAN LUIS SEGUNDO (1925–1996) starb ein Gelehrter, ein Mann mit einer umfassenden Bildung im Bereich der Schönen Literatur, der Soziologie und politischen Wissenschaft, der Philosophie und Theologie. Der Jesuit und Theologe aus Uruguay starb am 17. Januar dieses Jahres.¹ Sein Tod wurde von der internationalen Öffentlichkeit wahrgenommen, und die Nachrichtenagenturen unterließen es nicht, zu melden, daß mit seinem Tod die Theologie der Befreiung einen ihrer Gründerväter und der zeitgenössische Humanismus einen seiner wichtigen Exponenten verloren hat. Deshalb ist es keine Überraschung, wenn Gustavo Gutiérrez, der mit dem Titel seines Hauptwerkes «Theologie der Befreiung» dieser theologischen Richtung ihren Namen gegeben hat, zum Tode von Juan Luis Segundo schrieb: «Sein Werk stellt bei uns in Lateinamerika den *bedeutendsten Versuch* dar – als ein solcher hat er außerdem eine große Bedeutung für die gesamte Kirche –, in einer kritischen Weise die vielfachen Aspekte der verheerenden Kluft zwischen dem Glauben und dem Leben zu verarbeiten... In seinen Schriften bemühte sich Juan Luis Segundo ständig darum, den Menschen von heute anzusprechen. Dabei verstand er es, dies mit einem ausdrücklichen Interesse für jene, die nicht den christlichen Glauben teilen können oder die aus irgendeinem Grund sich diesem fremd fühlen, zu tun... Sein Wissen und sein intellektuelles Profil brachten es mit sich, daß seine Texte seine Leser nie unbeteiligt ließen.»

Engagement und Intellektualität

Juan Luis Segundo war ein Mensch, der sich den Problemen und den Sehnsüchten unserer Gesellschaft und unserer Zeit verpflichtet wußte. Er war dies auf die ihm eigene Art als Intellektueller und in seinen Veröffentlichungen. Jene, die mit ihm persönlich vertraut waren, wußten, daß er nicht ein Mensch war, der sich im Rampenlicht großer Öffentlichkeit heimisch fühlte. Er zog die alltägliche Kleinarbeit vor, um mit seiner Kompetenz als Theologe bei den Prozessen der Humanisierung unserer Gesellschaft seinen intellektuellen Beitrag zu leisten. Die Kreativität und die Unabhängigkeit seines Denkens trugen ihm den Respekt seiner Zeitgenossen ein.

In seinem Heimatland Uruguay war Juan Luis Segundo vor allem bekannt und geschätzt im Milieu der Intellektuellen und bei jenen Christen, die sich für die neuen Herausforderungen der Gegenwart und für die sozialen Probleme öffnen wollten. Seit den sechziger Jahren waren es mehrere hundert Jugendliche und Erwachsene, die seine Seminare (*seminarios de reflexión*) besuchten, seine Vorträge hörten oder an jenen Gruppen teilnahmen, in denen er seine neu erarbeiteten Überlegungen zur Theologie, Soziologie und zur Wissenschaftstheorie vortrug. Noch viel größer war die Zahl jener, die seine rund zwanzig Bücher gelesen haben, von denen eine große Zahl in andere Sprachen übersetzt worden sind.³ Auf diese Weise war er während mehr als dreißig Jahren ein Lehrer für mehrere Generationen.

Das Werk von Juan Luis Segundo ist ausgedehnt. Neben einer großen Zahl von Artikeln ragen unter seinen Büchern besonders hervor: eine Theologie für Laien in fünf Bänden, eine ideologiekritische Studie über die Theologie als Wissenschaft, eine «Christologie für den Menschen von heute», eine Analyse der Funktion des christlichen Dogmas und der theologischen Erkenntnis im Befreiungsprozeß und eine Anthropologie in einer befreiungstheologischen Perspektive.⁴ Über dieses weitgespannte Werk sind eine Reihe von Studien geschrieben und in Europa wie in den Vereinigten Staaten einige Doktorarbeiten verfaßt worden.

Was läßt sich über Intention und Inhalt der Schriften von Juan Luis Segundo sagen? Ich bin der Meinung, daß es dazu aufschlußreich ist zu zitieren, wie er selber die theologische Reflexion beschrieben hat⁵: «Es geht darum, dem Menschen zu helfen, Mensch zu sein, indem man Gott ausdrücklich zum Gegenstand seines Sprechens macht.» Hier wird deutlich, daß für Juan Luis Segundo anstelle eines apologetischen

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Engagement und Intellektualität: Zum Tode von Juan Luis Segundo (1925–1996) – Einer der Väter der Befreiungstheologie – Theologische Bildung von Laien – Eine Christologie für den Menschen von heute – Selbstkritik des theologischen Denkens – Zur existentiellen Dimension des Denkens.

Elbio Medina Ylla, Madrid

KIRCHE

Gemeinschaft aus der Differenz mit dem anderen: Zu einer Tagung des Leiterkreises der Katholischen Akademien Deutschlands – Der Ort der Akademien im Prozeß des Dialogs und der Entscheidungsfindung – Was heißt Dialog in der Kirche? – Die Innen-Außen-Konstellation – Dialog und Differenz zum anderen – Erschließt der Glaube die Welt, oder lernt der Glaube von der Welt? – Die Funktion des kirchlichen Lehramtes – Zum Problem von Macht und Dialog – Die Herausforderung durch den ungläubigen Zeitgenossen – Eine Kirche, die sich auf die Realität ihrer Zeit hin entwirft.

Hans-Joachim Sander, Würzburg

ZEITGESCHICHTE/ÄSTHETIK

Adornos Musikphilosophie und die Nazi-Ästhetik: Die bis heute nicht eingeholte kulturkritische Position Adornos – Wendung aufs Subjekt als dessen Rettung vor der Ideologie und Praxis des Nationalsozialismus – Adornos «Philosophie der neuen Musik» als Kern seiner «Ästhetischen Theorie» – Eine Kritik an Kierkegaard als Kritik des Mythischen – Wider eine Beherrschung der Natur – Pseudophilosophische Begründung der nationalsozialistischen Praxis bei A. Rosenberg – Rassenbewußtsein als Voraussetzung eines Kulturbewußtseins – Eine Theorie des «Mythos» als Voraussetzung der Ästhetik. (Schluß folgt.)

Lucia Sziborsky, Düsseldorf

RUMÄNIEN

Kulturpolitik der Zwischenkriegszeit: Ein Interview mit der Historikerin Irina Livezeanu – Rumänischer Faschismus begann an den Universitäten – Der geistige Hintergrund der «Neuen Generation» – Politik gegen die jüdische Minderheit – Chance für eine multikulturelle Gesellschaft wurde verpaßt.

Interview: Albert von Brunn, Zürich

LITERATUR

Meschugge: Zu einem posthum veröffentlichten Roman von I. Bashevis Singer – Geschichte des jiddischen Aaron Greidinger in New York – Figuren als lebende Tote – Zähes Ringen um die Wahrheit.

Lorenz Wachinger, München

Verständnisses der Theologie (Ungläubige zum Christentum zu bekehren) ein Wahrheitskriterium maßgebend ist, das davon ausgeht, daß der christliche Glaube imstande ist, angesichts der Erfahrung des Menschen ein Wirklichkeitsverständnis zu vertiefen, das zu einem entschiedeneren und wirksameren Engagement für die Mitmenschen führen kann.

So sprach Juan Luis Segundo vom Gott Jesu Christi als einem Gott, der ausschließlich und mit ganzer Hingabe für das Wohl der Menschen besorgt ist. Aus diesem Grund war für ihn die höchste Form der Gottesverehrung, wenn man in seinem Verständnis von Religion wie in seiner religiösen Praxis von einem Anthropozentrismus ausging, der die menschliche Geschichte radikal ernst nimmt. So spricht er in einem der letzten von ihm veröffentlichten Artikel, in dem er auf die Christologie von Joseph Moingt eingeht, davon, daß ein theologisch hinreichendes und sachgemäßes Verständnis von Geschichte nicht dadurch gewonnen ist, wenn sie im Kreuzesgeschehen Jesu zu ihrem Wesenskern gekommen als grundsätzliche Infragestellung der Unveränderlichkeit Gottes verstanden wird. Im Gegenteil geht es darum, daß die Theologie in ihren Überlegungen die menschliche Realität grundsätzlich zur Kenntnis nimmt, in den Schicksalsschlägen jedes Tages ein Stück Liebe zu realisieren zu versuchen.⁶ Es geht also nicht darum, die Geschichte als eine von der Wirklichkeit Gottes in Frage gestellte Realität zu sehen, sondern vielmehr darum, daß diese sich in der Geschichte realisiere, um als Evangelium zur Vermenschlichung beizutragen.

Was wir hier gesagt haben, kann uns zusätzlich verdeutlichen, was Juan Luis Segundo 1986 in einer Ansprache in der Aula Magna der Päpstlichen Universität Comillas von Madrid als

¹ Am 31. Oktober 1925 in Montevideo geboren, trat Juan Luis Segundo 1941 in den Jesuitenorden ein, studierte Philosophie in San Miguel (Argentinien), Theologie an der ordenseigenen Fakultät St. Albert (Louvain) und schloß seine Ausbildung mit einer Promotion in Philosophie an der Sorbonne in Paris ab (Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne. Ed. Aubier, Paris 1963). 1959 kehrte er nach Uruguay zurück, arbeitete in der theologischen Erwachsenenbildung, in deren Rahmen er das «Zentrum für theologische und sozialwissenschaftliche Studien Peter Faber» gründete. Von 1966 an gab er die Monatszeitschrift «Perspectivas de Diálogo» heraus, bis diese auf Druck der Regierung 1975 ihr Erscheinen einstellen mußte. Im gleichen Jahr schlossen die Ordensobern auch das Zentrum. Bis zu seinem Tod setzte Juan Luis Segundo seine Seelsorgearbeit für Laiengruppen fort, und obwohl er während seines ganzen Lebens nie eine akademische Funktion in seiner Heimat wahrnehmen konnte, war er ein angesehener Gastdozent an der Harvard-Universität wie an Universitäten in Toronto, Montreal, Birmingham, São Paulo und Madrid. Während des Höhepunktes der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie und als Antwort auf die erste Instruktion über die Befreiungstheologie (1984) der Glaubenskongregation veröffentlichte er eine umfangreiche Studie: *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid 1985.

² G. Gutiérrez, Juan Luis Segundo: una amistad para toda la vida, in: *Signos* (Januar 1996), S. 8.

³ Zu den Hauptwerken vgl. die Anm. 4. Alle wichtigen Hauptwerke liegen in einer englischen Übersetzung bei Orbis Books (Maryknoll/N.Y.) vor. In deutscher Sprache liegen folgende Beiträge vor: *Dialog und Fundamentaltheologie*, in: *Concilium* 5 (1969), S. 447–452; *Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux*, in: *Concilium* 10 (1974), S. 434–443; *Die zwei Theologien der Befreiung in Lateinamerika*, in: M. Sievernich, Hrsg., *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch. (Forum Politische Theologie, 6). Mainz 1988, S. 103–117; *Jesus und seine Gemeinde*, in: G. Collet, Hrsg., *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Theologie*. Freiburg, u.a. 1988, S. 107–126; *Artikel «Freiheit und Befreiung»* und *Artikel «Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit»*, in: I. Ellacuría, J. Sobrino, Hrsg., *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1, Luzern 1995, S. 361–382 und 433–460.

⁴ *Teología abierta para el laico adulto*. 5 Bände, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968ff.; eine Neubearbeitung in drei Bänden unter dem Titel «Teología abierta». Cristiandad, Madrid 1983; *Liberación de la Teología*. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. 3 Bände, Cristiandad, Madrid 1982; *El dogma que libera*. Sal Terrae, Santander 1989; *Qué mundo? Qué hombre? Qué dios?* Sal Terrae, Santander 1993.

⁵ J.L. Segundo, *El dogma que libera*. Sal Terrae, Santander 1989, S. 31.

⁶ J.L. Segundo, *El hombre que venía de Dios*, in: *Miscelánea Comillas* 53 (1995), S. 43–79; zu J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*. Cerf, Paris 1993.

grundlegende Ausrichtung seines theologischen Denkens genannt hatte: «Die Option für die Armen, für jene, die in unmenschlichen Bedingungen leben, ist nicht ein Gegenstand der Befreiungstheologie, sondern sie ist die *erkenntnistheoretische Voraussetzung*, um das Wort Gottes zu interpretieren.» Die Option für die Armen muß, um mit Entschiedenheit gegenüber leichtfertigen Verallgemeinerungen gelebt werden zu können, als ein dauernder Lernprozeß verstanden werden, der sich von den vielfachen und verschiedenartigen Anstrengungen im Dienste der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit immer wieder neu bestimmen läßt.⁸

Wie wir gesehen haben, verstand Juan Luis Segundo seinen Einsatz für die aktuellen Probleme der Menschen so, indem er die verschiedenen Aspekte des menschlichen und intellektuellen Bereichs zu erforschen suchte. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich auf zwei Momente seines Engagements eingehen, auf sein Interesse für methodologische Fragen und sein Interesse für die existentielle Dimension des menschlichen Denkens.

Methodenprobleme der Befreiungstheologie

Was die Methodenprobleme der Befreiungstheologie betrifft, war es für Juan Luis Segundo ein wichtiges Anliegen, daß progressive Christen nicht in die lähmende Falle geraten, einen abstrakten Diskurs über Befreiung zu führen. Vielmehr sollte der theologische Diskurs fähig sein, die Theologie und die religiöse Praxis von jedem sie entfremdenden oder behindernden Element zu befreien. Juan Luis Segundo ging dabei von der Beobachtung aus, daß es nicht nur religiöse wie theologische Diskurse gibt, die entfremdend wirken, sondern daß gleichzeitig progressive Diskurse existieren, die im Endeffekt das Vertrauen des Menschen in sich selber, die Welt in einen für Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit geeigneteren Ort umzugestalten, auslöschen können.

Darum genau war für Juan Luis Segundo eine hermeneutische Methode wichtig, die imstande ist, eine den *status quo* festschreibende Theorie wie Praxis zu erkennen und zu kritisieren. Nur dies macht es möglich, daß das Evangelium seine Fähigkeit, eine befreiende Botschaft zu sein, wiedergewinnt oder behält. Juan Luis Segundo definiert diese methodologische Notwendigkeit als einen *hermeneutischen Zirkel*, dessen wichtige Elemente er in seinen Details in seinem Buch «Befreiung der Theologie» dargelegt hat. In diesem Buch wie in andern Veröffentlichungen kämpfte er sowohl gegen jeden religiösen Eifer, der den Glauben auf eine bloße Frömmigkeit zu reduzieren versucht, wie auch gegen jeden Rationalismus, der unter einer vorgespielten Wertneutralität dem gegenwärtigen Menschen die Werte und Verhaltensweisen einer ungerechten, die Mehrheit der Menschen marginalisierenden Gesellschaft einprägt.

An zweiter Stelle habe ich oben die Bedeutung erwähnt, die Juan Luis Segundo der existentiellen Dimension des Denkens gegeben hat. Eine existentielle Dimension, die Torres Queiruga auf folgende Weise beschrieben hat: «Sich mit den grundlegenden Erfahrungen auseinanderzusetzen, sich dem gegenwärtigen Leben und der alltäglichen Sprache auszusetzen, macht eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie aus. Juan Luis Segundo ist ein Lehrmeister für diese Aufgabe.» Vor allem gilt dies für die existentielle Dimension des Denkens, denn sein ganzes Werk war auf ein einziges Ziel angelegt, nämlich die

⁷ Dieser Vortrag ist veröffentlicht unter dem Titel: *La opción por los pobres como clave para entender al Evangelio*, in: *Sal Terrae* 74 (1986), S. 473–482, hier 476. Aus der Zusammenarbeit mit der Universität Comillas resultierten eine Reihe von Beiträgen, die in den «Miscelánea Comillas» veröffentlicht wurden: *El legado de Colón y la jerarquía de verdades cristianas*, in: ebenda 46 (1988), S. 107–127; *A propósito de un artículo*, in: ebenda 47 (1989), S. 297ff.; *El hombre que venía de Dios*, in: ebenda 53 (1995), S. 43–79.

⁸ J.L. Segundo, *El legado de Colón y la jerarquía de verdades cristianas*, in: ebenda (vgl. Anm. 7), S. 107–127; vgl. auch ders., *El dogma que libera*. Sal Terrae, Santander 1989.

Menschen freier zu machen, das Leben menschlicher zu machen, um so das zu erreichen, was Paulus in seinem Brief an die Galater schrieb, «damit wir frei sind, befreite uns Christus». Dies brachte ihn dazu, ein verändertes und gleichzeitig verändertes Verständnis dessen herauszuarbeiten, was in den neutestamentlichen Schriften bezogen auf das Leben Jesu zum Ausdruck kommt.

Auf diese Weise ist die Theologie von Juan Luis Segundo eine Theologie, die mit intellektueller Strenge eine mystische Erfahrung der Begegnung mit einem Gott erarbeitet, der sich dafür einsetzt, daß seine Kinder, die Menschen, nicht die Spur dessen in der Geschichte verlieren, was ihr Wertvollstes ist: die Fähigkeit zur Liebe und zum Einsatz für Gerechtigkeit inmitten herrschender Ungleichheit, die Fähigkeit, Strukturen und vielfältige Beziehungen aufzubauen, die fähig machen, auf Situationen

der Gleichgültigkeit und der Passivität zu reagieren. Im Anschluß an Juan Luis Segundo läßt sich sagen, daß dies die einzige und ausschließliche Art und Weise ist, in der uns Gott seine erlösende Tat anbietet.

Der Tod dieses gläubigen und engagierten Intellektuellen fordert uns außerdem auf, unsere Aufmerksamkeit seinem Werk zuzuwenden. Juan Luis Segundo hat es uns als ein Zeichen seiner Freundschaft hinterlassen. Wer seine Bücher gelesen hat, weiß, daß ihr inhaltlicher und interdisziplinärer Reichtum neue und menschlichere Perspektiven eröffnet.

Elbio Medina Ylla, Madrid

Dieser Artikel wird in der nächsten Ausgabe der «Miscelánea Comillas» 54 (1996) erscheinen. Aus dem Spanischen übersetzt und redigiert von Nikolaus Klein.

Gemeinschaft aus der Differenz mit dem anderen

Das Dialogsymposium des Leiterkreises der Katholischen Akademien

«Die Wahrheit ist für den, der sie sucht, schwierig geworden. Man hat um der Wahrheit willen die Last und auch die Lästigkeit des anderen zu ertragen.» Dieser Gedanke Josef Simons zur Philosophie des 20. Jahrhunderts kennzeichnet ein Symposium, das der Leiterkreis der Katholischen Akademien Deutschlands vom 11. bis 14. März in Stuttgart-Hohenheim veranstaltete. Es war dem «Dialog als Selbstvollzug der Kirche» gewidmet und sollte «Dimensionen einer Theologie und Ekklesiologie des Dialogs» ergründen. Die Katholischen Akademien sind klassische Orte des Dialogs in und um Kirche. Bleibt Dialog aus, obgleich er eingefordert wird, werden Akademien als eine der ersten kirchlichen Institutionen davon getroffen. Es war also durchaus im eigenen Interesse, wenn Gebhart Fürst, Vorsitzender des Leiterkreises, zum Ziel des Symposiums «eine zeitgenössische theologische und ekklesiologische Dialogik» setzte und damit dem Auftrag der Akademien nachkam, in der Kirche eine Öffentlichkeit für bedrängende Fragen von heute zu schaffen. Die dazu Eingeladenen mußten sich auf einen Dialogprozeß einlassen. Es konnte nicht damit getan sein, Referate zur späteren Veröffentlichung – die auch hier geplant ist – vorzutragen. Der Verlauf der Diskussionen zeigte Dialog als einen Prozeß, der von der Differenz der Teilnehmerinnen und Teilnehmer lebt. Insofern die meisten Referenten die vier Tage des Symposiums präsent waren, war eine wichtige Strukturbedingung der Dialogperspektive erfüllt. Ihre Bedeutung ist von gesamtkirchlicher Relevanz. So lud Bischof Walter Kasper zu einem Empfang, verband sein Grußwort mit dem Ziel des Symposiums und erinnerte daran, daß auch die Bischofskonferenz synodale Prozesse in der Kirche fördern möchte. Die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Rita Waschbüsch, hatte die Anmeldung zurückziehen müssen; und Annette Schavan, verantwortlich für das Dialogpapier des ZdK¹, mußte in Wahlkampfzeiten in Dialogen um andere Differenzen präsent sein.

Das Eröffnungsreferat von *Peter Neuner* setzte den Ton für die Veranstaltung, weil es das Problem klar benannte. Seine Durchsicht kirchlicher Dokumente während und nach dem Konzil lehrt, daß stets nur Menschen im Außen der Kirche als Partner des Dialogs angesehen werden, während in ihrem Innen keine Dialoge, sondern Kolloquien herrschen. Das gilt insbesondere für die Dialog-Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam Suam* (1964); innerhalb der Kirche bestimmen Autorität und Gehorsam die Gemeinschaft. Daran wird die Doppelbödigkeit einer *Communio*-Ekklesiologie sichtbar, welche in der Kirche die Realität eines Innen-Außen-Problems abstreitet und Gemeinschaft vor-

aussetzt. Sie muß um der Gemeinschaft willen auf Dialoge um Differenzen verzichten, und zwar besonders dann, wenn solche Differenzen offenkundig werden. Dieses während der Diskussion mit Neuner eher resignativ gezogene Ergebnis möchte ich hier analytisch aufgreifen; es repräsentiert das Grundproblem des Dialogs in und um Kirche. Denn zeigt sich in den Forderungen nach Dialog in der Kirche nicht eine Innen-Außen-Konstellation auch in ihrer eigenen Gemeinschaft? Melden sich dabei nicht Menschen zu Wort, die sich in einem Außen zu kirchlicher Entscheidung und Repräsentanz vorfinden, obgleich sie zu deren Innen gehören, dort aber wegen ihrer Differenz als lästig empfunden werden? Gehört Dialog wegen seiner strukturellen Verbundenheit mit den anderen nicht in den ekklesiologischen Rahmen, wie er von der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanum als «Kirche in der Welt von heute» gezogen wurde?

Diese Fragen stellen sich um so mehr auf dem Hintergrund der philosophischen Debatte, die *Josef Simon* und *Werner Stegmaier* als Außenperspektive zur Theologie vortrugen. Glaubte man im Gefolge der Aufklärung, Vernunft unterbräche Gewalt, so muß nach den Erfahrungen dieses Jahrhunderts gesagt werden: Dialog unterbricht die Gewalt, Dialogverweigerung fördert sie. Dialog kann nicht über Vernunft, sondern Vernunft muß über Dialog bestimmt werden. Aus der Reihung Husserl, Buber, Sartre, Gadamer, Lévinas bestand Stegmaier auf der Einsicht, daß der andere eine Heimsuchung verkörpert, die Dialog erzwingt. Als Übertragung des Ego, Offenbarung des Du, Störung der Existenz oder Mittel der Horizontverschmelzung ist er nicht radikal, sondern vorläufig bestimmt. Der andere begegnet mir als Gewalt, während der Blick auf und von ihm sie unterbricht; die Sprache dieses Blicks, so könnte man daraus folgern, ist der Dialog. Es besteht also keine Freiheit zum Dialog, weil der andere keine sekundäre Größe für die eigene Orientierung verkörpert. Im Angesicht dieser bedrängenden Differenz sind wir des Dialogs mit ihm bedürftig. Ähnliches gilt für die Wahrheit. Sie verlangt, so Simon, in der Epoche der Differenz nach Dialog. Ohne dessen Last gibt es keine Wahrheitssuche; denn Vernunft braucht stets fremde Vernunft, Dialoge um die Wahrheit verlaufen wegen dieser unaufhebbaren Differenz unendlich; die knappe Ressource Zeit erzwingt förmlich ihren Abbruch. Um aber in der Differenz bestehen zu können, entwickelt der Dialog Zeichen. Sie repräsentieren die Basis, um in der Differenz mit den anderen leben und handeln zu können. Doch was, so fragten die anwesenden Theologinnen und Theologen zurück, wenn ein Dialog ohne Grund und Argument abgebrochen oder gar verweigert wird? Welchen Stellenwert hat die Frage nach der Macht in dieser Dialogik? Welche Repräsentanz gibt sie den realen Lebensproblemen, an denen die Differenzen zur Darstellung kommen?

¹ Vgl. A. Schavan, Hrsg., Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche. Kevelaer 1994.

Dialog und Differenz zum anderen

«Gibt es einen Heiligen Geist des Dialogs?» war *Bernd Jochen Hilberath* vom Leiterkreis gefragt worden. Er setzte seine Antwort mit der *Communio*, welche von Gottes Offenbarung gestiftet ist. Gerade weil die Heilswahrheit nicht innerweltlich, sondern von Gott her konstituiert ist, sei Dialog als Gemeinschaft gleichberechtigter Partner möglich. Mit dem Begriff der Trinität markiert Theologie die Einsicht, daß Gott nicht auf Dialog mit der Welt angewiesen ist, sich aber im Heiligen Geist die Welt öffne. Dieser Geist stiftet die Offenheit des innerweltlichen Selbst auf den anderen hin und gehöre insofern zum Dialog. Doch muß hier zurückgefragt werden, ob ein solches Verständnis Gemeinschaft nicht vorschnell voraussetzt, während die Trinitätstheologie gerade das Differenzproblem einer Gemeinschaft verhandelt. Markiert Trinität nicht eher eine Gemeinschaft aus der Differenz mit den anderen als eine den Differenzen vorausgehende Gemeinschaft? Ist der Dialog von der Trinität her oder nicht vielmehr Trinität über den Dialog zu bestimmen? Und ist es nicht für die Pneumatologie kennzeichnend, daß in der Schrift mit Paulus und Johannes und in der jüngeren Kirchengeschichte mit Léon-Joseph Suenens und Hélder Câmara gerade jene auf den Heiligen Geist verweisen, welche der fraglosen Eingliederung in bestehende Gemeinschaftsordnungen widerstanden und Dialog um Differenzen in der Kirche und zur Welt einforderten? Setzt man bei dieser Differenz zu Hilberath an, dann personifiziert der Heilige Geist die Macht, jene Differenzen von Eigenem und Anderem, von Innen und Außen, von Kirche und Welt zu bestätigen, die im Dialog lebensdienlich werden.

Hermann-Josef Pottmeyer forderte gerade angesichts der jüngsten lehramtlichen Entwicklung den Weg zu einer dialogischen Kirche ein. Denn eine Kirche, die im Innen keine Gemeinschaft des Dialogs verkörpere, kann ihrem Auftrag nicht entsprechen. Der Kronzeuge seiner Position ist die altkirchliche *Communio-Ekklesiologie*, die auf und nach dem Konzil wiederentdeckt wurde. Mit ihr in Dialog zu treten, gehört zum Bewußtsein der Kirche um sich selbst. Zugleich bleibt sie ein Außen gegenwärtiger Kirche, weil sie nicht einfach kopiert werden kann. Ihre Einsichten sind vielmehr durch den neuzeitlichen Subjektwerdungsprozeß zu deklinieren, was beim Ersten Vatikanum mit der Stellung des Papstes und beim Zweiten Vatikanum mit dem Subjektsein der Gemeinschaft erstmals umgesetzt wurde. Das führt, so Pottmeyer, gerade nicht in die Aporien der modernen Emanzipationsbewegungen, die den Einzelnen über die Gemeinschaft stellen. Vielmehr weist es auf eine kenotische Kirche, welche Dialog um des Reiches Gottes willen führt. Doch wäre nicht um Pottmeyers Vorschlag einer kenotischen Kirche willen die umgekehrte Perspektive zum Thema zu machen? Auf dem jüngsten Konzil gehört es zum Begriff der Kirche von sich selbst, sich in das Außen der Welt von heute zu stellen, um zur Gemeinschaft des universalen Heilswillens Gottes zu gelangen. So gesehen beginnt eine dialogische Gemeinschaft *ad extra* und wäre die altkirchliche *Communio* von diesem Außen her zu gewinnen und *ad intra* kann die Gemeinschaft der Kirche keine kenotische Existenz führen.

Narrativ führte *Dietmar Mieth* einen Dialog mit dem Glaube-Welt-Verhältnis der jüdischen Tradition. Sie betont im Turmbau zu Babel nicht die menschliche Hybris, sondern anerkennt die weltdurchdringende Pluralität der von Gott gestifteten Sprachen. Indem Glaube Welt als Schöpfung begreift, eröffnet er das Projekt der Humanisierung und stiftet Ethik als Basis seines Weltverhältnisses. In der Welt findet der Glaube stets Gläubigkeit, und im Glauben befindet sich immer schon Weltlichkeit. Mieth faßt diese Logik struktureller Implikation von Glaube und Welt als narratives Konzept, um von Glaube und Welt her Brücken ethischer Erfahrung zu stärken. Wenn Kirche den Weltdialog behindert und sich vor der Gläubigkeit der Welt verschließt, bricht sie sich selbst Erfahrungen des Glaubens ab. Doch muß man Mieths Konzept befragen, ob es das kreative

Potential in der Differenz von Glaube und Welt hinreichend berücksichtigt. Verdeckt sein Weltbegriff nicht das Potential des Glaubens, gegen die Zeit von heute Brüche der Humanität zu markieren? Und umgeht sein Erfahrungsgedanke nicht das historisch ausgewiesene Potential der Welt, auch wider die Ethik des Glaubens Menschenrechte durchzusetzen? Eröffnet der Glaube der Welt die Humanität, oder kann er sie allererst in den Zeichen der Zeit entdecken, deren Differenzen Kirche zunächst ratlos machen und zum Dialog zwingen?

Überwindung einer Innenperspektive

Dialog und Differenz zum anderen sind strukturell verbunden. Eine *Communio* jenseits der Innen-Außen-Konstellation von eigenem und anderem – sei sie ekklesiologisch, trinitätstheologisch oder ethisch vorstrukturiert – droht die Realität von Differenzen zu einer äußerlichen Größe zu machen. Aber die Differenzen sind das Außen, von dem her das Innen des Dialogs konstituiert ist. Erst in seiner Praxis entsteht eine *Communio*, die vor der potentiellen Gewalt der Differenz zum anderen bestehen kann.

Wohin eine reine Innenperspektive führt, zeigte der Vortrag von *Armin Kreiner* auf. Er arbeitete das Dilemma einer religiösen Gemeinschaft heraus, die der heilsbedeutsamen Wahrheit ihres Glaubens gewiß sein muß, obwohl die objektive Geltung von Wahrheit unweigerlich hypothetischer Natur ist und den Dissensen eines Dialoges ausgesetzt wird. Die Heilswahrheit muß in der religiösen Gemeinschaft objektiv gelten, aber keine subjektive Gewißheit kann objektive Wahrheit garantieren. Kreiner schlug als Ausweg vor, von der herkömmlich überbetonten Glaubensgewißheit Abstand zu nehmen und den Falsifizierungsproblemen der Glaubensaussagen ins Auge zu sehen. Lediglich in Not- und Ausnahmefällen sei noch von der Autorität des Lehramtes Gebrauch zu machen; es könne – und müsse dann auch – zur Sicherung der Identität der Gemeinschaft Dialoge abbrechen, wenn Heilswahrheiten auf dem Spiel stehen. Doch wie verträgt sich Kreiners Argumentation mit einem Lehramt, das auf dem jüngsten Konzil daran glaubt, um der Wahrheit willen Dialog führen zu müssen? Bleibt für die Sicherung der Heilswahrheit einzig Kreiners defensive Sicht des Lehramtes? Wäre nicht dessen offensiver Gebrauch realisierbar, der das Risiko des Dialogs um der Entdeckung der eigenen Wahrheit willen sucht und gerade darin Glaubensgewißheit erzeugt?

Um das umfangreiche Programm bewältigen zu können, trennte man sich danach in zwei Sektionen. Dem Dialogprozeß auf dem Symposium selbst war das nicht förderlich. Das trifft nicht die Qualität der Beiträge, sondern die Organisation der Veranstaltung. Gerade im Dialog, so zeigt diese Erfahrung, gilt der ästhetische Grundsatz von Mies van der Rohe: «less is more».

Die einzige Referentin des Symposiums, *Claudia Michel-Lücking*, führte in das gute Dutzend jener Papiere ein, die seit der Kölner Erklärung von 1989 mit Dialoganliegen an die Öffentlichkeit traten. Wie ein roter Faden zieht sich hier die Forderung nach überfälligen innerkirchlichen Konsequenzen aus dem Zweiten Vatikanum durch. Aus konkreten Gegenbeispielen geboren, klagen sie den innerkirchlichen Dialog ein; jenes des ZdK nimmt ihn sogar zum Titel. Sie stellen öffentliche Differenzen nicht hintan, sondern um der Kirche willen in den Mittelpunkt. Nach der Phase dieser Erklärungen ist jetzt die Zeit, Allianzen zu bilden und dem Dialog institutionelle Strukturen zu geben. Doch ist auch material über die Papiere hinauszugehen. Michel-Lücking verwies auf die Frauenfrage, welche die Dialogpapiere zwar nennen, ohne ihr aber für den Dialog strukturelles Gewicht beizumessen.

Norbert Mette analysierte die jüngste Dialogforderung, das Kirchenvolksbegehren. Er sah in ihm den Aufschrei nach Dialog gegen eine verfehlte Pastoralmacht, welche auf die Betreuung, aber nicht die Subjektwerdung der Gläubigen zielt. Durch

den öffentlichen Erfolg dieser Dialogforderung ergibt es jetzt eine Basis, die Tradition der *non-governmental-organisations* (NGO's) für das Leben der Kirche zu erschließen.

Wilhelm Geerlings Analyse der Strukturen der alten Kirche bestätigten aus der historischen Differenz, was Neuners Durchsicht der Dokumente aus jüngerer Zeit gezeigt hatte. Auch wenn die Akklamation des Volkes bei der Bischofswahl große Bedeutung besaß, hat die alte Kirche den Dialog nicht zum Thema gemacht. Das synodale Element ist in ihr nicht mit dialogischer Kirche gleichzusetzen.

Der Tradition des synodalen Prinzips folgen auch *Richard Puza* und *Heribert Heinemann*; denn Synode ist jene Dialogform, die auch kirchenrechtlich greift. Sie differieren jedoch in der Einschätzung der Demokratie als des anderen der Kirche. Heinemann sieht in ihr keine kirchenrechtliche Alternative, weil in der Demokratie alles veränderbar, in der Kirche aber Grundwahrheiten nicht abstimmungsfähig seien. Demokratie sei daher theologisch nicht in der Verfassung der Kirche begründbar. Im synodalen Grundgehalt von Kirche lägen aber Möglichkeiten zur Mitwirkung aller Gläubigen in der Kirche. Zwar hält auch Puza die Zeit einer demokratischen Kirche noch nicht für gekommen, sieht in ihr aber eine kirchenrechtliche Alternative. Denn Kirche muß ihren *societas*-Charakter zwangsläufig in der Welt von heute strukturieren, und ihre Mitglieder sind als Menschen dieser Welt von demokratischen Strukturen geprägt. Für ihn gehört eine Demokratisierung kirchlicher Gemeinschaft im Sinne der Mitbestimmung zur Logik des synodalen Prinzips.

Dem vermeintlichen Gegensatz zwischen Offenbarungsanspruch und Dialog in der Kirche ging *Ottmar Fuchs* nach. Wird der personale Inhalt der Offenbarung zum Thema, löst sich der Gegensatz auf. Die Rede vom geschichtlich inkarnierten Gott steht gegen die Herabstufung des anderen, der scheinbar nicht dazugehört; sie meidet Herrschaftsansprüche und führt zum Zeugnis menschlicher Authentizität vor den anderen. Gott rettet auch die Sünder; von daher verbietet sich jede moralisierende Gestaltung des Dialogs. Die Alternative wäre die Selbstfundamentalisierung der Religion.

Macht und Dialog

Nach der Trennung in die Sektionen wurde beim Vortrag von *Elmar Klinger* wieder im Plenum gearbeitet. Er behandelte die klassische Ekklesiologie des Barock, weil sie das Problem «Macht und Dialog» grundsätzlich erörtert. Sie gehört unweigerlich zum Dialogkomplex der gegenwärtigen Kirche, steht sie doch hinter der römischen Tradition von Kirchenleitung, der Existenz der Glaubenskongregation und den Festlegungen des Ersten Vatikanum. Klinger stellte heraus, daß sie mit großer Konsequenz an der Macht von Worten orientiert ist und damit eine Basis für jeden wirklichkeitsverändernden Dialog legt. Der Ort solcher Worte ist die öffentliche Disputation, und ihr Prinzip die Gestaltung von Geschichte. Bei dieser Ekklesiologie stehen sich *auctoritas* – die Macht des Arguments, das Lehramt der Theologen – und *potestas* – die Macht rechtsverbindlicher Entscheidung, das Lehramt des Papstes und der Konzilien – in einem exemplarischen Pluralismus gegenüber. Die Machtdifferenz von Wort und Entscheidung gehört wesentlich zum Dialog in der Kirche. In ihr kann es keine Herrschaftsfreiheit geben, und sie sei auch nicht wünschenswert. Vielmehr ist Kirche eine real ungleiche Gesellschaft und daher in einem zwangsläufigen Pluralismus der Macht begriffen. Sie bedarf schon um ihrer eigenen Tradition willen der im Dissens geborenen Dialoge. Diese verkörpern immer ein Machtpotential; je ob sie scheitern, gelingen oder unentschieden bleiben, gestalten sie Kirche mit. Das Zweite Vatikanum ist gerade von dieser Ekklesiologie ermöglicht; sie gibt ihm das Recht, ihren eigenen Horizont zu verändern. Denn in der Pastoralkonstitution erhalten die anderen Autorität für und in der Kirche; das sprengt die klassische kirchliche Standesgesellschaft auf. Die anderen werden als eine Macht in der Kirche anerkannt, und aufgrund die-

ser Differenz sind in ihr plural angesetzte Dialoge einzuklagen. Klingers Vortrag schied die Geister und legte Differenzen frei, wollen doch die Dialogforderungen der Gegenwart gerade die Herrschaft der klassischen Ekklesiologie überwinden. Er wurde vehement angefragt: Sind Disputationen zwangsläufig eine verändernde Macht, oder bauten sie nicht gerade im Barock Kathedralen leerer Worte, die real nichts veränderten? Wird eine dialogische Kirche nicht besonders wegen der schädlichen Wirkungen der *potestas* gefordert? Und wenn Herrschaftsfreiheit nicht gegeben sein kann, müssen sich Frauen dann mit ihrer klassischen Rolle in der Kirche bescheiden?

Einen ganz anderen Dialog eröffnete *Paul Zulehner*, als er angeregt von einer McKinsey-Studie über evangelische Kirche mit betriebswirtschaftlichen Perspektiven arbeitete. Sie offenbaren Defizite der Kirche im Kundendialog; es ist nicht klar, welche Kunde sie für ihre Kunden zur Verfügung hält. Will sie Kundendialog intensivieren, muß sie Management verschlanken, Netzwerke organisieren und in letzter ökonomischer Konsequenz zu *self-managed-teams* gelangen. Für Zulehner gehört zur Autorität christlicher Kunde das synodale Prinzip; es ermöglicht den Kundendialog. Doch, so wurde dieses Organisationskonzept angefragt, wo bleibt die Kunde für die, welche mangels Geld und Kreditwürdigkeit keine Kunden sein können? Wie könnten sie in kirchlichen Verkaufsstrategien zu Königen werden? Verschleiert Zulehners Synodenkunde also metaphorisch die reinen Innenperspektiven einer Organisationsgröße des industriellen Nordens?

Gesellschaftliche und institutionelle Herausforderung

Gerhard Schmidtchen stellte einen Dialog in den Mittelpunkt, der sich nach dem Fall der Mauer bedrängend neu stellt: jener zwischen Christen und Atheisten. Er verkörpert die große kirchliche Herausforderung in den neuen Bundesländern und kündigt sich als Überlebensfrage der Kirche in säkularisierter Gesellschaft generell an. Aus ihm vorliegenden Untersuchungsergebnissen stach hervor, daß sich die Zahl derer, die aus der Kirche austreten, und die Menge derer, die bei entsprechenden Signalen bereit wären, sich mit der Kirche wieder zu identifizieren, in etwa die Waage halten. Den Dialog mit diesem schweigenden Gegenüber hält Schmidtchen um so mehr für notwendig, je stärker die Orientierung in medialer Gesellschaft erodiert. Doch werden Schmidtchens Untersuchungen dem Störpotential des anderen wirklich gerecht? Verstellen die zwangsläufig im vorhinein feststehenden Befragungsstrategien nicht den Dialog? Stören die Differenzen der anderen nicht mehr, als daß daran Brüche zwischen Kirche und Gesellschaft freigelegt werden?

Auf der Grundlage des einschlägigen ZdK-Papiers behandelte *Michael Ebertz* das Dialogproblem nicht als personal-gruppen-spezifische, sondern als gesellschaftlich-institutionelle Herausforderung. Dialog ist die Organisation von Kommunikation zwischen unterschiedlich organisierten Lebens- und Erfahrungsbereichen. Er erschöpft sich im modernen sozialen Rahmen nicht im Interessensausgleich, sondern zielt auf gemeinsame Lernschritte. Um so bedrängender erscheint dann eine Entwicklung zur kirchlichen Sonderwelt, welche die Dialogverweigerung geradezu organisiert. Sie greift die lebensdienliche Leistung der Religion in der säkularisierten Gesellschaft an, auseinanderdriftende Lebenswelten zu verkitten. Einen Ausweg böte die Organisation vorhandener binnenkirchlicher Pluralität zu dialogisch-institutionellen Strukturen. Doch klammert Ebertz das Machtproblem nicht strukturell aus, wenn das Politische von Personalentscheidungen außen vor bleibt? Kann Dialog institutionell organisiert werden, oder erhält er erst durch personalen Widerstand eine institutionelle Chance? Liegt die Basis, Dialog von kirchlichen Instanzen einzufordern, nicht gerade bei Personen, die durch das institutionelle Raster fallen und Defizite in der Repräsentanz des Glaubens markieren?

Dialoge sind alles andere als selbstverständlich; das zeigten auch die Tage in Stuttgart-Hohenheim. Sie bedeuten harte Arbeit. Ohne Konfrontation mit der Realität von Differenzen gibt es sie nicht. Alles andere wäre die beliebte Täuschung harmoniebedürftiger Beliebigkeit. Es gibt in der Realität nicht die Gemeinschaft, die das differenzlose Gespräch unter Gleichen gebiert. Das ist nur schöner Schein. Es gibt in der Realität jedoch die Gemeinschaft, die durch bedrängende Probleme geboren ist. Diese Probleme markieren potentielle Gewalt und konfrontieren mit der Last der anderen. Nicht selten sind gerade die anderen Ursache der Probleme. Und zugleich läßt sich ohne die anderen nicht erkennen, ob man selbst das Problem ist. Dialoge können Differenzen mit anderen nicht umgehen – sie repräsentieren sie. Erst mit dieser Innen-Außen-Konstellation ist der Dialog realistisch bestimmt. Er steht ein für die Sprache des Lebens wider die Gewalt, die es bedroht, und bedeutet den Prozeß, die Spaltung zwischen einem selbstzufriedenen Innen und einem es verändernden Außen zu überwinden. Dieser Prozeß ist keine Formalie, sondern eine Aktion. Er verändert die Stellung der anderen; aus potentieller Gefahr werden potentielle Bundesgenossen gegen die Macht der gemeinsamen Bedrohung. Das scheint auf den ersten Blick wenig trostreich und voller Weltverachtung; aber es bedeutet genau das andere. Denn bemißt sich nicht, wie Egon Fridell sagte, die Größe einer Kultur am Reichtum ihrer Probleme? In der Pluralität der Differenzen ist Dialog der Weg, ihrer Gewalt zu entgehen, und der Macht des Lebens Bahn zu schaffen. Dialoge sind widerständig. Wen die Vorstellung einer widerständigen Kirche schreckt, wird sich vor ihnen fürchten. Doch wer sie verhindert, vorzeitig abbricht, mit strategischen Kalkülen besetzt, wird an den Problemen und Differenzen scheitern, auf deren Realität sie verweisen. Kirche steht immer vor der Entscheidung, ob sie sich auf die Realität ihrer Zeit hin entwirft, oder der Versuchung nachgibt,

ihr den Rücken zu kehren. Es gibt sie nicht jenseits einer Innen-Außen-Konstellation zur Welt von heute. Sie kann in keinem Fall den Differenzen entgehen, die es in ihr und um sie herum gibt. Es geht also letztlich um ein offensives oder defensives Verhältnis zu diesen Differenzen. Von ihrer eigenen Tradition her wird die Kirche in die Offensive geführt; denn sie ist missionarisch geboren, und die Evangelisierung der irdischen Realität bedeutet ihr tiefstes Wesen. Sie wird zu jener Gemeinschaft, zu der sie berufen ist, erst aufgrund des Zwangs zum Dialog, mit dem sie ihr Auftrag in der jeweiligen Zeit belastet. Der Dialog in der Kirche kann daher ohne die grundsätzliche Beachtung einer Innen-Außen-Differenz nicht geführt werden; es gibt Kirche nicht ohne das andere ihrer selbst. Der Dialog bedarf nicht bloß der anderen, vielmehr wird Kirche durch ihn mitkonstituiert. Dialog aus der Differenz zum anderen ist das andere einer Differenz, welche Kirche von ihrer Botschaft trennt. Er birgt Risiken für ihre Identität, aber er bannt die Gefahr ihrer Bedeutungslosigkeit. Eine dialogische Kirche kann es nur mit einer Dynamik geben, die aus der Last der anderen eine veränderte Gemeinschaft macht. Doch ohne diese Dynamik kann sie in den Differenzen der Zeit keine Zeichen der Befreiung setzen. Dialogische Kirche bedeutet Widerstand gegen die verdeckte Gewalt einer Nischenexistenz, die eine Botschaft im Innen der Kirche zu zermahlen droht, die aber von der Befreiung aller Menschen kündigt.

Insofern dieses Symposium den Dialog grundsätzlich einklagte, hat es ein Zeichen gesetzt, daß die Hoffnung auf eine Kirche nicht tot ist, die den Dialog mit den anderen repräsentiert. Dialogverweigerung zerstört die Kirche. Denn die Last und Lästigkeit dieser anderen ist nur mit der Leugnung der eigenen Botschaft abzustellen. Aus der Differenz mit ihnen wird Kirche jedoch zur Kirche Jesu Christi.

Hans-Joachim Sander, Würzburg

Adornos Musikphilosophie und die Nazi-Ästhetik

Friedhelm Nicolini zum 70. Geburtstag

Die folgenden Überlegungen möchte ich mit dem bekannten Satz Adornos beginnen: «Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung.»¹ Adorno konkretisiert sie folgendermaßen: «Man muß die Mechanismen erkennen, die die Menschen so machen, daß sie solcher Taten fähig werden, muß ihnen selbst diese Mechanismen aufzeigen und zu verhindern trachten, daß sie abermals so werden, indem man ein allgemeines Bewußtsein jener Mechanismen erweckt.» Unabdingbar ist für Adorno «die (Rück-)Wendung aufs Subjekt». Adorno hat seine Forderung unter dem Leitmotiv «Aufarbeitung der Vergangenheit»² seit 1959 immer wieder im Rahmen kulturkritischer und vor allem pädagogischer Fragestellungen vorgetragen. Sie ist auch heute keinesfalls überholt.

Das Wort von der «Wendung aufs Subjekt» steht paradigmatisch für die gesamte Philosophie Adornos, insbesondere für seine Musikphilosophie; es steht in genauem Gegensatz zur Ideologie und politischen Praxis des Nationalsozialismus, der das Subjekt, den Einzelnen, zugunsten der «Gemeinschaft» preisgibt. Einer solchen «Liquidation» des Subjekts dient nicht zuletzt die Ästhetik des Nationalsozialismus, der wir uns hier zuwenden.

Ästhetik meint in diesem Zusammenhang weniger eine philosophische Theorie als vielmehr eine Ästhetisierung der politischen Praxis, die auf Uniformierung des Bewußtseins und des

Verhaltens in der «Gemeinschaft» zielt: gleichwohl ist auch diese Art der Ästhetik nicht ohne theoretische (bzw. pseudotheoretische) Elemente. Die Musikphilosophie Adornos hingegen – sie bildet in unseren Überlegungen den thematischen Gegenpol – ist primär eine ästhetische Theorie. Und dies von Anfang an. Sie entwickelt sich in den Jahren der nationalsozialistischen «Bewegung» und ihrer Diktatur, während der sie auch (im amerikanischen Exil Adornos) zu ihrem Höhepunkt und vorläufigen Abschluß kommt in der Schrift *Philosophie der neuen Musik*.³ Daß dieses Buch nach Adornos eigenen Worten als «verbindlich» verstanden werden soll für seine «späteren Äußerungen über Musik», heißt nicht, daß die Musikphilosophie Adornos in der Nachkriegszeit keine Modifikationen «im Kleinen» (angesichts der «neuen Avantgarde») erfahren habe.⁴ Von diesen ist hier nicht zu sprechen. Sehr wohl aber ist festzuhalten, daß Adornos *Philosophie der neuen Musik* der Quellpunkt und das Herzstück seiner späteren, andere Gebiete der Kunst (vor allem die Literatur) mit einbeziehenden *Ästhetischen Theorie* ist.⁵

³ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann u.a. Frankfurt a. M. 1970ff. Bd. 12. Das Buch enthält zwei aufeinander bezogene Abhandlungen: «Schönberg und der Fortschritt» und «Strawinsky und die Reaktion» sowie eine Einleitung. Der Schönberg-Aufsatz, auf den ich mich beziehe, wurde 1940/41 geschrieben, der Strawinsky-Aufsatz einige Jahre später. Vgl. «Vorrede». 9f. Das Buch erschien erst 1958 bei der Europäischen Verlagsanstalt in Köln.

⁴ Vgl. Lucia Sziborsky, *Adornos Musikphilosophie und das Problem der Klischeebildungen*. In: *Klischee und Wirklichkeit in der musikalischen Moderne*. Hrsg. von Otto Kolleritsch. Wien-Graz 1994. 125–143.

⁵ Das bestätigt inzwischen Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*. München 1987.

¹ Theodor W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*. In: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, Hrsg. von G. Kadelbach. Frankfurt a. M. 1971. Zitat: 88. Das folgende Zitat ebd. 90.

² Vgl. Adorno, *Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit*. Ebd. 10–28. Zitat: 27.

In Adornos Musikphilosophie geht es vor allem um die Erkenntnis einer mehrschichtigen Wahrheit, die sich in den Kunstwerken je und je manifestiert und deren Interpretation orientiert ist an der antinomischen Spannung zwischen dem Einzelnen als Subjekt und dem Ganzen der Gesellschaft. Nur höchst vermittelt, durch die subjektive Erfahrung der in den Kunstwerken «erkannten» objektiven Wahrheit hindurch, richtet sich die Musik und ihre Philosophie auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Praxis, während die Nazi-Ästhetik diese unmittelbar, theoretisch (bzw. ideologisch) durch Mythologisierung und praktisch durch Ästhetisierung der Politik, betreibt. Die Kehrseite beider ist die Anwendung von Gewalt.

Im folgenden möchte ich versuchen, diesen komplexen Zusammenhang etwas zu durchleuchten. Dabei gehe ich aus von Adornos erster philosophischer Schrift *Kierkegaard*. Konstruktion des Ästhetischen (1), beziehe mich sodann auf Alfred Rosenbergs Werk *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* und dessen Kommentierung durch Alfred Baeumler (2), stelle ferner einige Grundzüge der Ästhetisierung der NS-Praxis vor (3), um das Ganze abschließend der Musikphilosophie Adornos zu kontrastieren (4).

Adornos Kierkegaardbuch und seine Kritik des Mythischen

Adornos Kierkegaardbuch entsteht in den Jahren 1929/30. 1933, am Tag der Machtergreifung Hitlers, erschien das Buch; Benjamin rezensierte es «einen Tag nach dem antisemitischen Boykott, am 2. April 1933» in der «Vossischen Zeitung»⁶. 1928 finden Rosenbergs bis 1917 zurückgehende Entwürfe, wie z.B. «Philosophie der germanischen Kunst» (1922), «Rasse und Ehre» (1925) ihre abschließende Form in der umfangreichen Schrift *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*.⁷ Dieses Buch, von Zeitgenossen wegen seiner «Systematik» als «philosophisch» eingestuft, doch zugleich als «persönliches Bekenntnis», wie Rosenberg selbst zu verstehen gibt, und als «Kampfbuch» bezeichnet, galt als «lebendiger Ausdruck der nationalsozialistischen Bewegung selbst». Adornos Kierkegaardbuch wurde zwar nicht verboten, weil es vielleicht durch «das Unverständnis der Zensoren» geschützt war⁸, blieb aber ohne öffentliche Resonanz. Dagegen hatte Rosenbergs Werk 1942 bereits eine Auflage von einer Million erreicht. Die Faszination des Buches muß groß gewesen sein, obwohl Hitler, wie Manfred Frank vermerkt, das Buch «nur zum geringen Teil gelesen» und es abgelehnt hatte, ihm «parteipäpstlichen Charakter zu geben».⁹ In der Schrift über Kierkegaard geht es Adorno in der «Konstruktion des Ästhetischen» nicht allein um eine Kritik der Ästhetik Kierkegaards als einer «Kunstlehre». Es geht ihm auch nicht nur um eine Kritik der genußorientierten ästhetischen Haltung, die Kierkegaard existentiell von der ethischen, durch moralische Entscheidungen geprägten Lebensform, und von der religiösen, die den «Sprung in den Glauben» wagt, unterscheidet. Und schließlich geht es auch nicht allein um die Analyse des Ästhetischen als einer «Form der Mitteilung», die nach Kierkegaard der an seinem eigenen Denken Interessierte ergreift.¹⁰ Es geht dem jungen Adorno um alles das und zugleich um sehr viel mehr. Wie für Kierkegaard Ästhetik insgesamt

eine bestimmte «Stellung des Gedankens zur Objektivität» ist, wie Adorno ausdrücklich betont, so ist sie auch für ihn selbst, für seine eigene sich herausbildende philosophische Ästhetik eine solche «Stellung des Gedankens», ganz im Sinne Hegels.¹¹ Dies in mehrfältiger Hinsicht: Adorno stellt Mythisches nicht nur in der «Existenzialontologie» Kierkegaards fest, deren Rückzug in die reine «Innerlichkeit» er angreift; er findet das Mythische auch in Hegels «Idealismus des absoluten Geistes»¹², gegen den die antinomische Dialektik Kierkegaards sich verzweifelt wehrt. Mit dieser Kritik des Mythischen verbindet sich bei Adorno bereits das «Motiv der Kritik von Naturbeherrschung und naturbeherrschender Vernunft» und «das der Versöhnung mit Natur»¹³, die beide in der mit Horkheimer 1941/42 verfaßten *Dialektik der Aufklärung* entfaltet werden. Zugleich steht im Zentrum des Kierkegaardbuches der Gedanke der «Verstelltheit» (der Versperrtheit) der Wege, des aporetischen Zustandes¹⁴, den Kierkegaard durch den «Sprung» des Subjekts «in den Glauben» zu überwinden sucht. Adorno deutet diesen «Sprung» anders, nämlich als «Bewegung eines Verschwindens» im Bild oder als «Eingehen ins Bild»¹⁵; aber bei beiden, bei Kierkegaard und Adorno, geht es um die «Rettung» des Selbst, des Subjekts. Beide Motive – die «Verstelltheit» der Wege und die «Rettung» des Subjekts – sind konstitutiv für die *Philosophie der neuen Musik*, während die Motive der «Kritik von naturbeherrschender Vernunft» und das der «Versöhnung mit Natur» konstitutiv für die *Dialektik der Aufklärung* sind. Sie wiederum ist konstitutiv für die *Philosophie der neuen Musik*, da diese als «ausgeführter Exkurs» zur *Dialektik der Aufklärung* zu gelten hat.¹⁶

Zweierlei ist für unseren weiteren Gedankengang festzuhalten: Die eigenwillige Interpretation des Œuvres von Kierkegaard, die Adorno vornimmt¹⁷, beeinflusst sein eigenes Philosophieren, besonders hinsichtlich der Musik, in entscheidender Weise mit. Zum anderen bedeutet der Aufweis des Mythischen in der Philosophie Kierkegaards und in der des Idealismus prinzipiell Kritik des Mythos, gleichviel in welcher Konstellation er sich zeigen mag. Eben dies steht im genauem Gegensatz zum Mythos des Nationalsozialismus, der sich zur gleichen Zeit in Rosenbergs pseudophilosophisch begründeter «neuer Mythologie» etabliert. Sie wird im Kampf mit den «geschichtlichen Mächten» von der «NS-Bewegung» unter der Führung Adolf Hitlers durchgesetzt, der freilich die Prägung dieser «geistigen Form» allein für sich beansprucht.

Alfred Rosenberg, 1893 in Reval (Estland) geboren, studierte ab 1915 in Moskau Architektur, gelangte kurze Zeit nach seinem Examen 1918 zunächst nach Berlin und dann nach Mün-

¹⁰ Vgl. Adorno, Gesammelte Schriften. Bd. 2. 24–26. Das folgende Kierkegaard-Zitat ebd. 25f. «Der subjektive Denker» hat «als existierender wesentliches Interesse an seinem eigenen Denken, in welchem er existiert. Darum hat sein Denken eine andere Art von Reflexion, nämlich die der Innerlichkeit, des Besizes, wodurch es dem Subjekt und keinem anderen angehört.» Die «Doppelreflexion» des subjektiven Denkens, nämlich auf die «Sache» und die «Innerlichkeit» des Denkenden, muß sich «auch in der Form der Mitteilung äußern, das heißt, der subjektive Denker muß gleich darauf aufmerksam werden, daß die Form künstlerisch ebensoviel Reflexion haben muß, wie er selbst existierend in seinem Denken hat. ... Überall, wo beim Erkennen das Subjektive von Wichtigkeit, die Aneignung also die Hauptsache ist, da ist die Mitteilung ein Kunstwerk.»

¹¹ Ebd. «Notiz». 262.

¹² Vgl. Benjamin (Anm. 6). 381.

¹³ Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 2. «Notiz». 262.

¹⁴ Vgl. Theodor W. Adorno und Ernst Krenek, Briefwechsel. Hrsg. von Wolfgang Rogge. Frankfurt a.M. 1974. 37.

¹⁵ Benjamin (Anm. 6). 382.

¹⁶ Adorno, Gesammelte Werke. Bd. 12. «Vorrede». 11.

¹⁷ Soweit ich sehe, ist sie in der bisherigen Adorno-Rezeption kaum beachtet worden, ebensowenig auch der Einfluß des Kierkegaardschen Philosophierens auf Adornos eigenes Denken. Eine Ausnahme bildet Ilse Müller-Strömsdörfer, Die «helfende Kraft bestimmter Negation». In: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie. Gießen 1975. 41–65. Vgl. auch meinen Aufsatz «Dialektik aus dem Geist der Musik. Verborgene werkgeschichtliche Voraussetzungen der Negativen Dialektik». In: Sziborsky, Rettung des Hoffnungslosen. Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos. Würzburg 1994. 118–151.

⁶ Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Vgl. «Notiz». 261. – Walter Benjamin, Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1972ff. Bd. 3. 380–383: «Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus».

⁷ Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. 3. Aufl., München 1932. Vgl. zum folgenden Gerhard Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943. 510.

⁸ Vgl. Adorno, Gesammelte Schriften. Bd. 2. «Notiz». 261.

⁹ Manfred Frank, *Gott im Exil*, Frankfurt a.M. 1988. 108, Fußnote. Ferner heißt es dort: «Goebbels nannte den *Mythos* einen weltanschaulichen «Rülpser», und die 1945 in Nürnberg verhörten Vertreter des Dritten Reichs gaben ohne Ausnahme zu Protokoll, das Buch nie gelesen zu haben (G.M. Gilbert, *Nürnberger Tagebuch*, Frankfurt/Main 1962, 339/40).»

chen, wo er kurze Zeit später Adolf Hitler begegnete.¹⁸ Noch am letzten Abend vor seiner Abreise von Reval sprach Rosenberg über das Thema «Die Judenfrage», eine Thematik, mit der er in «instinktiver Sicherheit... ein Hauptthema und eine Hauptaufgabe seines Lebens» ergriffen hatte – so zu lesen in der emphatischen Würdigung, die Alfred Baeumler in seiner großen Einleitung «Alfred Rosenberg und der Mythos des 20. Jahrhunderts» den Rosenbergschen «Schriften und Reden» voranstellt. In München schließt Rosenberg sich sofort der nationalsozialistischen Bewegung an, schreibt in deren Kampfblatt *Völkischer Beobachter* rassistisch-antisemitische Artikel, übernimmt 1923 die Hauptschriftleitung und wird sofort nach der Machtergreifung zum «Beauftragten des Führers zur Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der nationalsozialistischen Bewegung» ernannt.¹⁹ Alfred Baeumler, 1887 geboren, seit 1933 bereits Inhaber eines Lehrstuhls für politische Pädagogik in Berlin, leitete ab 1942 das Amt «Wissenschaft» in Rosenbergs Dienststelle.

Alfred Rosenberg: Rasse als Voraussetzung möglicher Kultur

Rosenbergs *Mythos des 20. Jahrhunderts* besteht aus 3 Hauptteilen: 1. *Das Ringen der Werte*, 2. *Das Wesen der germanischen Kunst*, 3. *Das kommende Reich*. Das Buch ist keinesfalls als ein eigenständiger Entwurf anzusehen, sondern greift weitgehend bereits vorhandene Theoreme auf, verarbeitet und radikalisiert sie in bestimmter Weise. Neben Oswald Spenglers Buch *Der Untergang des Abendlandes*²⁰, das eine Art Kontrastfolie bildet,

¹⁸ Vgl. Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg und der Mythos des 20. Jahrhunderts. München 1943. 14f.; Zitat: 15.

¹⁹ Vgl. Frank (Anm. 9). 107.

²⁰ Das zweibändige Werk erschien 1918–22.

ist es besonders das Werk Houston Stewart Chamberlains, das Rosenberg aufs stärkste beeinflusst. Chamberlain schrieb u.a. über *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, aber auch über *Rasse und Nation, Rasse und Persönlichkeit*.²¹ Rosenbergs «Philosophen» sind Kant und Schopenhauer, ferner interessiert ihn die indische Philosophie.²² Ein zeitgenössischer Autor erdreistet sich gar zu sagen: «An Rosenberg zuerst wird uns deutlich werden, wie sehr die nationalsozialistische Philosophie insbesondere *Kant* verbunden und verpflichtet ist.»²³ Nach Baeumler ist der «Keimgedanke» des Mythos-Buches der, daß die Vergangenheit begriffen werden muß als «unablässiges Ringen einiger, den entscheidenden Rassengruppen entsprechender *Weltanschauungen untereinander*. Und weiter: «Aus der Vermischung der Werte, ..., aus der Bastardierung, die Charakterlosigkeit bedeutet, ist das heutige Chaos hervorgegangen. Die Aufnahmen des Juden in die europäische Völkergemeinschaft ist das Symptom der allgemeinen Zersetzung... Nur von Menschen, in denen ein Instinkt lebendig ist, der den Juden ablehnt, ist etwas für den Neuaufbau Deutschlands und Europas zu hoffen. ... Nur ein Weg der Rettung und Befreiung ist offen: der Weg zurück zu dem Wertsystem, das unserem eingeborenen Charakter entspricht.»²⁴

Aus der politisch und geistig als «Verfall» empfundenen geschichtlichen Situation der Weimarer Zeit kann nach Rosenberg²⁵ nur eine «letzte Gegebenheit, etwas Wirkliches» herausführen, das der «zu tuenden Tat» die Legitimation verschafft. Diese «letzte Gegebenheit» ist die Rasse. Daher ist die «Umkehr von einer auf Ideen, ... Kulturen und Werten «an sich» ruhenden Betrachtung zu einer *realistischen* Betrachtung der Geschichte als *Rassengeschichte*» das Gebot der Stunde, auch wenn nicht begrifflich zu fassen ist, was denn eigentlich «Rasse ist». «*Rassengeschichte als Kritik der Weltgeschichte*» wird – man höre und staune – nicht «objektiv», d.h. hier «im pseudowissenschaftlichen Sinne und sozusagen zum Spaß» behandelt, sondern «subjektiv mit dem Ernst des am Schicksal der *eigenen* Rasse Interessierten». Derart mit der «modernen Kulturphilosophie» konfrontiert, ist «*Rassengeschichte... Kritik des objektiven Geistes*». «*Von der Kulturseele zur Rassenseele*» ist sowohl Fazit wie Parole, was bedeutet, daß die «*Ausbildung des Rassenbewußtseins*» zur Voraussetzung «*möglichen Kulturbewußtseins*» avanciert, weil «Rasse selbst Voraussetzung möglicher Kultur ist». Wenn aber «die Besinnung auf die Rassenseele der letzte Weg» ist, der die «*kulturpolitische Aufgabe*» überhaupt noch zu lösen vermag, dann ist prinzipiell die «*Motivation unseres Willens*» erforderlich, die der «Mythos» leisten soll.

Unter Mythos versteht Rosenberg den «wirklichkeitsschaffende(n) Traum einer Seele; ... ein gegenstandsmächtiges Bild dessen, was sein wird». Der Mythos ist nicht vom Einzelnen her zu verstehen, obwohl der «Schöpferische Einzelne» ihn ahnt und entwirft; sein «Inhalt ist ... Gehalt einer Rasse, eines Volkes»; Mythos ist «nicht eine einmalige Gestalt, sondern ein dauerndes Gestaltungsprinzip, er ist der Urgrund aller Formen, die schöpferische Mitte einer natürlich-geschichtlichen Gemeinschaft».²⁶ Bereits hier läßt sich sagen, daß Rosenbergs mehrdeutiger Begriff des Mythos es mit Ästhetischem aber auch mit Religiösem zu tun hat. Die quasi-religiöse Komponente wird verschärft durch die biologistisch-vitalistische Behauptung, daß jeder «echte Mythos ein Mythos des Blutes» sei, wobei Blut als «*letzte geschichtliche Wirklichkeit*» behauptet wird. Daher kann der «Mythos des Blutes» niemals eine «Mythologie» ne-

²¹ Die Werke erschienen in der genannten Reihenfolge 1899, 1918 und 1925. Chamberlain war Schwiegersohn Wagners und begeisterter Anhänger seiner Kunst und Weltanschauung.

²² Vgl. Baeumler. 40.

²³ Lehmann. (Anm. 7). 511.

²⁴ Baeumler. 45.

²⁵ Die folgenden Zitate entstammen der Darstellung von Lehmann. 512–518.

²⁶ Vgl. hier und im folgenden die emphatische Interpretation bei Baeumler. 68.

Wege zur Achtsamkeit



THICH NHAT HANH

Schlüssel

zum

Zen

DER WEG
ZU EINEM
ACHTSAMEN
LEBEN

HERDER

NEU: 192 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag,
DM 29,80 /GS 221,- /SFr 28,-
ISBN 3-451-23960-4

Eine Schule der Meditation mit 43 Koans erstmals in deutscher Sprache. Der Autor zeigt in einfachen Schritten und für jeden nachvollziehbar den Weg zur Achtsamkeit. Gerade westlichen Menschen bietet dieses Buch die Chance, ihren Alltag neu sehen zu lernen und verborgene Tiefen des Lebens zu entdecken. Zen steht für eine höchst praktische Religiosität. Es geht um einfaches und natürliches Leben.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

ben anderen sein – denn alle Mythologien gehen aus «einem formenden Prinzip hervor» –, vielmehr ist dieses Prinzip selbst «der <Mythus> ... als ehrfürchtig angeschauten Leben».²⁷ Angesichts einer solchen pseudometaphysischen Letztbegründung mit Absolutheitsanspruch ist die Antwort auf die Frage, inwiefern es sich überhaupt um einen «neuen Mythus» und gar um den «des 20. Jahrhunderts» handele, recht einfach. Sie lautet: «Der Mythus des Blutes ist nicht nur deshalb der Mythus des 20. Jahrhunderts, weil er dieses und die kommenden Jahrhun-

²⁷ Ebd. 70: H.v.m.

derte bestimmen wird, er ist der Mythus unserer Zeit, weil es unserer Zeit vorbehalten war, ihn zu erkennen. Als *erkannter Mythus* ist er neu, seine Entdeckung ein umstürzendes Ereignis. Seinem Gehalt nach ist er uralt... Niemand hat bisher um diesen Mythus gewußt, und doch haben alle aus ihm gelebt. Die Entdeckung seiner verborgenen Wirklichkeit ist die Wende der Zeiten.»²⁸ Soviel zu Rosenbergs «Theorie» des «Mythus», die Voraussetzung der Legitimation seiner Ästhetik ist.
(Schluß folgt) Lucia Sziborsky, Düsseldorf

²⁸ Ebd. 71.

Kulturpolitik im Rumänien der Zwischenkriegszeit

Ein Interview mit Irina Livezeanu

«Wir plauderten über dies und jenes auf der Terrasse des Cafés, mein Freund Jean und ich, als wir auf dem gegenüberliegenden Trottoir, riesig, mächtig, laut schnaufend, vorwärtsstürmend, die Warenstände umreißen, ein Nashorn erblickten. Die Passanten stoben heftig auseinander, um ihm den Weg freizugeben. (...): «Ein frei umherlaufendes Nashorn in der Stadt! Überrascht Sie das nicht? Das müßte verboten werden!»¹ In einem Interview mit Frédéric Towarnicki² erklärt Eugène Ionesco zur Entstehung seiner berühmten *Nashörner*: «Das Rhinoceros ist der Mensch, der von Gemeinplätzen (*idées reçues*) lebt. In meinem Stück wollte ich die Geschichte einer ideologischen Ansteckung nachzeichnen. So etwas habe ich zum ersten Mal in Rumänien erlebt, als die gesamte Intelligenz des Landes nach und nach nationalsozialistisch und antisemitisch wurde.» Ionesco zeichnet die Momentaufnahme einer verhängnisvollen Entwicklung – die Intellektuellen geben sich selbst und ihre Rolle in der Gesellschaft auf, um auf die Straße zu gehen, in der Masse zu marschieren, in der Masse zu brüllen. Das Phänomen ist bekannt, seine Geschichte jedoch ist – zumindest in Rumänien – wenig bis gar nicht erforscht, denn der Zugang zu den Archiven war während der gesamten Ära Ceausescu stark eingeschränkt. Vor kurzem ist in den USA eine Monographie zur Kulturpolitik im Rumänien der Zwischenkriegszeit erschienen³, die auf bislang unpublizierten Quellen beruht. Die *Orientierung* führte mit der Autorin, Irina Livezeanu⁴, während ihrer Weihnachtsferien in der Schweiz, am 6. Januar 1996 in Fribourg folgendes Interview:

O: Frau Livezeanu, im letzten Kapitel Ihres Buches zählen Sie die – zumeist unbekannt – Quellen Ihrer Studie auf. Wie haben Sie sich bloß Zugang zu diesen Quellen verschafft? Es muß sehr schwierig gewesen sein, besonders vor 1989...

L: Es war wirklich nicht einfach. Mein Vorteil war, daß ich als US-amerikanische Forscherin auftrat, aufgrund eines wissenschaftlichen Austauschprogramms, das von der «International Research and Exchange Board» (IREX) gefördert wurde. Ich bewarb mich um ein Forschungsstipendium (fellowship), um Material für meine Dissertation zu sammeln. Mein Gesuch wurde bewilligt. Ich muß hinzufügen, daß ich den rumänischen Behörden gegenüber mein Forschungsthema so allgemein wie möglich formulierte, dies, weil ich unter anderem befürchten mußte, daß das Gesuch abgelehnt werden würde. So hob ich

¹ E. Ionesco, *Die Nashörner*, übers. von Christoph Schwerin, in: Vier Erzählungen. Arche, Zürich 1960, S. 8.

² E. Ionesco, *Extrait d'un entretien avec Frédéric Towarnicki*, in: *Antidotes*. Gallimard, Paris 1977, S. 94.

³ I. Livezeanu, *Cultural politics in Greater Romania: regionalism, nation building & ethnic struggle, 1918–1930*. Cornell University Press, Ithaca/ NY 1995.

⁴ Irina Livezeanu wurde in Bukarest geboren und emigrierte als Kind in die USA, wo sie zuerst am Swarthmore College und anschließend an der Universität Michigan russische Philologie und osteuropäische Geschichte studierte. Sie lehrte zunächst an der Ohio State University, jetzt an der Universität Pittsburgh. Derzeit doziert sie als Gastprofessorin an der Universität Babes-Bolya; in Klausenburg (Cluj). Ihre Forschungsschwerpunkte sind Nationalismus, Identität und Zivilgesellschaft. Ihr Buch trug ihr 1995 den Preis der «American Romanian Academy» und den «Heldt»-Preis der «Association of Women in Slavic Studies» ein.

insbesondere hervor, daß ich mich für die Erziehungspolitik und -methoden der Zwischenkriegszeit interessierte. Dies erlaubte mir, Zugang zu den Archiven des Erziehungsministeriums zu erhalten. Dieses Archiv verfügt über Tausende von Dossiers.

Von Anfang an war es meine Überzeugung, daß der rumänische Faschismus an den Universitäten angefangen hatte. Folglich hätte ich mich auf die Unterlagen zur Hochschulpolitik beschränken können. Aber ich beschloß, auch andere kulturelle Aspekte einzubeziehen. Ich fürchtete, eine ausschließliche Ausrichtung auf die Faschismus-Thematik könnte Verdacht erwecken. So begann ich, eine Menge Dokumente zur Übernahme der nach 1918 hinzugekommenen Territorien durchzusehen – Bukowina, Bessarabien, Siebenbürgen – und über die Art und Weise, wie die rumänischen Behörden sich gegenüber dem literarischen Leben der nicht-rumänischen Kulturen dieser Regionen verhalten hatten. Das war die Entdeckung meiner Archivarbeit, etwas, was ich nicht vorausgeahnt hatte. Ich lernte so die Hochschulpolitik Rumäniens viel besser verstehen. Neben dem Staatsarchiv hatte ich auch Zugang zur Handschriftensammlung der rumänischen Akademie (Biblioteca Academiei).

Während meiner zweiten Reise war es noch schwieriger, zum Staatsarchiv zugelassen zu werden, obwohl es mir zu guter Letzt gelang. Während ich auf die Erlaubnis wartete, ging ich zur Akademie und arbeitete mich durch das Privatarchiv des Constantin Angelescu (1869–1948), des liberalen Erziehungsministers der Zwischenkriegszeit. Dieses Archiv erwies sich als eine Fundgrube für meine Arbeit.

O: Eine der Stärken Ihres Buches ist die Art und Weise, wie Sie die Erziehungspolitik Spiru Harets (1851–1912) nachzeichnen. Spiru Haret, Erziehungsminister von 1897 bis 1899, 1901 bis 1904 und 1907 bis 1910, verband ein soziales Engagement zugunsten der Bauern mit einem nationalistischen Impuls. Nach seinem Ausscheiden aus der Politik ging das soziale Engagement verloren. Würden Sie der These zustimmen, daß dies eine der Todsünden der Politiker zwischen 1918 und 1940 war?

L: Spiru Haret ist ein «Heiliger» in Rumänien. Er versuchte, das kulturelle Niveau der Bauern zu verbessern. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren politische und nationale Anliegen so eng ineinander verflochten, daß sie kaum voneinander zu trennen waren. Ich bin einverstanden – der Verlust des sozialen Engagements war eine Sünde. Aber ich muß betonen, daß die Rumänen der zwanziger Jahre nicht das Gefühl hatten, ihr soziales Engagement verloren zu haben. Sie waren überzeugt, daß sie Spiru Harets Arbeit in seinem Geiste fortsetzten – eine gezielte Förderung vormals diskriminierter Bevölkerungsschichten (affirmative action). Die neuen Eliten waren an dieser Förderungsaktion sehr interessiert, aber sie vertraten dabei auch eigene Interessen – Einstieg in die Staatsbürokratie, Zugang zu Staatsstellen. So ergriffen viele Intellektuelle die diplomatische

Laufbahn – Lucian Blaga, Mircea Eliade, Ion Pillat. Dies kam auch in anderen Ländern Osteuropas vor, beispielsweise in Polen.

O: In Ihrem Buch zeichnen Sie den geistigen Hintergrund der sogenannten «Neuen Generation» (*tinără generație*) nach, der Generation von *Mircea Eliade* (1907–1986) und *Mihail Sebastian* (1907–1945), um nur zwei der bekanntesten Schriftsteller zu nennen. Diese Generation scheint im Laufe der dreißiger Jahre ihre Rolle als Intellektuelle aufgegeben zu haben, ein Prozeß, der in einer Katastrophe endete – Faschismus, Eiserner Garde, nationale Verstümmelung Rumäniens...

L: Im letzten Jahr wurde ein Brief Eugène Ionescu⁵ an Tudor Vianu veröffentlicht, in dem der Autor der *Nashörner* seinem Abscheu über die «Neue Generation», der er angehörte, Ausdruck verleiht. Er nennt sie alle Faschisten und nimmt nur sich selbst und Mihail Sebastian davon aus. Sebastian kämpfte gegen dieses Phänomen. Er fühlte sich als Teil der «*tinără generație*», obwohl er gleichzeitig unterstrich, daß er kein Mystiker war, sondern eher ein kartesianischer Geist. Es gab da etwas, das – jenseits aller geistigen Schwärmerei – die Mitglieder der «Neuen Generation» vereinte – harte Arbeit. Die Exponenten der «Neuen Generation» wollten etwas Großes leisten, ihr Zeichen als Gruppe hinterlassen. Daneben fühlten sie einen starken Drang nach intellektueller Macht. Rumänien war in den zwanziger Jahren ein neues Land: sie empfanden es als echte Chance, in ein «Großrumänien» hineinzuwachsen, das bereits Wirklichkeit geworden war, teilzuhaben an der kulturellen Gestaltung von etwas Neuem, das bereits existierte. Die meisten Mitglieder dieser Generation – mit Ausnahme von Sebastian –

⁵ E. Ionescu (Brief an Tudor Vianu Nr. 570), Paris, 19 sept. 1945, in: *Scriori către Tudor Vianu*. Vol. II (1936–1949). Ed. Minerva, Bukarest 1994, S. 269–279.

verband eine gewisse Abneigung gegenüber Frankreich. Sie versuchten, für Rumänien einen Platz in einer Welt zu suchen, in der Frankreich nicht mehr alleinseligmachend war: Mircea Eliade ging nach Indien, *Petre Comarnescu* (1905–1970) – Kunsthistoriker und Philosoph – in die Vereinigten Staaten, *Emil Cioran* nach Deutschland.

O: Wie würden Sie heutzutage *Nae Ionescu* (1890–1940) – Philosoph und Lehrer Mircea Eliades – beurteilen? War er ein Rattenfänger und Demagog, wie ihn die offizielle Geschichtsschreibung nach 1948 hingestellt hat, oder ein Pionier des modernen Denkens, wie er in Eliades Memoiren geschildert wird?
L: Auch Eugène Ionescu ist der Ansicht, daß Nae Ionescu ein Demagog und Jugendverführer war. Mircea Eliade und sein geistiger Mentor verfügten beide über eine enorme persönliche Ausstrahlungskraft und zeigten ihren Anhängern einen Weg, der neu und originell erschien. Charisma ist immer irrational. Ein Wunsch lag in der Luft – weg vom Intellekt, weg vom Verstand. Und diesem Wunsch lebten sie nach. Einige von ihnen äußerten später Bedauern. Aber es gibt nur sehr wenige klare Stellungnahmen von Mitgliedern der «Neuen Generation» – die derzeit alle im Sterben liegen oder schon tot sind – über ihren jugendlichen Begeisterungstaumel oder aber ihre Reuebekenntnisse.

O: In seinem Roman *De două mii de ani* (Seit zweitausend Jahren)⁶ porträtiert Mihail Sebastian zwei jüdische Intellektuelle – Dogany und Berger –, die sich an der Sorbonne heftige Wortgefechte liefern: der eine verteidigt die rumänischen, der andere die ungarischen Thesen zu Siebenbürgen, dies zu einem Zeitpunkt, da beide Staaten den antijüdischen *Numerus clausus* einführen, um sie am Studieren zu hindern. Ist das nicht kafkaesk?

L: Was dieser Szene zugrunde liegt, ist der Traum einiger Angehöriger nationaler Minderheiten, teilzuhaben an einer säkularisierten Nation. Was mich daran interessiert, ist folgendes: Was geschah mit den assimilierten Juden, als die säkulare Gruppe innerhalb der Gesellschaft, zu der sie gehören wollten, immer kleiner wurde und schließlich in den Jahren 1920 bis 1940 ganz verschwand?

O: Sie belegen sehr eindrücklich, daß es in Rumänien eine Art Kulturkampf gab, eine Kampagne gegen konfessionelle Schulen. Hier in der Schweiz wurde die Debatte über den katholischen Status in Siebenbürgen von der Presse aufgegriffen, und der Siebenbürger Dichter und Diplomat *Lucian Blaga* (1895–1961) mußte persönlich in die Debatte eingreifen. Worum ging es eigentlich bei dieser Auseinandersetzung?

L: Ich meine, es wurde damals eine sehr wichtige Schlacht geschlagen – in Rumänien und im Ausland. Die Rumänen fühlten sich unsicher. Da gab es neue Territorien, die zu besitzen sie sich glücklich schätzten, die aber von vielen verschiedenen Nationen bevölkert wurden, was sehr viel Unsicherheit verursachte. Daß Lucian Blaga selbst in Propagandaarbeit in der Schweiz verwickelt war, hat damit zu tun, daß es territoriale Ansprüche auf Siebenbürgen gab. Nach dem Vertrag von Trianon (1920) verlegte sich die Auseinandersetzung von der Politik in die Erziehung und in die Kirchen.

O: Die Gespaltenheit der rumänischen Eliten der Zwischenkriegszeit ist ein Novum in Ihrem Buch. So erinnere ich mich beispielsweise daran, daß mir Dorli Blaga, die Tochter des Dichters, voll Schaudern von ihrer ersten Reise nach Bukarest in Begleitung ihres Vaters erzählte. Sie war vollkommen verloren und hatte das schreckliche Gefühl, sich in einem orientalischen Bazar verirrt zu haben...

L: Diese Zersplitterung der rumänischen Eliten war eine echte Überraschung für mich. Die rumänische Geschichtsschreibung zeichnete immer das Bild einer vereinten Front. Ich wundere mich gar nicht darüber, daß Dorli Blaga so verloren war. Wenn

⁶ M. Sebastian, *De două mii de ani*. Editura Națională Ciornei, Bukarest 1934. Alle Lebensdaten nach: S.N. Ionescu, *Who was who in twentieth century Romania*. East European Monographs, Boulder/CO 1994.

Die röm.-kath. Kirchgemeinde Reinach BL
sucht auf 1. August 1996

vollamtliche Katechetin

(50%-Stelle)

- Aufgabenbereich:** Religionsunterricht in der Unter-/Mittelstufe
Betreuung der nebenamtlichen Katechetinnen
Betreuung von Jugendgruppen
Firmprojekt (in Zusammenarbeit)
- Anforderungen:** abgeschlossene katechetische Ausbildung
Erfahrungen in der Katechese
- Wir bieten:** ein Seelsorgeteam, das unterstützt und motiviert
Supervisions- und Fortbildungsmöglichkeiten
Besoldung nach den Richtlinien der Landeskirche BL
- Auskunft:** Sabine Brantschen Moosbrugger,
Tel. (061) 711 38 00

Anmeldung mit schriftlichen Unterlagen:

Karin Wunder
Bodmenstraße 4, 4153 Reinach BL
Tel. (061) 711 10 02

Fastenbewegung wohin?

Ein Symposium nach 20 Jahren
Schönbrunner Fastenkurs

31. Mai – 2. Juni 1996

Für Fastenleiterinnen und -leiter
sowie weitere Interessierte.

Mit Persönlichkeiten aus den Bereichen Naturheil-
kunde, Spiritualität und soziale Aktion, unter anderen:

Niklaus Brantschen, Dr. Agathe Baternay,
Dr. Helmut Lütznier, Prof. Reinhard Saller,
Dr. Françoise Wilhelmi-de Toledo,
Dr. Walther Zimmermann.

Verlangen Sie das Sonderprogramm:

Lassalle-Haus, Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach/Zug
Tel. 041/757 14 14 Fax 041/757 14 13



ich durch Rumänien reise, spüre auch ich diese Unterschiede. Die Schweiz weist ebenfalls große regionale Unterschiede und Identitäten auf. In Rumänien ist das ähnlich. Nur hat man dort versucht, diese Identitäten zu unterdrücken...

O: Was die meisten mitteleuropäischen Beobachter am rumänischen Faschismus so verwirrt, ist die mystische Seite dieses Phänomens, die Vermischung von orthodoxem Glauben mit faschistischer Ideologie. Man fühlt sich wie das letzte menschliche Wesen in Ionescos *Nashörner*...

L: Ich habe erst kürzlich erfahren, daß Eugène Ionescu in seinem Drama wirklich auf den rumänischen Faschismus Bezug genommen hat. Ionescos Vater war Rumäne, seine Mutter Französin. Eugène haßte seinen Vater und alle Formen des rumänischen Nationalismus. Was mich stutzig machte, war die Tatsache, daß er in dieser Hinsicht Mihail Sebastian nicht unähnlich war – beide hatten komplexe und doppeldeutige Identitätsgefühle. Für den – ethnisch gesehen – rumänischen Intellektuellen war diese Mystik ein Weg, um mit dem rumänischen Volk eins zu werden und dessen Mentalität anzunehmen. Diese Intellektuellen warfen ihr Wissen, ihre Kultur über Bord, um sich einer Massenbewegung anzuschließen. Die einzige verfügbare Masse waren die orthodoxen Bauern. Nae Ionescu gelang es, diesen Schulterschuß als eine ethisch vertretbare intellektuelle Position zu verkaufen.

O: Eine Ihrer überraschendsten Schlußfolgerungen ist die folgende: Die Chance zur Schaffung einer multikulturellen, pluralistischen Gesellschaft wurde von den rumänischen Nationalisten der Zwischenkriegszeit vereitelt. Ich fühlte mich an den Philosophen *Constantin Noica* (1911–1987) erinnert, der in den achtziger Jahren in einer Holzfällerhütte oberhalb von Hermannstadt sokratische Dialoge mit seinen Freunden und Anhängern führte – ein rührender und hoffnungsloser Versuch, eine Form von Zivilgesellschaft wieder aufleben zu lassen, nachdem viele Jahre zuvor eine Tragödie über das Land hinweggegangen war...

L: Was Noica und die Zwischenkriegszeit anbetrifft, so sehe ich folgendes Problem: Es gibt nicht genügend echtes Interesse an einer schonungslosen Auseinandersetzung mit dieser Epoche, all ihren Vorzügen und Schattenseiten, «warts and all», wie wir in den USA sagen würden. Was mir in Rumänien heutzutage öfters begegnet, ist eine Idealisierung der zwanziger und dreißiger Jahre. Und Noica war ja eine der Hauptfiguren der «Neuen Generation». Dieser nostalgische Blick zurück in

die dreißiger Jahre ist beängstigend, denn es ist ja genau die Zeit der «Rhinozisierung» der rumänischen Gesellschaft, um Eugène Ionescos berühmte Metapher wieder aufzugreifen. Was meiner Meinung nach not tut, ist eine echte Debatte und kritische Auseinandersetzung mit dieser Zeit. Mitte der dreißiger Jahre kehrten die Intellektuellen der «Neuen Generation» – C. Noica, M. Eliade, E. Cioran – bereits der Zivilgesellschaft und dem Pluralismus den Rücken. Statt dessen warfen sie sich der Masse in die Arme, dem organischen rumänischen Volk. Das ist wohl kaum ein brauchbares Modell für den Wiederaufbau einer Zivilgesellschaft.

Interview: Albert von Brunn, Zürich

Meschugge

Roman von I. B. Singer*

Ein neuer Singer auf dem Buchmarkt – kann er etwas Neues bringen? Die Schlemihl-Geschichten des Ich-Erzählers, dem alle möglichen Mißgeschicke passieren, halb autobiographisch, halb Maske; das zerstörte Leben jüdischer Frauen und Männer nach Hitler, die aber geradezu besessenen Lebenswillen zeigen; verrücktes sexuelles Begehren und Leiden, gemischt mit religiösen Resten und Weisheit aus jüdischen Quellen, auch mit Protest gegen die Welt und gegen Gott: die Machart ist wohl bekannt, sie vermochte in vielen Erzählungen zu fesseln. Nach diesem Muster kann man auch den Roman «Meschugge», eben im Deutschen erschienen, erstmals 1981 bis 1983 im «Jewish Daily Forward» gedruckt, lesen – und weglegen. Oder aber man entschlüsselt seinen Gehalt wie einen Kassiber, der unter der glatten Oberfläche anderes übermittelt; man behandelt ihn wie ein Palimpsest, das unter Alltagsnotizen eine unvermutete Botschaft freigibt.

Action und Spannung

Die oberste Schicht des Romans, bei der man nicht bleiben sollte, ist simpel: der Fortsetzungsroman einer jiddischen Wochenzeitung, völlig traditionell geschrieben, spannend, so daß die Leser und Leserinnen jede Folge heiß erwarten und verschlingen; «so vollgepackt mit Ereignissen», im «Erzählstil der Bibel oder Homers», «Aktion, Spannung, Einfallsreichtum – und nur ein Körnchen Reflexion», wie der Ich-Erzähler sein Ideal umschreibt. Es ist die Geschichte des jiddisch schreibenden Aaron Greidinger in New York, 1952, dessen Erzählungen viel gelesen werden und der anfängt, bekannt zu werden. Ein alter Bekannter aus Warschau, Max Aberdan, besucht ihn, um die 60, längst tot geglaubt, vital und erfolgreicher Geschäftsmann. Er ist verheiratet, hat aber eine junge Geliebte, Miriam, mit der ihn Max bekannt macht; sie ist Greidinger-Leserin, will sogar eine Dissertation über ihn schreiben – und verliebt sich sofort in ihn. Ein *Ménage à trois* beginnt mit viel Leidenschaft und Sex, mit einer geheimen Spannung, weil Max, wie sie sagt, die «Nummer eins» bleibt.

Als in einer Nacht Miriams Mann auftaucht, mit einem Revolver in der Hand, und Aaron Schlimmes über Miriam erzählt, ist zunächst alles aus; aber Miriam bietet sich ihm als Tamar (Gen 38) an, als Prostituierte für 10c – und er nimmt an.

Der II. Teil steigert die Verwirrung: ein Börsenmakler erhängt sich, bei dem Max viel anvertrautes Geld davongekommener Frauen stehen hat, «Wiedergutmachungsgeld aus Deutschland». Ein riesiger Skandal entsteht unter den Betrogenen, aber Max ist mit einer alten Freundin nach Polen gereist und wird

* I. Bashevis Singer, *Meschugge*. Roman. Hanser, München 1996, 304 Seiten, DM 39,80.

dort krank. Als er wieder da ist und sich verborgen hält, schlägt Aaron vor, mit Max, Miriam und einigen Freunden nach Israel zu fliegen, um dort einen Arzt für Max zu konsultieren. Dort bei einem Fest für Aaron, der auch in Israel als bekannter Autor gilt, erzählt ihm eine alte Frau, daß Miriam in einem KZ als Kapo «gearbeitet» hat. Die Erschütterung geht tief, aber als sie wieder in New York sind und Max seiner Krankheit erlegen ist, heiraten Aaron und Miriam. Sie will Kinder, er nicht. «Du und ich, wir sind wie Maultiere. Die Letzten einer Generation.» Mit diesem Satz schließt der Roman.

Überlebensversuche

Unmittelbar unter dieser ersten liegt die Schicht des jüdischen Schicksals in diesem Jahrhundert. Die Figuren in I. B. Singers Roman sind lebende Tote. Die amerikanische psychologische Forschung begreift allmählich die späten Folgen der KZ oder des Lebens in Verstecken, extremer Traumatisierungen, die erst langsam bewußt werden. Auch der fast pathologische Hunger nach krassem Leben erklärt sich als Nachwirkung des nicht durchgearbeiteten Erlebten. Max betritt die Szene mit dem Ausruf: «Der Messias ist gekommen und ich bin von den Toten auferstanden» und erzählt von dem Herumgeworfenwerden bis nach Shanghai. Er sagt aber auch: «Kein Feuer auf Erden kann uns verbrennen»: die durch den Tod Geangenen sind frei, ohne Furcht und ohne Gebote. Miriam redet davon, wie viele davongekommene Juden sich erst in Amerika das Leben genommen hätten; von den ständigen Todesnachrichten; von ihrem eigenen Todeswunsch, den sie mit erotischen Abenteuern betäubt. Wie man *nach* dem Tod lebt, ist die Frage.

Sie spiegelt sich auch in der häufigen Reflexion auf den schriftstellerischen Gebrauch des Jiddischen. Aaron hört in New York Warschauer und litauisches Jiddisch, kennt vier jiddische Zeitungen, mehrere Zeitschriften, Theater, Bücher, pulsierendes Leben. Aber jiddische Bücher gehen nicht ohne Subvention, Aaron muß sein hartnäckiges Festhalten an dieser sterbenden Sprache, aus altem Deutsch, Hebräisch und Slawisch, verteidigen

gegen das alt-neue Hebräisch; er spricht darin Singers Ansichten aus, dessen Erzählungen uns erst nach zweimaliger Übersetzung erreichen. Jiddisch ist die Sprache des Exils; an ihm festzuhalten, bedeutet ihm, die Geschichte ernst zu nehmen und gegen den realen Lauf der Dinge zu protestieren. Jiddisch ist für Singer ein Phänomen des Lebenswillens.

Das zähe Suchen nach Wahrheit

Unter der Schicht des durchlittenen, nicht auszusagenden Schicksals liegt der dunkle Untergrund der Frage nach einem Sinn des Geschehens, der Welt, des Glaubens. Singer hat selber den ursprünglichen Titel «Lost Souls» geändert in «Meschugge»; es ist ein Programm, Max ist die Symbolfigur dafür. Die Welt werde meschugge, «ein Resultat von Gottes Wahnsinn», «wir selber sind wahnsinnig». Die Formel, daß «die ganze Welt ein Irrenhaus» oder das «grenzenlose Schlachthaus» sei, ist bei Singer geläufig. Die Anklage gegen Gott wird von Anfang an laut, Singers «Religion des Protests» wird zitiert – und doch versucht Aaron Greidinger eine «Definition Gottes». «Wir leugneten Gott nicht, konnten Ihm aber auch nicht dienen.» Neben den Versuchen zu *leben* bleibt Schopenhauer, der Lieblingsphilosoph. Aber der Sinn des Protests ist die menschliche Freiheit, daran scheint Aaron festzuhalten, denn er zitiert seinen Vater.

Gibt es einen Schimmer von Gold auf dem tiefsten Grund des Palimpsests, trotz allem etwas Unverlorenes und Unzerstörtes? Schon die Erinnerung an den Vater – «Mein Vater, der Rabbi» (In my Father's Court, 1962, deutsch 1983) – und an die Mutter mit ihrer Gläubigkeit schmeckt nach Heimat und geordnetem Leben. Der Lebemann Max zitiert die Gemara und die Psalmen, freilich Ps. 2: «Der in den Himmeln wohnt, er lacht –>»; denn Gott erscheint Aaron wie ein Purim-Schauspieler, wie ein Romancier, den die ganze Welt lesen müsse, um dahinter zu kommen, was er meint. «Ich hatte die Religion meiner Eltern verraten, doch die Bibel hielt mich noch immer in Bann», sagt Aaron beim Abschied von Israel. Die Sehnsucht nach einem nicht erschütterbaren religiösen Leben ist zu spüren, gerade in der Episode in Haifa, wo in einer reineren Atmosphäre die Präsenz der ganzen jüdischen Tradition zu spüren ist. In Aaron Greidinger aber trägt sich die Spannung zwischen Jüdischkeit und modernem Leben aus.

Es besagt wenig, die innerste Haltung Aarons – eine der Masken I. B. Singers – einen spätreliösen, skeptischen und rebellierenden Nihilismus zu nennen, – in einer Rede vor Pariser Journalisten und Schriftsteller-Kollegen drückt er sich so aus, die ihm durchaus zu Recht seine unpolitische Haltung des Nicht-veränderns vorwerfen. Vielleicht ist das zähe Suchen nach Wahrheit das Tiefste, wie es an der Figur Miriams durchgespielt ist: Die Juden sind nicht nur Opfer und Märtyrer, sondern, manche jedenfalls, sind auch verstrickt in Schuld. Das körperliche Widerstreben gegen diese Wahrheit – Aaron erbricht sich, als er, in New York und Israel, von Miriams Vergangenheit hört – behält nicht das letzte Wort. Darin könnte der Sinn davon liegen, daß Aaron am Schluß des Romans Miriam heiratet: der Mensch neben ihm zählt, in aller Gebrochenheit.

Singer erzählt seine Geschichten in der mehrdeutigen Manier der jüdischen Tradition. Rabbi Nachman von Bratzlaw wird zitiert, den Singer verehrt und der heute noch zahlreiche Anhänger in Amerika hat. Wie die anderen chassidischen Meister erzählt er «Geschichten, die heilen» (B. Hellinger); Geschichten, wie Martin Buber vom Baalschem sagt, «die gerade vermöge ihrer Primitivität und anscheinenden Ungeistigkeit den Hörer aufrühren», bis er in ihnen das eigene Leben findet. Singer, der ja chassidisch aufgewachsen ist, hat über seine Eltern und viele andere das chassidische Erzählen gelernt; es mußte durch das Säurebad des modernen Lebens geführt werden. Nach dem Haltbaren zu suchen, lohnt die Mühe.

Lorenz Wachinger, München

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, 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: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

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.